T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ(KELAM)
ANA BİLİM DALI

DEİSTİK ARGÜMANLARA KARŞI VAHYİN İMKÂN VE GEREKLİLİĞİ

(18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmi Açıdan Analizi)

Doktora Tezi

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ

Ankara-2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ(KELAM)
ANA BİLİM DALI

DEİSTİK ARGÜMANLARA KARŞI VAHYİN İMKÂN VE GEREKLİLİĞİ

(18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmi Açıdan Analizi)

Doktora Tezi

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara - 2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ(KELAM)

ANA BİLİM DALI

DEİSTİK ARGÜMANLARA KARŞI VAHYİN İMKÂN VE GEREKLİLİĞİ

(18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmi Açıdan Analizi)

Doktora Tezi

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut AY

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Mahmut Ay	.....
Prof. Dr. İlhami GÜLER	.....
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	.....
Doç. Dr. Engin ERDEM	.....
Doç. Dr. Emre DORMAN	.....

Tez Savunması Tarihi 09. 04. 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/2021)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ

İmzası

……

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**
KISALTMALAR ..... **iv**
ÖNSÖZ ..... **v**
GİRİŞ **1**
İNGİLİZ DEİZMİNİN ORTAYA ÇIKIŞ, GELİŞİM VE KAVRAMSALLAŞMA SÜRECİ **1**
1. Tanrı'ya Yönelik Bir Tasavvur Biçimi Olarak Deizm 1
2. Deizmin Kavramsallaşma Süreci ve Çeşitli Deist Sınıflandırmaları 3
3. 18. Yüzyıl İngiliz Deizmi 12
4. 18. Yüzyıl Dinî Rasyonalizmi ve Deistler 16
5. Deist Söylemin Doğası 21
6. Ortaya Çıkış Süreci ve Gelişim Seyri 24
6.1. Rönesans'ın Rolü 24
6.1.1. Kadim Eserlere Dönüş 25
6.1.2. Hümanizm 27
6.2. Reformasyon 29
6.3. Doğa Felsefesinde Yaşanan Kırılmalar 33
6.3.1. Evren Tasavvurunda Gerçekleşen Değişim 33
6.3.2. Newton ve İngiliz Deistler 38
6.4. Aydınlanma ve Deizm 41
6.5. İngiliz Deizminin Diğer Ülkelere Etkisi 44
6.5.1. Fransa'da Deizm 44
6.5.2. Almanya'da Deizm 46
6.5.3. Amerika'da Deizm 47
6.6. İngiltere'de Deizmin Sona Erişi ve Mirası 49
I. BÖLÜM **54**
TANRI VE İNSAN TASAVVURU TEMELİNDE DEİSTİK ARGÜMANLAR **54**
1.1. Hristiyanlık'ta Tanrı Tasavvurunun Ana Belirleyicisi Olarak Teslis 54
1.2. Deistlerin Teslis Eleştirisi 56
1.2.1. Tanrı'nın Mahiyeti ve Bilinebilirliği 62
1.2.2. Doğal Yasalar Temelinde Tanrı - Evren İlişkisi 68
1.3. Deistlerin İnsan Tasavvurları 81
1.3.1. Hristiyanlık'ta Aslî Günah ve Kefaret Ekseninde İnsanın Konumu 81
1.3.2. İngiliz Deistlerin İnsana Bakışları 84
1.3.2.1. İnsan Doğasının Değişmezliği 87

1.3.2.2. Aklın Yetkinliği ... 88
1.3.2.3. Varoluşun Nihai Amacı: Mutluluk ... 89
II. BÖLÜM ... 94
DEİSTLERİN DİN VE VAHİY ANLAYIŞLARI ... 94
2.1. Ana Hatlarıyla Hristiyanlık ... 94
2.1.1. Temel İman Esasları ... 94
2.1.2. Kilise ... 96
2.1.3. Akıl - İman İlişkisi ... 100
2.1.4. Vahiy Anlayışları ... 105
2.1.5. Doğal Teoloji ... 110
2.2. Deist Düşünürlerin Hristiyanlıkta Reform Çabaları: Öze Dönüş ... 114
2.3. Kilise ve Din Adamları Sınıfı Eleştirisi ... 121
2.3.1. Kilise ve Putperestlik ... 122
2.3.2. Kilise ve Düşünce Üzerindeki Etkisi ... 124
2.3.3. Kilise ve Politik Otorite ... 126
2.3.4. Kilise ve Literal Okuma ... 128
2.4. Doğal Din Teorisi ve Karakteristikleri ... 131
2.4.1. Evrensellik ... 134
2.4.2. Rasyonellik ve Tabiîlik ... 141
2.4.3. Açıklık ve Anlaşılırlık ... 146
2.4.4. Din ve Ahlak Özdeşliği ... 146
2.5. Deistlerin Kutsal Kitap Anlayışları ... 155
2.5.1. Kutsal Kitap Anlayışlarının Felsefi Altyapısı ... 156
2.5.2. Tarihsel Eleştiri Metodu ... 159
2.5.3. Kutsal Kitabın Gayri Kutsallığı ... 162
2.5.3.1. Hristiyanlık'ta Kutsal Kitap Yorumunda Öne Çıkan Hususlar ... 162
2.5.3.2. Gizemi Ret ... 166
2.5.3.3. Kehanet Eleştirisi ... 168
2.5.3.4. Mucize Eleştirisi ... 171
III. BÖLÜM ... 177
DEİST ARGÜMANLARIN KELÂMİ AÇIDAN ANALİZİ ... 177
3.1. Müslüman Coğrafyada Nübüvvet Karşıtı Görüşler ... 177
3.1.1. Berâhime'ye Atfedilen Nübüvvet Karşıtı Argümanlar ... 184
3.1.2. Berâhime'nin Nübüvvet Karşıtı Görüşleri ile İngiliz Deistlerinin Argüman ve Söylemlerinin Karşılaştırılması ... 188
3.2. Kelâmcılar Açısından Nübüvvetin İmkânı ... 192
3.2.1. İlahi Kudretin Gereği Olarak Nübüvvet ... 197

3.2.2. İlahi Hikmetin Gereği Olarak Nübüvvet 205
3.2.3. İlahi Adaletin Gereği Olarak Nübüvvet 212
3.3. İngiliz Deistlerin Tanrı Tasavvurlarının Kelâmi Analizi 217
3.4. Tanrı'nın Değişmezliği ve Vahyin Tarihselliği 226
3.5. Kelam'da Akıl-Vahiy İlişkisi 235
3.5.1. Yaratmanın Amaçsallığının Tezahürü Olarak 'Teklif' 235
3.5.2. Kelam'da Aklın Konumu ve Değeri 239
3.5.2.1. Kelam Ekollerinde Akıl Tanımları 242
3.5.2.2. Delile Dayalı Olarak Dini Bilmenin Gerekliliği 246
3.5.2.3. Kelâm'da İman: Bilgiye Dayanan Tasdîk 247
3.6. Ahlakî Değerlerin Kaynağı Açısından Akıl-Vahiy İlişkisi 254
3.6.1. Mu'tezile'de Hüsün ve Kubuh 255
3.6.2. Eş'arî Düşüncede Hüsün Kubuh 266
3.6.3. Maturidî Düşüncede Hüsun-Kubuh 275
3.7. Nübüvvetin İspatı Olarak Mucize 282
3.8. Kelâm'da Nübüvvetin Gerekliliğinin Temellendirilmesi 287
3.8.1. Ahlâki Açıdan Temellendirme 287
3.8.2. Epistemolojik Açıdan Temellendirme 298
3.8.3. Pedagojik Açıdan Temellendirme 303
SONUÇ 309
KAYNAKÇA 322
ÖZET 346
ABSTRACT 348

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi

b. : bin, ibni

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

Fak. : Fakültesi

Haz. : Hazırlayan

h. : Hicrî

md. : Maddesi

Nşr. : Neşreden

SBE. : Sosyal Bilimler Enstitüsü

s. : Sayfa

Thk : Tahkik

t.y. : Tarih Yok

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

ÜİFD. : Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

yy. : Yüzyıl

ÖNSÖZ

Teizm, panteizm ve deizm Tanrı'ya yönelik temel tasavvurlardır. Tanrıya dair bütün bu tasavvurlar, O'nun âlem ve insan ile olan ilişkisi üzerinden farklılık kazanmakta ve şekillenmektedir. Panteizm, tanrı ile âlem arasında bir içkinliği, bir özdeşliği temel almakla Tanrı ve evren arasında ayrıca bir iletişimin imkanını dışlar. Teizm ise tanrı ve evreni ontolojik olarak farklı varlıklar kabul etmekle birlikte, aralarında bir iletişimi mümkün görmektedir. Buna karşın deizm, tanrının aşkınlığını vurgulayarak evren ve tarihe iletişimde bulunmasını ihtimal dâhilinde görmez. Teizm ve deizm, âlemi ve Tanrı'yı ontolojik olarak iki ayrı varlık olarak görme noktasında birleşseler de bu varlıkların birbiriyle kurduğu iletişimin var olup olmadığı noktasında farklılaşır. Teizmi deizmden ayıran pek çok unsur olmakla birlikte bu unsurlar arasında vahiy fenomeni ayrı bir önem arz etmektedir. Zira vahiy, Tanrı'nın insan ile olan iletişiminin en bariz göstergesi olarak kabul edilmektedir. Buna karşın insanı yalnızca akıl varlığı olarak değerlendirip akıl olarak da yetkinliğin savunan deistik argümanlar, vahyin gereksizliği sonucuna ulaşıp imkânını da dışlamışlardır. Oysa vahiy en temelde, tanrının insana yönelik beklentilerini ifade eden, insanı belli bir yöne doğru ilerletmeyi hedefleyen ve insanın ahlaki anlamda iyileşmesini, olgunluğa erişmesini sağlamaya çalışan ilahi bir destektir. Bu nedenle aklın yetkinliğinden hareketle vahyin gereksizliğine ulaşmak Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin boyutu hakkında hatalı bir korelasyon kurulduğunu göstermektedir.

İngiliz deizmini ve kelâmi açıdan değerlendirilmesini esas alan mevcut çalışma giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde İngiliz deizminin ortaya çıkma sürecinde etkili olan unsurlar, ortaya çıktığı yüzyılın düşünce yapısının temel karakteristikleri, diğer ülkelere etkisine ve geride bıraktığı mirasa değinilmiştir. Böylece deizmin tarihsel bir hareket olarak varlığında öne çıkan hususlar tespit edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde tezin ana konusunu oluşturan İngiliz deistlerin vahiy ve doğal din anlayışlarının şekillenmesinde etkili olan Tanrı ve insan tasavvurları incelenmiştir. Bu noktada deistlerin Hristiyanlık'ta hâkim olan Tanrı ve insan anlayışlarından hangi noktalarda ayrıştığı ve bu ayrışmanın teolojik açıdan ne gibi sonuçlar doğurduğu betimleyici bir yöntemle ortaya konmuştur.

İngiliz deistlerin doğal din ve vahiy anlayışlarının ele alındığı ikinci bölümde öncelikle kurumsal Hristiyanlık'ın genel bir tasviri sunulmuş ve deistlerin Hristiyanlık'ta yer alan temel unsurlardan hangilerine yönelik eleştiri getirdikleri tespite çalışılmıştır. Ayrıca bu bölüm içerisinde deistlerce savunulan doğal din anlayışının temel karakteristiklerine yer verilmiş, böylece vahye dayalı din anlayışlarını hangi yönlerden eleştiriye tâbi tuttukları tespit edilmiştir. Bu bölüm içerisinde de ağırlıklı olarak betimleyici bir yöntem benimsenmiştir.

Üçüncü bölüm, deistik argümanların kelâmi açıdan analizini sunmaktadır. Bu bağlamda kelâm ekollerince vahyin imkânını temellendirmede benimsenen tanrı tasavvurlarına yer verilmiştir. Ayrıca kelâm ekollerinin akıl – vahiy arasında kurdukları ilişkinin, deistlerin her iki unsur arasında kurdukları ilişki tarzından farkı öne çıkarılarak deizmin doğal din anlayışının eleştirisi sunulmuştur. Bu eleştirinin güçlendirilmesi adına vahyin gerekliliği farklı noktalardan hareketle temellendirilerek deistik argümanların dayanıksızlığı ortaya konmuştur.

Doktora ders sürecinde bilgi birikimlerinden ve engin tecrübelerinden faydalandığım Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana bilim dalının kıymetli tüm hocalarının her birine saygılarımı ve şükranlarımı sunarım. Tez konusunun belirlenmesinde ve çalışma sürecinde her daim desteğini esirgemeyen; görüş, öneri ve teşvikiyle çalışmanın sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlayan danışmanın Prof. Dr. Mahmut AY'a teşekkürü bir borç bilirim. Tez öneri, izleme ve savunma süreçlerinde sağlamış oldukları destekleri sebebiyle Prof. Dr. İlhami GÜLER ve Doç. Dr. Engin

ERDEM’e teşekkürlerimi sunarım. Çalışma sürecinde verdiği desteği ve ulaşamadığım kaynakları teminde yaptığı yardımları sebebiyle Doç. Dr. Emre DORMAN’a şükranlarımı sunarım. Uzun ve sıkıntılı geçen bu sürecin başından itibaren her daim beni dinleyen, sabırla katlanan ve bildiklerimi aktarabilmemde motive eden kıymetli dostum Arş. Gör. Bilge İLHAN TOKER’e sevgi ve teşekkür boçluyum. Sonsuz özveri ve destekleri sebebiyle üzerimde bulunan yükü paylaşıp çalışmam için kendi vakitlerini benim için harcayarak verdikleri destek sebebiyle kıymetli aileme şükran borçluyum.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu tezin temel amacı İngiliz deizmini tarihsel ve tasavvur biçimi olmasıyla odak alıp buradan hareketle kelami açıdan vahyin imkân gerekliliğini temellendirmeye çalışmaktır. Bu nedenle 18.yy. İngiliz deizmi özelinde, deizmin tarihsel boyutu incelenerek deistik düşünceyi doğuran ve vahyin gereksiz olduğu sonucuna ulaştıran temel faktörlerin belirlenmesi amaçlanmıştır. Böylelikle, bu tarihsel boyut özelinde gündeme gelen faktörlerin tespitiyle, İslam teolojisi içerisinde vahiy karşıtı deistik bir söylem tarzının ortaya çıkış ihtimaline dair yapılabilecek tartışmalara bir arka plan sunması hedeflenmiştir.

Kelâmcılar özelinde görüleceği üzere, Tanrı'ya yönelik aşkın ve içkin olmak üzere daha kapsayıcı bir tasavvur biçiminin, vahye imkân tanıdığını göstermek hedeflenmiştir. Bu tasavvur biçiminin akıl ve vahiy arasında kurduğu ilişki tespit edilmiştir. Böylelikle deist söylem tarzında öne çıkan, akıl ve vahiy arasında birbirini dışlayan ilişki biçiminin zorunlu olmadığı, bilakis her iki kaynak arasında uyuma dayalı, birbiriyle çelişmeyen diyalektik bir yapının mümkün olduğunun gösterilmesi amaçlanmıştır. Vahyin, deistlerde görüldüğü gibi yalnızca epistemolojik bir kaynak olma açısından değerlendirilmesinin, vahiy fenomeninin gerçek amacını anlamaktan uzak bir değerlendirme biçimi olduğu gösterilmiş ve insan hayatında vahyin yarattığı etkiler sunularak gerekliliği temellendirilmiştir.

Ülkemizde deizm üzerine hâlihazırda on üç yüksek lisans ve iki doktora çalışması yapılmıştır. Doktora çalışmalarından biri Anthony Flew'un deizme geçişini ele almasıyla daha dar kapsamlıdır. Doç. Dr. Emre DORMAN'a ait olan "Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik bir Yaklaşım" isimli çalışma ise kelam alanında deizmin argümanlarını kapsamlı şekilde ele alan ilk çalışmadır. Bizim çalışmamız ise ilk deistler olan İngiliz deizmini araştırma konusu edinmesiyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca deistlerin görüşlerinin klasik kelâm ekollerinin yaklaşımları esas alınarak hazırlanmış

olmasıyla kelâm disiplini açısından önem arz etmektedir. Günümüz Türkiye'sinde deizm üzerine yaşanan tartışmaların artmakta oluşu göz önüne alındığında, bu çalışma yapılacak tartışmalara akademik ve ilmî bir veri sunması açısından önem taşımaktadır.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Mevcut çalışmada, deizmin sahip olduğu tanrı tasavvuru çerçevesinde şekillenen doğal din ve vahiy anlayışına yönelik argümanları incelenecektir. Bu bağlamda bütün bir deizm düşüncesi değil İngiltere'de ortaya çıkan deistik düşünce odak alınmıştır. İngiliz deizminin tercih edilmesinin sebebi, deizmin gerçek anlamda ilk öncülerinin İngiltere'de ortaya çıkmış olmasıdır. Ayrıca İngiltere'de deizm, diğer ülkelerde yarattığı etkiden farklı olarak toplumsal bir hareket olma niteliğini taşımaya yaklaşacak tarzda İngiliz toplumunda ve düşünce dünyasında etkili olmuştur. Aynı dönem içerisinde pek çok İngiliz, her ne kadar sistematik bir bütünlük arz etmese de, aynı düşünce atmosferi içerisinde Hristiyanlığa eleştiriler getirmiş ve doğal din kavramını kullanarak vahye ve dine yönelik tenkitlerde bulunmuştur.

Vahiy konusunu odak alması nedeniyle deizmin dile getirdiği diğer argümanlara, ancak vahiy ile bağlantısı bulunduğu oranda yer verilmiştir. Bu nedenle birinci bölümde yer verilen Tanrı ve insan tasavvuru içerisinde bu tasavvurun vahiy ve din anlayışıyla olan bağlantısı temel alınmış, Tanrı ve insan ilişkisinde gündeme gelebilecek dua, ahiret vb. konular dışta bırakılmıştır.

Deist argümanların analizinin yapıldığı üçüncü bölümde, aklı epistemoloji ve teoloji alanında önemli bir kaynak olarak kabul eden Mu'tezilî, Maturidî ve Eş'arî ekollerinin yorumlarına başvurulmuştur. Zira akıl – vahiy karşıtlığına dayanan deistik argümanlara karşı aklın geri plana bırakılıp naklin öncelendiği yaklaşımlardan ziyade her iki unsur arasında bir ilişkinin ve uyumun mevcudiyetinin savunulduğu yaklaşımlardan hareketle cevap üretmenin mümkün olduğu düşünülmektedir

ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR

İngiliz deizmini odak alan çalışmanın temel kaynakları, batı literatüründe bu konuya odaklanan temel eserlerdir. Bu bağlamda öncelikli olarak John Orr'un *English Deism: Its Roots and Fruits* isimli eseri temel kaynaklardan biri olmuştur. Yakın dönemde hazırlanmış, konuyu özel araştırma alanlarından biri olarak tercih eden Wayne Hudson'a ait *The English Deists* isimli, İngiliz deistlerinin fikirlerini ve yaşadıkları dönemde toplumsal yapıyla olan ilişkilerini konu edinen eser de ana kaynaklardan biridir. Ayrıca Hudson'un *Enligthenment and Modernity: The English Deists and Reform* isimli çalışması da deizm ve modernite arasındaki ilişkiyi ortaya koyması, deist fikirlerin Aydınlanma'ya giden süreçteki etkisini sunması açısından dikkate değer olması nedeniyle temel kaynaklar arasında yer almıştır.

Bu çalışmalarla birlikte deizmin savunduğu doğal din tasavvurunu odak alması ve bu bağlamda vahye yönelik yaklaşımlarının geri planda hangi varsayımlara dayandıklarını sunması ve doğal din savunusunun yarattığı ve yaratacağı etkileri derinlikli bir analizle sunan Peter Byrne'ın *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy of Deism* isimli çalışması, mevcut tezin ana kaynaklarından biri olmuştur. Ayrıca 18. yy. İngiliz düşünce tarihi içerisinde deizmin konumunu belirleyen ve inceleyen düşünce tarihi eserlerine de yer yer başvurulmuştur.

İngiliz deistlerinin görüşleri, deistlerin kendi çalışmaları üzerinden ele alınmıştır. Bununla birlikte İngiliz deistlerinin öne çıkan görüşleri üzerinden hazırlanan bilimsel makaleler de ikincil kaynak olarak başvurulan referanslar arasındadır.

Mevcut çalışma Hristiyan teolojisinin genel bir perspektifini sunmayı gerekli kıldığından Hristiyanlık'la ilgili temel teoloji eserlerine ve ansiklopedi maddelerine başvurulmuştur.

İngiliz deizminin kelâmi açıdan analizini ele alırken başvurulan temel kaynaklar, Mu'tezilî, Maturidî ve Eş'arî ekollerinin öne çıkan isimlerinin birincil kaynaklarıdır. Bu bağlamda kelâm ekollerinin deist tasavvurların Müslüman coğrafyadaki temsilcileri olarak görülen Berâhime'ye yönelik getirdikleri eleştirilerin yer aldığı eserler temel alınmıştır. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatına dayanan beşâiru'n-nübüvve, delâilu'n-nübüvve, âlâmu'n-nübüvve başlıklı eserlere sınırlı oranda başvurulduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira çalışma Hz. Muhammed'in nübüvveti özelinde değil daha geniş bağlamda vahyin imkânı ve gerekliliği bağlamı üzerindedir. Bu nedenle deistik argümanlara ve varsayımlara cevap olacak başlıklar özelinde kaynaklara yer verilmiştir.

GİRİŞ

İNGİLİZ DEİZMİNİN ORTAYA ÇIKIŞ, GELİŞİM VE KAVRAMSALLAŞMA SÜRECİ

1. Tanrı'ya Yönelik Bir Tasavvur Biçimi Olarak Deizm

Deizm terimi teizm ile köken olarak aynıdır; *deus*, Yunanca Tanrı anlamına gelen *teus'*un Latince karşılığıdır. Her iki terim de bir tanrının varlığına olan inancı ifade etmekte ve dolayısıyla ateizmin antitezi olarak kullanılmaktadır.[1] Fakat iki kavramın birlikteliği bu noktada sona erer ve birbirleri arasındaki fark, sahip oldukları Tanrı tasavvurunda Tanrı'nın âlem ve insan ile ilişkisini gündemine aldıklarında ortaya çıkar. Türkçe'de ise deizm kelimesinin sahip olduğu anlamdan dolayı yaradancılık, nedentanrıcılık, ilahçılık kelimeleriyle karşılandığı görülür.[2]

Deizm dendiğinde zihinlerde canlanan tanımda şu hususlar öne çıkar. Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, O'nun âlem ve insan ile ilişkisini temellendiren sıfatlarına şüpheyle yaklaşan ve daha ziyade "Yaratıcı" olma vasfını öne çıkaran; mükemmel işleyen kanunlarla yaratılan evrende ne amaçla olursa olsun bir müdahalenin imkanını reddeden; bahşettiği "akıl" sayesinde insanın karşılaşacağı tüm sorunların üstesinden geleceğini ön gören bir tasavvur biçimi. Tanrı, mutlak ve mükemmel yaratıcılığı ile evreni yaratmıştır, dolayısıyla bir kusur veya eksiklik söz konusu olamayacağı için evrene müdahaleyi gerektiren bir durum da bulunmaz. İnsan ise, hakikate kendisine bahşedilen akıl sayesinde ulaşabilir, dolayısıyla bir başka desteğe

[1] Ernest Campbell Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, (New York: The Macmillan Company,1967), c.2, s. 326; Allen W. Wood, "Deism" *The Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, (New York: Macmillan Publishing, 1987), c.4, s. 262.

[2] A. Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Ü. H. Yolsal, "Yaradancılık", *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), s. 1575; Ahmet Cevizci, "Deizm" Felsefe Sözlüğü, (Paradigma: İstanbul, 2002), s.209; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, (İstanbul: Mahya, 2015), s. 220; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Ankara: Elis, 2003), s. 100.

ihtiyacı yoktur. Zira insanın akıl dışında bir başka desteğe muhtaç halde yaratılmış olması, yaratılıştaki eksikliği imler ve dolayısıyla Tanrı'nın mükemmel yaratıcı oluşu sıkıntıya düşer. Bu ise deist tasavvur açısından kabul edilemez.

Tanrı hakkındaki tasavvurların, insanın varlığı kadar eski olduğu düşünülürse deizmin de varlığını oldukça geriye götürmek mümkündür. Nitekim deizmin Tanrı tasavvurunun, sıklıkla Aristoteles'in "Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici"si ile paralel sunulduğu görülür. *Tanrıların Doğası* isimli eserinde Cicero; Epikürcülerin, Tanrıların varlığını kabul ettikleri ama insanların yaşamlarıyla ilgilenmediklerini aktarır. Epikürcü tasavvura göre mutlu, öncesiz-sonrasız olan bir varlık ne kendi başını derde sokar, ne de başkasının; bu yüzden ne öfkeye ne de sevince kapılır, çünkü bunların hepsi acizliktir, dolayısıyla Tanrının insanların dünyasıyla ilişkisi yoktur.[3] Tüm mesele tanrıların varlığından ziyade "etkin mi değil mi; dünya düzeniyle ya da yönetimiyle hiç alakaları yok mu yoksa ta başından beri her şey onlar tarafından mı meydana getirilmiş ve düzenlenmiş; hatta her şey böyle sonsuza dek onlar tarafından mı yönetilecek ve yönlendirilecek?"[4] diye sorarken Cicero, Tanrı'nın âlem-insan ile ilişkisi hakkında insanoğlunun düşünce tarihinin başlarından itibaren kafa yorduğunu kayıt altına almış olur.

Deizmin bir tasavvur biçimi olduğu dikkate alındığında ve bu tasavvur biçiminin nihai özelliğinin Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisini yok sayması olduğu düşünüldüğünde tarihinin oldukça gerilere götürülmesi anlaşılabilir. Fakat *deizm*in belli bir tarih ve kültür içerisinde ortaya çıkmış çeşitli dinamiklere sahip bir akımı ifade edecek şekilde kullanılması 17. yüzyılda olmuştur. Bir başka deyişle Tanrı'nın varlığına akıl yoluyla ulaşma ve doğaüstü dinleri reddetme şeklinde çerçevelendirilen teolojik tavır alış halinin "deizm" terimiyle nitelenmesi tarihsel bir gerçeklik üzerine olmuştur. Her ne

[3] Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, (İstanbul: Kabalcı, 2012), s. 87-91.
[4] Cicero, *Tanrıların Doğası*, s. 37.

kadar sistematik bir halde olmasa da düşünce ve teoloji dünyası içerisinde yankı bulacak çeşitli eserlerle savunusunun yapıldığı, argümanlarının serdedildiği bir tasavvur olarak ilk defa İngiltere'de bir akım şeklinde ortaya çıkmış, daha sonra Fransa, Almanya ve Amerika'da etkisini göstermiştir. Bu haliyle deizmin, Avrupa tarihinin "Aydınlanma" vasfıyla nitelendirdiği düşünsel evrim aşamalarındaki basamaklardan biri olarak görülmesi mümkündür. Bu hususu dikkate almamak, deizmin sosyal bir fenomen oluşunu ıskalamaya, dolayısıyla sahip olduğu etki alanını sağlıklı bir biçimde tespit edememeye sebep olur.

2. Deizmin Kavramsallaşma Süreci ve Çeşitli Deist Sınıflandırmaları

Deizm teriminin belirli bir grubu ifade edecek şekilde ilk kullanımına Kalvinist teolog Pierre Viret'in *Instruction Chrétienne* (1564) isimli eserinde rastlanılır. Viret eserinde "kendilerini ateistlerin karşısında konumlandırmak için tamamen yeni bir kelime olarak *Deist* adını tercih eden bir grubun varlığı"ndan bahseder. Viret, deistleri, "gökyüzünün ve yeryüzünün yaratıcısı olarak Tanrı'nın varlığını kabul eden fakat İsa Mesih'i ve doktrinlerini kabul etmeyen kimseler" olarak görür.[5] John Dryden *Religio Laici* (1682) isimli şiir eserinde deizmi "vahiy dinlerini kabul etmeksizin tek Tanrı'ya inananların görüşü" olarak tanımlar.[6] Buna göre deizmin, ilk dönem tanımlarında öne çıkan hususlar, Tanrı'nın varlığını kabul etmeleri, buna karşın Hristiyan Tanrı inancını ve vahiy dinini reddetmeleridir.

[5] Peter Byrne, "Deism", *The Encyclopedia of Theology and Religion*, ed. Hans Betz vd.,(Boston, 2011), s. 731.
[6] Allen W. Wood, "Deism", s. 262.

Daha güncel bir tanıma göre ise deizm, Hristiyan geleneği içerisinde ortaya çıkan, doğal teoloji ve rasyonel ahlakın din için yeterli olduğunu savunan eleştirel bir harekettir.[7] Bir başka tanım ise deizmin üç ilkesine işaret eder:

1) Tarihsel kesinlikten yoksun oluşu; rasyonel ahlak anlayışı ve rasyonel Tanrı doktrini ile çelişmesi gerekçesinden hareketle Hıristiyan vahyine yönelik bir güvensizlik.

2) Dini hakikatleri keşfetme ve bu hakikatler hakkında yargıda bulunma hakkını yalnızca akla verme.

3) Doğal dini, tek gerçek din olarak görme ve yüceltme.[8]

Her ne kadar bu üç husus öne çıkarılsa da, deist olarak görülen isimler arasında karşılaşılan fikir ayrılıkları, deizmin tanımını yapmayı güçleştirir. Öyle ki neredeyse deist olarak nitelenen isimlerin her birinin görüşünden hareketle bir tanım yapılmaya çalışılsa, deist sayısı kadar deizm tanımı ortaya çıkar. Zira deist olarak nitelenen isimler arasında vahyin ve mucizenin imkânını sorgulayan ve reddedenler olduğu gibi kabul edenler de bulunur. Yahut ruhun ölümsüz olduğunu ve ceza-mükafatın varlığını kabul edenler bulunduğu gibi reddedenlere de rastlanılır.

Deistlerin çağdaşı ve en ünlü muhaliflerinden biri olan teolog-düşünür Samuel Clarke, dört çeşit deistten bahseder: Bunlardan ilki, Tanrı'nın dünyayı yarattığını kabul eden ama dünyanın idaresinde yer almadığını düşünenlerdir.[9] İkinci grup, Tanrı'nın hem varlığını hem de inayetini kabul ederler fakat iyilik ve kötülüğün insanın kendi değerlendirmesinin bir ürünü olduğunu ileri sürerek Tanrı'nın insanoğlunun ahlaki davranışları ile ilgilenmediğini düşünür.[10] Üçüncü grup da diğer deistler gibi Tanrı'nın

[7] John H. Randall, "Deism", *Encyclopaedia of The Social Sciences,* ed. Edwin R. A. Seligman, (New York: The Macmillan Company, 1957), c. 5, s. 61.
[8] Peter Byrne, "Deism", s. 731.
[9] Samuel Clarke, A *Discourse Concerning The Being and Attributes of God*, (Glasgow, 1823), s. 141.
[10] Clarke, *a.g.e.*, s. 146.

varlığını kabul eder, sıfatlarının hakikatini benimser fakat ruhun ölümsüzlüğünü inkar eder.[11] Dördüncü grupta yer alan deistler ise, Tanrı'nın varlığını, sıfatlarının hakikatini, O'nun dünyayı iyiliği, adaleti ve merhametiyle idare ettiğini, yaratılan tüm varlıkların ona bağımlı olduğunu, ceza ve mükâfatın gerçekliğini kabul eden fakat bu tür hakikatlere ancak akılla ulaşılabileceğini savunanlardır. Nitekim Clarke'a göre gerçek deistler bu son grupta yer alanlardır.[12]

Deistlerin görüşlerinin bir eleştirisini yapma hedefiyle yola çıkmış olan 18. yüzyıl tarihçilerinden John Leland, *A View of Principal Deistical Writers* (1757) isimli eserinde deistlerin ayırt edici özelliği hakkında, "vahyedilmiş dine yönelik hiç de arkadaşça olmayan ve muhalif bir tavır sergileyen" tavırlarından bahseder.[13] O, deistlerin tek bir amacının olduğunu belirtir: Vahyi bir kenara koymak ve akıl dinini onun yerine geçirmek. Leland, deistlerin; Hristiyan dininin tüm otoritesini alt üst etme gayesinde olduklarını düşünür. Ona göre bu kimseler Hristiyanlığın yerine vahiy dinini ikame etme arzusundadırlar. Dahası, o, bazı deistlerin aslında hiçbir dine ihtiyaç olmadığı kanaatinde olduklarını ileri sürer.[14]

Leslie Stephen, hazırladığı "18. Yüzyılda İngiliz Düşünce Tarihi" isimli iki ciltlik eserinin yaklaşık üçte birini İngiliz deizmini incelemeye ayırmıştır. Ona göre deizm, hem din adamları sınıfını hem de din adamı olmayan kesimi benzer şekilde etkileyen dine yönelik latitudinaryan[15] bir tavırdır. Stephen deistleri, dini rasyonalistlerin görüşlerini bir

[11] Clarke, a.g.e., s. 149.
[12] Clarke, *a.g.e.*, s. 150-151. Fakat Clarke'ın burada gerçek deistler olarak gördüğü dördüncü grup, çağdaşı olan deistler değildir. Clarke bu grupla, her hangi bir ilahi vahye muhatap olmaksızın akıllarıyla bu bilgilere ulaşan pagan filozofları kast eder. Clarke, *a.g.e.*, s. 152; Friedrich Copleston, *A History of Philosophy*, (New York: Doubleday, 1959), c. 5, s. 162.
[13] John Leland, A View of The Principal Deistical Writers, (Londra: W. Baynes, 1808), s. 2.
[14] Leland, a.g.e., s. i-ii.
[15] Latitudinarian seçkin Londra Kiliselerinde vaaz veren din adamlarından müteşekkil bir dini rasyonalizm yaklaşımı olarak değerlendirilir. Edward Stillingfleet, John Tillotson, Simon Patrick ve Gilbert Burnet gibi isimleri bünyesinde barındıran bu yaklaşıma göre Hristiyanlık akli ve ahlaki bir dindir ve onun hakikatleri oldukça az sayıda, açık ve basit niteliktedir. Doğal dine inanan bir kimsenin, akıl üzerine inşa edilmiş, doğa felsefesi tarafından desteklenen ve hem mucize hem de kehanetlerle kanıtlanmış Hristiyanlığı reddetmesi için bir sebep yoktur. Deistlerin, Latitudinarian ilkeleri bir adım ileriye götüren kimseler olarak yorumlanması ise yanlıştır Hudson'a göre. Çünkü öncelikle latitudinaryanların hepsi din adamı

adım ileriye götüren kişiler olarak görür[16] ve onları "eleştirel" ve "inşai/yapıcı" olmak üzere iki kategoriye ayırır. Bu kategorilerin açık bir tanımını yalnızca yapıcı deizm için yaptığını görürüz. O, yapıcı deizmi, "metafiziksel kanıtlamaya dayanarak Hristiyanlığı bir dizi soyut hakikatle değiştirme girişimi" olarak tanımlar.[17] Bunun dışında Stephen'ın eleştirel ve yapıcı deizm ayrımının tam bir tanımına rastlanılmaz; daha ziyade eserinin genelinde hâkim olan değerlendirmelerden hareketle bir yorumda bulunmak gerekir. Stephen, yapıcı deizm ile John Toland, Matthew Tindal, Thomas Morgan, Henry Dodwell gibi isimlerin temsilciliğinde Hristiyanlığa karşı doğrudan bir saldırıya geçmekten ziyade doğal din, akılcılık, mucizelerden arındırma gibi çok kritik bazı hususlarda yeniden reforme etme gayesini kast eder.[18] Eleştirel deizm başlığı altında ise William Whiston, Conyers Middleton, Anthony Collins'in isimlerini öne çıkarır. Söz konusu isimler Kutsal Kitabı, mucize ve kehanetleri kıyasıya eleştirmişler ve Hristiyanlığın temelini alt üst edecek söylemlerde bulunmuşlardır.[19] Deistlerin aslında söylemeye cesaret ettiklerinden çok daha fazlasını kast ettikleri[20] iddiasında bulunan Stephen'ın deizm konusundaki yorumları ve yaklaşımları sonraki süreçte bu konuyu ele alan araştırmacılar için yönlendirici olmuştur.

Stephen'ın ayrımına benzer şekilde John Orr, deistlerin düşüncelerindeki pozitif ve negatif taraflarından bahseder. Aşkın bir Tanrı'ya inanmaları, her ne kadar doğaüstü yollarla olmasa da, doğa kanunları aracılığıyla Tanrı'nın evrenle ilişkili olduğunu

sınıfındandır. Vahyin gerekliliğinde ısrarcı olmaları yanında İsa Mesih'e kişisel adanmışlık içerisinde olmuşlardır. Ayrıca kurumsal ibadetin zorunluluğunu da benimsemişlerdir. Hudson, *The English Deists,* s. 7.

[16] Leslie Stephen, *History of English Thought in The Eighteenth Century*, (New York: G. P. Putnam's Sons, 1876), c. 1, s. 74-80.

[17] Stephen, a.g.e., s. 169.

[18] Sonraki süreçte Stephen'ın yapıcı ve eleştirel deizm ayrımı bazı düşünürler tarafından devam ettirilmiştir. Günümüzde yapılan deizm üzerine çalışmalarda ise Stephen'ın bu ayrımı fazla genelleyici olduğu gerekçesiyle tartışmalı bulunur. Bkz. Hudson, *The English Deists*, s. 117. Nitekim John Toland'ın Hristiyanlığa karşı daha radikal bir tutum benimserken, Tindal gibi ılımlı söylem sahibi bir deist ile aynı kategoride değerlendirilmesi, Stephen'ın ayrımı konusunda dikkatli olmayı gerektirir.

[19] Yapıcı deizm için bkz. Stephen, *History of English Thought*, s. 74-184; Eleştirel deizm için bkz. Stephen, a.g.e., s. 186-273.

[20] Stephen, a.g.e., s. 105.

savunmaları pozitif olarak addedilmiştir. Fakat Orr, doğa kanunları ile evrenle bağı kurulan Tanrı'nın gerçek anlamda aktif bir Tanrı olarak görülüp görülmeyeceği konusunda şüpheleri de dile getirir. Deistlerin negatif olarak öne çıkarılan tutumları arasında ise Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin kurumlarını, ritüel ve doktrinlerini hedef almaları sayılır.[21]

Stephen'ın eleştirel ve yapıcı olmak üzere deistlere yönelik yaptığı ayrıma pek de sıcak bakmayan Peter Gay, tüm deistlerin aslında hem eleştirel hem de yapıcı oldukları gerçeğine dikkat çeker. Ona göre deistler ya yeni bir felsefeye duydukları ihtiyaçtan dolayı, Hristiyanlığın saçmalıklarından kurtulmak istediler; ya da Hristiyanlığın saçmalıklarından kurtulmak onları yeni bir felsefe arayışına yönlendirdi. Gerçekte her bir deistin öncelik verdiği farklı alanlar söz konusudur. Kimisi mücadelesinin odağına din adamları sınıfını yerleştirirken, kimisi doğadaki mükemmelliğe, kimisi de Kutsal Kitabın şüpheci bir biçimde okunmasına yoğunlaşmıştır. Deist hareket zorluklarla karşılaştığında, bu zorluklarla mücadele etmekte yapıcı ve eleştirel söylemi dengeli bir biçimde kullanmayı bir metot olarak benimsemiştir.[22]

Deizmi tanımlamanın zorluğunu incelediği makalesinde Hefelbower ise deizmin tarihsel açıdan bir tanımının yapılması konusunda makale ve kitaplara bakan kişinin kafa karışıklığından başka bir şeyle karşılaşmayacağını ileri sürerek bir bakıma durumu özetler. Ona göre sıklıkla kullanılan "doğaüstü dine karşı düşmanca bir tavır" şeklindeki tanımlamalar ancak bir yönüyle doğrudur.[23]

Deizmin tanımını güçleştiren hususların başında, ortaya çıktığı yüzyılın, Avrupa'nın felsefe, din, siyaset ve bilim alanında derin kırılmalar yaşadığı bir dönem olması gelir. Din alanında Reformasyonun, felsefede Skolastisizm eleştirisinin ve

[21] John Orr, *English Deism: Its Roots and Fruits*, (Michigan: WM: B. Eerdmans, 1934), s. 13-15.
[22] Peter Gay, *Deism: An Anthology*, (Princeton: Van Nostrand, 1968), s. 13.
[23] S. H. Hefelbower, "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology*, Cilt:24, No: 2, Nisan 1920, s. 217.

akılcılığın öne çıktığı ve bilim alanında derin kırılmaların yaşandığı, son derece hareketli ve bir *dönüşüm* çağı içerisinde varlık bulunduğu göz önüne alındığında, deistler arasındaki fikir farklılıklarının sebebi biraz olsun anlaşılır hale gelir.

Deistleri oldukça soft bir değerlendirme ile Tanrı'ya inanan rasyonalistler olarak niteleyen felsefe tarihi yazarı Copleston, aralarındaki görüş farklılığının çokluğu sebebiyle bir deist ekolden bahsetmenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Onlar arasında Hıristiyanlığa açıkça düşmanca tavır içerisinde olanlar kadar Hristiyanlığı reforme etme, doğal dine dönüştürme gibi naif bir gaye içerisinde olanların da bulunduğunu belirtir.[24]

İngiliz deizmi üzerine iki ayrı eseri bulunan Wayne Hudson ise, deistlerin sosyal hayatlarında sahip oldukları çeşitli roller sebebiyle çok yönlü kişilik sergilemelerinden ötürü, tam bir deist/deizm tanımının yapılamayacağına vurgu yapar. Hudson, deistlerin İngiliz Devrimi sonrası, Erken Aydınlanma döneminde ve Protestan Aydınlanması çerçevesi bağlamında değerlendirir ve bu özellikle John Toland, Anthony Collins ve Matthew Tindal'ın Protestanlığa ait oluşlarını iddia eder.[25] Hudson, deist olarak görülen isimlerin *deizm* terimini kendi teolojileri için değil, fakat şu üç hususla ilgili olarak kullandıklarını ifade eder: 1) Tanrı, popüler dinin antropomorfizmini reddederek felsefi bir söylemle tasavvur edilmelidir. 2) Vahiy dini olmaksızın doğal din kendi başına yeterlidir. 3) Vahiy dini saçma, gerçek dışı ve hatta din adamlarının uydurması olduğu için reddedilmelidir. Hudson, bu kimselerin dışarıdan deist olarak değerlendirmelerinin geri planında ise teolojilerinin, ilahi müdahaleyi minimum düzeye indirgemesi; dini, aklın

[24] Copleston, *History of Philosophy*, s. 163. Deizmi tanımlamanın zorluklarından biri ise deist olarak nitelendirilen isimlerin çoğunluğunun bu sıfatı kendilerinin benimsemeyip muhaliflerinin onlara yüklemiş olmasıdır. Hudson, deist olarak görülen isimlerin çoğunun bu tarz bir nitelemeyi kabul etmediklerini belirtir: "Blount, deist terimini kullanmıştır ama kendisi için değil. Toland hayatı boyunca deist olduğunu reddetmiştir. Collins bu terimi sadece bir kez yazılı olarak kullanmıştır. Tindal ise deist olduğunu yazılı bir şekilde asla iddia etmemiştir. Chubb, kendisinin deizmi desteklediğini kabul etmiş fakat özel bir Hristiyanlık türü anlamında deist olarak adlandırılmayı reddetmiştir." Tarihçilerin varsaydıkları gibi bu isimlerin görüşlerini kamuya açık bir şekilde dile getirmediklerini belirten Hudson, deistler hakkında bir başka zorluğun da eserlerini diyalektik bir tarzda ve görüşlerinin yalnızca bir kısmını açık eder biçimde yazmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Bkz. Wayne Hudson, *The English Deists,* s. 2.
[25] Hudson, *The English Deists*, s. 79.

bize öğrettikleriyle ve nihayet ahlak ile sınırlandırması gibi hususların bulunduğunu iddia eder.[26]

Ünlü deist Anthony Collins'in yaşamı ve eserleri üzerine çalışmalarıyla öne çıkan James O'Higgins, deizmin Hristiyanlık karşıtı aktif ve daha önceden var olan bir oluşum şeklinde görülemeyeceğini belirtir. Ona göre deizm, Hristiyanlığın kendi içerisinde gelişmiştir. Nitekim Thomas Morgan ve W. Woolston Protestan din adamlarıdır. Ya da Tindal, hayatının bir döneminde Roma Katolikliğine geçiş yapan sonra tekrar Protestanlığa dönen bir Hristiyan'dır. Collins ise basitçe Hristiyanlık karşıtı olarak konumlandırılamaz. Onu, süreç içerisinde inançsızlığa doğru yol alan sol-kanat bir Protestanlık içerisinde değerlendirmek daha doğrudur.[27]

O'Higgins'in Collins'e yönelik yaptığı bu konumlandırmaya itiraz eden ve Collins'in aslında ateist olduğu iddiasında bulunan David Berman, 18. Yüzyılın ikinci yarısında düşünürlere yönelik yapılan değerlendirilmelerde hassas olunması iddiasında bulunur ve önemli bir gerçeğe işaret eder: Bahsi geçen yüzyılda sosinyanizme, deizme veya ateizme *yakın* olan görüşler ile bizzat sosinyan, deistik ve ateistik olan fikirler arasında, teologlar sağlıklı bir değerlendirmede bulunamamışlardır. Polemik amacıyla gri, bir çırpıda siyah olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde sosinyan bir doktrini deistik, deistik argümanı da ateistik olarak yorumlamak sık karşılaşılan bir durum olmuştur.[28]

---

[26] Hudson, *The English Deists,* s. 1. Hudson, *Enlightenment and Modernity,* (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2016, (ebook PDF Formatı), s. 17. Hudson, 17. Yüzyılın Hristiyan düşünürleri tarafından deizmin yaygınlaştığı şeklinde bir söylemin sıklıkla dile getirildiğini, fakat bu düşünürlerin, "deizmin tam olarak ne olduğu konusunda bir fikir birliği içerisinde bulunamadıklarını" belirtmekle tanımlama zorluğuna işaret eder. Hudson, a.g.e., s. 77.

[27] James O'Higgins, *Anthony Collins The Man and His Works*, (The Hague, Martinus Nijhoff, 1970), s. 199.

[28] David Berman, "Anthony Collins and The Question of Atheism in the Early Part of the Eighteenth Century", *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature,* (1975/75), s. 91. Berman'ın hassas olunması gerektiği önerisinde bulunmasına karşın, Collins'in ateist olduğunu temellendirirken düşünürün muhalifi Berkeley'in yorumlarını ve aktarımlarını dikkate alması ve yine düşünürün gerçek fikirlerini idari bölge hâkimi ve hazinedarı olduğu için söylemekten çekindiği varsayımından hareket etmesiyse oldukça ironiktir.

Justin Champion, tarihçilerin deizmi konumlamada kararsız kaldıklarına işaret eder. Batı felsefesinin sekülerleşmesinin bir parçası olarak mı yoksa Anglikan ortodoksisinin sınırları içerisindeki teolojik düşüncenin küçük bir halkası olarak mı görülmelidir? Voltaire'den Baron Holbach'a, Fransız filozofları, Hristiyanlık'ın ruhban sınıfının kurgularını suçlamak için Blount, Toland ve Tindal gibi düşünürlerin metinlerini ve argümanlarını kullanmıştır. Nitekim, gerek gizli el yazmaları gerekse halka açık eserlerin dolaşımıyla olsun, Kıta Aydınlanmasının polemikçileri, hiciv yazarları radikal ve laik bir deizmin etkisi altında kalmıştır. Bu yorumun öne çıkardığı haliyle deizm, antropolojik din anlayışından hareket etmiş; materyalizmi teşvik etmiş, inayeti, vahyi, ruhban sınıfını ve hatta öbür dünyayı dahi reddetmiştir. Söz konusu yaklaşımın taraftarlarından Margaret Jacob, deizmin şiddetli dinî şüpheciliğinin radikal demokratik bir siyaset felsefesi ile birleştiğini düşünmüştür. Deizme yönelik diğer bir bakış açısı ise, onu Akıl Çağı'nın teleolojik sürecinde konumlandırmaktan ziyade deistlerin içinde bulunduğu kontekstin dinî alt yapısına odaklanmaktadır. Bu bakış açısına göre deistler 17. Yüzyılın dinî söyleminin muhalifleri değil devam ettiricileridir. Bu yaklaşım, deistik anlayışın farklı entelektüel parçalarını öne çıkarır. Bu görüşe göre, deistler doğal teoloji ve doğal dine vurgu yapmalarına karşın bunu seküler ve antropolojik bir din anlayışına giden yolu çizmek için değil, sadece akıl ve vahiy arasında kurulan geleneksel Thomacı (Thomist) dengeyi yeniden yorumlamak için yapmışlardır. Buna göre deistler latitudinarian teologların izinden giden kişilerdir.[29] Champion, bu iki seçenek arasında bir tercihte bulunmak yerine deistleri, otoritenin siyasi ve epistemolojik yönleri arasında bağlantı kuran, şüpheci sorgulama tarzını kamusal alana aktaran ve Kilise'nin iktidarına güçlü bir eleştiri getiren kültürel iktidarın ilk eleştirmenleri olarak görmeyi önerir.[30]

[29] Justin I. A. Champion, "Deism*", The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard Popkin, (Columbia: Columbia University Press, 1999), s. 437-438. Champion ayrıca 1640-1690'lar arasında Anglikan Kilisesinin (İngiltere ulusal kilisesi) kutsal kitap veya kilise dogmalarına karşı çıkan söylemlerin illegal olarak nitelendirildiğine dikkat çeker. Bu dönemde mevcut ibadet, ayin tarzı dışında sergilenen birlikte Kutsal kitap okuma ya da ibadet etme şekillerinin ciddi bir cezayla karşılandığını ileri sürer. Champion, Deism, s. 439.

[30] Champion, "Deism", s. 441.

Champion'un ortaya koyduğu bu resim içerisinde açıkça görülen, deistleri belli bir çerçeveye oturtmanın zorluğudur. Buna karşın, söylemleri itibariyle deistlerin hümanist düşünce tarzını benimsemiş ve eserlerini bu perspektiften hareketle ortaya koymuş olmaları, onların sekülerizme giden sürece katkı sağladıklarını gösterir. Ayrıca, dinî rasyonalist olarak değerlendirilebilecek Hristiyan teologlar ile yer yer örtüşen içeriğe sahip söylemleri göze çarpsa da Kutsal Kitaba ve vahye yönelik eleştirileri onlardan ayrıldıkları en önemli husustur.

Tarihsel deizmin, tanımını yapmayı güçleştirecek şekilde çeşitliliğe sahipken bugün deizm dendiğinde tek bir tanıma indirgenmesi, tarihte ortaya çıkan düşünsel bir hareketin zaman içerisinde ulaşacağı noktaları göstermesi açısından bir önemli örneklik teşkil eder.[31] Deist nitelemesinin, daha ziyade muhalifler tarafından yapılan bir adlandırma olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu durum deist olmakla ünlenen pek çok isim için geçerlidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki deizm, İngiltere örneğinde daha ziyade vahiy ve Kutsal Kitap ile ilgili yaklaşım farklılığı sebebiyle öne çıkmıştır. Aralarındaki görüş farklılığının fazlalığına rağmen pek çok ismin deizm başlığı altında toplanabilmesinin esas gerekçesi öyle görünüyor ki deistlerin hangisi olursa olsun tek bir kutsal din anlayışını dayatma olarak görmeleri ve kurumsal bir dine mensup olmaktan ziyade akıl aracılığıyla ve doğanın gözlemlenmesi ile içgüdüsel olarak ulaşılabilen doğal dini öncelemeleridir. Bu bağlamda kurumsal dinin kutsallığının, vazgeçilemezliğinin silikleştiği, hümanizmin verdiği alt yapı ile her bireyin kendi aklına güvenerek ulaştığı ahlaki kanaatlerin en az kurumsal din kadar geçerli ve hatta ondan daha değerli olarak görüldüğü doğal din savunuculuğunu deizmin temel karakteristiği olarak belirlemek mümkündür.

[31] Aslında Tanrı'ya yönelik tasavvurların hepsini tanımlamada tek bir kategorinin kullanılması imkansızdır. Söz gelimi Hristiyanlar da Müslümanlar da teist kategorisi altında değerlendirilir fakat Tanrı'nın Zâtına yönelik görüş farklılıkları (Tevhid-Teslis) dikkate alındığında tek bir teizm tanımı yapmak zorlaşacaktır. Aynı durum ateizmin negatif-pozitif olmak üzere ayrışmasında da karşılaşılan bir husustur. Zira *İnsan* faktörünün söz konusu olduğu bir durumda bu farklılıkların yaşanması doğaldır.

3. 18. Yüzyıl İngiliz Deizmi

Batı Düşüncesi üzerine eserleri ile bilinen Paul Hazard deizmi "ertelenmiş bir borcun ödenmesini isteyen alacaklıya" benzetir. Tanrı'nın gazabı, intikamı, insanın işlerine müdahalesi bir kenara bırakılmıştır. Tanrı'nın inayetine ihtiyaç, kurtuluştan emin olmamak gibi yüzyıllardır nice insanın kalbine ağırlık vermiş şeyler artık insana dert olmaktan çıkmıştır.[32] Hazard, deistlerin ateistlere karşı bir üstünlük duygusu içerisinde olduklarını, dua ve ibadet yapabilmekle dünyada kaybolmuş olma duygusuna kapılmadıklarını söyler. Ateist olmak, Tanrıya olan inancı silip atmak kolay iş değildir ama deist olmak daha kolaydır: "Her şeyi silip süpüren bir isyan, her şeyi kökten reddeden bir inkârcılık alelade insandan beklenebilecek şeyler değildir."[33] Söz konusu tespitleriyle deizmin karakteristiğini ortaya koyan Hazard, deist kelimesinin ilk kullanımının İtalyan teolog Pierre Viret'ye ait oluşundan hareketle deizmin ilk olarak İtalya'da ortaya çıktığını ileri sürer.[34] Fakat terim olarak ilk defa İtalya'da karşılaşılsa da deizmin ana vatanı aslında İngiltere'dir.[35] Zira deizm, toplumda yankı bulan entelektüel bir akım olma haline en çok burada yaklaşmıştır. İlk defa İngiltere'de pek çok isim, deizmin karakteristikleriyle örtüşen Tanrı'nın varlığını kabul eden fakat evrenle ilişkisini kâinatın yaratılışında yerleştirilen doğa yasalarıyla sınırlayan bir tasavvuru eserlerinde savunmuştur. Bu savunuları yanında Hristiyanlığın kurumsal ve teolojik yapısına şiddetli eleştiriler getirmiş; doğal dini pek çok açıdan vahiyle bildirilen dinlerden üstte tutmuş, böylece Hristiyanlığa ve dinlere muhalif bir söylem ortaya koymuşlardır.

İngiltere, bir yandan Thomas Hobbes, John Locke ve Isaac Newton gibi Aydınlanma çağının öncüsü isimlerin anavatanı olmakla bir yandan da bu isimlerin yarattığı felsefe, bilim ve din alanında yaşanan dönüşümler sebebiyle deist düşünce için

[32] Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, (İstanbul: Ötüken, 1999), s. 268.
[33] Hazard, a.g.e., s. 271.
[34] Hazard, a.g.e., s. 266.
[35] Allen W. Wood, "Deism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, c.3, s. 2251.

mümbit bir zemin olmuştur. Deist olarak nitelenen kanonik isimlerin büyük çoğunluğunun İngiltere kökenli olması da bir başka gerekçedir. İngiltere'de deizmin en görkemli olduğu tarihler 1640 ile 1730 yılları olarak görülür.[36]

İngiltere'nin deizm için elverişli bir yapıda olmasının arkasında İngiliz Kilisesi olarak bilinen, Katoliklik ve Protestanlık arasında bir tutum benimsiyor görüntüsü verse de teolojik boyutta Protestanlığa yakın olan Anglikan Kilisesi'nin[37] dini düşünceyi şekillendirmesi yatar. Zira Anglikan Kilisesi'nin Katolik Kilisesinden uzaklaşması, dini düşüncenin özgürleşmesine zemin hazırlamıştır.[38] Katolik Kilisesinden bağımsızlaşma, siyasi yönetimin elini güçlendirirken toplumsal yapı tarafından yönlendirilebilir olma durumuyla karşılaşmıştır. Bu süreçte sosyo-politik resimde en çok göze çarpan husus tolerans/hoşgörü söyleminin ve talebinin yükselmesidir. [39] Nitekim deistlerin fikirleri üzerinde etkili olduğu düşünülen John Locke'un konuya dair olan eserinin mevcudiyeti de buna işaret eder. Deist düşünürler ise, hoşgörü söyleminin ve yeni oluşan atmosferinin etkisi altında çok daha rahat hareket etme imkanı bulmuşlardır. Bununla birlikte bir yandan da bu söylemin güçlü bir biçimde savunuculuğunu yaparak sosyal yapının şekillenişine katkı sağlamışlardır. Sosyal yapıdaki bu görece esnek hâl, deizme yaşaması için en elverişli ortamı sunmuştur.[40]

---

[36] Justin A. I. Champion, "Deism", *The Columbia History of Western Philosophy,* ed. Richard Popkin, (Columbia: Columbia University Press, 1999), s. 437.

[37] İngiltere Kralı IIIV. Henry'nin Katolik Kilisesinin otoritesinden ayrılmak gayesiyle oluşturduğu bir Hristiyanlık mezhebi olarak öne çıkar. 16. Yy. İngiliz Reformasyonunun şekillendirdiği doktrin, siyaset ve ayinleri benimserler. Katolikliğin inanç ve ayin gibi konulardaki geleneğini devam ettirmekle birlikte teolojik manada Protestanlığa yakındır. Massey H. Shepherd, Dale B. Martin, "Anglicanism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, (2005), c.1, s. 349; Paul Avis, "Anglicanism", *The Encyclopedia of Protestantism*, (New York, 2004), c.1, s. 66-68.

[38] Terry Eagleton şu yorumda bulunur: "1688 sonrası İngiltere'de kilise ve devlet ayrılığı öylesine yapılanmıştı ki; dinsel tartışmalar, büyük ölçüde, siyasal ithamlara maruz kalma ya da bireysel özgürlüğü yitirme korkusu olmaksızın yürütülebilirdi. Paris'te fitne kaynağı görülebilecek fikirler, Londra'da serbestçe dolanabiliyordu." T. Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, (Ankara: Yordam, 2014), s. 16-17.

[39] Stephen, *History of English Thought,* s. 86-89.

[40] Stephen ise, deizmin böylesi müsait bir ortamda dahi yaşayamamış olmasının arkasında deizmin çok da güçlü bir yapıya sahip olmamasını ima eder. Bkz. Stephen, a.g.e., s. 90.

Tarihçiler tarafından *İngiliz deistler* olarak öne çıkarılan isimler şöyledir: Charles Blount (1654–93), John Toland (1670–1722), Anthony Collins (1679–1729), Matthew Tindal[41] (1656–1733), Wiliam Wollaston (1660-1724), Thomas Woolston (1669–1733), Conyers Middleton (1683–1750), Thomas Chubb (1679–1747), Thomas Morgan (ö. 1743), Henry Bolingbroke (1678-1751) ve Peter Annet (1693–1769). Burada sıralanan isimler, kaynakların çoğunluğunun deist olarak gösterdikleri kişilerdir.[42] Bununla birlikte, ne bu isimlerin tümü İngiliz'dir, ne hepsi İngiltere'de yaşamıştır, ne de 18. yy. İngiltere'sinde deist olarak nitelenen isimler bunlardan ibarettir. Buna karşın onların İngiliz deistleri olarak öne çıkmasının arkasında hemen hepsinin merkezde İngiltere ile olan yakın bağları, Anglikan kilisesi mensubu oluşları, bir şekilde *İngiliz* olma kimliğini benimsemiş olmaları; İngiltere'nin siyasi ve sosyal yapısı hakkında gündeme sahip olarak İngiltere'nin bu alanlarda yenilenme arzusunu benimsemeleri gibi hususlar sayılabilir.[43]

Deizmi İngiltere ile özdeşleştiren bir başka husus ise deistlere yönelik yazılan çok sayıda reddiyedir. Ağırlıklı olarak dinî rasyonalist, latitiudinarian tutum sahibi din adamları tarafından yazılan reddiyeler, deistlerin teolojik-entelektüel zeminde yarattığı etkilerin büyüklüğünü göstermesi açısından önem arz eder. İngiliz deizminin, Tanrı'nın uzak bir mimar olarak görüldüğü felsefi deizmden farklı olarak yoğunlaştığı konuların başında ise mucize ve vahiy konuları gelir.[44]

İngiliz deistleri ayrıca dönemlerinde "Hür Düşünürler" olarak da anılmışlardır. Zira eserlerinde en çok durdukları hususların başında düşünce/akıl üzerinde hiçbir baskının, otoritenin bulunmaması gerektiği yer alır. Bu nedenle 17-18. Yüzyıllarda deist

[41] Bu isimler arasında Lord Herbert ve sonraki deistler arasında Charles Blount ismi önemli bir geçiş vazifesi görmüştür. Blount, kendisinden sonraki deistleri fikirleri ile etkilemiş ve yönlendirmiştir. Blount'un Toland, Collins ve Tindal ile sadece fikirsel değil sosyal/fiili olarak da bir dostluğa ve tanışıklığa sahip olduğu görülür. Hudson, *The English Deists*, s. 81-84.
[42] Hudson, *The English Deists*, s. 2; Joyce, "Deism", s. 534-537; David Arthur Pailin, "Deism (in Europe)", *The Encyclopedia Theology and Religion*, ed. Hans Betz, (Boston, 2011) s.735.
[43] Hudson, *The English Deists*, s. 2-3.
[44] James O'Higgins, *Anthony Collins The Man and His Works*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), s. 50.

ve hür düşünür nitelemeleri neredeyse eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Hemen tüm deistler eserlerinde düşünce özgürlüğüne ağırlıklı bir yer ayırmış; ancak düşünce özgürlüğünün bulunduğu bir ortamda Tanrı ve din hakkındaki görüşlerin sağlam bir zemine oturacağından bahsetmiştir.

Tüm deistler arasında hür düşünür olarak öne çıkan ilk isim Anthony Collins olmuştur. Collins'e bu öncülüğün tanınmasının sebebi, bu nitelemeyi ilk olarak kavramsal bir şekilde kullanan ve tanımını yapan isim olmasıdır. Collins, hür düşünce ile "önermelerin hakikatini, yalanını, olasılığını veya imkânsızlığını algılayan zihnin bir yetisi/özelliği olarak aklın kullanımını" kast ettiğini ileri sürer. Özgürce düşünmenin her insanoğlunun hakkı olduğunu savunur. Eğer Tanrı bizden bazı hakikatleri bilmemizi istiyorsa yahut toplum için yararlı bir takım bilgiler bulunuyorsa veya Tanrı tarafından yasaklanan veya bize zararlı olan bir gerçek yoksa bizim gerçek ne olursa olsun bilmeye hakkımız –ve hatta kanunen hakkımız vardır. Eğer gerçeğin ne olduğunu bilmeye hakkımız varsa özgürce düşünmeye de hakkımız vardır.[45]

Deistlerin özgür düşünce pratiğinin sergileneceği alanlar olarak belirledikleri noktalar ise doğrudan din ile ilgili meselelerdir. Söz gelimi Collins'in hür düşünce üzerine hazırladığı eserde, bireyin özgürce düşünce sergileyeceği alanların başında Tanrı'nın doğası ve sıfatları; Kutsal Kitapların anlamı, hakikati ve otoritesi gibi konular gelir. Kişi eğer bu konularda kendi kanaatini geliştiremezse annesinden, büyük annesinden, din adamlarından ya da arkadaşından öğrendiklerini benimseyecektir. Oysa özgürce düşünmek insanların sadece hakkı değil, aynı zamanda görevidir de.[46] Collins, yaklaşık 30 sayfa boyunca hem diğer dinler arasındaki hem de Hristiyanlığın kendi içerisindeki –Teslis, vaftiz, aslî günah gibi en temel akide esaslarında dahi karşılaşılan- farklılıklara

[45] Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking: Occasioned By The Rise and Growth of a Sect Called Free-Thinkers,* (Londra, 1713), s. 5-6.
[46] Collins, a.g.e., s.32-33

dikkat çekerek, ayrışmanın kaynağının hiç de zannedildiği gibi her bireyin özgürce düşünmesi olmadığını ortaya koymaya çalışır.[47]

4. 18. Yüzyıl Dinî Rasyonalizmi ve Deistler

Deizmin ortaya çıktığı 17. Yüzyıl sonunda düşünce alanında hâkim atmosferin akıl ve doğa ile uyumlu olma; akıl ve doğa dışı olanı göz ardı etme ve reddetme şeklinde olduğu görülmektedir. Bu dönemde Hristiyanlık da akıl ve tabiat ile uyumlu hâle getirilmeye çalışılmıştır. Zira hayatta kalmasının yolu bu uyuma bağlı görülmüştür. Dolayısıyla söz konusu dönem içerisinde Hristiyanlığı akıl ve tabiat ile uyumlu hâle getirme çabaları oldukça fazladır. Çabaların her biri farklılık arz etse de hepsini 'Dinî Rasyonalizm' başlığı altında değerlendirmek mümkündür. 16. Yüzyıl başlarına dek götürülen ve deizmin ortaya çıkışına dolaylı olarak katkıda bulunduğu ileri sürülen söz konusu dinî rasyonalist grupların temel özellikleri Teslis, aslî günah, kefaret doktrini ve mucize konularına eleştirel yaklaşmaları ve rasyonel yorumlarda bulunmaları yer alır. Dinî rasyonalist başlığı altında Cambridge Platonistleri[48], Tew çevresi[49], Latitudinaryanlar, Arminyanizm[50], Sosinyanizm[51], antiklerikalizm gibi gruplara yer

[47] Collins, a.g.e., s. 47-78.

[48] Deistler ve dinî rasyonalistler arasındaki farkları inceleyen Hudson, Cambridge Platonistlerinin aklı, Tanrı'dan tamamen ayrılamaz yarı teolojik içgüdüsel bir güç olarak görüp entelektüel bir değer atfettiklerini, Hristiyan dinînin tikelci yaklaşımını aşmak için doğal din kavramını desteklediklerini ve hem doğa ötesine hem de Tanrı'nın inayetine inandıklarını söyler. Hudson, a.g.e., s.6.

[49] Bir yandan Katolikliğe diğer yandan Kalvinizme karşı cevap verme amacıyla kesinlik için bir temel bulma gayesinde olan Tew çevresi, insanoğlunun tüm inançlarını akla göre incelemesi gerektiği ve yalnızca yeterli sebep bulursa inanması gerektiğini iddia eder. Hudson, a.g.e., s. 6; Sarah Mortimer, *Reason and Revelation in The English Revolution: The Challenge of Socinianism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 63-87.

[50] Ernest Campbell Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 327.

[51] Başlangıcı 16. yüzyılın ortalarına denk gelen Sosinyanizm, modern Uniteryanizmin öncü hareketlerinden biridir. Evanjelik rasyonel bir hareket olarak öne çıkan Sosinyanizm, şu hususları benimsemiştir: a) Kutsal Kitabın rasyonel yorumu esastır. b) Hz. İsa, Tanrı'nın kelamı veya vahyidir; fakat onun Tanrı tarafından dünyaya ve kiliseye bir kral, rahip ve peygamber olarak seçilmesi dışında ilahi bir yönü yoktur, sıradan bir insandır. c) Kilise ve devlet barışçıl bir biçimde ayrılmalıdır. d) Ruh, bedenle birlikte ölür. Yeniden dirilme ve ölümsüzlük, Hz. İsa'nın verdiği emirleri Ruh'un gücü aracılığıyla yerine getirmede sebat eden kimseler için geçerlidir. İngiltere'de Sosinyanizm, Arminyan psikoposları, Oxford rasyonalistleri, Cambridge Platonistleri, filozoflar ve bilim adamları tarafından dikkate alınan ve benimsenen bir akım olmuştur. George Hunston Williams, "Socinianism", Donald M. Borcherdt (ed.), Encyclopedia of Philosophy, (New York: Thomas and Gale, 2006), s. 99-100; Mortimer, *Reason and Revelation*, s. 39-60.

vermek mümkündür. Bu noktada deizm ve dinî rasyonalizm arasında ciddi benzerliklerden bahsetmenin mümkün olduğu görülür.[52] Zira deistler de yukarıda bahsi geçen Hristiyanlığın temel akidelerine eleştiride bulunmuşlardır.

İngiliz Deistleri üzerine çalışmalarıyla bilinen Wayne Hudson, 17 ve 18. Yüzyıl İngiltere'sinde birbirinden farklı dini rasyonalizm türleri bulunduğunu ileri sürer. Ona göre aklın doğasına dair ve din alanında kullanılmasına yönelik sabit bir mutabakatın yokluğu, bu farklılığın gerekçesidir. Dini rasyonalizmin ilk örneklerinden birini Richard Hooker (1554-1600)'a dek götürebileceğini savunan Hudson, Hooker'ın dinî hakikat konusunda aklın ve Kutsal Kitabın eşit kaynaklar olduğu görüşünden hareketle bu yorumu yapar.[53]

Dinî rasyonalistler ile deistler arasındaki benzerliği güçlendiren bir diğer husus ise bazı deistler hakkında *Hristiyan deist* nitelemesinin kullanılmasıdır. Hristiyanlıkla doğal din arasında bir uzlaşı oluşturma gayesinde oldukları gerekçesiyle bazı isimler hakkında söz konusu nitelemeyle karşılaşılır.[54] Bu bağlamda özellikle Thomas Morgan, Thomas Avory ve Matthew Tindal'ın isimleri öne çıkarılır.[55] Hristiyan deist nitelemesinin bir oksimoron olduğunu, dolayısıyla gerçeği yansıtmadığını; sadece dönemlerindeki baskı ve zulümden dolayı endişeye düşen deistlerin görüşlerini gizlemek amacıyla Hristiyanlık maskesi altına sığındığını düşünen isimlere rastlanılmakla birlikte, deistlerin dindarlıklarından şüphe etmeyen araştırmacılara da rastlanılmaktadır. Bu bağlamda Hristiyan deistleri ve deistlerin dindarlıklarını araştırma konusu yapan Joseph Waligore, İngiliz Aydınlanmasının seküler ve din karşıtı bir tarzda olmadığından hareketle deistlerin dindar kimliklerini öne çıkartır. Bu bağlamda o, deistlerin büyük

[52] Ernest Campbell Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy,* s. 327.
[53] Wayne Hudson, *The English Deists*, s. 5.
[54] Gottfried Horning, "Deism", *The Encyclopedia of Theology and Religion*, ed. Hans Betz vd., Boston 2011, s. 733.
[55] Joseph Waligore, "Christian Deism in Eighteenth Century England", *International Journal of Philosophy and Theology*, (2014), s. 3.

çoğunluğunun aktif bir Tanrı'ya inandıklarını ve Tanrı ile kişisel bağlarının bulunduğunu, dua ettiklerini, mucizeleri imkân dâhilinde gördüklerini ileri sürer.[56] Waligore, deistlerin dindarlığının gözden kaçırılmasının arkasında deizmin Hristiyanlık karşıtı bir akım olduğu zannının bulunduğunu iddia eder.[57]

17. yüzyıl İngiltere'sinde yaşanan teoloji tartışmaları rasyonalistler ile aklı göz ardı edenler arasında gerçekleşmemiştir. Mesele, *akla dayanarak neye inanılması gerektiği* üzerineydi. Samuel Clarke, John Tillotson, Joseph Butler gibi dinî rasyonalist olarak görülen isimler de en az deistler kadar akla değer veriyor ve dinî konularda başvuru kaynağı olarak görüyordu. Deistler ve dinî rasyonalistlerin farklılaştıkları esas husus, temel doktrinlerin önemi ve gerçek anlamı üzerineydi.[58] Zira deistler, Hristiyanlığın temel akideleri karşısında eleştirilerini güçlü bir biçimde dile getirmişler ve söz konusu akidelere bağlılık konusunda tutucu davranmamışlardır.

Deistleri Hristiyan ya da değil gibi iki kategori altında el çabukluğuyla yapılan bir kalıp içerisine yerleştirmek yerine bu yazarların çok yönlü ve Hristiyan kimliklerinden kolayca sıyrılamayacak oluşlarının göz önünde bulundurulması gerekir. Böylesi bir keskin ayrım, ancak çağdaş okuyucunun varsayımıdır. Hudson, sosyal bir varlık olan insanın kolayca kategorileştirilemeyeceği gerçeğinden hareketle deist yazarların bireysel yönlerine ağırlık verir. Hitap ettikleri pek çok farklı kesimin bulunduğu dikkate alınarak, her birinin farklı sosyal roller içerisinde ve farklı kimliklere sahip olduklarının göz önüne alınması gerekir. Hudson, deist olarak nitelenen isimlerin, deizmle bağlantılı olduklarını, deizmi ciddiye aldıklarını kabul eder fakat onların deizmi bütüncül bir bakış açısı olarak benimsemediklerini ya da Hristiyanlığın yerini alacak bir din olarak savunmadıklarını ileri sürer.[59] Bu noktada Hudson'un asıl öne çıkarılması gereken yorumu, deistlerin

[56] Joseph Waligore, "The Piety of The English Deists: Their Personal Relationship With an Active God", *Intellectual History Review,* (2012/July), s. 181-197.
[57] Waligore, "Christian Deism", s. 219.
[58] W.R. Sorley, A *History of English Philosophy*, (New York: G. P. Putnam's Sons, 1921), s. 143.
[59] Wayne Hudson, *The English Deists*, s.1, s. 82.

sürekli olarak dini rasyonalistlerle kıyas edilerek onların dindarlıklarının öne çıkarılırken heteredoks fikirlerinin göz ardı edildiği yönündedir.

Tüm bunların akabinde deizmin Hristiyanlık karşıtı bir din veya Hristiyanlık içerisinde bir mezhep olmadığı, aslında deistlerin din ile değil daha ziyade teolojiyle ilgilendikleri iddiası, konuyla ilgili karışıklığın giderilmesine yardımcı olan bir husus olarak karşımıza çıkar. Deistlerin doğal din ile savundukları, ibadet ve ritüellere sahip bir din değildir. Daha ziyade, gayeleri din ve dinler hakkında felsefi/düşünsel yorumlardan müteşekkil bir teolojik yorum oluşturmadır. Başlangıcından itibaren dinî olmaktan ziyade felsefi bir söylem içerisinde olmuşlardır.[60] Farklı yazarlarca deistlerin bazen ateist bazen de hayata müdahil bir tanrı tasavvuruna sahip olacak kadar dindar gösterilmesinin sebebi din ve teoloji ayrımının yapılmamasından ileri gelmektedir.[61] Din ve teoloji ile yapılan ayrımdan kasıt, deistlerin Tanrı ve din hakkında görüş ve yorum belirtmelerine onları iten güdünün *Hristiyanlığın selameti* olmadığıdır. Daha ziyade, entelektüel bir tutum ile hareket etmeleridir. Bir başka deyişle, deistler aslında felsefi anlamda bir etkinlik ortaya koymuşlardır.

Dinî rasyonalistler ile ılımlı söyleme sahip deistler arasında, Hristiyanlığın akıl ve tabiat ile uyumlu olması gerektiği noktasında fikirsel bir yakınlıktan bahsetmek mümkündür. Fakat aralarındaki en temel fark, dinî rasyonalistlerin Kilise eleştirilerine ve rasyonalizme dair güçlü vurgularına rağmen, bu eleştirilerini ve rasyonelleştirme arzularını Hristiyanlık çemberi içerisinde gerçekleştirmeye çalışmaları, bu konuda son derece hassas olmalarıdır. Deistler arasında ise, Hristiyanlığı rasyonelleştirme gayesinde olanların dahi, bu hedeflerinin ortada Hristiyanlığı bırakmayacak şekilde işlev görmesinden yana ciddi bir endişe içerisinde bulunmadıkları görülür. Bir başka deyişle

[60] G. J. Joyce, "Deism", Encyclopedia of Religion and Ethics, Ed: James Hastings, C. 3, Charles and Scribners's Sons, New York, 1951, s. 533.
[61] Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightment England, Manchester University Press,* Manhester, 2009, s. 7-8.

dinî rasyonalistler ile deistler arasındaki temel fark, deistlerin çok daha *radikal* bir tutum benimsemeleridir.[62] Söz gelimi, dinî rasyonalistler vahiy ve doğal din arasında bir kıyas söz konusu olduğunda vahyin değerini göz ardı etmeme konusunda son derece hassas davranma gayretinde olurken deistler, doğal dini vahye önceleme noktasında çok daha atik davranmışlardır.

Wayne Hudson, deistler ile Cambridge Platonistleri arasındaki rasyonalizmin farklarını ifade ederken, Cambridge Platonistlerinin akıl ile ilahi yaşamda yer almayı kast ettiklerini, deistlerinse aklı bir dizi araçsal kapasite olarak gördüklerini söyler. Ya da onların, Latitudinarianlar gibi Hristiyanlıkla doğal felsefeyi birleştirmeye çalışmadıklarını, bilakis Hristiyanlığı çoğunlukla yanlış inanç ve pratiklerin bir toplamı olan pozitif harici bir din olarak kabul ettiklerini belirtir. Dolayısıyla deizmin öncelikli kaynağının Anglikan rasyonalizmi olarak görülmesinin hata olduğunu, zira Anglikan rasyonalistlerinin hiçbirinin Tanrı'nın bir *kişi/zât* olduğu noktasında şüphelerinin bulunmadığını; ya da bahsi geçen dinî rasyonalizm başlığı altındaki grupların hiç birinin Hristiyan kişilikçiliğinden (İsa'nın şahıs oluşundan) vazgeçmediklerini belirtir. Deistlerin ise Tanrı'yı, insanın O'na yönelik sorumlulukları bulunan bir zât olarak görmediklerini, Athenasian[63] amentüsünün tümünü reddettiklerini, İsa Mesih'in ilahi boyutunu, Teslis'te ikinci kişi oluşunu ve Kurtuluş kavramını kabul etmediklerini belirtir.[64]

---

[62] Hefelbower, a.g.m., s. 223. Benzer bir *radikal* tutumdan Hudson da bahseder. Ona göre de Toland, Tindal ve Collins gibi isimler Sosinyan ve Uniteryan çağdaşlarıyla benzer fikirleri savunmuşlardır fakat bunu *çok daha radikal* bir tarzda gerçekleştirmişlerdir. Bunun yanı sıra Hudson, bu isimlerin sosinyan ve Uniteryan gruplar kadar Hollanda ve Fransa hür düşünürleri ile olan yakın ilişkilerinin tehlikeli heterodoks fikirleri özgürce tartışmalarında etkili olduğunu belirtir. Hudson, *English Deists*, s. 82.

[63] İsa'nın mahiyeti ile ilgili Hristiyanlığın ilk dönemlerinde başlayan tartışmaların nihayete erdirilmesi amacıyla 325 yılında İznik'te ilk konsil gerçekleştirilmiştir. Burada İsa'nın (Oğul'un) Baba'nın özü ile aynı olmadığını savunan din adama Arius'un fikirlerine karşılık İskenderiyeli Athenasious'un ilahi soy düşüncesi öne çıkarılmıştır. Konsil sonucu Arius'un görüşleri heretik bulunarak reddedilmiş ve Athenasian amentüsü olarak bilinen şu görüşler kabul edilmiştir: "Oğul ile Baba aynı tabiattandır; her şey O'nun vasıtasıyla yaratılmıştır; O, insanların kurtuluşu için gökyüzünden inip bedenleşmiş, çarmıhta öldürülmüş, üçüncü gün yeniden dirilmiş ve göğe yükselmiştir. Ölüleri ve dinleri yargılamak üzere geri gelecektir." Charles Kannengiesser, "Arianism", *Encyclopedia of Christian Theology,* c. 1, ed. J.Y. Lacoste, s. 91-92; Kannengiesser, "Council of Nicea I", *Encyclopedia of Christian Theology,* c. 2, s. 1120-1123.

[64] Hudson, a.g.e., s. 8-9. Benzer bir yorum, deistlerin dindarlıklarını öne çıkarmaya çalışan J. Waligore'de de görülür. Bkz. Joseph Waligore, "Christian Deist Writings of Benjamin Franklin", *The Pennsylvania Magazine Of History And Biography,* (2016/1), c. 140, s. 12-13.

Bir başka yoruma göre, 17. Yüzyıl İngiltere'si dinî rasyonalistlerinin hiç birinin, dinî ilkeleri anlamada inancın önemini asla sorgulamayan ve dinî meselelerde yalnızca aklın yeterli olduğunu iddia etmeyen kimseler olmaları deistlerden farklı değerlendirilmelerini gerektirir. "17. Yüzyıl İngiltere'sindeki rasyonalizm ile ilgili en çarpıcı husus, onların aklın gücüne yalnızca inancı *desteklemesi* açısından güvenmiş olmalarıdır". Buna karşın deistler ise aklı, Hristiyan imanının ve geleneksel Hristiyan inançlarının altını oymada araç olarak kullanmışlardır.[65]

Başlangıçta Hristiyanlığı daha rasyonel temellere oturtma amacı ile başlayan süreç, bir zaman sonra Hristiyanlık hakkında şüphelerin artmasına vesile olmuştur.[66] Dolayısıyla deizmin tarihsel süreçte geçirdiği düşünsel evrim süreci dikkate alınmadığında ve günümüzde mevcut olan hâlinden hareketle bir değerlendirme yapıldığında anakronik bir okumayla karşılaşmak mümkündür. Kendi tarihleri içerisinde değerlendirildiklerinde deistlerin söylemleri ve din hakkındaki görüşleri devrim niteliğinde görülebilecek seviyededir. Bununla birlikte deistlerin, dinî rasyonalizm şemsiyesi altındaki grup ve düşünürlerden çeşitli konularda etkilenmiş oldukları da gözden kaçırılmamalıdır.

5. Deist Söylemin Doğası

Deizmle ilgili tek bir tanım yapmayı güçleştiren hususlardan biri ise, deist olarak bilinen kimselerin görüşlerini ifade etmede her zaman açık davranmamalarıdır. Bu durumun gerekçelerinden biri olarak, diğer ülkelere oranla hoşgörü konusunu gündeme almış olmasından dolayı görece daha esnek bir ortama sayılsa da İngiltere'de dahi baskı ve sansürün hâkimiyeti gösterilebilir. Ayrıca, deist yazarların farklı sosyal kimliklere

[65] Diego Lucci, *Scripture and Deism The Biblical Criticism of The Eighteenth-Century British Deists*, (Bern: Peter Lang, 2008), s. 20-21.
[66] Stephen, a.g.e., s. 80.

sahip oluşları da bir diğer faktördür. Dolayısıyla farklı sosyal gruplar ile olan ilişkileri, söylemlerinde bir çeşitliliğin doğmasına sebep olmuştur. Bu dolaylı söylem tarzları, fikirlerinin tam olarak resmedilmesini zorlaştırır. Bu hususların yanı sıra, eleştiride bulundukları konularla ilgili kimi zaman ise alaycı bir tavır benimsemeleri daha da muğlak bir görünüm ortaya koyar.

İngiliz deistlerinin eserleri üzerinde bir söylem analizi gerçekleştirmeyi hedeflediği eserinde James A. Herrick, deistlerin stratejik yalancılığa, dilbilimsel kamuflaja, aşağılayıcı benzetmelere ve alaycılığa dayanan bir söylem geliştirdiklerini ileri sürer.[67] Deistlerin alaycı söylemlerini Leslie Stephen da dile getirmiştir. Ona göre zulüm ve baskıdan endişe eden zihinlerin doğal bir tepkisi olarak alaycı bir söylem geliştirmeleri bilgiçlik taslayan teolog ve filozoflara yönelik en uygun silahtır.[68] Herrick'e göre deistler, vahiy konusunda benzer bir tutuma sahip olsalar da özellikle mucize konusunda tam bir alaycılık içerisinde olmuşlardır. O, deistlerde hakim olan bu söylem tarzından dolayı 18. Yüzyılın *Akıl Çağı* değil aslında *Alay Çağı* olarak görülmesinin daha uygun olacağı şeklindeki bir kanaati aktarır. Alaycılığın özellikle mucizelerle ilgili olarak kullanıldığı görülür. Alaycılığın, rasyonel argümanlar sunmaktan daha kolay ve etkili olduğu; zira bir mesele alay konusu hâlini alabiliyorsa, kitleler üzerinde hâkim konumunu yitirmesinin önünün açıldığı ileri sürülür.[69] Kamuoyundan duydukları çekinceler sebebiyle stratejik açıdan yalana başvurmanın da deistler tarafından kullanıldığını iddia eden Herrick, bu yönteme özellikle zulüm ve baskıdan kaçma amacıyla başvurulduğunu belirtir. Ayrıca deistlerin açık fikirli ve zeki kimselerin kendi görüşlerini anlayabileceklerine dair duydukları güvenle ima ve kinayenin gücünü de kullandıkları belirtilir.[70] Nitekim Anthony Collins, hazırladığı *A Discourse*

[67] James A. Herrick, *The Radical Rhetoric of English Deists*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1997), s. 51.
[68] Stephen, a.g.e., s. 186-187.
[69] Herrick, a.g.e., s. 55-59.
[70] Herrick, a.g.e., s. 64-67.

Concerning Ridicule and Irony in Writing isimli risalesinde "en ciddi insanlarda, en ciddi yerlerde ve hatta en ciddi durumlarda dahi ortaya çıkabilecek alaycılık ve mizaha yönelik evrensel bir sevgi ve alışkanlığın bulunduğundan" bahsederek, kendisi için bu tarzı kullanmanın bir sakıncası olmadığını ima eder.[71]

Leslie Stephen, deistlerin ayrıca bir taktik olarak kendi görüşlerini doğrudan ortaya koyma yerine, ünlü düşünür ve yorumcuların görüşlerinin ardına saklandıklarını iddia eder. Bir anlamda kamuflaja bürünerek, beğendikleri düşünürlerin görüşleri üzerinden iddialarını ortaya koymaya çalışmışlardır.[72] Stephen'in bu görüşü, alaycılık iddialarından daha sağlam bir zemine oturmaktadır. Zira göze çarpan en belirgin yön, fikirlerini sahip oldukları konumları gereği ağırlıklı olarak muğlak ve müphem bir tarzda ifade ediyor olmalarıdır.

David Berman da John Toland, Anthony Collins, Charles Blount ve Matthew Tindal gibi İngiliz deizminin öncü isimlerinin halk önünde İncil'in otoritesi, Tanrı ve ölümsüzlüğe olan inançlarını kamu önünde paylaşırken yalan söylediklerini iddia eder.[73]

Alaycılık ve stratejik yalan söyleme gibi hususlar da, baskı ve zulümden kaçmak için daha dolaylı bir söylem tercihinde bulunan deistlerin eserlerine yansıyınca fikirlerini tam olarak belirlemek gittikçe zorlaşmaktadır. Eserlerinde hakim olan söylem tarzı, genellikle bir konu hakkında doğrudan olumsuzlamaya gitme yerine, o konunun değersizleştirilmesine, itibarsızlaştırılmasına, otoritesinin ve etkisinin minimuma indirilmesine yönelik bir yaklaşımdır. Bu nedenle doğrudan vahyin veya mucizenin yokluğunu savunmak yerine vahiy ve mucizenin sahip oldukları etki ve değer alanlarını

[71] Anthony Collins, *A Discourse Concerning Ridicule and Irony in Writing in a Letter To The Reverend Dr. Nathanael Marshall,* Londra, 1729, s. 47-48.
[72] Stephen, a.g.e., s. 201.
[73] David Berman, "Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland", *Atheism from Reformation to The Enlightment,* ed. Michael Hunter, David Wootton, (Oxford: Clarendon, 1992), s. 257.

olabildiğince daraltarak ve varlık amaçlarını asgariye indirgeyerek son derece pasif bir pozisyona indirgemişler, Kutsal kitapların ve vahyin rasyonelliğini sorguya açmışlardır.

Ayrıca deistlerin söylemlerine hakim olan unsur dışında dikkate alınması gereken bir diğer husus ise eserlerinin belli bir sistematik çizgi içerisinde yazılmamış olmasıdır. Başka bir deyişle Tanrı, insan, nübüvvet vb. konulara dair sahip oldukları görüşlerin her birini belirli başlıklar altında ele alınmadığı görülür. Bu konulara dair görüşleri konular ve satır aralarından belirlenebilir.[74]

6. Ortaya Çıkış Süreci ve Gelişim Seyri

Sosyal bir olgu olması dikkate alındığında deizmi ortaya çıkaran süreci ve faktörleri belirli bir kesinlikte tespit etmenin zorluğu söz konusudur. Teolojik bir tavır alış olmakla birlikte bu duruşun şekillenmesinde sadece dinî düşünce alanında yaşanan değişim ve dönüşüm etkili olmamıştır. Dönemin siyasi hareketliliği ve bilim alanında yaşanan kırılmaların etkisi ön planda olmakla birlikte klasiklerin yeniden okunuşu, seyahatler vesilesiyle farklı kültürlerin farkına varılışı gibi hususlar da fikirsel dönüşüm üzerinde önemli etki sahibi hususlar olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada, felsefe, bilim ve din alanında yaşanan ve 17. Yüzyıl düşüncesini şekillendiren hususlar genel bir perspektif sunması açısından incelenecek ve deizm üzerindeki etkileri noktasında bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Bu etkileri sağlayan üç temel husus öne çıkar: Rönesans, Reform ve bilim alanında yaşanan dönüşüm.

6.1. Rönesans'ın Rolü

Deizmi ortaya çıkaran sürecin gerisinde Ortaçağ'ın skolastik düşünce yapısından uzaklaşarak yeni bir söylemle var olan ve Aydınlanma/Bilim Devrimi'ni doğuran

[74] Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi*", Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm,* (Van, 2017), s. 225.

Rönesans ruhu bulunur.[75] Dolayısıyla deist söylemin temel karakteristiklerinin tohumlarını Rönesans ve Reform döneminde bulmak mümkündür.

Rönesans, bütün bir Batı düşüncesinin Hristiyanlıkla olan ilişkisini yeniden düzenlemesine sebep olan bir kırılma halidir. XIV-XVI. Yüzyıllarda skolastik felsefenin[76] çözülmesiyle birlikte ortaya çıkan, kültürel ya da entelektüel açıdan büyük ölçüde kadim kültürlere dönüşle belirginleşen tarihi bir dönem olarak görülebilir.[77] Ortaya çıkışına etki eden faktörlerin fazlalığı sebebiyle Rönesans'ı doğuran nedenlerin izahını tam olarak yapmak son derece zordur.[78] Bununla birlikte, barut, pusula ve matbaanın Batı'ya girişinin yol açtığı değişikliklerle ilişkilendirilen ve ilk olarak İtalya'da başlayan Rönesans, antik dünyanın ilgi ve ideallerine sanat ve edebiyat başta olmak üzere bir dönüşü ifade eder.[79] Tüm bunların yanında kadim eserlerin keşfi, yeniden okunuşu ve değerlendirilmesi Rönesans düşüncesini var eden temel etmen olarak öne çıkar.

6.1.1. Kadim Eserlere Dönüş

İslam dünyasında çok daha önceleri mevcut bulunan Yunan, Latin ve İbranice antik el yazmalarıyla karşılaşan Haçlılar, bu eserleri Avrupa'ya taşımış ve böylece Batı dünyasının klasik antikite ile doğrudan bağ kurma imkanı doğmuştur.[80] Yeni metinlerle, Antik dünyanın eserleriyle donanan ve felsefeyi yeni bakış açılarıyla gören Rönesans düşünürleri, Ortaçağ'daki atalarından farklı bir şekilde yazmaya ve akıl yürütmeye

[75] John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, (İstanbul: Küre, 2009), s. 9.
[76] Skolastik felsefe, Avrupa'da VIII. Yüzyılın sonlarından XIII. Yüzyılın sonuna kadar, önceleri Kilise okullarında, daha sonraları da üniversitelerde yaygın biçimde benimsenen düşünce öğretisini nitelemede kullanılan bir ifadedir. İnanç ile bilgiyi, Kilise'nin ana öğretileriyle felsefeyi, özellikle de Aristoteles'in bilimsel yönelimli dizgesi ile mantığını uyumlu bir biçimde bütünleştirmeye çalışan Ortaçağ'da hâkim olan felsefe anlayışına verilen addır. "Skolastik Felsefe (Skolastisizm), *Felsefe Sözlüğü*, s. 1313.
[77] Kasım Küçükalp- Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, (İstanbul: İsam, 2017), s. 118.
[78] Henry, *Bilim Devrimi,* s. 10.
[79] Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi,* s. 119.
[80] John Orr, *English Deism,* s. 20-21.

başlamıştır.[81] Bu eserler onlara yalnızca Antik Yunan'la ilgili bilgi vermekle kalmamış, yeni tarzda düşünmenin yollarını da açmıştır.[82] Gerek Aristoteles ve Platon gibi isimlerin eserlerinin yakından tanınması, gerek daha önce bilinmeyen düşünürlerle karşılaşılmasının etkileri felsefede etkisini göstermeye başlamıştır. Yeni tercümeler Ortaçağ'da tedavülde olan felsefe eserlerinin yerini aldıkça yeni bir felsefi kelime dağarcığı gelişmiştir. Skolastisizmden uzaklaşma ve klasiklerin yeniden yüceltilmesi felsefenin anlamını ve yönünü değiştirmiştir.[83] Bu süreçte Avrupa manastırlarındaki kütüphanelerde bulunan fakat okunmamış pek çok metin de gün yüzüne çıkarılmıştır. Platon, Yeni Platoncular, Stoacılar ve Epikürüsçülerin de bulunduğu diğer filozofların eserlerinin keşfi pek çok kadim felsefenin yeniden canlanmasına sebebiyet vermiştir. Diriltilen antik felsefelerden biri de Platon'un Atina'da kurduğu ve oldukça muteber olan Akademi'nin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan *şüphecilik* olmuştur.[84] Böylelikle bilgiye yönelik klasik bakış açısından uzaklaşılmaya başlanmıştır. Bilginin elde edilmesinin doğaüstü yollarla olacağı inancı silikleşmiş ve doğa, doğrudan bir bilgi kaynağı olarak görülmeye başlamıştır. Nitekim sonraki asırda Kepler, Galileo, Kopernik gibi isimlerin ortaya çıkışında, bilgi alanındaki söz konusu kopuşun önemli etkisi görülür.

Antik eserlerin keşfedilmesi, Hristiyanlık öncesi Pagan dünyanın hiç de iddia edildiği gibi korkunç bir vaziyette, ahlaktan yoksun bir boyutta olmadığını göstermiştir. Bu kadim kaynakları okuyanlar, paganların ahlak sistemlerinin Hristiyanlığın ahlak sistemine oldukça yakın olduğunu, neredeyse aynı değerlerin benimsendiğini şaşırarak fark etmişlerdir. Yalnızca Hristiyan teolojisi değil, Latin ve Grek edebiyatının güzide

[81] Nitekim pek çok Ortaçağ yazarının, kendi dönemiyle klasik antikite arasındaki eserler arasında var olan radikal farklılığın bilincinde olmadığı ileri sürülür. Alister McGrath, "The Transition to Modernity", *Companion Encyclopedia of Theology,* ed. P.Byrne & L. Houlden, (New York: Routledge, 1995) s. 230.
[82] Richard Tarnas*, Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Kaplan, (İstanbul: Külliyat, 2013), s. 341-342; Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları), 1991, s. 16.
[83] Richard Popkin, *The Columbia History of Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1999), s. 294-295.
[84] Henry, *Bilim Devrimi,* 2009, s.11; Neal W. Gilbert, "Renaissance", *Encyclopedia of Philosophy,* ed. Donald M. Borchert, (New York: Macmillan Reference, 2008), c. 8, s. 424.

eserleri de manevi aydınlanma ve ahlaki gelişimin bir kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.[85] Bu durum ise vahye ve akla yüklenen anlamın tekrar gözden geçirilmesi gerektiği sonucunu doğurmuştur. Ahlakın sekülerleşmesine giden yol açılmıştır.[86] Nitekim daha sonra deistler tarafından Hristiyanlığın ahlak için tek kaynak olmadığı, paganların da ve hatta Çinlilerin, Müslümanların da İsa'yı tanımaksızın bir ahlak sistemine sahip olmaları, Hristiyanlığın vazgeçilmez olmadığı yargısına vardırmıştır. Bir başka deyişle tüm insanlarda mevcut, doğal olarak bulunan bir ahlak anlayışının varlığı Hristiyanlığa olan ihtiyacı anlamsızlaştırmıştır.

Rönesans'la başlayan septisizm ruhunun İtalya'da olduğu gibi İngiltere'de etkili olduğu görülür. Deistlerin kadim öncülerinin izini süren James A. Herrick, düşünce dünyalarının şekillenmesinde Cicero, Marcus Aurelius, Sextus Empiricus isimlerinin yarattığı şüpheciliğin etkisinin büyük olduğunu iddia eder. Harold Hutcheson'un, "Deizmin ana kaynağının, 16. Yüzyılın ikinci yarısında İtalya akademilerinde hâkim olan şüphecilik ruhu" olduğu iddiasıyla da görüşünü desteklemeye çalışır. [87]

6.1.2. Hümanizm

Rönesans'ın sonraki asırlara bıraktığı en önemli miras, hümanizm olmuştur. Doğa üstünün bir katkısı olmaksızın bizzat insanın ürünü olarak ortaya konmuş olan kadim eserlerin ahlak, düşünce, sanat vb. alanlarda ortaya koyduğu ve tamamen *insanî* yorumların ihtişamı, Rönesans düşünürlerinin kendilerine güvenlerine kaynaklık etmiştir. Bir başka deyişle insanın "varlığının" farkına varması ve kendilik bilincinin gelişmeye başlaması söz konusudur. Büyük klasik yazarlarla olan yakınlıklarını, yeni bir güvenle

[85] Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, s. 342.
[86] Herrick, *Radical Rhetoric*, s. 16.
[87] James Herrick, *The Radical Rhetoric,* s. 13.
Benzer şekilde John Orr da deistlerin kadim düşünürlerden Plutarch, Cicero ve Seneca'ya olan düşkünlüklerinden bahseder. Orr'a göre bu düşünürlerin deistlerin alaycı bir söylem benimsemelerinde büyük etkisi olmuştur. Orr, *English Deism*, s. 47.

ortaya koymaları da Rönesans düşünürleri için, ayrıyeten özgürleştirici bir güç kaynağı olmuştur.[88]

Hümanizm, günümüzde dini olanın dışta tutulması anlamında sekülerizm ile aynı semantik çerçeve içerisinde yer alsa da ortaya çıktığı çağ içerisinde daha ılımlı bir anlama sahipti. 14. Yüzyılda İtalya'da ortaya çıkan hümanizm, Cicero'nun nitelemesinden hareketle *studio humanitatis,* gramer, retorik, ahlak felsefesi, şiir ve tarih bilimlerinin daha geniş kitlelere ulaşmasına imkân tanıyan entelektüel bir eğitim faaliyeti olarak başlamıştır.[89] Bununla birlikte doğduğu topraklardan Avrupa'nın geri kalanına yayılması sonucu farklı yorumların eklenmesiyle gitgide genişlemiştir. Özellikle 16. yüzyılın sonlarına kadar hümanizm ve matbaa hem elit hem de geniş kitleler üzerinde; bilginin statüsü, yazı ve okuma anlayışları bakımından bir devrim yaratmıştır. Bu dönemde Yunan ve Romalı klasik yazarlardan türetilen ve insan problemi üzerine odaklı yeni bir okuma yöntemi geliştirilmiştir.[90]

Eski Yunan kültürünün klasik yapıtlarında öne çıkan Tanrı merkezli değil de insan merkezli tasavvur, düşüncenin seyrinin de antroposentrizme doğru ilerlemesine yol açmıştır. Eski Yunan mirasına dayalı bir kültür yaratma tasarısı, Batı düşüncesi içerisinde her daim var olan bir yaklaşım olmuştur. Fakat Rönesans'ta bu arzu en yüksek seviyeye çıkmıştır. Bununla birlikte hümanizmi, salt bir düşünce okulu ya da sınırları çizilmiş, dizgeli bir felsefî öğreti olarak görmemek gerekir. Daha ziyade, insanı bir "değer" olarak başköşeye yerleştiren bir "dünya görüşüne" veya çeşitli tarihsel dönemlerde ortaya çıkan ve tüm yapıp etmelerimizin "insan öğesini" göz ardı etmemesini savunan bakış açısına karşılık gelir. Bugün geldiği nokta itibariyle hümanizmin, epistemolojik düzlemde insanı ya da özneyi deneyimin merkezi ve bilginin kaynağı olarak görürken, ontolojik düzeyde

[88] Hampson, *Aydınlanma Çağı*, s. 16; Gilbert, "Renaissence", s. 422.
[89] Jill Kraye, "Humanism", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 4, s. 477. Detaylı bilgi için bk. Gökhan Murteza, "Rönesans İtalya'sında Hümanist Devrimin Anlamı ve Boyutları", *Felsefi Düşün,* (2017/9), s. 145-151.
[90] Ahmet Cevizci - Kasım Küçükalp, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, (İstanbul: İsam, 2014), s. 120.

insanlık ile doğanın geri kalanı arasında bir ayrıma gittiğini, varlık sıralamasında insana ayrı bir yer açıp onu en üste yerleştirdiğini söylemek mümkündür.[91]

Hümanizm ruhunun sonraki süreçte yarattığı etki ve sonuçlar, kavramın; insanın her türlü bağlılıktan sıyrılmak suretiyle, kendisine dayanıp kendisini arayıp bulma serüveni olarak görülmesine imkan tanımaktadır. Günümüzde gelinen nokta itibariyle hümanizm; insanın merkeze alındığı ve dinden bağımsız bir kültür inşa etmek ve insan ve dünya ile ilişkili bir felsefe kurmak şeklinde değerlendirilir.[92] Bir başka deyişle felsefenin yönünü insana doğru çevirmenin ilk adımıdır, bir anlamda özgür insan idealidir. İnsan, Ortaçağ'ın Aristotelesçi Skolastisizmi tarafından kurulan hareketsiz bir dünyada pasif bir izleyici olmaktansa, farklı bölümleri birbirine bağlı olan bütün bir haberleşme ağına sahip dinamik bir dünyada, aktif ve yaratıcı bir katılımcı olmuştur.[93] Bu süreçte, artık asıl güvenilmesi gerekenin, insanın kendi dışında bir kaynak değil, kendinde mevcut olan bir kaynak (akıl) olması gerektiğine yönelik söylemler görünür olmaya başlamıştır. Tanrı merkezli bir dünya görüşü artık yerini, insan merkezli bir bakış açısına bırakmaya hazırlanır. İnsan artık her şeyin ölçüsü olma yolunda, aktif bir özne olarak varlık sahnesine adım atmaya hazırlanır.

6.2. Reformasyon

Rönesans ruhunun din alanında yarattığı en önemli etki Reformasyonun doğuşuna uygun ortamı hazırlamasıdır. Rönesans döneminin iki özelliği olan kadim eserlere dönüş/klasiklerin yeniden okunuşu ve hümanist ruh, teolojide de kendini göstermiştir. İnsanın kendine/aklına duyduğu güvenin artmasıyla, kendi dışındaki otoritelerin makbul saydıklarının sorgulanmaya başlaması paralel bir şekilde ilerlemiş ve din alanında temel

[91] A. Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Ü. Yolsal, "İnsancılık*", Felsefe Sözlüğü,* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008), s. 754.
[92] Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 121.
[93] Fernand Schwarz, Isabelle Ohman, *Rönesans'ın Ruhu*, çev. Ç. Zülfikar ve diğerleri, (Ankara: Yeni Yüksektepe, 2016), s. 29.

kaynak olan Kutsal Kitabın yeniden okunması, yorumlanması ve tercüme arzusu doğmuştur. Rönesans'ın geç dönem hümanistlerinden olan Erasmus tarafından 1516'da Kutsal Kitabın Yunanca'dan tekrar tercümesi hazırlanmış ve basılmıştır. Ayrıca, bu süreçte Erasmus gibi pek çok isim daha Kutsal Kitap üzerine tetkik ve yorumlar da bulunmuştur.[94]

Ortaçağ boyunca Kilise'nin Kutsal Kitabın değil tercümesine, okunmasına dahi izin vermediği dikkate alındığında bu çalışmaların ne denli kıymetli olduğu daha da anlaşılır. Kutsal Kitaba yönelik başlayan bu çalışmalar; İncil'in 4. Yüzyılda yapılmış Latince çevirilerine olan güveni sarsarken, İncil metinlerini daha iyi anlamak için teolojik bir revizyonun önünü açmıştır. Hristiyan dininin kurucu metinlerinin yeniden incelenmesinin gerekliliği, Kutsal Kitabın Hristiyan teolojisindeki konumunun daha merkezi bir hâl almasına ve buna paralel olarak da Kilise'nin otoritesinin sarsılmasına zemin hazırlamıştır. Bu sürecin akabinde, Martin Luther, John Calvin ve Huldrych Zwingli isimlerinin öncülüğünde Batı Avrupa'da başlayan Katolik Kilisesine yönelik eleştiri ve protestolardan teşekkül eden ve öncelikli olarak Kilise'nin tanımını ve konumunu gündemine alan ve bütün bir Hristiyanlık tarihini değiştiren geniş kapsamlı bir dönüşüm yaşanmıştır.[95]

Reformistlerin iddialarının odak noktasını Hristiyan geleneğinin yenilenmesi ve düzeltilmesi oluşturmaktaydı. Hristiyan teolojisinin nihai olarak Kutsal Kitaba dayandığını iddia ederek, Luther ve Calvin gibi reformcular, Hıristiyan ilahiyatının birincil ve kritik kaynağı olarak Kutsal Kitaba dönme gereğini savunmuşlardır. Bu bakışları *Sola Scriptura* (Yalnızca Kutsal Kitap) söylemiyle dillendirilmiştir. Bu söylem, din konusunda mutlak otorite olmadığını dile getirmekteydi. Kutsal Kitap, Luther'e göre

[94] Preserved Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, çev. Serpil Çağlayan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), s.107-117; Mcgrath, *The Transition to Modernity*, s. 238-239. Ayrıca hümanizmin Reform düşüncesi üzerindeki etkisi için bkz. Alister McGrath, *Reformation Thought*, (Wiley-Blackwell, 2012), s. 35-58.
[95] Mcgrath, *The Transition to Modernity* s. 239.

herkes tarafından okunup anlaşılabilir bir nitelikteydi; bu nedenle bir başka otoritenin devreye girmesi gerekmiyordu.[96] Luther öncesinde Kutsal Kitabın anlaşılmasını engelleyen Katolik rahiplerinin alegorik okuma biçimleri hâkimdi. Luther, Kutsal Kitabı herkesin anlayabileceği iddiasıyla aradaki otoriteyi yıkmaya çalışmıştır. Zira otorite, onu yorumlayan kişilere ait değil bizzat İncil'e ait olmalıydı.[97] Bunlara paralel olarak, kökenleri hem Ortaçağ mistisizmine hem de dönemin bireyci ruhuna dayanan bireysel dindarlık düşüncesi öne çıkarılmıştır. Buna göre Tanrı ile insan arasına herhangi bir kurumsal otorite girmemelidir. Zira kurtuluş için iman yeterlidir. Katolik öğretiye göre kurtuluş belirli kutsal ayinlere bağlıydı ve ayinin kutlanmasına katılan herkes, kendiliğinden Tanrı'nın sevgisini kazanıyordu. Luther, yalnızca bu kutsal ayinlerin sayısını azaltmakla kalmayıp, bunların karakterini de tamamen değiştirmiştir. Önemli olan ayinin kendisi değil, katılımcının imanıdır ve bu iman, Tanrı tarafından bahşedilir ya da edilmezdi.[98] İnanan birey, inanmış olduğu kutsal metni, kendi dilinde okuyup anlamaya ve bireysel olarak Tanrı ile manevî bir ilişki geliştirmeye muktedirdir.[99]

Din; insan yaşamının sosyal, hukuki, siyasal, ahlaki hemen her alanında etkin bir fenomendir. Dolayısıyla dinî paradigmada yaşanan bir değişiklik, sonuçları açısından sanılandan çok daha etkili olabilmektedir. Protestanlık da Hristiyan teolojisi içerisinde bir reform talebi ile başlamış olmakla birlikte talep edilen reformasyon, sadece teoloji alanında yaşanmamıştır. Siyaset/devlet, ekonomi ve ahlak gibi sosyal hayat üzerinde etkili olmuştur. Hatta bu etkisi sebebiyle Protestanlığın, aslında Rönesans'ın herkesin anlayacağı hale getirilmesi olduğu yorumuyla karşılaşılır.[100] Bununla birlikte, çalışmanın bağlamı içerisinde öne çıkarılması gereken nihai sonuç, rasyonalizmin kademeli bir biçimde doğuşuna sağladığı katkıdır. Bu katkının geri planında, Reformasyonun düşünsel

[96] Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 149.
[97] Hampson, *Aydınlanma Çağı*, s. 16.
[98] Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu*, s. 160-163; Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, s. 273.
[99] Küçükalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 124-125; McGrath, *Transition to Modernity*; s. 244-245.
[100] Smith, *Rönesans ve Reform Çağı,* s. 276.

ve sosyal planda yarattığı etkiler bulunur. Kutsal metinlerin önceliği ve aynılığı konusunda bir mutabakat sağlanamaması, önceliğin akla verilmesine yol açmıştır. Bundan daha radikal bir etki ise ortaya çıkan mezhepleşmelerin Otuz Yıl Savaşları[101] gibi oldukça kaotik bir ortama sebebiyet vermesi sonucu gerçekleşmiştir. Zira bu savaşlar hakem olarak başvurulacak asıl merciin *akıl* olduğunu göstermiştir.[102]

Deizm, Reformasyon süreciyle yükselen akılcılığın bir sonucu olarak varlık bulmuştur. Bu bağlamda reform ve deist düşünce arasındaki ilişkinin izlerini inceleyen bir isim olarak Richard Popkin ile karşılaşılır. Popkin; Reformasyon'un, her bireyin şahsi yorumunu öncelemeyi cesaretlendirmesiyle Kutsal Kitap eleştiriciliğini başlattığını ileri sürer. Luther'in, dinî bilginin yeni ölçütünün, "Kutsal Kitabı okuyan kişinin vicdanının ulaştığı kanaat" olduğunu ileri sürmesi, Popkin'in deyişiyle Pandora'nın Kutusunun açılması anlamına gelmiş ve insanlık tarihinde en kapsamlı sonuçlara sahip bir dönüşüm yaşanmasına vesile olmuştur. Zira İncil'in birey tarafından yorumlanabileceğinin kabulü, bireysel aklın üstünlüğünün kabulünü de gerektirdi. Böylelikle *akıl*, yeniden dinî bilginin kriteri olarak sahneye çıkmıştır. [103] Başka bir deyişle hümanizmin dayandığı insanın ve aklının biricikliği ve yüceliği düşüncesi deizmde, dinî bilgi için aklın yeterliliği sonucunu doğurmuş ve nihayetinde salt bir akıl dini olarak doğal dinin vahiyle gelen dinlerden üstün olduğu düşüncesine vardırmıştır. Doğal dinin bir diğer özelliği olarak öne sunulan *tabiatla uyumlu oluş* fikrinin öne sürülmesinde ise bilimde yaşanan gelişmelerin etkisi görülür.

[101] Avrupa tarihinde 1618–48 yılları arasında yaşanan; dini, bölgesel ve ticari rekabetler de dahil olmak üzere çeşitli nedenlerle farklı uluslar arasında gerçekleşen savaşlara verilen bir tanımlamadır. Savaşın yıkıcı boyutları Avrupa'nın büyük bölümünde etkisini göstermiş ve 1648'de Vestfalya Antlaşması ile sona erdiğinde, Avrupa haritası geri alınamaz bir şekilde değiştirilmiştir. https://www.britannica.com/event/Thirty-Years-War (11/12/2020).
[102] McGrath, *Transition to Modernity*; s. 249.
[103] Herrick, *Radical Rhetoric*, s. 14.

6.3. Doğa Felsefesinde Yaşanan Kırılmalar

6.3.1. Evren Tasavvurunda Gerçekleşen Değişim

Rönesans sadece reformasyona ilham vermemiş; doğa felsefesindeki[104] gelişmelere de doğrudan etkide bulunmuştur. Rönesans Hümanistlerinin, Ortaçağ düşüncesinin dogmatik yapısının arka planında yer aldığı gerekçesiyle Aristocu geleneğe karşı mesafeli davrandıkları ve fazla itibar etmedikleri bilinmektedir. Zira keşfedilen kadim eserler, Aristoteles'in hiçbir şekilde tek filozof olmadığını, hatta Antiklerin kendileri tarafından da filozofların en muteberi olarak görülmediğini ortaya çıkarmıştır.[105]

Rönesans'ın bilimsel devrime olan katkısı Yeni Platonculuk, Stoacılık ve Epikürcülüğün eserlerinin keşfi ile Aristotelesçi evren tasavvuruna alternatif bir tasavvura ulaşma imkânının doğmasıdır. Bu noktada matematiğe verdiği önem ile Yeni Platonculuk ayrıca öne çıkmıştır. Zira Aristo matematiğin önemini küçümserken Platon onu açıkça kesin bilgi elde etmenin bir aracı olarak görmüştür.[106] Evren tasavvurunun değişmesinin temel nedeni, elbette sadece Antik eserlerde karşılaşılan yeni yorumlar olmamıştır. Esasında bu yorumlar, hâkim olan evren anlayışının zamanla biriken yeni olgu ve olayları açıklamakta yetersiz kaldığı noktada bir çıkış kaynağı sağlamıştır.[107]

Rönesans sonrasında, 17. yüzyıl Bilim Devrimine[108] giden yolda kritik önemi haiz üç önemli gelişme yaşamıştır: teleskop, mikroskop ve coğrafi keşifler. Gökyüzüne

[104] Günümüzde doğa felsefesi bilim /science ile karşılanır. Fakat bilim kelimesi 19. Yüzyılda kullanılmaya başlamıştır. Bir başka deyişle Rönesans ve sonrası süreçte bilimin, münferit bir alanmışçasına değerlendirilmesi ve teknik ve teknolojiyle özdeşleştirilmesi şeklindeki kullanımı görece yenidir. Aydınlanma öncesi dönemde bilim dendiğinde anlaşılan ve Kepler, Kopernik, Galileo ve Newton gibi isimlerin meşguliyeti olarak zihinlerde canlanan esasında doğa felsefesidir. Bkz. John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), s. 4.
[105] Henry, Bilim Devrimi, s. 11.
[106] Henry, Bilim Devrimi, s. 11-12.
[107] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), s. 27.
[108] 17. Yüzyılın "Bilim Devrimi" olarak değerlendirilmesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. John Henry, *Bilim Devrimi,* s. 4-7.

odaklanarak ay üstü dünyanın ilk kez gözlemlenmesini sağlayan teleskop yeni bir kozmolojinin, küçükler alemine odaklanan mikroskop mikro-biyolojik dünyanın kapılarını aralamış; coğrafi keşifler ise, zengin bitki örtüsü, yeni canlı türleri ve doğal kaynaklarıyla keşfedilmeyi bekleyen Yeni dünyayı yerleşime açmış, böylece klasik dünya algısını değiştiren modern süreç başlamıştır.[109]

Klasik doğa tasavvuru Aristo felsefesini merkeze alan Batlamyusçu kozmolojiye dayanmaktaydı. Aristotelesçi-Batlamyusşu klasik kozmoloji anlayışında evren, farklı varlık sferlerinin oluşturduğu kapalı bir yapı olarak telakki edilmekteydi. Evrenin merkezinde hareketsiz ve asılı bir küre gibi duran dünyanın yer aldığı; ay, güneş, yıldızlar ve gezegenlerin de dünyanın etrafında geniş daireler halinde hareket ettiği düşünülmekteydi. Bu evren anlayışında tüm varlık sferleri; kendi kendine hareket eden, canlı, ruh taşıyan, akıllı, akıllı olduğu için de düzenli ve bir amaç doğrultusunda hareket eden devasa bir organizma olarak görülmekteydi.[110]

Ortaçağ'da Katolik Kilisesi, eskilerin ilmini ve irfanını Hristiyan diniyle birleştirme programının bir parçası olarak Batlamyusşu sistemi de Hristiyan dünya görüşüne dahil etmişti. Bu görüşe göre Tanrı, dünyayı her şeyin merkezi olarak ve insanı da kendi imgesine göre, bu dünyanın efendisi olarak yaratmıştı. 93. Mezmur'da Tanrı'ya atfen şöyle denir: "*Sen ki yeri hareketsiz ve sabit kıldın"*. Dolayısıyla söz konusu evren tasavvurunun Kutsal Kitap'ın bildirdikleri ile uyumlu olduğu düşünülüyor ve Kutsal Kitapların ilahilik özelliğini taşımasından dolayı, bu evren tasavvurunun da yanılmazlığına ve doğruluğuna büyük bir güven ve inanç besleniyordu.[111] Bir başka deyişle klasik kozmoloji anlayışı, Hristiyanlık açısından ilahi bir nitelikte

[109] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 59-60.
[110] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi,* s. 42; Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), s. 140-148; Hampson, *Aydınlanma Çağı*, s. 21.
[111] Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü,* çev. Bahadır Sina Şener, (Ankara: Dost Kitabevi, 2004), s. 64-65.

değerlendirilmekteydi. Bu nedenle, kozmolojide yaşanan bir değişim, doğrudan teolojiyi de etkileyecekti.

Yeni bir evren tasavvurunun şekillenmesinde üç isim öne çıkar: Kopernik, Kepler ve Galileo. Bu üç ismin yarattığı dönüşüm, evrenin matematiksel olarak tasavvur edilmesinin zeminini oluşturmuştur. Kopernik'in yarattığı en önemli etki, yer merkezli evren anlayışından güneş merkezli evren anlayışına geçişe imkân tanıyacak astronomi alanında yaptığı gözlem ve değerlendirmelerdir. Kopernik (1473-1543), Pythagoras geleneğini izleyerek Batlamyusşu evren modelinin, Yer'in evrenin merkezinde ve durağan olduğuna yönelik temel varsayım üzerinde durmuş ve karşılaştığı doğa felsefesinin Aristotelesçi yorumlarının sorunlarını belirlemiştir. Yaptığı çalışmaları sonucunda mevcut dönemde kabul edildiği haliyle dünyanın sabit, diğer gezegenlerinse onun etrafında hareket ettiği görüşünü reddetmiş ve bilakis hareket edenin esasında *yer* olduğunu ileri sürmüştür. O, *yeri*, mevcut tasavvurda olduğu haliyle teolojik ve metafizik nitelemelerinden soyutlayarak sıradan bir gök nesnesi olarak görmüş ve yeni bir evren modeli önermiştir.[112]

Kopernik ile yaşanan değişim; yalnızca "ne neyin etrafında dönüyor" sorunuyla ya da Eski Ahit'te hakim olan yer merkezli evren tasavvuru ile ilgili değildir. Asıl mesele insanla doğa arasındaki ilişki ile ilgilidir: "Eğer dünya gerçekten merkezde ise bu, Yunanlıların varsaydığı ve Musevi-Hıristiyan geleneğinde va'z edildiği gibi, insanın evrenin hâkimi olduğu anlamına geliyordu. Öte yandan, eğer dünya yalnızca yakın bir yıldızın çevresinde dönen bir gezegense, kolaylıkla uzayda yayılmış sayısız benzer gezegenlerin varlığı iddia edilebilirdi…" Bu durumda insanın tek önemli varlık olduğu fikri giderek anlamsızlaşacaktı.[113] Dahası eğer Kopernik'in kuramı doğruysa, o zaman

[112] George Molland, "Science and Mathematics From The Renaissance to Descartes", *The Renaissance and 17th Century Rationalism/Routledge History of Philosophy,* ed. G.H.R. Parkinson ve S. G. Shanker, (Londra: Routledge, 1993), c. 4, s. 102-105; Seda Özsoy, "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galileo Neyi Değiştirdi?", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* (2015/20), s. 96-98.
[113] Hampson, Aydınlanma Çağı, s. 21.

en saygın yetkeler yani Kutsal Kitap, kilise, eski dünyanın âlimleri hepsi yanılmaktaydı. Buna göre bu otoriteler, böylesi önemli bir konuda yanılabiliyorsa, pekâlâ başka konularda da hata etmiş olabilirlerdi.[114]

Kopernik'in ortaya koyduğu bu evren tasavvuru daha sonra Johannes Kepler (1571–1630) ve Galileo Galilei (1564–1642) tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Kepler, Kopernik'in sisteminin doğruluğunu kanıtlama çabası içine girmiştir. Kepler'in Güneş merkezli evren modeline göre; gezegenlerin yörüngeleri, dairesel değildir, Merkezde güneşin bulunması şartıyla eliptik niteliktedir. Göksel bir cismin hızı, Güneş'e olan uzaklığına göre değişir. Kepler böylece, temelde *matematiksel* olan bir model oluşturmaya çalışmış ve gezegenlerin hareketlerine dair yasaları belli bir formülde sunmuştur. Zira o, evrenin bütüncül ve tekdüze bir yapıda olduğuna inanmış ve bu nedenle her yerde (ayüstü-ayaltı ayrımına girmeksizin) aynı matematiksel kanunların hakim olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Tanrı evreni yaratırken belirli bir takım matematiksel ve geometrik ilkeleri esas almıştır. Bundan dolayı evrenin tüm yapısında bir düzenliliğin bulunduğu görülür. Dolayısıyla Kepler'in yarattığı en önemli etkinin, evrenin matematikselleştirilmesine giden süreci hızlandırması olduğu ileri sürülebilir.[115]

Bilim devriminin üçüncü önemli ismi Galileo'dur. Galileo, "dünyanın ekseni etrafında ve güneş etrafında döndüğü" iddiasıyla Kilise ve Hristiyanlık için *tehlikeli* bulunmasıyla meşhurdur.[116] Fakat onu yalnızca bu iddiasıyla değerlendirmek eksikliktir. O, Kopernik ve Kepler'in izinden giderek, onların çalışmalarını daha geliştirerek doğanın tamamen matematik bir yapıda olduğunu açık bir biçimde savunmuş ve kanıtlamaya çalışmıştır. Bir anlamda öncülerinin başlattığı süreci nihayete erdirmiştir. Eylemsizlik ilkesini açıklayarak fizik bilimindeki gelişmelerin önünü açmıştır. Ayrıca, teleskopla

[114] Magee, Felsefenin Öyküsü, s. 65.
[115] Özsoy, "Güneş Merkezli Evren Anlayışı", s. 99-101; Molland, "Science and Mathematics", s. 106-109; Magee, Felsefenin Öyküsü, 66.
[116] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, s. 66

yaptığı gözlemler sonucunda, Aristotelesçi doğa anlayışına dayanan evren tasavvurunun yıkılmasına büyük katkı sağlamıştır.[117] Deneysel yöntemi kurmanın yanı sıra, deneyle matematiksel analizi birleştirmiş olmasıyla, deneysel fizik ve modern mekaniğin kurucusu sayılmıştır. Onun her şeyi geometrik biçime, her hareketi matematiksel yasalara bağlı gören yaklaşımı, modern bilimin temelini oluşturmuştur.[118] O, evrenin matematiksel olarak tasvir etmeyi mümkün kılmak için şu iki hususu: i) Bilim adamları ölçülebilir ve nicelleştirilebilir olan maddi cisimlerin temel niteliklerini –yani şekilleri, sayıları ve hareketi- incelemek uğruna ellerinden geleni yapmalıdır; ii) Renk, ses, tat ya da koku gibi diğer nitelikler (başka bir deyişle nicelik haline getirilemeyen nitelikler) bilimin alanına sokulamayacak salt zihinsel yansıtmalardır.[119]

İshak Arslan 17. Yüzyılla özdeşleşen bilimsel devrimin genel sonuçlarını şu üç ana başlık altında toplar:

1) Bilimsel devrim, yer merkezli evrenden güneş merkezli evrene geçişin yaşandığı yeni bir evren tablosu sunmuştur. (Sonsuz, homojen evren)

2) Bilimsel devrim, doğal güçlerden ve okkült niteliklerinden arındırılan maddesel parçacıkların eylemsizlik prensibine uygun olarak hareket ettiği yeni bir doğa tasarımı sunmuştur.(Mekanistik felsefe)

[117] Özsoy, "Güneş Merkezli Evren Anlayışı", s. 102-109.
[118] Küçükalp –Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 129.
[119] Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), s. 55. Galileo'nun bilim adamlarının dikkatlerini nicelleştirilebilir özelliklerine yöneltme stratejisi modern bilimin gelişmesine büyük katkı sağlamış olsa da ağır bir bedel ödenmesine de sebep olmuştur: Görme, işitme, tatma, dokunma ve koklama ve bunlarla aynı düzeyde görüldüklerinden estetik ve ahlaki duyarlık, değerler, nitelik, beden (form); tüm duygular, güdüler, niyetler, can, bilinç ve ruh ortadan silinir. Bu durumda deneyim, bilimsel söylemin dünyasının dışına atılmıştır. R. D. Laing, *The Voice of Experience*, (New York: Penguin Publishing, 1982). Aktaran Capra, a.g.e., s. 55-56.

3) Nitelikten çok niceliğin esas alındığı, böylece bilimin kendini giderek daha çok matematiksel olarak ifade edebildiği yeni bir gerçeklik anlayışı sunmuştur. (Nicelikselleştirilmiş doğa).[120]

İngiliz deistler, yaşanan bilimsel dönüşüm çağının etkilerini hem üzerlerinde taşımışlar hem de eserleriyle bu devrimin teoloji alanına yansımasını sağlamışlardır. Bilimsel devrimlerle kutsal kitap ve kilisenin otorite gücünün sarsılmaya başladığı görülür. Deistler ise bu otoritelerin teoloji alanındaki gücünü kırmaya yönelik yorumlarda bulunmakla bu dönüşüme desteklerini sunarlar. Benzer şekilde doğanın her alanında görülen yasalara bağımlılık ve değişmezlik deistlerin doğal din anlayışında görüleceği üzere dinin değişmeyen bir nitelikte olması gerektiği fikrine alt yapı sağlar.

6.3.2. Newton ve İngiliz Deistler

İngiliz deistler, düşüncenin evriminin oldukça hızlı bir şekilde yaşandığı 17.-18. Yüzyıllar arasında yaşamıştır. Onlar, *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri-1687) isimli eseriyle evrenin matematiksel/mekanik tasavvurunu sunan Isaac Newton (1642-1727)'ın çağdaşıdırlar.

Klasik evren anlayışında ay üstü ve ay altı âlem olarak tasniflenen evrende, ay üstü ay altından farklı bir değerlendirmeye tâbi tutulurken Newton, var olan tüm evrenin (ay üstü de dahil) aynı kanunlara tâbi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre her iki âlem de evrende *sabit* olan aynı kanunlar çerçevesinde hareket etmektedir.[121] Newton'a göre Tanrı, evreni yaratırken maddi parçacıkları, bunlar arasındaki çekimleri ve temel hareket yasalarını başlangıçta yaratmıştır. Böylece bütün âlemde hareket başlamış ve o andan itibaren evren, değişmez yasalarca yönetilen bir makine gibi hareketine devam

[120] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 67-68. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 55.
[121] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi,* s. 72. Efsaneye göre bir ağaçtan elma düştüğünü gördüğü zaman Newton'un zihninde şimşekler çakmış; elmanın gezegenleri güneşe çeken aynı güç tarafından yeryüzüne doğru çekildiğini fark etmiş, böylece büyük sentezini gerçekleştirebilmiştir.

etmektedir. Bu tasavvurda evren bütünüyle nedensel ve belirlenmiş dev kozmik bir makinadır. Bu makinada gerçekleşen her şey kesin ve belli bir nedene sahiptir, bu nedenler de aynı sonuçları doğurur. Sistemdeki her hangi bir parçanın geleceği, mevcut duruma dair tüm ayrıntıların bilinmesi halinde mutlak bir kesinlikle önceden tahmin edilebilmektedir.[122]

Evrendeki yasalılık ve mekaniksel yapıya dair görüşleri yanında Newton'un hareket anlayışı da dikkate değerdir. Zira o, kendi dönemine kadar hareket hakkında sahip olunan tüm bilgilerin sorgulanmasına neden olmuştur. Galileocu ilkeye dayanan Newton'un sisteminde madde, hareketsiz ve pasif olarak görülmüştür; atıl/hareketsiz olan maddenin özü doğadaki güçlerin etkisi altındadır. Hareket, maddi yapıların içerisinde ortaya çıkmaz, bilakis dıştaki yapıların birbirlerine aktarımı ile olur; her bir yapının kendi hareketi ona dışarıdaki bir başka yapıdan aktarılmıştır. O, evrenin mekanik bir biçimde sekmeden işleyen hareket yasalarına sahip olduğunu ileri sürerken ilk itimi kabul ederek Tanrı'yı dahil etme gayretinde bulunmuştur. Ancak, "her maddenin, içkin ana niteliği olarak çekim" özelliğine sahip olduğu görüşü, kısa bir süre sonra, Newton'un gayretlerini boşa çıkarmıştır. Newtonculuk, içinde evrensel çekimin hüküm sürdüğü evrenin, kendi kendine yaşamakta olduğunu gösterecek bir sonuca doğru yol almıştır.[123]

Newton, yerçekiminin "bir takım yasalara göre hareket eden bir *etken* sonucu ortaya çıktığını savunur, fakat bu yerçekimini harekete geçirecek etkenin maddi olup olmadığını" açıkça belirtmez. Nitekim, eğer yerçekimini gerçekleştirecek olan etken maddi olarak düşünülürse Tanrı'nın varlığını zorunlu kılacak bir durum ortadan kalkar. Bundan dolayı Newton'un doğa felsefesi, dönemindeki düşünürler tarafından "güvenilir

[122] Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası,* s. 68. Newton'un buluşlarının genel bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Friedrich Albert Lanch, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), s. 259-267.
[123] Lange, *Materyalizmin Tarihi*, s. 276.

olmayan ellerde kolaylıkla ateizme, Tanrı ve evren hakkında hatalı düşüncelere" yol açacak nitelikte görülmüştür.[124]

Newton'un teoloji alanında tartışmalara neden olacak bir diğer görüşü ise mutlak bir uzay düşüncesini ileri sürmesidir. Ona göre uzayın, başka hiçbir şeyden etkilenmeyen kendi başına bir varlığı bulunur. Böylece o, uzay/zamanın ezeliliği fikrini savunmaktadır. Bununla birlikte Newton, uzay ile Tanrı'nın özdeşliği fikrine de karşı çıkar, her ikisinin de farklı varlıklar olduğunu ileri sürer. Uzaya yönelik bu yorumları Tanrı dışında bir varlığın ezeliliğini gerektirdiği için teoloji alanında kabul edilmesi zor bir durum yaratır.[125]

John Orr, İngiliz deistlerin, Fransa'dakiler kadar Newtoncu bilim anlayışından etkilenmediklerini ileri sürer.[126] Fakat Aydınlanma İngilteresi üzerine çalışmasında Wigelsworth, Orr'un iddialarının tartışılmasını gerektirecek yorumlarda bulunur. Wigelsworth, İngiliz deistlerin, dönemlerindeki doğa felsefesi tartışmalarını yakından takip ettiklerini ileri sürer. O, Newton'un eseri öncesinde dahi İngiliz deistlerin, Newtoncu doğa felsefesinde karşılaşılan tartışmaları gündemlerine aldıklarını gösterir. Örneğin Mathew Tindal, üçleme (teslis) karşıtı görüşlerini temellendirirken kendi kendine var olan madde ile kendi başına var olamayan madde arasındaki durumu mutlak Yüce Tanrı ile İsa arasındaki durumu anlatmada bir analoji olarak kullanır. Bu analojinin sonunda İsa'nın varlığını mutlak Yüce Tanrı'ya borçlu olduğu gerçeği açığa çıkar.[127]

[124] Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, (Manchester: Manchester University Press, 2009), s. 71. Bir yoruma göre Newton, eserinin yaratacağı tehlikelerin farkında olmuş, bu nedenle okuyucularının doğru yolda kalmalarını sağlayacak vaaz, nasihat gibi unsurların rehberliğinden ayrılmamalarını tavsiye etmiştir. Snobelen, "God of Gods, and Lord of Lords", s. 174.
[125] Patrick J. Connoly, "Space Before God? A Problem in Newton's Metaphysics", *Philosophy*, (2015), c. 90, no. 351, (83-106).
[126] John Orr, *English Deism*, s. 26
[127] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 74-75.

Newtoncu evren anlayışı, ünlü deistlerden John Toland tarafından materyalizme imkan tanıyacak şekilde yeniden yorumlanmıştır.[128] Deistlerden Anthony Collins, Toland'ın madde üzerine hazırladığı eseri *Letters to Serena* (1704)'nın, Newton'un *Opticks*'inden hiç de geri kalır olmadığını iddia eder. Toland, Newton'un belirsiz bıraktığı maddedeki etken gücün bizzat maddenin içinde mevcut olduğunu ileri sürer. Toland'a göre itici güç, evrensel maddenin içinde yaratılıştan itibaren mevcuttur. Madde, içinde mevcut bulunan bu itici güçten ayrı olarak düşünülemez, evrende var olan her şey ancak bu özsel hareket ile anlaşılabilir.[129] Toland, kendi kendine hareket eden madde tasavvuruyla sıklıkla materyalizmle birlikte anılmıştır.

Wigelsworth, Anthony Collins'in insanın iradesinin deterministik yasalar altında şekillendiğini ileri sürmekle Newtoncu yasa görüşünün bir yansımasını gerçekleştirdiğini belirtir.[130] Bunlar haricinde deistlerin özellikle mucizelerin imkânı konusundaki tartışmalarında ortaya koydukları yorumlarla Newton'un görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. dolayısıyla Orr'un ifade ettiği üzere İngiliz deistlerin Newtoncu mekanik evren tasavvurundan etkilenmediklerini söylemek güçtür. Orr'un görüşlerinde haklılık payına sahip olan kısım, deistlerin tüm teolojilerini mekanik evren tasavvuru üzerine sınırlamamalarıdır.

6.4. Aydınlanma ve Deizm

Aydınlanma terimi, 1680'lerden 18. yüzyılın bitimine dek Avrupa'da yaşanan; doğa, insan ve sosyal bilimlerde insan aklının mutlak yol gösterici ve rehber olarak kabul edilmesiyle başlayan, bireyin bilincini aydınlatma çabaları olarak gerçekleşen bir sürece

[128] Stephen D. Snobelen, "God of Gods, and Lord of Lords": The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia", *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions*, (2001/16), s. 174. Leibniz, Toland'ın çekimgücünü maddenin içsel yapısına ait görmekle Tanrı'nın etkinliğinin oldukça sınırlı bir seviyeye indirdiğini ileri sürerek eleştiride bulunur. Snobelen, a.g.m., s. 174.
[129] Toland, *Letters To Serena*, (London, 1704), s. 159Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 80.
[130] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 88-89.

verilen genel bir tanımlamadır. İnsan aklının her alanda kullanımı, dinin akıl aracılığıyla yeniden yorumlanması, hoşgörü söylemi, Newtoncu bakışın ve bilimsel düşüncenin ilerleyişi gibi hususlar, Aydınlanma sürecinin temel karakteristikleri olarak belirir.[131]

Bu bağlamda deizmin Aydınlanma sürecindeki etkisi göz ardı edilemez. Nitekim pek çok yazar deistik düşünceyi Aydınlanma'nın önemli basamaklarından biri olarak değerlendirmiştir. Terry Eagleton, ""Aydınlanma; bilim, doğa, akıl, ilerleme ve toplumsal yeniden inşayla hayli meşgul olsa da, en önem verdiği ve onda en çok garez ve ahlakî öfke uyandıran mesele dindir" der. [132] Onun bu görüşü deistlerce savunulan doğal din tasavvuruyla birlikte düşünüldüğünde, deizmin din yorumunun önemi açığa çıkar.

Jonathan Israel de Aydınlanma'nın ilk yüz elli yıl, başlıca uğraşının ve basılı eserlerde en çok işlenen temanın, kilise otoritesine, teolojik dünya görüşüne, toplumsal ve siyasal düzenin ve baskının bir aracı olarak görülen dine karşı amansız savaşı olduğunu[133] belirtirken deistlerin bu süreçteki aktif rolüne işaret etmiş olmaktadır.

Aydınlanma ve sekülarizmin ortaya çıkış sürecini ayrıntılı bir biçimde inceleyen düşünür Charles Taylor, her şeyin Tanrı ile ilişkili olarak açıklandığı bir dönemden her şeyin insan ile ilişkili olarak açıklanmaya başlandığı dönemi *dışlayıcı hümanizm* olarak kavramsallaştırır. Ona göre dışlayıcı hümanizmin doğuşu, bir ara safha olarak değerlendirdiği deizm sürecinden geçerek gerçekleşmişti. Taylor, deizmin üç temel yönüne vurgu yapar. Deizm, dünyanın Tanrı tarafından tasarlandığını savunmuştur. Bununla birlikte 17. yüzyılın sonunda ve 18. yüzyılda insanmerkezliliğe doğru bir kayma gerçekleştirmiştir. Deizmin ikinci yönü ise kişisel olmayan düzenin önceliğidir. Buna göre Tanrı'nın bizlerle belirli bir varlık düzenini tesis ederek bağlantı kurduğu; yanlış

[131] James Schmidt, "Enlightenment", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. D. Borchert, c. 3, s. 242-246; Cevizci, "Aydınlanma", Felsefe Sözlüğü, 88.
[132] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, s. 19.
[133] Jonathan I. Israel, *Enlightment Contested: Philosophy, Modernity and The Emancipation of Man* (1670-1752), (Oxford, 2006), s. 102.

görüş ve hurafelerle aldatılmazsa, insanın bu düzenin ahlaki şeklini kolayca kavrayabileceği ileri sürülür. Bu düzenin gereklerine uymakla insan, Tanrı'ya itaat etmiş olur. Üçüncü yönü ise yozlaşmalar ve eklemelerle karartılmış olan ve tekrar aydınlığa çıkartılmayı bekleyen ilk doğal dine ulaşma çabası sergilemesidir.[134] Buna göre Taylor'un deizmin temel karakteristikleri arasında din-ahlak özdeşliği ve doğal din anlayışına vurgu yaptığı görülür.

Wayne Hudson da deistleri Erken Aydınlanma'nın içerisinde değerlendirir: "Bu yazarlar; Aydınlanmanın ortaya çıkmaya başladığı dönemin bir işareti olarak anlaşılan, bununla birlikte pek çok Avrupalı entelektüelin Hıristiyanlığı tamamen reddettiği 1740 sonrası döneme işaret eden İleri Aydınlanma'dan daha kapalı görülebilecek "Erken Aydınlanma" dönemine yerleştirilebilirler. Erken Aydınlanma, muğlak, deneme niteliğinde ve çok sesli bir yapıdaydı. Çok yönlü ve bazen de birbirine zıt olanların birlikteliğini taşıma eğilimindeydi. Kendini kavramaya ve yorumlamaya girişen pratik öğrenmenin yeni bir aşamasıydı. Fakat elbette bu terimin kullanımı gelişmenin/ilerlemenin diyalektik bir örneğine veya Erken Aydınlanmanın her yerde veya her ülkede aynı biçimde olacağına işaret etmez."[135]

Deistler; din savaşlarının ardından yeni yeni iyileşmeye başlayan bir toplumsal durum içerisinde, İsa'nın tabiatı, Kutsal Kitapların mucizeleri ve Kilisenin otoritesi gibi konularda sahip oldukları söylemleri sebebiyle Aydınlanma'nın öncü radikallerinden görülür. Onların, Aydınlanma içerisinde değerlendirilmemeleri ise, Aydınlanma'nın ancak spesifik bir programa/ajandaya sahip bir hareket gibi görülmesi durumunda söz konusu olur.[136] Bununla birlikte Aydınlanmanın homojen bir yapı olmadığının da görülmesi gerekir. Bu durum özellikle Fransız ve İngiliz Aydınlanması arasındaki farklar

[134] Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007), s. 263.
[135] Hudson, a.g.e., s. 15.
[136] John Kent, "The Enlightenment", *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Peter Byrne ve Leslie Houlden, (Londra: The Routledge Encyclopedia, 1995), s. 253.

dikkate alındığında öne çıkar. Fransız Aydınlanmasında doğrudan dine karşı radikal bir reddediş baskın olmuşken İngiliz Aydınlanması için bu tarz bir keskin reddedişin bulunmadığını söylemek gerekir. İngiliz Aydınlanması, dini ortadan kaldırmak yerine reforme ederek varlığının devamına imkân tanıyan bir tutum içerisinde olmuştur.[137] Fakat kutsal kitaba bakışları, kilise eleştirileri ve doğal dinden hareketle vahye dayalı dinler üzerindeki tenkitleri, dinin otorite ve kutsallığının silikleşmesine neden olmasından dolayı da Aydınlanma'nın din anlayışına doğrudan katkı sağladıkları görülür. Bu haliyle deistlerin akla verdikleri yetkiyle Aydınlanma akılcılığının çok iyi bir örneğini sergiledikleri görülür.

6.5. İngiliz Deizminin Diğer Ülkelere Etkisi

6.5.1. Fransa'da Deizm

Fransa ve İngiltere'nin coğrafi yakınlık sebebiyle karşılıklı seyahatlere elverişli olması, İngiliz deizminin etkilerinin öncelikli olarak Fransa'da hissedildiği ileri sürülür.[138] Fransa'da deizm, İngiltere'de görüldüğü haliyle ılımlı bir karaktere sahip olmayıp daha sert ve radikal bir söylem tarzıyla ele alınmıştır. Bu ülkede deizmin, dinî ve politik açıdan daha aşırı nitelikte oluşunun gerekçelerinden biri, İngiltere'nin Fransa'ya oranla sosyal bir ilerleme göstermiş olmasıdır. Fransa'da deizm, materyalizme, düşünce ve basın özgürlüğüne, kilise ve devlet arasındaki meselelerde eski rejimin sergilediği baskıdan kurtulmaya doğru giden aşamanın bir parçası olarak var olmuş ve nihayetinde Fransız Devriminin gerçekleşmesine katkı sağlamıştır.[139]

[137] A. Erhan Şekerci, *Aydınlanma ve Din-İngiliz Aydınlanma Geleneğinde Din Algısı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), s. 23-24.
[138] Orr, *English Deism*, s. 180.
[139] Ernest C. Mossner, "Deism", *Encylopedia of Philosophy*, ed. D. Borchert, c. 2, s. 688.

Fransız deizmi denince Jean Jacquess Rousseau ve Voltaire isimleri öne çıkar. Voltaire (1694-1788) Fransız deistlerin en ünlüsüdür. O, İngiltere'de bulunduğu sırada Newton'un yarattığı bilimsel atmosferden, Locke'un felsefi ve dinî yaklaşımlarından ve erken dönem deistlerinin bazılarının fikirlerinden olduğu kadar Fransa'daki rejimin yarattığı baskı ortamına karşı İngiltere'de hissedilir olan hoşgörü ortamından oldukça etkilenmiştir. Kendisini teist olarak nitelendirse de Tanrı'nın varlığına yönelik her hangi bir saldırıda bulunmaksızın kilise ve din adamlarının yarattığı yozlaşmayı hedef almasıyla İngiliz deistlerinin geleneğini benimsediğinden deist olarak anılır. Akla dayalı bir doğal din savunusu yapmış, dogmatizme, bâtıl inançlara, baskılara karşı çıkmıştır. Felsefesinde optimizme yer vermiş, kötülüğün Tanrı ile bağdaştırılmasına karşı çıkmış ve tüm kötülüklerin kaynağı olarak insanı göstermiştir.[140] Bir yoruma göre o, İngiliz deizminde hala var olan dinsel ve teolojik izleri tamamen silerek dini, yalnızca basit ahlakiliğe ve akılcı metafiziğe indirgemiştir.[141] Eserlerinde ağırlıklı olarak dinle ilgili problemlerden bahseden Voltaire bunu, alaycılık üslubunu ileri seviyede sergileyerek göstermiştir.[142]

Fransa'da deizmle anılan bir diğer isim ise J. J. Rousseau'dur (1712-1778). Onun deizmi, insanın tekrar doğaya dönmesi gerektiği şeklindeki temel yaklaşımının bir yansımasıdır. Tarihsel Hristiyanlık'taki dogma ve ritüeller, yapay bir medenileşmenin ürünüdür. O, doğanın basit ve sadeliğine dönmek için tüm bunları geride bırakmayı önerir. Kendi doğa dinini anlatırken vahye, mucizelere, dogmalara, kilise sınıfına ve ritüellere karşı durur. Bununla birlikte onun deizmi, Voltaire'in akıl merkezli entelektüel deizminden daha duygusal olup kalp merkezli olarak nitelenmiştir.[143] Bu iki isim dışında Fransız deistleri arasında Jean Le Rond d'Alembert, Denis Diderot, Baron d'Holbach,

[140] Mossner, "Deism", s. 687.
[141] Allen K. Schroeder, "Deizm ve Onun Kutsal Üçlemeye Yönelik Amansız Saldırısı", *Doğubatı,* (2020/23), s. 94, s. 259.
[142] Orr, *English Deism,* 186.
[143] Orr, *English Deism*, 183. Voltaire ve Rousseau'nun deistik düşüncelerinin karşılaştırması için bkz. Robert S. Tate Jr., "Rousseau and Voltaire as Deists: A Comparison", *L'Esprit Créateur,* (1969), c.9/3, s. 175-186.

Julien Offray de La Mettrie gibi isimler de deizmle anılır. Fakat bu kişiler ayrıca ateizmle de sıklıkla birlikte anılmaktadır. Bu durum Fransız deizminin, İngiltere'de olduğundan daha katı ve radikal niteliğinin ateizme giden yolun başlangıcı olarak cereyan ettiğini gösterir.[144]

6.5.2. Almanya'da Deizm

Almanya'da deizm, İngiliz deistlerin eserlerinin çevrilmesi ve aktif bir biçimde dikkate alınıp değerlendirilmesiyle var olmuştur. Toland'ın *Letters to Serena*, Collins'in *A Discourse on Free Thinking,* Tindal'ın *Christianity as old as Creation* isimli eserleri kısa süre içerisinde Almanca'ya tercüme edilmiş ve özellikle Tübingen okulu çevresinde okunmuş ve değerlendirilmiştir. Böylelikle İngiliz deizminin Almanya'da yaygınlaşması gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Almanya'da deizm, Fransa'da olduğu gibi radikal bir nitelik kazanmamıştır.[145]

Almanya'da deizm, Moses Mendelsohn (1727-2786), Herman Samuel Reimarus (1694-1768) ve Gotthold E. Lessing (1729-1786) isimleriyle anılır. Mendelsohn Tanrı'nın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü ve doğal dini; ateizme, Hristiyanlığa ve vahyedilmiş dinlere karşı savunmuştur.[146] Reimarus ise Tindal'ın tek mucizenin yaratılış olduğu; bunun dışında mucize ve vahiy iddialarının yaratılışın mükemmelliğine zarar vereceği şeklindeki görüşlerini benimsemiş ve savunmuştur. O, İngiliz deistlerle benzer şekilde tüm insanlığı kapsayacak doğaüstü bir vahyin bulunmadığını, bu nedenle tüm insanların özel bir vahye tâbi tutularak yargılanmasının âdil olmayacağını ileri sürmüştür.[147] Reimarus'un, doğal din anlayışını bir yandan Hristiyan teolojisine

[144] Mossner, "Deism", s. 688.
[145] Orr, *English Deism,* s. 190-191.
[146] Orr, *English Deism,* s. 194.
[147] Orr, *English Deism,* s. 196.

saldırmak bir yandan da ateizme ve materyalizme karşı çıkmak üzerine kurduğu ileri sürülür.[148]

Lessing, Alman deizminin ulaştığı ileri seviyenin temsilcisi olarak anılır. O, *Bilge Nathan* isimli tiyatro eserinde üç dinin de aynı hakikati temsil ettiğini ileri sürer. Böylece Hristiyanlığın diğer dinlerde olduğundan daha ahlaklı bireyler yetiştirmediğini ve bu nedenle diğer dinlerden üstün olma iddiasında bulunamayacağını kanıtlamaya çalışır. Tindal'la benzer şekilde Hristiyanlığın İncil'den önce ve ondan bağımsız olduğunu iddia ederek, ancak bu haliyle ele alındığında Hristiyanlığın gerçek din, akıl dini/doğal din olma özelliğini taşıyacağını savunur.[149]

6.5.3. Amerika'da Deizm

Amerika'ya deizmin ulaşmasında İngiltere'den gelen kolonilerin etkili olduğu düşünülür. Deizmin İngiltere'de canlı olduğu yıllar (1695-1741), bu ülkeden Amerika'ya yoğun bir göçün yaşandığı yıllardır.[150] Bununla birlikte kolonilerin kendilerini İngiltere'ye muhalif olarak konumlandırmalarıyla bir başka müttefik olan Fransa'dan gelen fikirlerin de Amerikan deizmi üzerinde etkili olduğu iddia edilir.[151]

Amerika'da deizmle anılan isimlerin başında Benjamin Franklin (1706-1790), Thomas Paine (1737-1809) ve Thomas Jefferson (1743-1826) gelir. Ayrıca bu isimler aynı zamanda Amerika'nın kurucu babaları olarak da bilinmektedir. Bu isimlerin deizm anlayışlarının teolojiden ziyade politikada dinî özgürlüklerin savunulması anlamında katkıları bulundukları ileri sürülür.[152]

---

[148] Mossner, "Deism", s. 688.
[149] Orr, *English Deism,* s. 197-198.
[150] Orr, *English Deism,* 201.
[151] Schroeder, "Deizmin Üçlemeye Saldırısı", s. 264-265.
[152] Donald Wayne Viney, " American Deism, Christianity, and the Age of Reason", *American Journal of Theology & Philosophy,* (2010), c. 31, No. 2, s. 83.

Benjamin Franklin, henüz 15 yaşındayken deist fikirlerle karşılaştığını, deizme karşı yazılan argümanları okuduğunu, bu eleştirileri deizmin argümanlarından daha zayıf bulduuğnu ileri sürer. O, evrenin yaratıcısı olarak bir Tanrı'ya, O'nun evreni inayetiyle yönettiğine, O'na ibadet edilmesi gerektiğine inandığını söylemiştir. Tanrı'ya ibadet ise ancak O'nun kullarına karşı iyi davranmakla olur. Yine ölümden sonra yaşam fikrini kabul eder. Bununla birlikte İsa'yı bir din ve ahlak sisteminin kurucusu olarak görür ama ona ilahi nitelik atfetmez. Bu görüşleriyle İngiliz deizmiyle oldukça benzer söylemleri benimsediği görülür.[153]

Amerikalı deistler arasında Hristiyanlığı reddetmede en katı davranan isim Thomas Paine'dir. Tek Tanrı'ya inandığını, ölümden sonra da bir mutluluğun olacağını ümit ettiğini belirten Paine, dini görevlerin doğru olanı yapmak insanlara merhametle davranmak ve onları mutlu etmekten ibaret olduğunu ileri sürer.[154] Tanrı'nın lütfedip de vahiy gönderse dahi bu vahyin ancak iletişime geçtiği kişi için bağlayıcı olduğunu, onun dışındaki kimseler içinse söylentiden başka bir şey olmayacağını düşünür.[155] Ona göre gerçek tek Tanrı kelâmı yalnızca gözlemlediğimiz evrendir. Zira insan dili yerel ve tarihseldir; evrensel bir dil olmaması sebebiyle tüm insanları bağlayıcı bir kaynak olarak görülemez.[156] Paine, gelecek bölümlerde görüleceği üzere İngiliz deistlerin din ve vahiy konusundaki görüşlerinin bir kompozisyonunu sunar. Onun iddialarının hepsi İngiliz deistlerin eserlerinde de bulunur. Eğer bir farktan bahsetmek gerekecekse, İngiliz deistlerin, deizmin henüz sistemli sayılabilecek ilk örneğini sunarken kimi zaman gösterdikleri çekimserliğin izinin Paine'de bulunmamasıdır.

[153] Viney, "American Deism", s. 86; Orr, *English Deism*, s. 208-209. Franklin'in ayrıca tek bir tanrının değil pek çok tanrının evreni idare etmeye yardım ettiğini ileri sürmesi ve aklın hata yapabilirliğine vurgu yapması nedeniyle deist olup olmadığının şüpheli olduğu iddiaları da bulunur. Konuyla ilgili bkz. Pamela Hermandez Chavez, "Benjamin Franklin Deist mi Değil mi?", *Doğubatı*, s. 253.
[154] Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014), s. 3.
[155] Paine, *Akıl Çağı*, s. 6.
[156] Paine, *Akıl Çağı*, 27-28.

ABD'nin üçüncü başkanı olan Thomas Jefferson diğer deistler gibi Tanrı'nın varlığına, dinin ahlaka indirgenmesinin gereğine ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmış ve savunmuştur. Bunlar dışında o, kendisini bir materyalist olarak tanımlamıştır. Jefferson, İncil'in doğaüstü niteliğini, ilahi bir vahiy oluşunu kabul etmez. Hatta bu reddediş onu yeni bir İncil hazırlamaya yöneltmiştir. O, mevcut dört İncil'i karşılaştırmalı olarak okuyup içerisinde İsa'nın otantik öğretileri olarak gördüğü ayet ve pasajları keserek yeni bir İncil edisyonu hazırlamıştır. Yeni versiyonunda tüm mucize hikâyelerini ve İsa'nın ilahiliğine atıf yapan pasajları çıkarmıştır.[157]

6.6. İngiltere'de Deizmin Sona Erişi ve Mirası

İngiliz düşünürlerden Edmund Burke 1790 yılında Fransız devrimi üzerine hazırladığı eserinde deizmin artık etkisini kaybettiğini ilan eder.[158] Onun bu iddiası İngiltere'de deizmin sonlandığına yönelik önemli bir tarihlendirme olarak görülmüş ve çoğunlukla benimsenmiştir. John Orr, deizmin kurucu ismi olarak Herbert'in De Veritate'sinin yayın tarihi olan 1624 yılını deizmin başlangıcı olarak kabul eder. 1740'larda hızlı bir düşüşe geçen deist düşüncenin 1760'larda artık iyice etkisini kaybettiğini ileri sürer.[159] Hudson da benzer şekilde İngiliz deizminin en canlı olduğu dönemler olarak 1690-1750 yılları aralığını verir.[160]

Doğal dini vahyin üstünde tutmak suretiyle gerçekleşen tarihsel Hristiyanlığa yönelik bir eleştiri süreci olarak ele alındığında deizmin tarihsel canlılığını kaybettiğini söylemek mümkün olabilir. Fakat tarihsel bir süreç olma özelliğinden bağımsız teolojik bir tavır olarak değerlendirildiğinde ise bu tasavvurun sonlandığından bahsedilemez.

[157] Viney, "American Deism", s. 97-98; Schroeder, "Deizmin Üçlemeye Saldırısı", s. 266-267.
[158] Burke şöyle der: "Son 40 yıl içerisinde doğanlar arasında Collins, Toland, Tindal, Morgan, Chubb ya da kendisine hür düşünürler diyen kimsenin adını duyan var mı? Şimdi bunları kim okuyor? Londra'nın kitapçılarına dünyanın bu ışıklarının ne hale geldiğini sorun." Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, ed. Frank M Turner, (New Haven: Yale University Press, 2003), s. 76.
[159] Orr, *English Deism,* s. 171.
[160] Hudson, *Enlightenment and Modernity,* s. 161.

Nitekim İngiliz deizminin diğer ülkelere transferiyle yaşanan gelişmeler, teolojik bir tutum olarak sonlandığı iddiasını yanlışlığını gösterir. Bununla birlikte Hudson, Burke'nin iddiasının aksine Londra'da bir deist kulüp kurma ya da deist gazete çıkarma gibi etkinliklerde görüleceği üzere 1840'lı yıllarda dahi varlığının devam ettiğinden bahseder.[161]

Tarihsel bir süreç olarak deizmin, ilk dönemlerdeki canlılığını devam ettirmemesinin gerekçeleri olarak bazı hususlar öne çıkarılır. Bu gerekçelerden biri, deizmin kendi içerisindeki ayrılıklardır. Tek bir söylem tarzında tüm deistlerin birleşememesi deizmin güçlü bir hareket olarak varlığını devam ettirmesinin önüne geçmiştir. Ayrıca savundukları iddiaların bir noktadan itibaren salt tekrardan ibaret olması, bir anlamda konunun tükenmesi de canlılığının zayıflamasına neden olmuştur.[162]

Diğer bir gerekçe deizme yazılan reddiyelerin fazlalığıdır. Orr'un iddiasına göre bu dönem, bütün bir Hristiyanlık tarihinde yazılan reddiyeler açısından en zengin dönem olmuştur.[163] Bu iddiaya göre deistlere yönelik reddiyelerin fazlalığı, onları suskunluğa yöneltmiştir. Bu iddianın ardında ise deizmin başından itibaren çok güçlü bir hareket olmadığı düşüncesi yatar. Hudson, bu duruma işaret edecek tarzda deistlerin eğitimli okuyucular üzerinde kehanetlere ya da mucizelere inancın kaybolması yönünde etkilerinin olduğunu gösteren bir kanıtın bulunmadığını söyler. Benzer şekilde bu yazarların eleştirileri İncil yazarlarının dürüst ve samimi oldukları konusundaki kanaatleri de yok edememiştir.[164]

1750'lerde İngiltere'nin, Yedi Yıl Savaşları ve Amerikan ve Fransız Devrimlerinin yarattığı sonuçlarla baş etmek zorunda kalması da deizmin popülerliğinin yitirilmesine neden olmuştur. Zira Fransa'yı altüst eden devrimin yankıları İngiltere'de

[161] Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 165
[162] Orr, *English Deism*, s. 174.
[163] Orr, *English Deism*, s. 172.
[164] Herrick, *Radical Rhetorics*, s. 212; Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 162.

hissedilmeye başlayınca gündem artık insan aklı ve vahiy tartışmalarından sıyrılmaya başlamıştır. Buna ek olarak İngiltere'de dini canlanmanın bir örneği olarak görülen Metodizm[165] isimli yeni bir mezhebin ortaya çıkması da Anglikan Kilisesinin gündem değişikliğine gitmesine neden olmuştur. Metodistlerin yeni muhalifler olarak deistlerin yerini alması deizmin gözden düşmesine yol açmıştır.[166]

Wood ise deizm terimini, Ortodoksların kendileri ile hür düşünürler ve ateistler arasını ayırmada kullanılan bir yakıştırma olarak değerlendirerek Hristiyan toplumlarda artan hoşgörü ortamıyla bu tarz bir tanımlamaya ihtiyacın kalmaması sonucu deizm nitelemesinin varlığını kaybettiğini iddia eder. Wood ayrıca, 19. ve 20. yüzyıllarda felsefe ve teolojide doğa-doğaüstü, akıl-gelenek arasında 17. ve 18. yüzyıllarda görülen ayrımların keskinliğini kaybetmesini de deizmin etkinliğini kaybetmesine yönelik bir gerekçe olarak sunar.[167]

İngiltere'de canlılığını kaybetmesinin geri planında sosyal olayların, teoloji ve felsefe alanında yaşanan gündem değişikliklerinin etkisi yanında deizmin ilk ortaya çıktığı zamanlarda öne çıkan ideali olan Hristiyanlığı doğa ve akılla uyumlu hale getirilmesi arzusunun din adamları ve teologlar tarafından da benimsenmesinin de etkili olduğu düşünülebilir. Bir bakıma bu benimsemeyle iki grup arasında var olan açıklığın gitgide kapanması deizme var oluş alanı bırakmamış görünmektedir.

Deizmin canlılığının kaybolmasından bahsetmek mümkün olsa da geride bıraktığı miras göz önüne alındığında, tarihsel bir hareket olarak benimsediği rolü yerine

[165] Metodizm, John ve Charles Wesley isimli Anglikan rahibi iki kardeşin, Anglikan Kilisesi içerisinde bir canlanma hareketi olarak başlayan Hristiyan komünyonuna verilen bir addır. Metodizm aslî günah vurgusu üzerinde herkesin kurtuluşa ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Önceden belirlenmiş kader anlayışına karşı çıkarak Mesih'in bedelini ödediği kurtuluşa herkesin erişebilmesinin Tanrı'nın arzusu olduğunu iddia eder. İsa'nın kurtarıcı eylemi sayesinde her insanın, İncil'in teklifine özgürce iman etmesini sağlayan lütuftan yararlanabileceğini savunur. Bu haliyle Metodizmin temel amacının kurtuluşun sınırlarını genişletmek olduğu söylenebilir. Geoffrey Wainwright, "Methodism", *Encyclopedia of Chrisian Theologhy,* ed. J. Yves Lacoste, s. 1028.

[166] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 195-196.

[167] Wood, "Deism", s. 2252.

getirdiğinden bahsetmek pekâlâ mümkündür. Fransa, Almanya ve Amerika gibi ülkelerin teoloji ve düşünce alanlarına yaptığı katkılar yanında bir bütün olarak düşünce dünyasına bıraktığı çeşitli katkıları olmuştur.

Peter Byrne, deizmin öncelikli mirasının "doğal din" kavramının gelişmesine ve böylece dinlerle ilgili araştırmaların bilimsel olarak ele alınmasına yaptığı katkı olduğunu ileri sürer. Deistler doğal din iddialarıyla Hristiyanlık vb. vahiy dinleri dışında bizzat *dinin* ne olduğu sorusunun gündeme alınmasını sağlamışlardır. Doğal teolojinin doğal din haline dönüşmesinde deizmin etkisine vurgu yapan Byrne, deistlerin doğal din iddiaları sonucu bir fenomen olarak *din*in, tarihsel, doğal ve evrensel karakterinin tartışılmaya başladığını iddia eder. Ona göre deizm, yarattığı etkiyle "insan kültüründe dinin evrenselliğinin gündeme alınmasını" sağlamıştır. Dinin evrenselliğinin kabulü ise insanda doğal bir dindarlık duyusunun varlığının kabulü olmadan gündeme gelmez. Böylece dinin sosyal ve tarihsel karakterinin yanında insanın doğal bir dindarlığa sahip olduğu görüşü din felsefesi tartışmalarında yer bulmuştur. Byrne, doğal din argümanının, dinler tarihi araştırmalarının önünü açtığı ve seyrini değiştirdiği görüşündedir.[168]

Dinler tarihi araştırmalarına sağladıkları katkı kadar göze çarpan bir diğer önemli mirasları ise İncil kritisizminin önünü açmalarıdır. Deist düşünürler Hristiyanlık ve İncil'i seküler, dinî olmayan ve tehlikeli addedilebilecek bir tarzda hermenötik doktrinlerle değerlendirmişlerdir. Kutsal Kitabın, ilahi vahiyle dikte ettirilerek yazdırıldığı dogmasını reddederek yazımında insani unsuru öne çıkarmaları; mucize, kehanet, gizem vb. unsurların Kutsal Kitap içerisindeki varlığını reddetmeleri, ilerleyen dönemlerde İncil'lerin tarihsel ve eleştirel bir metotla değerlendirilmesine giden süreci başlatmıştır.[169] Bir bakıma Kutsal Kitabın "kutsallığının" sorgulanmasına neden olmuşlardır.[170] Deistik

[168] Peter Byrne, *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy Of Deism,* (London: Routledge, 2013), s. 207-208.
[169] Lucci, *Scripture and Deism*, s. 206-207.
[170] Mossner, "Deism", s. 691.

İncil hermenötiği Anglikanlar ve Clarke ve Boyle gibi fizikçi teologlar tarafından çürütülmeye çalışılırken yeni eleştiri metotlarına ve filolojik araçlara başvurma durumu zorunlu olarak gündeme gelmiştir. Bu süreç ise nihayetinde yeni metodolojilerin ortaya çıkmasına olduğu kadar Hristiyanlık'taki vahiy anlayışının da yeniden şekillenmesine dek ilerleyen bir dönemi başlatmıştır.

Deizmin sosyal yaşam üzerinde yarattığı en önemli etki ise hoşgörü söyleminin gelişmesine ve kabul görmesine yaptığı katkıdır.[171] Kilisenin düşünce üzerindeki baskısını reddeden deistler, her insanın diğerlerine karşı hoşgörülü olduğu bir ortamda düşüncenin gelişeceğini savunmuşlardır. Bu nedenle gerek sosyal yaşamda gerekse teoloji alanında hoşgörünün mevcut olduğu bir zeminde hakikate ulaşmanın imkan dahilinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Yukarıda sayılan alanlar deizmin en görünür mirasları olarak kabul edilebilir. Bunlarla birlikte deizmin sekülerizme giden yolda insanın dinle ilgili konularda salt kendi aklını rehber edinmesi ve bunun dışındaki otoriteleri reddetmesi tutumunun deizmin en genel mirası olduğunu söylemek mümkündür.

[171] Mossner, "Deism", s. 692.

I. BÖLÜM

TANRI VE İNSAN TASAVVURU TEMELİNDE DEİSTİK ARGÜMANLAR

Her bireyin, içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortam, eğitim seviyesi, ilgisi, kişisel tecrübesi vb. unsurların, Tanrı hakkındaki tasavvurunu şekillendirdiği söylenebilir. Bununla birlikte kişinin Tanrı hakkında sahip olduğu tasavvur da onun, dünyaya, diğer insanlara ve hayata yönelik bakışını şekillendirir. Bu nedenle, her bireyin farklı bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte ortak olan unsurlar ekseninde yapılan genellemeler sonucu tasavvurlara yönelik bir sınıflandırma ve adlandırma yapmak mümkündür. Deizm, bu sınıflandırma örneklerinden biri olarak belirir. Deistlerin Tanrı ve insan tasavvuruna odaklanan bu bölüm içerisinde öncelikle Hristiyanlıkta Tanrı ve insana yönelik bakışın genel bir değerlendirilmesi sunulacaktır. Ardından deistlerin bu tasavvurdan farklı olarak hangi hususları öne çıkardıklarına değinilecektir.

1.1. Hristiyanlık'ta Tanrı Tasavvurunun Ana Belirleyicisi Olarak Teslis

Hristiyanlığın ilk inanç ilkesi olan teslis, Türkçe'de üçlü birlik veya üçleme inancı olarak ifade edilir. Hristiyan inancına göre teslis, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç ayrı kişiliğin, doğa ve öz olarak aynılığını ve tek bir Tanrı'daki birlik ve bütünlüğünü ifade eder. Teslis inancı Hristiyanlık'ta gizem olarak görülür ve bu nedenle ancak vahiy yoluyla bilineceğine inanılır. Her bir Hristiyanın inanması gereken temel bir akidedir. Teslis, bir yandan tek Tanrı'yı savunduğunu ifade ederken üç kişilikten bahsetmesi sebebiyle bir yandan da bu ilahi kişiliklerden biri olan Oğul'un insanî özelliklere sahip olarak görülmesi sebebiyle oldukça karmaşık ve çelişkili unsurlar barındırır. Zira İsa'ya atfedilen insanilik, Tanrı'da başkalık unsurlarına neden olur. Teologlar, teslis dogmasının Kutsal Kitap'ta yer aldığını iddia etseler de bu tam olarak doğru değildir. Bilakis, teslis

inancının şimdiki halini alması Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında yaşanan uzun ve sayısız tartışmalar sonrası gerçekleşmiştir.[172]

İsa'nın mahiyeti problemi, Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu olmuştur. Bir insan olarak mı yoksa Tanrı'nın oğlu olarak ilahi mahiyette mi görülmesi gereği konusunda Hristiyan din adamları farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu tartışmalar, 325 İznik Konsili'ne dek sürmüştür. Kilise'nin ilk ekümenik konsilinin toplanmasına sebep, Libya kökenli din adamı Aryus'un görüşleridir. Aryus, Oğul'un Baba'dan aşağı olduğunu, çünkü Oğul'un var olmasının Baba sayesinde olduğunu bu nedenle Baba gibi ezeli görülemeyeceğini savunmuştur. Baba'nın özü ile Oğul'un özünün aynı olduğunu reddeden Aryusçuluk, Oğul'un Baba'nın iradesi sonucu yaratıldığını söyler ve böylece Baba ile aynı özden olamayacağını iddia etmiştir.[173] Konsilde İskendireyeli Athenasius ise *ilahi soy* düşüncesini ileri sürmüştür. Konsil sonucunda Arius'un görüşü reddedilmiş ve Arius heretik ilan edilmiştir. Ayrıca konsilde Athenasian amentüsü olarak bilinen şu görüşler kabul edilmiştir: "Oğul ile Baba aynı tabiattandır; her şey O'nun vasıtasıyla yaratılmıştır; O, insanların kurtuluşu için gökyüzünden inip bedenleşmiş, çarmıhta öldürülmüş, üçüncü gün yeniden dirilmiş ve göğe yükselmiştir. Ölüleri ve dinleri yargılamak üzere geri gelecektir." Konsil sonucunda farklı görüşler tamamen yok olmasa da, Athenasian amentüsü Hristiyanlığın hâkim görüşü olarak öne çıkmış, bunun dışında kalan yaklaşım ve yorumlar heretik sayılmıştır.[174]

Konsil sonucu Athenasian inancının öne çıkmasına rağmen üç ayrı kişiliği ama özde aynılığı savunan Teslis'in karmaşıklığı konusunda tüm tartışmalar sona ermemiştir. Bu nedenle İsa'nın ilahiliğini reddeden ve tek bir yüce Tanrı'nın varlığını savunan akımlar tarihte bir şekilde var olmuştur. İngiliz deizminin ortaya çıktığı dönemin dinî-

[172] Joseph Wolinski, "Trinitarian", *Encyclopedia of Christian Theology,* ed. Jean-Yves Lacoste, c. 3, s. 1606-1607. John Macquarrie, Principles of Christian Theology, (New York: Charles And Scribner's Son: 1966), 176-178.
[173] Charles Kannengiesser, "Arianism", *Encyclopedia of Christian Theology,* c. 1, s. 91-92;
[174] Charles Kannengiesser, "Council of Nicea I", *Encyclopedia of Christian Theology,* c. 2, s. 1120-1123.

kültürel atmosferi içerisinde de Üniteryanizm başlığı altında toplanan teslis karşıtlığı ve tek bir Yüce Tanrı inancının savunusuna rastlanılır. Birbirleriyle doğrudan bağlantıları tartışmalı olmakla birlikte üç tip üniteryanizmden bahsetmek mümkündür[175]: Antik dönem teslis karşıtlığı (Aryusçuluk); Sosinyanizm[176]; İngiltere ve Kuzey Amerika üniteryan Kiliselerinin Doktrini.[177] Şu durumda deistlerin Athenasian amentüsü karşısında yer alan teslis karşıtı söyleme aşina oldukları ve bu karşıtlığı bir duruş olarak benimsedikleri görülür.

1.2. Deistlerin Teslis Eleştirisi

İngiliz deistleri, deizmin günümüzdeki anlam çerçevesini şekillendiren, bu tasavvurun "oluş" halini resmeden kişilerdir. Bununla ifade edilmek istenen şey, günümüzde deizme atfedilen "yaratan ve geri çekilen Tanrı" tasavvurunun oluşmasında ortaya koydukları görüşleriyle adım adım katkı sağlamış olmalarıdır. Bununla birlikte mevcut çalışma içerisinde deistlerin tanrı tasavvurları, doğal din anlayışlarını temellendirmede kullandıkları zemin olması açısından değerlendirilecektir. Bu noktada Tanrı anlayışlarında öne çıkan ilk husus, Hıristiyanlıktaki Tanrı inancının temelini oluşturan ve Hristiyanlığın karakteristiği olan teslis (üçleme) ilkesine eleştirel yaklaşmaları ve onu kabul etmiyor oluşlarıdır.

---

[175] Jean-Pierre Osier, "Unitarianism/Anti-Trinitarianism", *Encyclopedia of Christian Theology,* c. 3, s. 1652.

[176] Başlangıcı 16. yüzyılın ortalarına denk gelen Sosinyanizm, modern Uniteryanizmin öncü hareketlerinden biridir. Evanjelik rasyonel bir hareket olarak öne çıkan Sosinyanizm, şu hususları benimsemiştir: a) Kutsal Kitabın rasyonel yorumu esastır. b) Hz. İsa, Tanrı'nın kelamı veya vahyidir; fakat onun Tanrı tarafından dünyaya ve kiliseye bir kral, rahip ve peygamber olarak seçilmesi dışında ilahi bir yönü yoktur, sıradan bir insandır. c) Kilise ve devlet barışçıl bir biçimde ayrılmalıdır. d) Ruh, bedenle birlikte ölür. Yeniden dirilme ve ölümsüzlük, Hz. İsa'nın verdiği emirleri Ruh'un gücü aracılığıyla yerine getirmede sebat eden kimseler için geçerlidir. İngiltere'de Sosinyanizm, Arminyan psikoposları, Oxford rasyonalistleri, Cambridge Platonistleri, filozoflar ve bilim adamları tarafından dikkate alınan ve benimsenen bir akım olmuştur. George Hunston Williams, "Socinianism", Donald M. Borcherdt (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Thomas and Gale, 2006), s. 99-100.

[177] İngiltere'deki Üniteryen Kilisesi 1778 yılında Theophilus Lindsey'dir (1723-1808) tarafından kurulmuştur.

İngiliz deistlerin söylemlerinde öne çıkan ve bir anlamda var oluşlarının zeminini oluşturan husus, Kilise ve hâkim Hristiyanlık'a yönelik getirdikleri eleştirilerdir. Kilise'ye ve onun etkisi alında şekillenen tarihsel Hristiyanlık'a yönelik eleştirilerinin başında ise, din alanında aklın kullanımını sınırlandırmaları iddiası bulunur. Deistler, dine dair akıl ve doğayla uyumlu olmayan tüm hususların dinden çıkarılması gerektiğini ve böylelikle gerçek ve orijinal dine ulaşmanın mümkün olduğunu güçlü bir biçimde savunurlar. Teslis karşıtlığının temelinde de aynı eleştirel bakış yer alır.

Özgür düşüncenin güçlü bir savunucusu olarak öne çıkan Anthony Collins'in (1679-1729)[178] teslis konusundaki görüşleri, akıl üzerine herhangi bir otoritenin varlığını kabul etmemesi ile şekillenir. Teslisin aklı aşan ve imanın bir konusu olduğunu iddia eden yaklaşımlara yönelik Collins, "aklın üzerinde olan bir fikrin, imanın da konusu olamayacağı" iddiası ile karşı çıkar. Tanrı hakkında kullanılan Bir içerisinde üçlü kişilik, karakter, özellik vb. argümanları anlamsız bulur. Her ne kadar açık bir şekilde Teslise inanmadığını dile getirmese de, insan zihninde karşılık bulmayan fikirlere inanılmasını hatalı bulan tutumundan dolayı Teslis inancını kabul etmediği yorumları yapılmaktadır.[179]

Deist olarak nitelenen isimler arasında teslis karşıtlığını açıkça ortaya koyanların başında Mathew Tindal (1656-1739) gelir.[180] Tindal; *A Letter Concerning Trinity and*

[178] Collins, yaşamını deist, hür düşünür, teolog ve filozof nitelemeleriyle geçirmiş bir isimdir. Varlıklı bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiş, Cambridge'de hukuk öğrenimi görmüş, sulh hâkimi olarak görev yapmış, böylece yaşamını geçirdiği Essex'te saygın bir üne sahip olmuştur. Henüz geçnken John Locke ile tanışmış, düşüncelerini takip etmiş, aynı zamanda Locke'u da oldukça etkilemiştir. Yaşamını özgürce düşünmenin önemini vurgulamaya adamıştır. Bk. Ernest Campbell Mossner, "Anthony Collins", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, (Michigan: Thomson&Gale Publishing, 2006), c. 2, s. 330-331.

[179] James O'Higgins S.J., *Anthony Collins The Man and His Works*, (Lahey: Martinus Nijhoff, 1970), s. 57-59.

[180] Babası bir papaz olan Tindal, varlıklı bir ailenin iki oğlundan biridir. 1670lerde Oxford'a girmiş, hukuk eğitimi görmüştür. 1678'te üniversitenin en önemli kolejlerinden biri olan All Souls College'de araştırmacı olarak göreve başlamış ve 1685'te doktorasını tamamlamıştır. Aynı yıl Kral James, Oxford'da bulunan akademi üyelerini Katolikliğe geçmeye ikna etme amacıyla temsilcilerini göndermiş ve Tindal bunun üzerine Katolikliğe geçmiştir. 1688 Devriminin ardından tekrar Anglikanizme dönüş yapmıştır. 1690larda ise Uniteryan olarak ortaya çıkan Tindal'ın yaşadığı her olayda görüşleri daha radikal bir hâl almıştır. O dönemlerde fikri tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı kafelerde farklı gruplar ve düşünürler ile tanışma imkanı bulmuştur. Bu düşünürler arasında Tindal'ı doğrudan etkileyen isimler arasında John

Athanasian Articles ismiyle hazırladığı risalesinde teslis inancının aklîliğini sorgular. Ona göre "bir şeye inanması beklenen kimsenin, öncelikle inanması istenen şeyin ne olduğunu bilmesi gerekir; aksi takdirde neye inandığının bir önemi olmaz". Tindal, Hristiyanlıkta, insanlardan inançlarını ne olduklarını tam bilemedikleri üç ilahi varlığa bölmeleri, üç ilahi varlık için ibadet etmelerinin beklendiğini belirtir. Tanrı'dan başka bir şeye ibadet etmek putperestliktir, fakat insanlardan neye inandıklarını bilmeksizin ibadet etmelerini beklemek ise tüm putperestliklerden daha kötüdür.[181] Tindal, teslisin gizem olarak adlandırılıp insanlardan iman etmelerinin beklendiği bu tarz bir dinî inancın temelsiz olduğunu düşünür. O, inancın temeline bilginin yerleştirilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira bilgi temelinde var olmayan bir inanç ve hatta ibadet, putperestlikle eşdeğerdir. Çünkü kendisini gizem olarak sunan ve anlaşılmasını değil inanılmasını talep eden bir inanç anlayışının doğruluğunu kanıtlayacak bir zemin kalmamaktadır. Bu durumda, hâk din olma iddiası sorgulanır. Tindal, bu yorumuyla Hristiyanlığın kendisini hakiki, kendi dışında kalanları ise bâtıl din olarak gördüğü denklemi değiştirir ve gizem temelindeki inancın bâtıl bir dinden farkı olmadığını düşünür.

Teslis konusunda açıkça karşıt duruş sergileyen isimlerden biri de Thomas Chubb'dır (1679-1747).[182] Hıristiyan bir deist olarak bilinen Chubb, yaşamının ilk dönemlerinde Aryusçudur.[183] Bu dönemlerde *The Supremacy of The Father Asserted*

Locke ve Cambridge Platonistlerinden Ralph Cudworth'u görmek mümkündür. Bk. Stephen Lalor, *Freethinker Matthew Tindal*, (New York: Continuum, 2006), s. 8-10.

[181] Matthew Tindal, *A Letter to The Reverend To The Clergy of Both Universities Concerning Trinity and Athanasian Creed*, (London:1694), s. 3-4.

[182] İngiliz Aryusçu ve deist olarak ünlenen Chubb, oldukça sınırlı bir formel eğitim almasına rağmen coğrafya, matematik ve teolojiye ilgi duymuş, okumalarına bu alanda yoğunluk vermiştir. Eğitimini kendi başına gerçekleştiren ve alçakgönüllü bir zanaatkar olarak yaşamını sürdüren Chubb, iyi bir yazma stili geliştirmiş ve yüksek eğitimli üst sınıflar ve ilahiyatçılarla eşit şartlarda rekabet edebilecek kadar rasyonalist düşünceye hâkim olmuştur. Chubb, Hristiyan deist olarak bilinir. Yahudi vahyine karşılık şüpheyle yaklaşmış, İslami vahyi ise daha muhtemel görmüştür. Ernest Campbell Mossner, "Thomas Chubb", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, (Michigan: Thomson&Gale Publishing, 2006), c. 2, s. 253.

[183] M. S. 260-336 yıllarında yaşamış, Libya kökenli Hristiyan din adamı Arius'a ithafen bu şekilde anılan Aryusçuluğun temel iddiası Oğul ile Baba'nın bir ve aynı sayılamayacağı şeklindedir. Deistlerin Hristiyanlığı ilk haline döndürme çabalarında görüleceği üzere onlar Hristiyanlığın Athenasian amentüsü öncesi var olan yaklaşımları kendilerine temel olarak almışlardır. Nitekim Chubb'ın önce Aryusçu daha sonra ise Hristiyan deist olarak anılması, bu durumun bir örneği olarak okunabilir.

ismiyle hazırladığı eserinde, Kutsal Kitaba dayanarak ortaya attığı sekiz kanıtla[184] tek gerçek Tanrı'nın *Baba Tanrı* olduğunu, *Oğul*'un Tanrı sayılamayacağını ileri sürer. Çünkü Baba, Oğul'un varlığının mutlak sebebidir. Bu nedenle Oğul'un varlığı, Baba'nın iradesine bağlıdır. Oğul, Baba'nın zorunlu doğasının bir sonucu olarak değil, özgür iradesinin, lütfunun bir tecellisi olarak varlık kazanmıştır. Dolayısıyla Baba'nın varlığı Oğuldan öncedir. Başka bir deyişle, Baba istemeseydi Oğul var olamazdı. Bu durumda gerçek anlamda tek mutlak kudret, irade, lütuf sahibi olan Baba'dır. Dolayısıyla Tek bir Yüce Varlık vardır.[185] Chubb, Oğulun varlığını Tanrı'ya borçlu olduğunu, var oluş sebebinin Tanrı olduğunu, malul(nedenli) olduğu için diğer var olanlardan farklı olarak ilahilikle özdeşleşemeyeceğini dolayısıyla Tanrı olmaya layık olmadığını düşünür. Başka bir deyişle Oğul, Tanrı gibi zorunlu bir varlık değil, mümkün bir varlıktır. Dolayısıyla var olması ve olmaması açısından birbirine eşittir. Bu nedenle onu tanrısallıkla nitelemek, tanrısallığın özünü bozan bir yorumdur.

Benzer şekilde Thomas Morgan[186] (ö: 1743) da Tanrı'nın birliği konusunda Teslis savunucularına eleştiri getiren isimlerden biridir. O, teslis inancının çok açık bir şekilde yanlış olduğunu; hem vahye dayalı dine hem de doğal dine tamamen aykırı bulunduğunu savunur. Teslis savunucularını teist olarak adlandırmanın da mümkün olamayacağını iddia eder.[187]

Deistlerin içinde bulunduğu yüzyıl, reform sürecinin mirası olan Kilise Hristiyanlığına eleştirel söylemin hâkim olduğu ve canlılığını arttırdığı bir dönemdir.

---

[184] Chubb, Aryusçu düşüncenin bir yansıması olarak Kutsal Kitap'tan ortak özellikleri Baba'nın Oğula önceliğini ifade eden pasajlar seçer. Bu pasajlardan bazıları şunlardır: İbraniler/ 10: 5, 6, 7; Efesliler/ 3: 8,9; Mezmurlar/45:7… Bk. Thomas Chubb, *The Supremacy of The Father Asserted,* (London: 1718), s. 2-16.

[185] Thomas Chubb, *The Supremacy of The Father Asserted,* s. 2-24.

[186] Thomas Morgan, yaşamında bir ahlak felsefecisi, tıp doktoru, Newtoncu fiziği teolojisine yansıtan bir teolog ve Musa'nın kanunlarının güçlü bir düşmanı olarak ün salmıştır. Morgan'ın özgünlüğü, tarihsel eleştiri araçlarını kutsal kitaplara ve dinler tarihine uygulamasında yatar. Ayrıca, kendisini Hristiyan bir deist olarak tanımlamasıyla da bilinir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Harrison, "Thomas Morgan", *Oxford Dictionary of National Biography*, ed. Brian Harrison&H.C.G. Matthew, (Oxford: Oxford University Press, 2004), c. 39, s. 148.

[187] Thomas Morgan, *The Nature and Consequences of Enthusiasm Consider'd, in some short Remarks in the Doctrine of the Blessed Trinity,* (London: 1719), s. 34.

İngiliz deistlerinin tüm fikirlerinde ve dünya görüşlerinde hâkim olan inancın/dinin doğa ve akıl ile uyumlu olması gerektiği düşüncesi, Tanrı anlayışlarını da şekillendirmiştir. Aynı öze sahip üç kişilik açıklamasının, insan zihni tarafından kabul edilemezliğinin bir tezahürü olarak teslisin gizem olarak telakki edilmesi İngiliz deistlerinin teslis inancını eleştirmelerinin de zeminini oluşturmuştur. Zira teslis gizem olarak addedilince, insanların akılla anlamalarının güç olduğu ve ancak iman etmeleri gerektiği şeklindeki yaklaşımın önü açılmış olur. Bu nedenle İngiliz deistleri Tanrı'ya yönelik inancın gizeme dayandırılarak akli açıdan anlaşılmayan temellere değil, sağlıklı bir akıl yürütmeye dayanması gerektiğini savunmuşlardır. Zira ancak bu durumda Hristiyanlık kendisini diğer paganistik/putperest dinlerden ayırma imkânı bulur. Tanrı'ya yönelik akıl tarafından anlaşılamayan bir yorum, iman nesnesi olarak sunulamaz. Nitekim gerçek anlamda bir tek tanrı inancı kişilikte ya da herhangi bir unsurda tanrısallığın paylaştırılmasına ve bozulmasına izin vermez.

Her ne kadar Hristiyan âlimler çeşitli yorumlarla anlaşılır ve mâkul kılmaya çalışsalar da teslis, tek ve bir Tanrı anlayışıyla uyuşmayan bir yorumdur. Bu nedenle İngiliz deistlerinin, Tanrı'yı anlaşılmaz ve tanrısallığına zarar veren yorumlardan tenzih etme amacında oldukları söylenebilir. Onlar Tanrı'nın birliğinin akledilebilir olması gerektiğini savunmalarından ötürü Hristiyanlığın Athenasian amentüsüne karşı bir reddediş içerisinde olmuşlardır. Bu durum onları, Hristiyan cemaati dışında değerlendirmek isteyen kimselere önemi bir fırsat tanımıştır. İsa'nın daha önce Yahudilere gönderilen peygamberlerden biri olarak görülmesi yerine tanrısallık atfedilmesi, başka bir deyişle nübüvvet kurumuna şüphe ile yaklaşılması[188], deizmi doğuran sebeplerden biri olarak değerlendirilebilir.

[188] Emre Dorman, "Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım", *MÜİFSBE Basılmamış Doktora Tezi,* 2009, s. 364.

Hristiyanlığın vazgeçilmez akidesi olarak görülen teslis inancı, ilk gündeme geldiği andan günümüze değin eleştirilerden uzak kalamamıştır. İslam kelamcıları da Hristiyanlarla karşılaşmalarında İslam dininin temel unsuru olan tevhid akidesinin tam karşısında yer alan teslise yönelik çeşitli eleştiriler getirmişlerdir. Mütekellimler, Hristiyanların Tanrı'nın tek oluşu ile O'nun tek cevher olduğunu ileri sürdüklerini aktarırlar. Tanrı'nın bir cevher, üç ekânim (unsur) olduğu konusuna öncelikle Tanrı'nın cevher olarak nitelenemeyeceğinden hareketle karşı gelmişlerdir. Zira kelâmda cevher, yer kaplayan ve zorunlu olarak arazları kabul eden, araz olmadan var olması mümkün olmayan bir şey olması dolayısıyla Tanrı için kullanılamaz. Ayrıca üç ekânim olarak Hristiyanların varlık (vücûd), hayat ve ilimi kast ettiklerini ileri süren kelâmcılar burada sayılara takılmanın anlamsızlığına işaret etmişlerdir. Şöyle ki bu unsurlar eğer salt Tanrı'nın sıfatlarını ifade ediyorsa neden dört, beş, on, ya da on beş değil de üçtür? Zira Tanrı için hayat ve ilim kullanılırken pekâlâ kudret, sem', basâr vb. de kullanılabilir. Bu üç unsur olarak öne çıkarılan sıfatları diğerlerinden ayırmayı gerektiren makul bir gerekçe bulunamaz.[189]

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İngiliz deistlerinde yavaş yavaş şekillenen ve sonraki süreçte deizmin temel karakteristiği olan "yaratan ve geri çekilen Tanrı" tasavvurunun geri planında, Hristiyanlıkta teslis inancıyla Tanrı'nın Hz İsa'da enkarne olmasıyla ifade edilen *insaniliğine* yapılan bir vurguyu reddedişin bulunduğunu ileri sürmek mümkündür. Deistler, Tanrı'nın insan yaşamıyla ilişkili oluşunun hatalı bir

[189] Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 58-59; Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 1, s. 470-472; Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 93-100. Kadı Abdulcebbâr, Tanrı için "O, bir cevherdir, üç uknumdur" denilmesinin caiz olması durumunda Tanrı hem bir kâdir hem üç kâdir, hem bir âlim hem üç âlimdir denmesinin de caiz olacağını söyleyerek bu konudaki akıl dışılığı göstermeye çalışır. Ayrıca Abdulcebbâr, Tanrı'nın İsa'da enkarne olduğu inancını da eleştirir. O, iki ayrı varlığın bir olmasının ne lügavi açıdan ne mantıki açıdan bir tutarlılığının bulunmadığını iddia eder. O, Nesturilerden hareketle Allah'ın meşiet cihetinden Mesih'le ittihad ettiği iddiasına dair şunları söyler: "Allah'ın meşiet cihetinden Mesih'le ittihat ettiği sözünüzle ya Allah'ın Mesih'in iradesi ile mürîd olduğunu ya Mesih'in Allah'ın mahalsiz olan iradesiyle irade ettiğini ya da onunla Allah ve Mesih'in iradede hiç ihtilaf etmediklerini, aksine birinin dilediğini diğerinin de irade ettiğini kast ediyorsunuz. Bu şıkların hangisini kast ederseniz edin yanlışlığı ortadadır. *Şerh*, c. 1, s. 470-474.

yorumu olan Hz. İsa'nın ilahlaştırılması durumuna yönelik eleştirilerini Tanrı'nın aşkınlığını vurgulayarak öne çıkarmaya çalışmışlardır, fakat bu sırada O'nun insan ile iletişim içinde oluşunun göz ardı edilmesine varan bir yoruma ulaşmışlardır.

1.2.1. Tanrı'nın Mahiyeti ve Bilinebilirliği

İngiliz deistleri, erken Aydınlanma olarak nitelendirilen 17. yüzyılda, bilim ve düşünce alanında çeşitli kırılmaların gerçekleştiği bir dönemde yaşamışlardır. Tanrı'ya yönelik tasavvurlarının şekillenmesinde bu kırılmaların etkileri görülebilir. Düşünce alanında insan aklına duyulan güven, bilim alanında doğada gözlenen yasaların varlığı ve değişmezliği düşüncesi deistlerin Tanrı tasavvurlarını doğrudan etkilemiştir. Bu hususlarla paralel şekilde Rönesans ruhunun mirası olarak görülebilecek hümanistik dünya görüşünün[190], Tanrı anlayışlarının odağında yer aldığı açıkça görülür.

Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve birliği konusunda gereken bilgiyi, insanın herhangi bir dış otoriteden ve kaynaktan değil, sahip olduğu akıl ile elde edebileceği düşüncesi, tüm deistlerin ortak kanaatidir. Buna göre insan, doğayı gözlemlemek suretiyle gerçekleştirdiği akıl yürütme sonucunda, Tanrı ve din hakkında gereken bilgilere ulaşabilir ve ulaştığı bu bilgiler onun için yeterlidir. Bu yaklaşımda, bireyin aklına duyulan güven ön plandadır. Bu durumu, insan merkezli bakışın bir sonucu olarak görmek de mümkündür.

[190] 14. Yüzyılda İtalya'da ortaya çıkan hümanizm, Cicero'nun nitelemesinden hareketle *studio humanitatis,* gramer, retorik, ahlak felsefesi, şiir ve tarih bilimlerinin daha geniş kitlelere ulaşmasına imkân tanıyan entelektüel bir eğitim faaliyeti olarak başlamıştır. Bununla birlikte hümanizmi, salt bir düşünce okulu ya da sınırları çizilmiş, dizgeli bir felsefî öğreti olarak görmemek gerekir. Daha ziyade, insanı bir "değer" olarak başköşeye yerleştiren bir "dünya görüşüne" veya çeşitli tarihsel dönemlerde ortaya çıkan ve tüm yapıp etmelerimizin "insan öğesini" göz ardı etmemesini savunan bakış açısına karşılık gelir. Bugün geldiği nokta itibariyle hümanizmin, epistemolojik düzlemde insanı ya da özneyi deneyimin merkezi ve bilginin kaynağı olarak görürken, ontolojik düzeyde insanlık ile doğanın geri kalanı arasında bir ayrıma gittiğini, varlık sıralamasında insana ayrı bir yer açıp onu en üste yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Jill Kraye, "Humanism", *The Encyclopedia of Philosophy,* c. 4, s. 477; Ahmet Cevizci - Kasım Küçükalp, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), s. 120; A. Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Ü. Yolsal "İnsancılık", *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 754.

İlk dönem İngiliz deistlerinden Collins, kendimize ait kapasite ve kavramlarla Tanrı'nın sonsuz, maddi olmayan, mutlak mükemmel, mutlak adil, iyi, hikmet sahibi ve güçlü olduğunu bilebileceğimizi belirtir. Tanrı'nın bu özelliklerinin bilgisine, evrenin her bir parçasında açıkça görülen sayısız mükemmelliği gözlemlemek suretiyle ulaşılabilir. Evrenin her noktasında gözlenen bu mükemmelliklerin bir başlangıcının bulunduğunu bilmek ve başlangıcı olan bir şeyin varlığını bir başkasına borçlu olduğunu bilmekle – zira hiçbir varlık bu mükemmelliği kendi kendine yüklenmiş olamaz- dünyada gözlemlenen tüm mükemmelliklerin "Sonsuz Varlığın" sıfatları olduğu sonucuna varılabilir. İnsanın iyi bir eylem ortaya koyduğunda duyduğu memnuniyet ve tatminkârlık onun yapısına yerleştirilmiştir. Bu memnuniyet hissinin insana dışarıdan yüklenmiş olmasından hareketle insan, bu özelliği kendisine yükleyen Varlığın iyi olduğunu bilebilir. Aynı şekilde evrende görülen kudret/güç işaretlerinden hareketle, bunun evrene dışarıdan Güçlü bir Varlık tarafından yüklendiğini bilir. Evrendeki uyum ve düzen, bunun arkasında hikmet sahibi bir Varlık olduğuna işaret eder.[191]

Tindal, doğanın ışığı olarak nitelendirdiği akıl sayesinde insanın bir Tanrı'nın varlığını; mutlak mükemmellikte, mutlak adil, iyi, hikmet ve kudret sahibi ve sonsuz *mutlu* bir niteliğe sahip ve diğer tüm varlıkların kaynağının olduğunu açıkça bilebileceğini belirtir. Bu o kadar açıktır ki, kendi varlığının bilgisinden şüphe duymayan insan Tanrı'nın varlığından da şüphe duymaz.[192] Ona göre, insan Tanrı'nın ezelî, ebedî, her yerde hazır ve nazır ve her şeyi bilen olduğunu ve bu hususlara inanması ile ilgili ihtiyaç duyacağı tüm fikirlere sahiptir. Tanrı insanı tüm bu özelliklerinin açık ve seçik bilgisine sahip olma kapasitesiyle yaratmıştır.[193]

[191] Anthony Collins, *A Vindication of The Divine Attributes*, (London, 1710), s. 3.
[192] Matthew Tindal, *Christianity as old as Creation*, (London, 1732), s. 14.
[193] Tindal, *Letter to The Reverend To The Clergy*, s. 32-33.

İngiliz deistlerinin Tanrı tasavvurlarındaki hümanistik bakışın etkisini, Tanrı'nın bilinebilirliği konusundan ziyade, öne çıkardıkları sıfatlar üzerinden görmek mümkündür. Tanrı'nın mutlak iyi, mutlak âdil oluşu ve değişmezliği tüm deistlerin Tanrı tasavvurlarındaki ortak özelliklerdir. Bununla birlikte bu sıfatların/niteliklerin insanın mutluluğu ve vahye gereksinim duymayan doğal dinin yetkinliğini temellendirme bağlamında ele alındığı görülür.

Charles Blount[194], vahiy dinine karşılık olarak öne çıkardığı doğal dinin ilkelerini sıralarken Tanrı'nın inayetinden, iyiliğinden bahseder. Ona göre, tüm insanların mutlulukları için gereken ilkeler, yüce inayeti gereği Tanrı tarafından tüm insanlara verilmiş olmalıdır. Hiç bir vahiy, tüm insanlar tarafından bilinecek, elde edilecek bir konumda olmadığından insanın mutluluğu için zorunlu değildir.[195]

Matthew Tindal, Tanrı'nın mükemmel ve mutlak mutlu[196] oluşunu vurgular. Ona göre Tanrı mutlak mutludur. Bu mutluluk, O'nun değişmeyen doğasıdır. Bizatihi mutlu olması nedeniyle mutluluğu için bir başka şeye gereksinim duymaz. Kendi mutluluğu için bir beklentisi yoktur. Dolayısıyla insanın O'na iman etmesinin ya da ibadetlerde

[194] Kaynaklarda İngiliz deist ve hür düşünür olarak öne çıkan Charles Blount, yaşadığı dönemin ünlü seyyahlarından Sir Henry Blount'un oğludur. Henry Blount, Türkçe'ye de çevrilmiş olan "Doğu Akdeniz'e Yolculuk" isimli eserini yazarken İslam din ve kültürünü inceleme imkanı bulmuştur. Onun oğluna bıraktığı çok sayıda eser, Blount'un eğitiminde önemli rol oynamıştır. Blount, İngiliz deizminin babası olarak bilinen Lord Herbert Cherbury'nin en ünlü takipçisi olarak bilinir. Bu nedenle İngiliz deizminin ikinci ismi olarak anılır. Fakat Herbert'in kendisini deist olarak tanımlamadığı ve yaşadığı dönemde deizmle anılmadığı göz önüne alındığında, Blount'un, adının deizmle anılan ilk İngiliz olduğunu söylemek mümkündür. Blount, Lord Herbert Cherbury'nin dinlerdeki ortak kavramlar iddiasını deizmini sistemleştirmede yeniden yorumlamış ve kullanmıştır. J. A. Redwood, "Charles Blount (1654-1693), Deism and English Free Thought", *Journal of the History of Ideas*, c. 35/3, s. 490-498; Ernest Campbell Mossner, "Charles Blount", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 1, s. 619; Blount ve Herbert ilişkisi için bk. Harold R. Hutcheson, "Lord Herbert and the Deists", *The Journal of Philosophy*, c.43/8, s. 219-221.

[195] Charles Blount, *The Oracles of Reason/Miscellaneous Works of Charles Blount*, (London, 1695), c.1, s. 197-198.

[196] Tindal'ın, Tanrı'nın mutlak anlamda mutlu oluşu ile ne kast ettiğini açıkça belirten bir yorumuna rastlanılmaz. Fakat yorumlarından anlaşılan Tanrı'nın herhangi bir şeye ihtiyaç duymayışını ifade etme amacıyla "mutlu" nitelemesine başvurur. Bununla birlikte Tindal'ın amacı, Tanrı hakkında teolojik bir yorumda bulunmak değildir. O, doğal din anlayışını sistemleştirecek şekilde bir tanrı tasavvuru ortaya koyma çabası içerisinde olduğundan Tanrı hakkında cevaplanması gereken teolojik soruları geride bırakır. Aslında bu tutuma pek çok deistte rastlamak mümkündür. Tindal'ın temel amacı, insanın; aklına ve doğasının dikte ettirdiklerine uyduğu taktirde mutluluğa pekâlâ ulaşacağını göstermektir. Bunu ifade ederken doğaya ve salim akla vurgusu o kadar yoğundur ki Tanrı için mükemmelliğin ve mutluluğun yolunun da aklın ve doğanın kurallarına uymaktan geçtiğini söylemekten çekinmez.

bulunmasının Tanrı'nın mutluluğunda bir değişme yaratması söz konusu olamaz. Zira O, kendisi için bir şey istemez.[197]

Tindal'a göre gerek mutlak gerekse mümkün olsun tüm rasyonel varlıkların mükemmelliklerinin ve mutluluklarının temelinde, doğalarının kendilerine dikte ettirdiklerine uygun yaşamak yer alır. Tüm varlıkların mutluluğu, doğalarının mükemmelliğinden kaynaklanır; rasyonel bir varlığın doğası, tamamen rasyonel olduğunda, yani tüm eylemlerini salim aklın kurallarına göre yönettiğinde en mükemmeldir. Çünkü o zaman rasyonel bir doğanın arzulayabileceği en mükemmel ve dolayısıyla en mutlu duruma ulaşır. Salim aklın kurallarından sapma ise bir kusur göstergesidir ve bu kusurla orantılı bir mutsuzluk yaratır.[198] Bu yoruma göre Tindal, Tanrı'nın mükemmelliğinin ve mutluluğunun, ortaya koyduğu eylemlerinin aklın kurallarına uygun olmasıyla ilgili olduğunu düşünür. Zira aklın kuralları dışında kalan her eylem, mükemmel olmama özelliği taşır.

Tindal'a göre Tanrı mükemmeldir ve mükemmelliğinin bir sonucu olarak değişmeyen bir iradeye sahiptir. Tanrı'nın mükemmelliği yarattığı doğa ve insanda kendini gösterir. Tanrı tabiatı yaratırken, onu değişime imkân tanımayacak şekilde sabit kanunlara tâbi olarak yaratmıştır. Bu nedenle tabiat, herhangi bir zaman diliminde Tanrı'nın müdahalesini gerektirmeyecek şekilde mükemmel olarak işler. Benzer şekilde, insanı da yaratılıştan itibaren mükemmel bir tarzda yaratmış; mutluluğu için gerekenlere kendi yapısında sahip olan aklıyla ulaşabilecek nitelikte yaratmıştır. Zaman veya coğrafya fark etmeksizin tüm insanlar, kendi mutluluklarına erişebilecek kapasiteye yaratılıştan itibaren sahiptir.[199]

[197] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 13-14.
[198] Tindal, *Christianity as old as Creation, s.* 19-21.
[199] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 3-4; 103.

Tindal'ın düşüncesine göre değişim, mükemmelliğin zıddıdır. O, bu nedenle Tanrı'nın iradesinin farklılaşmayacağını çünkü doğasında değişimin bulunmadığını belirtir.[200] Tanrı'nın iradesinde yaşanacak bir değişim, O'nun keyfi olarak davrandığı anlamına gelir. Oysa Tanrı keyfi bir şekilde davranmaz ve gereksiz yere müdahalede bulunmaz. Tanrı'nın neyin doğru neyin yanlış, ahlaki olup-olmadığı konusunda insanların ihtiyaç duyacakları bilgiden bazı insanları haberdar edip diğerlerini bundan yoksun bırakması[201] O'nun keyfi davrandığı anlamına gelir. Bu ise O'nun iyiliği ve hikmetiyle bağdaşmaz.[202] Ayrıca, Tindal'ın burada vurgulamak istediği, Tanrı'nın eşyanın sabit ve değişmeyen doğasına uymak zorunda olduğudur. İyi ve kötünün değişmeyen kurallarından herhangi bir sapma Tanrı'nın keyfi davrandığı anlamına gelir. Tanrı'nın iradesi ile yaratılmışların sabit düzeni arasında bir aynılaştırma durumu söz konusudur. Bu ise Tanrı ve insan arasında kurulacak kişisel bir ilişkiye neredeyse zemin bırakmaz.[203]

İngiliz deizminin sonraki dönem temsilcileri arasında yer alan ve deizmin radikal bir söylem kazanmasının ilk örneklerinden olan Peter Annet (1693-1769)[204] Tanrı'nın zorunlu olarak var olan, kendi kendine yeterli, mutlak mükemmel ve mutlak mutlu bir varlık olduğunu belirtir. Annet, mutlak mutluluğun; ilahlığın özü, kendi mükemmelliklerinin yansımasının bir sonucu, merhamet ve eylemlerinde değişmeyen

[200] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 61.
[201] Tindal herhangi bir zaman diliminde, herhangi bir coğrafyada var olan vahyin, tüm insanlar için geçerli olacak ahlaki ilkeleri belirleyici nitelikte olamayacağını düşünür. Dolayısıyla Tanrı'nın bir kısım insanları elçileri aracılığıyla ahlakî ilkelerden haberdar edip bir kısmını haberdar etmemiş olması, Tanrı'nın mükemmelliğine gölge düşürür, zira bu şekilde bir bildirim, insanı yaratırken Tanrı'nın onu mükemmel şekilde yaratmadığı anlamına gelir.
[202] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 115-116.
[203] Byrne, *Natural Religion*, 59.
[204] İngiliz deizminin son dönem isimlerinden olan Annet'in geçmişi ve yaşamının erken dönemi hakkında fazla bir bilgi bulunmaz. Liverpool'da doğan ve bir dönem eğitimcilik yapan Annet, Hristiyanlığın mevcut yapısına yönelik eleştirileri sebebiyle dinî polemikçi olarak tanınır. Gerçek dinin hem kadîm hem de evrensel olması gerektiğini savunan Annet, Tindal'ın çizisini takip eder. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde var olan saf durumunun, ruhban sınıfı tarafından bozulduğunu düşünür. Bu nedenle mevcut Hristiyanlığa yönelik eleştirilerde bulunur. Kutsal Kitap'ta yer alan mucizeleri ve bazı figürleri tenkidi, ayrıca İsa'nın yeniden dirilişine dair olan kanıtları reddetmesi vb. hususlar sebebiyle döneminde Hristiyanlık karşıtı söylemin bir temsilcisi olmuştur. James A. Herrick, "Peter Annet", *Oxford Dictionary of National Biography*, c. 3, s. 239-240.

uyumun saf bir hali olduğunu ileri sürer.[205] Tanrı, insanın mutluluğu ve din arasında kurulan ilişkinin bir örnekliğini Annet şu sözleriyle ifade eder: "Tanrı'nın değişmeyen ahlaki mükemmelliklerinin mütevazı bir taklidi olma şeklinde rasyonel mutluluğu teşvik etmek, tüm gerçek dinlerin tek amacıdır."[206] Ona göre kişi, bir Tanrı'nın varlığına, O'nun tüm mükemmelliklere sahip, zorunlu olarak mutlu ve tüm doğasının mutlak hakikat olduğuna inandığında; tüm sahteliklere, yanılgılara karşı bir hakikatin bulunduğuna ve bu hakikatin doğada zorunlu olarak bir varoluşa sahip olduğuna inanmış olur. Bunun üzerine mümkün oldukça bu hususları dikkate alarak kendisi de Tanrı gibi mutlu ve ahlaki olarak mükemmel olmaya çabalar. Bu ise kişiyi sonsuz mutluluğa götürür.[207]

Deistlerin Tanrı tasavvurunun hümanistik ve rasyonel bir yaklaşımdan hareketle şekillendiğini söylemek mümkündür. Tanrı'nın mükemmel, değişmeyen bir özellikte oluşunun vurgulanışı ve ayrıca kişisel özelliklerinden soyutlanması şeklindeki bu yaklaşımda, Tanrı ve tarih arasında kurulması beklenen ilişkinin imkanı git gide yok olmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'nın iyi ve âdil oluşu da aynı hümanist perspektiften hareketle yorumlanmakta; Zâtı açısından değil, insanın yaşamı üzerindeki etkisi açısından değerlendirilmektedir. Söz gelimi Tindal'da görüldüğü haliyle Tanrı, insanların yaptıklarından dolayı onları cezalandıran olarak değil, yapılan eylemin doğal sonucunu zorunlu olarak sunan, tanrısallığından soyutlanmış ve kendi inisiyatifini kullanmaktan uzak bir halde resmedilir. Başka bir deyişle Tanrı, iyi-kötü eylemlerin doğal sonuçlarının açığa çıkmasında başvurulan ve bir bakıma kendine düşen görevi yerine getirmekten başka bir etkisi bulunmayan halde görülür.[208] İnsan aklı tarafından tamamen kavranabilen Tanrı'nın adaleti ise, mutluğun dağıtımında mükemmel bir adalet olarak somutlaşır. Tanrı'nın adaleti ve insanın mutluluğu arasında çok güçlü bir bağ vardır. İnsanlığın

[205] Peter Annet, *Deism Fairly Stated*, (London, 1746), s 10.
[206] Annet, *Deism Fairly Stated,* s. 11-12
[207] Annet, *Deism Fairly Stated,* s. 12.
[208] Tindal, *Christianity as old as Creation,* s. 35-36.

tümünün ihtiyaç duyduğu bilginin yalnızca bazılarının bildiği, tarihsel olarak ortaya çıkmış bir vahiy ile sınırlanması durumunun, Tanrı'nın adaleti ile çelişeceği vurgulanır. O'nun adaleti, tüm zamanlardaki insanları kapsayacak şekilde geniş olmalıdır. Dolayısıyla deistler açısından Tanrı'nın adaletinin doğal din ile gösterildiğini söylemek mümkündür.[209] Deistlerin evren ve insan tasavvurları, onların Tanrı anlayışlarını çözümlemede ve söz konusu tasvvurları belirgin bir biçimde ortaya koymada önemli bir işleve sahiptir.

1.2.2. Doğal Yasalar Temelinde Tanrı - Evren İlişkisi

Bütün bir düşünce tarihinin Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkinin dinamiklerini anlamaya ve her birinin özelliklerini keşfetmeye adanan düşünsel çabaların bir toplamı olduğu söylenebilir. Tanrı, âlem ve insan arasındaki bu ilişkide birine yönelik benimsenen tutum, diğerlerine yönelik tutumu da doğrudan belirler. İngiliz deistlerinin tüm çabaları, bu ilişki dinamiklerini yeniden yorumlama üzerinedir.

Tanrı ve evren arasındaki ilişkide Tanrı'nın diğer sıfatları arasından "Kudret"inin öne çıkarılmasıyla yapılan yorumlamada iki yaklaşım öne çıkar: Bu yaklaşımlardan ilkine göre Tanrı, mutlak kudret (potentia dei absoluta) sahibidir, O'nun gücünü hiçbir şey sınırlandıramaz. Gerek şimdi, gerekse geçmişte yaşanan hiçbir olay, O'nun eylemlerini belirlemez. Başka bir deyişle Tanrı, evrende hâkim olan yasalara uymak zorunda değildir. Bu durumda âlem hakkındaki bilgilerimiz ancak "olasılık" bilgisinden ibaret olur. Zira Tanrı her an fikir değiştirebilir. Bunu bilfiil yapmaz belki ama böyle davranmaya her zaman gücü vardır. Tanrı'nın gücünün kanunla belirlendiğini (potentia dei ordinate) esas alan ikinci yaklaşıma göre ise âlemde ve âlemin süregiden düzeni içerisindeki eylemleri, tam bir kesinlikle bilinecek niteliktedir. Zira Tanrı daha önce yaptıklarını da şimdiki

[209] Byrne, *Natural Religion*, s. 53-54.

şartları da asla değiştirmez.[210] Buna göre âlem, ilk görüş sahiplerince "olasılıklar" üzerine inşa edilmişken ikinci görüş sahiplerince "zorunluluk" üzerine inşa edilmiştir. Bu iki yaklaşım arasında deistlerin mutlak kudret yaklaşımından değil, kanunla çerçevelenmiş güç olarak tanımlanacak yaklaşımdan yana tavır aldıklarını söylemek mümkündür. Deistlerin neredeyse tamamında bu yaklaşımın açık savunusuyla karşılaşılır. Onlara göre Tanrı, doğa yasalarıyla daimi bir uyum içerisinde bulunan eylemlerinde *tahmin edilebilirlik* içerisinde hareket eder.[211]

Aydınlanma İngiltere'sinde mucize üzerine yaşanan tartışmalar, İngiliz Aydınlanmasının din ile ilişkisini ve bu ilişkinin süreç içerisinde değişen karakterini gösterecek niteliktedir.[212] İngiliz deistlerinin mucize konusundaki görüşlerini değerlendirdikleri makalelerinde Luici & Wigelsworth, bu konuda deistlerin iki gruba ayrılabileceğini iddia eder. Buna göre Charles Blount, John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston ve Peter Annet şeklinde sıralanabilecek ilk grup deistler Tanrı'nın, doğanın mekanik, değişmeyen ve ezelî yasalarına müdahale *edemeyeceği* kanaatindedir.

[210] Tanrı ve evren arasındaki ilişkinin tarzına yönelik öne çıkan bu yaklaşımları düşünce tarihinde determinizm ve okazyonalizm/vesilecilik başlığı altında görmek mümkündür. Türkçe'ye belirlenimcilik olarak da çevrilen determinizme göre evrende sabit olan yasalar sonucu her sebep değişmeyen belirli bir sonuca yol açar. Başka bir deyişle sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunur ve bu ilişki tarzı asla değişmez. Bu yaklaşımın İslam düşüncesinde daha ziyade sudur nazariyesini savunan İslam filozoflarınca benimsendiği söylenebilir. Batı düşüncesinde kökeni Aristoteles'e dek uzanan bu yaklaşımın Newton'un doğanın matematiksel ilkeleri üzerine hazırladığı eserinin yayınlanmasıyla daha güçlü bir form kazandığı söylenebilir.
Determinizm karşısında yer alan okazyonalizm/vesilecilik anlayışına göre ise sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz. Her sebep daima aynı sonuca yol açmaz. Bu yaklaşımın İslam düşüncesindeki temsilcileri arasında Eş'arî kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî'nin adı öne çıkar. Batı düşüncesinde bu tarz bir yaklaşım Leibniz, Malebranche ve David Hume'da görülür. Bununla birlikte gerek determinizmin gerekse okazyonalizmin tek bir yoruma sahip olduğunu söylemek güçtür. Nitekim determinizmin yaklaşık 90 adet farklı yorumunun bulunduğu iddia edilir. Robert C. Bishop, "Determinism and Indeterminism", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 3, s. 30-34; Aydın Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 225-235.

[211] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 6-7.

[212] İngiliz deistleri, Fransa ve Almanya'da ortaya çıkan deist söyleme ilham kaynağı olmuştur. Bununla birlikte onları, özellikle Fransız deistlerinden ayıran tarzları din konusunda katı radikal bir tutum içerisinde olmamalarıdır. Mucize konusundaki tavırları bu konuda bir örneklik gösterebilir.

William Wollaston, Matthew Tindal, Thomas Chubb, Thomas Morgan'ın dahil edildiği ikinci gruba göre ise Tanrı, doğanın yasasına müdahale etmek *istemez*.[213]

Benzer şekilde Tanrı ve doğa arasındaki ilişkiye dair deistlerin görüşlerindeki farklılaşmayı, seçtikleri soru tarzları üzerinden görmek mümkündür: i)Tanrı doğa yasalarını ihlal eder mi? ii)Tanrı doğa yasalarını ihlal edebilir mi? Tanrı'nın doğa yasalarını ihlal edemeyeceğini benimseyen grup Tanrı'nın doğası ve amacından hareketle bir argüman geliştirir: Tanrı başlangıçta nasıl bir evren yaratmak istediğine karar vermiş, daha sonra arzu ettiği kurallara göre onu yaratmıştır. Tanrı'nın doğa yasalarını ihlal edemeyeceği iddiasının arkasında ise metafiziksel olarak doğanın kanunlarına karşı gelmenin imkansızlığı düşüncesi yer alır. Blount'un Spinozacılığında[214], Toland'ın panteizminde ve Collins'in determinizminde[215] doğanın kanunlarına müdahalenin metafiziksel olarak mümkün olmadığı görüşünün izleri açıkça görülür.[216]

Charles Blount, deizmin öncü ismi olarak görülen Lord Herbert Cherbury'in "mucizenin ancak ona şahit olanlar için epistemolojik bir değeri bulunduğu" görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte Blount, Hobbes ve Spinoza'nın görüşleri temelinde mucizeye ontolojik zeminde de eleştiriler getirmiştir. O, Spinoza gibi, mucizeleri apriori

---

[213] Diego Lucci, Jeffrey R. Wigelsworth, "God Does not act arbitrarily or interpose unnecessarily: Providential deism and denial of Miracles in Wollaston, Chubb, and Morgan" *Intellectual History, Review*, 25:2, s. 167.

[214] Spinoza'ya göre Tabiatın evrensel yasaları yalnızca tanrısal tabiatın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan Tanrı kararları olabilirler. Başka bir deyişle tabiatta Tanrı'nın evrensel yasalarına aykırı bir şey olursa, bu zorunlu olarak, tanrısal tabiata, anlama yeteneğine ve karara da aykırı olacaktır. Bu nedenle tabiatın yasalarını ihlal edebilecek bir mucizeden söz edilemez. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün, (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), s. 120. Spinoza'nın bahsi geçen eserinin bir kopyasına sahip olduğu düşünülen Blount'un mucize yorumu filozofun yorumuyla oldukça benzerdir. Bu nedenle mucize konusunda Spinoza'dan etkilendiği düşünülür. Bk. J. A. Redwood, "Charles Blount, Deism and English Free Thought", s. 494-495.

[215] İngiliz deistleri olarak bilinen isimlerin sahip oldukları çok yönlü kişilikleri, sadece deizmle anılan bir portre çizmelerini engeller. Deistik yorumları, çoğunlukla düşünce dünyalarının yalnızca bir kısmını yansıtır. Söz gelimi John Toland, doğal din anlayışı sebebiyle deizmle anılırken, *Letters to Serena* ve P*antheisticon* eserlerinde Tanrı ve doğa birlikteliğini savunur. Bu nedenle Toland'ı tek bir kategori içerisinde değerlendirmek hatalıdır. Anthony Collins ise güçlü bir determinizm savunucusudur. Collins'in deterministik dünya görüşü, insanın eylemlerinin de zorunlu sebep-sonuç ilişkisi içerisinde şekillendiğini ifade edecek derecede katıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. J. O'Higgins, S.J., *Determinism And Freewill: Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty,* (Lahey: Martinus Nichoff, 1976).

[216] Lucci, Wigelsworth, "God doesn't act arbitrarily…", s. 171.

olarak imkansız kılan içkinci bir doğa tasavvurunu benimsemiştir. Spinoza'nın ilahi kanunların ezeli ve ebedi oluşunun doğa kanunlarının da ezelî-ebedî oluşu anlamına geleceği ve bu nedenle doğa kanunlarına aykırı bir olayın gerçekleşemeyeceği şeklindeki görüşünü benimsemiştir.[217]

Blount, mucize konusunda sahip olduğu görüşlerini açıkça yansıtan "*Miracles No Violations of The Laws of Nature"* isimli eserinde doğa kanunlarına ters ya da bu kanunların üzerinde olduğu iddia edilen mucize gibi olayların tabiatta hiçbir zaman gerçekleşmediğini ileri sürer. Aksi takdirde Tanrı'nın ezeli hükümlerini değiştirmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu ise Tanrı'nın ilahi doğasının mükemmelliğinin ihlali anlamına gelir. Bu nedenle Blount, mucizeyi mümkün görmez.[218] Doğanın ezeli, değişmeyen bir düzeni vardır. Dünyada bu düzeni ihlal edecek hiçbir olay gerçekleşmez. Ona göre mucizelerden hareketle Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve lütfu gibi hususlar ne bilinebilir ne de anlaşılabilir. Bu konular, ancak değişmeyen ve sabit olan doğa yasalarından elde ettiklerimizle bilinebilir. Benzer şekilde Tanrı'nın inayeti de, Onun ezeli olarak belirlediği doğa yasalarından hareketle öğrenilebilir; Kutsal Kitaptan değil. Çünkü Kutsal Kitap yalnızca hükümlerden ve taleplerden ibarettir. Bunun yanında Kutsal Kitapta yer alan mucizeler çok farklı şekillerde yorumlanabilir. Dolayısıyla mucize anlatılarının Tanrı'yı ve sıfatlarını bilme konusunda bir katkısı bulunmaz.[219] Söz konusu yaklaşımı ile Blount, mucizenin gerçekliğini ontolojik açıdan reddederken epistemolojik açıdan da değersiz görmüştür.

Deizm tanımlarında sıkça karşılaşılan "yaratan ve geri çekilen Tanrı" tasavvuru şeklindeki tanımlama, İngiliz deistleri örneğinde görüleceği üzere bir anda varlık bulmuş değildir. İngiliz deistlerinin sahip oldukları doğa felsefelerinin geri planında Newtoncu

[217] Hudson, *The English Deists*, s. 66.
[218] Charles Blount, *Miracles No Violations of The Law of Nature*, (London, 1683), s. 1.
[219] Blount, *Miracles*, s. 6.

görüşün etkilerini görmek mümkündür. Bu izler, özellikle yukarıda Lucci ve Wigelsworth tarafından yapılan tasnifte yer alan Tanrı'nın âleme müdahale edemeyeceği görüşündeki ilk grup üzerinde daha açıktır. Deistler, Newton'un doğa felsefesinden etkilenmekle birlikte onun ortaya koyduğu doğanın yasaları ve Tanrı arasındaki ilişkiyi bir adım daha ileri götürmüşlerdir. Newton, evrende işleyen sabit yasaların bulunduğunu kabul etmekle birlikte, Tanrı'ya olan inancını bu yasaların işlemesi esnasında devreye sokarak, Tanrı ve doğa arasında bir ilişkiyi benimsemiştir. Newton'a göre Tanrı, evreni belirli yasalara uygun olarak yaratmıştır. Fakat yasaları yarattıktan sonra pasif bir şekilde geri çekilmemiştir. O, yasaların her an işlemesini sağlayan aktif bir güç olarak evren ile ilişkisini sürdürmektedir.[220] Newton'un bu yaklaşımı sonraki süreçte Samuel Clarke, Robert Boyle gibi pek çok dinî rasyonalist tarafından benimsenmiş ve Boyle konferansları[221] olarak ünlenen toplantılarda, din ve bilim arasında uyumun olduğu argümanına ilham olmuştur.[222]

Newton'a göre hareket, maddenin dışında Tanrı'nın onun (maddenin) gerçekleşmesine imkan tanımasıyla varlık bulan bir niteliktedir. Toland ve Collins ise Newton'un, maddenin bu yapısına yönelik yorumuna katılmaz. O, yerçekiminin sürekli olarak devam eden bir takım yasalara göre davranan bir etkenle meydana geldiğini belirtir. Fakat bu etkenin maddî olup olmadığı hakkında açık bir yorumda bulunmaz. Her ne kadar Newton, mevcut kanunların varlığının Tanrı'nın varlığının işareti olarak görülmesi gerektiği konusunda ısrarcı olsa da, eserinin ateistik düşüncelere ilham

[220] Sir Isaac Newton, *Opticks or Treatise of The Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, (London, 1721), s. 379; Enis Doko, *Dahi ve Dindar Isaac Newton*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), s. 18-19; Jeffrey Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, (London: Manchester University Press, 2009), s. 8; Lange, *Materyalizmin Tarihi*, s. 275.

[221] Fizikçi, kimyager ve doğa filozofu olarak bilinen Robert Boyle (1627-1691) hazırladığı vasiyetiyle, 17. Yüzyılın sonunda inanca savaş açtığı düşünülen yaklaşımlarla mücadele etmesi için Anglikan Kilisesine mirasından önemli bir pay ayırmıştır. Boyle konferansları olarak ünlenen bu toplantıların temel amacı; teist, pagan, ateist, Yahudi, Müslüman gibi kitlelere karşı doğa felsefesinde yaşanan gelişmeleri dikkate alarak Hristiyanlık savunusu yapmaktır. Ünlü teolog Samuel Clarke ve din adamı Edward Stillingfleet bu konferansta konuşan isimlerden bazılarıdır. John J. Dahm, "Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures", *Church History*, 1970, c. 39/2, s. 172-186

[222] John J. Dahm, "Science and Apologetics in The Early Boyle Lectures", s. 172.

olabileceği iddialarının önüne geçememiştir. Deistler, aslında Newtoncu doğa felsefesine düşman değildirler. Daha ziyade Newtoncuların benimsediği *ne yapacağı tahmin edilemeyen* Tanrı tasavvuruna karşı çıkmışlardır. Newton'un ortaya koyduğu hareket yasalarını ve yer çekimi yorumunu O'nun aktif Tanrı'sından ayırarak ve yerine kendi zihinlerindeki Tanrı tasavvurlarını ikame ederek yeniden yorumlamışlardır.[223]

Newton, Opticks (1704) isimli eserinde maddenin parçacıklı bir yapıya sahip olduğunu ve olabildiğince seyreltilebileceğini ileri sürer. Hatta ona göre maddenin bileşen kısımları, herhangi bir problem ortaya çıkmadan da maddenin başka bir kısmını şekillendirmek için rahatlıkla yeniden bir araya gelebilir. Newton, ışığın oldukça küçük parçacıkların birleşimiyle oluşan maddi bir yapı olduğunu ileri sürmüştür. Işığın oluşumuna sebep olan tüm reaksiyonlar maddenin parçacıkları arasındaki reaksiyonlar olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla maddenin özünde ışığın hareketiyle yakinen bağlı olan bir güç bulunmaktadır. Newton'un bu iddiası, yorumcular tarafından maddenin parçacıklarının özünde yer alan bir hareket gücü bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır.[224]

İngiliz deistleri arasında Toland ve Collins, Newton'un hareketin maddenin özünde yer aldığı şeklinde yorumlanabilecek görüşlerini dikkate almış ve yorumlamışlardır.[225] Toland, Newton'un görüşlerini incelediği *Letters to Serena* (1704)'da Newton'dan farkı olarak uzay ve zamanın varlığını reddeder.[226] Newton'un doğa felsefesinde Tanrı'nın aktif bir güç veren olarak görülmesi için uzay ve zaman zorunludur; uzay ve zaman, varlığın sonuçlarıdır, nitelikleridir. Ona göre Tanrı; içinde bulunduğumuz ve varoluşumuza imkan tanıyan, her şeyin zorunlu olarak bağlı olduğu

[223] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 71-72.
[224] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 73-74..
[225] Toland, yaşamı boyunca pek çok niteleme ile anılmıştır; deist, Sosinyan, panteist. Toland'ın düşünce serüvenin çok yönlülüğünün yarattığı bu durum şu sözlerde en iyi ifadesini bulur: Toland'ın "ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten daha kolaydır; bir Yahudi ya da Müslüman değildir. Ama Hristiyan, deist, panteist, Hobbesçu yoksa Spinozacı olup olmadığı bir sorundur. Justin Champion, Republican *Learning-John Toland And The Crisis of Christian Learning (1696-1722*), (Manchester&New York: Manchester University Press, 2003), s. 69.
[226] Toland, *Letters To Serena*, s. 181-182.

özdür. Toland ise hareketin, maddenin özünde bulunduğunu ve dışarıdan eklenen değil, içsel olarak maddede yüklü bir nitelik olduğunu düşünür. Hareket maddenin kendisinden ayrı bir şey değildir ve doğada ayrıca reel bir varlığı yoktur.[227] Toland, yaratılış aşamasında Tanrı'nın maddeye gelecek için yeterli bir hareket yüklediği iddiasını ise Tanrı'yı, yarattığı evreni sürekli olarak tamir etmek zorunda bırakan kusurlu bir yaratıcı olarak gösterdiği iddiasıyla reddeder.[228] Yaşamının son döneminde hazırladığı eseri *Pantheisticon* (1720)'da ise Toland, Tanrı ve evren arasında bir ayrılığı yok sayan yorumlarda bulunur.[229]

Dünya üzerinde her şey Birdir ve bu Bir her şeye içkindir. Tanrı Her şeyin içindedir ve O Tanrı ebedi, sonsuz, ne doğmuş, ne de yok olacaktır. Bizler O'nun içinde yaşarız, hareket ederiz ve var oluruz. Her şey O'nda başlar, Onda biter. O, her şeyin başlangıcı ve her şeyin sonudur.[230]

Toland, panteistik evren ve Tanrı yorumuyla, mucizeye kapı aralayacak bir yaklaşımdan uzaklaşır. O, Tanrı'nın belli bir amaca dayanmaksızın, rastgele doğanın düzenini değiştiremeyeceğini, durduramayacağını ya da yönlendiremeyeceğini iddia eder.[231] Onun düşüncelerinde doğaya, doğanın işleyişine ve mükemmelliğine yönelik vurgu çok daha fazladır. Doğaya yönelik bu hayranlığı onun Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde etkili olmuş ve tanrı-doğa birlikteliğine kapı aralamıştır.

Toland gibi Newton'un madde hakkındaki görüşlerini dikkate alan ve yeniden yorumlayan bir başka deist ise Anthony Collins'tir. O da Toland gibi maddenin hareketini kendi yapısına dâhil olarak görür. Ona göre madde, başlangıçta Tanrı tarafından içine yerleştirilen güçler sayesinde yerçekimini gerçekleştirir. Bu güçler, maddenin hareketinin

[227] Toland, *Letters to Serena*, s. 140.
[228] Toland, *Letters to Serena*, s. 157.
[229] John Toland, *Pantheisticon*, s. 17-18.
[230] Toland, *Pantheisticon*, s. 71-72.
[231] Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 144-147.

devamlılığını sağlar. O, Tanrı'yı, yarattığı evrenin daha sonra kendisine ihtiyaç duymayacak şekilde hareket edecek tarzda meydana getiren mahir bir usta olarak değerlendirir. Başka bir deyişle teolojide mucizeye imkan tanımayan Collins, doğa felsefesinde de imkan tanımaz.[232] Nitekim Collins'in felsefi perspektifinde belirleyici olan sahip olduğu determinizm anlayışıdır. Özellikle insanın fiillerinde hür iradeye sahip olup olmadığı konusunda Samuel Clarke ile karşılıklı tartışmalar gerçekleştirmiştir. Collins'e göre insanın yaptığı tüm eylemler, içinde bulunduğu şartların, tecrübelerinin, duygularının, zihninin ve yaşam koşullarının etkisi altındadır. Dolayısıyla ancak kusurlu bir özgür irade durumundan bahsedilebilir. Hatta ona göre *zorunluluktan* başka bir özgürlük yoktur.[233]

Blount'un Spinozacılığı, Toland'ın panteizmi ve Collins'in determinizmi bugün hala deizm ve ateizm arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak tartışılan hususlardır.[234] Nitekim David Berman, Collins'in aslında ateist olduğunu fakat bunu açıkça ilan edemediğini ileri sürmüştür.[235] Bu isimler arasında özellikle Toland ve Collins'in maddenin kendi kendine hareket yeteneğine sahip olduğunu iddia etmeleri, onların materyalizmle ilişkilendirilmelerine de yol açmıştır. Bu konuda kesin bir ifade kullanmak güç olmakla birlikte açık olan husus, söz konusu isimlerin yaşadıkları dönemin doğa felsefesinde yaşanan tartışmaları, teoloji anlayışlarının zeminine yansıtmış olmalarıdır. Wayne Hudson, gerek Toland'ın gerekse Collins'in ateizmle bağlantılandırılmalarına karşı çıkar. Ona göre söz konusu isimler hala Protestan kültürü içerisinde reform arzusundaki kimseler olarak değerlendirilmelidir.[236] Blount, Toland ve Collins'de

[232] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 89.
[233] Anthony Collins, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, (London, 1717), s. 11; J. O'Higgins S. J., *Determinism and Free Will: Anthony Collins's A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, (Lahey: Martinus Nijhof, 1976), s. 36
[234] Lucci, Wigelsworth, "God doesn't act arbitrarily…", s. 169.
[235] David Berman, "Anthony Collins and the Question of Atheism in the Early Part of the Eighteenth Century", *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History,Literature*, c. 75 (1975), s. 87.
[236] Hudson, *The English Deists*, s. 97; 106.

görülen açık husus, evrenin kanunlarının Tanrı tarafından askıya alınamayacak kesinlikte olduğudur. Nitekim sonraki dönem deistlerinden Peter Annet, Tanrı'nın mükemmelliği ve doğanın kanunları arasında daha doğrudan bir paralellik kurar. Tanrı'nın doğanın kanunlarını ilmi ve kudretiyle belirlediğini, bunlarda meydana gelecek bir değişikliğin O'nun mükemmelliği ile uyuşmayacağını ileri sürer. Bu iddiasının, mucizelerin imkansızlığına yönelik apriori bir kanıt olduğunu belirtir. Doğanın kanunlarında yaşanacak bir değişmenin kanun koyucunun yaşadığı bir değişme anlamına geleceğine dikkat çeker. Kanunlardaki değişiklik Tanrı'nın iradesinin ve ilminin de değiştiği anlamına gelir ki bu durumda O'nun mükemmel Varlık olduğu iddiası sıkıntıya girer.[237]

Aydınlanma sürecinde mucize hakkında yaşanan tartışmaları incelediği eserinde Burns, deistlerin mucizeyi reddedişlerini "apriori naturalistik argüman" ve "apriori rasyonalistik argüman" olmak üzere iki başlık altında değerlendirir. Yukarıda Blount, Toland ve Collins özelinde incelenen yaklaşım, doğanın yasalarının Tanrı'yı dahi zorunlu kılan bir etkinliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Burns, bu nedenle söz konusu yaklaşımı apriori naturalistik argüman içerisinde konumlandırır. Doğanın yapısından ziyade mucizenin işlevini, ahlaki değerini ve teolojik amacını sorgulayarak yapılan reddiye tarzlarını ise "apriori rasyonalistik argüman" başlığı içerisine yerleştirir.[238] Lucci ve Wigelsworth'ün bu grubun özelliği olarak dikkat çektikleri husus ise tabiatın değişmez yapısından ziyade Tanrı'dan, O'nun bilgisinden, inayetinden hareket ederek bir reddedişte bulunmalarıdır. Farklı argümanları kullansalar da tüm deistleri birleştiren husus, akli olarak açıklanamayan ve yasalara aykırı olarak meydana gelen bir mucizeyi imkân dâhilinde görmemeleridir. Ahlaki açıdan insan hayatı üzerinde bir etkisinin bulunmaması, dinin doğruluğunu delillendirmede oldukça zayıf bir kanıt niteliğini

[237] Peter Annet, *Supernatural Examined*, (London, 1747), s. 44.
[238] R. M. Burns, *The Great Debate on Miracle*, (London: Buckneill University Press, 1981), s. 83-89.

taşıması ve Tanrı'yı mükemmellikten uzak, kusurlu bir yaratıcı olarak yansıtması gibi gerekçelerle mucizeyi reddetmişlerdir.

Mucize, Tanrı ve doğa arasındaki ilişkinin yansıması olduğu kadar, Tanrı ve insan/tarih ile arasındaki ilişkinin bir zemini olarak da varlık bulur. Deistlerin, yaratan ve geri çekilen Tanrı tasavvurunun öncüleri olarak nitelenmelerine imkan tanıyan yaklaşımın bir örneği William Wollaston'da görülür. Wollaston Tanrı'yı, varlığının kendisi dışında hiçbir şeye bağımlı olmayan Zorunlu Varlık olarak görür. O'nun dışındaki her şey var oluşunu Tanrı'ya borçludur. Ayrıca o, maddenin kendi başına aktif-pasif olmayan ancak Tanrı'nın eylemi ile anlam kazanan yapısına vurgu yapar. Bu yorumları ile doğa ve Tanrı arasında birliktelik kuran panteistik tüm yaklaşımlara karşı olduğunu açıkça gösterir.[239]

Wollaston'un Tanrı'nın evren ve insan ile ilişkisini yorumlamada merkeze aldığı kavram inayettir. Ona göre evren, doğayı belli bir düzen içerisinde tasarlayan ve mutluluğu insanın nihai amacı olarak belirleyen merhametli bir Yaratıcının eseridir. Evren, sayısız fenomenin düzenli ve sistemli bir şekilde işlediği, doğal sebeplerin faaliyet gösterdiği kanunlarla yönetilir. Tanrı'nın iradesine bağlı olan bu kanunlarda hiçbir değişim olmaz. Wollaston, evrenin kanunlara göre işlemesini, Tanrı'nın inayeti olarak nitelendirir.[240] Evrenin yasalarında her hangi bir değişikliğin olmayacağına yönelik güveni, mucizeyi kabul etmemesinin zeminini hazırlar. Bununla birlikte Wollaston, yasadaki değişmezliğin gerekçesi olarak Tanrı'nın her şeyi önceden görüp bilmesini sunar. Tanrı, mutlak ilmiyle her şeyi kuşattığı için evrende yaşanabilecek tüm olayları önceden bilmektedir.[241]

[239] William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, (London, 1738), s. 72-76.
[240] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 95.
[241] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 99-100.

Wollaston, Burns'un ultrarasyonalistik olarak nitelediği bir tutumla[242], hür irade sahibi varlıkların eylemlerinin de Tanrı'nın önceden bildiği için gerçekleştiğini ileri sürer. Ona göre insanın eylemleri fiiliyata dökületeceği için değil, Tanrı onları bildiği için gerçekleşir. Fakat Tanrı'nın önceden biliyor olması, eylemlerin gerçekleşmesini zorunlu kılmaz. Wollaston'a göre Tanrı'nın bilme tarzı ile bizim bilmemiz arasında fark vardır. İnsanın Tanrı'nın bilme tarzını kendisiyle aynı düzlemde anlaması kendisini Tanrı ile aynı sayması anlamına gelir.[243] O, Tanrı'nın her bir bireyle olan ilişkisi bağlamında özel inayeti kabul eder. Tanrı'nın bazı seçkin kullarına bir takım özel yetiler verebileceğini reddetmez ama bu yetilerin doğanın düzeninde her hangi bir değişiklik veya yenilik yaratmaksızın gerçekleşebileceğini özellikle vurgular.[244]

Wollaston gibi Matthew Tindal da Tanrı'nın eşyanın doğası ve akılla tam bir uyum içerisinde olacak şekilde hareket ettiğini vurgular. Ona göre Tanrı, eşyanın doğası ve akılla uyumlu bir şekilde eylemde bulunur. Benzer şekilde Tanrı'nın insandan akla ve doğaya aykırı bir talebinin olamayacağının altını çizer. Tindal'da doğanın değişmeyen yapısına vurgu oldukça güçlüdür. Tanrı doğayı, hikmetinin ve cömertliğinin bir sonucu olarak değişmeyen yasalarla yaratmıştır.[245] Tanrı'nın hikmetinde ve cömertliğinde bir değişiklik olmayacağı için doğanın kanunlarında da değişiklik söz konusu olmaz. Aksi durumunda Tanrı'nın mükemmel oluşu tartışmalı hâle gelir. Zira kendisi mükemmel olan bir varlığın yarattıklarının mükemmel olmaması düşünülemez.[246] Tindal'a göre Tanrı, keyfi biçimde ve gereksiz yere eylemde bulunmaz.[247] Dolayısıyla Tindal açısından mucizeler, Tanrı'nın doğasının mükemmel oluşuna aykırı bir durum yaratacağı ve O'nun

[242] Burns, *The Great Debate*, s. 85.
[243] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 102.
[244] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 103.
[245] Matthew Tindal, *Christianity as old as Creation*, Londra, 1732, s. 22.
[246] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 51.
[247] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 100.

keyfi bir biçimde davranabileceği izlenimi doğuracağı gerekçesiyle kabul edilmemektedir.

Thomas Chubb ise Tanrı'nın doğa ile ilişkisinde inayet sahibi oluşuna vurgu yapar ve Tanrının inayetini genel ve özel olmak üzere ikiye ayırır. Genel inayet, Tanrı'nın yaratılış aşamasında doğal dünyayı bir takım kanunlara riayet edecek şekilde yaratmasıdır. Tanrı'nın gücü sayesinde doğanın sistemi bu kanunlar çerçevesinde hareket eder, Tanrı bu kanunların aktif bir şekilde işlemesini sağlar.[248] Özel inayeti ise doğanın mevcut akışı içerisinde veya üzerinde bu dünyaya etki edebilecek şeylerin üretilmesi veya engellenmesi olarak görür. Bu bağlamda Chubb, Tanrı'nın doğanın yasalarını askıya alma gücünün bulunduğunu reddetmemekle birlikte, mucize olarak görülen şeylerin aslında doğanın normal seyrinden kaynaklanan olaylar olduğunu ileri sürer.[249] Başka bir deyişle Chubb'a göre de doğanın kanunları o kadar mükemmeldir ki Tanrı onları değiştirmeye ihtiyaç duymaz ve değiştirmez. Mucizevi olarak görülen olaylar, aslında doğa kanunları içerisinde açıklanma ihtimalinin bulunmadığı olaylar değil, insanın Tanrı'nın yaratması hakkındaki bilgi yetersizliğinden doğan yorumlardır.[250] Dolayısıyla Chubb'a göre halihazırda mucize gibi görülen olaylar doğanın normal akışına aykırı değildir. Chubb açısından evrenin kanunları dünyanın yaratılışını düzenlemiştir ve Tanrı bu kanunları ihlal etmez ya da askıya almaz. Çünkü evren O'nun tasarlamış olduğu plana göre işlemesini sağlayan bu kurallar aracılığıyla normal akışında seyreder.[251]

Gerek Chubb, gerekse Wollaston gibi Thomas Morgan da Tanrı'nın evreni değişmeyen kanunlar üzerine yarattığını ve aktif bir biçimde bu kanunlar çerçevesinde yönettiğini düşünür.[252] Morgan, eşyanın yapısında yaratılıştan itibaren mevcut olan doğanın kanunlarının, genel yasaların Tanrı olmadan işleyebileceğini ve dünyayı

[248] Thomas Chubb, *True Gospel of Jesus Christ Vindicated*, s. 50.
[249] Lucci & Wigelsworth, "God does not act…", s. 178.
[250] Lucci & Wigelsworth, "God does not act…", s. 179.
[251] Lucci & Wigelsworth, "God does not act…", s. 179.
[252] Lucci & Wigelsworth, "God does not act…", s. 181.

yönetebileceğini düşünmenin yanlışlığına vurgu yapar. Ona göre bu kanunları var eden bizzat Tanrı'dır. Dolayısıyla evrenin kendi kendini idare eden, yöneten bir sistemi bulunmamaktadır. Tanrı'nın sürekli olarak evrenin yasalarını koruması, gözetmesi ve desteklemesi ise bu yasaları ihlal edecek mucizeyi gereksiz kılar. Morgan'a göre Tanrı'nın mucize yaratarak ilahi gücü ile doğanın yasalarını ihlal etmesi kabul edilemez.[253] O da Chubb gibi insanların doğal olayların seyrini tam olarak bilmediklerinden çok nadir ve sıra dışı doğa olaylarını "doğaüstü/mucizevi" olarak nitelemeye yatkın olduklarını düşünür. İnsanoğlu Tanrı'nın yaratmasını ve doğanın kanunlarını anlamaya başladıkça mucize iddialarından uzaklaşacaktır.[254]

Lucci&Wigelsworth tarafından inayet deizmi olarak nitelenen ve bir bakıma daha ılımlı ve daha dindar bir perspektif sunan deist grubunun, mucizeyi imkan dahilinde saymakla birlikte Tanrı'nın hikmeti, inayeti, bilgisi gereği doğanın yasalarına müdahale etmeyeceğini vurguladıkları görülür. Doğayı, neredeyse Tanrı'dan bağımsız bir yapı gibi gören Blount, Collins, Toland'dan farklı olarak Tanrı'nın gücüne ve iradesine vurgu ön plandadır. Onların bu yaklaşımı İngiliz deizminin ılımlı kanadını yansıtır. Bununla birlikte gerek Toland, Collins gibi deizmin materyalizme yaklaşan yorumlarında olsun gerekse Tindal, Wollaston, Chubb gibi teizme daha yakın klasik doğalcılığın izlerini taşıyan yorumlarında olsun tüm deistler, mucizenin mümkün olmadığı, gerçek anlamda doğanın kanunlarına ters veya bu kanunları aşan bir eylemin imkan dahilinde olmadığı noktasında birleşmişlerdir. Bu hususun temel gerekçesi ise Tanrı'yı mükemmel olarak görmeleri, doğanın kanunlarının da bu mükemmelliği taşıması, doğa kanunlarında yaşanabilecek her hangi bir değişikliğin Tanrı'nın mükemmel oluşuna ters olduğu yönündeki tasavvurlarıdır. Tanrı ve doğa arasındaki ilişkinin yeniden yorumlandığı bir süreçte deistlerin yaklaşımları Ortaçağ Hristiyan kozmos tasavvurundan uzaklaşılmasının

[253] Thomas Morgan, *The Moral Philosopher in a Dialogue Between Philalethes a Christian Deist and Theophanes a Christian Jew*, (London, 1737), c. 1, s. 187-188.
[254] Lucci & Wigelsworth, "God does not act…", s. 182.

bir sonucu olarak belirir. "Yaratıcı ve mimar olarak Tanrı, artık fizik evrenden yavaş yavaş uzaklaştırılmaktaydı ve şimdi sevgi, mucize, kurtuluş ya da müdahale Tanrı'sı olmaktan ziyade maddi evreni kuran, değiştirilemez yasalarını koyan ve sonra da evrene doğrudan müdahale etmekten kendini alıkoyan üstün akıl ve ilk neden Tanrı'sı olarak beliriyordu."[255] Bu bağlamda deistlerin yorumlarının, Batı düşüncesinde yeniden şekillenen Tanrı ve evren arasındaki ilişkinin öncülüğünü yaptığını söylemek mümkündür. Ayrıca şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, mucizenin teolojideki önemi bir yandan Tanrı'nın evrenle ve tarihle ilişkisini gösteren niteliğe sahip olmasından bir yandan da gönderilen vahyin doğruluğunu kanıtlayıcı özellikte olmasından kaynaklanır. Deistlerin burada reddettiği ve doğanın yasaları çerçevesinde ihtimal vermedikleri mucize tarzı duyusal/hissî mucizelerdir. Onların hissî/duyusal mucizeye yönelik yorumları ve reddedişleri, vahyin doğruluk değerinin sorgulanmasının ilk adımı olarak görülebilir. Başka bir deyişle mucizelerin gerçekleşme ihtimali bulunmuyorsa, tarihte vahiy olarak vuku bulduğu iddia edilen olayların doğruluğunu kanıtlayacak bir zemin de bulunmayacaktır. Bu ise Tanrı'nın herhangi bir vahiy göndermediği düşüncesine kaynaklık teşkil edecektir. Bu nedenle deistlerin mucize eleştirilerinin geri planında, vahiyle gelen dine karşılık doğal dinin üstünlüğünü gösterme arzusunun bulunduğunu söylemek mümkündür.

1.3. Deistlerin İnsan Tasavvurları

1.3.1. Hristiyanlık'ta Aslî Günah ve Kefaret Ekseninde İnsanın Konumu

Hristiyan teolojisinde insanın konumu aslî günah ve kefaret inancının yarattığı gerilim altında şekillenir. İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı[256] düşüncesi

[255] R. Tarnass, *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar*, çev. Yusuf Kaplan, (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012), s. 93.
[256] Yaratılış, 1/27.

Hristiyanlık'ta hâkim bir görüştür. Kutsal Kitap'ta yer alan bu ifadeyi Yahudi teologlar Tanrı ve insan arasında doğrudan bir benzerlik kurmanın antropomorfizme yol açacağı endişesiyle yorumlamaktan çekinmiş, sadece bazıları bu hitapın meleklerden oluşan bir kiteleye yönelik gerçekleştiğini ve insanın meleklerin suretinde yaratıldığını ileri sürmüştür. Buna karşın Hristiyan teologlar bu pasajı, yaratılışın doruk noktası olarak nitelemek suretiyle yaratıcı ve insanoğlu arasında doğrudan bir bağlantı kuracak şekilde yorumlamada tereddüt içerisinde olmamışlardır. Hristiyan teolojisinin şekillenmesinde etkili olan Aziz Augustine'e göre Tanrı suretinde yaratılmakla kast edilen, insanın Tanrı'nın bilgeliğini yansıtan rasyonel/aklî yeteneğe sahip olmasıdır. İnsan bu yeti sayesinde hayvanlardan ayrılır. Augustine'in vurguladığı husus, insan doğasının ayırt edici temel unsuru olan aklın, Tanrı ile iletişim kurmaya imkan tanıyan Tanrı vergisi bir yetenek olduğudur. Hz. Adem'in işlediği günah sonucu yeryüzüne gönderilmesini ifade eden *düşüş*le insan aklı bozulmuş olsa da, Tanrı'nın lütfuyla bu hasar onarılabilir. [257] Ayrıca Tanrı suretinde yaratılma doktrininin kurtuluş doktriniyle de bağı bulunur. Kurtuluş, Tanrı imgesini Tanrı ile mükemmel bir ilişki içinde, ölümsüzlükle sonuçlanacak şekilde yerine getirmeyi içeriyordu. Buna göre Tanrı'nın sureti Adem değil, İsa Mesih'tir. İsa'da, Tanrı'nın insanoğlundan olmasını istediği mükemmel insan hali resmedilir. Enkarne olan Logos (Tanrı'nın Sözü), O'nun gerçek görüntüsüdür.[258]

Tüm Hristiyanlığı şekillendiren ve bir iman esası olarak nitelendirilen aslî günah doktrinine göre Adem ve Havva, cennette yaşarken kendilerine yasaklanmış olan iyiliğin ve kötülüğün bilgisine sahip ağacın meyvesinden yemek suretiyle tüm insanoğlunu etkileyen bir günah işlemişlerdir. Bu günahları sonucu, insanoğlunun günah işlemekten uzak olan doğasının mükemmelliği bozulmuş, günahkar insan doğası ortaya çıkmıştır. Adem ve Havva, günahlarının bir sonucu olarak doğum sancıları, ağır işler ve ölüm gibi

[257] Alister McGrath, *Christian Theology*, (West Sussex:Wiley Blackwell, 2017), s. 327-328.
[258] Tyron Inbody, *The Faith of The Christian Church*, (Michigan: William B. Eerdmans, 2005), s. 169.

daha pek çok yükle birlikte cennetten çıkarılarak yeryüzüne sürgün edilmiştir. Üstelik sadece kendileri günâhkar olarak kalmayıp günahkarlığın önünü açmıştır. Tüm insanların ebeveynleri olması dolayısıyla onlardan kalan günah yükü insanoğluna aktarılmıştır.[259]

Hristiyanlık'ta insana yüklenen bu dezavantajlı durum, kefaret inancıyla dengelenmeye çalışılır. Kefaret doktrini, Tanrı'nın insanoğlunu günahın kötülüğünden kurtarma ve onu yeniden inayetiyle buluşturma süreci ve eylemi olarak tanımlanır. Tanrı enkarne olan kelâmıyla (İsa) insanlar arasında yaşayarak, ölerek ve yeniden dirilerek kurtarıcı eylemini gerçekleştirmiştir. Kefaret, Hristiyanlık'ta bir gizem olarak görülür. Diğer pek çok Hristiyan dogması gibi kefaret inancı da uzun bir süreç içerisinde yeniden yorumlarla nihai halini almıştır. Buna karşın tam ve tek bir kefaret teorisinden bahsetmek mümkün değildir.[260]

Hristiyan teolojisinde insanın Tanrı'nın suretinde yaratılması, aslî günah ve kurtuluş için kefaretin gerçekleşmesi doktrinlerinin birbirini tamamlayan bir bütün olduğu görülür. Aslî günah inancı, Âdem ve Havva'dan kalan günahın tüm insanlık tarafından yüklenilmesini, bu olumsuz durumdan insanın kendi başına kurtulmasının mümkün olmadığını öngörür. Bu tabloda insana yönelik olumsuz bir bakışın bulunduğu açıktır. İnsan, iradesi dışında yüklendiği bir günahtan kurtulmanın yolunu kendi başına bulamaz. İsa'nın yeryüzüne gönderilmesi ve insanların günahına kefaret olarak çarmıhta gerilmesiyle insanoğlunun bu yükten kurtulması mümkün olmuştur. Bu tasavvur içerisinde insanın hem kötülüğe, günaha eğilimli olması açısından olumsuz bir konumda hem de hatasını kendi başına affettirmede yapabileceklerinin bulunmaması ve ancak İsa'nın gelişiyle günah yükünden kurtulabilmesinin mümkün olması açısından edilgen bir

[259] Inbody, *The Faith of The Christian Church,* s. 186-187.
[260] E. L. Peterman, "Theology of Redemption", *The New Catholic Encyclopedia,* (Washington: Thomson&Gale, 2003), c. 11, s. 973-976.

konumda olduğu görülür. Dolayısıyla bu bakışa göre insanın kurtuluşunun yolu ancak vahiyle, ilahi bir destekle mümkün olabilir.

1.3.2. İngiliz Deistlerin İnsana Bakışları

Deizm, bir yandan reform sürecinin mirası olan Kiliseye ve Kilisenin temsil ettiği teoloji anlayışına muhalif, bir yandan da hümanistik bir dünya görüşünün sonucu olarak insanı, bilgi ve varlık anlayışında merkeze yerleştiren bir bakışa sahip olmuştur. Hümanizmin insan merkezli dünya görüşünün yansımasını deizmin tanrı ve insan arasında kurduğu ilişki üzerinden görmek mümkündür. Hristiyan teolojisinde sergilenen insanın günah sonucu aslî doğasını bozduğu, bu tahrif olmuş doğasını düzeltmeyi kendi başına başaramayacağı, bunun ancak İsa'nın kefaretiyle mümkün olduğu şeklindeki tasavvur, deizmde yeni baştan değerlendirilir. Buna göre onların insan tasavvurunda üç husus öne çıkar: i) insanın başlangıcından itibaren belirli doğal özelliklere sahip olarak yaratıldığı ve zaman içerisinde bu doğasında her hangi bir değişimin olmadığı; ii) Tüm insanların var oluş amacının mutluluk olduğu; iii) insanın, mutluluğa erişmesi için ihtiyaç duyacağı tek rehberin akıl olduğu. Bu bağlamda deistlerden görülen insan tasavvuruyla ilgili öne çıkan ilk husus, aslî günah öğretisinin reddidir. İngiliz deistleri, insan doğasının yaratılıştan itibaren aynı özelliklere sahip olduğunu ve herhangi bir günah yükünü taşımadığını savunur. Bu durumda ortadan kaldırılması gereken bir günah hâli de bulunmaz. Dolayısıyla insanın var oluş amacı olan, günahın yükünden sıyrılıp kurtuluşa ulaşmak şeklindeki yaklaşım yerini pekâlâ varoluşun mutluluğa ulaşmak olduğu iddiasına bırakabilir. Mutluluğa ulaşmak içinse gereken tek şey aklın rehberliğinde yol almaktır. Aslî günah reddedilirken İsa'nın insanlığın kurtuluşu için kefaret ödemesi de reddedilmiş olur. Hristiyan teolojisi açısından vahyin gerekliliğinin temelinde insanlığa kurtuluş yolunun gösterilmesi yer alır. Deistlerin yeniden yorumlarına göre kurtulacak bir günah

hali söz konusu olmadığına göre, özellikle Hristiyan teolojisi açısından vahyin gerekliliğini temellendirecek zemin de kaybolur.

İngiliz deizmine öncülük eden isimler arasında ilk sırada Lord Herbert Cherbury gelir. Herbert, kendisini deist olarak nitelendirmemiştir. Aynı şekilde çağdaşları tarafından da deizm ile anılmamıştır. Fakat, din ve dinler tarihi üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda hazırladığı eseri *De Veritate'*de (1624) yer alan "dinlerde bulunan ortak kavramlar" iddiası, ölümünden sonra deizmin atası olarak anılmasına neden olmuştur. Nitekim Herbert'ın ortaya koyduğu bu ilkeler, sonraki süreçte İngiliz deistlerinin doğal din anlayışlarının bir anlamda omurgasını oluşturmuştur. Deistlerin, öne çıkan fikirlerinin ilk halini, bütüncül bir şekilde Herbert'ın görüşlerinde bulmak mümkündür.

Lord Herbert, karşılaştırmalı bir dinler tarihçisi pratiği ile tüm dinlerdeki ortak olan kavramları şu beş madde halinde sıralar:

- Tek bir Yüce Tanrı vardır. Çeşitli din ve inançlarda ismi değişse de aynı sıfatlara sahip, diğer tüm tanrılardan yüce bir Varlık olarak telakki edilen bir Tanrı inancı mevcuttur.[261]

- Tek ve yüce bir varlık olarak Tanrı'ya ibadet edilmesi gerekir. O'na yalvarma, yardımını isteme ya da O'nu memnun etmeye çalışma tüm inananlarda görülen ortak bir davranış tarzıdır.[262]

- Yapılacak en iyi ibadet, erdemle yoğrulmuş dindarlıktır. Tüm dinlerde görülen ibadet şekilleri farklılık arz etse de en doğru ibadetin erdemli davranış olduğu ortak bir kanıdır.[263]

[261] Herbert, *De Veritate*, s. 291-293.
[262] Herbert, *De Veritate*, s. 294-296.
[263] Herbert, *De Veritate*, s. 296-298.

- İnsan bir hata/günah işlediğinde tövbe etmelidir.[264]

- Ölümden sonra, bu hayatta gerçekleştirilen eylemlerin bir karşılığı olarak ödüllendirme ve cezalandırma olacaktır.[265]

Herbert'ı, dinlerdeki ortak kavramlar düşüncesine götüren ise sahip olduğu epistemoloji anlayışıdır. Ona göre gerçeklik, nesne ile nesneyi kavrayan zihinsel yeti arasındaki uyumun bir sonucu olarak belirir. Zihinsel yeti ve onun algıladığı nesne birbiriyle uyumlu olduğunda, zihin bunu idrak eder ve akabinde bilgi oluşur. Ona göre yetiler, insan zihnine ilahi inayetinin bir tezahürü olarak bizzat Tanrı tarafından yerleştirilmiştir ve bu nedenle değişmeden tüm insanlarda bulunur.[266] Zihinsel yetiler "doğal içgüdü, içsel algı, dışsal algı, analitik düşünce" olmak üzere dört kategoriye ayrılır. Bu kategoriler arasında doğal içgüdü, Herbert'in din anlayışını doğrudan şekillendirir. Doğal içgüdü teorisi ile ortak kavramlar teorisini temellendiren Herbert, Tanrı'nın insan ruhuna doğuştan yerleştirmiş olduğu bu doğal içgüdüler sayesinde tüm insanların bir takım "ortak kavramlar" üzerinde buluşacağını savunur. İnsan, sahip olduğu bu içgüdüler sayesinde başka bir kaynağa gereksinim duymaksızın Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını, erdemli bir yaşam sürmesi gerektiğini, hata yaptığında tövbe edebileceğini ve tüm eylemlerinin karşılığını alacağı ödül ve cezanın var olduğunu bilebilir.

Herbert, ortaya koyduğu "dindeki ortak kavramların kabulünün", insanların kurtuluşu için yeterli olduğunu düşünmesi sebebiyle, ölümünden yaklaşık 25 yıl sonra deizmin babası olarak anılmıştır. Zira ortak kavramların kurtuluş için yeterli bulunması, vahyin gerekliliğini tartışmalı hale getirmiştir. Herbert'ın görüşleriyle paralel ve daha genişletilmiş fikirleri, İngiliz deistlerinin eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Bununla birlikte bir takım değişiklikler de söz konusudur. Örneğin diğer deistlerde

[264] Herbert, *De Veritate*, s. 298-300.
[265] Herbert, *De Veritate*, s. 300-302.
[266] Herbert, *De Veritate*, s. 78-80.

insanın yaşamının amacının kurtuluş değil mutluluk olduğu iddiası çok daha belirgindir. Mutluluk için gerekenlerin ise Herbert'da ortak kavramların kaynağı olarak belirlenen doğal içgüdüde değil, doğanın ışığı olarak nitelenen akılda bulunduğu savunulur.

Şimdi deistlerin insana ilişkin bakışlarında öne çıkan doğasının değişmezliği, aklın yetkinliği ve yaşamdaki amacının mutluluk olduğu görüşlerine bazı deistlerin yorumları üzerinden kısaca değinebiliriz. Zira gelecek bölümde daha detaylı olarak görüleceği üzere insana bakışlarının doğal din anlayışlarının şekillenmesinde etkisi bulunmaktadır.

1.3.2.1. İnsan Doğasının Değişmezliği

Deistler Hristiyanlık'taki aslî günah anlayışını kabul etmeyerek insanın doğasının değişmezliğini ve nötr yapısını öne çıkarmışlardır. Bu konuyu detaylı işleyen isimlerden biri Thomas Chubb'dır. Bilindiği üzere aslî günah inancına göre Âdem'in, kendisine konulan yasağı çiğnemesi sonucu cennetten kovulmuş ve insanlık, günah ve ölüm cezasıyla bu günahın yükünü üzerinde taşıyarak yeryüzüne gönderilmiştir.[267] Bu durum, insanın doğasının kötüye meyilli oluşunun bir göstergesi ve sonucudur. Hristiyanlıkta hâkim olan görüşe göre insanda kötüye yönelik bulunan bu eğilim sebebiyle iyiyi seçmesi için ilahî bir yardım zorunludur. Chubb, bu yaklaşımı reddeder. O, Âdem'den kalma bir günahın tüm insanların ruhuna yüklenmesinin yanlışlığını vurgular ve buna karşın insanın Âdem'den itibaren özgür irade sahibi bir varlık olarak iyiyi seçip kötüden uzak durma yetisinin doğal olarak bulunduğunu savunur. Düşüş, insanın iyi şeyler yapabilme yetisine zarar vermemiştir.[268]

[267] Şinasi Gündüz, "Aslî Günah", *Din ve İnançlar Sözlüğü*; s. 44.
[268] Thomas Chubb, *Human Nature Vindicated*, s. 14-15. Ayrıca diğer deistlerin benzer yorumları için bkz Byrne, *Natural Religion*, s. 61-62.

Chubb, insan denen varlığın bedenden müteşekkil olduğunu, bedeni aktif kılanın ise zihin ve eylem yetileri olduğunu belirtir. İnsanın doğaya ve eşyanın sonuçlarına bakarak akıl yürütebildiğini ve bunun sonucunda eylemlerinin doğruluk ve yanlışlığına karar verdiğini ileri sürer. O, insanın doğasının, evrenin idare edildiği yasalarla uyumlu olduğunu belirtir. Ona göre insan, doğruyu ve yanlışı seçmede özgür, tüm ahlâkî eylemlerde aktif bir faildir.[269] Nitekim böyle olmasaydı ve insan sadece kötüye meyilli bir varlık olsaydı, ölümden sonra gerçekleşecek ödül ve ceza anlamsız olurdu.[270] Buna karşın Chubb, Tanrı'nın özel inayetini tamamen reddetmediğini gösterecek şekilde O'nun, insanın iyiyi seçme yetisini onarma noktasında yardım ettiğini ifade eder. Bununla belirtmek istediği, Tanrı'nın bir günahkârın eylemlerine doğrudan müdahale ederek onu iyi eylemlere yöneltmesi değildir. Tanrı sadece, günahkâr olanların iyiyi seçme yetilerini onararak inayetini sergiler.[271]

1.3.2.2. Aklın Yetkinliği

Deistlerde akıl, diğer tüm bilgi kaynaklarını geride bırakacak şekilde ilk sırada alır. Onların akıl vurgusu hemen tüm yorumlarında kendini gösterir. Bununla birlikte onlarda öne çıkan akıl vurgusu en temelde dinî alanda aklın otoritesini yerleştirmek ve onun dışında bir otorite kabul etmemek esasına dayanır. Bu husus doğal din anlayışlarında detaylı olarak tekrar ele alınacaktır.

Collins, bir anlamda tüm var oluşunu özgürce aklın kullanılmasının savunulmasına adamıştır. İnsan aklının her alanda olduğu gibi dinle ilgili meselelerde de yetkin olduğunu düşünen Collins, insanın özgürce düşündüğünde Tanrı'nın varlığının ve

[269] Chubb, *Human Nature*, s. 16.
[270] J. R. Wigelsworth, "The Disputed Root of Salvation in Eighteenth-Century English Deism", *Intellectual History Review*, 19:1, s. 36.
[271] Chubb, *Human Nature*, s. 30-33.

sıfatlarının bilgisine, kutsal olduğu iddia edilen kitapların hakikatine ve dini meselelerde ihtiyaç duyacağı cevaplara ulaşabileceğini iddia eder.[272]

Son dönem deistlerinden Annet, insana yüklenebilecek görev ve sorumlulukların, aklın ışığı üzerinde temellenen ve eşyanın doğasından kaynaklanan nitelikte olması gerektiğini ileri sürer. Bu görev ve sorumluluklar, insanın sahip olduğu yetilerce kavranabilir. Zira Tanrı, bizlere bahşettiği akıl yürütme gücü ve yetileri ile bunları kavrayabilecek potansiyelde yaratmıştır. Kaynağını doğadan ve aklın ışığından almayan, bilakis otoriteden kazanan tüm hususlar, insan tarafından algılanamaz, bu nedenle mecbur kılıcı bir özellikten uzaktırlar ve hurafe olarak görülmelidirler. İnsandan beklenen bütün bu görev ve sorumluluklar ise doğrudan onun mutluluğu içindir.[273]

1.3.2.3. Varoluşun Nihai Amacı: Mutluluk

Deistlerin insan tasavvurunu bütüncül bir şekilde en iyi yansıtan yorumları Tindal'da görmek mümkündür. Tindal, insanın doğasının değişmezliğini ve yetkin bir akla sahip oluşunun mutluluğu için yeterli olduğunu ileri sürer. Mutluluk vurgusu aslında bir paradigma değişikliğine işaret eder. Zira Hristiyanlık'ta insanın amacının mutluluktan ziyade kurtuluş olduğu fikri göz önüne alındığında bu husus daha belirginleşir. Bu bölüm de ayrıca doğal din anlayışları ele alınırken detaylı olarak yer verileceğinden şimdilik Tindal özelinde mutluluğun insan tasavvurundaki konumuna değinilmekle yetineceğiz.

Tindal, mutlak ya da sınırlı olsun tüm rasyonel varlıkların mükemmelliklerinin ve mutluluklarının, kendi doğalarının dikte ettirdiği şekilde davranmalarına bağlı olduğunu savunur. İnsanı kendi suretinde yaratmış olan Tanrı, tüm insanlara doğuştan gelen bir ilke yerleştirmiştir: mutluluk arzusu. Bununla birlikte O, insanların mutluluklarının lehine ve

[272] Collins, *Discourse of Free-Thinking*, s. 32-34. Son dönem deistlerinden Wollaston'un akıl vurgusu için bkz. William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated,* (London, John and Paul Knapton, 1738), s. 50.
[273] Annet, *Deism*, s. 8-9.

aleyhine olan eylemleri ayırt edebilecek bir yeti bahşetmiştir; akıl. Zira akıl gibi yüce bir yetiyi bahşetmemiş olsaydı bu arzuyu boşu boşuna insanların doğasına yerleştirmiş olurdu.[274] Tindal, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını, bu nedenle insanın kendisine Tanrı'nın eylem tarzını örnek alması gerektiğini belirtir. Tanrı'nın mükemmelliği ve bunun sonucunda açığa çıkan mutluluğu, O'nun doğasındaki doğruluktan ve saflıktan kaynaklanır. İnsanlar da sağlam aklın kurallarına uyarak yaşadıkça zorunlu olarak mutluluğa erişirler.[275]

Tindal'a göre Tanrı, eylemlerini eşyanın doğasına ve akla uygun olacak şekilde ortaya koyar. O'nun akla uygun olmayan herhangi bir eylemde bulunması doğasına ters davrandığı anlamına gelir; bu ise düşünülemez. Aynı şekilde Tanrı, bizlerden eşyanın doğasına ve akla uygun olmayan şekilde davranmamızı isteseydi, bu hem O'nun doğasında bir çelişki bulunduğu anlamına gelirdi; hem de bizden kendisinin yapmadığı bir şeyi istemiş olurdu. Tindal'a göre Tanrı, bizlere verdiği akılla eşyayı karşılaştırmamızı, eşyanın birbiri arasındaki ilişkiyi fark etmemizi ve buradan hareketle eylemlerin doğru-yanlış olup olmadığı konusunda yargıya varmamızı bekler. Tanrı, zaman zaman tüm insanoğluyla farklı dillerde iletişim kurmuş olsaydı ve sözleri mucizevi şekilde tüm insanlarda aynı fikirlerle yankılansaydı dahi yine de eşyanın doğası ve aklın gösterdiği gerçeklikten daha açık olamazdı. Gerek Tanrı'da gerekse insan ve eşyanın doğasında olan bu mükemmellik ve değişmezlik, insanın mutluluğu için gerekenlerin de değişmeyeceğini gösterir.[276]

Tindal, eşyanın birbiri arasındaki ilişki ve bunun sonucunda ortaya çıkan uygunluğun, Tanrı'nın eylemlerinin tek yasası olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı buna uymadığı takdirde keyfî şekilde davranmış olur. Oysa ne Tanrı'nın doğası, ne eşyanın

[274] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 22.
[275] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 23.
[276] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 26-27

doğası ne de insanın birbiri ile kurduğu ilişkinin doğası değişir. Dolayısıyla tüm bu ilişkilerin sonucunda doğan görevler de değişmez. Eğer din denilen şey, tüm bu görevlerin pratik sonucu ise din de her zaman aynı olmalıdır. Dolayısıyla insanın Tanrı'ya ve diğer insanlara yönelik görevleri, dünyanın yaratılışından sonuna dek aynı olmalı, aynı açıklığa ve netliğe sahip bulunmalıdır. Hiç kimse –Tanrı tarafından gönderilmiş olsa dahi- bu ilişkiler üzerine kurulu olan dinden başka bir şeyi din olarak insanlara öğretemez; yeryüzü er geç yok olacaktır fakat bu ezeli yasa ne iptal edilebilir ne de değiştirilebilir.[277]

İngiliz deistlerinin son dönem temsilcisi sayılabilecek Peter Annet da Tindal'ın yorumlarına benzer şekilde Tanrı'nın, eşyanın ve insanın değişmeyen doğasını vurgular ve bu durumun dikkate alınması sonucu, insanın yerine getireceği görev ve sorumlulukların onu mutluluğa ulaştıracağını söyler.

Annet, Tanrı'yı zorunlu, kendi kendine yeterli, mutlak mükemmel ve mutlak mutlu bir varlık olarak görür. Tanrı'nın özü olarak görülebilecek sonsuz mutluluk, O'nun kendi mükemmelliklerini düşünmesi ve gerçek karşısında eylem ve etki açısından değişmeyen bir uygunluğun saf bilinci olarak tezahür eder. Gerçek, insanın tüm algılarından bağımsız ve herhangi bir varlığın iradesinden öncelikli olarak doğada zorunlu bir mevcudiyete sahiptir. Annet, akıl sahibi varlıklar olarak insanın, Tanrı'nın taklit edilebilir tüm ahlaki mükemmelliklerini taklit etmesi gerektiğini ileri sürer. Gerçek dinin tek amacı budur. Bununla birlikte insanın sınırlı bir varlık oluşunun bilincinde olan Annet, insanın ancak gücü ölçüsünde mükemmel olacağını düşünür.[278]

Görüldüğü üzere İngiliz deistlerinde Tanrı'nın, evrenin ve insanın doğalarının *değişmezliğine* yönelik vurgu oldukça güçlüdür. Değişmezlik, mükemmelliğin bir ifadesidir. Gerek insan gerek Tanrı olsun, her bir failin aklın ve doğanın yasalarına uygun

[277] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 20. Collins de benzer şekilde, insanın doğasına uygun hareket ettiği taktirde dinin asıl amacı olan mutluluğa ulaşacağını iddia eder. Collins, *Discourse of Free Thinking*, s. 173-175.
[278] Peter Annet, *Deism Fairly Stated and Fully Vindicated*, (London, 1746), s. 12.

şekilde davranması zorunludur. Bunun bilincinde olarak insan tarafından ortaya konan her bir davranış, yaşamının amacı olan *mutluluğu* getirecektir. Değişmezlik ve mutluluk vurgusu, din anlayışlarının şekillendiği zemin olarak öne çıkar. Hatta deistlerin düşüncelerinde asıl vurgunun doğal din üzerine olduğu düşünüldüğünde, onların öncelikli olarak vahye karşılık bir doğal din tasavvuru geliştirip, insana yönelik tasavvurlarını da bu anlayışları çerçevesinde kurguladıkları ileri sürülebilir.

Tüm teoloji tarihi sağlıklı bir Tanrı tasavvurunu inşa etmeye ve bu tasavvur üzerinde şekillenecek ahlak anlayışını tesis etmeyi hedefler. Kur'an, insanın aklıyla Tanrı'nın varlığına ulaşabileceğini kabul eder. Fakat insanın eylemlerini etkileyen ve yönlendiren yalnızca aklı değildir. Kişisel arzu ve hevesleri düşüncelerini ve eylemlerini etkiler. Bunun yanı sıra içerisinde bulunduğu toplumun Tanrı anlayışı da bireyin sağlıklı bir Tanrı tasavvuruna ulaşmasına engelleyebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın *gerektiği gibi takdir edilememesi* durumu her daim söz konusudur. Nitekim Hristiyan teolojisi açısından bakıldığında her ne kadar vahye dayalı olsa da Hristiyanlığın şekillenme sürecinde karşılaştığı tarihsel, siyasi ve toplumsal olaylar vahyin ışığında devam etmeyerek teslis gibi Tanrı'nın ulûhiyetiyle bağdaşmayacak yorumları üretmiştir. Ulûhiyetle bağdaşmayan teslis akidesinin anlaşılamazlığı bir gizem olarak değerlendirilmiş ve inananlardan bu gizeme iman etmeleri beklenmiştir. Deistler ise yerinde bir tutumla teslisin tanrısallığa zarar verdiğini ileri sürerek yalnızca aklın ışığında hareket etmenin sağlıklı bir Tanrı anlayışına ulaştıracağını düşünmüşlerdir. Bu konuda vahyin desteğini göz ardı etmelerinin temel gerekçelerinden biri, teslis akidesinin temelde Kutsal Kitaba dayandırılıyor olmasıdır. Dolayısıyla hali hazırda mevcut vahyin ürünü olarak görülen Kutsal Kitap, bu konuda anlaşmazlığı sonlandıracak nitelikte olmayıp bilakis hataya yönlendirmektedir. Deistler Hristiyanlığın tanrı anlayışının hatalarını görüp reddetmekle yerinde bir adım atmalarına rağmen Tanrı inancına ulaşmada vahyin desteğine ihtiyaç duymayarak sadece aklın yönlendirmesinin yeterli olacağı konusunda acele bir karar

vererek hataya düşmektedirler. Zira bahsedildiği üzere insan salt bir akıl varlığı değildir; eylemlerini ve düşüncelerini yönlendiren heva, arzu, içinde bulunduğu toplumun anlayışı gibi pek çok unsurun etkisi altındadır. Vahiy, bir yandan insana aklını kullanması gerektiğini, heva ve arzularından sıyrılması gerektiğini, atalarının yolundan giderek salt bir taklide dayalı inançlarının sağlam temelleri olmadığını hatırlatır. Bir yandan da Tanrı'nın eylem ve iletişim tarzını vahiy yoluyla insanlara ulaştırarak, bireyin aklı ile ulaştığı tasavvurun Tanrı tarafından onaylanacak olan tasavvur ile ne ölçüde uyuştuğunu/uyuşmadığını görmesi açısından insanın değerlendirme yapmasına destek olur. Başka bir deyişle akıl ile ulaşılan Tanrı tasavvurunun doğruluğunu anlamanın yolu, vahiyde sunulan Tanrı tasavvuruyla karşılaştırma yapmaktan geçer. Gelecek bölüm İngiliz deistlerin Tanrı tasavvurları etrafında şekillendirdikleri doğal din anlayışlarını inceleyecek böylece onların vahyi gereksiz addetmelerine götüren hususlar tespit edilecektir.

II. BÖLÜM

DEİSTLERİN DİN VE VAHİY ANLAYIŞLARI

"Doğal Din" kavramı Aydınlanma ve sonrasında ortaya çıkan dine yönelik bakışın şekillenmesinde oldukça etkili bir rol oynamıştır. Günümüzde din fenomenine bakış, bu kavramın etkisi altındadır. Başka bir deyişle doğal din dikkate alınmadan herhangi bir kurumsal dinin değerlendirilmesi eksik kalacaktır. Bu bağlamda Aydınlanma'nın din konusuna yaklaşımının temel özelliklerini keşfetmek büyük oranda İngiliz deistlerinin eserleri üzerinden gözlemlenebilir. Bu bölüm içerisinde İngiliz deistlerinin doğal din ve vahiy dini anlayışlarına yer verilecektir. Bunun için öncelikle bir vahiy dini ve kurumsal bir din olarak Hıristiyanlık'ın genel yapısı ve vahiy konusundaki görüşleri incelenecektir. Zira deistlerin doğal din teorileri ve vahiy hakkındaki değerlendirmeleri büyük oranda geleneksel Hristiyanlığa ve onun vahiy anlayışına itirazlar üzerine kuruludur. Böylelikle deistlerin eleştirdikleri ve değiştirmek istedikleri hususların tespiti mümkün hale gelecektir. Deistlerin doğal din anlayışlarının eleştirisi ise gelecek bölüm içerisinde detaylı olarak ele alınacaktır.

2.1. Ana Hatlarıyla Hristiyanlık

2.1.1. Temel İman Esasları

Birinci bölümde Hristiyanlık'ta Tanrı ve insan tasavvurlarına değinilirken Hristiyan teolojisinin teslis, aslî günah ve kurtuluş öğretileri üzerinde şekillendiğine yer verilmişti. Bu üç esas Hristiyanlığın temel iman esasları olarak belirir. Bunu en iyi tüm Hristiyanlar tarafından kabul edilmesi ve bağlı olunması beklenen akide metinleri üzerinden görmek mümkündür.

İngilizce'de *creed* kelimesiyle karşılanan amentü/akide metinleri Latince *credo* kelimesinin tercümesidir. Bu amentüler, bütün Hristiyanlar için ortak olan ve Hristiyan inancının temel esaslarını özetleyen inanç beyanlarıdır. Bir akide metni, Hristiyan inancının ana noktalarının özlü, resmi ve evrensel olarak kabul edilmiş bir ifadesi olarak görülür.[279] İman esasları olarak formüle edilen bu amentülerin iki ayrı yönünün bulunduğu düşünülür. Buna göre birincil anlamda Kutsal Kitap'ta yer alan ve konsillerce belirlenen Hristiyan akidelerini ifad Bu yönü ile objektif iman olarak değerlendirilir ve bunları kabul etmemek kurtuluştan mahrum olma sebebidir. İkinci yönü ise bireyin ilahi hakikate yönelik cevabı olarak görülen sübjektif iman beyanı olmasıdır. Bu yönüyle iman, akıldan daha üstün olarak nitelenir ve doğaüstü bir şey olarak algılanır.[280] İnancın sözlü beyanı olarak görülen bu akideler Katolik mezhebi için bağlayıcı olduğu kadar Protestanlık için de bağlayıcıdır.[281] Bu amentüler arasında Havariler Akidesi ve İznik-İstanbul Akidesi en önemlileridir.

Tarihsel ve köken olarak Havarilere dayandırılan amentüde yer alan temel esaslar şöyledir:

"Tanrı'ya; yerin ve göğün yaratıcısı Yüce Baba'ya inanıyorum;

O'nun Oğlu ve Efendimiz olan İsa Mesih'e inanıyorum;

Kutsal Ruh'un kudretiyle hamile kalan Bakire Meryem'den doğduğuna;

Pontius Platus'tan çile çektiğine, çarmıha gerildiğine, öldüğüne, gömüldüğüne, cehenneme indiğine;

Üçüncü gün dirilerek tekrar canlandığına;

[279] McGrath, *Christian Theologhy*, s. 14.
[280] Gündüz, "Kredo", *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 224. Ayrıca bkz. Bernard Pottier, "Creeds", *The Encylopedia of Christian Theology*, s. 392.
[281] Pierre Bühler, Creeds", *The Encylopedia of Christian Theology*, s. 392.

Baba'nın sağ tarafına oturduğuna, yaşayanları ve ölüleri yargılamak için geleceğine;

Kutsal Ruh'a, Kutsal Katolik Kilisesine, Azizler cemaatine, günahların affedileceğine, bedenlerin yeniden dirileceğine ve ölümden sonraki yaşama inanırım."[282]

325'te toplanan İznik Konisilinde belirlenen İznik akidesi ise İsa'nın tanrısallığına ve Kutsal Ruh faktörüne daha yoğun vurgular içerir. Bunun temel nedeni Aryus tarafından savunulan İsa'nın insaniliğine yapılan vurguları reddetmektir. Bu nedenle İznil amentüsünde "Tanrı ve Oğul'un tek bir özden" olduğu, İsa'nın "Tanrı'dan olan Tanrı" ifadeleri bulunur. Daha sonra bu amentü, I. İstanbul Konsilinde (381) daha da genişletilmiştir. Fakat yaygın olarak İznik amentüsü olarak bilinir.[283] Ayrıca bu inanç ilkelerini formüle eden din adamı Athanasius'a atfen Athenasian amentüsü olarak da bilinir.

2.1.2. Kilise

Kurumsal bir din olarak Hristiyanlığın temel karakteristiklerinden biri, gerek din gerekse sosyal yaşamın tüm alanında kilise gibi yönlendirici bir kuruma sahip olmasıdır. Kilise kurumu, Hristiyan bireylerin bir araya gelerek ibadet ve sakramentleri ifa ettikleri fiziki bir yapı olma özelliğinden ziyade, tüm Hristiyan cemaatini, bir aidiyet bilinci çerçevesinde kapsayıcı özelliğe sahiptir. Kilise, ilk olarak aynı inanç birliği etrafında toplanan Hristiyan bireylerin oluşturduğu bir cemaat, bir inanç topluluğunu ifade eder. Şu an mevcut haliyle kurumsal bir yapı olarak varlığı, tarih içerisinde yaşadığı gelişmelerin bir sonucudur.

[282] http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/credo.htm 12. 03. 2021
[283] McGrath, *Christian Theologhy*, s. 15; Hasan Darcan, "Athanasius ve İznik Konsili", *SÜİFD*, c. 15, sayı: 28, s. 169-191.

Hristiyanlar Yeni Ahit'ten hareketle kilisenin kimliğine dair şu beş özelliği öne çıkarmışlardır:

Tanrı'nın İnsanları olarak Kilise: Bu ifade Kilise'nin İsrail'le olan bağlarını işaret eder. Kilise geçmişte İsrailoğulları için kullanılan "Tanrı'nın insanları" ifadesinin Hristiyanlıkta devam ettiğini gösterir.

Bir Kurtuluş Topluluğu olarak Kilise: Tanrı'nın insanları günahtan kurtarma eylemine cevap veren ve bu eylemi tüm insanlara yaymayı hedef edinen yönünü vurgular.

İsa'nın Bedeni Olarak Kilise: Kilise, inananların İsa'nın bedenine dâhil olmalarını güvence altına alır.

Hizmetkâr Olarak Kilise: Eski Ahitteki yaklaşımın bir devamı olarak Tanrı'nın Kiliseyi insanlara hizmet için seçtiği ve görevlendirdiğini ifade eder.

Kutsal Ruh Topluluğu Olarak Kilise: Kutsal Ruhun kilise içerisindeki varlığını ve faaliyetini, Kilisenin genişlemesi için yaptığı katkıyı vurgular.[284]

Bu hususlar Kilise'nin manevi özellikleri olarak görülebilir. Tüm insanların kurtuluşa ermesinin Tanrı'nın amacı olduğu iddiasında bulunan Kilise'nin, kurtuluşun gerçekleşmesinde etkisinin büyük olduğu düşünülür. Kutsal Ruhun varlığı ise kilisenin varlığının geri planında tanrısal bir unsurun bulunduğuna işaret eder. Böylece otoritesini doğrudan tanrısal bir unsur olarak kabul edilen Kutsal Ruha dayandırmakla Kilise, salt teknik ve kurumsal bir yapı olma özelliğinden ziyade, Hristiyan cemaatin yaşamı

[284] McGrath, *Christian Theology*, s. 355. Augustine'e göre Kilise, sağlıklı insanların bir arada bulunduğu bir yapıdan ziyade iyileşme ihtiyacındaki insanların bir araya geldikleri bir hastane gibidir. Affetmeye ve yenilenmeye muhtaç olduklarını bilen insanlar için bir şifa yeridir. Hıristiyan yaşamı, tedavinin yapıldığı ve hastanın tamamen iyileştiği bir günahsızlık hali değil devamlı olarak süregelen bir günahtan arınma sürecidir. Kilise hasta ve iyileşme için bir revirdir. Sadece cennette nihai iyileşme söz konusudur. McGrath, *Christian Theology*, s. 358. Onun bu yorumunun geri planında Hristiyanlık'ta hakim olan insanın günahla yeryüzüne gelmesi ve kurtuluş için İsa'ya ihtiyaç duyması doktrini yer alır.

üzerinde etkili olacak bir güç kazanmış ve 16. Yüzyılda Protestanlığın ortaya çıkışına değin Hristiyanlığın merkezinde en etkin unsur olarak var olmuştur.

Kilise'nin kurumsallaşması, inananlar arasında ayrı bir otorite sahibi grup olarak din adamları sınıfının varlığını beraberinde getirmiştir. Kilise'nin Tanrı'nın hizmetkârı olarak anıldığından din adamları sınıfı da doğrudan Tanrı'ya hizmet eden ayrıcalıklı bir sınıf olarak var olur. Bununla birlikte din adamları sınıfı, Hristiyanlık içerisinde ortak iyiye inanan bireyler aracılığıyla Kutsal Ruhun faaliyet göstermesini ifade eder. Hristiyanlığın erken dönemlerinde yerel şartlara göre şekillenebilen görece esnek bir halde iken Hristiyanlığın yayılması ve genişlemesiyle daha yapısal bir mahiyet arz eden sistematik ve hiyerarşik bir din adamları sınıfı yapısı ortaya çıkmıştır.[285]

Hristiyan topluluğu içerisinde düzen ve birliğin yalnızca hiyerarşik bir önderlik ile elde edileceğine inanılmasının tezahürü olan Kilise'nin kökenleri, havarilerin mirasçılarına dayandırılır. Zaman ilerledikçe Hz. İsa'nın çağdaşları birer birer öldükçe, "havarilerin mirasçıları" kavramı gelişmiş[286] ve buna göre yetki, İsa'ya ve onu doğrudan tanımış olan 'havarilere' uzanan bir akrabalık zincirinin yalnızca erkek üyelerine geçmiştir. Bu zincirin halkalarını oluşturanlar, zincirin saflığı bozulmasın diye, kendilerinden sonra gelenleri özenle seçmiş ve yetkilendirmişlerdir. Böylelikle uzayıp giden bir yapı ortaya çıkmıştır.[287]

Kilise, önemini ve gücünü geri planda sakramentlere yaptığı vurgudan kazanır.[288] Sakramentler, inananın imanını güçlendirmek ve onları lütfa mazhar kılmak amacıyla

[285] McGrath, *Christian Theology,* s. 378-379.
[286] Havarilerin mirasçıları kavramı, Kilisenin köklerinin havarilere dayandığını, onlardan gelen öğretilerin nesilden nesile aktarılarak Tanrı'ya olan hizmetin sürekliliğini ve kalıcılığını belirtmek amacıyla kullanılır. Kilisenin, havarilerin mirasçıları olduğu düşüncesi üzerinde Ortaçağ boyunca ciddi bir tartışma yaşanmazken Reformasyon'la birlikte piskoposluk merkezli mirasçılık kabul edilmeyip, Sözün ve sakramentlerin hizmetini gerçekleştirmeye dayanan bir mirasçılık fikri öne çıkmıştır. Michael Root, "Apostolic Succession", *Encyclopedia of Christian Theology,* ed. Jean-Yves Lacoste, s. 81.
[287] Woodhead, *Hristiyanlık,* s. 67.
[288] Hristiyanlıkta sakrament, inancın göstergesi olarak yapılan düzenli ritüellere verilen addır. Thomas Aquinas'a göre sakrament "insanı takdis eden kutsal şeyin işareti"dir. Hristiyan ilahiyatında 30 kadar sakrament sayılmakla birlikte, Katolik Kilisesinde 7 temel sakrament vardır. Bunlar Vaftiz, Konfirmasyon,

gerçekleştirilen çeşitli ritüel ve ibadetleri ifade eder. Aslında sakrament, Yunanca *mysterion* (gizem) kelimesinin Latince karşılığıdır. Bu özelliğiyle sakrament iki duruma işaret eder: Tanrı'nın İsa aracılığıyla gerçekleştirdiği kurtarıcı eylemi bir gizem niteliğini taşımaktadır. Kilise aracılığıyla gerçekleştirilen sakramentler de bu eylemi anımsama amacıyla yapılan bir takım ritüel ve sembollerden ibarettir.[289] Sakramentlerin gerçekleştirilmesi için ise din adamları sınıfına ihtiyaç vardır. Böylece Hristiyanlık'ta din adamları sınıfı, varlıklarını Kutsal Ruha dayandırmakla kazandıkları güçlerini, inananların sakramentlerin gerçekleştirilmesi için onlara duydukları ihtiyaçla birleştirmekle imtiyazlı bir sınıf olma özelliği kazanmışlardır.

Kilise'nin sahip olduğu otorite ve imtiyazlar inanan kimsenin kurtuluşu için Katolik Kilisesine bağlı olması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Bu durum Kilise'nin gücünü arttırırken otoritesini kötüye kullanmasına ve süreç içerisinde yaşanacak bir yozlaşmaya da neden olmuştur.[290] "Kurtulmak istiyorsanız, Katolik Kilisesine tâbi olmak zorundasınız"[291] şeklindeki yaklaşım Protestanlık tarafından reddedilmiştir. Luther, Kilise'nin sahip olduğu otoriteyi reddederek Kilise'ye tâbi olmakla değil ancak imanla aklanma yoluyla kurtuluşa erişilebileceği argümanını ileri sürmüştür. O, Kilise merkezli bir Hristiyanlık yerine Kutsal Kitap merkezli bir Hristiyanlık tasavvuru savunmuştur.[292]

Evharist, günah itirafı, nikah, rahip takdisi ve ölüm esnasında hastayı son yağlamadır. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), s. 329.

[289] McGrath, *Christian Theology,* s. 382.

[290] Kilise'nin sahip olduğu gücü kötüye kullanmasına dair verilen örneklerden biri 13. ve 14. Yüzyıllarda gerçekleştirilen endülijans uygulamalarıdır. Endülijans, günahların itirafıyla kişinin geçici olarak affedilmesini sağlayan bir uygulama olarak Hristiyan teolojisinde önemli bir yere sahiptir. Fakat 13 ve 14. Yüzyıllarda endülijans, kişilerin günahlarının para karşılığında affedilmesi şeklinde Kilise için maddi bir kazanç kapısı halini almıştır. Luther, bu uygulamayı ciddiyetle eleştirmiş ve reddetmiştir. O, kişinin ancak imanı aracılığıyla kurtuluşa erebileceğini savunmuştur. Bernard Sesboüé, "Indulgences", *Encyclopedia of Christian Theology,* ed. Jean-Yves Lacoste, 773.

[291] Erken dönem Hristiyan teologlardan Kartaca Psikoposu Cybrian'a (ö. 258) ait olarak dile getirilen bu söz Kilise'nin genel yaklaşımını özetler. Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction,* (Oxford: Wiley & Sons, 2012), s. 141.

[292] Aslında Kilise de din konusunda otoritenin Kutsal Kitaba ait olduğunu kabul etmektedir. Fakat Kutsal Kitabın otoritesinin gerçekleşmesi yorumlanmasıyla mümkün olacağı için otoritenin Kilise'yi yöneten kişilerle doğrudan bağlantılı olduğu düşünülmüştür. Zira metni yorumlayacak olan din adamlarıdır. Kilise'ye bağlı din adamları, yetkilerini havarilerin otoritesine dayandırdıklarından metnin yorumlanmasında hak sahibi olarak kendilerini görürler. Onların gerçekleştirdiği yorumlara dayalı olarak ortaya çıkan eserler de bu anlamda Kutsal Kitap kadar yetkin sayılır. Bu durumun sonucunda Kilise içinde yazılı otorite kaynaklarının genişlemesi durumu doğmuştur. Kutsal Kitap yanında konsil kararları, papalık

Kilise'yi ise Tanrı'nın Sözü'nü dinlemek ve sakramentleri yerine getirmek için bir araya gelen inananlar topluluğu olarak nitelendirmiştir.[293] Luther, kişinin kurtuluşunun Kilise'ye tâbi olmakla ya da Kilise'nin yüklediği ibadet ve ritüelleri yerine getirmekle olmayacağını ileri sürmüştür. O, sadece imana vurgu yapmış ve hatta kurtuluşa ulaşma amaçlı yapılan tüm insani erdem ve eylemleri reddetmiştir. Ona göre kişi, ancak Mesih'e iman etmekle kurtuluşa erebilmektedir. Günahkâr bir kimse, kendi çabalarıyla günahlarından arınamaz, ancak Tanrı ona lütufta bulunursa bu mümkündür.[294]

İngiliz deistler, yerelde Anglikan Kilisesine[295] fakat daha geniş anlamda Kilise merkezli bir din tasavvuruna karşı çıkmışlardır. Kurtuluşun Kiliseye bağlı olmakla gerçekleşeceği düşüncesini eleştirirlerken Protestanlıkta görülen imanla aklanma düşüncesini de reddetmişlerdir. Bir anlamda bütün bir Hristiyan teolojisinin kritiğini yaparak kendi doğal din anlayışlarını geliştirmişlerdir.

2.1.3. Akıl - İman İlişkisi

Teistik dinler açısından iman, Tanrı'nın varlığına ve onun insanlara gönderdiği vahye olan inanç ve güven olarak tanımlanabilir. Eski Ahit'te iman, Tanrı'ya ve O'nun

kararnameleri ve piskoposlara ait metinler de otorite olarak kabul edilmiştir. Böylelikle kilise hiyerarşisini oluşturan üyelerin, Kutsal Kitap haricinde, teolojik açıdan temellendirilmiş kaynaklara başvurma imkânları söz konusu olmuştur. Reformistler ise bu genişlemeyi reddedip Kutsal Kitabın otoritesinin diğer tüm insani ve kurumsal otoritelerden yüce olduğunu iddia etmiştir. Sola Scripture olarak bilinen "yalnızca Kutsal Kitap" söyleminin gerisinde bu tarihi durum yer alır. Risto Saarinen, "Authority", *Encyclopedia of Christian Theology,* ed. Jean-YvesLacoste, s. 130.

[293] McGrath, *Reformation Thought,* s. 141-143; André Birmélé, "Protestantism", *Encyclopedia of Christian Theology,* ed. Jean-Yves Lacoste, s. 1304.

[294] Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, (İstanbul: İz, 2006), s. 160-166; McGrath, *Christian Theology,* s. 339.

[295] Anglikanizm, 1558-1603 yılları arasında Kraliçe Elizabeth dönemi içerisinde, İngiliz Kilisesinin Roma Kilisesine mutlak bağlılığın sonlandırılmasıyla ortaya çıkmıştır. İngiliz Ulusal Kilisesi olarak Anglikanizm, Luther ve Calvin'in gerçekleştirdiği reformlara göre oldukça soft bir reform süreci olarak görülebilir. Anglikanizm, kendisini hem Katolik, hem Protestan olarak niteler. Bu durum diğer kiliselerden tamamen farklı olarak ele alınmasını zorlaştırır. Bir yönüyle her iki mezhebin harmanlanmış bir halidir. İnanç konularında Protestanlığa yakın görülse de Kilise, hiyerarşisi ve sakramentlere bağlılığı konusunda Katolik kilisesine yakındır. Anglikan Kilisesi'nin ortaya çıkmasını sağlayan esas faktörün, teolojik kaygılardan ziyade Papalıktan azade siyasi yapıyla uyumlu ulusal bir kilise oluşturma arzusu olduğu ileri sürülebilir. Alister McGrath, *Christian Theology,* s. 42; J. Robert Wright, "Anglicanism", *Encyclopedia of Christian Theology,* ed. Jean-Yves Lacoste, s. 35. Anglikanizmin her iki mezheple olan bağlarının, deistlerin Hristiyanlık eleştirilerinde tek bir mezhebe odaklanmayıp bütün bir teolojiye yönelik eleştiri geliştirmelerinde etkili olduğu söylenebilir.

İsrailoğulları ile iletişimine inanmak ve kabul etmek anlamında kullanılmıştır. İsrailoğullarının Tanrı ile iletişimine dayanan diyalojik ilişki Yahudi iman anlayışının özünü oluşturur. Yeni Ahit'te ise iman kurtuluş tarihiyle ilgilidir. Hristiyanlık'ta iman denince İsa'ya, O'nun yaşamına, ölümüne, yeniden dirilişine ve göğe yükselişine inanmak demektir. Burada inanmakla kast edilen sadece bu olayların tarihte bilfiil gerçekleşmiş olduğunu kabul etmekten ibaret olmayıp, bu olayların insanın kurtuluşu için son derece önem sahibi olduklarını da kabul etmektir.[296]

Hristiyanlık'ta iman ve akıl arasında kurulan ilişkinin en erken örneklerinden biri olarak erken dönem Hristiyan teologlarından Tertullian'ın (ö. 225) yaklaşımı dikkate değerdir. Tertullian'a göre akıl açısından bakıldığında dünyanın ezelî, kâdir-i mutlak bir Tanrı tarafından yaratıldığı, insanlığı kurtarmak için Tanrı'nın oğlunu öldürdüğü ve yeniden dirilttiği inancı en hafif ifadeyle tuhaf, apaçık bir şekilde absürt ve hatta rezaletten başka bir şey değildir. Fakat ona göre tam da saçma oldukları için bu hususlara iman edilmesi gerekir. Zira imancılığın özü budur. Ona göre Tanrı hakkındaki bilgimiz, O'nun hakkında düşünmekle oluşmaz, bilakis aklın bir kenara bırakıldığı ve inancın kabul edildiği bir iman sıçramasıyla oluşur.[297]

Hristiyan teolojisinin önemli isimlerinden Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) imanla ilgili yorumlarına bakıldığında, onun, kişinin iman sahibi olmak için Kilisenin akidesinde özetlenen iman esaslarını kabul etmesi gerektiği iddiasıyla karşılaşılır.[298] O, imanı kesinlik açısından bilgi ve fikir arasında bir konuma yerleştirir. Bilgiden aşağıdadır, zira imanın objesi olan ilahi hakikatler insani bir akıl yürütmenin ürünü olan şeylerden

[296] C. H. Pickar, "Faith*", The New Catholic Encyclopedia*, c. 5, s. 591-592.
[297] Luis E. Navia, *The Adventure of Philosophy*, (Londra: Greenwood, 1999), s. 84.
[298] Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book I*, çev. Anthony C. Pegis, (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1975), s. 5. 5. Watt, İslam teolojisinde akidelerin konumu ile Hristiyanlıkta akidelerin konumu arasında bir karşılaştırma yapar. O, Müslüman kelâmında ortaya çıkan akidelerin ibadette kullanılmadığını ve resmî bir statüleri bulunmadığını belirtir. Bunun nedeni olarak ise "kiliseler konseyi"ne tekabül eden İslami bir kurumun bulunmamasını gösterir. O, bu yorumuyla Kilise tarafından belirlenmiş akidelerin otoritesine işaret etmiş olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, (İstanbul: İz, 2012), s. 122-123.

kesinlik anlamında daha mutlak olsa da imanın nesnesini kavrayışı, ikna edici bir kanıttan yoksun olduğu için bilgiden aşağıdadır. Fakat fikir ve görüşlerden daha kesin bir niteliğe sahiptir, zira görüş vb. şüphe ve zıtlıkları barındırabilirken imanda tereddütten uzaklık hali hâkimdir. Aquinas'a göre bilginin nesnesi görülebilir şeyler iken imanın nesnesi görülemeyen şeylerdir. Bu nedenle rasyonel bilginin nesnelerine iman edilmez, çünkü bilgi imanı dışta bırakır. Bununla birlikte bazı iman nesneleri bazı kişiler için imanın konusu olarak görülebilirken bir başkası için bilginin konusu olarak görülebilir. Özellikle Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi öncelikli meseleler felsefi olarak temellendirilebilecekleri gibi, soyut akıl yürütmeyi gerçekleştiremeyen kimseler için imanın konuları olarak vahyedilebilir. Ona göre imanla ilgili konular, mutlaka aklın üstündedir; insan ne kadar uzmanlaşırsa uzmanlaşsın, akıl yürütme ile iman edilecek konuların bilgisine kendi başına erişemez. Dolayısıyla vahiy, bu konuların bilinmesi için zorunludur.[299]

Reformistlerin öncü ismi Luther'de ise iman vurgusu çok daha kuvvetlidir. O, kurtuluşun Kilise'ye tâbi olmakla değil imanla aklanma yoluyla mümkün olacağını iddia ederken, açıkça imanı akıldan üstün tutmuştur. Luther'in eserlerinde yer yer akla yönelik övgülerin bulunduğu görülse de aynı zamanda aklı, tüm dünyanın yok edemeyeceği ancak imanın yok edebileceği bir canavar olarak da nitelemiştir. Bu nedenle Luther düşüncesinde akıl ve iman arasında bir uyumdan ziyade bir karşıtlığın hâkim olduğu söylenebilir. Bu karşıtlığın zemininde Tanrı'nın eylemlerini aklın imkânsız ve saçma göreceği şeklindeki yaklaşımı bulunur. Luther'e göre Tanrı, iman esaslarını ortaya koyduğunda akla tâbi olan kimseler için bunlara kabul edilecek şeyler olarak görülmez. Bunun nedeni aklın temelde görünen gerçekliklerle ilgili fikir yürütebilirken inancın İsa'nın dirilişi veya insanların günahlarının kefaretini ödemesi gibi görünmeyen

[299] John Hick, "Faith", *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, (New York: MacMillan, 1967), s. 195.

hakikatlerle ilgili bir mesele olmasıdır. Bu hususlar, akıl açısından kolaylıkla saçma olarak addedilebilir.[300]

Bu noktada Hristiyan teolojisinin karakterinin şekillenmesinde etkili olan gizem anlayışına bakmak, Hristiyanlıkta akıl-iman ilişkisinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Zira Hristiyanlıkta iman edilecek hususlar ağırlıklı olarak gizem niteliğini taşımaktadırlar.

Katolik ansiklopedisinde gizem, gizli gerçeklik ve sır olarak tanımlanır. Nitekim *mysterion* kelime anlamı olarak sessiz kalınan, sessizliğin korunması manalarına gelir. Teknik olarak tanımlamak gerekirse gizem, vahye dayanan teolojide insanoğlunun vahiy olmadan keşfedemeyeceği, vahiy olsa dahi yine de insan zihninin kavrayışını aşan gerçekliklerin niteliğidir. Bu bağlamda Hristiyan teolojide iki ana gizem unsuru bulunur: i) Tanrı'nın İsa ile gerçekleştirdiği kurtarıcı eylemi; ii) İbadetlerde karşılaşılan Mesih'in kurtarıcı eylemlerinin sakramentlerde yeniden canlandırılması. Bu iki husus dışında Kutsal Kitabın gizli anlamları, özellikle sembolik tarzda İsa ve Kilise'nin geleceğinden bahseden Eski Ahidin ifadelerinin de gizem niteliğini taşıdığı ileri sürülmüştür. Aquinas'a göre ilahi gizem Tanrı'da saklı olan, insanın ancak iman çatısı altındayken anlayabileceği ilahi hakikatlerdir. O, teslisi ve enkarnasyonu gizem olarak nitelendirir. Zira bu hususların insan zihni tarafından kavranmasının yolu yoktur.[301]

Katolik öğretide doğal gizemler, geniş anlamda doğaüstü gizemler, dar anlamda doğaüstü gizemler olmak üzere üç tür gizem unsuru bulunur: a)Doğal gizemler; eşyanın hakikatine dair tam olarak uygun ve kesin kavramlardan yoksun olmamız nedeniyle insan için belirsiz kalan ancak doğal olarak bilinen gerçekler. Örneğin insanın hür irade sahibi

[300] David R. Andersen, "Faith and Reason", *Encyclopedia of Martin Luther and Reformation*, ed. Mark A. Lamport, (London: Rowman&Littlefield, 2017), s. 631. (ePub)
[301] Avery Dulles, "Mystery (in Theology*)", The New Catholic Encyclopedia*, c.10, s. 82-83.

oluşu, hayvanların ise içgüdü sahibi oluşu gibi yaratılmış düzende bulunan hususlar bu gizem türünün örneklerindendir.

b) Geniş anlamda doğaüstü gizemler: Yaratılmış düzen içerisinde yer alan, vahyedilene kadar insan için muğlak/bilinmez durumda olan fakat vahiy sonrasında insanın kavrayabileceği gizemler buna örnek teşkil eder.

c) Dar anlamda doğaüstü gizemler: Vahyin yardımı olmaksızın asla bilinemeyen, vahiyden sonra dahi maksadının yüceliğinden dolayı insan zihnine muğlak kalan hakikatler. Teslis, enkarnasyon ve sonlu kişilerin, Tanrı'nın lütfu sayesinde ilahi yaşamda pay sahibi olması gibi hususlar bu gizem türünün örneklerindendir.[302] Bu çerçeve, Hristiyanlıkta gizem nosyonunun oldukça merkezi bir konumda olduğunu gösterir. Din ve tanrı ile ilgili meselelerde, bazı hakikatlerin ancak vahiy ile anlaşılabileceği, bazı hakikatlerin ise vahiy gelse dahi insan zihnine kapalı kalacağı düşüncesi önemli bir yer tutar. Bu durumda iman nesnesi olarak görülen hususlar makul bir zemin içerisinde anlaşılmaya çalışılsa dahi özü itibariyle kavranmaktan uzaktır. Bu nedenle Hristiyan teolojisi açısından akıl ve iman arasında uyuma dayalı bir ilişkiden bahsetmek güçtür. Zorunlu olarak karşıtlığa dayanan bir ilişki niteliği ortaya çıkar. Hristiyanlığın iman esasları açısından bakıldığında, bizzat Hristiyan teologların yaklaşımlarında açıkça görüldüğü üzere iman esasları, aklın alanının dışında tutulmuştur. Bu bağlamda İngiliz deistlerin dinde aklın kullanılmasını zorunlu görmeleri, aklın ötesinde ve aklın üstünde hakikatlerin varlığını reddetmeleri onların doğrudan Hristiyanlık dışında değerlendirilmelerinin önünü açmıştır. Zira onlar, doğrudan iman esaslarını rasyonel zeminde tartışmaya açmışlardır.

[302] Dulles, "Mystery", s. 84.

2.1.4. Vahiy Anlayışları

İngilizcede *revelation* kelimesi ile karşılanan vahiy, Latince *revelatio*dan türemiştir. Açıklamak, ortaya çıkarmak, örtüsünü açmak, ifşa etmek, bildirmek anlamlarına gelir.[303] Latince'deki revelatio kelimesi ise aslında Yunanca *apokalypsis* kelimesinin tercümesidir. Yunanca apokalypsis kelimesi Yeni Ahitte; gelecek, âlem ve özellikle de Tanrı hakkındaki gizli hakikatlerin ilahi bir yolla örtüsünün kaldırılmasını ifade eder.[304] Hristiyanlığın başlangıcından itibaren vahiy kelimesi mevcut olsa da bu kelimenin yapısal bir anlam kazanması uzun bir süreç sonucu olmuştur. Hristiyanlıkta vahiy ile temelde kast edilen asıl husus, "Tanrı'nın ancak Tanrı aracılığıyla bilinir" olduğudur.[305]

Tanrı'nın kendini açığa çıkarması, insanlar tarafından bilinir olmasını sağlaması anlamı dikkate alınarak Hristiyan teolojisinde vahiy, genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılmıştır.[306] Doğal vahiy olarak da nitelenen genel vahiy, temelde ilahi alanın bilgisine doğa ve bilinç yoluyla ulaşılabileceğini ifade eder. Bu vahiy anlayışına göre evren, Tanrı'nın iradesini, kudretini ve daha pek çok sıfatını insan zihnine aşikâr kılar. Vahyin bu şekilde anlaşılmasının yarattığı asıl avantaj, Tanrı'nın özgür inisiyatifi sonucu, tüm insanların O'nun varlığı hakkında bilgi sahibi olabilmesine imkân tanımasıdır. Vahyin bu yorumu doğadan hareketle Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmayı ifade eden doğal teolojiyle yakından ilişkilidir.[307]

Belirtmek gerekir ki doğal teoloji ve genel vahiy arasında benzerlik bulunsa da Hristiyan teologlar her ikisinin aynılaştırılması konusunda temkinlidirler. Zira iki

[303] Avery Dulles, "Theology of Revelation", *New Catholic Encyclopedia*, (Washington: Thomson and Gale, 2003), c.12, s. 193; William J. Abraham, "Revelation", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian A. McFarland, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), s. 445.
[304] Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), s. 17-18.
[305] Jean-Yves Lacoste, "Revelation", *Encyclopedia of Christian Theology*, s. 1383.
[306] Tyron Inbody, *The Faith of The Christian Church*, (Cambridge: B. Eerdmans, 2005), s. 60-64; Lacoste, "Revelation", s. 1383.
[307] Dulles, "Theology of Revelation", s. 193; Inbody, *Faith of the Christian Church*, s. 60.

yaklaşım arasında temel bir fark vardır. Doğal teolojide başlangıç noktasında insanın kendisi bulunur, yani aşağıdan yukarıya doğru bir yönelme söz konusudur. Genel vahiyde ise aracı olarak gene tabiat yer alsa da başlangıç noktasında Tanrı'nın yer aldığı yani yukarıdan aşağıya tabiat aracılığıyla bir bildirimde bulunma durumu mevcuttur.[308] Tanrı, bilinir olmayı istemiş, bunun için tabiatı aracı kılmıştır. Dolayısıyla burada vurgu, insanın Tanrı hakkındaki tüm bilgisinin, bir şekilde Tanrı'nın özgür iradesine ve insiyatifine bağlı olmasıdır.[309] Başka bir deyişle genel vahiyde özne yine Tanrı'dır, insan değil. Bu şekilde bir ayrıma işaret edilerek genel vahiy ile doğal teoloji arasında bir ayrım yapılmaya çalışılır.[310] Doğal teolojide karşılaştığımız tabiattan hareketle Tanrı'ya ulaşma gayesinin asıl öznesi ise insandır. Burada tabiat bir vahiy aracı olarak görülse de bu niteleme, insanın yaptığı sübjektif bir yorumdur. Fakat, her iki durumda da tabiattan Tanrı'ya ulaşmanın esas olduğu dikkate alındığında arada bir paralelliğin varlığından bahsetmek de mümkündür. Doğal teoloji ile genel vahiy arasındaki bu aynılaştırmayı deistlerin söylemlerinde görmek mümkündür. Bir anlamda genel vahiy, bilimde yaşanan gelişmelerin etkisiyle yeniden yorumlanmıştır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere, deistler açısından özel vahye karşılık olarak öne çıkarılan doğadan hareketle Tanrıya ulaşmanın da en az özel vahiy kadar geçerli ve değerli olduğu görüşünün kökeninde, Hıristiyanlıktaki genel vahiy anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz.

Özel vahiy ise Tanrı'nın eylemleri aracılığıyla tarihte yer alması; varlığı, iradesi ve tarihe dair amaçlarını belirten bilgileri seçtiği elçileriyle iletişim kurarak insanlara bildirmesini ifade eder.[311] Bu iki tarz dışında (sözel ve eylemsel) Hristiyanlık'ta vahiy tasavvurunun merkezinde, Tanrı'nın kendisini İsa Mesih'in kişiliğinde somutlaştırması

[308] W. Abraham, "Revelation", s. 445.
[309] Avery Dulles, "Theology of Revelation"., s. 193.
[310] J. Deninger, "Revelation", *The Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, c. 12, (London: 1987), s. 57.
[311] Lacoste, "Revelation", s. 1383; McGrath; *Christian Theology,* s. 136.

aracılığıyla kendini açığa çıkarması anlayışı bulunur. Başka bir deyişle daha önce sözlerin seçilen kişilere iletilmesiyle gerçekleşen vahiy süreci, sözün İsa'da bedenleşmesiyle gerçekleşmiştir.[312]

Tanrı'nın İsa aracılığıyla kendisini insanlara bilinir kılması şeklindeki Hristiyan vahiy anlayışının geri planında insan aklının yardım almaksızın Tanrı'nın doğasını ve amaçlarını nihai surette anlama ve bilme imkanının bulunmadığı düşüncesi yer alır. Hristiyan teologlar, Tanrı hakkında doğal yollarla bilgi edinilmesini mümkün görseler de insanın kendi zihniyle ulaşacağı bilginin sınırlı ve derinlikten uzak olacağı nedeniyle yetersiz addederler.[313] Genel vahiy, Tanrı'nın aşkın, yüce, mutlak vb. olduğu bilgisini insanlara sunsa da ulaşılan Tanrı anlayışı kesinlik niteliğini taşımaktan uzaktır. Ayrıca doğadan ve akıldan hareketle ulaşılan Tanrı tasavvuru, Hristiyanlığın Tanrı tasavvuruna eş değildir. Zira genel vahiy anlayışıyla ulaşılan Tanrı tasavvuru, her bireyin içinde bulunduğu toplumun anlayışına göre şekillenmeye müsaittir. Yine Hristiyanlık açısından genel vahiyle ulaşılan Tanrı bilgisi, Tanrı'nın amacının bizim kurtuluşumuz olduğu bilgisine ulaşmada yetersizdir. Zira kurtuluşa ermenin yolu, ancak İsa aracılığıyla gerçekleşen vahiy tasavvurunu benimsemekten geçer.[314] Görüldüğü üzere Hristiyanlıkta vahiy, doğrudan kurtuluş akidesiyle ilişkilendirilir. Bu haliyle evrensel bir özelliğe ulaşması güç görünür. Bu noktada ayrıca belirtmek gerekir ki Hristiyan teolojisinde doğal teolojinin yetersiz görülmesine dayanan, vahyin gerekliliğinin temellendirilmesinde öne çıkarılan akılla ulaşılan bilginin mutlak oluşundan yoksun olması ya da oluşan tasavvur üzerinde bireyin ve tarihin etkisinin bulunması vb. gerekçeler, haklılık payına sahiptir. Fakat burada temel sorun, Hristiyanlıkta sunulduğu şekliyle teslis merkezli tanrı tasavvurunun tarihsel etkilerden bağımsız olarak anlaşılmasıdır. Zira, teslisin bir iman akidesi olarak belirlenmesinde yaşanan ayrılıklar ve teslis düşüncesinin paganistik

[312] Pierre Bühlér, "The Word of God", *Encyclopedia of Christian Theology*, s. 1723.
[313] McGrath, *Christian Theology*, s. 136.
[314] Inbody, *Faith of the Christian Church*, s. 64.

dinlerin etkisini üzerinde taşıması gibi hususlar, Hristiyanlıktaki tanrı tasavvurunun mutlak olma niteliğinden uzak olduğunu açıkça gösterir.

Hristiyan teolojide vahyin temel işlevi, Tanrı'nın kurtarıcı eylemini yerine getirmesidir. Vahiy aracılığıyla insanın, Tanrı'ya mahsus olan bilgiden pay sahibi olmaya başladığı; başka bir deyişle vahiy aracılığıyla, Tanrı'nın kendi yaşamının kutsallığına insanın dahil edildiği düşünülür.[315] İsa öncesi gerçekleşen vahiy tarzları yaygın kanaate göre İsa'nın gelişine hazırlık olarak değerlendirilir. Zira Hristiyan teolojisine göre vahiy, en mükemmel halini Tanrı'nın Sözünün bedenleşmesi olan İsa'nın gelişiyle gerçekleştirmiştir. Bu nedenle diğer dinlere ait doktrinler, Hristiyanlık'tan uzaklaştığı müddetçe Tanrı'nın vahyinin bir parçası olamaz ve iman edilmeleri beklenemez; bu nedenle Hristiyanlık dışındaki dinlerin ancak insani varsayımlara dayandığı düşünülür.[316]

Günümüz Hristiyan teolojisinde vahyin bir doktrin olduğu, tarih olarak tecelli ettiği,[317] içsel bir deneyim olduğu[318], diyalektik bir varoluş olarak yorumlandığı[319], yeni bir farkındalık hali[320] olduğu şeklinde beş temel modelden bahsedilir. Bunlar arasında belirli önermeler bütününü ifade eden doktrinsel veya önermesel vahiy anlayışı dışında

[315] Dulles, "Theology of Revelation", *The New Catholic Encyclopedia*, c. 12, s. 195.
[316] Avery Dulles, "Faith and Revelation", *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, ed. Francis Schüssler Fiorenza, John P. Galvin; (Augsburg Fortress, 2011), s. 87.
[317] Bu teoride vahiy, nesilden nesle geçen bir hafıza aktarımı olarak görülür. Çıkış ya da İsa'nın hayatındaki olaylar vahyin kendisidir. Sözlerden ziyade Tanrı'nın geçmişte kendisini bir takım olaylar ve eylemler aracılığıyla açığa çıkardığı kabul edilir. Dolayısıyla yorumlanacak olan önermeler değil olaylar ve fiillerdir. 19. Ve 20. Yüzyılda gündeme gelen bu vahiy anlayışının önemli temsilcileri olarak John Baillie, William Temple, H. Richad Niebuhr simleri öne çıkar. Avery Dulles, *Models of Revelation*, (New York: Doubleday, 1983), s. 53-67.
[318] Bu modelde vahiy, ilahi olanla aracısız bir şekilde doğrudan gerçekleşen içsel bir deneyim olarak yorumlanır. Bu modelde vahyin içeriği ne geçmiş hakkındaki bilgiler ne de soyut önermesel hakikatlerdir. Tanrı'nın kendisine açık olan ruhlarla doğrudan iletişimidir. Avery Dulles, *Models of Revelation*, s. 76-77.
[319] Karl Barth, Emil Brunner ve Rudolf Bultmann isimleriyle öne çıkan bu modelde vahiy öncelikle mutlak bir gizem hali olarak görülür. Vahyin bu modeliyle ilgili olarak şu özellikleri öne çıkarılır. Vahiy, teslis karakterli Tanrı'nın en yüce faaliyetidir. Vahiy insani düşüncelere veya sözlere asla indirgenemez. Vahiy özünde diyalektiktir, aynı zamanda hem açıklayan hem gizleyendir. Tanrı'nın vahyi ile ilgili anlamlı ve özel hiçbir şey söylenemez. Bu modele göre vahye karşı verilecek en uygun cevap yalnızca imandır. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s 125; Dulles, *Models of Revelation*, s. 83-97.
[320] Bu modelde vahiy, insan bilincinin daha ileri bir aşamasına doğru gerçekleşen bir atılımdır. Devam edegelen bir süreç olduğu için vahyin sabit bir içeriği bulunmaz. İnsanın benliğinin güçlendirilmesini hedefleyen bu vahiy modelinde geçmiş olaylar ya da önermeler ancak şimdiki zaman için aydınlatıcı bir nitelik taşıyorsa önemlidir. Dulles, *Models of Revelation*, s. 109.

kalan diğer dört model, Batı düşüncesinde ve Hristiyan teolojisinde yaşanan gelişmeler sonucu Aydınlanma süreci ertesinde ortaya çıkmıştır. Bu diğer dört modelin ortaya çıkışının temel sebebi önermesel vahiy anlayışına yöneltilen eleştirilerdir. Bu bağlamda deist yazarların vahiy eleştirilerinin yeni vahiy modellerinin oluşmasına sebebiyet verdiğinden rahatlıkla bahsedilebilir.[321]

Deistlerin eleştirilerini yönelttikleri vahiy modeli, Hristiyan teolojisinin tarihinde hâkim olan ve hâlâ varlığını koruyan önermesel vahiy anlayışıdır. Geleneksel vahiy anlayışı olarak da nitelenen önermesel vahiy anlayışına göre Tanrı, insanların kurtuluşu için gerekli olan önermeleri açık ifadelerle insanlara bildirmiştir. Bu anlayışa göre vahiy, çeşitli bilgilendirme ifadelerinin insanlara aktarılmasıyla Tanrı'nın kendisini insanlar tarafından bilinir kılınmasını sağlamasıdır. Bu durumda Kutsal Kitap, Tanrı'nın insanlara gönderdiği önermeleri içerir, Kilise'nin görevi de Kutsal Kitap'ta yer alan ifadelerin yorumlanarak anlaşılmasını sağlamaktır. Bu vahiy anlayışında iman, vahyedilen hakikatleri doğru kabul etmekle gerçekleşir.[322]

Önerme merkezli vahiy anlayışının İslam düşüncesinde benimsenen vahiy modeli olduğunu söylemek mümkündür. İslam teolojisine göre Allah, seçtiği peygamberleri aracılığıyla insanlara iletmek istediği söz ve önermeleri vahyeder. Dolayısıyla Kelâmullah olarak nitelenen tek şey Kur'an'ın kendisidir.[323] Fakat Hristiyanlıkta İsa'nın bir peygamber olarak değil bizzat Tanrı'nın Kelâmı olarak görülmesi, Hristiyan teolojisi açısından önerme merkezli modelin bazı sıkıntıları barındırmasına neden olmuş ve farklı vahiy modellerinin çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Önerme merkezli vahiy anlayışının eleştirilere açık olmasında Kutsal Kitabın yazım sürecinin önemli etkisi vardır. Hristiyan teolojisinde İsa'nın yaşamına şahit olan

[321] Dulles, *Models of Revelation*, s. 4, 38.
[322] Dulles, *Models of Revelation*, s. 45; McGrath, *Christian Theology*, s. 138;
[323] Mahmut Ay-Engin Erdem, "Kelâmullah", *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Grafiker, 2019), s.80.

havarilerin, Kutsal Kitabı yazma işlemini, bizzat Kutsal Ruh'un ilhamı ile kayda geçirdikleri inancı hâkimdir. Günümüzde bu yaklaşım karşılaştığı ciddi eleştiriler sonucu geçmişte sahip olduğu hâkim anlayış olma konumunu kaybetse de hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu anlayışa göre Kutsal Kitabın yazarlarının insan oldukları kabul edilse de yazdıklarının içeriği bizzat Tanrı tarafından bildirilmiş olmakla mutlaklık kazanır.[324] Buna Kutsal Kitap yorumcusu Kilise'nin vahyedilenleri açıkladıkları yorumların da vahiy olarak görülmesi gerektiği anlayışını eklemesi, bu vahiy modelini eleştirilere açık hâle getirmiştir.[325] Bu eleştirilerin merkezinde Kilise'nin sahip olduğu otoritenin sınırlarını genişletme çabası yanında Kutsal Kitap metinleri içerisindeki çelişkilerin, farklılıkların, mitik unsurların, akıl ve tabiat ile uyuşmayan yönlerin Tanrısallıkla mı yoksa yazma işlemini gerçekleştiren bireylerin insan oluşlarıyla mı anlaşılması gerektiği sorusu yer alır. Nitekim, görüleceği üzere deist yazarların eleştirileri ağırlıklı olarak bu noktalardan hareket etmektedir.

2.1.5. Doğal Teoloji

Yukarıda belirtildiği üzere Hristiyanlık'ta tabiatın Tanrı'nın bilinmesini sağlayan bir araç olması anlamında genel vahiy yaklaşımı kabul edilmektedir. Hristiyan teolojisinde genel vahiy, doğal teoloji anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Doğal teoloji, deistlerin farklı yorumları sonucu doğal din anlayışına doğru bir evrilme gerçekleştirmiştir. Yaşanan bu genişlemeyi görmek için mevcut başlık altında Hristiyanlıkta doğal teolojinin seyrine yönelik genel bir bakış sunulacaktır.

Hristiyan düşüncesi içerisindeki serüvenine geçerken, ilk aşamada doğal teoloji ile neyin kastedildiği belirlenmelidir. Uzun bir tarihsel geçmişi ve farklı yorumlarının öne

[324] Stephen Evans, "Tanrı'nın Özel Fiilleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ferhat Akdemir 9/3 (2009), s. 234-235; John Hick, "Revelation", s. 189; Avery Dulles, *Models of Revelation*, s. 191.

[325] Bu modele yönelik getirilen eleştirilerin detayları için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 89-93; Dulles, *Models of Revelation*, s. 48-52.

çıkarıldığı çeşitli türleri olması nedeniyle genellemeye girmeden tanım yapılmasını güçleştirir. Bu husus dikkate alınarak yapılan tanım şöyledir: Doğal teoloji, özel vahye başvurmaksızın insan aklının kullanılması ve doğanın gözlemlenmesiyle elde edilen rasyonel teistik iddiaları temellendirme girişimidir. [326] Doğal teolojiyi, geleneksel vahiy teolojisinden ayıran temel husus, geleneksel teolojinin Tanrı ve insan arasındaki ilişkiselliği esas alırken, doğal teolojinin Tanrı ve doğa arasındaki ilişkiselliği temel almasıdır.[327] Öne çıkan bu yorumda doğal teolojinin vahiy teolojisi ile bir karşıtlık içerisinde olduğu görülür. Doğal bir teolojinin doktrinleri ile vahiy teolojisinin doktrinleri aynı olabilse de dayandıkları zemin oldukça farklıdır.[328]

Hıristiyanlık tarihinde doğal teolojinin ilk temsilcisi olarak görülen isim Thomas Aquinas'tır. O, herhangi bir ilahi yardım olmaksızın insani yetilerle ve doğadan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarına en büyük katkıyı yapan ve Klasik Hıristiyan teolojisinde akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi temellendiren isimdir. Daha önce Anselm tarafından Tanrı'nın varlığına yönelik geliştirilen ontolojik kanıtı, "bir şeyin düşüncesinden varlığına gitmenin"[329] yeterince sağlam bir delil teşkil etmeyeceği gerekçesiyle benimsemeyen Aquinas, kozmolojik kanıta ağırlık verir. Bu amaçla Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere *beş yol* olarak bilinen delilleri kullanmıştır. İlk delil, hareket veya değişim temeline dayanan ilk muharrik delildir. Bir nesnenin aynı anda hem hareket ettirici hem de hareket ettirilen olması mümkün değildir. O halde, hareket eden her şey hareketini bir başka varlıktan alır. Bu durum sonsuza kadar gidemez, nihayetinde bir ilk muharriğe ulaşmak zorundadır – o da Tanrıdır.

[326] Doğal teolojinin uzun tarihi boyunca temelde üç aşama geçirdiği ileri sürülmektedir. Tanrı'nın dünyada yer alan bir başka varlık olarak görüldüğü mitolojik aşama; duyuların ötesinde, ulaşılamayan, manevî, zati ve aşkın bir varlık olarak görüldüğü metafiziksel aşama ve Tanrı fikrinin canlı, yaratıcı, fail ve benzeri şekillerde tezahür ettiği düşünülen nihai bir gerçeklik olarak tasavvur edilişi. Nancy Frankenberry, "Natural Theology", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, s. 335-336.
[327] David A. Pailin, "Natural Theology", *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Peter Byrne, Leslie Houlden, (London: Routledge Publishing, 1995), s. 388.
[328] David A.. Pailin, "Natural Theology", s. 389.
[329] Pailin, "Natural Theology", s. 390; N. Frankenberry, "Natural Theology", s. 336.

İkinci delil, neden delilidir. Maddesel, etkin, ereksel ve biçimsel nedenlerin hiç biri sonsuza dek geriye gidemez. Hiçbir şey kendisinin etkin nedeni değildir ve olamaz da. Nihayetinde etkin nedenleri de sonsuza değin götürmek mümkün olmayacağından her varlığa nedenini bahşeden bir *varlığın* olması gerekir ki o Tanrıdır.

Üçüncü delil olan imkan delili ise zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ayrıma dayanır. Bu delile göre, tabiattaki bazı varlıklar sonradan yaratılmışlardır ve yok olmaya mahkûmdurlar. Sonradan olan bu varlıkların mevcudiyeti zorunlu değil mümkündür. Bütün varlıkların mümkün olmasının imkan dâhilinde olmayacağından hareketle bir Zorunlu Varlık fikrine ulaşılır, o varlık da Tanrı'dır.

Dördüncü yol, varlıkların derecelendirilmesi temeline dayanır. Bu kanıta göre bazı varlıklar diğerlerine kıyasla daha iyi, daha doğru, daha soylu vs. dir. Böyle bir karşılaştırma yapabilmek için en iyinin, en doğrunun bilinmesi gerekir. O halde en iyi, en doğru, en soylu olan en mükemmel bir şey vardır. Dolayısıyla bütün varlıklara varlık, iyilik ve diğer bütün mükemmellikleri veren bir şeyin bulunması gerekir ve bu da Tanrı'dır.

İslam düşüncesinde gaye ve nizam delili olarak bilinen kanıt, beşinci yoldur. Bu delile göre tabiatta akıldan yoksun bazı varlıkların, en iyi sonucu elde etmek için bir amaca doğru hareket ettiklerini görürüz. Onların amaçlarına ulaşmaları rastlantının değil, bir düzenin sonucudur. Onlara bu amacı bahşeden akıl sahibi bir varlık vardır ve o da Tanrı'dır.[330]

Aquinas'a göre insan aklı, Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaştırmaya yetkin olmakla birlikte, onun Tanrı hakkında ulaşamayacağı hakikatler de vardır. Burada vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla o, vahiy ve akıl arasında bir ayrım yapar. Ona göre

[330] Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 37-40; McGrath, *Christian Theology,* s. 158-159.

vahyin doğrularıyla aklın doğruları birbirinden farklıdır ve vahiy akıldan üstündür. Ancak vahiyle akıl birbiriyle çelişmez. Çünkü gerek akılla elde edilen gerekse vahiyle bildirilen bilgiler hakikat niteliğindedir, zira her ikisini de yaratan Tanrı'dır ve onun yarattıkları arasında bir çelişkiden bahsedilemez. Vahiy, aklın yaydığı ışığı söndürmez; bilakis tamamlar, mükemmelleştirir ve aklı yanlış yapmaktan korur. Vahiy olmazsa, bazı yüce ve doğal gerçekleri sadece çok az insan ve ancak uzun araştırmalarından sonra bilebilir. Bu durumda bile insan aklının yanlış yapma olasılığı vardır.[331]

Aklın değerini takdir eden, fakat vahyin akla olan önceliğini ve üstünlüğünü savunan Aquinas'ın Hıristiyan düşüncesi içerisinde doğal teolojinin gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Doğal teoloji tartışmaları, onun çizdiği çerçevenin olumlu ve olumsuz yönlerini dikkate alarak şekillenmiştir. Bu bağlamda konuyla ilgili ismi anılması gereken iki düşünürle karşılaşılır: Dons Scotus ve William of Ockham. Dons Scotus, doğal teoloji sayesinde Tanrı'nın varlığı, ilk sebep oluşu, mükemmelliği ve aşkınlığı hakkında bazı kanaatlere ulaşılsa da âdil, merhametli, kâdir-i mutlak, yarattığı her varlıkla özel bir şekilde ilgilenen inayet ve lütuf sahibi oluşu hakkında aklın yetersiz kalacağını ileri sürmüştür. Ockham'lı William ise, doğal aklın ışığında Tanrı ile ilgili hiçbir bilginin kanıtlanmış olamayacağını; aklın, teolojik meselelerle ilgili mantıki ihtimaller ötesine geçemeyeceğini iddia etmiştir. Ona göre, Tanrı hakkındaki gerçekler inanç meselesi olarak ele alınmalıdır, rasyonel akıl yürütmenin sonuçları olarak değil. Nitekim o, iman ile aklın birbiriyle çelişen hususlar olduğunu ileri sürmüştür.[332]

Martin Luther, skolastik felsefenin bir etkisi olarak ortaya çıkan akıl ve vahiy arasındaki bu ilişkiyi benimsemez. Skolastik teolojiden nefret eden ve öğrencilerine bu düşünceyle mücadele etmelerini salık veren[333] Luther'e göre, skolastik teologlar, kendi

[331] Muhammet Tarakçı, a.g.e., s. 243; David A. Pailin, "Natural Theology", s. 391-392.
[332] David A. Pailin, "Natural Theology", s. 392-393. Etienne Gilson, *Reason and Revelation in Middle Ages*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), s. 85-88.
[333] Etienne Gilson, *Reason and Revelation*., s.93.

akıllarının ürünleri ile hareket ederler. Luther'e göre inancın temeli ve kaynağı olan İncil, akılla yargılanabilen, yorumlanabilen ve eleştirilebilen bir şey değildir. Bilakis o, Kutsal Ruh'un yönlendirmesi altında, özenle ve sebatla bir arayışı ve itaati gerektirir. Bir diğer reformist John Calvin ise insanın aklında bir Tanrı fikrinin varlığını kabul eder. Fakat ona göre Tanrı tarafından yerleştirilmiş bu fikre ulaşmasını, kişinin işlediği günahlar engeller ve insanın doğal düzen aracılığıyla Tanrı'ya ulaşması gittikçe zorlaşır, çünkü insanın Tanrı hakkındaki bilgisi kusurlu ve muğlaktır. Doğal teolojiyle elde edilen bilgi, Tanrı'nın iradesini göz ardı etme mazeretini ortadan kaldırması hasebiyle değerli olsa da, O'nun amaçları, tabiatı ve sıfatları hakkında tam bir çerçeve sunmaktan uzak olması dolayısıyla yetersizdir. Dolayısıyla Calvin açısından da vahyin akla üstünlüğü bulunur.[334]

Reformistler ve muhalifleri arasında akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin şekillenmesinde çeşitli tartışmalar yaşansa da nihayetinde Hristiyan teolojisi açısından vahyin akla üstün olduğu bir yaklaşım benimsenmiştir. Buna göre teoloji meselelerinde son karar mercii Kutsal Kitap olarak belirlenmiştir. Fakat tüm grupların Kutsal Kitabı anlama ve yorumlamalarından doğan farklılıklar çatışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu nedenle Kutsal Kitap dışında bir otoritenin belirlenmesi zarureti ortaya çıkmıştır.[335] Bu zaruret de süreç içerisinde aklın vahye üstün görülmesinin zeminini oluşturmuştur. Deistlerin bu süreçte doğal teolojiyi doğal din olarak yorumlamaları da vahiy dinine yönelik bir darbe olarak görülebilir.

2.2. Deist Düşünürlerin Hristiyanlıkta Reform Çabaları: Öze Dönüş

Bugün deizm dendiğinde "Tanrı'nın kabulü, dinlerin reddi" şeklinde bir bakış öne çıksa da ilk dönem deistlerinin açıkça Hristiyanlığı reddetme gayesiyle yola çıktıkları

[334] David A. Pailin, "Natural Theology", s. 393; McGrath, *Christian Theology*, s. 158-159.

[335] David A. Pailin, "Natural Theology", s. 393.

söylenemez. Onların başlangıçta ve öncelikli olarak hedeflerinin Hristiyanlık içerisinde köklü bir reform gerçekleştirmek olduğu görülür. Pek çoğunun açık beyanlarında görüleceği üzere onlar deizmi, Hristiyanlığı iyileştirme için kullanılan eleştirel bir tutum olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim bu çabaları dolayısıyla "Hristiyan deist" tamlaması varlık kazanmıştır.[336] Fakat Hristiyanlığın aslî haline döndürme çabalarındaki radikalliğin, Hristiyanlığın tümüyle reddedildiği sonucuna vardıran bir tablo ortaya çıkardığı görülür. Nitekim deistlerin Hristiyanlığın gerek iman esasları gerekse teolojisiyle ilgili olsun hemen her alanına dair doğrudan bir eleştiri ve hatta reddedişle karşılaşmak mümkündür.

İngiliz deistlerinin Hristiyanlığı reforme etme arzuları Hristiyanlığı ilk/asıl/orijinal haline döndürme isteği olarak öne çıkar. Onlara göre geçen yüzyıllar, özellikle Kilise'nin tutumu nedeniyle Hristiyanlığa orijinal halinde bulunmayan pek çok unsur eklemiştir. Bu unsurlardan arındırıldığında Hristiyanlığın asıl halinin doğal dinin ta kendisi olduğu görülecektir.[337]

McGrath, Thomas Auqinas'ın Hristiyanlığın rasyonel olduğunu ileri sürerken bununla kastının inancın rasyonel temelleri olduğunu göstermek olduğunu belirtir. Fakat deistlerle birlikte Hristiyanlığın makuliyeti yalnızca imanın rasyonel temelleri ile sınırlı tutulmamıştır. Onlar, gerçek bir dinin ve eğer Hristiyanlık hakiki bir din olacaksa her bir bölümünün mutlaka akıldan türetilmesi gerektiğini ileri sürmekle aklı vahyin önüne geçirmişlerdir. "İman rasyonel bir niteliğe sahipse, tüm varlığı bizzat akıldan çıkarsanabilmelidir." McGrath, deistlerin yaklaşımın iki temel sonuca yol açtığını belirtir: Birincisi, Hıristiyanlık yalnızca akılla kanıtlanabilir olan fikirlere indirgenmekteydi.

[336] Matthew Tindal'ın açıkça kendini Hristiyan deist olarak nitelendirdiği iddia edilir- her ne kadar bazı görüş sahipleri bunun bir yorum olduğunu iddia etse de. Hristiyan deist nitelemesini açıkça benimseyen isim Thomas Morgan olmuştur.

[337] Aslında Hristiyanlık'ın orijinal hali olarak kabul edilen ilk dönem Hristiyanlığı ile sonraki dönemlerde yaşanan yozlaşmış Hristiyanlık ayrımını ilk defa deistlerin ortaya atmadığı savunularak, John Locke ve Samuel Clarke'ın da bu ayrımı kabul ettikleri belirtilir. Byrne, *Natural Religion*, s. 80-81.

Başka bir deyişle eğer Hristiyanlık rasyonel bir dinse, sisteminde bulunan akılla temellendirilemeyen unsurlar "rasyonel" sayılamazdı; bu durumda atılmaları gerekecekti. Ki deistlerin Hristiyanlığı asıl haline döndürürken yaptıkları da tam olarak budur. İkincisi, aklın vahye göre öncelikli olduğu anlaşıldı. Artık ilk sırada akıl bulunur, vahiy ancak ikinci sırada yer alabilir.[338]

Hristiyanlığın, ruhban sınıfı ve onun uzantısı bâtıl inançlardan kurtarıp aslına döndürme arzusunu en güçlü dile getiren Toland olmuştur. Toland bu gayesini en açık biçimde *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christians* adlı eserinde dile getirmiştir. Bu eser, deistlerin dinler tarihine yaptıkları katkının bir örneği olarak görülebilecek Toland'ın "Barnabas İncili" keşfi sonrasında, bu keşfe dair yaptığı değerlendirmeleri ve çeşitli kanaatlerini içerir. Toland, 1709 yılında Amsterdam'da el yazmalarını barındıran bir kütüphanede *Müslümanların İncili*[339] olarak nitelendirdiği söz konusu nüshaya ulaşır.[340]

Toland, bahsi geçen eserde, Hz. İsa'nın geleneksel dinleri yıkmak ve doğa kanunu yeniden ikame etmek üzere geldiği iddiasında bulunur. Ona göre Hz. İsa, tahrif olan Musa'nın yasasını düzeltmek için gelmiştir, tamamen ortadan kaldırmak için değil.[341] Onun bu iddiası, Hristiyanlığın temel inanç esaslarının yer aldığı Athenasian akidesinin[342] altını oyan bir yaklaşımdır ve gelecekteki araştırmalar için yeni bakış açıları sunar.[343]

---

[338] McGrath, *Christian Theology*, s 128.

[339] Barnaba İncili'nin apokrif sayılıp kabul edilmemesinin temel gerekçesi teslisi reddetmesi ve İsa'yı bir peygamber olarak görmesidir. Bu tasavvur İslam'da İsa'ya bakışla paraleldir. Toland'ın Müslümanların İncili demesindeki temel gerekçe ise, günümüzde iddia edildiği gibi içerisinde Hz. Muhammed'in geleceğinden bahseden ifadelerin bulunduğu iddiası değil, bilakis Hz. Muhammed'in bu İncil'den esinlenerek bir din oluşturduğu düşüncesidir. Bkz. Toland, *Nazarenus*, 4-5; 61; 84-85.

[340] Toland, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, Mahometan Christians*, (London, 1718), s. ii-iii. Barnabas İncili keşfi, bir dönem deistlerin kendilerine ait İncilleri bulunduğu söylentilerine sebep olmuştur. Hudson, *The English Deists*, s. 165.

[341] Toland, Nazarenus, s. 44-65.

[342] Aziz Athenasiu'a atfen böyle isimlendirilen ve Hristiyanlıkta yaygın olarak kullanılan bu akide, Teslis ve inkarnasyon doktrinini ve Hz. İsa'nın yaşamındaki çeşitli önemli olayları bir inanç meselesi olarak ele alır ve bunlara inanmayanların aforoz edilmesini içerir. Şinasi Gündüz, "Athanasian Akidesi", *Din ve İnanç Sözlüğü,* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), s. 47.

[343] Hudson, *The English Deists*, s. 96.

Toland'a göre gerçek Hristiyanlar Musa'nın kanunlarını devam ettiren, sünneti kabul eden, Hz. İsa'yı Meryem ile Yusuf'un doğal oğlu olarak gören ve Tanrı'nın gönderdiği bir peygamber sayan, Aziz Pavlusu sahtekâr olarak görüp reddeden Nasraniler veya Yahudi-Hristiyan olarak bilinen Ebionitlerdir.[344] Ona göre Hristiyanlığın asıl hali, Yahudilik içerisinde gerçekleşmiş bir reform hareketidir. Hepsi de Musa'nın kanunlarına tâbi olan; Hz. İsa, Ebionitler ve Nasranilerin temsilcisi olduğu Yahudi Hristiyanlığı, Toland'a göre "Hristiyanlığın gerçek ve asıl amacıdır", başka bir deyişle gerçek Hristiyanlıktır.[345]

Toland, Nasranilerin halihazırdaki Kutsal Kitapların temelini oluşturan pek çok kitabı reddettiklerini ileri sürer. Onların kendilerine ait başka kitapları bulunmaktadır: Barnabas İncili. Bu İncilin, Hristiyanlığın ilk üç asrı süresinde diğer kaynakları ile eşit bir otoriteye sahip değerlendirildiğini ileri sürmüştür.[346]

Toland, Nasranileri, Yahudi Hristiyanlığı, Gentile (Yahudi olmayan) Hristiyanlık ve Müslüman Hristiyanlık olarak değerlendirir. Ona göre Müslümanların tüm doktrinleri ve Hz. İsa ile ilgili görüşleri, ne Hz. Muhammed'e aittir ne de ona Kur'an'ı yazmada yardım ettiği ileri sürülen Rahiplere; bilakis hepsi Havarilerin zamanından kalmadır. Toland, bu nedenle İslam'ın, Hristiyanlığın heretik bir kolu olarak görülmesi fikrini paylaşır.[347] O, Barnabas İncilinden sık sık Muhammedî İncil olarak bahseder. Toland, Müslümanların dört kitabı kutsal saydıklarını; İncil'in söz konusu kitaplar içinde yer aldığını, buna karşın Hristiyanların ellerindeki mevcut İncil'i ise tahrif edilmiş olarak

[344] Toland, bilindiği kadarıyla, "Hristiyan Yahudiler" veya "Yahudi Hristiyanlar" kavramlarını İngilizce literatüre kazandıran ilk isim olmuştur. Daha önceleri "Yahudi Hristiyan" ifadesi, Hristiyan terminolojisi içerisinde Yeni Ahit'in tefsirinde başvurulan ve ilk Hristiyanları, bazen de Hristiyanlıkla karşılaşan ilk Yahudileri karşılama amacıyla kullanılmıştır. Fakat, Toland ile birlikte bu kavram Yahudi geleneklerini dini pratiklerine entegre eden Hristiyanları ifade eder tarzda kullanılmıştır. Matti Myllkovksky, " "Christian Jews" and "Jewish Christians: The Jewish Origins of Christianity in English Literature from Elizabeth I to Toland's Nazarenus", *The Rediscovery Of Jewish Christianity-From Toland To Baur*, ed. F. Stanley Jones, (Boston: Brill, 2012), s. 3-4.
[345] Toland, *Nazarenus*, s. 52.
[346] Hudson, *The English Deists*, s. 96.
[347] Toland, *Nazarenus*, 4-5; 61; 84-85.

gördüklerini belirtir. İşte Müslümanların kutsal kabul ettikleri İncil, keşfettiği Barnabas'a atfedilen İncildir.[348] Hz. Muhammed'in Hz. İsa ve İncil hakkındaki erken dönem bilgilerinin asıl kaynağının Barnabas İncili olduğunu belirtir.[349] Toland, Barnabas İncili keşfiyle hem yaşamı boyunca gerçekleştirdiği kurumsal Hristiyanlık düşüncesine yönelik eleştirileri için hem de orijinal Hristiyanlık dediği forma dönmek için güçlü bir zemin bulmuştur. Bu noktada onun İslam'ı Hristiyanlığın aslî formunun bir kopyası olarak değerlendirmesi ise dikkate değer olmakla birlikte hâkim Hristiyan tasavvurdan yeterince sıyrılamadığının da önemli bir göstergesidir.

Matthew Tindal, Hristiyanlığı ilk formunun yaratılış kadar eski olduğunu iddia eder. Nitekim bu iddiası, *deizmin incili* olarak nitelenen kritik eserinin de temel argümanıdır. Tindal, Tanrı kaynaklı bir vahyin zorunluluğunu kaldırma gayesiyle böyle bir tez ileri sürer. O, Tanrı'nın, insanların yaratılışına, yaşamlarında gerekli olan bilgilere ulaşabileceği ve kurtuluşa erebileceği her şeyi eklemiştir.[350] Tindal, bu iddiasıyla kurtuluş için Hz. İsa'nın gelmesini beklemenin anlamsızlığına da işaret etmiş olur. Fakat Tindal'ın yaratılış kadar eski olarak biçimlendirdiği Hristiyanlık ile mevcut kurumsal Hristiyanlık arasında ciddi farklar bulunur. Çünkü Tindal da diğer deistler gibi teslis, mucizeler, kilise vb. unsurlarda Hristiyanlığın temel karakteristiklerinden uzaklaşmış olur.

Thomas Woolston, tüm emeğini sarf ettiği Kutsal Kitabın alegorik olarak okunması argümanı çerçevesinde, Hristiyanlığın ilk dönemi ile mevcut Hristiyanlık arasında bir ayırımda bulunur. Ona göre Hristiyanlığın erken döneminde yaşayan Kilise Babalarının[351] Hz. İsa'nın yaşamını, mucizelerini ve vahyini alegorik tarzda anlamış ve

[348] Toland, *Nazarenus*, s. 14.
[349] Toland, *Nazarenus*, s. ii-iii.
[350] Matthew Tindal, *Christianity as old as Creation, or The Gospel of Republication of the Religion of Nature*, (London, 1730), s. 4, 5, 8, 232 vd.
[351] Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren yazıları ile Hristiyan düşüncesinin şekillenmesine büyük katkı sağlayan ve diğer dinlere karşı savunusunu yapan din adamı ve teologlara yönelik yapılan bir nitelendirmedir. Bir kişinin bu nitelemeyle anılması için çeşitli şartlar sunulur. Buna göre a) Ortodoks doktrin ve kutsal bilgi sahibi olmak; b) azizce bir yaşam sürmüş olmak; c) Kilise tarafından onaylanmış olmak; d) Antik dönemde yaşamış olmak gibi hususlar bir teoloğun Kilise babası olarak adlandırılmasının

yorumlamışlardır. Alegorik yorumdan uzaklaşmanın arkasında, sonraki dönem Kilise mensuplarının kendi imtiyazını sağlama ve koruma arzuları yer alır. Bu nedenle şu anda yapılması gereken, yeniden ilk dönemde olduğu gibi Kurucu Babaların yaklaşım tarzına geri dönmektir.[352] Böylelikle Hristiyanlığın makul ve doğal hâli ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Woolston için de ilk dönem Hristiyanlığı asıl/gerçek Hristiyanlıktır.

Conyers Middleton *Free Enquiry into The Miraculous Powers* isimli eserinde Kilise'nin mucize gösterme konusundaki gücünü eleştirir. Middleton, mucize rivayetlerine karşı, kim ve ne zaman aktarıldığını dikkate almaksızın şüpheyle yaklaşır. O, özellikle Kilise babalarının güvensizliği meselesine yoğunlaşır ve Kilise babalarının dürüstlüklerinden şüphe duyar. Mucizelerin, yalnızca Havariler dönemini de kapsayan kısa bir dönem için mümkün olabileceğini iddia eder. Bu tarihten sonra gerçekleştiği iddia edilen mucizevi olayların gerçek dışı olduğunu ileri sürer.[353] Ona göre bunlar uydurulmuş hikâyelerden ibarettir. Bu hikâyelerin Hristiyanlık tarihine eklenmesinde Kilise babalarının bâtıl inançlarla dolu, önyargılı ve amaçlarına ulaşmak için her şeyi yapabilecek karakterde olmaları etkili olmuştur. Aktardıkları rivayetler, dönemlerindeki pagan anlatılarından çok da farklı değildir. [354] Hatta Middleton, "Kilise'nin tarihi uydurma olsa da umarım İncil'in tarihi gerçektir" sözleriyle kilise tarihçilerinin rivayetlerine yönelik güvensizliğini veciz bir biçimde dile getirir.[355]

Thomas Chubb, *An enquiry concerning the books of the New Testament (1734*) isimli eserinde, Yeni Ahit kitaplarının, ilahi bir ilhamla değil, gelecekteki bir yargılamanın inancı ve beklentisi içinde olan, dürüst insanlar tarafından yazıldığını iddia eder. Ayrıca, İnciller arasındaki çelişkilere, Aziz Peter ile Aziz Pavlus arasındaki

şartları olarak öne çıkarılmıştır. Georges M. de Durand, "Fathers of The Church", *Encyclopedia of Christian Theology*, ed. J.Y. Lacoste, s. 572-573.
[352] Thomas Woolston, *The Old Apology*, (London: Cambridge University Press, 1705), s. 74, 75, 77, 86 vd.
[353] Conyers Middleton, *Free Inquiry Into The Miraculous Powers Which Are Supposed To Have Subsisted In The Christian Church*, (London, 1844), s. 11.
[354] Byrne, *Natural Religion*, s. 89-90.
[355] Middleton, *Free Inquiry*, s. 124.

kavgaları örnek göstererek müritlerin yanılabilir oluşlarına dikkat çekmiştir.[356] Chubb'ın bu eseri, daha sonra yazacağı *The True Gospel of Jesus Christ Asserted* başlığını taşıyan kitabının da zeminini oluşturur. Hz. İsa'ya atfedilen İncil'in hakikatini sorguladığı bu kitabında Chubb, Tanrı'nın, Mesih'i bâtıl inançları yok etmek ve ruhban sınıfı bataklığındaki insanoğlu ile iletişim kurmak için gönderdiği ve iyi bir hayat üzerinde sürdürüle gelen pişmanlığın, Tanrı'nın rızasını kazanmanın tek yolu olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla, Yeni Ahit ile ilgili gerçekler ve müritlerin kişisel görüşleri, "Mesih'in Gerçek İncil'i" değildir.[357] Onun bu yaklaşımı, Hristiyanlığın başlangıcına yönelik şüphelere sahip olduğunu ve Hristiyanlık tarihinin tümüyle gözden geçirilerek yeniden yorumlanması kanaatini taşıdığını gösterir.

Deistlerin Hristiyanlığı ilk haline döndürme arzuları, Hristiyanlığı doğal din anlayışları ile özdeşleştirmeye imkân tanıyan bir form bulma amacına dayanır. Bir başka deyişle deistler, doğal din anlayışlarına Hristiyanlık içerisinden referans bulma gayretinde görünürler. Bununla birlikte Hristiyanlık'ın temel yapı taşlarına eleştiri getirmekten çekinmemiş olmaları, Hristiyan sayılmamalarına sebep olmuştur. Bu eleştirilerin, Hristiyanlık'ın kurucu babalarına kadar uzanmış olması, Hristiyanlık'ın asli özünde dahi insani unsurların bulunduğu yorumuna imkan tanımıştır. Orijinal Hristiyanlık'ın belgeleri ve kurumları da tıpkı Katoliklik gibi insan yaratımı olarak görülmüştür. Kilise babaları herhangi bir şekilde ilahi ilham almamışlardır/alamazlar da. Dolayısıyla onlar da birer insan olduklarından ayrıca özel bir otorite sahibi olamazlar. Bu hali ile Hristiyanlık'ın doğal dinden ayrılması, ilahi yaptırım sonucu değil insan hatasının bir sonucudur.[358]

Hristiyanlığı asıl hâline döndürme vurgusu, Hristiyanlık'ın tarihine, geleneğine yönelik bir darbe olarak varlık bulur. Byrne, deistlerin aslında gerçek Hristiyanlık olarak

[356] T. Chubb, *An Enquiry Concerning the Books of the New Testam*ent, (London, 1734), s. 5 vd.
[357] T. Chubb, *The True Gospel of Jesus Christ Asserted*, (London, 1738), s. 14–15, 32, 43-44, 55, vd…
[358] Byrne, *Natural Religion*, s. 82.

sadece kısa bir dönemi kabul etmekle, bu dönem haricindeki tarihin tamamını neredeyse insan ürünü/rahiplerin uydurması olarak değerlendirmekle aslında Hristiyanlık'ın da tanrısal değil tamamen insan ürünü bir din olduğu yorumuna yönelik büyük bir adımın atılmış olduğunu iddia eder.[359] Bâtıl inanç ve din adamı sahtekarlıkları Hristiyanlık'ın özüne kadar geriye gidiyorsa ve gerçek Hristiyanlık yalnızca çok kısa bir zaman dilimi için söz konusu ise, ya da söz gelimi Kilisenin kurucu babaları son derece yozlaşmış, güvenilir olmayan kimseler ise onlar aracılığıyla aktarılmış olan Kutsal Kitaba nasıl güvenilecektir?[360] Bu durumda deistlerde görülen gelenek sorgulaması/ eleştirisinin ve asıl Hristiyanlık vurgusunun süreç içerisinde Hristiyanlık'ın bir din olarak kendisine, ardından tüm kurumsal dinlere yöneldiğini söylemek mümkündür. Zira onlar başlangıçta Hristiyanlığa yönelik eleştiriler getirmiş olsalar da süreç içerisinde ortaya koydukları doğal din anlayışı vahye dayalı din anlayışının karşısında konumlanmıştır.

2.3. Kilise ve Din Adamları Sınıfı Eleştirisi

Deistlerin din tasavvurunda öne çıkan husus, ilerleyen kısımda görüleceği üzere dinin akıl ve doğa ile uyumlu olma zorunluluğudur. Bu nitelikleri haiz olmayan her kurumsal din eleştiriye açıktır. Deist yazarların Kilise eleştirilerinin zemininde ise, bu kurumun din ile ilgili tüm konularda tek karar verici mercii olarak kendini görmesi, bireyin aklını kullanması ve çıkarımda bulunması hususunda ona engel olması yer alır. Bu husus, tüm deistlerin dönemlerinin hür düşünürleri olarak öne çıkmasının da gerekçesidir. Zira İngiliz deistleri, Kilise'nin otoritesinin esasında insanın düşünme ve kendi kendine karar verme üzerinde etkin olduğunun bilincinde olmuşlardır. Bu nedenle onların Kilise'ye yönelik eleştirileri, pratik eylemlerine atfen değil düşünce üzerinde kurduğu baskı noktasında yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte eleştirilerini yanızca düşünce

[359] Byrne, *Natural Religion*, s. 79-80.
[360] Byrne, *Natural Religion*, s. 92.

özgürlüğü alanıyla sınırlamamışlardır. Denilebilir ki her bir deist, Kilise'nin farklı bir boyutuna tenkit sunmuştur. Bu durum sebebiyle bu konunun ayrı başlıklar altında sunulmasının uygun olacağı düşünülmüştür.

2.3.1. Kilise ve Putperestlik

Kilise eleştirilerinin odaklandığı ana tema düşünce özgürlüğü olmakla birlikte, deistlerin söz konusu kuruma yaklaşımlarını yalnızca bu husus üzerinde değerlendirmek eksik kalır. Zira Kilisenin bu husus üzerinden eleştirilmesi deizm öncesinde de mevcuttur. İngiliz deistlerinin yarattığı esas fark, Byrne'ın da belirttiği üzere savundukları rasyonalizm anlayışı sonucu pagan-pagan olmayan; gerçek din-putperestlik arasında kurulan ayrımın yeniden düzenlenmesinde kendini gösterir. Öncesinde Hristiyanlık, bu ayrımlar karşısında kendisini yargılama mercii olarak konumlandırmakta ve pagan olmayan/gerçek din olarak kendisini sunmaktaydı. Fakat deistlerin yaptığı yeniden yorumlama ile bu ayrım, artık doğal din üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Pagan-pagan olmayan ve gerçek din ile putperestlik arasındaki çizgiler yeniden çizilmiştir. Deistlerin savunduğu doğal din karşısında yer alan Hristiyan Kilisesi, artık yeni denklem içerisinde gerçek dinin karşısında yer alır ve paganizm konumuna itilir. Dolayısıyla deistler, Kilise'nin paganizmden etkilendiğini ileri sürerken, arka planda bu ayrımdan hareket etmekte, bu ayrımı temellendirmeye çalışmaktaydılar.[361] Bu noktayı vurgulayan isimlerden biri John Toland'dır.

John Toland(1670-1722), Kilise'nin putperestlikle ilgili bağına dair çarpıcı iddialarının bir örneğini *Christianity Not Mysterious* (1696) isimli eserinde sergiler. Toland'a göre Hristiyanlık, Roma İmparatorluğunun resmi dini olduktan sonra büyük bir hızla ilerlemeye başlamıştır. Fakat bu süreç sonucunda pagan kültüründeki bâtıl inançlar

[361] Byrne, *Natural Religion*, s. 88.

gizem formu altında Hristiyanlık'a aktarılmıştır. Bu durum özellikle rahiplerin ve din adamlarının hırsları ve yaptıkları sonucu yaşanmıştır.[362] Toland, eleştirilerinin çoğunu ruhban sınıfına yöneltir. Tarih boyunca tüm dinlerde din adamları sınıfının, insanların korkularını sömürdüğü ve yönlendirdiğini düşünür. İnsan aklının mahkum edilmesinde din adamlarının hilelerinin etkili olduğunu düşünür.[363] Benzer şekilde, putperestliğin kökeninde de insanların ölüm korkusunu kullanan din adamlarının rolü olduğunu iddia eder. "Başlangıçta masum ve övgüye değer bir şekilde başlayan cenaze törenleri; önemli kimseleri yüceltme, sevdiklerine aşırı bağlanma ve din adamlarının da sıradan insanların her şeye inanmasını kullanmalarıyla daha ileri boyutlara taşınmıştır."[364]

Toland'a göre Kilise hiyerarşisi içerisinde var olan din adamları, sadece insanların korkularını yönlendirmez. Aynı zamanda insan aklı üzerinde bir tahakküm kurarak, insanın bu yetisini özgürce kullanmasını engeller. Bu husus, Hristiyanlık içerisinde yer alan ruhban sınıfı için özellikle geçerlidir. Toland, antik ve modern putperestlikte yer alan batıl inançlara örnek olarak şunları sıralar: Kurban, tütsü, kurbanla arınma, dini bayramlar, yortu, ayinler, kilise mihrabı, hac, oruç, dinî nedenlerle evlenmeme, dinî giysi ve âdetler, takdis, kehanet, büyü, fal, muska, ölülere ibadet / aşırı saygı, hala devam eden azizlik mertebesine yükseltme, Tanrı ve insan arasında aracılık… [365] Din adamlarına yönelik bu mücadelesinde Toland'ın nihai gayesinin, bu kurumu bâtıl bir inanç statüsüne indirmek olduğu iddia edilir.[366] Hatta bir başka yorum ise Toland'ın bu kurumu, gerçek dinin, *tersine döndürülmesi* olarak gördüğü şeklindedir. Zira bâtıl inançlar yalnızca dinin yanlış anlaşılmasının sonuçlarıdır. Bu anlamda Kilise'ye dayanan din adamlarının ortaya koyduğu din anlayışı ise dine yönelik doğrudan bir saldırıdır.[367] Görüldüğü üzere

[362] John Toland, *Christianity Not Mysterious*, (London, 1696), s. 162-163.
[363] Katherina A. East, "Superstitionis Malleus: John Toland, Cicero, and the War on Priestcraft in Early Enlightenment England" *History of European Ideas*, 2014, 40(7), s. 972.
[364] Toland, *Letters To Serena*, III, s. 72-73.
[365] Toland, *Letters To Serena*, III, s. 127-128.
[366] East, "*Superstitionis Malleus*", s. 973.
[367] Stephen H. Daniel, *John Toland: His Methods, Manners and Mind*, (Canada: McGill-Queens University Press, 1984), s. 25-26.

Toland, din alanında Kilise ve benzeri bir otoritenin varlığını kesinlikle kabul etmez. Zira böylesi bir otoritenin varlığı hem dinin tüm insanları ilgilendiren bir olgu olmasının önüne geçecek hem de bizzat dini, tabiat ve doğayla uyumlu orijinal halinden uzaklaştıracaktır.

2.3.2. Kilise ve Düşünce Üzerindeki Etkisi

Bütün bir hayatını tek bir gayeye, özgürce düşünmenin önünü açmaya adayan Anthony Collins (1679-1729)in, "*A Discourse Of Free-Thinking*" isimli eserini Kilise otoritesinin *düşünce* üzerinde yarattığı baskıyı kaldırma amacıyla yazdığı söylenebilir. Collins, Kilise'nin tikel uygulamalarını hedef almak yerine, çok daha temelden bir eleştiri getirmiştir. O, Tanrı'nın her insana, O'nu anlaması için bir inanç yasası bağışladığını, her insanın imanını bu yasanın bildirdiği ve kendi aklını kullandığı oranda şekillendireceğini ileri sürer. Collins buna karşın bazı insanların, bu yasanın yönlendirmesi yerine kendi düşüncelerini empoze etme otoritesini üzerlerine aldıklarını ve bunu da *dinin kurumsallaşması* olarak adlandırdıklarını belirtir. Oysa gerçekte olan, kendi hakimiyetlerini kurmaktan ve ellerinden geldiğince gerçek dinin insanların zihnine ulaşmasını engellemekten başka bir şey değildir.[368]

Collins'in özgür düşünce üzerine hazırladığı eserinin hemen her sayfasında Kilise'nin düşünce üzerindeki tahakkümüne bir karşı koyuş göze çarpar. Ona göre tüm bâtıl inanç ve saçmalıklar özgürce düşünmenin engellenmesi sonucu doğmuştur.[369] Her insanın Tanrı'nın sıfatları, kutsal kitabın otoritesi, gerçekliği ve anlamı gibi konularda özgürce düşünmeye hakkı olduğu inkar edilemez.[370] Nitekim her hangi bir vahiy iddiasının sahte yahut gerçek oluşunu ayırt etmenin[371] ya da en başta bir dini kabul edip

[368] Anthony Collins, *An Historical and Critical Essay on The Thirty Nine Articles of The Church of England,* (London, 1724), s. ıx-x.
[369] Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking, Occasioned By The Rise and Growth of A Sect Called Free-Thinkers,* (London, 1713), s. 13.
[370] Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, s. 32.
[371] Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, s. 40.

etmemenin yolu ancak özgürce düşünmeyle mümkün olur.[372] Collins, her bireyin din konularında özgürce düşünmesinin fikir ayrılığı yaratacağı şeklinde din adamları tarafından ileri sürülen argümanı, Kilise'nin teslis, inanç doktrinleri, cehennemin ezeliliği ve hatta aslî günah gibi Hristiyanlıkla özdeşleşen en temel imani konularda dahi fikir birliği içerisinde olmamalarından hareketle çürütmeye çalışır.[373]

Collins, ayrıca İngiliz Kilisesinin 1563 yılında kabul edilen 39 maddelik inanç esaslarını inceler.[374] Bu maddeler arasında "Kilise'nin ritüel ve seremonileri düzenleme hakkına, inanç tartışmalarında/anlaşmazlıklarında karar verici otoriteye sahip olduğu" şeklindeki 20. madde üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu maddenin erken dönem tarihi hakkında yeterli bir bilgi bulunmaz. Bununla birlikte, sonraki süreçte maddelerin nihai halini alırken geçen süre içerisinde, bu maddenin varlığı hakkında ciddi tutarsızlıklar bulunur. Nitekim Collins'den önce de pek çok isim bu duruma dikkat çekmiştir. Collins, sadece çok daha ayrıntılı bir şekilde maddeleri içeren hem İngilizce hem de Latince nüshaları inceler. Bunlar arasında 1579'a kadar olan nüshaların hiç birinde söz konusu maddeye rastlanmaz. 1579'dan itibaren söz konusu madde, İngilizce nüshalarda yer almaya başlar.[375] Collins, bu durumun bir *sahtekarlık*[376] olduğunu iddia eder. Böyle bir konuda sahtekârlığın varlığı, bahsi geçen maddeyi ilga eder. Dolayısıyla Kilise'nin güvenilirliği ve yanılmazlığı tartışmalı hale gelir. Collins'in eleştirilerinin temelinde düşünce üzerinde kurduğu baskı odak noktasıdır. O da Toland'ın eleştirisine benzer

[372] Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, s. 44.
[373] Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, s. 47-93.
[374] Kral VIII. Henry'nin Roma Katolik Kilisesinden ayrılma kararı aldığı 1534 yılı ile Kraliçe I. Elizabeth döneminde, 1571 yılı arasında yaşanan ekleme-çıkarmalarla 39'a sabitlenmiş olan İngiliz/Anglikan Kilisesinin benimsediği doktrinler. Kutsal Kitabın yüce otoritesini, yalnızca imanla yargılanmayı ve bazı sakramentlerin yeniden düzenlenmiş halini içerir. Güçlü bir şekilde Papalık karşıtıdır. Aynı zamanda Yüce Konseylerin sadece hata yapabileceğini değil hata yapmış olduklarını da kabul eder. Kraliyet üstünlüğünü de son derece güçlü bir şekilde vurgular. Colin Buchanan, "Articles Of Religion", *Historical Dictionary of Anglicanism,* (Oxford: The Scarecrow Press, 2006), s. 43.
[375] James O'Higgins, *Anthony Collins The Man and His Works*, (The Hague, Martinus Nijhoff, 1970), s. 132-133. Collins, *Historical and Critical Essay on The Thirty Nine Articles*, s. 276-279.
[376] O'Higgins, *Anthony Collins The Man and His Works*, s. 132.

şekilde Kilise'nin insanın aklı ve duyguları üzerinde yarattığı etkinin dini doğru anlamasına; Tanrı ve insanın doğrudan ilişki kurmasına engel olduğu kanaatindedir.

2.3.3. Kilise ve Politik Otorite

Hristiyanlık tarihinde Kilise yalnızca dinî konularla ilgilenen bir otorite olarak görülmemiştir. Bilakis doğrudan siyasi erklerle olan bağı yönetim alanında da güçlü bir otorite olarak var olmasına neden olmuştur. Mathew Tindal (1656-1733)'ın Kilise eleştirisi ise doğrudan Kilise ve devlet arasındaki ilişkiye yönelik olmuştur.

Tindal, Kilise'nin devlet ile olan bağını eleştirdiği, bir toplumda iki ayrı sivil otoritenin olamayacağını savunduğu ve döneminin politik düşünce yazıtları arasında yön verici eserlerden sayılan bir çalışma geride bırakmıştır.[377] Tindal'a göre bir toplumda yalnızca bir tane bağımsız ve en yüksek otoriteden söz edilebilir. İki ayrı otoriteden bahsetmek imkânsızdır. Çünkü iki ayrı gücün bulunduğu ortamda çatışmanın doğması, birinin diğeri üzerinde emredici bir konumda bulunması kaçınılmazdır.[378]

Tindal'a göre düşünce üzerindeki baskının temel nedenlerinden biri din adamlarının kendi çıkarlarıdır. Din adamları, insanların inanmaya zorlandığı bir takım dogmaların şart olduğunu vaaz eder. Dini desteklemek adına baskı içeren kanunların gerekliliği konusunda yasa koyuculara baskıda bulunurlar. Bu ise her ülkenin yasalarının, dinle ilgili bazı hususlarda baskıcı bir niteliğe sahip olmasına yol açar. Tindal, bir çeşit kısır döngü halinde devam eden bu hâlin sonlanması gerektiğini savunur.[379]

---

[377] Dimitri Levitin, "Matthew Tindal's "Rights Of The Christian Church" (1706) And The Church—State Relationship", *The Historical Journal*, Sayı: 54, No: 3, 2011, s. 718-720. Tindal'a ait söz konusu eserin tam adı şu şekildedir: The Rights of The Christian Church asserted, against the Romish and all other Priests who Claim an independent Power over it. (1706).

[378] Tindal, *The Rights…,* s. 33-36.

[379] Stephen Lalor, *Matthew Thindal, Freethinker,* (London: Continuum, 2006), s. 61.

Tindal, görünürde yasa koyucuların din ile ilgili konularda baskı yapması ve kanun koymasını eleştirir. Fakat geri planda asıl tenkit ettiği Kilisedir. İnsanların eşit şekilde dünyaya gelmiş olmaları, kimsenin bir başkası hakkında otoriter gücü bulunmadığı anlamına gelir.[380] Bir toplumda iki ayrı kanun koyucu otoritenin bulunamayacağı, dolayısıyla Kilise'nin yasa koyuculardan ayrı herhangi bir otoritesinin/gücünün bulunmadığı vurgulanır. Kilise'nin iddia ettiği gibi manevi yargılama gibi bir gücü bulunamaz. Bu sadece insanları sömürmek için uydurulan laf kalabalığından başka bir şey değildir. Tüm cezalandırmalar ya geçici ya da ebedidir. Ebedi yargılama hakkı yalnızca Tanrı'ya aittir. Zira kimin hangi derecede neyi hak ettiğini sadece Tanrı bilebilir. Dolayısıyla Kilise mensubu din adamlarının gerek bu dünyada gerekse ölümden sonrasına yönelik yargılama yetkisi bulunamaz. Öteki dünya ile ilgili yalnızca deklare etme, duyurma gücü vardır. Tindal, Kilise'nin bu gerçeğe karşın bir başkasını dinsizlikle itham etme hakkının kendinde bulunuyormuşçasına davrandığını belirtir. Çünkü bu güç, bir bakıma Kilise'nin otoritesinin de kaynağıdır.[381]

Tindal, aynı toplumda iki ayrı sivil otoritenin bulunamayacağını, Kilise'nin kendi başına yasa koyması yetkisi olmadığını, dolayısıyla yüksek yargıya tâbi olduğunu; yüksek yargının ise asıl amacının insanların can ve mülklerini korumakla ilgili kanun çıkartmak ve uygulamak olduğunu; din alanında söz söyleme hakkının bulunmadığını belirterek din konusunda kimsenin bir başkası hakkında karar verici merciide yer alamayacağını güçlü bir şekilde dile getirir. Ahiret ile ilgili konularda ise tek hâkimin Tanrı olduğunu, dolayısıyla yine Kilise için bir yargıda bulunma hakkının söz konusu olamayacağını vurgular. Bu yaklaşımı ile Tindal'ın asıl gayesinin kurumsal dinin varlığının saçma olduğunu göstermeye yönelik olduğu iddia edilmektedir.[382] Tindal'ın arzusu, öyle görünüyor ki, gerek din alanında gerekse siyasi alanda otorite sahibi olarak

[380] Tindal, *The Rights*, s. 3-4.
[381] Tindal, *The Rights*, s. 66-68.
[382] Lalor, *Mathew Tindal*, s. 62.

Kilise'nin etkinliğini yok etmektir. O, din konusunda her bireyin kendi kanaatlerini otorite olarak kabul ederken siyasi alanda da sadece siyasi erkin varlığını kabul etmekle Kiliseye ihtiyacın bulunmadığını göstermeye çalışır.

Thomas Morgan da Tindal gibi toplum üzerinde tek bir sivil otoritenin bulunması gerektiği kanaatindedir. Din ve siyasetin herhangi bir şekilde karışmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Siyasi erkin yönetim açısından güçlü olduğu tek bir sivil otorite olmalıdır.[383] Nitekim Morgan, bireysel yargılama hakkının, manevi rehber olarak nitelenen bir grup kimseye teslim edilmesini, din konusunda yaşanan büyük bir hata olarak değerlendirir.[384] Morgan daima, politik, sahte, hiyerarşik ve harici olarak nitelediği kurumsal din ile doğa ve akıl dini olarak nitelendirdiği "gerçek din" arasında ayırım yapar. Ona göre gerçek din, ahlaki hakikat ve erdem, dürüstlük ile ilgili tamamen "içsel" bir hususdur. Dinin içsel boyuta sahip özelliğini Morgan sık sık vurgular.[385] Dinin hiyerarşi ve vicdan üzerindeki dış yargı etkisine değil, içsel bir ikna ve özgür seçim üzerine kurulu olduğunu iddia eder.[386]

2.3.4. Kilise ve Literal Okuma

Bir deli mi yoksa bir dâhi mi olduğu konusunda gerek çağdaşları gerekse sonraki dönem araştırmacılar üzerinde kafa karışıklığı yaratan Thomas Woolston (1699-1733)[387] ise Kutsal Kitaba yaklaşımında kullandığı metodu merkeze alarak Kilise'ye yönelik sert söylemlerde bulunmuştur. Tüm çalışmasını Kutsal Kitabın, asırlardan beri yapıldığı gibi literal olarak değil alegorik/mecazi olarak okunması üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre

[383] Morgan, *The Moral Philosopher*, s. 416-418.
[384] Hudson, *The Moral Philosopher* s. 93.
[385] Morgan, *The Moral Philosopher*, s. 94-95; 430-433.
[386] Morgan, *The Moral Philosopher* s. 380.
[387] Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, s. 228-230. Peter Gay, Woolston'u klinik bir vaka olarak değerlendirirken Robert Grant ve David Tracy, İngiliz septik yazarları arasında en etkili isim olarak görmüştür. James A. Herrick, *The Radical Rhetoric of English Deists*, s. 78. Ayrıca Woolston, görüşlerinden dolayı hapse atılmış ve burada vefat etmiştir. Wood, "Deism", *Encnylopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, s. 2251.

Hristiyanlığın irrasyonel ve saçmalıklarla doldurulmasının temel sebebi söz konusu literal okuma tarzıdır. Dolayısıyla ruhban sınıfı Hristiyanlığı saçmalık ve yalanlardan ibarettir.[388] Kilise'ye mensup din adamlarını sahtekarlık, din tüccarlığı ve cehennemin kara muhafızları gibi abartılı sözlerle eleştirmiştir.[389] Woolston, benimsediği alegorik okuma tarzı sonucu cehennemi, Kilise tiranlığı altındaki dünya; Mesih'i pagan din adamı figürü; bakire doğumunu, Kilise'nin saf hali; Hz. İsa'nın ikinci gelişini ya da İlahi Logos'u, din adamı sınıfından olmayanların ruhban sınıfının sahtekar olduğunu gördükleri ve doğal dine döndükleri İlahi Akla dönüşün adı olarak yorumlar. Benzer şekilde "Kudüs", kiralık ruhban sınıfının soyunun tükendiği bir ütopyaya işaret eder.[390] Bu yaklaşımıyla Woolston'un eleştirdiği temel noktanın, Kutsal Kitabı yorumlamada Kilise'ye ait görülen ayrıcalık olduğu söylenebilir. Ona göre Kiliseye tanınan bu ayrıcalık, onların bu imtiyazı kötüye kullanmaları sebebiyle Hristiyanlığın irrasyonelliklerle doldurulması sonucunu doğurmuştur.

Thomas Morgan (ö: 1743) din adamı/ruhban sınıfının, bu gruptan olmayan kimseler üzerinde bir inanç veya görev empozeetme yetkisi bulunmadığını, çünkü inanç ve sorumlulukların insanlara zaten Tanrı tarafından vahyedilmiş olduğunu belirtir.[391] Ayrıca ritüel, sakramentler veya cemaatle birlikte dua gibi hususların gerekliliğini sorgular. Böylelikle ruhban sınıfını ayrıcalıklı ve vazgeçilmez kılan noktaları ortadan kaldırmaya çalışır.[392] Ona göre "ruhban sınıfının oluşturduğu din yani vahyedilmiş din, asla anlaşılmayacak dolayısıyla öğretilemeyecek ve hiçbir doğal ya da akli araçları

[388] Thomas Woolston, Six *Discource on The Miracles of Our Saviour*, (London: 1727), s. 4-5; 19-22.
[389] Woolston, *Free Gifts To The Clergy*, (London, 1724), s.7, 19, 28, 43, 65.
[390] Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 72-73.
[391] Thomas Morgan, *The Moral Philosopher in a Dialogue Between Philalethes a Christian Deist and Teophanes a Christian Jew*, (London, 1737), c.1, s. 230; 392-95. Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 93.
[392] Morgan, *The Moral Philosopher*, s. 104.

kullanmayan doktrinlere inançtan ibarettir. Bir başka deyişle kurtuluşun mistik yoludur."[393]

Deistlerde görülen ruhban sınıfı eleştirisi o kadar güçlüdür ki, Peter Byrne, Hristiyan teolojisindeki düşüş kıssasında yer alan, Âdem'in doğal halinin masumken şeytan tarafından aklının çelinmesi sonucu günah işlemesi örneği ile deizmde yer alan insanın doğal halinin aklını kullanması ile hakikate ulaşabilecekken rahiplerin kandırmasıyla bâtıl inançlara saplanması arasında bir analoji kurulabileceğini ileri sürer.[394] Byrne ayrıca, deistlerin, dinin tarihini, ahlâki saflık ile din adamlarının yozlaştıcılığı arasında gerçekleşen basit bir savaş olarak sunmalarından yakınır. Ona göre ilgi çekici olan ise deistlerin, ahlaki-rasyonel bir dinin, çevredeki bâtıl inançlardan etkilenmeden fiili bir zamanda var olabileceğine/olduğuna dair naif inançlarıdır.[395]

Öyle görünüyor ki deistlerin kiliseye yönelik eleştirilerinin temelinde, tek tek uygulamalara yönelik değerlendirmelerden ziyade daha yapısal ve bütüncül bir tenkit hususu öne çıkar. Deistler, Kilise'nin kendisini din konularında tek otorite sahibi olarak ilan etmesini, bireyin kendi vicdanî ve aklî sorgulamasını engellemesi, düşünce üzerinde ağır bir baskı sahibi olmasına karşı çıkmışlardır. Bu noktada Kilisenin, yönetim erkinden destek alması, kimi zaman yönetimi boyunduruğu altına alacak şekilde davranması da bir başka husustur. Deistler, dönemlerinin hür düşünürleri olarak ünlenmekle düşünce üzerindeki tüm otoriteleri yıkma konusundaki kararlılığını herkese ilan etmişlerdir. Onların, Kilise'nin ve benzeri otoriter kurumların, imtiyaz elde etme amacıyla din konularında söz sahibi olmak istemelerini eleştirmeleri dikkate değerdir. Nitekim onlara göre din, doğal halinde kaldığında; herhangi bir otorite, kişinin kendi başına kanaat sahibi olmasını engellemediğinde, orijinal-saf halini koruyabilecekken Kilise vb. kurumlar bu

[393] Morgan, *The Moral Philosopher*, s. 117.
[394] Byrne, *Natural Religion*, s. 85-86.
[395] Byrne, *Natural Religion*, s. 82.

imkânın önüne geçmiş ve dinlerin bâtıl inançlara kapılmasına ve yozlaşmasına sebebiyet vermiştir. Buna göre bütün bir Kilise tarihi, gerçek dinden uzaklaşmanın tarihidir. Deistlerin, din konusunda imtiyaz ve otorite sahibi yalnızca kendisini sunan Kilise'ye yönelik eleştirilerinin haklılık payına sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte, doğal din anlayışlarında görüleceği üzere, deistler Kilise'ye karşı çıkarken her bireyin kendi aklına dayanmanın yeterli olacağını ileri sürmüşlerdir. Fakat her bireyin kendi aklıyla ulaştığı dinin gerçek anlamda saf ve doğal olduğunu temellendirmenin bir yolunun bulunmadığını fark edememişlerdir.

2.4. Doğal Din Teorisi ve Karakteristikleri

Ortaçağ'ın dinî ruhundan hemen sonra gelen 17. Yüzyılın temel özelliği, düşüncenin sekülarizasyonu olarak belirir. Bunun tek sebebi yalnızca bilimsel başarılar değildir. Kilise'nin kurumsal gücünü kaybetmesi, İngiltere'deki siyasi rahatlama, Kopernik devrimiyle yer yüzünün ve insanın evrende merkezî konumda bulunmayışının görülmesi, bunun sonucunda gerçekleşen coğrafi keşifler; keşifler sonrasında okyanus ötesi medeniyetlerle ve insan topluluklarıyla karşılaşmalar; bu karşılaşmalar sonucunda kendi dini-kültürel geleneğinin merkezî ve evrensel değil yerel ve bölgesel oluşunu fark etme gibi hususlar dönüşümde etkili olmuştur. Bilim Devrimi'yle birlikte teolojiden bağımsızlaşan akılcı felsefe insan merkezli, hümanist bir karakter kazanmış, bu süreç zorunlu olarak ilerlemenin biricik aracı ve yöntemi olarak görülen rasyonalizme yönelmiş, Ortaçağ'da felsefenin öznesi olan Tanrı, 17. Yüzyılda yerini 'doğaya' bırakmıştır.[396]

Wilfred C. Smith, Avrupa'nın öncü düşünürlerinin dünyaya, Kiliseye ve gerçekliğe yönelik bakışlarındaki değişimin, günümüzde kullanılan "din" kavramını

[396] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 66.

şekillendirdiğini belirtir. O, Avrupalı düşünürlerin, inançlı kişilerin dahil olduğu veya karşı karşıya geldiği sistemlere din adını verdiklerini belirtir. Smith, din teriminin ve özellikle "doğal din" kavramının ortaya çıkışında deistlerin etkisine vurgu yapar. Smith'in belirttiğine göre doğal din, "Tanrı, insan ve dünya hakkındaki bilginin tüm insanlar için ortak olduğunu ve insanın akıyla bu bilgileri elde edebileceğini" savunan yaklaşım olarak tanımlanabilir.[397]

Doğal din ve dinin doğası arasındaki ilişkiyi inceleyen eserinde Byrne, deistlerce savunulan doğal din anlayışının, doğal teolojinin sınırlarının genişletilmesiyle ortaya çıktığını belirtir. Doğal teoloji, felsefi bir akıl yürütmeyle Tanrı'nın varlığı ve yaratıcı olduğu fikrine ulaşma olarak tanımlanabilir. Fakat 18. Yüzyıl yazarlarından bazılarının, yardım almayan insan aklının, tüm önemli dini hakikatleri kendi başına üretebileceğini savunmasıyla doğal teoloji, sadece Tanrı'nın varlığı ve yaratıcı oluşunun bilgisini sunmaktan öteye geçer. Yaratıcı ve aynı zamanda kurtarıcı olarak Tanrı hakkında yeterli bilgiyi sunacak noktaya kadar genişler.[398] Bir başka deyişle akıl Tanrı ve din hakkındaki gerçekliği kendi başına ortaya koyabilecek bir noktaya evrilir. Kurtarıcılığın bilgisini verecek bir vahye gereksinim duyulmaz. Bu genişlemenin gerçekleşmesinde deistlerin yarattığı en önemli etki aklın, yardım almaksızın kendi başına dini gerçekleri belirleyebilecek bir seviyeye yükseltilmesidir. Bununla birlikte dinin amacı konusunda yarattıkları paradigma değişikliği ise aklın faaliyet göstermesine imkan tanır. Bununla kast edilen, Hristiyanlık'taki vahiy teolojisinde dinin ve insanın amacı kurtuluşa ermek/kurtuluşun bilgisini edinmek iken deistlerle birlikte dinin ve insanın amacı yeryüzünde mutluluğa ulaşmak olarak belirlenmiştir. Mutluluğa ulaşmak için ise ilahi bir

[397] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York: Mentor, 1964) s. 40-41.
[398] Byrne, *Natural Religion*, s. 3.

yardım zorunlu değildir. Yardım almayan insan aklı da mutluluk için neyin gerekli olduğunu, ne yapması gerektiğini pekâlâ bilir.[399]

Byrne, ayrıca doğal din kavramının muhalif olduğu alanlar üzerinden bir çerçevesinin çizilebileceğini belirtir. Buna göre doğal dinin muhalif olduğu ilk alan vahiy dinidir. Doğal teoloji ile benzerliği bağlamında incelendiğinde ise karşıtı aklî bir sorgulamaya değil halkın oluşturduğu mit ve efsanelere dayanan mitik dindir. Üçüncü muhalifi ise doğa üstü dinlerdir.[400] Bu bağlamda doğal dinin, insan zihni tarafından algılanamayan ve tabiatta karşılığı bulunmayan herhangi bir unsuru barındırmayan tamamen aklın çizdiği çerçeve içerisinde varlık bulan bir tasavvur olduğu görülür.

Charles Taylor da deizmin yarattığı dönüşümleri temelde dört hususa indirger. Ona göre deizmin ilk aşaması, Tanrı'nın insanlara dair bizim bilmediğimiz amaçlarının bulunduğu düşüncesinin silikleşmesini sağlamasıdır. Hristiyanlıkta temel olan yaklaşıma göre insan, Tanrı'nın kendisi hakkındaki planlarını bilmekten acizdir. Deizme göre ise Tanrı'nın insanla ilgili niyeti yalnızca "akıllı yarattıklarının karşılıklı çıkar ve mutluluklarının gerçekleştirilmesinden" ibarettir.[401] Bunu dinin amacının kurtuluş değil mutluluk olduğu şeklinde gerçekleşen dönüşüm olarak yorumlayabiliriz.

Hümanizme dayanan deizmin ikinci değişimini Taylor, "ilahi lütfun ikinci plana çekilmesi" olarak betimler. Deistlere göre Tanrı'nın tasarımı, aklın fark edebileceği türdendir. Dolayısıyla insan zor olanı başarıp akıl ve disiplin yoluyla akla dayalı bir düzeni hayata geçirebilir. Bu noktada Tanrı'nın lütfunu gerektiren bir durumla karşılaşılmaz. Buna göre Tanrı'nın insan yaşamı üzerindeki etkisi gitgide sınırlandırılır. Ona biçilen iki rol vardır; insanı akıl sahibi olarak yaratmış olması ve zamanın sonunca

[399] Byrne, *Natural Religion*, s. 3.
[400] Byrne, *Natural Religion*, s. 1.
[401] Taylor, *Seküler Çağ*, s 264.

insanları yargılayacak olması.[402] Bu değişimi Tanrı'nın insan yaşamından uzaklaştırılmasına giden yolun birincil adımı olarak görmek mümkündür.

Üçüncü değişim gizem hissinin zayıflamasıdır; Tanrı'nın bizimle ilgili niyetleri sadece bizim iyiliğimizden ibaretse ve tüm bunlar insan doğasından hareketle anlaşılabiliyorsa gizemin var olacağı bir alan kalmaz. Dördüncü değişim ise, Tanrı'nın insanların içinde bulunduğu yetersiz durumdan çıkararak bir dönüşüm gerçekleştireceği şeklindeki Hristiyan inancının sönükleşmesidir.[403] Taylor'un öne çıkardığı bu hususlar, deizmin karakteristikleri olarak sıralanabilir. Deizm, Tanrı'nın varlığına ve yüceliğine vurgu yapmaktan hiç geri durmamış olsa da insanın yaşamında gereksinim hissetiğinde başvuracağı asıl kaynak olarak Tanrı'ya dönmesini gerektirecek zemini gitgide soluklaştırmıştır. Zira deizme göre insan, yaşamında karşılaşacağı tüm zorlukları salt zihnine dayalı olarak aşabilecek kapasitededir.

2.4.1. Evrensellik

Deistler, doğal teoloji mi vahiy mi sorusuna "vahiy" cevabını veren ve vahiy dinini mükemmellikle niteleyen paradigmada tamamen zıt bir değişiklik yapmıştırlar. Onlara göre mükemmel olan din, doğal dindir, vahyin tamamlaması gereken bir eksiklik doğal dinde söz konusu değildir. Dolayısıyla yaptıkları bu tercih sebebiyle *deist* olarak nitelenmişlerdir. Ve yine aynı nedenle, eserlerinde kimi zaman Hristiyanlık'ı reforme etmeye çalışan bir görüntü verseler de yalnızca reformist olarak görülmeyip vahyin karşıtları olarak nitelenmişlerdir.

İngiliz deistlerinin doğal din tanımında öne çıkan hususlardan biri, doğal dini evrensel olarak görmeleri, vahye dayalı dinleri ise tarihsel olarak değerlendirmeleridir.

[402] Taylor, *Seküler Çağ,* s 265.
[403] Taylor, *Seküler Çağ,* s 266.

Onlara göre vahiy, gerçekleşmiş olsa dahi, ancak belli bir zaman ve belirli bir grubu muhatap almıştır. Dolayısıyla sahip olduğu tarihsellik, onun tüm insanları kapsayacak bir nitelik taşımaktan uzak olmasının gerekçesidir.

Çağdaşları tarafından deist olarak nitelenen ilk isim olan Charles Blount (1654-1693) tüm eserlerinin yer aldığı kitap içerisinde "A Summary Account of The Deists Religion" isimli başlık altında deistlerin dininin ne olduğuna dair bir tasavvur ortaya koyar. Burada deistlerin tüm putperestlik unsurlardan tamamen uzak kimseler olarak resmedildiği görülür. Tanrı'ya kurban, gösteri veya bir aracı vasıtasıyla tapılmaması gerektiği; Tanrı'ya yönelik tek ibadet tarzının 'onun taklit edilebilir bütün mükemmelliklerini taklit etmekten ibaret olduğu vurgulanır.[404] İlahi vahye karşı konumlandırılan doğal din anlayışını Blount yedi esasta özetler:

1. Sonsuz, Mutlak ve her şeyin yaratıcısı tek bir Tanrı vardır.

2. O, dünyayı inayetiyle yönetir.

3. Yaratıcımız ve yöneticimiz olduğu için O'na ibadet ve itaat etmemiz gerekir.

4. İbadetimiz, O'na dua etmek ve O'nu yüceltmektir.

5. İtaatimiz, salim aklın kanunlarına uymaktan ve ahlaki değerlerin yerine getirilmesinden ibarettir.

[404] Charles Blount, "A Summary Accounts of The Deists Religion", *The Oracles Of Reason,* s. 88-90. Aslında bu konuda ileri sürülen önemli bir iddiaya göre Blount, Herbert'ın Religio Laici isimli eserini, yaptığı ekleme ve yorumlarla kendine ait gibi göstermiştir. Buna göre ortada tek bir Religio Laici vardır, o da Herbert'a aittir, Blount ise bunu kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Harold R. Hutcheson, "Lord Herbert and Deists", *The Journal of Philosophy*, 43/ 8, (1946) s. 221. Blount'un sunduğu bu yedi ilkenin Herbert'in dindeki ortak kavramlar teorisiyle karşılaştırılması için bk. Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, çev: M. H. Carré, Bristol University 1937, s. 291-300. Eserin aidiyeti tartışmalı olmakla birlikte açık olan husus, Blount'un bu maddeleri deistlerin dini olarak benimseyip savunmuş olmasıdır.

6. Öldükten sonra, Ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın inayetini kabulümüzün bir kanıtlaması olarak bu dünyadaki eylemlerimize karşılık bir ceza veya ödül olacaktır.

7. Görev ve sorumluluklarımız noktasında bir hata işlediğimizde tövbe etmeli ve Tanrı'nın rahmetine güvenmeliyiz.[405]

Blount, insanın hayattaki amacının mutluluk olduğunu ileri sürer. Zaman-mekan ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığın arzusu bu yöndedir. Kurumsal din veya vahiy dini, insanların bir kısmına gelmiş; geri kalan kısmını ise kendisinden mahrum bırakmıştır. Söz gelimi -Blount'un yaşadığı yüzyıl dikkate alındığında- Amerika kıtası keşfedileli henüz iki yüz yıl olmuştur. Burada bir vahiy dininden ya da Hristiyanlıktan bahsedilemez. Bu durumda onların doğal dine göre yargılanmaları gerekir. Zira bilmedikleri yasalara göre yargılanmaları beklenemez.[406] Dolayısıyla Blount'un çizdiği bu tasavvura göre vahiy dini tarihsel ve yerel bir nitelikte iken doğa yasaları her yerde aynı ve değişmez yapıda olduğundan doğal din evrenseldir; zaman ve mekana bağlı olmaksızın tüm insanlar için bağlayıcı niteliktedir.

Blount, tüm vahiy dinlerinin birbirinden farklı olduğuna dikkat çeker. İçlerinden birinin doğru olduğu kanıtlanmadan hangisinin diğerlerinden daha doğru olduğu bilinemez. Eğer birisi doğru olarak kabul edilirse, bu bütün insanların ortak kanaati olmalıdır. Bir başka deyişle tüm insanları aynı doğruda buluşturmalıdır. Aksi durumda hakikatin işaretlerinin görünür olmadığı bir durum ortaya çıkar. Oysa gerçek din için evrensel bir onay gereklidir.[407]

[405] Blount, *Oracles of Reason*, s. 197.
[406] Blount, *Oracles of Reason*, s. 198.
[407] Blount, *Oracles of Reason*, s. 199.

Vahyin tarihselliğini doğal dinin evrenselliğini vurgulayan bir diğer isim ise Anthony Collins'tir. Collins'e göre insanlar, dinlerini sadece vahye bağlamamalıdırlar. Collins'e göre din, bütün insanları ilgilendiren, kendi kapasiteleri ile hakkında bilgi sahibi olunabilen bir alandır. Dinle ilgili konularda birey, ister gelenek ister anne-baba, isterse kurumsal bir kilise olsun herhangi bir otoriteye bağlı olmak zorunda değildir. *Kişisel değerlendirmeleri* ile rahatlıkla bilgi sahibi olabilir. Otoriteye bağlı olma zorunluluğu sonucu ulaşılan bilgilerin, tesadüf yoluyla ulaşılan bilgilerden daha isabetli olduğunu gösteren hiçbir şey bulunmaz. Dolayısıyla bireyin önünde tek sağlıklı yol bulunur: kişisel değerlendirme.[408]

Collins, vahyin, ahlak kanununu düzeltmek için geldiği argümanını reddeder. Vahiy gelmeden önce bir ahlak kanununun mevcudiyetini zorunlu görür. İyi-kötünün vahiyden önce biliniyor oluşunu savunur. Aksi durumda pek çok tezat ortaya çıkacaktır. Söz gelimi Eski Ahit döneminde dünyanın küçük bir kısmı haricinde kimse vahiy hakkında bir şey bilmemekteydi. Dolayısıyla bu durumda dünyanın büyük çoğunluğunun ahlak kanunundan habersiz olması gibi bir resim ortaya çıkar. Dahası Eski Ahitte dünyayı düzeltmek için çok az ahlak kanunu bulunur. Üstelik Eski Ahit vahyi, tüm insanlığa yönelik olmaktan ziyade Yahudilerin yerel durumlarına dairdir. Bu durumda Eski Ahit döneminde Asya, Avrupa, Amerika dahil dünyanın büyük kısmında her hangi bir ahlak yasasından bahsedilmemesi gerekir. Yine Eski Ahit döneminde, dünyanın neredeyse tamamında bir ahlak kanunu düzeltmek için başka hiç bir vahiy yoktur. Hristiyan vahyi ise, bilindiğinden itibaren çok az yaygınlık kazanmış ve Hz. İsa'dan sonra asırlar boyunca Amerika ve dünyanın diğer pek çok bölgesine ulaşamamıştır. İnsanlar, vahiy diye sahtekarların uydurmalarına maruz kalmıştı. Üstelik bu sahte vahiyler, ikna ile değil ama hukuk, eğitim ve gelenek yoluyla insanların zihinlerine yerleştirilmiştir.[409] Collins, bu

[408] Anthony Collins, *A Letter to The Reverend Dr. Rogers On Occasion of His Eight Sermons Concerning The Necessity of Revealed Religion*, (London, 1727), s. 78-79.
[409] Collins, *A Letter to The Reverend Dr. Rogers*, s. 57-58.

bağlamda Hristiyan vahyinin bir ahlak kanunu belirlemekten uzak olduğunu; bilakis Hristiyan olmaya bir hazırlık olarak insanları tövbeye davet etmesiyle daha öncesinde bir ahlak kanunun varlığını kabul ettiğine vurgu yapar. Bu bağlamda Hristiyanlığın, aslında var olan ahlak kanunun yeniden ilan edilmesi olduğunu söyler.[410] Söz konusu yaklaşımıyla Collins'in de Hristiyanlığı doğal bir din olarak yansıtmaya çalıştığı görülür. Din ve ahlak arasındaki bu aynılaştırma ayrıca doğal teolojinin doğal din olarak genişlemesinde de bir etkendir.

Collins, bir dinin doğruluğunu belirlemek için vahyin gerekli olduğu argümanına da benzer gerekçelerle karşı çıkar. Bu varsayım, tamamen yanlış bir çıkarımdır ve Tanrı'nın eylem tarzını kusurlu gösterir. Eğer bir dinin doğruluğunu öğrenmek için vahiy gerekli ise neden Tanrı asırlar boyunca insanları vahiyden mahrum bırakmıştır? Bu iddiaya göre Tanrı, sahte vahiylere veya insanların yanılsamalarına kapılmalarına izin vermiş ya da göz yummuş demektir. Bir dinin doğruluğunu belirleyecek olan vahiy değildir. Bilakis, *din* vahyin doğruluğunu belirleyecektir. Bir başka deyişle vahyin kendisi, doğruluğunun denetlenmesine muhtaçtır. Zira hangi vahyin gerçek hangisinin sahte olduğunu belirlemek ancak vahyin kendisi dışında bir vasıta ile mümkündür. Collins'in vahye önceliği, vahyin doğruluğunu belirlemede zorunlu olarak gördüğü din, *doğal dindir*.[411] Doğal dinin, vahyin mükemmelliğine erişemediği iddialarını reddeden Collins, Hz. İsa'nın vahyini daha önce hiç duymayan birinin, O'nun bütün insanlık için yerine getirdiği iddia edilen kurtarıcı eyleminden hala yararlanıp yararlanamayacağının netleştirilmesi gerektiğini ileri sürer.[412]

[410] Collins, *A Letter to The Reverend Dr. Rogers*, s. 58. Collins, ilerleyen pasajlarda Hristiyan ahlakının dinsizler ve Müslümanların ahlak anlayışıyla karşılaştırıldığında oldukça kötü olduğundan bahseder. Hatta yeni bir dine girmek isteyen kişinin Hristiyanlara bakarsa asla bu dine girmek istemeyeceği şeklinde bir aktarımda bulunur. Collins, *A Letter to The Reverend Dr. Rogers*, s. 58-59.
[411] Collins, A *Letter to The Reverend Dr. Rogers,* s. 64-65.
[412] O'Higgins, *The Man and His Works*, s. 195.

Collins'de açık olarak görülen husus, Hristiyanlığı diğer dinler arasında daha üst bir seviyeye yerleştirmeyip, dinler arasında vazgeçilmez bir üstünlüğe sahip olmadığını vurgulamasıdır. Bir bakıma bu yaklaşımı deist olarak görülmesinin de temelini oluşturur. Tanrı'nın sanki favori ulusları varmış ve kendileri de bu gruptanmış gibi, hiçbir kusurları yokken diğer insanların dezavantajlı sayılmasını eleştirir ve bu görüşte olanların teistten ziyade demonist (şeytana tapan) olarak görülmelerinin daha uygun olacağını iddia eder.[413] Sokrates'in aklıyla ulaştığı Tanrı'nın tam da ilahi vahiy tarafından bize bildirilen Tanrı'nın doğası ve sıfatları ile uygunluk arz ettiğini belirten Collins'e göre Sokrates gerçek bir filozof olarak görülebilir.[414] Collins bu yaklaşımıyla Hristiyanlık'ın benzersiz oluşu iddialarına önemli bir darbe vurmaktadır.

Doğal dinin evrenselliğini ve vahyin tarihselliğini vurgulayan bir diğer deist ise Matthew Tindal olmuştur. Tindal, doğal dini *dahilî,* vahiy dinini ise *haricî* vahiy olarak niteler. İkisi arasındaki tek fark yalnızca bize ulaştırılma biçimleridir.[415] Buna karşın tümüyle mükemmel olan ve herhangi bir ekleme-çıkarmaya ihtiyaç duymayan; sabit ve değişmez niteliğe sahip din ise doğal dindir. Dolayısıyla vahyin ona bir eklemede bulunması düşünülemez. Zira Tanrı, insanı yarattığında yaşamında gerekecek tüm araçları ona vermiştir.[416] Vahiy, yalnızca doğal dinin yeniden ilanından ibarettir.[417]

Tanrı'nın insanı yaratırken hakikate ulaşma araçlarını ona vermemiş olması, sonradan bir vahiy göndermek suretiyle bildirimde bulunması Tindal'a göre asla kabul edilemez. Zira vahiy, tarihin bir döneminde ve yalnızca bir topluluğa yönelik mevcudiyet kazanır. Aksi durumunda Tanrı, tarihin diğer zamanlarında kalan insanları, kendileri için gereken araçlardan mahrum bırakmış demektir. Bu ise Tanrı'nın hikmetiyle uyuşmaz.[418]

[413] Collins, *A Discourse of Free Thinking*, s. 39.
[414] Collins, *A Discourse of Free Thinking*, s. 123.
[415] Tindal, *Christianity*, s. 3.
[416] Tindal, *Christianity*, s. 5.
[417] Tindal, *Christianity*, s. 11.
[418] Tindal, *Christianity*, s. 5-6.

Ayrıca Tanrı'nın tarihin bir döneminde müdahalede bulunması anlamına gelen vahiy, Tanrı'nın iradesinin değişmezliğine zarar verecektir. Bunun yanında belli bir mekan ve belli bir gruba yönelik ortaya çıktığı dikkate alınırsa evrensellik iddiasından uzaklaşır. Çünkü vahiy, var olduğu dönemin şartlarını dikkate almakta ve bir takım özel durumlara dair çözümler sunmaktadır. Oysa insanın içinde bulunduğu şartlar sürekli olarak değişkenlik arz etmekte ve artmaktadır. Bu durumda karşılaşılan sorunların çözümü için vahiyden daha evrensel bir kaynağa başvurulması gerekecektir. Bu ise yalnızca *doğanın ışığı* olan *akıldır*.[419] Tindal ile görülen bu durum, doğal dinin gerçek dinin kriteri olarak belirlenmesidir. Ortada tek bir gerçek din vardır; doğal din. Bunun dışında tüm dinler, bu ölçüte tâbi olmak zorundadır.

Deistleri vahyin tarihselliği yargısına vardıran esas nedenin Hristiyanlık'ın vahiy tasavvuru olduğu görülür. Zira belirtildiği üzere Hristiyanlık, insanın kurtuluşunun İsa'ya tâbi olmakla mümkün olduğunu ileri sürer. Bu durumda din sadece sınırlı bir alanda kalmakta ve tüm insanları kapsayıcı olmaktan uzaklaşmaktadır. Hristiyanlık İsa'ya tanrısallık atfetmekle ve ondan önce gelen vahiyleri İsa'ya bir hazırlıktan ibaret görmekle tarihsellikle anılmasının zeminini hazırlamış olmaktadır. Zira vahiy olgusunun peygamberler aracılığıyla gerçekleşen bir deneyim oluşunu göz ardı ederek ve İsa'yı diğer peygamberlerden biri olarak görmek yerine tanrısallıkla bağdaştırarak, bir anlamda bütün bir vahiy silsilesinin sürekliliğini sonlandırmaktadır. Vahiy sürecini, insanlığın başlangıcından beri var olan ve sabit hakikatleri insanlara iletip onların yönlendirmesini amaç edinen bir destek olarak görmek, vahyin tarihsellikle anılmasının önüne geçer. Deistler Hristiyanlıktaki vahiy tasavvurunun neden olduğu tarihselliği tüm vahiy fenomenine atfederek doğal din tasavvurunu güçlendirmeye çalışmışlar, fakat vahyin evrensel olabileceği düşüncesine yeterince önem vermemişlerdir. Oysa evrensel bir vahiy

[419] Tindal, *Christianity*, s.18.

tasavvuru, salt insan aklına dayanan doğal din tasavvurundan daha güçlü ve daha kesin bir niteliğe sahiptir, zira Tanrısal olanla bağı yansıtır.

2.4.2. Rasyonellik ve Tabiîlik

Deistlerin din anlayışlarında öne çıkan tasavvura bakıldığında, ilk husus akıl ve tabiat ile uyumlu bir din arzusu niyetinde olmalarıdır. Din, Tanrı'nın insanlara başlangıcından beri yüklemiş olduğu fıtratına uygun olarak doğa ve akıl ile uyumlu olmak zorundadır. Akıl ile uyumlu olmayan ya da aklı aşan hiçbir unsur, din hanesine dahil edilemez. Zira insan, aklıyla eşyayı anlamakta ve değerlendirmekte, aklına uygun olarak Tanrı ve toplum hakkında bilgi sahibi olmakta ve yaşamını sürdürebilmektedir. Akla karşıt veya aklı aşan bir husus, insanın bilgi alanının dışındadır ve bu gibi şeylerden dolayı insanın muhatap kabul edilmesi ya da sorumlu tutulması düşünülemez. Tabiatla uyumlu olmak hususu ise akılla uyumlu olmanın bir sonucudur. İnsanın doğal bir yapısı vardır. Din, insanın doğal yapısını göz ardı edecek ya da bu yapıya zarar verecek herhangi bir talep içerisinde olamaz. Zira Tanrı, insanı belli bir tabiata sahip olduğu gibi doğa ile uyumlu da olacak şekilde yaratmıştır. Tabiatın yasaları ise sabittir, değişkenlik kabul etmez. İnsanın doğası da sabit ve değişken olmadığına göre dinin de aynı nitelikleri haiz olması gerekir. Dolayısıyla tarihin bir kesitinde belli bir gruba dönük olarak ortaya çıkan vahyin, bu nitelikleri taşımadığı görülür. Din; açık, anlaşılır, evrensel ve basit olmalıdır.

John Toland'ın doğal din anlayışının temelinde, ilginç bir şekilde deizm değil panteizm kavramı yer almaktadır. Eserleri içerisinde kendisini deist olarak hiçbir zaman tanımlamayan Toland, panteizmin ise güçlü bir savunucusu olarak öne çıkar. Hatta *panteizm* terimini İngilizce'de ilk kullanan Toland'dır.[420] Buna karşın Toland'ın deizmle anılmasına sebep, vahiy karşısında doğal dini üstte tutmasıdır. Aslında bu durum, deizm

[420] Suttle, *Encyclopedia of Religion and Nature*, s. 1638. Toland, bu terimi 1705'te yazdığı "Socinianism Truly Stated" isimli eserinde kullanmıştır.

nitelemesinin ortaya çıktığı dönem içerisinde, ağırlıklı olarak doğal din savunusuyla özdeşleştirildiğinin tipik bir göstergesidir. Başka bir deyişle, kişilerin deist olarak nitelenmelerinin geri planında, tanrı tasavvurlarından ziyade din tasavvurlarının yer aldığı görülür. Elbette bunlar birbirleriyle bağlantılı unsurlardır. Fakat 17-18. yüzyıl gibi bir geçiş çağı olarak nitelenebilecek dönem içerisinde, kavramların daha esnek değerlendirilmesi gerekir.

Toland'a göre, doğa yasalarını ihlal edecek hiçbir güçten bahsedilemez. Doğanın yasalılığındaki kesinlik o kadar güçlüdür ki Tanrı da bu kanunlara uymak zorundadır. Dolayısıyla onun panteizminin, Tanrı'nın doğa yasaları dışında hareket edebileceği fikrinin reddedilmesine dayandığı söylenebilir.[421] Bu hâli ile Tanrı'nın mı kurallara, kuralların mı Tanrı'ya bağımlı olduğu belirsizleşir.

Toland'a göre gerçek dinin ilk özelliği *rasyonel* oluşudur. O, panteizmle aklı sık sık özdeşleştirir.[422] Akıl, yaşamın ışığı ve görkemidir; ilk ve gerçek olan tek yasadır.[423] Panteistik toplumun üyeleri, gerçek dinleri ile çelişen, dolayısıyla batıl inanç halini almış şeyler tarafından aldatılamaz.[424] Sağlam akıl, tek gerçek yasadır; her şeyle ve kendisiyle uyumludur. Her daim de böyle kalacaktır. İnsana sorumluluklarını emreder ve sahte/uydurma olana kapılmaktan alıkoyar. İnsanın onuru için uygun olana yönlendirir; uygun olmayandan uzaklaştırır. Kendi haricinde bir açıklayıcıya veya yorumcuya ihtiyaç duymaz.[425] Panteist toplum üyeleri, yalnızca bu kanun tarafından yönetilmek istenir; insanların uydurması bâtıl inançlar tarafından değil.[426]

[421] Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s. 146-147.
[422] East, *Superstitionis Malleus*, s. 975.
[423] Toland, *Pantheisticon*, s. 73.
[424] Toland, *Pantheisticon*, s. 62.
[425] Toland, *Pantheisticon*, s. 85.
[426] Toland, *Pantheisticon*, s. 86. "Bâtıl inançlı biri ne mutlu yaşar, ne de güven içinde ölür. Yaşamı ve ölümü rahiplerin avı olmaktan öteye gidememiştir." Toland, *Pantheisticon*, s. 88.

Doğa yasaları ve akılla uyumlu olan din, evrensel din demektir. Doğa yasası, değişmeyen bir yapıda olduğundan din de değişim kabul etmez. Bu nedenle tek, evrensel bir din olmalıdır. Athena'da ayrı Roma'da ayrı bir kanun; ya da bir dönemde farklı diğer dönemde farklı bir yasa değil, tüm uluslar ve tüm zamanlar için geçerli tek, sonsuz ve değişmeyen bir nitelikte olmalıdır.[427]

Deistler arasında doğal din anlayışının en güçlü ve en bütüncül savunusunu Matthew Tindal'da görmek mümkündür. Tindal, detaylı bir şekilde incelediği doğal din anlayışını konu edinen eserine başlık olarak *Christianity as old as Creation, or, The Gospel, A Republication of The Religion of Nature* ismini seçmiştir. Böylelikle Hristiyanlığı, doğal bir din olarak yansıtma gayesinde olmuş fakat bu arzusu, günün sonunda Hristiyanlığın ve vahyin geri plana atılması ile sonuçlanmıştır.[428]

Tindal doğal din anlayışını şu sözlerle dile getirir: "Doğal din ile aklımız aracılığıyla tek bir Tanrı'nın var ve mükemmel olduğunun, bizim ise kusurlu varlıklar olduğumuzun ve hem Tanrı'ya ve hem de insanlara yönelik görev ve sorumluluklarımızın bilgisine ulaşılabileceğimizi anlıyorum. Bu haliyle doğal din, aklın ve eşyanın doğasında temellenen her şeyi kapsamaktadır."[429]

Yukarıdaki ifadelere göre doğal din için belirleyici olan iki şey bulunur: eşyanın doğası ve akıl. İyi ve kötü olma özelliği eşyanın doğasındadır.[430] Bu özellikleri onlara yaratılıştan itibaren yükleyen Tanrı, insanı yarattığında eşyanın bu doğasının farkına varacak yetiyi yani aklı ona bahşetmiştir. İnsan, aklını kullanarak şeyler arasında bir mukayesede bulunur, birbirleri ile olan ilişkilerini belirler ve akabinde eylemlerin uygun

[427] Toland, *Pantheisticon*, s. 85-86.
[428] Tindal'ın bahsi geçen eseri yerinde bir nitelemeyle "Deizmin İncili" olarak anılır. Zira eser, doğal dinin vahiy dini karşısındaki üstünlüğünü yansıtma gayesiyle hazırlanmış, deizmin bu konudaki argümanlarını güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Tindal'ın eseri, deizm üzerine çalışma yapanların ilk başvuru kaynağıdır.
[429] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s.13.
[430] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 188.

olup olmadığı hakkında değerlendirmede bulunabilir.[431] Ayrıca Tindal, insan doğasında, yaratılışında iyiye, doğruya bir eğilim bulunduğundan[432] hareket ederek aklın kesinlikle doğruya ulaşacağını düşünür. Samimiyetle hakikati arayan bir zihnin hakikate ulaşacağından kuşku duymaz ve bu iddiasını *Samimiyet Doktrini* olarak farklı konularda dile getirir.[433] Gözün, güzel ile çirkini; kulağın armoni ile gürültüyü ayırabilmesi gibi akıl da ahlaki olanı bilir, destekler; iyi olana meyleder ve insanlara faydalı olana yönlendirir. [434] Dinle ilgili konularda akıl, samimi ve özgür bir biçimde çalıştırıldığında doğruya ulaşır.[435]

Tindal'ın bütüncül ve detaylı bir şekilde ortaya koyduğu din anlayışı ardından gelen deistler tarafından da benimsenmiştir. Bunlar arasında Conyers Middleton da yer alır. Tindal'ı doğal dinin samimi ve becerikli bir savunucusu olarak över. Buna karşın Tindal'ın doğal dini vahiy dini yerine ikame etmeye çalışmasını ahlaksızca/saygısızca ve saçma bulur. Çünkü akıl, hiçbir zaman halk için bir yasa oluşturamaz ve kitleler daima kendilerine görev ve sorumluluklarını bildirecek bir kamu dinine ihtiyaç duyar. Zira Middleton'a göre Hristiyanlık ortadan kaldırılırsa onun yerini bir başka geleneksel din alacaktır. Middleton ayrıca Tindal'ın Tanrının ne yapıp yapamayacağını belirleme girişimiyle alay eder.[436]

Middleton da diğerleri gibi Tanrı'nın varlığına ve insanın bu hayattaki görevlerinin bilgisine görünür dünyanın hakikatlerinden hareketle ulaşılabileceğini düşünür:

"Dünyadaki nesnelerin mükemmel yaratılış ve yapısında, duyularımıza sunulduğu haliyle, olguların tanıklığının, Tanrı'nın kendisine tanıklığı olarak adlandırılması son

[431] Tindal, *Christianity as old as Creation* s. 27.
[432] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 66-67.
[433] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s.4, 158, 370.
[434] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 73
[435] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 7.
[436] Conyers Middleton, A *Letter to Dr Waterland, The Miscellaneous Works of Middleton*, c. 2, s. 161-171.

derece uygundur; ki bu, tüm durumlarda ve tüm uluslarda en iyi eğitim yöntemini beraberinde getirir. Tanrı'nın yönetiminin olağan gidişatında, insan hayatına rehberlik için gerekli her şey en uygun haliyle mevcuttur." [437]

Middleton'un yorumuna göre bu evrensel doğa kanunu, vahiy olmaksızın kendi başına yeterlidir ve bu kanun sonraki tüm vahiylerin kendisiyle değerlendirildiği yasadır. "İnsan zekasının tümü hem Yaratıcı 'ya götüren yolları hem de O'nun iradesini bilme yollarını keşfedebilir ve keşfetmelidir de. Kendisi için neyin uygun olduğunu veya olmadığını boş yere kapıldığı hayallerle değil; bilakis dış dünyayı gözlemleyerek ve gerçekte ne yapıp ettiğini düşünerek bunu gerçekleştirebilir. Görünür dünyanın mükemmel eser ve yapılarında yer alan ve daimi olarak gözünün önünde cereyan eden bu vahye bakmakla Tanrı'ya ve iradesinin bilgisine ulaşabilir." [438]

Görüldüğü üzere akıl ve tabiattan hareketle din hakkında elde edilebilecek tüm unsurlar elde edildiğine göre bu durumda vahye gereksinim duyulacak bir zemin bulunmaz. Deistler, Hristiyanlığı akılla uyuşmayan unsurlardan arındırma gayesiyle hareket ederken aklı mutlak anlamda bir otorite olarak belirlemekle vahyin gerekliliğine zemin bırakmamışlardır. Bu noktada onların vahyi salt epistemolojik bir kaynak olarak görmelerinin düşüncelerinin vahyi gereksizleştiren noktaya ulaşmalarında önemli etkisi vardır. Oysa vahiy, insana bilgi verme amacından ziyade insanın dünyada ahlaki yaşamını iyileştirmede mutlak bir destek olarak belirir. Deistlerin tabiat vurgusunun yarattığı önemli bir sonuç ise vahyin "tabiî" bir deneyim olarak görülmemesidir. Vahiy, doğaüstü/doğaötesi olarak değerlendirilmekle artık mevcut dünya için değere sahip bulunmaz. Bu noktada vahyin doğaüstü olarak nitelenmesinin salt mevcut fiziki dünyayı esas alan materyalistçe sergilenen bir yaklaşımın sonucu olduğunu belirtmek gerekir.

[437] Middleton, *Miscellenaous Works*, c. 1, s. x.
[438] Middleton, *Miscellenaous Works*, c.1, s. xxi.

2.4.3. Açıklık ve Anlaşılırlık

Doğal dinin, açık ve anlaşılır olması gerektiği düşüncesi temelde Hristiyanlıktaki gizem unsurunun reddedilmesine dayanır. Bunu en iyi ifade eden Toland olmuştur. Ona göre din; açık, basit, kolay, saf, lekesiz olmalıdır. Karmaşık, utanç verici, kavranamaz bir özellikle anılmamalıdır.[439] Toland'a göre doğal din, rahiplerin ve kurumsal din adamlarının müdahalesinden önce doğa içinde ilkel bir formda mevcuttu. O, ilkel dinin varlığı argümanına Hristiyan Ortodoks tarihine karşı gelme amacıyla sık sık başvurur.[440] Söz gelimi, Toland'a göre ruhun ölümsüzlüğünün bilgisi, vahyin veya din adamlarının yönlendirmesi olmadan da elde edilebilecek niteliktedir.[441] Aklı engelleyen unsurların yokluğunda ilkel insan, ruhban sınıfıyla oluşan ritüel, sembol, ya da diğer pratikleri barındırmayan dinin en basit formuna ulaşabilir.[442] Ayrıca rasyonel din, masal, mit ve gizem barındırmaz. Bu gibi unsurlar, insan aklının gerçek dine ulaşmasını engelleyen uydurmalardır. Dahası gerçek dinin bu unsurlara ihtiyacı yoktur.[443] Toland'ın bu yaklaşımının Hristiyan teolojisine yönelik açık bir eleştiri olduğu görülür. Dinde açık olmayan, sırlar barındıran ve akıl tarafından anlaşılmasının beklenmeyeceği unsurların bulunması Toland'ın eleştirilerinin yerinde olduğunu gösterir.

2.4.4. Din ve Ahlak Özdeşliği

Din anlayışları ile ilgili bir diğer önemli nokta ise din ve ahlak arasında bir aynılaştırma yapmalarıdır. Deistlere göre insanın yaşamı boyunca gerekli olan ahlaki kurallar bütününe, iyi-kötünün bilgisine insan aklı yardım almadan ulaşabilir. Onlar din ve ahlak özdeşleştirmesini, bir anlamda vahyi tamamen âtıl hale getirmek amacıyla yeniden yorumlamışlardır. Bu bağlamda dinin ahlaktan ibaret olması, ibadetlerin de

[439] Toland, *Pantheisticon*, s. 94.
[440] East, *Superstitionis Malleus*, s. 978.
[441] Toland, *Letters To Serena* (II), s. 19-20
[442] Toland, *Letters To Serena* (II), s. 69-70.
[443] Toland, "Clidophorus", *Tetradymus*, s. 91-92.

benzer algıyla yorumlanmasına neden olmuştur. Deistler için doğanın derin bir şekilde gözlenmesiyle doğan bir akıl dini olan doğal din, *gerçek* dindir. İlahi varlık, bu dinin konusu/nesnesi olsa da, bu varlık tarafından değil, sıradan hakikatlerle yönlendirilen olağan insan zihninin bir üretimi olarak varlık bulur.[444] Yani Tanrı hakkında bilgiye ulaşacak/ulaşabilecek olan insan aklından başka bir şey değildir; Tanrı'nın herhangi bir bildirimde bulunarak kendisini anlatmasına gerek yoktur.

Tindal, doğa kitabını dikkatlice okuduğumuzda Tanrı'ya, kendimize ve diğer insanlara yönelik vazifelerimizi görebileceğimizi ileri sürer. Tanrı'yı memnun etmek ve görevlerimizi öğrenmek istiyorsak doğayı bilmeli, kendimizi tabiat hakkında bilgi sahibi kılmalıyız. Çünkü doğa, iyi ve kötünün standart ölçüsüne sahiptir.[445] Tabiatın bu özelliği ahlakın da kaynağıdır. Nitekim Tindal'a göre din, ahlaktan ibarettir. Doğal din de doğada var olan mükemmel ahlaki düzenin bir ifadesidir. Tanrı'nın iradesi doğal ahlaki düzen içerisinde şekillenmiştir. O yalnızca ahlaki olanı emreder, olmayanı ise yasaklar.[446] İnsan, Tanrı'nın kendisini mutlaka iyiliğini arayacak şekilde yarattığını ve iyiliğinden başka bir beklentisi olmadığını anladığında ne şekilde hareket edeceğini de bilmiş olur. Mesela, kişinin kendisine yönelik vazifesi olarak zihin ve beden sağlığına dikkat etmesi gerektiğini bilir. Tüm insanların Tanrı'nın koruması altında olduğunu ve başkalarına yaptığı kötülükler nispetin de kendisinin cezalandırılacağını bilir. Ayrıca hayatını idame ettirmek için başkalarına gereksinim duyduğundan, karşılıklı ilişki gereği diğer insanların kendisine nasıl davranması gerektiğini istiyorsa, kendisinin de öyle davranması gerektiğini bilir.[447] Tindal'ın yorumları artık dinin, insanın kendi zihni ile üretilebilecek bir şey olduğunu imler. Tanrı bu dinin objesi, konusu olsa bile sahibi/kurucusu değildir.[448] Bir bakıma Tanrı ile ilgili bir şey söylenecekse bu da ancak akılla yani insanın söz

[444] Byrne, *Natural Religion*, s. 8.
[445] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 30.
[446] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 34, 116.
[447] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 16-17.
[448] Byrne, *Natural Religion*, s. 8.

söylemesiyle mümkün olabilecektir. Bir Tanrı vardır, ama Kendisi hakkında söz söylemesine ihtiyaç olup olmadığı şüphelidir.

Tüm deistler arasında ahlak konusuna en çok vurgu yapan isimlerin başında William Wollaston gelir. Wollaston'dan önce özellikle ibadetin Tanrı'ya kurban, ritüel ya da aracılar vasıtasıyla gerçekleştirilen bir şey olmadığı, yalnızca O'nun mükemmelliklerini taklit etmek olduğu iddiasıyla Charles Blount ahlak ve din aynılaştırılmasına giden bir yorumda bulunmuştur.[449] Wollaston ise bu birleştirmeyi daha güçlü bir halde sunar.

Wollaston, kendisini açıkça deist olarak nitelendirmeyen buna karşın sahip olduğu din ve vahiy anlayışı sebebiyle bu kategori içerisinde değerlendirilen isimlerdendir.[450] Başlığı dönemindeki tartışmaları yansıtması açısından oldukça dikkat çekici olan *The Religion of Nature Delineated* isimli eserinde doğal akıl üzerine temellendirilen bir ahlak sistemi oluşturmaya çalışır. Bu sistem kimileri tarafından insan aklına dayalı bir ahlak anlayışının müthiş bir örneği olarak görülmüşken, kimileri tarafından ise tuhaf bir deneme olarak değerlendirilmiştir.[451]

Wollaston, insan aklının iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin arasında ayrım yapma konusunda tamamen yetkin olduğunu düşünür. İnsan, aklı aracılığıyla ahlaki eylemlerin bilgisine rahatlıkla ulaşabilir. O, ahlak teorisini oluşturmaya, ilk olarak aklın geçerliliğini ve otoritesini göstermekle başlar. Sağlıklı bir akıl yürütme, daima doğru sonuca götürür. Wollaston akıl, hakikat, doğa ve mutluluk kavramlarını sıklıkla birbirine eş değer şekilde kullanır. Ona göre sağlam akla göre hareket etmek, hakikate göre hareket etmektir.[452] Akıl, insanın doğasının bir parçasıdır. İnsan doğası akıl tarafından idare

[449] Charles Blount, "Deist's Religion", *The Miscellaneous Works of Charles Blount*, s. 89-90.
[450] Alexander Altmann, "William Wollaston (1659-1724): English Deist and Rabbinic Scholar", *Transactions (Jewish Historical Society of England*), c. 16, s. 188-189.
[451] Altmann, "Wollaston: English Deist", s. 186-187. Wollaston, ortaya koyduğu ahlak sistemi ile Kant'ın öncüsü olarak görülmüştür. Bkz. Altman, a.g.m., s. 186.
[452] William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated,* (London, John and Paul Knapton, 1738), s. 50.

edilir, akla göre hareket etmemeye karar vermek insan için imkansızdır (makulleştirme yoluna gitmeden insan bir eylemde bulunamaz).[453] Wollaston'a göre hakikat, eşyanın doğasının, eşyayı ifade eden önerme ve işaretlerle-sözlerle uyumlu olmasıdır. Başka bir deyişle onun için hakikat, doğa ile aynı anlama gelir.[454] Rasyonel gözlem, insan doğasının ilerlemesi/gelişmesi ve nihayetinde mutluluğa ulaşması için kullanılır. Wollaston'a göre mutluluk; hoşnutluğun ve zevkin acıya üstün gelmesidir. Kişinin sahip olduğu kapasite oranında kendisini mutlu etmesi onun görevidir.[455] Dolayısıyla insanın mutluluğunun peşinde koşması doğasına uygun hareket etmesi demektir.

Wollaston'un din ve ahlak aynılaştırmasını, yaptığı din tanımında açıkça görmek mümkündür: "Dinin kökeni, insanın eylemlerini iyi, kötü ve yönsüz olarak belirleyen ayrımda yatar. Eylemler arasında bir fark varsa bir din de olmalıdır."[456] İyi eylemler doğrulukla, kötü eylemler ise yanlışla eşdeğerdir. Eylemlerin doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen standart ise insana getirdiği mutluluk veya mutsuzluktur. Dolayısıyla eğer ahlaki iyi ve kötü varsa bir din de olmalıdır. Wollaston bu dini *doğal* olmakla niteler. O, din ile "insanın neyi yapıp neyi yapmaması gerektiği noktasında oluşan ahlaki zorunluluğu" kast ettiğini ileri sürer.[457] Bununla birlikte Wollaston bu dünyada yapılan her iyi eylemin mutluluk olarak karşılık bulmadığının, çok iyi insanların bazen büyük acılarla karşılaştıklarının bilincindedir. O, bu sorunu insan ruhunun ölümsüzlüğü fikriyle aşar. Ruhun ölümsüz olduğunu ise Tanrı'nın doğasından hareketle delillendirir. İnsanın gerçekleştirdiği eylemlerin karşılığını mutluluk olarak alamayacak olması Tanrı'nın inayetinde ve adaletinde kusur olduğu anlamına gelecektir. Tanrı'nın insan doğasına

[453] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 51.
[454] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 8.
[455] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 38.
[456] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 7.
[457] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 20-25.

ölümsüzlük arzusunu yerleştirip sonra da bunu tatmin etmemesi düşünülemez. Böyle bir mantıksızlık Tanrı'nın mükemmelliğine aykırıdır ve akıl dışıdır.[458]

Wollaston'un argümanındaki merkezi tema, gelecekte temenni ettiğimiz mutluluğun, şimdiki yaşamımızdaki mutluluğun devamı olacağıdır. Ona göre dünyevi/olağan ahlak kurallarına uymak insanın kurtuluşu için yeterlidir. Benzer şekilde "en yüksek iyi"ye ulaşmak da ahlak kurallarını bilmek ve uygulamakla mümkündür. Bu yaklaşım, Hristiyan teolojisinde Aquinas tarafından doğal yasayı takip etmenin kurtuluş için yeterli olmadığı, kurtuluşun doğal yasayı takip etmekle kazanılan refahtan öte bir kutsanmışlık olduğu iddiasıyla terstir. Aquinas, doğal hukukun kurallarının teorik akılla ilişkili olduğu kadar pratik akılla da ilişkili olduğunu düşünür. İnsanın rasyonel bir varlık oluşuna vurgu yapan Aquinas'a göre insanoğlunun idrakine konu olan şeyler arasında bir düzen vardır. Dolayısıyla insanın bu düzen içerisinde sahip olduğu akılla iyiyi-kötüyü kendi başına bulması mümkündür. Ona göre her özne bir amaç için eylemde bulunur, iyinin akledilebilir anlamı budur. Pratik akıldaki ilk ilke "iyi"nin anlamına dayanmaktadır ve o da şudur: İyi herkesin arzu ettiği şeydir ve bu da doğal hukukun ilk ilkesidir. İyi, yapılması ve peşinde koşulması gerekendir, kötü ise kaçınılması gerekendir.[459] Aquinas, aklın iyiyi-kötüyü kendi başına bilme imkanını kabul etmekle birlikte din ve ahlakı aynılaştırmaz. Aquinas dini, adalet erdemi içerisinde değerlendirir. Din, insanla Tanrı arasındaki bağı belirtir, diğer erdemlerden farklı özel bir erdemdir ve insanın Tanrı'ya hak ettiği özel onuru sunmasının bir aracıdır. Din, adalet erdeminin gerçekleşmesine hizmet etse de onunla aynı değildir; başka hiçbir şeyle özdeş değildir.[460] Aquinas'ın din tanımında Tanrı'ya yönelik gerçekleştirilen ibadet ve ritüeller, dinin Tanrı ile ilgili bir fenomen olduğu vurgusu açıktır. Wollaston ise doğal dini akıl ve hakikat aracılığıyla

[458] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 199-201.
[459] Thomas Aquinas, "Ahlak ve Doğal Hukuk", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 821.
[460] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (London: Eyre & Spottiswoo, 1974), 2a2ae, s. 81/1, 2, 5.

gerçekleştirilen mutluluk arayışı olarak tanımlar. Bu doğal dinin doktrini/akidesi ve ameli/eylemi eşyanın doğasını takip etmektir, amacı mutluluktur ve vahye ihtiyaç duymaksızın aklı rehber edinir. Nitekim akıl aracılığıyla gerek kurtuluşun gerekse ölümsüzlüğün bilgisine ulaşmak mümkündür.[461] Wollaston Tanrı'ya ibadet etmekle gerek Tanrı'yı olduğu gibi/olduğu haliyle bilmeyi ve tanımayı; gerekse kendimizi de olduğumuz/doğal halimizle bilmeyi ve tanımayı kast ettiğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle dünyanın Yöneticisi ve nihai sebebi olması hasebiyle gerçekte bizim için neyin iyi olduğunu yalnızca O'nun bilmesi dolayısıyla insanlar olarak tamamen Tanrı'ya bağımlı olduğumuzun bilincinde olmayı anladığını ileri sürer.[462]

Din ve ahlak arasında kurulan bu ilişkinin bir diğer örneğini Thomas Morgan'da görmek mümkündür. Tindal'ın etkisi altında Morgan, Protestanlığın dışına çıkıyormuş gibi görünür ve Tindal'ın eserinin yayınlanmasından sonra, o, ritüel ve seremonilere dayanan pozitif dine rasyonel bir alternatif geliştiren bir ahlak felsefecisi olarak ortaya çıkar.[463]

Morgan'a göre orijinal, gerçek din yani Tanrı'nın ve doğanın dini; doğrudan ve aracısız bir şekilde tek bir Tanrı'ya mutlak bir teslimiyet ve bağlılık; ahlaki hakikat ve doğruluğun tüm görev ve sorumluluklarını yerine getirerek ibadet etmektir.[464] Doğanın kanunu, yaratılışta insanın kalbinde yazılı haldedir. Evrensel, nihai, değişmez nitelikte olup; akıl, hikmet, ahlaki hakikat ile uyumlu ve insan zihnine tamamen açık bir haldedir. Her akıl sahibi insanın eylemleri, aynı kural ve ölçüyle değerlendirilmelidir. Bu evrensel, değişmez hikmet, akıl ya da ahlaki hakikat evrenin yaratıcısı ve hükmedicisi olan Yüce Tanrı'nın iradesi ve kanunları ile uyumlu ve birbirlerini destekleyici pozisyondadır.[465]

---

[461] Byrne, *Natural Religion*, s. 63.
[462] Wollaston, *The Religion of Nature*, s. 120.
[463] Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 90.
[464] Thomas Morgan, *The Moral Philosopher in an Dialogue Between Philalethes a Christian Deist and Teophanes a Christian Jew*, (London, 1737), s. 230.
[465] Morgan, *Moral Philosopher*, c. 1, s. 25

Morgan'ın ahlak sisteminde görecelilik perspektifi önemli yer tutar. O, eşyanın mütekabiliyeti hakkında olsun, akıl veya doğa hakkında olsun mutlak bilginin insan için mümkün olmadığını ancak göreceli bilgiden bahsetmenin söz konusu olduğunu düşünür. Benzer şekilde mutlak iyilik ve kötülüğü de insan aklının bilemeyeceğini ileri sürer. İnsan, bir şeye iyi ya da kötü, bir eyleme doğru ya da yanlış derken ancak kendisi veya ait olduğu toplum açısından yarattığı mutluluğa nispetle bir yorumda bulunur. Bir bakıma Morgan açısından iyi ve kötü ancak insanda yarattığı mutluluk oranına göre değerlendilir.[466]

Morgan'a göre insanın ahlaki mükemmelliği, eşyanın varoluş gerekçesi üzerinde temellenen eylem yasasına tamamen bağlı olmasına dayanır, tıpkı Tanrı'nın ahlaki mükemmelliğinin bu yasaya tamamen bağlı olması gibi.[467] Kendisini Hristiyan bir deist olarak tanımlayan Morgan, Hristiyanlık'ı özü ve doktrinleri itibariyle doğa dininin bir yeniden dirilişi olarak görür. İçerisinde ahlaki hakikatin zorunlu kıldığı pek çok görev ve sorumluluğu açıkça dile getiren, etkili motivasyonlarla güçlendirilmiş ve büyük Hristiyan peygamberi İsa Mesih'in yardımıyla desteklenmiş bir din olarak değerlendirir. Hristiyanlık'ın tartışmalı görüşler, ritüeller, keyfi kanunlar, kurumlardan soyutlanarak yeniden değerlendirilmesi ve dışsal ögelerden ziyade içsel/manevi kanıtlara dayandırılması gerektiğini ileri sürer.[468] Nitekim Morgan dini şöyle tanımlar: "Din, tamamen içsel bir şeydir ve nihayetinde akılda mündemiç bir karakter, eğilim veya alışkanlık olarak kabul edilen ahlaki hakikat ve doğruluktan oluşur."[469]

Görüldüğü üzere hemen her deist yazarın söyleminde insanın, Tanrı ve din hakkında bilgi edinmesinin yolu olarak doğayı gözlemlemesi salık verilir ve bunun sonucunda ulaşılan bilgi yeterli görülür. Başka bir deyişle deistler, Hrıstiyanlık'ta yer alan

[466] Morgan, *Physico-Theology*, s. 121-122.
[467] Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 91.
[468] Thomas Morgan, *The Moral Philosopher*, c. 1, s. 392-394.
[469] Morgan, *The Moral Philosopher*, c. 1, s. 416.

genel-özel vahiy ayrımı arasında, genel vahyi kendi başına mükemmel görmüşler, bunun dışında özel vahye bir değer yüklememişlerdir. Hatta özel vahyin, belli bir zaman ve belli bir toplum içerisinde varlık bulmasından dolayı genel vahyin ulaşacağı evrensellikten uzak olduğunu sıklıkla vurgulayarak gereksiz olarak addedilmesine katkıda bulunmuşlardır.

Din ve ahlak özdeşliğinin iki temel sonucu vardır. Bunlardan ilki ibadetlerin salt insani boyuttan hareketle değerlendirilmesidir. Deistler tarafından sunulduğu haliyle doğal dinde kurumsal dinde bulunduğu gibi ibadet, ritüel, seremoni, akide vb. hususlara sıcak bakılmaz. Bu gibi unsurlar vahiy dinlerine aittirler. İbadet, dua ve ritüeller kimi zaman bâtıl inanç kategorisine indirgenerek itibarsızlaştırılır – bunun örneğini en iyi şekilde Toland'da görmek mümkündür. Ayrıca bu unsurlar, dinin ve geri kalan her şeyin insan ve mutluğu için anlam ifade edişi açısından değerlendirilir ve Tanrı ile olan bağ önemsizleştirilir. Nitekim gerek Blount'un sıraladığı dinin yedi özelliği gerek Tindal'ın ortaya koyduğu haliyle ibadetin yalnızca ahlak ve erdemli davranıştan ibaret gösterilmesi, dinin insan ve Tanrı arasındaki ilişki bağlarından birini koparmaktadır. Oysa ibadetler, insanın ahlâki yaşamını düzenleme ve dengelemesine yardımcı olurken Tanrı ile olan bağını da dinamik tutmayı hedefler. Dinin hemen tüm hedefi ahlaki olana yönlendirmek olmakla birlikte bu yönlendirmeyi gerçekleştirirken, insanın Tanrı ile olan bağının canlı tutulmasını sağlayarak bireyin yaşamında Tanrı'nın etkisini en üst noktaya çıkarmayı hedefler. İbadetin hümanistik bir tutumla değerlendirilmesi, Tanrı'nın insan yaşamından uzaklaştırılmasının zeminini oluşturur.

Din ve ahlak özdeşliğinin ikinci temel sonucu ise Hristiyanlık'taki kurtuluş teolojisinin reddedilip dinin hedefi olarak mutluluğun konulmasıdır. Bu ise Hristiyanlığın bir anlamda varoluşunun reddedilmesi demektir. Peter Byrne, deistlerin din ve ahlak özdeşleştirmesiyle, dinin evrenselliği önündeki engelleri ortadan kaldırdıklarını ileri sürer. Hristiyan olmayı zorunlu kılan durum kolaylıkla kaybolur. Rasyonalizm, tüm

tarihsel dinlerin birbirlerine kıyası için bir zemin oluşturur. Bu zemin bağlamında deistler tarafından sunulduğu haliyle Hristiyanlık, bir kültürdeki erdem (mutluluk) arayışının varlığı veya yokluğunda ortaya çıkan genel fenomenlerden bir örnek olarak görülür. Dinin ahlak ile özdeşleştirilmesine destek olan hümanizm, dini hakikatlerin, başka bir yardım almayan doğal akıl aracılığıyla keşfedilebileceği inancını desteklemektedir. Böylelikle doğal dinin yükselişinin önü açılırken hümanizm etkisiyle dinin, her zaman ve her yerde gerek doktrin gerekse uygulamalar açısından aynı olması gerektiği sonucu doğar.[470] Nitekim deistlere göze çarpan doğanın değişmeyen kanunlarına itimat, Tanrı'nın mükemmelliğine ve değişmezliğine olan vurgu, dinin de evrensel, değişmeyen ve tek tip olması fikriyle birleşir. Bu noktada insan doğasının değişmez bir özü olduğu kanaati de önemli bir destekleyicidir. Bütün bu yaklaşımları sonucunda doğal din dışında kalan dinler, tarihsel bir niteliğe sahip olmakta, doğal dinin ulaştığı kapsayıcı, kuşatıcı olma özelliğinden uzaklaşmaktadır.

Deistlerin ortaya koyduğu haliyle din, insan aklıyla belirlenebilen, oluşturulabilen bir şeydir. Tanrı'nın çeşitli önermelerde bulunması gerekli değildir. Zira her insanda eşit biçimde bulunan akıl yetisi, ruhban sınıfı gibi din adamlarının araya girmesi söz konusu olmadığında, rahatlıkla Tanrı ve din ile ilgili hakikatlere ulaşabilir. Nitekim din, insanın kurtuluşu için değil mutluluğu için gereklidir. Akıl, mutluluğa ulaşma yolunu bilecek kapasitede olduğundan ayrıca bir desteğe gereksinim duyulmaz. Bu durumda aklımızın doğanın yansıması ile ulaştığı tek gerçek din olan doğal din, Tanrı'nın varlığı, sıfatları, mutluluk için gerekenleri, ölümden sonra bir ödül-cezanın var olacağı bilgisine ulaşabiliyorsa başka bir deyişle Byrne'ın da dediği gibi "hakikatin bir ölçütü olarak görülebiliyorsa neden yeterli olarak da görülmesin?"[471] Bu haliyle deizmin hümanistik

[470] Byrne, *Natural Religion*, s. 64.
[471] Byrne, *Natural Religion*, s. 77.

düşünce tarzının bir sonucu olduğu açıkça görülür. Zira bütün bir din, insanın ürünü olarak ortaya çıkar.

2.5. Deistlerin Kutsal Kitap Anlayışları

İngiliz deistleri, bir vahiy durumunun gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda her zaman açık bir yorumda bulunmazlar. Bununla birlikte bir yandan vahyin tarihselliğine yaptıkları vurgu ile epistemolojik gücünü, dinî açıdan bağlayıcılığını tartışmalı hâle getirirler. Diğer taraftan Tanrı'nın iyi ve mükemmel oluşunu vurgulayarak O'nun tarihin bir dönemi içerisine girmesini eksiklik olarak yorumlayıp vahyin gerçekleştiği konusunda güçlü bir şüphe hâli yaratırlar. Vahyin somut tezahürü olarak Kutsal Kitap ile ilgili görüşlerinin daha net olduğu söylenebilir. Onlar, eleştirilerini doğrudan Kutsal Kitaba ve onun güvenilirliğine, otoritesine yöneltmiştirler. Kutsal Kitaba yönelik eleştirilerinin vahiy olgusunun kendisine etki ettiğinin bilincindedirler. Ancak özellikle Hristiyan kültürdeki Kutsal Kitabın yazım sürecinin yarattığı problemler, Kutsal kitabı daha savunmasız bir pozisyona sokmuş ve eleştirilere açık hale getirmiştir.

Hristiyan teolojisi açısından, özellikle Aydınlanma dönemine dek hâkim olan görüş, Kutsal Kitabın, Kutsal Ruh aracılığıyla ilahi esinlenme (ilham) yoluyla Kutsal Kitap yazıcılarına yazdırıldığı şeklindedir. Kutsal Kitap özel statüsünü, otoritesini böylelikle ilahi kökenli oluşuna dayandırır.[472] Ayrıca Kutsal Kitabın içerisinde yer alan bazı ifadelerin bu iddiayı desteklediği ileri sürülür.[473] İskenderiyeli Philo, Kutsal Kitabın tamamen ilhamla yazıldığını ve Tanrı'nın Kutsal Kitabın yazarlarını, ilahi iradesini iletmek için pasif birer aracı olarak kullandıklarını iddia etmiştir. Özellikle Hristiyanlık'ın erken dönemlerinde bu konuda her hangi bir ihtilafa rastlanmaz. Fakat Reformasyon döneminde John Calvin'in yazdıkları aracılığıyla söz konusu husus tartışılmaya

[472] Camillie Focant, "Holy Scriptures", *The Encyclopedia of Christian Theology*, s. 718.
[473] Bu konuda yer verilen İncil pasajlarından bazıları şunlardır: 2. Petrus 1: 20-21; 1. Korintliler 2:13.

başlamıştır. Calvin, Kutsal Kitabın otoritesini iki gruba karşı savunmaya çalışmıştır. Bunlardan biri Kutsal Kitabın otoritesinin Kilise'nin onu otorite sahibi olarak görmesine dayandığını savunan Kilise içindeki radikal Katolik kanattır. Diğeri ise her bireyin, kişisel ilhamı lehine Kutsal Kitabın otoritesini göz ardı etmeye hakkı olduğunu düşünen Anabaptistler gibi radikal evanjelik kanattır. Calvin ise Kutsal Ruhun, Kutsal Kitabı görmezden gelmek yerine onun aracılığıyla faaliyet gösterdiğini ve Kutsal Ruhun, Kutsal Kitaba ilham vererek ona doğrudan otorite verdiğini, dolayısıyla otoritesi için dış bir desteğe ihtiyaç duymadığını ileri sürerek karşı çıkmıştır.[474] Deistler ise Kutsal Kitabı tarihsel bir metotla okuyarak, yazım sürecinde ilahi değil insani unsurun varlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca İncillerin ilahiliğini temellendirmede başvurulan hususlardan bazılarını doğrudan yok sayarak Kutsal kitabın "kutsal" niteliğini tartışmaya açmışlardır.

2.5.1. Kutsal Kitap Anlayışlarının Felsefi Altyapısı

Deistlerin Kutsal Kitabı anlama ve yorumlama yaklaşımlarının şekillenmesinde etkili olduğu düşünülen özellikle üç isim öne çıkar: Spinoza, Hobbes ve Locke. İngiliz deistleri üzerine çalışan pek çok isim, deistik duruşun bütün bir özünün Spinoza'nın eserlerinde bulunduğuna dikkat çeker. Leslie Stephen'a göre deistler, Spinoza'nın düşüncelerini ciltlerce eserlerle ifade eden kişilerdir. Dinde aklın rolünü yüceltmesi, kehanet ve mucizeleri doğaüstü olarak değil doğal olaylar olarak görüp açıklaması, din ve felsefenin alanlarını ayırmaya çalışması, felsefenin hakikat arayışında olduğunu, Kutsal Kitabın ise hakikat arayışından ziyade, basit ahlaki ilkelerin itaatine ilham verme gayretinde olduğunu ileri süren görüşleri ile öncülük ettiği düşünülür. Ayrıca inancın, gizemden ve teolojik önyargılardan tamamen uzak, tarihsel eleştirel bir metotla Kutsal

[474] McGrath, *Christian Theology*, s. 120.

Kitaba ve peygamberliğe yaklaşımı ise deistlerin İncil ve vahiy eleştirilerinin zeminini oluşturmuştur.[475]

Deistlerin fikirleri üzerinde etkili olan diğer bir isim olarak Thomas Hobbes'un adı öne çıkar. Onun etkisi daha ziyade skolastik felsefeye yönelik güçlü önyargısı ve Rönesans'ın şüpheciliğini benimsemesi üzerinden temellendirilir. Aslında Hobbes'un, deizm üzerindeki etkisi, doğrudan fikirlerinin takip edilmesi şeklinde gerçekleşmekten ziyade, hâkim paradigmaya yönelik sorgulayıcı tavrı, kendi kendine yeterliliği, açık bir biçimde tezahür eden tek-taraflılığı, ve en paradoksal sonuçlar üzerinde dahi ısrarcı oluşu ve otoritenin altını oyma gayreti gibi yönleri üzerinden görülür.[476] Hobbes, doğal teoloji ile İncil'e dayalı teoloji arasında bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. O, İncil'in bazı ifadelerini, Kutsal Ruh'u, yeniden dirilmeyi, yeryüzü krallığı gibi Hristiyanlık'ın akidesini oluşturan hususları geleneksel Ortodoks teolojiden farklı olarak doğal teoloji ekseninde yorumlamıştır.[477] Özellikle politik teolojisini temellendirmede İncil'in tarihsel bir kaynak olmasından oldukça faydalanmıştır. Hobbes'un hermenötiği, İngiliz deistlerinin amaçları için bir örneklik teşkil etmesi açısından faydalı olmuş olabilir. Nitekim İngiliz deistlerinin çoğu, Hristiyanlık'ın temeli olan Kutsal Kitabın sorgulanamaz, mutlak hakikati sunmadığını göstermek için otonom ve seküler aklın ışığında Kutsal Kitabı analiz etme girişiminde bulunmuştur. Onlara göre Kutsal Kitap, herhangi bir mutlak hakikati ve zorunlu bir dini inancı doğrulamaktan uzaktır.[478]

Deistlerle ilgili olarak gündeme gelen diğer isim ise John Locke'tur. Locke'un özellikle insan zihninin işleyişi konusunda benimsediği idealar hakkındaki görüşlerinin etkili olduğu görülür. Aklın rolü, görevi, işleyişi ile ilgili yorumlarının deist yazarlarda

[475] Stephen, *English Thought*, c. I, s. 33; Diego Lucci, *Scripture and Deism: The Biblical Criticism of the Eingteenth Century British Deists*, (Bern: Peter Lang, 2008), s.38-41; Rosalie L. Colie, "Spinoza and Early English Deists", *Journal of the History of Ideas*, 20/1 (1959), s. 37-46.
[476] G. C. Joyce, "Deism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, (New York: Charles and Scribner's Sons, 1951), c. 3, s. 534.
[477] Benjamin Milner, "Hobbes: On Religion", *Political Theory*, 16/3, (1988), s. 410-413.
[478] Lucci, *Scripture and Deism*, s. 42-43.

gözlenebileceği ileri sürülür. Locke, aklın eleştirel ama aynı zamanda sınırlı bir yeti oluşunu vurgular. Ona göre vahiy, akla zıt bir önermede bulunmaz fakat aklı aşan önermeler sunabilir. Akıl, bir hakikat sistemi ya da ölçme kriteri olarak bir kısım hakikatin kullanımından ibaret değildir. Daha ziyade kişisel eğilimlerden bağımsız olarak herkesin kullanabileceği yöntemlere başvurulmasından ibarettir. Akıl, tecrübeden elde edilen bilgiyi üretmek için kullanılan bir yöntemdir, bu nedenle yeni gelişmelere ve değişikliklere açıktır. Akıl, İncil metinlerinde yer alan ve gelenek tarafından miras bırakılan inançların değerlendirilmesinde inanç ile işbirliği yapmalıdır. Bununla birlikte insan aklının sınırlı özelliği sebebiyle, dinde yer alan aklın ötesinde/üstündeki şeyleri din dışı sayamaz.[479]

Locke'un Tanrı tasavvuru, bilgi anlayışı, dinde aklın konumu ile ilgili görüşlerinin İngiliz deistleri üzerinde etkili olduğu düşünülür. Locke, aslında dinî rasyonalist olarak Hristiyanlık'ın aklî ve etik kökenlerine vurgu yapmıştır. Deistler ve dinî rasyonalistler arasında sıklıkla kurulan paralellik, Locke'un deizm üzerinde zorunlu bir etkisi olduğu kanaatini doğurmuştur. Buna karşın, Locke'un İngiliz deistleri üzerindeki etkisini işlediği eserinde S. Hefelbower, böyle bir etkilenmenin doğrudan gözlenemeyeceğini, dahası aslında bir etkilenmenin söz konusu olmadığını ileri sürer. Hefelbower'e göre deistler ve Locke arasındaki temel fark, vahiy konusundaki yaklaşımlarında kendini gösterir. Locke, doğaüstü vahyi bir hakikat olarak görür ve kabul eder. Deistler de vahyi kabul eder fakat önemli bir şartla. Locke için vahiy İncil ile eş anlamlı iken deistler, her ne kadar farklı kanaatlere sahip olsalar da süreç içerisinde vahye yönelik daha düşmanca bir tavır içerisine girmişlerdir. Locke ile aynı şekilde deistler, rasyonel bir varlık olarak insan için akıl olmadan vahiy dâhil hiçbir şeyin kabul edilemeyeceğini düşünür. Buna karşın Locke, insan aklının yardım almadan ulaşabileceği şeyleri vahyin bize verebileceğini ve

[479] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (London: Ward, Lock and Warwick House, t.y.), s. 583-584.

verdiğini iddia ederken deistler buna karşı çıkar. Locke, vahyin aklı tamamlayabileceğini ileri sürerken deistler bunu imkânsız görür. Locke için akıl, kurtuluş için gerekenleri bize ulaştırmada yetersizdir, bu nedenle vahiy zorunludur. Deistler ise aksi kanaattedir. Locke, kehanetleri hakikat olarak kabul eder ve Kutsal Kitabın ilahi kökenli oluşunun kanıtı sayarken deistlerin çoğu kehanete genellikle şüpheyle ve eleştirel bir gözle bakar.[480]

Hefelbower, Locke ile deistler arasında bir etkileşimin bulunmadığını ileri sürer. Ona göre bu isimler arasında bir etkileşimin doğmasına neden olan husus, yaşadıkları çağın sahip olduğu karakteristikleri fikirlerine yansıtmalarıdır. Dolayısıyla ortadaki benzerlik, içinde bulundukları çağın ruhundan kaynaklanır. Zira gerek deistler gerekse Locke gibi dinî rasyonalistlerin içinde bulunduğu çağın ayırt edici kavramları doğa ve akıldır. Bu dönem içerisinde gerçekleştirilen teolojik ve düşünsel faaliyetler bu iki kavramı eksen almıştır. Her iki grup da içinde bulundukları çağın etkilerini üzerinde taşımıştır fakat birbirlerini etkilememişlerdir. Locke, vahiy karşısında akla verdiği konum açısından daha muhafazakâr iken deistler, daha radikal bir tutum içerisinde olmuşlardır. Hefelbower ayrıca deizmin doğuşunun Locke'dan çok daha önceye dayandığını ileri sürerek etkilenme iddialarını geçersiz kılmaya çalışır.[481]

2.5.2. Tarihsel Eleştiri Metodu

Deistlerin, tarihsel eleştiri metotlarını geliştirme ve kullanımını yaygınlaştırma yolundaki gayretleri oldukça büyüktür. Onlar Kutsal Kitabı ve Hristiyan kökenlerini; Kutsal Kitap ve Hristiyanlık'a olan bağlılıklarını bir kenara bırakıp tarihsel bir açıdan değerlendirmişler ve bunu yaparken tanımlama ve açıklamada ilahi oluşlarını göz önüne almaksızın sadece doğal/naturalistik bir biçimde yorumlamışlardır. Bu nedenle Kutsal

[480] S. G. Hefelbower, *The Relation of John Locke to English Deism*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1918), s. 116, 175.
[481] Hefelbower, *The Relation*, s. 176-183.

Kitaba yönelik uygulanan tarihsel eleştiri yaklaşımında deistlerin büyük katkısı olduğunu kabul etmek gerekir.[482]

Tarihsel-eleştirel yöntem, Kutsal Kitap'ın edebiyat ve tarih bilimlerinin metin yorumlama yöntemiyle tefsir edilmesidir. Tarihsellik, metnin ortaya çıktığı dönemdeki anlama işaret ederken, eleştirel nitelik ise okunduğu dönemdeki yorumlama biçimlerini ifade eder.[483] Peter Byrne, tarihsel eleştiri metodu ile deizmin doğal bir ittifak içerisinde olduğunu ileri sürer ve tarihsel eleştiri metodunun gelişmesinde doğal din kavramının önemine dikkat çeker. Byrne'a göre bir metne tarihsel olarak yaklaşmak için beş adım vardır. 1) Metni, belli bir zaman ve mekânda yaşayan insan yazar/yazarların ürünü olarak görmek. 2) Metnin içeriğinin ve yapısının ancak yazarın kastı, inançları, kavram dünyası vb. şeyler ile anlaşılabilir olduğunu, dolayısıyla bu hususlara bağımlı olduğunu görmek. 3) Yazarın niyetlerinin, inançlarının vb., dolayısıyla metnin, yazarın da bir parçası olduğu toplumun fikirleri bağlamında sağlanan arka planı dikkate almak. 4) Yazarının insan olduğu ve onun da içerisinde bulunduğu kontekse göre hareket ettiği dikkate alındığında metnin yanılabilir/hatalı oluşunu kabule hazır olmak. 5) Bir dereceye kadar bizim için anlaşılabilir/kavranabilir durumdaki metin ile aramızda bizi ayıran kültürel ve zamansal uzaklık olduğunu kabul etmek. Tarihsel eleştiri yaklaşımının önemli sonuçlarından biri, öyle görünüyor ki, bir metnin insan yazımı olduğunu ve sosyal bağlamını ortaya çıkarmanın, tüm insan yazım ürünlerinde olduğu gibi onu sınırlı ve hatalı görmenin önünü açmaktır. Doğal dinin yükselişi İncil gibi metinlere doğal, tarihsel yaklaşımın önünü açarken, tarihsel eleştiri metotları da bağımsız inanç formları arayışında metinden belli bir aşamaya kadar kopuşun önünü açar. Tarihsel yöntemin önemli ve tartışmalı sonuçlarından biri "belirli bir tarihsel dönemin ürünü, günümüz inanç ve uygulamaları için nasıl oluyor da belirleyici oluyor?" şeklindeki deizm için oldukça mühim bir soruya

[482] Peter Byrne, *Natural Religion*, s. 94.
[483] Knut Backhaus, "Tarihsel-Eleştirel Yöntem", *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, c.2, s. 752.

güçlü bir dayanak sağlar.[484] Byrne deizmin, Kutsal Kitabın yazımındaki insani unsura vurgu yaparak metnin tarihselliğini öne çıkardığını, tarihsel bir metnin evrensel inanç formu oluşturmakta yetersiz kalacağını vurguladığını ileri sürer. Bu konuda Kutsal Kitabın yazım sürecindeki insani etkinin farkında olan önemli bir isim Tindal'dır.

Tindal, Kutsal Kitabın Kutsal Ruh'un ilham etmesiyle tamamen ilahi bir şekilde kayda geçirilmiş olduğu inancına itibar etmez. Daha ziyade metnin yazarının insani yönüne vurgu yapar. Ona göre Kutsal Kitabın yazarlarının hareket ettiği fikirlerin bağlamını keşfedebilseydik, kutsal kitabın sözlerini kavrayabilmek mümkün olurdu: "Doğru bir bilgiye sahip olmak için onların (kutsal kitap yazarlarının) tavırları, gelenekleri, görenekleri, felsefesi, dini kavramları, mezhepleri, medeni ve dini politikaları aynı şekilde gerekli olacaktır."[485]

Benzer şekilde Kutsal kitabın ilhamla yazdırıldığını reddeden bir diğer isim ise Thomas Chubb'dır. Chubb, yaygın görüş olan İncil yazarlarının kalemlerinin ve zihinlerinin ilahi bir eylemin etkisi altında hareket ederek Yeni Ahidi meydana getirdiği görüşünü kesin bir dille reddeder. O, İncillerin, sağlam bir inanç ve gelecekte gerçekleşecek bir yargılama umudunu taşıyan dürüst ve inançlı kimseler tarafından ellerinden gelenin en iyisini ortaya koyma gayretiyle yazıldığını vurgular.[486] Bu görüşüyle o, yazım aşamasında ilahi değil insani unsurun etkisine dikkat çeker.

Deizmin savunusunu yaptığı doğal din, evrensel niteliğini taşımakla, tarihte mevcut olan kurumsal-tarihsel dinden üst bir konumdadır. Kutsal Kitabın yazımında, insani katkının öne çıkarılması, vahyin ilahi oluşunu sorgulamaya açık hale getirmiştir. Başka bir deyişle Kutsal Kitabın yazımındaki insani unsur, vahyin bir fenomen olarak

[484] Peter Byrne, *Natural Religion*, s. 95.
[485] Matthew Tindal, *Christianity As old as Creation*, s. 290.
[486] Thomas Chubb'ın Dr. Cox Macro'ya yazdığı mektup, 6 Ekim 1718; Alıntı: J. R. Wigelsworth, "The Disputed Root of Salvation in Eighteenth-Century English Deism*", Intellectual History Review*, 19/1, s. 37.

gerçekleşip gerçekleşmediği sorununu gündeme getirmektedir. Ayrıca Kutsal Kitapta vahyin doğruluğuna delil olarak sunulan gizem, kehanet ve mucizenin reddedilmesi de vahyin varlık bulduğu iddiasını tartışmaya açar niteliktedir.

2.5.3. Kutsal Kitabın Gayri Kutsallığı

2.5.3.1. Hristiyanlık'ta Kutsal Kitap Yorumunda Öne Çıkan Hususlar

Deistlerin Kutsal Kitap eleştirilerini, Kutsal Kitap'ta olağanüstü, anlaşılmayan, bâtını, gizemli ifadelerin bulunmadığını göstererek temellendirmeye çalıştıkları görülür. Onşar, doğal dinin temel özellikleri olarak gördükleri rasyonel, tabiî ve anlaşılırlık, açıklık kriterlerinin Hristiyanlık'ta bulunmadığını göstermek için Kutsal Kitabın yorumlanmasında başvurulan metotlara karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkış, salt yöntemsel saiklerden doğmamıştır, zira Kutsal Kitabın geleneksel Hristiyan teolojisinde başvurulan yorum tarzları, temelde Hristiyanlığın doğruluğunu göstermeye dayanan, Hristiyanlığın hakikatini temellendirmeyi hedefleyen bir amaç güder. Deistler ise Kutsal Kitaba yönelik öne çıkan belli bazı yorum tarzlarını eleştirerek Hristiyanlığın dayandırıldığı temellerin sarsılmasına neden olmuşlardır. Bu değişimi görmek için Kutsal Kitapların Hristiyan teolojisinde benimsenen tefsir tarzlarına bakmak gerekir.

Kutsal Kitabın yazıya geçirildiği dönemlerde tefsir faaliyetlerine rastlanılmaz. Hristiyanlık'ta Kutsal Kitabın yorumlanmaya başlanması ilk etapta metinde var olan kapalılıkları aşmak ya da metinle sonraki dönem okuyucuları arasında tarihsel farklar nedeniyle doğan anlaşılmazlıkları açıklığa kavuşturmak gayesiyle gerçekleşmemiştir. Daha ziyade Kutsal Kitabın doğruluğunu, Hristiyanlığın hakikatini savunma amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu savunuyu temellendirmek için ilk olarak tipolojik yorum tarzının ortaya çıktığı görülür.

Tipolojik yorum, Eski Ahitte yer alan kişi veya olayları Yeni Ahit'in, başka bir deyişle İsa'nin geleceğini müjdeleyen, haber veren alametler ve kehanetler olarak yorumlamaya dayanır. Buna göre bu yaklaşım, Eski Ahit'te haber verilen kehanetlerin İsa tarafından gerçekleştirildiğini gösterme amacıyla oluşmuş ve böylece İsa'nın Yahudilerce beklenen Mesih olduğu kanıtlanmak istemiştir.[487] Nitekim Hristiyanların Eski Ahit'i kendi kitapları olarak kabul etmelerinin arka planında söz konusu kehanet anlayışının yattığını söylemek mümkündür. Zira Hristiyanlar açısından Eski Ahit, özellikle İşaya, Yeremya, Hezekiel ve Malaki gibi metinlerde Mesih dönemine işaret edilen ve gelecekte başkaları için acı çekecek olan bir şahsiyetten bahsedilen bir kitap olarak düşünülmekte ve bütün bunların İsa Mesih'e yönelik haberler ve müjdeler olduğuna inanılmaktadır.[488]

Tipolojik yorum, Eski ve Yeni Ahit arasında bir uyumun olduğunu ön kabul olarak benimser. İki metin arasında var olduğu düşünülen bu uyum, yeni dinin düşmanlarına ve gelecek eleştirilere karşı önemli bir savunma alanı olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte Eski Ahit'te sadece Mesih'in geleceğinden bahsedilen kehanetleri içeren ifadeler yorumlanmamış; İsa'nın yaşadıklarının, ölümünün, yeniden dirilişinin de Eski Ahit'te öngörüldüğü ileri sürülerek bir yorum faaliyeti gösterilmiştir.[489]

Bir diğer tefsir şekli olan alegorik yorum ise Eski Ahit'te yer alan olaylardan ziyade, Eski Ahit sözlerini, dinî değerlerin sembolleri veya alametleri olarak kullanmayı

[487] McGrath, *Christian Theology*, s. 115; Anthony E. Harvéy, "Exegesis", *Encyclopedia of Christian Theology*, s. 528. Eski Ahit'te İşaya 7/14'te yer alan "Rab'bin kendisi size bir belirti verecek: İşte, erden kız gebe kalıp bir erkek çocuk doğuracak ve adını İmmanuel koyacak" şeklinde belirtilen Mesih'in özelliğinin Yeni Ahitte Matta 1/21-23'te Meryem bir oğul doğuracak. Adını İsa koyacaksın. Çünkü halkını günahlarından kurtaracak olan O'dur.» Bütün bunlar, Rab'bin peygamber aracılığıyla bildirdiği şu sözün yerine gelmesi için oldu: «İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak. O'nun adını İmanuel koyacaklar.» İmanuel, `Tanrı bizimle' demektir." Şeklinde kehanetin gerçekleştiğini gösterme amacıyla ileri sürülen delillerden birisidir. Bu anlamda iki Ahit arasında pek çok pasaj kehanetlere örnek olarak kullanılır. Bunlardan bazıları şu şekilde karşılaştırılabilir: Sayılar 24/19 krş. Luka 1/33; Tekvin 49/10 krş. İbraniler Mektup 7/14; İşaya 35/5–6 krş. Matta 9/35; İşaya 60/1–3 krş. Resullerin İşleri 13/47–48.

[488] Gündüz, *Hristiyanlık*, s. 52; Woodhead, *Hristiyanlık*, s. 23-24.

[489] Harvéy, "Exegesis", s. 529. İsa'nın yaşamı ve çektiği eziyetlerle ilgili olarak Eski ve Yeni Ahit ayetlerinin karşılaştırılması için bkz. Zebur, 22/1 krş. Matta, 27/46; Zebur, 22/6-8 krş. Luka, 23/35, Luka, 8/53; Zebur, 22/15-16 krş. Yuhanna, 19-28.

temel alır.[490] Kutsal Kitabın alegorik biçimde okunması, metinde var olan unsurların derinliğine, doğasının gizem oluşuna dikkat çekmek amacını taşır.[491]

Hristiyan teolojisinde Kutsal Kitabın ifadelerinin literal anlamı yanında üç farklı anlamı daha barındırdığı düşünülür. Buna göre Hristiyanların neye inanmaları gerektiğini tanımlayan *alegorik anlam*; Hristiyanların ne yapması gerektiğini tanımlayan *tipolojik veya ahlakî anlam;* Hrisityanların neyi umut etmeleri gerektiğini açıklayan *anagojik/tinsel anlam* her Kutsal Kitap ifadesinin içerisinde bulunur.[492]

Bu durumda Kutsal Kitabın iki yönünün öne çıktığını söylemek mümkündür: 1) Doğruluğu kehânetlerin gerçekleştirilmesiyle temellendirilen bir metindir; 2) İfadelerinin salt literal anlamlarıyla yetinilmeyip alegorik, sembolik ve herkesçe bilinemeyen gizemli anlamlar da içeren bir metindir. Bu noktada İsa'nın beklenen Mesih olduğu inancının ve dolayısıyla Kutsal Kitabın doğruluğunun temellendirilmesinde kehanetlerin dışında İsa'nın gerçekleştirdiği mucizelerin de kanıt değeri taşıdığı düşünülür.

Teolojik kullanımına göre mucize, "doğaüstüne ait bir işaret olarak dinî bir anlama ve öneme sahip, Tanrı tarafından gerçekleştirilen, duyular tarafından algılanan sıradışı bir olay" olarak tanımlanır.[493] Bir başka tanıma göre ise mucize, Tanrı'dan gelen ve O'nun varlığını açığa vuran sıradışı bir olaydır. Dolayısıyla yaşanan her hangi bir sıra dışı olayın mucize olarak sayılması için Tanrı'nın varlığını açığa vuran bir niteliğe sahip olması gerekir. [494]

[490] McGrath, *Christian Theology*, s. 115.
[491] Ian M. McFarland, "Allegory", *Dictionary of Christian Theology*, s. 9.
[492] McGrath, *Christian Theology*, s. 117.
[493] J. I. Dirvin, "Theology of Miracles", The New Catholic Encyclopedia, c. 9, s. 664.
[494] Ian A. Mcfarland, "Miracles", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, s. 316.

Hristiyanlıkta vahiy anlayışının, mucize ve keramet ile yakın ilişkisini. I. Vatikan Konsili'nde alınan kararda görmek mümkündür. Konsilin Katolik inancının dogmatik yapısını anlatan üçüncü bölümünde vahiy, mucize ve keramet ilişkisi şöyle ifade edilir:

> "İnancımızın kabul edilmesi için onun akıl ile uyumlu olması gerekir. Tanrı'nın isteği de budur. Zira, Kutsal Ruh'un içsel desteği ile vahyin dışsal göstergeleri yani Tanrı'nın bilgisini ve kudretini açıkça gözler önüne seren, vahyin en açık işaretleri ve her biri anlaşılır olan, vahyi en açık biçimde kanıtlayan ilahi eylemler, yani her şeyden önemlisi mucize ve kehanetler birbirleriyle bağlantılı olmalıdır."[495]

Aydınlanma'ya dek, Hristiyan teolojisinde vahyin doğruluğu mucizeler, kehanetler ve Kutsal Kitabın kısa sürede çok geniş bir kabul görmesi vb. hususlarla delillendirilmiştir. Aydınlanma sonrası dönemde ise daha ziyade vahyin muhtevasından hareketle deliller getirilmiştir. Buna göre vahyin muhtevasının, insanın ihtiyaçları ile uyumlu olması, insanın mutluluğu için gereken bilgileri vermesi, ahlak konusunda insanı hep doğruya yönlendirmesi vb. hususlar doğruluk kanıtı olarak sunulmuştur.[496]

Deist düşünürlerin içinde bulunduğu dönemde mucize ve kehanet anlatılarının Kutsal Kitabın doğruluğunu temellendirmede kullanılması yaygın bir yaklaşımdır. Deistler ise doğal din tanımları gereği, doğaüstü/doğaötesi olanın ontolojik imkânını kabul etmezken epistemolojik değerini de reddederler. Dolayısıyla bir dinin doğruluğunu temellendirmede mucize ve kehanete başvurulamayacağını savunurlar.

---

[495] https://www.ewtn.com/library/councils/v1.htm#4, 26.02.2018. T. G. Pater, "Theology of Miracles", *The New Catholic Encyclopedia*, c. 9, s. 666.
[496] Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 172-173.

2.5.3.2. Gizemi Ret

Bahsedildiği üzere Hristiyan teolojisinde gizem, insan aklının sınırları dışında gerçekliğin varlığını temellendirmek ve dolayısıyla insanın aklî olarak ulaşamayacağı noktaların varlığını göstermek amacıyla başvurulan bir husustur. İngiliz deistlerinden gizem anlayışına karşı çıkan başlıca isim John Toland olmuştur.

Toland, 1696'da henüz 26 yaşındayken hazırladığı *Christianity Not Mysterios* isimli eseriyle doğrudan Kutsal Kitapta ve dolayısıyla Hristiyanlıkta söz konusu olan gizem unsuruna karşı çıkmıştır.[497] O, Locke'un epistemolojisinde yer alan itibari (nominal) öz ve hakiki(reel) öz ayrımını takip eder. İtibari öz, eşyada başat olarak görülen ve gözlemlenen, ona ortak bir ad verilmesine sebep olan özelliklerin tümü demektir. Örneğin güneşin itibari(nominal) özü, yuvarlak, sıcak, ışık saçan nitelikte olması, dünyadan uzakta belli bir mesafede bulunmasıdır. Güneş kelimesini duyduklarında insanların zihninde aynı şey canlanır. Hakiki öz ise, eşyanın tüm özelliklerini ortaya çıkaran asıl, nihai yapıdır. Bu yapıya tam olarak vâkıf olunması imkansızdır. Zira bu alan, insanın idrakinin dışındadır. Bundan dolayı bu özü insanın anlaması da beklenemez, çünkü o tüm insanlara kapalıdır. Kapasite dışında kalan bu alana hiçbir insani nüfuz mümkün olmadığından gizem olarak isimlendirilemez.[498]

Toland, gizem iddialarının Hristiyanlık'ın aslî yapısında bulunmadığını düşünür. Oysa mevcut Hristiyanlık pek çok gizem barındırır. Sonradan Hristiyanlık'a geçen pagan filozofların, pagan düşüncelerini Hristiyanlık'a aktarmalarıyla Hz. İsa'nın doktrini, aslî yapısından uzaklaşmıştır. Pagan kültürünün hermetik doktrinleriyle Hristiyanlık'ı yozlaştıran rahipler, Tanrı'nın mesajını yorumlama hakkının kendilerine ait olduğunu

[497] Toland, bu eseri aslında kendisi Sosinyanizm karşıtı bir Anglikan rahip olan Robert South'un "Christianity Mysterious and the Wisdom of God in Making it so" isimli vaazına reddiye oluşturması amacıyla yazılmıştır. South'a göre Tanrı tamamen gizemlerle dolu bir din göndermiştir. Bk. Robert South, *Twelve Sermons Preached on Several Occasions,* (Londra, 1737), c.3, s. 210-250.
[498] Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 82-83.

iddia etmişlerdir.[499] Böylelikle gizem unsuru, din adamları sınıfının diğer insanlar karşısında imtiyazlı bir konum elde etmelerine sebep olmuştur.[500]

Toland'a göre vahyin olduğu yerde gizemden bahsedilemez. Bir şey vahyedilmişse artık gizemden bahsedilemez, zira vahyetme bir tür bilinmeyeni açığa çıkarmadır. Çünkü vahiy eylemi, kelimenin literal anlamında da görüldüğü üzere, bilmediğimiz konular hakkında bilgilendirmede bulunmaktır. Dolayısıyla ister insan, isterse Tanrı olsun, bir kimse bir şeyi vahyediyorsa anlaşılır, kavranılır ve imkân dâhilinde olmak zorundadır.[501]

Toland, doğadaki olayların aklın muhakemesinden muaf olmaması gibi vahyin de aklın soruşturmasından muaf olamayacağını ileri sürer.[502] Vahiy, kabul edilmesi zorunlu olan bir niteliğe sahip değildir, temelde vahiy sadece bir bilgi aracıdır.[503] Ona göre Kutsal Kitap da bir insanın yazdığı diğer kitapların okunmasında takip edilen yöntemle değerlendirilmelidir.[504] Okunma sürecinde tüm eleştirel metotlar kullanılmalı, kayda geçirildikleri ortam, dönem, yazılış amaçları dikkate alınmalıdır.[505] Bu söylemiyle Toland, Kutsal Kitapların yazım sürecindeki beşeri unsurun farkında olduğunu gösterir. Kutsal Kitabın otantikliğini ve güvenilirliğini soruşturmakla, dini meselelerde asıl karar verici merciinin akıl olduğunu vurgulamaya çalışır.[506]

Toland gizem unsurunun etkisi altında şekillenen iman tasavvurlarına da karşı çıkar. Ona göre inanç, Kilise ya da Kutsal Kitap gibi yanılmaz olduğu iddiasına dayanan her hangi bir otoritenin etkisi sonucu oluşmamalıdır. O, iman için rasyonel bir zemin

[499] Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 153-154.
[500] Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 68
[501] Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 42.
[502] Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 6.
[503] Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 38.
[504] Wigelsworth, "The Nominal Essence of Motion: John Toland's Natural Philosophy (1696-1704)", *Calgary Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, (2000), s. 24-25.
[505] H. F. Nicholl, "John Toland: Religion Without Mystery", *Hermathena*, 100 (1965), s.61; Toland, *Christianity Not Mysterious*, s. 49.
[506] Lucci, Scripture and Deism, s. 80.

oluşturma gayesindedir. İman mutlaka iki temele dayanmak zorundadır: Bilgi ve tasdik.[507] Toland, inancın sağlam bir kanıta dayanması gerektiğini düşünerek ve vahyin bu noktada inanç için uygun bir temel olmadığını iddia ederek aklın üstünlüğünü savunur. Vahyi sınırlandırmasıyla Toland, geçmişteki dini durumun günümüzdeki dini yaşantı üzerindeki etkisini tamamen reddetmez. Ancak geçmişi, günümüze bağlı kılar. Geçmiş, inanç için bir norm olmaktan çıkmıştır, çünkü bu norm halihazırdaki zihinlerin ulaşabileceği fikirler içerisinde bulunur. Geçmişten gelen hakikatler, ancak şu anda yapacağımız sorgulamaya açık oldukları ve şu an mevcut olan kanıtlarla onaylandığı sürece kabul edilebilir.[508]

Toland, yalnızca Kutsal Kitabın ya da vahyin değil geniş anlamıyla dinin tamamen rasyonel bir zemin üzerine oturması gerektiği kanaatindedir. Aklı devre dışı bırakan, *aklın ötesinde* veya *aklı aşan* ifadeleri Toland'a göre din içerisinde yer alamaz. Bu nedenle en kritik gösterge olan gizem unsurunun varlığını reddeder. Toland, bu gayreti ile geleneksel Hristiyanlık anlayışının temellerinden birini eleştirmiş olmaktadır. Hristiyanlık'ı aklileştirme gayreti, aklı vahyin önüne geçirmesi, bir başka deyişle doğal dini vahiy dinine üstün tutması ile sonuçlanmış ve bu nedenle Hristiyanların eleştirilerinin hedefi olmuştur.

2.5.3.3. Kehanet Eleştirisi

Kehanet konusunda en güçlü eleştiriyi Anthony Collins'de görmek mümkündür. Collins, Hristiyanlık'ın Kutsal Kitabın otantikliğini ve otoritesini kehanetlerle kanıtlamasına itiraz eden ve kehanetleri reddeden ilk isim değildir. Özellikle 1690'ların sonlarında deistlerin kehanetleri yavaş yavaş bir eleştiri hedefi haline getirdikleri görülebilir. Collins'in "The Ground and Reason of The Christian Religion (1724)" ve

[507] Toland, *Christianity Not Mysterious,* s. 128; Nicholl, "John Toland: Religion Without Mystery", s. 61.
[508] Byrne, *Natural Religion*, s. 72.

"The Scheme of Literal Prophecy (1727)" isimli eserlerinde kehanetleri gündemine aldığı görülür.[509]

Collins'i kehanetleri eleştirmeye götüren nedenin, onun Kutsal Kitabın ve Hristiyanlık'ın temellerine yönelik duyduğu şüphe olduğu anlaşılmaktadır. Kehanetler konusunu incelemeden evvel kaleme aldığı *The Discourse of Free-Thinking*'de bir kitabın Tanrı'dan gelmesi halinde insanların kitaplarından daha kesin ve daha iyi yazılmış olmasının bekleneceğini ileri sürer.[510] Kutsal Kitabın yasası ve öğretileriyle ilgili rahiplerin ve mezheplerin birbirinden farklı anlamları benimsemiş olmalarını İncil'in güvenilirliğini sorgulamada bir kanıt olarak kullanır.[511] Uzun zamandır rahiplerin koruması altında kaldığı, rahiplerin ise sahtekârlıktan uzak olmayan tavırlara sahip olduklarından hareketle, İncil'in güvenilmez oluşunu oldukça güçlü bir şekilde ima eder. Hıristiyanlığı gözden düşürmek için onda geçen mucize ve kehanetlerin putperest pagan hikâyelerindeki benzerlerini bulmaya çalışmıştır.[512]

Collins, *Grounds and Reasons* adlı eserinde Kutsal kitabın güvensizliğine temel oluşturmak için ilk dönem Hristiyanlarının kolay aldanan yapıda oluşlarına dikkat çekerek rahiplerin güven duyulmayacak kimseler olduğunu vurgulamıştır. O, Hristiyanlar arasındaki fikir ayrılığını belirterek, Eski Ahit metninin son derece tahrif olduğunu ileri sürmüştür. Bunu kanıtlamak için de pek çok yazardan alıntı yapmış ve kadim metinlerin okunuşundaki farklılıkların çokluğuna dikkat çekmiştir. Yeni gelen her vahyin, kendisini bir önceki vahye dayandırmasının teknik açıdan zorunlu ve yaygın bir metot olduğunu[513] ileri süren Collins, Eski Ahitin de Musa ve Yusuf aracılığıyla Mısırlılardan kalma pek çok unsuru içerdiğini ileri sürer. Böylelikle Eski Ahitin orijinal bir vahiy olmadığını ima

[509] James O'Higgins, *S. J., Anthony Collins The Man and His Works*, s. 160.
[510] Collins, *Discourse of Free Thinking*, s. 10.
[511] Collins, *Discourse of Free Thinking*, s.58-59.
[512] John Orr, *English Deism*, s.131.
[513] Collins, *Grounds and Reasons of Christianity*, s. 21.

etmiştir.[514] Collins, daha ileri bir adim atarak Hristiyanlık'ın Yahudilik üzerine, Yeni Ahit'in Eski Ahit üzerine kurulu oluşunu ileri sürerek, bir anlamda Hristiyanlık'ın temellerinin oldukça bozuk bir yapı üzerine kurulu olduğunu göstermek istemiştir.[515] Ona göre Havariler, Hristiyanlığı Eski Ahit metnindeki kehanetler üzerine kurmuşlardır. Buradan hareketle Collins doğrudan bu kehanetlere saldırmış ve bu kehanetleri geçersiz kılacak, yanlışlayacak argümanlar öne sürerek Hristiyanlık'ın temellerinin bozuk olduğunu göstermeye çalışmıştır.[516]

Collins, Eski ve Yeni Ahit arasındaki bağa, başka bir deyişle Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki bağa güçlü bir biçimde dikkat çekmektedir. Bahsedildiği üzere Eski ve Yeni Ahit arasındaki bağ, Eski Ahit'te gerçekleşmesi beklenen kehanetlerin Yeni Ahit'te gerçekleştiği esasına dayanır. Başka bir deyişle Eski Ahit'te Mesih ile ilgili kehanetlerin Yeni Ahit'te açıklandığı gibi bilfiil Hz. İsa tarafından yerine getirilmesi zorunludur. Buna karşın Collins, Yeni Ahit'teki kehanetlerin anlatıları ile Eski Ahit'te yer alan aynı kehanetler arasında bir uyuşmazlık olduğunu belirtir. Dahası Eski Ahit'te yer alan kehanetler, Hz. İsa tarafından literal olarak yerine getirilemez, çünkü bu kehanetlerden bazıları literal olarak Eski Ahit'te zaten gerçekleşmiştir. Bazıları ise İsa'nın doğumundan yıllar önce meydana gelen olaylar hakkındadır. Bu nedenle geriye kehanetlerin literal olmayacak şekilde gerçekleşme ihtimali kalmaktadır. Literal değilse o halde tipolojik ya da alegorik olarak gerçekleşmiş olmalıdır. Fakat Collins, kehanetlerin tipolojik, alegorik ya da mecazen yorumlanmasını ise açıkça saçma bulur.[517] Tipolojik, alegorik, mecazi vb. şekilde yapılan yorumlar bir sınıra sahip olmadığından gerçek bir akıl yürütme değildir ve bir dinin kanıtı sayılmaktan uzaktır. Kehanetler, uzak bir gelecek içerisinde değil, kısa bir zaman diliminde hemen ve literal olarak gerçekleşmesi gereken

[514] Collins, *Grounds and Reasons of Christianity*, s. 22-23.
[515] Collins, *Grounds and Reasons of Christianity*, s. 5, 26.
[516] Orr, *English Deism*, s. 132.
[517] Collins, *Grounds and Reasons of Christianity*, s. 44-49; Berman, *Anthony Collins and Question of Atheism*, s. 99; Stephen, *English Thought*, s. 214-216; Lucci, *Scripture and Deism*, s. 165.

olaylardır. Tipolojik, alegorik vb. yorumlar, Collins'in yaşadığı dönemde canlılık içerisinde olan açık-seçik olma ilkesine aykırıdır. [518]

Mucizelerin Hristiyanlık'ın doğruluğunu kanıtlamada kullanılamayacağını savunan Collins, kehanetlerin kanıt niteliğini de ortadan kaldırarak Hristiyanlık'ın dolayısıyla Yeni Ahit'in doğruluk değerini sarsmıştır.[519] Bir bakıma Collins, döneminin rasyonel zihinlerine Hristiyanlık'ın rasyonel temellerden yoksun olduğunu göstermeye çalışmıştır.[520] Bir başka yoruma göre Collins, Hristiyanlığı önce Yahudiliğe dayanan bir din olarak gösterip, ardından Yahudiliğe dayanan temellerinin de sağlıklı olmadığını ileri sürerek, Hristiyanlık'ın, aslında *insanın din oluşturma tasavvurunun yarattığı hayal gücünün bir ürünü* olduğunu göstermeye çalışmıştır.[521] Açık olan şudur ki Collins, kehanetlerin bir dinin gerçekliğini temellendirmede başvurulacak bir kaynak olmadığını göstererek Hristiyanlığın kökenlerini sarsmıştır. O, Hristiyanlığı, tipik bir inanan tavrında olduğu gibi diğer dinlerden üstün olarak görmek yerine diğer dinlerden herhangi biri arasına indirgemiştir. Bu yaklaşımının onun deist olarak görülmesinde etkisi büyüktür. Aslında Collins'in kehanetleri bir dinin doğruluğunun delili saymamasında hatalı bir yön bulunmamaktadır. Zira gelecekten haber verme veya kehanette bulunma iddiaları, insanların dinî duygularını istismar etmede araç olarak kullanılmaya ve sağlıklı bir dinî anlayışa engel olmaya müsaittir.

2.5.3.4. Mucize Eleştirisi

Deistlerin doğal dini vahiy dinine öncelemelerinde dayandıkları temel hususlardan birisi vahyin tarihsel oluşuna dair kabulleriydi. Byrne'a göre bu yaklaşım, belli bir zaman/mekân diliminde var olan bir fenomenin, tüm zamanları bağlayacak,

[518] O'Higgins, *Anthony Collins The Man and His Works*, s. 157, 166-167.
[519] Collins, *Grounds and Reasons of Christianity*, s. 31-32.
[520] Hudson, *Enlightenment and Modernity*, s. 39.
[521] Byrne, *Natural Religion*, s. 105.

kontrolü altına alacak bir gücünün bulunmayacağı iddiasını içinde barındırır. Deistler doğal dini, diğer vahiy dinlerine öncelemekle, insanlık tarihinin hiçbir kısmının epistemolojik olarak ayrıcalıklı olmadığını iddia etmişlerdir. Tarihin hiçbir dönemi, şimdiki zamanın inanç ya da mutluluğu için bir norm sunamaz. Ayrıca onlar, tarihte vahiy ile ilgili hiçbir iddianın kesin olarak belirlenemeyeceğini savunmuşlardır. Zira bir iddianın gerçekten ilahi bir vahiy mi yoksa insanların sahtekarlığının bir ürünü mü, bunu belirleyecek kesin bir ölçüt bulunmamaktadır.[522]

Tarihsel oluşuyla, epistemolojik kesinlik noktasında dezavantajlı bir konuma yerleştirilen vahyin, doğruluğunun kanıtlanması için öne sürülen deliller de deistlerce reddedilir. Tanrı'nın evren ile ilişkisine dair deistlerin görüşleri değerlendirilirken, doğanın yasalarını ihlal etme anlamında mucizelerin imkan dahilinde olmayacağına değinilmişti. Çünkü Tanrı evreni, değişmeyen nitelikteki yasalar üzerinde yaratmıştı. Herhangi bir olağanüstü olay, yasaların ihlali anlamına gelecekti, bu ise evrenin yaratılışta mükemmel olarak var edildiği algısına zarar vermekteydi. Dolayısıyla bu durum, Tanrı'nın mükemmel oluşu ile çelişmekteydi. Bu yaklaşımlarıyla mucizenin ontolojik açıdan imkânını son derece tartışmalı bir konuma indirgemişlerdir. Vahiyle olan ilişkisi bağlamında ise epistemolojik açıdan değerini yok saymışlardır.

Tindal, doğal dinin değişmeyen, evrensel boyutuna karşılık vahiy dininin tarihsel ve değişkenlik arz eden yönünü kıyaslar. Ona göre Eski ve Yeni Ahit tarihine bakıldığında değişen yasalarla, öğretilerle karşılaşılır. Bu en başta Tanrı'nın keyfi hareket ettiği imasını taşır. Öyle ki O'nun bir dönem emrettiklerinin, başka bir dönemde yasaklayabileceğinin garantisi bulunmaz. Oysa eşyanın doğasına dayanan doğal din, doğanın yasalarının sabit olması gibi değişmez bir yapıdadır.[523] Tindal'ın bu ve benzeri yorumlarına eseri içerisinde sık sık karşılaşılır. O, böylelikle vahyin, doğal din karşısında

[522] Byrne, *Natural Religion*, s. 70.
[523] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 116-117.

epistemolojik açıdan daha güçlü değil, bilakis oldukça zayıf bir değeri olduğunu göstermeye çalışır. Tindal'ın vahyin kendisine yüklediği epistemolojik değer, onu kanıtlayacak olan mucizeye bakışının da zeminini oluşturur.

Tindal'a göre, doğal din dışındaki tüm dinler, doğruluğunun delili olarak mucizelere başvurur. Bu konuda o, Katolikler ya da Müslümanlar arasında bir farkın bulunmadığını düşünür. Mucizeler doğru veya yanlış olabileceği gibi pekâlâ kötü insanlar tarafından da gerçekleştirilmiş olabilir. Tindal, bu haliyle mucizenin doğruluğunu veya yanlışlığını ayıracak bir ölçütün bulunmadığına dikkat çeker. O, mucize konusunda Yunan filozoflarına atfettiği "mucizeler aptallar içindir, akıl ise zekiler için" yorumuna yer verir. Doğal din ise, insan aklına dayandığından doğruluğunu harici bir kaynakta aramaz, bizzat içsel bir delile sahiptir.[524]

Mucize konusunu gündemine alan bir diğer isim Thomas Woolston'dur. O, Kutsal Kitap'ta yer alan ve Hz. İsa'ya atfedilen çeşitli mucizeleri *Six Discourse on the Miracles of Our Saviour* isimli eserinde inceleme konusu yapar. Yaşadığı dönemde oldukça ses getiren bu esere 60'tan fazla reddiye yazılmıştır. O, mucize ve İncil eleştirisi konusunda katalizatör görevi görmüş ve geleneksel inançlara karşı şüpheciliği güçlü bir şekilde temsil etmiştir.[525] Eserini önemli kılan kullandığı metottur. Günümüzde aşina olunan bu yaklaşım, Woolston'un eleştirilmesinin de nedenidir. Woolston, İncil'de yer alan mucize anlatılarının literal değil yalnızca alegorik/mecazi olarak yorumlanırsa bir anlam ifade edeceğini düşünür.

Woolston'a göre Hz. İsa'ya atfedilen mucizeler bir Mesih'e yakışır mucizeler değildir. Ayrıca bir din kurmak için ilahi otoriteye iyi bir kanıt da sağlamazlar. İncil yazarları tarafından kaydedilen ve Hz. İsa'ya atfedilen mucizelerin tarihi, literal olarak

[524] Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 192, 234.
[525] James A. Herrick, *The Radical Rhetoric of English Deists*, s. 78.

kabul edildiklerinde, saçmalıklar, imkânsız ve gerçek dışı olaylarla doludur. Sonuç olarak onlar ya hiç gerçekleşmemiştir ya da ancak yaşanan olayların mecazi/sembolik anlatımından ibarettir. Literal olarak değerlendirildiğinde Hz. İsa, mucizelerini hilebazlıkla gerçekleştiren bir sihirbazdan farksızdır.[526] Hastaları iyileştirme gücüne sahipken bazılarını iyileştirip bazısını iyileştirmemesi, onda adalet ve merhametin olmadığı anlamına gelecektir.[527] Pek çok mucizeyi mecazi olarak yorumlayan Woolston, Hz. İsa'nın dirilişinin de literal olarak gerçekleşmediğini savunur.[528] Bu reddedişi kritik bir önem taşır. Zira diriliş hikâyesi, Hıristiyanlığın doğruluğuna kanıt olarak getirilen en önemli delillerdendir.

Woolston mucizeleri alegorik olarak yorumlamakla, aslında Hristiyanlığı rasyonalize etme, onu doğal din ile özdeşleştirme gayretinde olduğunu gösterir. Mucizeleri mecazi olarak yorumlamak, modern İncil kritisizminin öncü yaklaşımlarından biri sayılabilir.[529] Fakat burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey, mecazi olarak yorumlanması sonucu mucizelerin kanıt niteliği taşımadığının güçlü bir şekilde savunulmasıdır. Bu durumda vahyin doğrulanmasında başvurulan en önemli kaynak ortadan kalkmış olmaktadır. Bu ise vahyin, doğal din karşısında savunmasız bırakılması olarak yorumlanabilir. Bu noktada ayrıca Kutsal Kitabın ifadelerinin alegorik olarak okunması şeklinde bir yaklaşımın reddedilmediğini belirtmek gerekir. Fakat Woolston'un farkı, doğrudan mucizelerin alegorik olarak yorumlanmasına yaptığı vurgudan ileri gelir.

Kutsal Kitap ve mucize eleştirmeni olarak öne çıkan bir diğer isim ise Thomas Chubb'dır. O, *An Enquiry Concerning the Books of the New Testament* isimli eseriyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Burada o, Yeni Ahit kitaplarının, ilahi bir ilhamla değil, gelecekteki bir yargılamanın inancı ve beklentisi içerisinde olan dürüst kimseler

[526] Thomas Woolston, *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour*: (First Discourse), (London, 1721), 4-5, 15.
[527] Woolston, *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour: Third Discourse*, s. 50.
[528] T. Woolston, *A Moderator between an Infidel and an Apostate* (London, 1725), s. 27, 165–73, 44.
[529] Herrick, *The Radical Rhetoric*, s. 100.

tarafından yazıldığını ileri sürer. Ayrıca İnciller arasındaki çelişkilere, müritlerin yanılabilirliğine Aziz Peter ve Aziz Pavlus arasındaki kavgaları öne çıkararak dikkat çeker.[530] Chubb, mucize konusunda aslında tüm deistlerin ortak kanaati olarak da görülen bir iddiayı dile getirir. Bir grup tarafından gerçekleşmiş olarak kabul edilen mucize, başka bir grup tarafından sahtelikle itham edilir. Bu durum Roma Kilisesinin mucizelerini reddeden Protestanların yaklaşımında açıkça görülür, her ne kadar Protestanların da mucizeyi reddederken sağlam bir gerekçelerinin bulunup bulunmadığı tartışmalı olsa da.[531] Chubb'ı mucize konusunda diğerlerinden farklı kılan, mucizelerin gösterilmesine dair bir ölçüt belirlemesidir. Ona göre mucizeler, iyi bir amaca karşılık gelmiyorsa reddedilmelidir; bir amaca hizmet etmeyen, absürt ve gereksiz mucize anlatılarının Hz. İsa'ya atfedilmesi yanlıştır.[532] Bu yaklaşım aslında onun doğal din anlayışıyla uyumludur. Zira Chubb, Tanrı'nın tarihe bir müdahalede bulunacaksa, bu müdahalenin "iyiliğe ve erdeme hizmet eden dolayısıyla da insanın mutluluğuna yol açan" nitelikte olması gerektiğini düşünür.[533] Ancak belirli bir zaman ve mekânda belirli bir insana verilen bir vahyi kanıtlamak için gösterilen mucizeler Tanrı'nın amaçlarıyla uyumlu değildir. Çünkü böyle bir vahiy insanlığın genel mutluluğuna hizmet etmemektedir.[534] Dolayısıyla Chubb için mucizenin vahyin doğruluğuna delil olmayacağı inancı, doğal din anlayışının bir yansımasıdır. Vahyin tarihsel oluşu, mucize ile kanıtlansa bile doğal dinin seviyesine yükselmesini engeller. Ayrıca Hz. İsa'ya atfedilen mucizelerin ahlaki bir amaçtan yoksun oluşu doğruluğunun da şüpheli olduğunu gösterir.

[530] Thomas Chubb, An *Enquiry Concerning the Books of the New Testament*, (London, 1734), s. 5 vd.
[531] Thomas Chubb, *The Posthumous Works of Mr. Thomas Chubb*, (London, 1748), c.2, s. 35-36. Chubb ayrıca mucizelerden hareketle bir vahyin doğruluğunun delillendirilmesi noktasında örnek olarak İslam vahyini de inceler. Mucizeler kanıt olarak değerlendirildiğinde vahiylerin doğruluğu da tartışmalı hale gelecektir ona göre. Dolayısıyla Chubb, bu durumda İslam'ın da pekâlâ vahiy dini olabileceğini ileri sürer. Bk. Chubb, *Posthumous Works*, s. 29-34
[532] Chubb, *Posthumous Works*, s. 191-192.
[533] Chubb, *A Discourse on Miracle*, (London, 1742), s. 37.
[534] Chubb, *A Discourse on Miracle*, s. 41-42.

Hristiyanlığın, doğruluğunu temellendirmede aklî ve mantıkî gerekçelerden ziyade kehanet ve mucizelere başvurması deistlerin eleştirileri için güçlü bir zemin hazırlamıştır. Bu noktada ayrıca, deistlerin içerisinde bulundukları dönemde tabiata yönelik bakışın değişmesi, doğada sabit yasaların var olduğu düşüncesi mucizelere imkân tanıyan bir yaklaşımın reddedilmesi için de önemli bir destek sağlamıştır. Deist düşünce açısından mucizelerin var olması demek aşkın olan Tanrı'nın mükemmel olmadığı anlamına gelecektir. Bununla birlikte deizm, Hristiyanlık'taki Tanrı tasavvurunu eleştirirken Tanrı'nın tarihte var olma, âleme müdahil olma imkânını da yok saymaktadır. Bu durum evrenden uzaklaştırılmış bir Tanrı anlayışının önünü açmıştır.

III. BÖLÜM

DEİST ARGÜMANLARIN KELÂMİ AÇIDAN ANALİZİ

Deizmi toplumsal bir hareket olma niteliğine en yakın şekliyle İngiliz deistlerinin çaba ve eserlerinde görmek mümkündür. İngiltere'de deizmin doğuşuna etki eden faktörlerin arasında Batı düşüncesinde ve doğa felsefesinde yaşanan etkenler bulunmakla birlikte en temel faktörün Hristiyanlığın Kilise merkezli yarattığı yozlaşmanın olduğu görülür. Deistler bu amaçla yeni bir reformasyon gayretiyle hareket etmiş olsalar da ulaştıkları nokta vahiy merkezli bir dinin gereksizliği olmuştur.

Deizmi tarihsel konumundan ayrı tutarak, vahyin gereksizliği özelinde Tanrı'ya yönelik bir tasavvur biçimi olarak ele aldığımızda benzer yaklaşımların Müslüman coğrafyada daha tikel örneklerle mevcut olduğu görülür. Kelâm alimleri aklı kabul eden ve vahyi reddeden yaklaşımlara ait oldukları mezhepler çerçevesinde cevap üretmişlerdir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Kelam'da akıl- vahiy ilişkisinin nasıl kurulduğu ve vahyin gerekliliğinin nasıl temellendirildiğine odaklanılacaktır. Bunu gerçekleştirirken İngiliz deistlerin ve Müslüman coğrafyadaki nübüvvet karşıtı görüşlerin benzerliği ve farklılığı üzerinde durularak bir analiz sunulacaktır.

3.1. Müslüman Coğrafyada Nübüvvet Karşıtı Görüşler

Deizm, Tanrı'nın yaratıcılığının kabul edilip insan ve tarihle bağının bulunmadığı bir tasavvur biçimi olarak görüldüğünde, buna benzer bir yaklaşımın İslam öncesi Araplarında *dehr* inancı olarak var olduğu görülür. İslam öncesi Cahiliye Arapları, ilahi bir yaratma sonucu var olduklarını düşünmekteydiler. Ancak sahip oldukları dünya görüşlerinde ilahi yaratıcı olarak Tanrı'nın etkisi neredeyse hiç yoktu. Onların asıl odaklandıkları husus yaratılmaları veya yaratılışlarının faili değildi. Yaratıldıktan sonra yaşamları üzerinde etkili olanın yalnızca *dehr* (zaman) olduğu düşüncesindeydiler. Bu

tasavvurda Tanrı, bir yaratma eylemi göstermiş olsa bile insanların yaşamlarında varlığı bir etkiye sahip görülmüyordu. Yarattıktan sonra Tanrı'nın, insanların işlerine bir daha karışmadığı düşünülüyordu. Bu haliyle Tanrı, "tıpkı çocuklarına hiç bakmayan sorumsuz bir baba" gibi görülüyor ve insanlarla ilgilenmediği düşünülüyordu.[535]

Deizmi, Tanrı'nın insan ile ilişkisizliğini savunan bir tasavvur olarak değerlendirdiğimizde *dehr* inancının deistik tasavvurla paralellik arz ettiği söylenebilir. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki deistlerde Tanrı'nın varlığı doğal dinin temel ilkesi olarak yer alırken ve yaratıcılığı takdir edilirken İslam öncesinde Arapların yaşamında Tanrı'nın yaratıcılığına yönelik bir kayıtsızlık hâli hakimdir. Bu nedenle yaratan ve geri çekilen tanrı tasavvuru açısından bir benzerlik kurulması mümkün olsa da *dehr* inancının tanrı tasavvuru açısından teizmden olduğu kadar deizmden de uzak olduğu söylenebilir.

İslam dini Hz. Muhammed'in vefatından sonra fetihlerle beraber geniş coğrafyalara yayılınca çeşitli kültür, din ve inanç biçimleriyle karşılaşmıştır. Müslümanlar hızlıca bu yeni muhataplarının inanç ve pratiklerine karşı argüman üretme çabası içerisine girmişlerdir. Muhataplarından bazıları doğrudan İslam'ı bir din olarak hedef almakta iken bazıları ise İslam da dahil Tanrı'yı, dinleri, peygamberliği, ahireti vb. meseleleri sorgulayan konum içerisinde olmuşlardır. Müslüman düşünürler, bu anlamda bir yandan İslam'ın ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini bir yandan da dinin, Tanrı'nın, ahiretin varlığını delillendirmeye ve savunmaya çalışmışlardır.

Müslüman toplumlarda nübüvvet karşıtı akımlar, Hicri II. Asrın yarısından itibaren başlayıp sonraki iki asır boyunca da gündemde olmuştur. Bu akım ve görüşler en genel çerçevede ilhâdi hareketler olarak değerlendirilmiştir. İlhad, sözlük anlamı olarak bir şeye meyletmek, yönelmek, bir şeyden sapmak, yüz çevirmek anlamlarına gelir.[536]

[535] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 188-198.
[536] İsfehanî, Rağıb, "L-h-d", *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü),* çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra, 2012), s. 955-956; Mahmut Ay-Engin Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 67;

İslam düşüncesi içerisinde ise Allah'ın varlığını, birliğini, O'nun âlem ile ilişkisini, vahiy göndermiş olmasını reddeden akımlara verilen genel bir isim olarak kullanılmıştır. İlhadın birbirinden farklı çok sayıda akım ve keza kişiler için kullanıldığını söylemek mümkündür. İlhadi düşünce kapsamı altında değerlendirilen gruplardan bazıları şunlardır: Dehrîler, Sofistler, tabiatçı filozoflar ile Aristocu eğilimli yeni Eflatuncu filozoflar (Tâbiiyyûn ve İlâhiyyun), çeşitli Maniheist ve Mazdeki akımlar, Hermetik ve Sâbiî gnostik inançlar.[537]

İlhadi akımlara karşı İslam tarihinin ilk dönemlerinden beri çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Müstakil olarak bu konuyu işleyen ilk eserlerin Dırar b. Amr'a ait *Kitabu'r Red Ala Cemîu'l Mülhidin* ve *Kitâbü İsbâti'r-Rusul* olduğu söylenebilir.[538] Fakat bu noktada bir hususun altını çizmek gerekir. İslam düşünce tarihinde nübüvveti inkar eden akımlara yönelik ele alınan eserler üzerine bir tarama yapıldığında, genellikle *beşâiru'n nübüve, âlamu'n Nübüvve, delâilu'n nübüvve* başlıklı kitapların öne çıktığı görülür.[539] Aslında bu eserlerin yoğunlaştığı asıl tema, nübüvvetin imkân ve gerekliliğini temellendirmekten ziyade Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hakikatini ispat etmektir.[540] *Beşâiru'n-nübüvve*ler, Hz. Muhammed'in geleceğinin önceki kutsal metinlerde

İsmail Cerrahoğlu, "İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslami Araştırmalar Dergis*i, s. 5, (1987), s. 5.

[537] İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), s. 12-13; 26-27; Abdurrahman Bedevi, *Min Târihi'l-İlhad fi'l-İslam*, (Kahire: Sina Li'n-Neşr, 1993), s. 35-36.

[538] Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist,* çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), s. 566; Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilu'n-Nübüvve", DİA, (İstanbul: 1994), c.9, s. 115-117.

[539] Ebû Bekir el-Firyâbî'nin Delâilu'n- Nübüvve isimli eserinin girişinde, Kâdı Abdulcabbâr'ın 385 yılında yazmış olduğu "Tesbitû Delâilu'n-Nübüvve" isimli eserine dek 22 adet delâil tarzı eserin yazıldığı bilgisi bulunur. Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in a Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbar and The Critique of Christian Origins*, (Leiden: Brill, 2004), s. 80.

[540] Bu konuda Kâdı Abdulcebbâr'ın "Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve" si önemli bir örneklik sergiler. Eserin Türkçe çevirisinde tercih edilen "Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı" şeklindeki alt başlık, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin doğruluğunda mucizelere yapılan başvurunun yoğunluğuna işaret edecek tarzdadır. Zira eser içerisinde gelecekten haber verme, ayın yarılması, İsra olayı, Hristiyanlık hakkında verilen haberler, Kur'an'ın meydan okuması gibi hususlar Hz. Muhammed'in doğruluğuna delil olarak sunulmuştur. Başka bir deyişle bu ve benzeri başlıklar altında sıralanan çalışmalar genel olarak nübüvvet kurumunun gerekliliğini ispata değil daha özelde Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispata adanmış eserlerdir. Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017).

müjdelendiği temasını odak alırken[541] *âlamu'n-nübüvve*ler Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna işaret eden çeşitli mucizevi olayları konu edinir. Başka bir deyişle bu eserlerin nübüvvetin gerekliliğini değil nübüvvetin ispatını konu edindikleri görülür. Bununla birlikte elbette nübüvvetin gerekliliğini temellendiren argümanları da işlemişlerdir. Fakat bu kısım, ispat sadedindeki yoğunluktan daha azdır. Bu ise anlaşılır bir durumdur. Zira Müslümanların karşılaştığı farklı gruplar arasında Yahudi ve Hristiyanlık gibi nübüvvet kurumunu kabul eden fakat Hz. Muhammed'in nebîliğini reddeden grupların yoğunluğu karşısında, nübüvvet karşıtı görüşler azınlıktadır.

Klasik Kelam eserlerine bakıldığında nübüvvet karşıtlarıyla ilgili olarak çeşitli tasniflerle karşılaşılır. Birbiriyle örtüşen bu tasniflere göre nübüvvet karşıtı grupları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Âlemin zorunlu varlık olduğunu düşünüp faili muhtar bir Yaratıcıyı kabul etmeyenler;

2) Bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmekle birlikte O'nun insanlara emir ve yasağının olmadığını düşünen, dolayısıyla teklifi reddedenler;

3) Yaratıcı'nın varlığını ve teklifin imkanını kabul ettikleri halde bunun bildirilmesi için peygamberlere gerek olmadığını, aklın yeterli olduğunu düşünenler.

4) Risalet iddiasında bulunan kişinin, iddiasını kanıtlamak amacıyla gösterdiği mucizelerin; kâhinlerin, sihirbazların yaptıklarından farklı olmadığını düşünenler. Başka bir deyişle mucizenin nübüvvete delaletini reddedenler.

[541] Fadıl Ayğan, "Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve", *MÜSBE Basılmamış Doktora Tezi*, (İstanbul, 2011), s. 8.

5) Mucize adı verilen olağanüstü olayların eğitim-öğretim yoluyla kazanılabileceğini düşünenler.[542]

Dolayısıyla yukarıda yer alan nübüvvet karşıtlarının görüşlerinin nübüvvete imkan tanımadığı söylenebilir. Söz gelimi Dehriyye, var olan her şeyin tabiat tarafından yaratılıp dehr yani zaman tarafından yok edildiği düşüncesini benimseyenlerdir. Bu düşüncelerinin bir sonucu olarak öldükten sonra dirilmeyi de reddeden bu grup ateist-materyalist görüşün temsilcileri olarak değerlendirilmiştir. Bu kimseler her hangi bir tanrıyı kabul etmediklerinden nübüvvete de imkan tanımazlar.[543] Haberi, bir bilgi kaynağı olarak görmemeleri sebebiyle Sümeniyye'nin de vahyi ve peygamberliği reddeden gruplar arasında olduğu ifade edilmektedir.[544] Bu gruplar haricinde İslam düşünce tarihinde nübüvvet karşıtı akım olarak ünlenen asıl grup Berâhime'dir. Ancak Berâhime kadar İbn Râvendi, Ebu İsa el-Verrâk ve Ebu Bekir Razi de nübüvvet ve vahiy karşıtlığının temsilcisi olarak anılmıştır.[545]

Klasik kelam eserlerinin nübüvvet bahislerinde, aklın yeterliliğini savunan ve vahyi reddeden grup olarak Berâhime'nin adı öne çıkar. Bir anlamda onlar, İslam tarihinde deist grup olarak görülmüşlerdir. Kaynaklarda ilk olarak İbn Ravendî'ye atfedilen *Kitabuz Zümürrüd* isimli eserde Berâhime adına rastlanılır.[546] Ayrıca

[542] Maturidî, *Kitâbu't Tevhid*; çev: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam, 2014), s. 271. Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), cilt:2, s. 1-3; Fahreddin Razi, *en-Nübüvvât ve mâ yetealleku bihâ*, thk. Ahmed Hicâzi es-Seka; (Kahire, 1998), s. 79-80.

[543] Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), s.435; Bağdadi, *Usuli'd Din*, (İstanbul, 1928), s. 52-55; Nesefi, *Tabsıra*, c. 2, s. 5.

[544] Nesefi, *Tabsıra*, c. 2, s. 5.

[545] Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhad*, 44-54. İbn Râvendî'nin iddiaları hakkında önemli kaynaklardan biri Mu'tezilî âlim Ebu'l-Huseyn el-Hayyât'a aittir. Hayyât, bu eserinde Ravendi'nin görüşlerini eleştirir. Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, el-İntisâr, çev. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüs, 2018). Bununla birlikte Maturidi nübüvvet karşıtı görüşlerin İbn Râvendî'ye değil onun hocası Ebu İsa el-Verrâk'a ait olduğunu ileri sürer. İbn Râvendi, sadece hocasının görüşlerini aktarmıştır. Maturidî, Kitâbu't-Tevhid, s. 295 vd.

[546] Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhad*; s. 94.

Bâkıllani'nin *Kitabu't-Temhîd*'inde ve Şehristâni'nin *Milel ve'n-Nihal* isimli eserlerinde de bu kimselerden söz edilir.[547]

Berâhime'nin gerçekte kim oldukları ve nübüvvet karşıtı olup olmadıkları konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Yaygın kanaat Hind Brahmanları'na dayandığı yönündedir.[548] Nitekim Brahmanizm'de Tanrı, âlem ve insan birlikteliğine dayanan bir tasavvur hâkimdir. Dolayısıyla herhangi bir peygambere/ ilahi müdahaleye ihtiyaç bulunmaz. Nübüvvet felsefesi üzerine hazırladığı eserinde Ali Mebrûk, Hint anlayışına göre dinin, insanın, aslî varlığı olan ruha dönüş çabası olduğunu belirtir. Hint-Asya dinlerinde insanın görevi, Tanrıyla birleşinceye kadar nefsini her türlü içerikten boşaltıp arındırmak ve böylece bütünüyle Tanrı gibi olmaya çalışmaktır. Hint dini, bir yücelik ve ayrışma dini değil Tanrı ile insanın iç içe ve aynı yerde olduğu bir dindir, çünkü bu dine göre Allah ayrı bir varlık değil, içteki cevherdir. Burada din, insanın belli bir kaynaktan aldığı vahye mahsus hakikatlere iman etmesi olarak değil; kişisel ve hususi tecrübenin desteklediği öznel bir keşif halini almıştır. Bundan dolayı vahye/nübüvvete ihtiyaç duyulmaz.[549] Mebrûk'un bu yorumuna göre Berahime'nin vahyi reddetmesinin arkasında sahip olduğu tanrı-evren-insan anlayışı yatar. Zira bu tasavvurda insanın hakikate ulaşmasının yolunu içsel benliğini temizlemesi ile mümkündür. Bunun gerçekleşmesi ise dışardan bir desteğe değil yalnızca bireyin kendi gayretine bağlıdır. Dolayısıyla herhangi bir peygambere ihtiyaç duyulmaz.

[547] Şehristani, *Milel ve Nihal,* s. 453-455 vd. ; Bakıllani, et-*Temhid fi'r-Reddi Ala'l Mülhidetu'l Muattıla ve'r-Rafıza ve'l Havaric ve'l-Mu'tezile*; thk. Muhammed Hudeyri, Muhammed Abdu'l-Hadi Ebû Rîde, (Dar'ul-Fikri'l-Arabi, t.y), s. 96-107.

[548] Şehristani, *Milel ve'n-Nihal,* s. 453; Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhad,* s. 161. Orhan Koloğlu, "Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, (2014), s. 162; Paul Kraus, İbn Ravendi tarafından Berahime'ye atfedilen peygamberliğin reddi ile ilgili iddiaların aslında Ravendi'nin kendi görüşleri olduğunu ileri sürer. Bu iddiaya göre gerçekte nübüvveti reddeden bir Berahime grubu yoktur. İbn Râvendi, görüşlerini açıkça dile getirmekten çekindiği için böyle bir kurgu yapmıştır. Koloğlu, *a.g.m.*, s. 161.

[549] Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, (İstanbul: Mana, 2014) s. 66-68; 153.

Berâhime'yle ilgili kaynaklarda rastlanan ikinci ve genellikle pek rağbet görmeyen bir yaklaşım, Berâhime'den bazılarının Tanrı'nın Âdem ya da İbrahim dışında bir peygamber göndermediğini iddia ettiklerine yöneliktir.[550] Özellikle Berâhime ile İbrahim kelimesi arasındaki benzerlik bu konuda bir kaynak olarak gösterilir. Buna karşın Kelam kaynaklarında bu görüşe pek itibar edilmez. Nitekim Bakıllanî örneğinde görüleceği üzere bir yandan nübüvveti reddedip bir yandan da Âdem ya da İbrahim'in olsun herhangi bir peygamberin nübüvvetinin kabul edilmesi bir çelişki olarak yorumlanmıştır.[551] Aslında bu iddia, her ne kadar bir çelişki olarak yorumlansa ve kelamcılar açısından bakıldığında nübüvveti açıkça reddetmedikleri için fazla işlevsel bir yaklaşım olarak görülmese de tümüyle anlaşılmaz ve çelişkili bir tutum olarak değerlendirilmeyi hak etmez. Şöyle ki, İbrâhimî dinlerin atası olan Hz. İbrahim'i önemli kılan O'nun Tanrı'ya ulaşma sürecinde toplumunun inançlarından sıyrılıp, aklını kullanmasıyla, kendi muhakemesiyle Allah'ın varlığının, birliğinin bilgisine ulaşmasıdır. Berâhime'ye atfedilen yalnızca aklın yeterli olduğu, peygamber gibi başka bir yardımcıya gerek olmadığı görüşü Hz. İbrahim örneğine dayandırılarak temellendirilmiş olabilir.[552] Calder, peygamberliği, bir peygamberin idrak ve tek başına yaşanan bir tefekkür aracılığıyla monoteist inancın ulaştığı en yüksek seviye olarak gördüğümüzde Hz. İbrahim'in sergilediği pratiğin Berâhime tarafından benimsenen bir tutum olabileceğine dikkat çeker.[553] Fakat her ne kadar Hz. İbrahim, zihinsel bir muhakemede bulunarak, Tanrı'ya ulaşma konusunda bir doğal teoloji örneği sergilemiş görünse de, vahyin reddedilmesi düşüncesiyle bir arada anılamaz. Zira Hz. İbrahim'i tarih sahnesinde önemli

[550] Şehristanî, *Milel ve'n-Nihal*, s. 453; Bakıllani, *et-Temhid fi'r-Reddi Ala'l Mülhidetu'l Muattıla ve'r-Rafıza ve'l Havaric ve'l-Mu'tezile*; thk. Muhammed Hudeyri, Muhammed Abdu'l-Hadi Ebû Rîde, (Dar'ul-Fikri'l-Arabi, t.y), s. 113-114. Norman Calder, "Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", s. 186.
[551] Bakıllani, *Temhid,* s.113.
[552] Nitekim günümüzde de Hz. İbrahim'in sorgulama süreciyle deistik tavır arasında paralellik kurarak Hz. İbrahim'in Hanifliğini deizmle birleştirmeye çalışan iddialarla karşılaşılır: Bk. Yaşar Nuri Öztürk, Deizm, (İstanbul: Yeni Boyut, 2015), s 37-38. Bu konuda yapılan bir analiz için bk. İlhami Güler, Haniflik ve Deizm Farkı üzerine İslami Analiz Sitesi, tarih: 26, 11, 2016; 12:13… http://www.islamianaliz.com/m/3630/haniflik-ve-deizm-farki-uzerine
[553] Calder, "Berâhime", s. 192.

kılan, onun bir peygamber olması ve vahiy alan bir kişi olmasıdır. Dolayısıyla Hz. İbrahim ve nübüvvet karşıtlığını bir araya getirmek bilimsel verilere uymaz.

3.1.1. Berâhime'ye Atfedilen Nübüvvet Karşıtı Argümanlar

Genel bir çerçeve çizmesi açısından Berâhime'ye atfedilen görüşleri aşağıda olduğu gibi sıralamak mümkündür. Kelâm âlimlerinin bu görüşlere yönelik eleştirilerine çalışmanın ilerleyen kısımlarında yer verilecektir.

1)Akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. İnsan aklıyla, kendisini yaratanı, nimet vereni, iyiyi-kötüyü bilebilir. Peygamber, insanın aklında olanı teyit etmek için geldiyse bu akıl sahiplerini ilgilendirmez, zira onlar zaten akıllarıyla gerçeğe ulaşabilmişlerdir. Akılda olana karşıt bir şey getirdilerse, bu durumda zaten nübüvveti kabul etmek için bir sebep bulunmaz.[554]

2) Hz. Muhammed, namaz kılmak, gusül almak, hayvan boğazlamak, şeytan taşlamak, Kâbe'yi tavaf etmek, Safa ve Merve isimli faydasız iki kaya arasında koşmak, ya da insana faydası olabilecek bir takım şeyleri yasaklamak gibi aklın yadırgayacağı, kabul edemeyeceği şeyler getirmiştir.[555]

3) Mucizeler nübüvvetin hakikatini ispat etmez. Çünkü bu tarz olağanüstü olaylar çeşit çeşittir ve aslında onların iç yüzünü bilenler için sıradan şeylerdir.[556]

4) Kur'an'ın icaz ve fesahatı ise zannedildiği gibi bir mucize değildir. Bir Arap kabilesi diğerinden daha fasih bir dile sahip olabilir. Yani fesâhat iddiası ancak Arap

[554] Bakıllani, *Temhid,* s.113; Şehristanî, *Milel ve'n-Nihal,* s. 453.
[555] Bakıllani, *Temhid,* s. 102-103; Şehristanî, *Milel ve'n-Nihal,* s. 454.
[556] Bakıllani, *Temhid,* s. 101-102; Şehristanî, *Milel ve'n-Nihal,* s. 454.

kabileleri arasında bir anlam ifade eder, A'cemler açısından ise bir kanıt değeri taşımaz.[557]

5) Allah kadîm olandır, yaratılmışların cinsinden değildir. Bu nedenle yarattığı kullarına kendi cinslerinden bir elçi göndermesi caiz değildir. (Tanrı'nın ontolojik farklılığını vurgulayan bu yaklaşıma göre ontolojik açıdan farklı varlıkların iletişimi mümkün değildir).[558]

6) Peygamber de diğer insanlar gibi sıradan bir beşerdir. Onun bilgi ve anlayış bakımından diğer insanlardan bir farkı yoktur, dolayısıyla peygamber olarak diğer insanlara üstünlüğü bulunmaz. Surette, nefste, akılda diğer insanlardan hiçbir farkı olmayan sıradan bir insana tâbi olunması kabul edilemez. Zira herhangi bir üstünlük söz konusu değilken, kişinin kendi aklına tâbi olmayı bırakıp da kendisinden herhangi bir üstünlüğü olmayan kimseye uymasını gerektirecek bir durum yoktur.[559]

7) İnsanlar, günlük yaşamlarında gerekli olan bilgileri kendi başlarına elde edebilir. Dolayısıyla insanın kendi başına bildiği, ulaşabildiği bilgiler için peygamberlerin gelmesi yanlıştır.[560]

Berâhime'ye atfedilen görüşleri aktaran İbn Râvendi (ö.298) İslam tarihinin belki de nübüvvet ve Kur'an karşıtlığıyla ünlü en önemli ismidir. Kaynaklarda yer aldığı hâliyle İbn Râvendi önce Mu'tezilî iken sonra Şiî olmuş ardından onları da terk edip heretik fikirlere yönelmiştir. Onu nübüvvet karşıtlığıyla suçlayan en önemli isim, Mu'tezilî Ebu'l-Huseyn el-Hayyât'tır. Mülhid olarak görülmesinin gerekçesi ise *Kitabu'z-*

[557] Bedevî, *Min Tarihi'l-İlhâd*, s. 135. Kur'an'ın belagat ve fesahatının yetersizliğini ileri süren bu argüman Bakıllâni ve Şehristani'nin eserlerinde yer almaz. İbn Râvendî'ye atfedilen Kitabu'z-Zümürrüd içerisinde bulunur. Koloğlu, "Berâhime", s. 178.
[558] Bakıllani, *Temhid,* s.98.
[559] Bakıllani, *Temhid,* s.96-97; Şehristani, *Milel ve'n-Nihal,* 454.
[560] Bakıllani, *Kitabu't-Temhid,* s. 110-111.

Zümürrüd'de yer alan nübüvvet karşıtı ve dehrîlikle özdeşleşen iddialardır.[561] Yaygın kanaat, eserdeki görüşleri İbn Râvendi'nin de paylaştığı ve dolayısıyla onun da ilhâdi fikirlere sahip olduğu yönünde olsa da özellikle Mâturidî'nin Kitabu't-Tevhid'de söyledikleri, İbn Râvendi'nin mülhidliğini tartışmalı hâle getirmiştir. Maturidî, nübüvvet karşıtı görüşlerin İbn Râvendî'nin kendisine ait olmayıp hocası Ebu İsa el-Verrâk'a ait olduğunu, Râvendî'nin ise bu görüşleri aslında yalnızca aktardığını söyler.[562] Bu görüşü destekleyecek bir diğer iddia ise Kitabu'z-Zümürrüd'ün bizlere ulaşmasını sağlayan İsmâilî daî eş-Şirâzi'nin Zümürrüd'de yer alan nübüvvet karşıtı görüşlerin ardından İbn Râvendî'nin yaptığı reddiyeleri aktarmamış olmasıdır. Buna göre İbn Râvendi'nin değil, hocası Ebu İsa el-Verrâk'ın mülhid olarak görülmesi gerekir. [563]

Mülhidlikle itham edilen bir diğer isim Ebû Bekir er-Râzi'dir (ö.313). "Beş ezelî ilke" anlayışı ve buna bağlı olarak varoluşu açıklaması, ahlâk felsefesi ve din, kutsal kitaplar ve peygamberlikle ilgili görüşleri bu ithama gerekçe gösterilir.[564] Ebu Hatim er-Râzi, *Âlamu'n Nübüvve* isimli eserinde, Ebu Bekir er-Râzi'nin fikirlerini aktarır ve ona reddiyede bulunur. İkisi arasında geçen diyalogda Ebu Bekir Râzi'ye atfedilen nübüvvet karşıtı görüşler ile Berâhime'nin görüşleri arasında yer yer paralellik bulunsa da bazı noktalar orijinaldir. Ali Mebrûk, Râzi'nin nübüvvet ve din kurumlarına yönelik eleştirilerini rasyonel, tarihsel ve antropolojik temeller üzerine geliştirdiğini ve bu nedenle dine yönelik eleştirilerini bu üç temel üzerinde geliştirmiş olan Avrupa aydınlanmasına oldukça yakın bir tutum izlediğini iddia eder.[565] Katı bir rasyonalist olarak değerlendirilen Râzi'nin din ve nübüvvet hakkındaki görüşleri ise şu şekilde maddelenebilir:

---

[561] Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar*, çev. Yücel Macit, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), s. 27-35; Bedevi, *Min tarihi'l-İlhad*, s. 91-93.
[562] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 235.
[563] Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 63-67.
[564] Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzi: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof*", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyd Kaya, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), s. 120-122.
[565] Mebrûk, *Nübüvvet*, s. 159.

1) Allah hâkimdir. O, insanlar arasından bazılarını seçip diğerlerine üstün kılmakla, insanlar arasında düşmanlığın ortaya çıkmasına neden olmaz. Bu nedenle peygamberlerin varlığı Allah'ın hikmetiyle uyuşmaz.[566]

2) Allah'ın, insanların hem bu dünyada hem de ahirette kendileri için gerekli olan, onlar için faydalı ve zararlı şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmesi (hayvanların içgüdülerinde olduğu gibi) O'nun hikmetine daha uygundur.[567]

3) İnsanlar akıl açısından eşittir. Çalışarak, gayret göstererek kişi başkalarının aklıyla aynı seviyeye ulaşabilir.[568]

4) Din sahipleri/şeriat ehli, dinlerini taklit ile elde eder, düşünce ve araştırmaya yönelmez. Din konusunda önde gelenleri bir şey söylediğinde kimse ona itirazda bulunmaz. Dini inanç, nazara ve araştırmaya dayanmaz.[569]

5) Peygamberlerin getirdiği şeriatlar birbirini tekzip etmektedir. Dolayısıyla kendi aralarında dahi bir uyuşmanın bulunmadığı bir alanda getirdiklerinin hakikat olduğu bilinemez.[570]

6) Peygamberlere atfedilen mucizelerin, sihirbaz ve kahinlerin sihirlerinden bir farkı yoktur. Ayrıca mucize rivayetlerinin bir sıhhati de bulunmamaktadır.[571]

7) Kur'an'ın icazı temelsizdir. Meydan okuma açısından bakıldığında onun benzerlerini getirmek pekâlâ mümkündür. İçerisinde eskilerin masallarının yer aldığı çelişkilerle dolu bir kitabın ne açıklayıcı ne de fayda verici bir yanı vardır.[572]

---

[566] Ebu Hâtim er-Râzi, *Â'lamu'n-Nübüve: er-Reddu Ala'l-Mülhid Ebu Bekr er-Râzi, thk. Corç Tarabişi, (*Beyrut: Daru's-Saki, 2003), s.15; Abdurrahman Bedevi, "Muhammed İbn Zekeriya er-Razi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif, C. I, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), s. 60-61,
[567] Ebu Hâtim er-Râzi, *Â'lamu'n-Nübüve*, s. 15.
[568] Ebu Hâtim er-Râzi, *Â'lamu'n-Nübüve*, s. 21.
[569] Ebu Hâtim er-Râzi, *Â'lamu'n-Nübüve*, s. 39.
[570] Ebu Hâtim er-Râzi, *Â'lamu'n-Nübüve*, s. 65.
[571] Ebu Hâtim er-Râzi, *Â'lamu'n-Nübüve*, s. 147-148
[572] Ebu Hâtim er-Râzi, *Â'lamu'n-Nübüve*, s. 173.

Râzi'ye atfedilen görüşler bu şekilde olmakla birlikte onun da mülhid olup olmadığı tartışmalıdır. O, bazı eserlerinde aklın üstünlüğüne vurgu yapmıştır. Fakat bu vurguyu akıl-vahiy karşıtlığı üzerinden değil, akıl-heva üzerinden sunmuştur. Ayrıca doğrudan nübüvveti reddettiğine dair kendi eserlerinde açık ifadelerinin bulunmaması, Ebu Hatim'in mülhid olarak bahsettiği kişinin Razi olduğu konusunda önemli şüphelerin bulunması, vefatından 50 yıl sonra yayınlanan tabakat kitabında kendisinden Müslüman olarak bahsedilmesi, dahası peygamberliği kabul ettiğini gösteren pasajlara kitaplarında yer vermesi gibi hususlar Râzi'nin mülhidliğini tartışmalı hâle getirmiştir.[573]

Berâhime'nin, İbn Râvendi'nin veya Ebu Bekir er-Râzi'nin görüşlerinin gerçekten kendilerine mi ait olduğu yoksa onlara atfedilen bir itham mı olduğunun tam olarak tespit edilmesi farklı çalışmaların konusudur. Mevcut çalışma için önemli olan husus, ileri sürülen argümanlardır. Zira klasik dönem mütekellimleri argümanları esas alarak bir cevap üretme çabası içerisinde olmuşlardır. Ayrıca ortada bir belirsizlik söz konusu olsa da bu durum İslam tarihinde Müslümanların nübüvveti reddeden görüşlerle karşılaşmadığı anlamına gelmez. Ayrıca nübüvvet konusu doğrudan dinlerin varlığının temellendirilmesini gerektirdiğinden kelâm âlimlerinin böyle önemli bir konuda görüş belirtmemeleri düşünülemez.

3.1.2. Berâhime'nin Nübüvvet Karşıtı Görüşleri ile İngiliz Deistlerinin Argüman ve Söylemlerinin Karşılaştırılması

Belirtildiği üzere İslam tarihinde Allah'ın varlığını kabul eden fakat nübüvveti kabul etmeyen kimseler Berâhime çatısı altında değerlendirilmişlerdir. Deizm/deist kelimesinin ilk olarak 1564'te Pierre Viret tarafından kullanıldığı göz önüne alındığında, İslam tarihinde Müslümanların karşılaştığı vahyi/nübüvveti reddeden kimselerin

[573] Seyfi Kenan, "Hekim-filozof Ebu Bekr er-Razi bir mülhid miydi?", *Divan Araştırmaları Dergisi*, 2001/1, s. 193-196. (ss. 187-197); Hüseyin Karaman, *Râzi'nin Mülhidliği*, s. 120-123.

günümüzde geriye dönük olarak bu isimle anılmasının, söylemlerindeki benzerlikten kaynaklandığı görülür. Bu bağlamda her iki grubun argümanlarının kıyası yapıldığında temel noktalar açısından ortak bir paydada buluştukları söylenebilir. Bununla birlikte söylem benzerliğinin arka planı incelendiğinde gözden kaçırılmaması gereken bazı hususlar da bulunur.

İslam düşüncesi tarihinde karşılaşılan nübüvvet karşıtlarının iddialarının başında "herkeste eşit olarak dağıtılmış olan akıl varken vahyin gereksiz ve hatta yer yer akıl dışı olduğu" argümanı gelmektedir. Berâhime'nin, bu konuda Tanrı tasavvurlarından hareket ettiği görülür. Onlara göre aklın delalet ettiği üzere Allah hakîmdir, hakîm ise yaratılmış olanların ancak akıllarının delalet ettiği şeylerle tâbi olduğu, itaat ettiği varlıktır. Başka bir deyişle yaratılmış olanlar ancak aklî olarak Allah'a itaatte bulunabilir. Akıl, âlemin hakîm bir yaratıcısı olduğuna delalet eder, hakîm ise yaratılanların aklen çirkin görülenlerle ibadet ve kulluk etmediği varlıktır.[574] Dolayısıyla Berâhime'nin bakış açısına göre Tanrı, insanları akıl sahibi bir varlık olarak yarattıktan sonra herhangi bir peygamber gönderdiğinde hakîm oluşundan uzaklaşmış olacaktır. Bu konuda onların görüşlerini özetlediğimizde peygamber olarak gelen kimseleri sıradan beşer olarak değerlendirip onlara tâbi olmayı anlamsız bulduklarını; zira kişinin sıradan bir beşere uymaktansa kendi aklına tâbi olmasının daha doğru olduğunu düşündükleri görülür. Sıradan bir beşer olmasından dolayı kendisine tâbi olunması düşünülmeyen peygamberlere atfedilen mucizeler de Berâhime tarafından kabul edilmez. Bunun bir sebebi mucize vb. olağanüstü olayların imkan dahilinde sayılmasının güçlüğüdür. Diğer bir sebebi ise mucize rivayetlerinin sıhhatli olmayışıdır. Beşer olduğu gerekçesiyle peygamberleri kabul etmeyen Berâhime'nin, mucizeyi de reddederek nübüvvet müessesesini tümüyle yok saydıkları görülür. Ayrıca onlara göre insanlar arasında huzuru sağlama iddiasında olan

[574] Şehristâni*, Milel ve'n-Nihal*, s. 454.

dinlerin, huzur yerine çatışmalara kaynaklık etmesi de ilahi kaynaklı olamayacağının bir işaretidir.

Bu durumda İngiliz deistleri ile İslam tarihinde deist olarak nitelendirilen kişi/grupların söylemlerinde benzer olan noktaları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Akıl varken vahyin yüklenecek fazla bir işlevinin bulunmaması;

- Aklın tüm insanlarda eşit olması;

- Mucizelerin vahyin doğruluğuna delil olamayacağı;

- Dinlerin insanlar arasında huzur yerine çatışmaya sebep olduğu iddiası.

İlk bakışta bu dört husus noktasında bir benzerliğin olduğu söylenebilir. Fakat bu dört unsuru tek bir argümana indirgemek de mümkündür: "Akıl kadar mükemmel bir yeti varken vahiy gereksizdir." Bu argüman etrafında buluşmalarına karşın, İngiliz deistlerini ve İslam tarihindeki vahiy karşıtı grupları birbirinden ayıran önemli hususlar bulunur. Öncelikle şu noktaya dikkat çekmek gerekir. Berâhime ve diğer isimler "Aydınlanma" öncesi dönemde, başka bir deyişle Tanrı'ya ve dine yönelik bakışın henüz büyük bir kırılmaya şahit olmadığı, bir anlamda dinî bir dünya tasavvuru içerisinde yaşamış ve bu atmosfer içerisinde eleştirilerde bulunmuştur. İngiliz deistleri ise bizzat Erken Aydınlanma içerisinde, yeni bir doğa felsefesinin şekillendiği; "bilimin" hakim paradigma olarak düşünceyi yönlendirdiği, sekülerizme geçiş aşamasında yaşamışlardır. Ayrıca hümanizm etkisi altında yeniden şekillenen Tanrı-evren-insan arasındaki ilişki bağlamında vahye/kurumsal dine eleştirilerini yöneltmişlerdir. Bu bağlamda Tanrı'nın mutlaklığı ve değişmezliği ekseninde şekillenen ve bir yönüyle O'nu sınırlayan bir tasavvurdan hareket ettikleri görülür. Dolayısıyla İngiliz deistlerinin vahiyle gelen dini, insanın akıl ile ulaşacağı doğal dinden çok daha geri planda konumlandırmalarının arkasında Tanrı tasavvurlarının yer aldığı görülür. Deistler tanrının değişmezliğini

vurgulayarak bir argüman geliştirirken, Berâhime gibi düşünenler tanrının hakîmliğinden hareketle reddedişte bulunmuşlardır.

Ayrıca, İngiliz deistlerini vahye/kurumsal dine yönelik sorgulama içerisine sürükleyen en önemli etkenlerden biri, geleneksel Hristiyanlık'ın içerisinde bulunduğu durumdur. Din konusunda yegâne otorite olarak beliren kilise ve din adamları sınıfının imtiyazlı konumuyla mücadele etmişlerdir. Ayrıca geleneksel Hristiyanlık'ın akıl ve doğal din ile uyuşmayan aslî günah, teslis, gizem vb. unsurlar ile donatılmış olması, İngiliz deistlerinin en çok itiraz ettiği konular olmuştur. Bu nedenle vahyin akla ekleyebilecek herhangi bir yönünün ve etkisinin bulunmadığı düşüncesine daha kolay vardıkları söylenebilir. Bu haliyle İngiliz deistlerini Berahime ve diğerlerinden ayıran en önemli husus, İngiliz deistlerinin kendi dışında bir geleneğe değil doğrudan içerisinden geldikleri bir geleneğe yönelik itirazda bulunmalarıdır. Bununla birlikte deistler, aklın otoritesini sağlamaya başladığı, rasyonalizmin yükselişe geçtiği bir dönemde vahiy eleştirisinde bulunmuşlardır. Bu nedenle onların yapmış olduğu akıl vurgusu, arka planda hümanizmin yer aldığı, insanın kendine olan güveninin yükselişe geçtiği bir anlayışla harmanlanmıştır. Bu husus, tanrı merkezli bir evren, varlık anlayışının içinde kalarak akıl savunusu yapan Berâhime benzeri gruplardan onları ayırır.

İngiliz deistlerini mucizeyi reddetmeye götüren etkenler arasında doğa felsefesinde yaşanan kırılmaların etkisinden bahsetmek mümkündür. Doğada yasalılık fikrinin hâkim olduğu bir dönem içerisinde yaşamaları, mucizenin gerçekleşmesini imkân dahilinde görmemelerine zemin hazırlamıştır. Berâhime gibi grupların mucizeleri reddi ise daha ziyade zihinsel bir çıkarıma dayanmaktadır.

3.2. Kelâmcılar Açısından Nübüvvetin İmkânı

Teistik bir din tasavvurunda varlık bulan Kelam ilmi, en genel haliyle Allah-insan-âlem arasındaki ilişkiye dair Müslüman alimlerin Kur'an ekseninde geliştirmeye çalıştıkları yorumlar sonucu oluşan bir disiplindir. Allah'ın tarihe müdahalesi olarak değerlendirilen nübüvvet müessesesi, bu disiplinin en temel konularındandır. Nübüvvetin, bir anlamda dinin varlığını mümkün kılacak şekilde merkezi bir konumda olduğu düşünülürse, kelamın öncelikli konuları içerisinde yer almasının sebebi de anlaşılır.

Berâhime'nin ve İngiliz deistlerin ana argümanlarından biri nübüvvetin ve vahyin imkansızlığı veya gereksizliği hakkındadır. Bu nedenle kelâmi açıdan nübüvvetin imkanı bu bağlamda önem arz eder.

Vahiy, Arapça'da و-ح-ي kökünden türetilen mastar bir kelime olup sözlüklerde "gizli biçimde konuşmak, bir bilgiyi birine gizli ve hızlı bir şekilde bildirmek, ilham etmek, işarette ve imada bulunmak, iki şeyin birbirine yaklaşması, haberleşme, emir, ses, işaret, kitap, mektup anlamlarına gelir.[575] Vahiy kelimesinin orijinal anlamı dikkate alındığında şu hususlarla karşılaşılır. Öncelikle o, bir iki-kişilik-ilişki terimidir. Başka bir deyişle vahiy denen hadisenin gerçekleşmesi için iki tarafın bulunması şarttır. A ve B. A'nın aktif olduğu vahiy sürecinde, vahiy eylemi, A'nın iradesinin bir işaret veya işaretler aracılığıyla diğer tarafa aktarılmasıyla gerçekleşir. Burada mütekabiliyet olmaz, yani ilişki bu şekilde kurulunca tersine döndürülemez. Şifahi olmak zorunda değildir. Yani kelimeler de kullanılabilmesine rağmen, iletişim için kullanılan işaretler daima dilsel

[575] Rağıb el-İsfehani, *Müfredat*, s. 1141-1143; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, vhy maddesi, c. 15, (Beyrut: 1956), s. 381; Fatih Orum, *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar: Vahiy*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017), s. 13; M. Ay&E.Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 151.

değildir. Her zaman bir gizlilik, mahremiyet vardır; başka bir deyişle iletişim A ve B arasındaki özel bir meseledir.[576]

Vahiy kelimesinin ıstılah anlamlarına bakıldığında, Türkçe'deki anlamının da yansıttığı üzere, en genel haliyle "Allah'ın risalet amacıyla seçtiği kullarına gönderdiği ilahi söz" [577] olarak tanımlandığı görülür. Din dili açısından kelimenin yaygın kullanımı bu olmakla birlikte Kur'an'da geçen kullanımları dikkate alınınca daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilir. Allah'a nispet edildiğinde vahyin, "O'nun varlıklarla konuşması, onları yaratılış gaye ve ölçülerine yani fıtrata göre düzenleyip onlara görevlerini bildirmesi" şeklinde bir tanımını yapmak daha uygundur.[578] Nitekim Kur'an'da Allah'ın insanlar dışında, hayvanlarla[579], meleklerle[580] ve diğer varlıklarla[581] konuşmasından bahsedilir. Bu hali ile vahyin i) Varlıksal: Yaratma ve Düzenleme; ii) Bilişsel/Epistemolojik olmak üzere ikiye ayrılarak değerlendirilmesi mümkündür.[582] Bu yaklaşım, Hristiyan teolojisinde de var olan özel vahiy-genel vahiy ayrımıyla paralellik arz etmektedir. Zira daha önce aktarıldığı üzere genel vahiy, tabiatın kendisidir. Kur'an açısından bakıldığında gerek tabiattaki varlıklara gerekse Kur'an'daki ifadelere aynı şekilde *ayet* denmesi ikisi arasındaki paralelliği gösterir. Bu nedenle vahyin genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılmasının isabetli olduğu görülür.

En genel tanımıyla özel vahiy "insanlara yönelik ilahi bir bildirim" olarak tanımlanır. Din fenomenolojistlerine göre özel vahyin beş unsuru bulunur. i) Vahyin Kaynağı; dinlere göre Tanrı, ruhlar, gizli güç gibi değişiklikler gösterse de her durumda

[576] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar yayınları, 2012), s. 239-240.
[577] İsfehani, a.g.e., s. 1140; Tehânevî, *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc, Abdullah el-Halidi, George Zeynati, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), c. II, s. 1776; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), s. 33.
[578] Ahmet Akbulut, "Kelam'da Vahiy", *İslam ve Hristiyanlıkta Vahiy Sempozyumu Bildiri Kitabı*, s. 150; Orum, *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar*, 11; Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 34.
[579] Nahl, 16/68.
[580] Bakara, 2/30.
[581] Fussiler, 41/11-12.
[582] Akbulut, "Kelam'da Vahiy", s. 160.

vahyin kaynağı tabiat üstü veya numinous olandır. ii) Vahyin Vasıtası; Dinlere göre değişiklik gösteren melek gibi tabiatüstü varlıklar, kutsal işaretler ya da rüyalar, kelimeler veya kutsal kitaplar. iii) Vahyin muhtevası veya konusu: duruma göre değişen öğreten, yardım eden veya cezalandıran güç, irade, varlık veya ilahi buyruklar. iv) Vahyin alıcısı veya muhatapları: bir ırka veya tüm insanlığa kendisine gelen malumatı bildirmekle görevlendirilmiş peygamberler, aracılar, kâhinler, şamanlar, rahipler. v) Alıcı üzerinde vahyin bıraktığı tesir veya sonuç.[583]

Vahiy, sahip olunan Tanrı tasavvuruyla yakından alakalıdır. Vahyin Tanrı ve insan arasında iletişimin zemini olduğu düşünülürse vahyi mümkün kılacak olan, öncelikle Tanrı'nın bir iletişimde bulunmayı arzu etmesidir. Bu ise Tanrı'nın irade eden, yaratan, konuşan vb. sıfatlara sahip zât/kişilik sahibi olarak tasavvur edilmesinin sonucudur. Dolayısıyla vahiy, teizmin Tanrı tasavvuru ile yakından ilgilidir.

Tanrı'nın evren ile birlikteliğini, başka bir deyişle Tanrı dışında hiçbir varlığın bulunmadığını, ya da Tanrı'nın evren dışında bir kişiliği olmayacağını düşünen panteizmde vahyin imkanından bahsedilemez. Benzer şekilde Tanrı'nın evreni içerdiğini ya da ruh-beden olarak onunla ilişkili olduğunu iddia eden; O'nun sürecin içinde bulunduğunu, doğanın değişimiyle, akışıyla, genişlemesiyle Tanrı'nın da değişip zenginleşeceğini ileri süren panenteist görüş[584] açısından bakıldığında da bir vahiy durumundan bahsetmek güçleşir. Çünkü burada Tanrı bir yönüyle değişen bir yönüyle değişmeyen bir varlık olarak düşünülmektedir. Kendisi hem zamanı yönlendirmekte hem de zaman tarafından yönlendirilmektedir. Bu durumda Tanrı'nın mutlak anlamda mükemmelliğinden bahsetmek güçleşir. Bu nedenle teizmin Tanrısı ile panenteizmin tanrısının tam anlamıyla uyuşmadığı görülür. Çünkü klasik teizmin âleme/tarihe müdahale eden ve insanlara bazı önermelerde bulunan Tanrı'sı süreç teizminde yerini

[583] Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 30-31.
[584] A. Güçlü vd., "Süreç Felsefesi", *Felsefe Sözlüğü*, s. 1374.

âlemi yaratmaya ikna eden, insanların yanında olan fakat onları vahyi ile desteklemeyen bir Tanrı anlayışına bırakır.[585]

Kelam, merkezde Tanrı'nın yer aldığı (antroposentrik) bir söylem geliştirmiştir. İnsan ve âleme yönelik bakış, Tanrı'nın isimleri/sıfatları bağlamında şekillenmiştir. Bu nedenle nübüvvet konusuna dair yaklaşımlarda da öncelikle uluhiyyet ekseninden hareketle bir başlangıç yapıldığı görülür. Başka bir deyişle nübüvvet bahsi, insanın ona duyduğu ihtiyaçtan ziyade uluhiyyet açısından mümkün mü değil mi konusunda tespit ile başlar. Uluhiyyet noktasında nübüvvetin imkanından bahsedildikten sonra nübüvvetin gerekliliğine yer verilir.

"Nübüvvetin imkanı" ifadesi, hem nübüvvetin vacip oluşu hem de nübüvvetin müstahil/imkansız oluşu görüşlerinin karşısında yer alır. Başka bir deyişle, nübüvvetin imkanından bahsederken, hangi muhalif görüşe yönelik bir imkandan bahsedildiğine dikkat etmek gerekir. Mevcut çalışma açısından nübüvvetin imkanı ifadesi, Berâhime gibi deistik söylemlerde göze çarpan nübüvvetin müstahil olduğu görüşlerine karşılık olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda gerek Eş'ari, gerek Maturidi, gerekse Mu'tezilî kelamcılar, nübüvvetin imkânsız değil, pekâlâ mümkün olduğunu savunmuşlardır. Nitekim kelamcıların Vacib-mümkün-mümteni şeklinde sahip oldukları varlık nazariyeleri de Allah'ın dışında her şeyin mümkün kategorisinde değerlendirilmesini gerektirir. Dolayısıyla nübüvvet mümkün varlık kategorisinde görülür.[586] Burada dikkat edilmesi gereken nübüvvetin, ontolojik düzlem açısından mümkün oluşundan bahsediliyor olmasıdır. Bu konuda tüm kelâm ekolleri aynı kanaattedir, zira karşılarında nübüvvetin imkansız olduğu iddiasında bulunan grup veya gruplar vardır. Buna karşın, nübüvvetin imkanı konusu kelam ekollerinin kendi iç meselesi olarak değerlendirildiğinde farklı bir bağlama oturmaktadır. Söz gelimi Eş'ari kelamcıları

[585] Aydın Işık, *Vahiy ve Mucize*, (Ankara: Elis, 2006), s. 28-29.
[586] Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 251.

açısından bakıldığında, nübüvvetin imkan dahilinde sayılması bir yönüyle Berâhime gibi gruplara karşı geliştirilen bir söylem olsa da, bir yönüyle Mu'tezile'nin, nübüvvetin Tanrı açısından vacip olduğu görüşüne yönelik geliştirilen bir söylem olarak belirir. Dolayısıyla vücub-mümkün-müstahil olup olmadığı iddiasının hangi muhalif görüşe yönelik geliştirildiğini dikkate almak gerekir.

Kelâm tarihi üzerine araştırmalarıyla bilinen Binyamin Abrahamov, aklın din alanında kullanımından ve etkinliğinden hareketle İslam kelâm tarihinin "gelenekçilik" ve "akılcılık" olmak üzere iki kanada ayrıldığını belirtir. Gelenek kelimesi, edebî anlamda "nakil" demektir. Nakil ile kast edilen ise Hz. Muhammed'in ve onun ilk takipçileri olan sahâbe ve tâbiûnun sözleri ve hareketlerini kapsayan, gelecek kuşaklara aktarılan hadislerdir. Abrahamov, İslam gelenekçiliğinin ilk esasının, âlimlerin konsensüsüne (icmâ'), Peygamber'in sünnetine ve Kur'an'ın öğretilerine sıkı bağlılık olduğunu söyler. O, bu grup içerisine Hanbelî, Şafiî, Malikî âlimlerin çoğunun dâhil edilmesi kanaatindedir. Bu grup için akıl değişken bir olgu iken gelenek durağandır ve değişmez. Aklî delillerle ilgilenmek sadece şüpheye ve karmaşaya yol açmaz, aynı zamanda gerçekle yanlışın karışmasına da sebep olur. Başka bir deyişle dinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında akla rol vermezler ve hatta aklın bu konularda karmaşadan başka bir şey yaratmayacağını düşünürler. Abrahamov, akılcı kanat kelâmcılar içerisinde ise Mu'tezilî, Eş'arî ve Maturidî âlimlerin bulunduğunu belirtir. Bu kelâmcıların öne çıkan özelliği aklı, dinde insanı doğruya ulaştıracak temel bir araç görmeleri veya bazı kelâmi konularda özellikle aralarında bir zıtlaşma olduğu zaman aklı vahye yani geleneğe tercih edebilmeleridir. Bununla birlikte Abrahamov, gelenekçi ve akılcı olarak belirlediği bu iki grup arasında keskin sınırların her zaman net olarak çizilemeyeceğinin de bilincindedir. Buna karşın akıl karşısındaki yaklaşımlarının baskın olan yönünden hareket etmek

mümkündür.[587] Abrahamov'un bu ayrımı, İslam kelâmına yönelik genel ve tutarlı bir perspektif sunmaktadır. Mevcut çalışma içerisinde deizmin iddiaları, onun akılcı kanat dediği Mu'tezilî, Eş'arî ve Maturidî alimlerin yaklaşımları ekseninde ele alınacaktır. Bunun temel gerekçesi vahiy-akıl karşıtlığına dayanan deizmin iddialarının, dinde aklın kullanımını göz ardı eden bir tutumla irdelenmesi yerine dinde aklın kullanımını esas kabul eden ve fakat vahyi bir karşıtlık cephesi içerisinde konumlandırmayıp asıl olma özelliğine zarar vermeyecek şekilde ele alan yaklaşımlar ekseninde ele alınmasının daha tutarlı olacağına dair kanaatimizdir.

Kelam ekolleri, sahip oldukları Tanrı tasavvurları çerçevesinde nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânını temellendirmişlerdir. Bununla birlikte, Eş'arî kelamcılarının bu temellendirmeyi geçekleştirirken, Tanrı'nın zât ve sıfatlarına vurgusu diğer kelamcılardan çok daha fazladır. Maturidi ve Mu'tezili kelamcılarının ise, daha ziyade nübüvvetin insanî açıdan gerekliliğini öne çıkararak bir temellendirmeye gittikleri görülür.[588] Fakat onlar da benzer şekilde öne çıkardıkları sıfatlardan hareketle peygamberliğin hükmünü ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu durumda şöyle bir tablo ile karşılaşılır: İlahi kudret açısından, ilahi hikmet açısından ve ilahi adalet açısından nübüvvetin imkânı. Tahmin edileceği üzere bu tercihler Eş'ari, Ma'turidi ve Mu'tezile'nin sahip oldukları Tanrı tasavvurlarının merkezinde yer alan sıfatlardır.

3.2.1. İlahi Kudretin Gereği Olarak Nübüvvet

Her bir kelâm ekolünün sahip olduğu Tanrı, insan ve evren tasavvuru, Tanrı'nın nitelikleri arasından tercih ettiklerine bağlı olarak şekillenir. Nübüvvetin imkânı konusunda Tanrı'nın merkeze alınarak yapılan delillendirme gayretlerinin en önemlisi

[587] Binyamin Abrahamov, *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*, çev. Emine Buket Sağlam, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), s. 9-58.
[588] Mustafa Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya ÜİFD*, 3/2001, s. 218.

Eş'arî ekolüne aittir. Eş'ari âlimler, Tanrı'nın kudret, irade, maliku'l mülk oluşu, âmir oluşu gibi sıfatlarına daha çok vurgu yapmışlardır. Bu yoğun vurgunun arkasında, nübüvvetin imkânını hem müstahil olduğunu iddia eden Berâhime vb. deistik gruplara hem de Mu'tezile içerisinde rastlanan vacib olduğu görüşüne karşı savunmanın bulunduğu görülür.

İrade ve kudret sıfatları, Eş'arî düşüncede hâkim olan Tanrı tasavvurunun merkezinde yer alır.[589] Hüsun-kubuh, insanın fiilleri, tabiattaki işleyiş gibi doğa ve insan ile ilgili tüm konular da söz konusu tasavvurun altında şekillenir. Eş'arî, Allah'ın irade sıfatının bütün mahlukâtı, mümkün kategorisine giren her şeyi kapsadığını ileri sürer. O'nun dilemediği bir şeyin hükümranlığı altında var olması mümkün değildir. Şayet dilemdiği bir şey var olsaydı buna göre ya Allah hata ve gaflet içinde bulunur ya da bir acziyet, güçsüzlük içerisinde olmuş olurdu. Bu ise Allah için düşünülemez.[590] Böylelikle ilahi kudret, evrendeki bütün varlıkları kapsayacak şekilde genişletilmiş ve akabinde bu kudretin dışında olduğu söylenebilecek herhangi bir mümkünattan bahsetmek imkânsız olmuştur.[591] Burada önemli olan husus, Allah'ın sıfatları arasında iradenin ve onunla bağlantılı olarak kudretin diğer sıfatlar karşısında öncelikli bir zemine çekilmesi ve Tanrı'ya yönelik tasavvurun belirlenmesinde birincil sırayı almasıdır. Nitekim insanın fiilleri konusunda Eş'arî kelâmının, insana herhangi bir kudret atfetmek konusunda son derece tereddüt içerisinde, temkinli davranması ilahi iradenin ve kudretin mümkün olan her alana nüfuz ettiğinin önemli bir göstergesidir.

İbn Fûrek'in "Mâkalât"ında görüşlerinin aktarıldığı Eş'ari (ö. 324), nübüvvet bahsine, Allah'ın insanlara elçiler göndermesinin Allah için bir vucubiyet taşımadığını belirterek başlar. Ona göre Allah'ın resul göndermesi de göndermemesi de O'nun

[589] Mahmut Ay, Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları, *Eskiyeni Dergisi*, 31, (2015), s. 34.
[590] Eş'arî, *Luma'*, s. 65.
[591] Ali Mebrûk, *Nübüvvet*, s. 176-177.

açısından aynı değerdedir. Peygamber gönderilmemesi sefeh bir iş değildir, göndermesi ise lütfunun, fazlının bir sonucudur. Aynı şekilde resulün gönderilmemesi insanlar açısından bir haksızlık durumu da yaratmaz. Eş'ari Allah'ın inanmayacaklarını bildiği halde inkar edenleri yarattığı gibi, inanmayacaklarını bildiği halde insanlara elçiler gönderebileceğini söyler. Peygamber göndererek bildirdiği şeyleri peygamber göndermeden de kullarına bildirmek, Allah'ın kudreti açısından eş değerdir; yani her ikisi de kudreti dâhilindedir. Ayrıca Allah hangisini irade ederse her ikisi de O'nun hikmetinin sonucudur.[592] Sonraki dönem Eş'arî âlimlerinin nübüvvetin imkânı konusunda izleyeceği çerçevenin, kudret, irade, lütuf ekseninde olduğu görülür. Aslında Eş'arî'nin bu yaklaşımının Berâhime vb. gruplardan ziyade ağırlıklı olarak kulları için aslah olanı gerçekleştirmenin Allah üzerine vacip olduğu görüşündekilere karşılık bir reddiye olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle buradaki ilk muhatabın nübüvvetin vücubiyetini savunanlar olduğu, müstahil olduğu görüşündekilerin ise dolaylı bir muhatap alınma durumuyla karşılaştıkları söylenebilir.

Eş'arî sonrası ekolün görüşlerinin önemli bir temsilcisi olarak karşılaşılan diğer isim Bâkıllâni'dir (ö. 403). Bâkıllanî, Allah'ın maliku'l mülk olması sebebiyle peygamber göndermesinin mümkün olduğunu belirtir.[593] Ayrıca o, ilhadi olarak nitelediği görüşlere reddiye olması amacıyla yazdığı eserinde Berâhime'nin iddialarını detaylı bir şekilde incelemiştir. Nübüvvetin mümkün oluşunu temellendirme sadedinde, Berâhime'nin şu görüşüne yer verir: "Allah'ın, peygamberi inkar edeceğini, kötüleyeceğini, yalanlayacağını bildiği kimseye elçi göndermesi sefeh bir fiildir, saçmalıktır. Allah abesle iştigal olmaktan müstağni olduğuna göre nübüvvet mümkün değildir."[594]

[592] İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlati'ş-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, nşr: Daniel Gimaret, (Beyrut: 1987), s. 174-175.
[593] Bakıllani, *el- İnsaf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri, (Kahire: Mektebetu Ezheriyyeti li't-Turas, 2000), s. 58.
[594] Bakıllani, *Temhid*, s. 105.

Berâhime'nin, nübüvvet karşıtlıklarını temellendirmede Allah'ın hakîm ve ilim sahibi oluşundan hareket ettikleri görülür. Bâkıllanî, Berâhime'nin bu yaklaşımıyla aslında bir tutarsızlık, bir usulsüzlük örneği sergilediğini ifade eder. Ona göre Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği kimseye peygamber göndermesi yanlışsa, peygamberi kabul edeceğini bildiği kimseye elçi göndermesi zorunludur. Bu durumda onlar kendi kendilerini nefyetmiş olurlar. Ayrıca onların delillendirmelerinden hareket edilirse, Allah'ın inanmayacağını, nimetlerini inkâr edeceğini, nübüvvetin fayda sağlamayacağını bildiği kimseyi yaratmaması da gerekir. Oysa Allah, inanmayacağını bildiği kullarını da yaratmıştır. Bu ise, sefeh/abes bir durum değildir.[595] Başka bir deyişle Allah'ı inkar edeceği bilinen kimsenin yaratılması hikmetli bir iş olduğu gibi nübüvveti kabul etmeyenlere peygamber gönderilmesi de hikmetli bir iştir.[596]

Tanrı anlayışlarını ortaya koyması açısından bir diğer örnek olarak Berâhime'nin mucize eleştirileri önemlidir. Berâhime, denizin yarılması[597], asanın yılana dönüşmesi[598] gibi mucizelerin aklî açıdan imkânsız olan bir takım muhâl hadiseler olduğunu düşünür. Bâkıllâni, önce Allah'ın insanı yoktan yaratışına dikkat çeker. Bir bakıma, yaratılışın kendisinin bizatihi olağanüstü oluşunu ve Allah'ın yaratmadaki kudretini vurgular. Ayrıca mucizeyi, âdet(sünnetullah) açısından imkânsız görüyorlarsa Allah'ın âdet üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkı ve kudreti olduğunu belirtir.[599] Her halükarda mucizeler Allah'ın kudretinin tezahürleridir, dolayısıyla Allah'ın irade ettiği takdirde gerçekleşmesini engelleyecek bir durum olamaz.

Bir başka Eş'arî kelamcısı olan Cuveynî (ö.478), peygamber gönderilmesinin aklî hükümler konusunda bir lütuf olduğunu söyleyerek nübüvvetin lütuf olduğunu düşünür.

[595] Bakıllani, *Temhid*, s. 106.
[596] Bakıllani, *Temhid*, s. 105-106; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2015, s. 226.
[597] Bakara, 2/50.
[598] Şuârâ, 26/32.
[599] Bâkıllâni, *Temhid*, s. 102.

Ona göre Allah'ın peygamber göndermesinin ve dinleri meşru kılmasının delili, bunun iki zıddın bir araya gelmesi, cinslerin dönüştürülmesi veya buna benzer şeyler gibi bizzat imkânsız, muhal şeylerden olmayışıdır. Çünkü Allah'ın kuluna şer'î hükümler koymasında hüsün ve kübuh açısından imkânsız bir şey yoktur. Buna göre iki durumla karşılaşılır. Bunlardan ilkine göre, iyi ve kötünün aklen bilinebileceğini reddetmek; bu durumda nübüvvetin mümkün oluşu dışında başka bir ihtimal kalmaz. İkinci duruma göre ise peygamber ve şeriat göndermek zulüm, mutlak zarar ve bunlar gibi bizatihi kötü olan şeylerden değildir. Başka bir şeyle ilgisinden dolayı da kötü olarak kabul edilemez. Çünkü peygamber göndermenin lütuf olarak gerçekleşmesi imkânsız değildir. Peygamber gönderilmesi halinde akıl sahibi kimseler, ona inanır ve aklın hükümlerine tutunur. Peygamber göndermede akli bir imkânsızlık bulunsaydı, onlar bunu inkar ederlerdi. Bundan dolayı peygamber göndermenin mümkün olduğu açıktır.[600] Cuveyni, bir taraftan nübüvvetin aklî açıdan imkân dahilinde olduğunu temellendirmiş, diğer taraftan imkân dahilinde olan bir şeyin vakıaya yansımasının da Allah'ın insanlara bir lütfu olduğuna dikkat çekmiştir.

Gazzali'nin mevcut Eş'arî düşünceyi te'yit ettiğini ve nübüvveti hem Berâhime gibi imkansız görenlere hem de Mu'tezile gibi vacip görenlere karşılık mümkün olarak değerlendirdiğini görürüz. Gazzâli, Allah'ın kudret sahibi ve mütekellim oluşundan hareketle nübüvvetin imkânını gerekçelendirir. Ona göre Allah, bir takım sesleri, rakamları veya buna benzer delilleri yaratmak suretiyle Kelâm-ı Nefsî'nin varlığını ispat etmekten aciz değildir.[601] Başka bir deyişle bir Tanrı varsa ve bu Tanrı'nın zatına ait sıfatları bulunuyorsa, kelamda bulunmak da bu sıfatlardan biriyse pekâlâ bu sıfatı fiile döküp emir ve nehiylerini bildirebilir.

[600] Cuveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 251-252.
[601] Gazzali, *İtikatta Orta Yol*, s. 143.

Şehristâni (ö. 548) ise Allah'ın emir sahibi, yaratıcı ve malik'ul mülk oluşunu öne çıkararak nübüvvetin imkânını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre varlıkların yaratıcısı Allah'ın, kulları üzerinde emretme ve nehyetme konusunda tasarrufta bulunma hakkı vardır. Aynı şekilde emir ve nehiylerini onlara ulaştırmak için kullarından birini seçme hakkı da vardır. Yoktan yaratma gücü olanın, irade etme ve seçme gücü de bulunur. Bunların hiç birinde imkânsızlık söz konusu değildir, dolayısıyla nübüvvet de aklî açıdan mümkündür, caizdir.[602]

Eş'arîlere göre ilahi fiillerin tamamı olabilirlik kapsamındadır, zira Allah herhangi bir fiili gerçekleştirip gerçekleştirmemekte tamamen özgürdür, başka bir deyişle onun açısından tüm seçenekler birbirine eşittir. Ayrıca O'nun fiilleri herhangi bir amaç ya da gaye ile illetlendirilemez, zira böyle bir illetlendirme, Eş'arî bakışına göre Allah açısından bir eksiklik anlamına gelecektir. Yine onlara göre ilahi fiiller olabilirlik kapsamında olduğu ve herhangi bir amaca matuf olmadığı için bu fiillerin varlığa çıkmasını gerektirecek bir tercih sebebinin bulunması gerekir ki, bu tercih sebebi de her türlü şarttan bağımsız ve mutlak olan ilahi iradedir.[603] Dolayısıyla nübüvvetin imkanını, vacip veya mustahil olduğu iddialarının karşısında temellendirmeye çalışan Eş'arî düşüncenin, peygamberliğin olabilirliği noktasında kudret, irade, yaratma vb. sıfatlara ağırlık vermesi, kendi içerisinde tutarlı bir görünüm arz etmektedir.

Nübüvvet, Allah'ın iradesinin ve kudretinin bir sonucu olarak varlık bulan ilahi bir lütuftur. Nübüvvetin ilahi bir lütuf olduğu fikrine diğer ekollerde de rastlanır. Buradaki fark, lütfun zorunlu olup olmadığında kendini gösterir.[604] Eş'ari düşüncede Tanrı'nın lütufta bulunmasının zorunluluğundan bahsedilemez. Nübüvvet, uluhiyyet nokta-i nazarından bir zorunluluk niteliğine sahip olmadığı gibi etik/ahlaki açıdan da

[602] Şehristâni, *Kitabu Nihayetu'l-İkdâm fi ilmi'l-Kelam,* thk. Alfred Ceyyumi, (Kahire: Mektebetu's-Segafeti'd-Diniyye, 2009), s. 410-413.
[603] Ali Mebrûk, *Nübüvvet*, s. 199.
[604] Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi, çev., Ömer Türker, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: İstanbul, 2015), c. 3, s. 340-341.

zorunluluk niteliğini taşımaz. Dolayısıyla, gerçekleşmemesi de pekâlâ mümkündür. Bu durumda nübüvvetin insan açısından gerekliliğini temellendirecek güçlü bir zemin de kalmaz. Nitekim teklif bahsinde, hüsün kubuh konusundaki görüşleri görüleceği üzere nübüvvetin zorunluluğu tehlikeye düşecektir. Bu ise, farkında olunmasa da Berâhime gibi nübüvvetin gereksiz olacağı argümanına doğru bir yol açar.

Eş'ari tasavvurda ilim, kudret ve irade sıfatları ekseninde Tanrı'nın insan/âlem ile ilişkisi şekillenir. Fakat bu sıfatları öne çıkararak ve mutlaklığını vurgulayarak insan ile olan aktif ilişki riskli bir konuma itilmektedir. Eş'ari'nin eserlerinde iradenin gerçek anlamda yalnızca Tanrı'ya özgü olduğu ileri sürülür ve insana ait bir iradeden neredeyse söz edilemez. Nitekim insanın fiillerini yapıp etmede kudreti olup olmadığını göstermek için savunulan kesb teorisi[605], aslında insanın iradesinin yok sayılmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında Allah'ın iyi şeyleri irade etmesi kadar kötü şeyleri de dilemesi mümkündür. Kötülüğü dilemesi O'nun için olumsuz bir durum yaratmaz. Nübüvvet de benzer şekilde yalnızca Allah'ın dilemesi sonucu mevcut olmuştur. Nübüvvetin varlık sahnesine çıkması için insanın ona duyduğu ihtiyaç yeterli bir gerekçe değildir. Allah, lütfunun bir sonucu olarak elçiler göndermiştir. O'nun dilemesini zorunlu kılan bir gerekçe olmadığı için nübüvvetin gerçekleşmemiş olması da pekâlâ düşünülebilir.

Burada önemli olan husus, nübüvvetin Allah-insan ilişkisinin zemini olduğu düşünüldüğünde, öne çıkan sıfatların peygamberliğin insani açıdan gerekliliğini geri plana bırakıyor olmasıdır. İrade vurgusu Tanrı'nın aktif bir fail olduğunu öne çıkarması açısından isabetlidir. Yaratıp geride duran değil yarattıklarının yaşamı hakkında dilemede

[605] Kesb; kulların "fiillerinin yaratıcısı olduğu" görüşünü reddedip; kulların, fiillerinin yaratıcısı değil kazananı olduğunu savunan, ilk olarak Dırar b. Amr veya Ebu Hanife tarafından öne sürüldüğü iddia edilen fakat sistemli bir şekilde Eş'arî ekolünce savunulan kader konusuyla alakalı bir teoridir. Bu teorinin oluşmasının geri planında yaratılan her şeyin tek bir faili olduğu dolayısıyla insanın fiillerinin de Tanrı tarafından yaratıldığı temel tezi yer alır. İnsanın, fiilleriyle olan ilişkisi Tanrı tarafından yaratılan eylemlerini kazanmaktan ibarettir. Mu'tezili düşünürler tarafından insanın hür iradesini yok saydığı gerekçesiyle reddedilir. B. Topaloğlu & İ. Çelebi, "Kesb", Kelâm Terimleri Sözlüğü, s. 184. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Mâkâlat,* s. 90 vd.;Cüveynî, *İrşâd,* s. 161-171.

bulunan, hayatlarına, tarihe dahil olan bir tasavvuru öne çıkarması açısından önemlidir. Fakat iradesini gösterirken, başka bir deyişle resul gönderirken herhangi bir ahlaki gerekçeye başvurmadığı şeklindeki tasavvur, irade vurgusunu sıkıntılı/tehlikeli bir durum yaratmasına sebep olur. Keyfi bir şekilde davranan bir Tanrı tasavvurunun oluşmasına, nübüvvetin insan açısından gerekli olup olmadığının göz ardı edilmesine sebep olur. Bu da bir bakıma ulaşılan sonucun, Berâhime'nin ve deistik argümanların ortaya çıkmasına alan açmakta, bu tür argümanların yaygınlık kazanmasına imkân vermektedir.

Ayrıca, Eş'ari'liğin nübüvvet anlayışında peygamberliğin mevcudiyetini yalnızca Allah'ın lütfunun bir sonucu olarak görmek ile bir şeyin iyi-kötü oluşunun ancak vahiy ile belirleniyor oluşu arasında bir tezatlık söz konusudur. İyinin ve kötünün sebebinin bilinmesi için vahyin zorunlu kılınması, ancak vahyin de fazladan gerçekleşen bir lütuf olarak görülmesi, sağlıklı bir Tanrı ve insan tasavvurunun oluşmasına engel olacak mahiyettedir. Zira eğer vahiy sadece lütuf olarak gerçekleşiyorsa bu durumda insanın vahiy olmadan kendi aklıyla iyi ve kötünün bilgisine erişebilmesinin kabulü gerekir. Aksi durumunda insan, kendi başına bu bilgilere ulaşmaktan uzak kalır. Ayrıca vahyin gönderilmesinde bir zorunluluğun bulunmadığı da düşünüldüğünde insan tam anlamıyla başıboş bırakılmış olur. Böylece Tanrı ve insan arasında güvene dayanan bir ilişkinin zemini de kaybolmuş olur. Bu yaklaşımın zorunlu dir diğer sonucu ise Tanrı'nın keyfî bir şekilde davranmasına imkan tanımasıdır. Eş'arîlik, Tanrı'nın kutsallığını savunurken insanın varlığını ve Tanrı karşısında değerini/konumunu yok saymış olmaktadır. Oysa Tanrı insanı akıl ve irade sahibi bir varlık olarak diğer tüm yaratılmışlardan farklı bir konumda yaratmış ve insanın dünyası ile ilişki kurduğunda bu ilişkiyi ortak bir zemin üzerinde gerçekleştirmeyi tercih etmiş görünmektedir. Kur'an'da yer alan Tanrı ve insan ilişkisinin belli bir zeminde (şöyle davranırsanız böyle davranırız) şeklinde formüle edilen yaklaşımda görüleceği üzere karşılıklı bir ilişkinin mevcudiyeti içerisinde davranır.

3.2.2. İlahi Hikmetin Gereği Olarak Nübüvvet

Kelam ekolleri Tanrı tasavvurlarını belirlerken O'nun sıfatları arasından bazılarını tasavvurlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Tanrı'nın insan ve âlem ilişkisini de bu sıfatlar üzerinden yorumlamışlardır. Maturidî kelâmında vurgunun hikmet sıfatı üzerine yapıldığı görülür. Diğer isim/sıfatlar bu zemin üzerinden değerlendirilmiştir. Nitekim Maturidî kelamcıları da nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânında Allah'ın kudretini, ilmini ve iradesini vurgularlar, fakat bunlar hikmet ile ilişkisi bağlamında yorumlanır.

"H-k-m" kökünden türeyen hikmet, ilim ve akılla hakka isabet etmek anlamına gelir. Allah için kullanıldığında hikmet, eşyayı bilmesi ve onları gayet sağlam bir şekilde yaratmasıdır. İnsanın hikmeti ise varlıkları tanımak ve hayırlı işleri yapmaktır.[606] Genel bir ifadeyle hikmet, bir şeyin hakikatine isabet etmek ve onu ait olduğu yere koymak demektir. Hakîm de isabet eden ve her şeyi kendi yerine koyandır. Aslında Maturidî hikmetin açıkça bir tanımını yapmaz. Tanrı'nın hikmeti konusunda ayrıntılara girmese de sık sık bunu dikkate alması, hikmetin onun teolojisini derinden etkileyen fikirlerden biri olduğunu gösterir.[607]; isabet, ilim, akıl, fıkıh gibi anlamlarında kullandığı görülür.[608] Onun Tanrı'nın hikmetine dair yaptığı vurgular dikkate alındığında hikmetle kast ettiğinin en temelde "Tanrı'nın evreni yaratırken başıboş, amaçsız değil bir gayeye binaen yaratmış olduğu" fikrini kast ettiği söylenebilir.[609]

Bu perspektifle paralel olarak nübüvvetin uluhiyyet açısından temellendirilmesinde de Maturidî, öncelikle Allah'ın Hakîm oluşundan hareket eder. O, nübüvvetin ispatı ve gereği bahsinde, peygamberliği inkâr eden grupları beşe ayırır: a) Yaratıcıyı inkâr edenler. b) Yaratıcı'nın varlığını kabul etmekle birlikte emir ve yasakları

606 İsfehâni, *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü*), s. 300.
607 Ulrich Rudolph, "Maturidî'nin İlahi Hikmet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* çev. Y. Öztürk & E. Kabakçı, (2018/2), s. 778.
608 Hanifi Özcan, "Maturidî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 2, s. 6, (1988), s. 43-44.
609 Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 57.

olabileceğini kabul etmeyenler. c) Bunları benimsedikleri halde emir ve yasakların bilinmesinde aklı yeterli görenler. d) Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin göstereceği mucizeleri kâhinlerin ve sihirbazların fiilleriyle denk tutup reddedenler. e) Peygamberlerin içerisinde bulundukları toplumların cehaletleri sebebiyle gösterdiği eylemlerin mucize olarak anıldığını ileri sürenler.[610]

Maturidî, Yaratıcı'nın varlığını kabul etmeyen kimsenin nübüvveti reddetmesinin olağan olduğunu, bu kimselere karşı önce Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi gerektiğini ifade eder. Tanrı'nın varlığının kabulünün ardından ancak nübüvvetin temellendirilebileceğini belirtir.[611] Bu bölüm içerisinde kendisi isbat-ı vacip çabası içerisine girmez, doğrudan nübüvveti ispata çalışır. O, nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânını Allah'ın Hakîm oluşuyla açıklarken vurgusu O'nun amaçsız bir iş yapmayacağına yöneliktir. Allah'ın hakîm oluşu, fiillerinin keyfîlikten, abeslikten uzak olup belli bir amaca göre gerçekleştiği anlamına gelir.[612]

Maturidî, Tanrı'nın varlığını benimseyip de O'nun vahiyle her hangi bir emir veya yasak bildiriminde ya da vaat veya tehditte bulunmayacağını ifade eden kimseye, bu durumda âlemin yaratılmasının da bir anlamı, bir hikmeti bulunmadığını söyleyerek karşı gelir. Zira bu durumda kainat, sadece yaratılmak ardından da yok edilmek üzere var kılınmış demektir. Maturidî, bu tarz bir yorumun Tanrı açısından amaçsızlık anlamına geleceğini, bunun ise hikmet sahibi oluşla bağdaşmayacağını ifade eder. Allah, âlemi/canlıları, kendileri için belirlediği kudretlerinin bitimine dek varlıklarını sürdürmeleri amacıyla yaratmıştır. Her bir insan, varlığını devam ettirmek için istek ve arzularının peşinden gider. Tanrı tarafından belirlenmiş emir ve yasaklar ise, tüm insanların varlıklarının sürekliliğini sağlamaları için aynı anda aynı şeylere

[610] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 271.
[611] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.
[612] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.

yönelmelerinin yaratacağı çatışma ve kargaşanın önlenmesini sağlar. Peygamberlerin gönderilmesi (helal ve haramların belirlenmesi) dünya hayatının belli bir düzen içerisinde devamlılığını sürdürmesi için gereklidir.[613] Başka bir deyişle Maturidî, var olmak ile varlığın devamını sağlayan değersel zemin arasında bir ayniyet kurmuştur. Zira hayatın sürmesi ancak değer ile insan yaşamı arasındaki bağın tesis edilmesiyle mümkündür. Bu nedenle nübüvvet, yok oluşa karşı varlığın devamını sağlayacak kurucu bir prensiptir.[614]

Maturidî nübüvvetin imkânını, doğrudan âlemin yaratılmışlığı ile ilişkilendirerek Tanrı'nın varlığı ve yaratıcılığı kabul edildikten sonra peygamberliğin inkâr edilmesinin abesliğini göstermiştir. Nübüvvet, âlemin yaratılmasının ve varlığını devam ettirmesinin tamamlayıcı bir unsuru olarak yorumlanmıştır. Böylelikle Maturidi'nin, nübüvveti sadece epistemoloji zemininde değerlendirmeyip varoluş sistemi içerisinde konumlandırarak ona ontolojik bir mahiyet yüklediği de iddia edilebilir.

Nübüvvetin temellendirilmesinde hikmetin tercih edilmesi, peygamberliğin yalnızca Allah açısından değerlendirilmemesi gerektiğini de gösterir. Nübüvvetin Allah ve insan iletişiminin bir zemini olarak iki yöne sahip olması gibi hikmet de yalnızca uluhiyyeti öne çıkaran bir isim/sıfat olmayıp insanî yönü de dikkate alan bir tercihi gösterir. Maturidî, sadece uluhiyyetle ilgili olarak öne çıkan kudret, ilim, irade gibi sıfatları tercih etmek yerine hikmeti tercih ederek nübüvvetin sadece Allah ile ilgili değil aynı zamanda insanla ilgili bir durum olduğunu da göstermiş olur. Zira hikmet, Allah'ın ilkesel davrandığını gösterirken insanın da yaşamını devam ettirmede nübüvvete olan ihtiyacını da gösterir. Başka bir deyişle nübüvvet, insanoğlunun yaşamını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmesi için gerek duyduğu yönlendirmeleri sunar. Bu haliyle aslında insani açıdan önemlidir. Zira insan, yaratılış itibariyle zengin bir potansiyele sahip olsa

[613] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272-273.
[614] İbrahim Aslan, İmam Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12:2 (2014), s. 43.

da bu potansiyel yetileri çeşitli nedenlerle her zaman eşit düzeyde ve beklenen ölçüde kullanamamıştır. Nübüvvet bu noktada, bu potansiyel yetileri uyandırma ve harekete geçirmede önemli bir işlev görür.

Maturidî, nübüvvetin mevcudiyetinin aklî bir zorunluluk olduğunu Allah'ın lütufkârlığına da dayandırır. Ona göre dünya hayatının işlerinin düzenini ve dinin varlığını ayakta tutan ilke aynıdır. O, insana helal ve haramların bildirilmesi gibi dünya hayatıyla ilgili bir takım hususların (zehirli yiyecekler, meslek ve sanatlar, tıp bilgisi vb.) peygamberler aracılığıyla Allah'ın bir lütfu olarak bildirildiğini söyler.[615] Bununla birlikte Allah'ın böyle bir lütufta bulunması yine O'nun hikmetiyle alakalıdır. Zira Maturidî açısından hikmet, Allah'ın bütün fiillerini kapsayan geniş bir kavramdır. Dolayısıyla lütuf ve rahmet olan bir fiil de hikmet kavramı altındadır. Ancak hikmetin bir kısmı, hikmet olma niteliğiyle adalete karşılık gelirken diğer bir kısmı lütuf ve merhamete karşılık gelir. Bu nedenle Allah'ın peygamber göndermesi hem hikmet hem de lütuf ve rahmettir. Ancak Allah'ın lütufkârlığının sonu yoktur ve bunu dilediğine tahsis eder.[616]

Nübüvvetin uluhiyyet açısından değerlendirilmesinde hikmete olan vurgu, Maturidî mezhebinin diğer âlimlerince de benimsenmiştir. Bu konuda Ebu'l Muin en-Nesefî'nin görüşleri dikkate değerdir. O, evrende gözlemlenen uyum ve güzelliği hakîm, alîm ve kadîr olan Allah'ın peygamber göndermesiyle ilişkilendirir. Nesefî, nübüvvetin imkânsız olduğunu savunanlar arasında insanların sefihler dediği kimselerden bahseder. O, bu kimselerin sahip oldukları Tanrı tasavvurlarından hareketle nübüvveti bizatihi mümkün saymadıklarını söyler. Zira onlara göre emir, nehiy, teklif, helal-haram kılma gibi hususlar Allah'a bir fayda sağlamayan veya zararı gidermeyen şeylerdir. Bu nedenle bunların O'na izafe edilmesi Allah'ın sefeh bir iş yaptığı anlamına gelir, oysa O,

[615] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 275-276.
[616] Hülya Alper, *İmam Maturidî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s. 117-118.

sefehlikle itham edilemez.[617] Nesefî'ye göre bu grup, fayda ve zarar konusundaki görüşlerine gayb âlemi ile şahit alem arasında yaptıkları kıyastan hareketle ulaşmışlardır. O, bu konuda yapılan iki âlem arasında yapılan bir kıyası reddeder. Zira bu durumda Allah'ın bu âlemi yaratmasında da bir fayda aramış olması gerekir ki bu bâtıldır. Âlemi yaratırken herhangi bir faydanın gözetilmesi eksiklik anlamına gelir, oysa eksiklik ancak yaratılmış şeylerde söz konusu olur. Dolayısıyla fayda-zarar kıyasından hareketle nübüvvetin reddedilmesi yanlıştır.[618] Ayrıca Nesefî, İmam Maturidî ile paralel şekilde, Allah'ın peygamber göndermesini hakîm oluşuyla delillendirirken âlemin yaratılması ve devamlılığının sağlanması noktasından hareket eder. Allah'ın, insanlara tutunacakları bir din göndermediği; kendileri için leh ve aleyhlerinde olacak şeyleri bildirmediği bir durumda insanlar varlıklarının devamı için gereken her şeye sınır tanımadan koşacak ve diğerlerini dikkate almadan yalnızca kendi varlığı için gerekenleri önemseyecektir. Bu ise insanlar arasında çatışmaya sebep olacaktır. Bunun sonucunda yok oluş, nesillerin tükenmesi, insan türünün son bulması gibi akıbetler ortaya çıkacaktır.[619] Dolayısıyla Allah'ın yarattıklarının devamlılığını sağlaması için peygamber göndermesi, doğrudan O'nun yaratmayı tercih etmesinin bir soncudur.

Nübüvvetin uluhiyyet açısından değerlendirilmesi hususunda Nesefî'nin ele aldığı konulardan bir diğeri ise Berâhime tarafından dillendirilen "Allah'ın inanmayacaklarını bildiği kimselere peygamber göndermesinin sefeh/hikmetsiz bir iş olduğu" yönündeki iddiadır. Allah'ın ilminden hareketle yapılan bu nübüvvet karşıtı iddiaya göre Allah'ın, gönderilen peygamberin nübüvvetini kabul etmeyeceğini bildiği kişilere yine de peygamber göndermesi sefeh bir iştir. Nesefî ise onların mantık yürütmelerinden hareket eder ve Allah'ın ilminden hareket edildiğinde, nübüvveti kabul edecekleri bilinen

[617] Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, c. 2, s. 1-2.
[618] Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabsıratu'l Edille*, c. 2, s. 9.
[619] Nesefi, *Tabsıra*, c. 2, s. 15; Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), s. 93.

kimselere peygamber gönderilmesinin hikmetsiz sayılamayacağını gösterir. Ona göre gaib âleme şahit âlemden delil getirmek, ancak her ikisinin de mana açısından eşit olmaları durumunda söz konusu olur.[620] Dolayısıyla nübüvvet konusunda Allah'ın âlim oluşluğundan hareket etmenin hatalı olduğunu gösterir. Aslında gerek Allah'ın hakîm oluşu ile temellendirilmesi gerekse ilmi açısından değerlendirilmesinde olsun Maturidî ekolde öne çıkan husus, nübüvvetin insan açısından taşıdığı değerdir. Allah'ın yarattığı âlemi ve kullarını dikkate alması, onların varlıklarının sağlıklı bir şekilde devamını sağlaması nedeniyle peygamberleri gönderdiği vurgusu açıktır. Başka bir deyişle, Maturidî kelamcıları, Allah'ın kudretine veya iradesine dikkat çekseler de vurguyu hâkim sıfatına yapmayı tercih etmişlerdir.

Maturidî âlimleri nübüvvetin Allah'ın hikmetinin bir sonucu olduğu noktasında aynı görüştedirler.[621] Bununla birlikte Maveraünnehir bölgesinden bazı Maturidî düşünürlerin peygamber gönderilmesini zorunlu gördükleri ifade edilir. Nesefi'de bu zorunluluk *muktediyyatu hikmeti'l Bâri* şeklinde ifade edilir.[622] Bu bağlamda diğer ekollerle bir kıyas yapıldığında Eş'ariler nübüvveti, ilahi bir lütuf olarak görürler; fakat lütufta bulunma noktasında Allah'a herhangi bir vücûbiyet atfetmezler. Başka bir deyişle nübüvvet, zorunlu olmayan ilahi bir lütuftur; var olmaması da pekâlâ düşünülebilir. Mu'tezile âlimleri de nübüvveti ilahi bir lütuf olarak görmüşlerdir, fakat aslah prensibi gereği lütufta bulunmayı Allah üzerine vacip saymışlardır. Zira kulların yararına olan bir şeyi Allah'ın yerine getirmemesi düşünülemez. Dolayısıyla uluhiyyet açısından bakıldığında peygamber gönderilmemesi söz konusu değildir. Maturidî âlimlerinin, nübüvvetin Allah'ın hikmeti gereği vâcib olduğunu söylemeleri Mu'tezile'nin söylemiyle paralellik arz eder görünmektedir. Fakat Nesefî, hikmet gereği vâcib oluşun Allah üzerine

[620] Nesefi, *Tabsıra*, c. 2, s. 24-25.
[621] Nureddin es-Sâbunî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV, 2017), s 99; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), s. 231; Kemal İbn Hümam, *Kitabu'l-Müsamere*, (İstanbul:1370), s. 187-191.
[622] Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 12; İbn Hümam, *Kitabu'l-Müsamere*, s. 191.

bir zorunluluk anlamına gelmediğini ileri sürer. Ona göre bununla kast edilen; nübüvvetin bilfiil gerçekleşmiş bir durum olmasıdır. Allah'ın ezelî ilmi gereği gerçekleşeceği bilinen ve gerçekleşmesinde hikmet bulunan bir şeyin var olmaması düşünülemez.[623] Başka bir deyişle Maturidî kelamcılar, risaletin Allah'ın ezelî ilminde sabit olduğunu ve O'nun ezelî ilminde olacağını bildiği hikmetli bir şeyin ilmiyle çelişmemesi için zorunlu olarak vuku bulacağını söylemişlerdir.[624] Maturidî âlimlerin hikmeti, ezelî ilimle bağlantılı olarak değerlendirmekle Mu'tezile'den farklılıklarını göstermeye çalıştıkları görülse de, Allah'ın hikmetli olmayan bir fiil yapmasının sefehlik anlamına geleceği, dolayısıyla O'nun zâtı gereği hikmetten uzak olduğunu ileri sürerek nübüvveti gerekli görmeleri, Mu'tezilî düşünceyle paralel görülmelerine imkân tanır. Bu noktada Allah'ın hikmet sahibi oluşunun Berâhime'de görüldüğü üzere vahiy göndermesine engel olarak yorumlandığını hatırlamak gerekir. Berâhime ile Allah'ın hikmet sahibi oluşundan hareketle nübüvvet temellendirmesi yapan kelâm ekolleri arasındaki temel fark, kelam ekollerinin Allah ve insan arasında diyalojik bir ilişkinin varlığını benimsemeleridir. Bu nedenle onlar, "hikmeti" sadece uluhiyyet merkezli değil, insanı ve yaşamını da kapsayacak bir genişlik içerisinde yorumlamışlardır. Berâhime ise Allah'ın yüceliğini vurgulayarak hikmet vurgusu yaparken insanın varlığını ve ihtiyaçlarını göz ardı eden bir sonuca ulaşmıştır. Bu ise hem Allah'ın kelâm sahibi oluşu gibi diğer sıfatlarının yok sayılmasına hem de insan ile bağının koparılmasına neden olur. Bu nedenle Allah-insan iletişimine imkân tanıyan hikmet yorumunun daha isabetli olduğunu belirtmek gerekir.

[623] Nesefi, *Tabsıra*, c. 2, s. 12. Ayrıca İmam Mâturidî'nin de nübüvveti Allah'ın hakîm oluşundan hareketle açıklarken zorunluk atfedecek tarzda "hikmeti gereği" şeklinde nitelemeden kaçındığı görülür. Bununla birlikte Allah'ın fiillerinin hikmet sınırı dışında değerlendirilmesini de caiz saymamıştır, zira bu durumda sefehlik söz konusu olur, bu ise Allah açısından düşünülemez. Alper, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy*, s. 118.
[624] Akçay, *Nübüvvetin İmkânı*, s. 235.

3.2.3. İlahi Adaletin Gereği Olarak Nübüvvet

Mu'tezile, kendisini *Tevhid ve Adalet Ehli* olarak niteler ve Allah, insan ve âlem arasındaki ilişkiyi bu niteleme ekseninde yorumlar. Buna göre onlar, bir yandan Tanrı'nın uluhiyyetini korurken bir yandan da O'nun insan ve âlem ile olan ilişkisini adalet zemininde temellendirerek belli bir ahlaki ilke çerçevesinde kelâm üretmişlerdir. Bu haliyle sahip oldukları kelâm anlayışının en önemli özelliği, Allah-insan-âlem olmak üzere her bir varlık alanının kendi otonomluğunu koruyarak karşılıklı etkileşimine imkan tanıyan bir tasavvur sunmasıdır. Sözgelimi onlar, zât-sıfat ilişkisinde ya da antropomorfizm karşıtlığında görüleceği üzere tenzih vurgusuyla Tanrı'nın uluhiyyetini; kulların fiillerinin hâliki olduğunu söyleyerek de insanın özgürlüğünü korumaya çalışmışlardır. Böylece her bir varlığın otonomluğunu tehlikeye atmadan bir teoloji üretmişlerdir. Bununla birlikte bu otonomluk Allah-insan arasındaki ilişkiyi dışlamaz. Nitekim adalet vurgusu, bu ilişkinin varlığını ortaya koymak içindir.

Mu'tezile'nin vurgu yaptığı adalet ilkesi, Allah-insan arasındaki ilişkiyi ahlaki bir zemine oturtma gayretinin göstergesidir. Onlar, hem ilahî hem de beşerî fiilleri ahlakî bir zeminde tutabilmek için adalet ilkesine başvurmuşlar ve bu konuyu derinlemesine işlemişlerdir.[625] Öyle ki, Tanrı'nın mutlak anlamda âdil oluşu konusunda Mu'tezile tarafından geliştirilen literatür, bir tür metafizik ahlak veya ahlak adına metafizik yapmak olarak değerlendirilebilir.[626] Mu'tezile'nin adalete vurgu yapmalarının ilk gerekçesi, Tanrı'nın uluhiyyetini en doğru biçimde tasavvur etmek istemeleridir. Onlara göre Allah, ilah olmasından dolayı tabiatı gereği âdildir. Âdil olan Allah, kullarına asla kötülük yapmaz ve kötülük işlemez, dolayısıyla O'nun tüm fiilleri hasendir.[627] Nitekim Kâdı Abdulcebbar, bu durumu şöyle ifade eder: "Biz Allah'ı adl ve hakîm diye

[625] Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 43.
[626] Mahmut Ay, "Kelam'da Tanrı Tasavvurları", s. 30.
[627] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak,* s. 43.

nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kast ederiz."[628]

Mu'tezile açısından bakıldığında, Allah'ın peygamber göndermesi caizdir, başka bir deyişle imkân dâhilindedir. İnsanlık tarihinde peygamberlerin gelmiş olması, nübüvvetin imkânının bizatihi delilidir. [629] Burada imkân ile kastedilen ise varlık kategorileri arasında vacip veya mümteni içerisinde değil, mümkün içerisinde yer almasıdır. Bununla birlikte Mu'tezile, nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânını Allah'ın âdil oluşundan hareketle temellendirir. Kâdı Abdulcebbâr, nübüvvetin âdalet konusuyla ilgisini şu sözlerle ifade eder: "Allah, bizim salâhımızın şer'iyyâtla ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vacip olanı ihlal edici olmamak için bunları (şer'iyyâtı) bize öğretmesi gerekir. Çünkü adlin gereği, üzerine vacip olanı ihlâl etmemektir."[630]

Mu'tezile'den bir kısmının, peygamber göndermeyi, Allah'ın ilmi ile ilişkilendirerek vacip saydıkları görülür. Buna göre Allah, bir ümmetin iman edeceğini bildiği taktirde onlara peygamber göndermek zorundadır. Çünkü onların maslahatı söz konusudur. Aksi halde yani iman etmeyeceklerini bilmesi halinde peygamber göndermesi zorunlu değildir, fakat onların Allah'a yönelik bir mazerette bulunmalarının önünü kesmesi açısından güzeldir. Ebû Hâşim el-Cübbâi, konuya ters bir mantıkla yaklaşarak, aklın kendi başına bilemeyeceği dinî hükümleri bildirmeyecek bir peygamberin gönderilmesini imkânsız olarak değerlendirir. Çünkü böyle bir amaçtan yoksun bir peygamberliğin hiçbir anlamı bulunmaz. Ebu Ali el-Cübbâi, aklî zorunlulukların

[628] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), c.2, s. 8; Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't –Tevhid ve'l-Adl*, thk. M. M. Kasım, (Kahire: 1962), c. 15, s. 36-37.
[629] Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn*, çev. Hulusi Arslan, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), s. 120.
[630] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* c. 2, s. 420.

sabitleştirilmesi/kesinleştirilmesi için bunu mümkün görmüştür, çünkü aklî zorunlulukların takririnde büyük fayda vardır.[631]

Şu durumda Mu'tezile'nin nübüvveti uluhiyet açısından temellendirmesinde – diğer ekollerden farklı olarak- kritik olan husus, bi'setin Allah'ın üzerine vacip görülmesidir. Başka bir deyişle Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi zorunludur. Bu zorunluluğun temel gerekçesi ise nübüvvetin insanlığın yararına olmasıdır. Bu yaklaşım bazı Mu'tezilî âlimler tarafından savunulan aslâh prensibinin bir uzantısıdır.

Aslah prensibi Allah'ın kötülük işleyip işlemeyeceği probleminden hareketle gündeme gelmiştir. Mu'tezilî âlimlerin bazıları, Allah'ın kötülüğe/kabih fiili işlemeye muktedir bir kudrete sahip olmadığını savunur. Onlara göre en iyiyi (aslahı) yapmak Allah'ın üzerine vaciptir.[632] Sonraki dönem Mu'tezilîlerinden Kâdı Abdulcebbâr, bu görüşün tüm Mu'tezilîlerce benimsenmediğini ifade eder. Bu görüş sahiplerine göre ise Allah'ın kabih fiili işlemesini mümkün kılan kudretle nitelenmesi mümkün olmakla beraber O, kötülüğü tercih etmez.[633] Bu konudaki farklılıklara rağmen nübüvvet konusunda görüleceği üzere Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın insanlar için *dinlerinde* en iyi olan şeyi yapmasının üzerine vacip olduğu görüşünde ittifak halindedir.[634]

Kâdı Abdulcebbar, vacibi, "bilen kimsenin yapması gerektiği halde yapmadığında ayıplanmayı hak ettiği eylem" olarak tanımlar. Bu nedenle bilen kimsenin vâcibi yerine getirmesi, kötüden uzak durması gerekir.[635] Buna göre nübüvvet gerçekleşmediği taktirde insanların zararla karşılaşması söz konusudur. Bu zararın ortaya çıkmaması için Allah'ın

[631] Seyyid Şerif el-Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c. 3, s. 414; Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usuli'd-Dîn,* thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, (Kahire: Dar'ul Kutub, 2004), c. 4, s. 27.
[632] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Robert Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014) c. 2, s. 241-245.
[633] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* s. 29-30.
[634] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 209.
[635] Kâdı Abdulcebbâr, *Muhtasar*, s. 79.

peygamber göndermesi vaciptir. Bu konu Kadı Abdulcebbar tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Allah'a sadece kullarına sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için imkân verme (temkin), lütufta bulunma, hak edene sevap verme ve çekilen ızdıraplardan dolayı karşılığını verme gibi *tekliften* dolayı gerekli olan şeyler vaciptir."[636]

Buna göre Mu'tezile açısından nübüvvet, kulların maslahatıyla ilgili olması; başka bir deyişle iyi (hasen) olması ve iyi olanı yapmanın ilah olmanın gereklerinden olması nedeniyle zorunludur. Şayet "iyi olmasaydı, kaçınılmaz olarak kabih (çirkin/kötü) olurdu".[637] Fakat buradaki vücubiyetin, ontolojik değil ahlâki ve mantıksal bir zorunluluk olduğu görülmelidir. Aslında Mu'tezile'nin "vacip"le kast ettiği "hikmetin gerektirdiği şeydir". Hikmet ise kulların hayrına olduğu için Allah'ın kulları yaratmasını ve yarattıktan sonra da mükellef kılmasını gerektirmiştir ki bu hikmetli işi yapmak O'na vaciptir. Bu vacibi ise başkası değil, bizzat Allah kendi zatına gerekli kılmıştır.[638]

Bununla birlikte nübüvvet meselesiyle ilgili olarak söz konusu zorunluluğun ilahî değil, insani bir temele dayanıyor olması da ayrıca dikkate değerdir. Zira burada vücûb, iyi (hasen) olma kaydına bağlıdır, hasen ise kullarla ilgilidir, yani nübüvvetten maksat ve amaç Allah'a değil, kullara râcidir, onlarla ilgilidir.[639]

Nübüvvetin insan ve Allah arasındaki ilişkinin odak noktasında bulunuyor oluşu sebebiyle Mu'tezilî düşünce açısından peygamberliğin imkanını temellendirmede ağırlığın uluhiyyet yönüne verilmediği görülür. Bir anlamda her iki boyutu da dikkate alarak bir denge içerisinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu durum özellikle nübüvvetin lütuf olarak nitelendirilmesinde kendini gösterir. Lütuf, teklif bağlamında gündeme gelir. Teklifin mahiyetini Kâdı Abdulcebbâr şöyle açıklar: "Allah'ın insanı yaratmasında, yaşatmasında, güç ve kudret vermesinde, fıtratına kötüye karşı arzu ve

[636] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 65; Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* s. 420.
[637] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* s. 422.
[638] Akçay, "Nübüvvetin İmkânı"., s. 238.
[639] Ali Mebruk, *Nübüvvet*, s. 301.

iyiye karşı isteksizlik duyma özelliği koymasında mutlaka bir gayesi vardır. O'nun amacı ya kötülüğe teşvik olur; bu durumda teklif câiz olmaz. Çünkü kötülüğe teşvik kötüdür ve Allah'ın kabih bir şey yapmayacağı açıktır. Bu durumda geriye O'nun maksadının teklif (tercih kullanma) olması ve söz konusu teklifle bizi başka şeyle ulaşılmayan bir dereceye yükseltmesi kalmaktadır."[640] Buna göre teklif, Allah'ın insanı yaratmasının ardından onun iyiye yönelmesini sağlayacak dinî –ahlakî sorumluluklar yüklemesi amacını taşır.[641] Bu noktada lütuf, "insanın iyiye doğru yönelmesinde Allah'ın kullarına gösterdiği yardım" olarak belirir. Kadı Abdulcebbar lütfu "kişinin vâcibi seçmesini ve kabihten sakınmasını yahut da insanın vâcibi tercihe ve kötü olanı terke daha yakın olmasını sağlayan şey"[642] olarak tanımlar. Bu hali ile lütuf oldukça geniş kapsamlıdır. Bu kapsam içerisinde nübüvvet de insanı iyiye yönlendirici ve kötüden uzaklaştırıcı olması sebebiyle ilahi bir lütuftur. Kâdı Abdulcebbar teklif ortaya çıktığında lütfun zorunlu (vâcib) olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ilahi lütfun bir örneği olarak nübüvvet de vaciptir. Başka bir deyişle Allah insanı yarattıktan ve iyiye yönelmekle mükellef kıldıktan sonra ona yardımda bulunmak zorundadır. Aksi takdirde maksadı ile çelişkili bir duruma düşmüş olur.[643]

Eş'arîlerin kudret, Mu'tezile'nin adalet ve Maturidîlerin hikmet sıfatı ekseninde nübüvvet konusuna yaklaştıkları dikkate alındığında şöyle bir tablo ile karşılaşılır. Maturidi ve Mu'tezilî düşüncenin tercih ettikleri sıfatlar daha ziyade Allah-insan ilişkisine zemin hazırlayan, imkan tanıyan sıfatlardır. Adaletli ve hikmet sahibi oluşu, Tanrı'nın zatını ilgilendiren bir durum iken aynı şekilde insan ile ilişkisini de yansıtan sıfatlardır. Kudret sıfatından hareketle yapılan bir nübüvvet temellendirmesinde nübüvvetin insan açısından gerekli olduğu boyutu ıskalanmaktadır. Buna karşın âdil ve

[640] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 340.
[641] Eğer Allah insanı amaçsız yaratsaydı, O'nun yaratması bilgece olmazdı, çünkü amaçsız bir eylem (abes) aklî olmaktan uzak olurdu, bu ise Allah için düşünülemez. Abdu'l Kerim Osman, *Nazariyyatu't-Teklif*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1971), s. 388.
[642] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 354.
[643] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 358.

hakîm oluşu, nübüvvetin insanın duyduğu ihtiyaç açısından temellendirilmesini mümkün kılmaktadır. Nübüvvetin imkanı ve gerekliliği, ancak birbirini tamamlayan bir yaklaşımla ele alındığında sağlıklı bir nübüvvet teorisinin oluşması söz konusu olur. Nübüvvet Tanrı'yı değil insanı ilgilendiren bir meseledir. Bu nedenle sadece uluhiyyet kısmından hareket etmek yeterli değildir.

3.3. İngiliz Deistlerin Tanrı Tasavvurlarının Kelâmi Analizi

İngiliz deistlerinin skolastisizmden kopuşun yaşandığı, Rönesans hümanizminin etkisinin sürdüğü ve bilim alanında çeşitli kırılmaların gerçekleştiği bir dönemde yaşadıkları göz önüne alındığında, onların bu dönüşümün tanrı tasavvurlarını şekillendirdiği de açıkça görülür. Söz gelimi, ana akım Hristiyanlıkta kendisine yer bulamayan ve tarih boyunca heretik bir inanç olarak görülen teslisin reddi, deistlerin içinde bulundukları çağda sık karşılaşılan bir tutumdu. 17. Yüzyıl İngiltere'si teslis karşıtı tartışmaların yoğun gerçekleştiği bir dönemdi. Kökeni Aryanizme kadar uzanan, Sosinyanizm sonucu ortaya çıkan üniteryanizm Tanrı'nın birliği inancına dayanıyordu. Nitekim bu sebepten dolayı Sosinyanizmin, deizme öncülük ettiği görülür.[644] Aslında deistlerin çabalarının da dönemlerindeki diğer gruplar gibi Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemeye çalışmak olduğu ortadadır. Bununla birlikte doğal din konusundaki ısrarcı tutumları, Tanrı tasavvurlarının şekillenmesinde doğrudan etkili olmuştur.

İngiliz deistlerinin Tanrı tasavvurlarını şu üç nokta üzerinden sıralayabiliriz:

- Tanrı'nın varlığının kabulü;

[644] Orr, *English Deism*, s. 35.

- Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilgisine ulaşmada aklın yetkin ve yeterli oluşu;

- Tanrı'nın mutlak ve mükemmel oluşu, herhangi bir değişimin O'nun için söz konusu olmadığı ve olamayacağı.

Tanrı'nın varlığının kabulü noktasında deistler, tanrı-evren birlikteliğini savunan panteizmle karşıt, teizm ile paralel konumda yer alır. Deizmi, teizmin tanrı anlayışından ayrıştıran ilk husus, tanrının varlığı ve sıfatlarını bilmede aklın yeterli olduğunu savunmaları ve sıfatlarının değerlendirilmesinde daha dar bir çerçevede hareket etmeleridir. Teizm, tanrının varlığının bilgisine akılla ulaşılmasını mümkün görmekle beraber, Tanrı'nın kendisini ifade etmesinin aracı olarak vahyi de önemli bir bilgi kaynağı olarak değerlendirir. Ayrıca teizm, tanrının mükemmelliğini benimsemekle birlikte bunu değişmezlikle eşitlemez; tarihe ve insan yaşamına dâhil olan daha ilgili bir tanrı tasavvurunu benimser.

İngiliz deistleri, geleneksel Hristiyanlığın amentüsü içerisinde yer alan teslis inancını, akıl dışı olduğu ve tanrısallığa zarar verdiği gerekçesiyle reddetmede haklılık payına sahiptirler. Bununla birlikte tanrının varlığının ve sıfatlarının bilgisine ulaşmada aklı tek kaynak olarak görmeleri ve vahyin bu noktadaki otoritesini ve desteğini göz ardı etmeleri ise sorunludur. Zira bu durum, en başta Tanrı'nın kendisi hakkında söz söyleme özgürlüğünü sınırlandırmaktadır. Bu hususla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce şunu belirtmekte yarar vardır. İngiliz deistlerinde baskın olan ana tema doğal din savunuculuğudur. Onlar ortaya koydukları eserlerinde ağırlıklı olarak akıl ile ulaşılabilen rasyonel bir dinin nasıl olabileceğini konu edinmişlerdir. Tanrı ve sıfatlarına dair derinlikli ve detaylı bir analiz sunmamışlardır. Tanrıyla ilgili tasavvurları doğal din konusunu temellendirmede başvurulan bir zemin olarak belirir. Bu nedenle bütüncül bir resim ortaya koymak zaman zaman güçleşir.

Deizme göre Tanrı, kendi suretinde yarattığı insana yaratılışının başında akıl yetisini bahşetmek suretiyle yaşamı boyunca gerek duyacağı bilgilere kendi başına ulaşmasının önünü açmıştır. Dolayısıyla tanrının varlığının ve sıfatlarının bilgisine ulaşmada akıl pekâlâ yetkin ve yeterlidir. Her bir bireyin başka bir kaynağa ihtiyaç duymadan ulaşacağı tanrı bilgisi savunusu, aslında Tanrı ve bilginin özdeşleştirilmesinin bir yansımasıdır. Bu tasavvurda tanrı, insanî var oluşa dışarıdan bir öteki olarak girmekten ziyade, adeta insanın tefekkür aktivitesinin sonucu olarak belirir. Bu hali ile rasyonel teoloji pratiği sergilemekle deistler, insanın düşüncesini, Tanrı'nın varlığının bir aynası ya da insan aklının tanrısallaştırılmasının bir örneğini sunmaktadırlar.[645] Bu durumda Tanrı, diğer varlıklarının var oluşunu belirleyen ve varlıklarının devamını sağlayan, bu nedenle onlardan ontolojik olarak üstte yer alan bir konumdan ziyade, tabiat ve insan gibi, diğer tüm varlıklarla eşit düzlemde değerlendirilmiş olur. Nitekim deistlerin doğal din savunularını temellendirme amacıyla tanrıya yönelik tasavvuru yeniden şekillendirmeleri, O'nun yüceliğinin göz ardı edildiğini gösterir. Bu hali ile deizmin tanrısı mekanik bir tanrıdır. O, aklın kendine çizdiği sınırlar ve görevler dışında özel bir irade örneği sergilemekten uzak telakki edilir. Çünkü Tanrı bir bilgi olarak belirir, bilgi ise zorunluluk ve mekanik nedensellik yasasına tâbidir.[646] Deistler doğadaki matematiksel mükemmelliği, düzen ve işleyişi Tanrının varlığına delil olarak görmüşler fakat bu düzen ve işleyişin, adına "din" denen daha kapsamlı bir metafizik örgüsünün olabileceğini görmezlikten gelmiş ve bu noktada materyalist-ateist ideolojiyle aynı çizgiye gelmişlerdir.[647]

Tanrı, insan aklının belirlemiş olduğu iyi ve âdil olma standartlarına göre hareket etmeli, buna göre bir yargılamada bulunmalıdır. Bu tasvire göre Tanrı, insanın mutluluğunu güvence altına alan bir faile dönüşür. Doğadan ve insanların birbirleriyle

[645] Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, (İstanbul: Düşünce, 2008), s. 46.
[646] Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, (İstanbul: Köprü, 2018), s. 185.
[647] Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, (Ankara: DİB Yayınları, 2021), s. 286.

ilişkilerinden doğan iyilik ve adaletten farklı bir adalete yer yoktur, böylesi bir yaklaşım reddedilir ve mükemmel oluştan uzak görülür. Bu tasavvura göre insanların yeryüzünde gerçekleştirdikleri eylemlerinin karşılığını vermede Tanrı, kendi inisiyatifinin de dahil olduğu bir adalet dağıtıcısı olarak değil, her eylemin zorunlu sonucu olan ödül ve cezayı bölüştüren bir fail olarak belirir.[648]

Mükemmellik ve değişmezlik vurgusu, deizmin Tanrı, doğa ve insan anlayışında oldukça baskındır. Bu nedenle Tanrı'nın zaman içerisinde bir vahiy göndermesi, O'nun değişmezliğine dolayısıyla mükemmelliğine zarar veren bir olay olarak görülür ve Tanrı keyfî davranmakla itham edilir. Zira Tanrı ile insan arasındaki irtibatı sağlayan akıldır. Nihai aklın Tanrı olduğu gerçeğinden hareket eden insan, kendini de pür bir akıl varlığı olarak görür. Bu nihai akıldan rasyonel bir dünya ve insan zuhur etmiştir. Bu zuhur ediş ise bir zorunluluğa ve mekanizme tâbidir. Buna göre dünya mekanik bir çark; Tanrı bu çarkın zorunlu bir hükümranı, insan ise onun bir parçasıdır. Zamanla insan, bu çarkın merkezine kendini yerleştirecek ve var olan diğer her şeyi nesne konumuna itecektir.[649]

Vahyin tanrısı, deizmin mutlak, değişmeyen, kendi kendine yeterli tanrısından başkadır. Başka bir deyişle vahyin tanrısı, tüm bu niteliklerden çok daha fazlasını taşır. Bu durumu George Gusdorf'un salt akılla bilinen felsefeye ait olarak nitelediği Tanrı tasavvuruyla ilgili yorumlarından okumak mümkündür: "Tanrı, filozofların aklî ilkelere göre eşit şartlar altında görüşme ve tartışma yapacağı soyut bir varlığa indirgenemez; zira filozofun aklî ilkeleri, aynı zamanda kendisinin de mahkûmu bulunduğu bir söz evreninde kuralların kuralı ve ilk terimdir."[650]

Süreç filozoflarından Charles Hartshorne'un yer vereceğimiz görüşleri de deizmin ve teizmin Tanrı tasavvurlarının değerlendirilmesinde önemli bir yorum olarak belirir:

[648] Byrne, *Natural Religion*, s. 54-55.
[649] Çınar, *Rasyonel Teoloji*, s. 46.
[650] Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Emin Yayınları; 2012), s.102-103.

"Tanrı mutlaktır, fakat mutlaklık O'nun yegane karakteri değildir. O, mutlaktan çok daha fazla bir varlıktır. Mutlaklık O'nun tabiatının sadece bir yanıdır. Mutlaklık kadar mutlak izafiliğin de O'na ait olması gerekir. Hatta O'nun karakteri, bir bütün olarak mutlak izafiliktir. Nasıl ki somut, soyuttan fazla bir şeyse ve onu içine alıyorsa, izafilik de izafi olmayandan fazla bir şey olup onu içine almaktadır. Ancak son derece soyut olan bir şey, somut olandan büsbütün bağımsız olabilir. Aslında somutla olan her çeşit ilişkiden yoksun olma, somutluğun da yoksunluğu demek olur. Somutun, hem başka somutlarla hem de soyut olanla ilişkisi vardır. Tam anlamıyla bağımsızlık olumsuzluk demektir; gerçekten yokluk demektir."[651] Hartshorne'un bu değerlendirmesi, deizmin tanrısının, insan zihninin bir yansıması olduğu, dolayısıyla soyut bir düzlemde kalıp somutla bağını kurmasının güç olduğunu açıkça ifade eder.

Kelâm'da Allah'ın en belirgin özelliği Zât olmasıdır. Dinlerde hakkında konuşulan, kendisine yönelinen, hitap edilen Tanrı bir *zâttır*. Kelam'da tanrı, isim ve fiilleriyle resmedilir. Analoji yoluyla da olsa kişilik atfedilen ferdî bir varlıktır. Zihinsel bir kavramsallaştırmadan oldukça uzak bir şekilde, son derece aktif, insan hayatının içerisinde yer alır; sever[652], öfkelenir[653], merhamet eder[654] yahut kızgınlık[655] gösterir. Her bir bireyin yaşamıyla ilgilenir, yakarışları duyar, duaları cevap verir.[656] Oysa deizmin Tanrı'sının şahıs olarak düşünülmesi imkansızdır.

Kelâmi anlayışta Tanrı, her şeyden önce ma'bûddur, kendisine ibadetin yapıldığı yegâne varlıktır. Tanrı'nın ibadete layık olması, şartsız ve sınırsız bir şekilde mutlak hâkimiyeti hak etmesi için özsel olarak sahip olması gereken bazı sıfatlar vardır. Bu

[651] Charles Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD,* c. 24, s. 206.
[652] Bakara, 2/195; Âl-i İmrân, 3/76; 146; Mâide, 5/13 vd.
[653] Nisa, 4/93; Mâide, 5/80 vd.
[654] En'âm, 6/12, 60; Yusuf, 12/92; Enbiyâ, 21/83, vd.
[655] Mü'min, 40/10; Mücadele, 58/14, Bakara, 2/61 vd. Bu ayetlerde dikkat çekici olan husus ise Allah'ın bu eylemleri, insanların kendisine yönelik davranışlarına karşılık olarak göstermesidir. Tanrı ve insan arasında tamamen diyalektik bir ilişki mevcuttur.
[656] Bakara, 2/186, Mü'min, 40/60.

sıfatların başında mükemmellik gelir. Mükemmelliğini ifade etmek üzere Tanrı, "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık" şeklinde tarif edilmiştir. Kelâmi anlayışta mükemmellik, Tanrı'nın Zât olarak tasavvur edilmesini de gerekli kılar. Tanrı'nın Zât olduğunu söylemek; âlim, fâil ve mürîd olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Tanrı'nın ilim, fiil ve irade sahibi olması ma'bûd olmasıyla yakından ilgilidir. Çünkü ibadet etmek, Tanrı ile kişisel bir ilişki içine girmeyi gerektirir. İlim, fiil ve irade sahibi olmayan bir varlıkla kişisel bir ilişki içerisine girmek mümkün olmaz. İbadet edeni gören, işiten, duasına icabet eden bir mutlak Zât'ın varlığı, ibadetin kendisini anlamlı kılar. Mutlak anlamda mükemmel olan Tanrı, aynı zamanda varlık dünyasının yaratıcısıdır. Yaratıcılığı, Tanrı'nın zât olmasıyla yakından alakalıdır. Tanrı'nın yaratıcı olması, yarattığı varlık dünyası üzerindeki mutlak tasarruf hakkını ortaya çıkarır.[657]

Kelâm'da Allah hem aşkın ve yüce hem de insan ile irtibat halinde tasavvur edilir. O, mutlak kudret, ilim ve adalet sahibidir. Aynı zamanda insanların ve evrenin koruyucusu[658], gözeteni[659], rızık verenidir.[660] Makul bir ölçü içerisinde insanlara kendi başlarına karar verme imkânını tanıyan akıllı ve cömert bir varlıktır. Yarattıklarını sever, onların iyiliğini düşünür, merhamette bulunur. Daha da önemlisi tarihin içerisindedir; peygamber ve mucize gönderir. İnsan bu Tanrı'ya yaşamı içerisinde önemli bir yer ayırır, eylemlerini ortaya koyarken O'nun varlığını ve yargılayıcılığını göz önünde bulundurur, O'nun rızasını kazanmak ister. Bunun için ibadet eder, adaklar adar. Bu nedenle dinlerde ibadetin, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik bir farkın ifadesi olarak tezahür ettiği düşünülür. İbadetin, bireyin ahlaki ve dini yaşamı üzerinde etkileri bulunsa da asıl amacı ve kaynağı, bu ontolojik farklılığın kabulüdür. [661]

[657] Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 160-161.
[658] Bakara, 2/255; Saffât, 37/7; Fûssilet, 41/12.
[659] Maide, 5/117; Nisâ, 4/1; Ahzab, 33/52.
[660] Maide, 5/114; Hacc, 22/58; Mü'minûn, 23/72 vd.
[661] Çınar, *Rasyonel Teoloji*, s. 10.

Kelam'da Tanrı'nın tarih içerisinde, aktif bir fail olarak resmedilen hali baskınken deistlerin tasavvurunda Tanrı, kendisi hakkında konuşulan salt bir hipotez olarak resmedilir, iman edilecek veya saygı duyulacak bir şahıs olarak değil. Onların tanımladıkları Tanrı tasarımında bu tür kültsel eylemlere yer yoktur.[662] Nitekim deistlerde görülen insanın yaşamdaki amacının kurtuluş yerine mutluluk olarak belirlenmesi, ibadetlerin yalnızca erdemli yaşam sürmekle eşitlenmesi ve sınırlanması ve aslında bu iki yaklaşımın zemininde yer alan dinin ahlakla özdeşleştirilmesinin geri planında Tanrı'nın dinlerde olduğu gibi bir kişi olarak değerlendirilmemesi yer alır. Bu yaklaşım bir yönüyle Tanrı'nın ontolojik olarak farklılığının dikkate alınmadığını gösterir. Bilakis, Tanrı bu tasavvurda, insan ve evren ile aynı varlık koşullarına sahip, diğerleriyle eşit bir düzlem içerisinde görülür. Benzer şekilde insan ile ilişkiselliğinin de dikkate alınmadığı görülür. Tanrı artık yaşama, tarihe müdahil olacak özel iradesinden mahrumdur. Dolayısıyla vahiy göndermesi beklenemez.

Bu durumda vahiy olmadan, sadece akıl yürütme ile dinlerde sunulduğu haliyle tek ve yüce Tanrı fikrine ulaşmanın mümkün olup olmadığı önemli bir soru olarak belirir. Başka bir deyişle deistlerin ileri sürdüğü gibi, vahiy olmadan akılla ulaşılan tanrı bilgisi, vahiy sayesinde şekillenen Tanrı bilgisi ile aynı mıdır? Deistlerin savunduğu yaklaşıma göre vahiy olmasa da insan aklı Tanrı'nın tek, yüce, iyilik sahibi olduğu bilgisine ulaşabilir. Bu iddiaya yönelik getirilebilecek ilk itiraz, ilkel dinlerin varlığı üzerinden şekillenir. Dinler tarihi çalışmalarında dinler, dindeki inanç ve ibadet biçimlerinin kökeni üzerinden bir ayrıma tâbi tutulur. Buna göre bazı dinler insanî ve dünyevî olarak değerlendirilirken bazıları ilahi ve olağanüstü olarak değerlendirilir. İlkel dinler, insan zihninin bir ürünü, insani birer fenomen olarak görülür. Bu dinler içerisinde doğaüstü varlıkların bulunup bulunmaması bir şey değiştirmez, zira tasnif etmede asıl olan onların

[662] Abdurrahman Aliy, *Felsefenin Tanrısı*, (İstanbul: Pinhan, 2017), s. 87-88.

kökenidir.[663] Buna göre vahiy dini karşısında konumlandırılan doğal din, köken olarak insani bir fenomen olması dolayısıyla ilkel dinler ile aynı grup içerisinde yer alır. Başka bir deyişle ilkel dinlerin varlığı, tanrısal bir vahiy bulunmadığında insan aklının farklı şekillerde din ve tanrı anlayışı üretme potansiyeline sahip olduğunu gösterir. Buna karşın ilkel din ve deizmin savunduğu doğal din arasında bir karşılaştırma yapmak gerekirse, deizmin doğal din anlayışının, vahiy dininde sunulan Tanrı tasavvuruna ilkel dinlerdekinden çok daha yakın olduğu söylenebilir. Bu durumda şunu söylemek mümkündür ki, doğal dinin tanrısı varlığını aslında vahye borçludur.

Tanrı'nın tek ve biricik olduğu fikrinin (monoteizm) kaynağı dindir. Politeizmden monoteizme geçişi sağlayanın akıl yürütmeden ziyade din/vahiy olduğunu söylemek mümkündür. Elbette bu bir anda gerçekleşen bir olay olmayıp uzun bir zaman içerisinde mümkün olmuştur. Buna karşın Tanrı'nın tek bir tanrı olduğu ve O'nun doğasının özünün var olmak olduğu bilgisi vahyin yarattığı etkiyle olmuştur. Eski Yunan'da, MÖ. I. binyılın ikinci yarısından önce, az çok tek tanrıcılığı akla getirebilecek bir oluşumdan söz edilemez. "Filozofların ve bilginlerin tanrısı", örneğin Eflâtun'un "En Yüce İyi"si ya da Aristo'nun "saf eylem"i bir tanrı değildir; dünyayı akla göre açıklamakta kullanılan tamamen zihin ürünü bir tasarım, bir kavramlar bütünüdür.[664]

Etienne Gilson, eşsiz bir varlığa Tanrı adını veren ve evrensel sistemin tümüyle bu yegâne düşüncenin etrafında döndüğünü kabul eden her hangi bir Yunan felsefi sisteminin bulunmadığını belirtir. Her ne kadar Yunan şairleri ve düşünürleri tabiat teolojisinin sınırları içinde antropomorfizme karşı başarılı bir savaş yürütmüş olsalar da, politeizmi devre dışı bırakma çabalarında başarılı olamamışlardır. Eflatun'un felsefesinde yer alan Tanrı kavramı, " en mükemmel ve en yüce varlık tipine" tekabül etmez. O,

[663] Rodney Stark, *Tek Gerçek Tanrı*, çev. Çiğdem Özüer, (İstanbul: Literatür, 2005); Byrne, *Natural Religion*, s. 8-9.
[664] Jean Bottero, *İnancın En Güzel Tarihi*, çev. İsmet Birkan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), s.20-22.

tanrısallığı çoklu bir varlık sınıfına ait kılmaktadır. Hatta ona göre her varlığın kendi sınırları dahilinde kalmak üzere tanrılaşması mümkündür. Diğerlerine nazaran ne denli büyük olarak farz edilirse edilsin, onun tanrısı nihayetinde makul ideler arasında eşi ve benzeri bulunan bir tanrıdır; diğerleri arasında birincidir; ancak aynı zamanda diğerlerinden biridir.[665]

Benzer şekilde Aristo'nun tanrı anlayışıyla Kutsal Kitapların tanrısını aynı saymak güçtür. Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettiricisi, "ilk" olma durumunu korumasına rağmen, var olması ve "hareket etmeyen hareket ettirici" olması bakımından, başka bir deyişle tanrısal olması bakımından eşsiz değildir. Zorunlu olan, Aristo'ya göre kollektif iken teistlere göre bu daima bir tanedir. Buna göre Grek düşüncesinin en seçkin temsilcilerinde bile vahiylerde açıkça ifade edilen tanrının birliği fikrine ulaşılamadığını söylemek mümkündür.[666] Bu durum bize, düşüncenin hiçbir yerleşik güce, kültüre bağlı kalmadan bireylerin sağlıklı bir Tanrı anlayışına ulaşabilmesinin güç olduğunu söyleme imkânı tanır. Bununla birlikte burada şu hususun altını çizmek gerekir. Burada din ve Tanrı hakkında aklın kullanılmasının hatalı olduğu ve aklın reddedilerek sadece fideistik yaklaşımın haklı olduğu kesinlikle vurgulanmamaktadır. Bilakis ilahi olarak nitelenen dinlerin tarihine bakıldığında aklın kullanımına son derece önem verildiği açıkça görülür. Bütün bir teoloji tarihi, bir bakıma tanrı inancının rasyonelliğini savunma üzerinde temellenmiştir. Kanaatimizce deistlerin yaklaşımlarında hatalı olan husus, vahyin akıl karşısında değersizleştirilmesiyle aklın yüceltileceğini sanmalarıdır. Akıl ve vahyi, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi sekteye uğratacak bir karşıtlık denklemine oturtmalarıdır. Oysa vahiy bir anlamda Tanrı'nın aklının bir ürünüdür. Dolayısıyla ilahi akıl ile insani aklın birbirine zıt olarak görülmesi yahut insani aklın bir ürünü olan doğal teolojinin

[665] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, (İstanbul: Açılım Kitap, 2005), s. 58-59.
[666] Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 60-64.

vahiyden üstün değerlendirilmesi, Tanrı inancının benimsendiği bir tasavvur içerisinde haklılık payına sahip olmaz.

3.4. Tanrı'nın Değişmezliği ve Vahyin Tarihselliği

İngiliz deistlerinin Avrupa'da yaşanan bilimsel ve düşünsel gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkan ilk deistler oldukları göz önüne alındığında ve yaşadıkları dönemin, düşüncelerini açıkça ifade etmede üzerlerinde yarattığı baskı dikkate alındığında *yaratan ve geri çekilen tanrı* imajını, sonraki dönem Fransa, Almanya ve Amerika'da ortaya çıkan deist söylem kadar gür bir şekilde dile getirmediklerini söylemek mümkündür. Buna karşın bir yandan Tanrı'nın değişmezliğine yönelik yaptıkları vurgu bir yandan vahyin tarihselliği ve vahyin insan aklına katkısının bulunmadığı iddiaları, tarihten ve insandan uzak bir tanrı tasavvurunun önünü açmıştır. Deistlere göre Tanrı mükemmelse ve değişimden uzaksa insanı ve doğayı da mükemmel bir şekilde yaratmıştır. Vahiy göndermesi, insana mutluluğuna ulaşmasında gerekenleri yaratılışına yüklemediği anlamına gelecektir. Bu ise bir değişimi ifade eder, oysa değişim mükemmellikle bağdaşmaz.

Tanrı'nın mükemmel olduğu iddiası aslında tüm tanrı tasavvurlarında görülen ortak bir kanaattir. Zira mükemmellikten bahsedilmiyorsa herhangi bir tanrıdan da bahsedilemez, mükemmellik tanrı olmanın en belirgin özelliğidir. Mükemmellik; tam, eksiksiz, sınırsız, kusursuz, tam anlamıyla yetkin olmak demektir. Tanrı'nın mükemmel olması ise O'ndan daha yüce ve mutlak olmayan, kendisinden daha iyi, âdil, güç sahibi ve âlim bir varlığın düşünülememesi demektir. Deizm ve teizm, Tanrı'nın mükemmel olduğu konusunda anlaşsa da farklılık mükemmelliğin nasıl anlaşılması gerektiğinden kaynaklanır.

Mükemmellikle bağlantılı en temel kavramlardan biri değişimdir. Değişimin var olduğu durumda mükemmellikten bahsedilemez. Zira değişim, iyiye veya kötüye doğru bir açılımı ifade eder. Dolayısıyla Tanrı açısından düşünüldüğünde O'nun iyiye ya da kötüye yönelik herhangi bir yöneliminden bahsetmek mümkün olmayacağı için tanrı hakkında değişimden bahsedilemez. Değişim ise bir öncelik/sonralık durumundan bahsedilmesi açısından doğrudan zamanla ilişkilendirilir. Başka bir açıdan değişimin var oluş alanı, zaman olarak nitelediğimiz ânın içerisindedir. Bu nedenle bir mükemmellik ve değişmezlik durumundan bahsedildiğinde zamanla kurulan ilişkinin niteliği önem kazanır. Deist söylemin, zamanın/tarihin dışında bir tanrı tasavvurunu öngördüğü açıktır. Başka bir deyişle deizmde Tanrının mükemmel oluşu, zamanın dışında olmasıyla anlamlı hale gelir. Vahyin varlığı ise zamansal olan varlıklar ile ilişkiyi gerektirdiğinden değişime kapı aralamak anlamında yorumlanır. Dolayısıyla Tanrı'nın zaman dışında olmasına ve haliyle mükemmelliğine zarar verir. Bu durumda Tanrı'nın zamanla ilişkisinin O'nun özünde bir değişme yaratıp yaratmadığının irdelenmesi gerekir.

Tanrı'nın değişimle dolayısıyla zamanla ilişkisi bağlamında temelde iki yaklaşım bulunur: i) Tanrı zamansaldır, zamanın içerisindedir; ii) Tanrı zamanın dışındadır.

Tanrı'nın zamansal bir varlık olduğu, zamanın içerisinde yer aldığı iddiasını savunanlar, Tanrı'nın zamanın dışında olması halinde Kutsal Kitabın Tanrısı olmaktan uzaklaşacağı endişesi ile bu kanaate varmışlardır. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın zamandaki olgu, durum ve değişimleri bilmesi için zamanda olması gerekmektedir. Kutsal Kitaplarda yer alan zamansal ifadelerden hareketle Tanrı'nın tüm edimlerinin zaman içinde gerçekleştiğini ve zamansız bir varlığın bunları doğrudan bilemeyeceğini iddia ederler. Tanrı'nın ezelî olmasını zamanın dışında olarak yorumlayan yaklaşımın Eski Yunan'dan Hristiyanlığa geçtiğini savunan zamansal yaklaşımcılara göre Tanrı'nın affetme, bağışlama, dua ve ibadetlere karşılık verme, insanlarla iletişim kurup vahiy gönderme gibi faaliyetlerin hepsi zamanın içinde gerçekleşmektedir. Tanrı'nın

eylemlerinin zamanda gerçekleşmesi, Tanrı'nın da zamanda olması gerektiğini göstermektedir.[667] Bu haliyle bahsi geçen yaklaşımın, Tanrı'nın zamanın dışında sayılması halinde insan ve tarihle bağının kopacağı endişesinden hareket ettiklerini söylemek mümkündür.

Benzer şekilde bu yaklaşım sahiplerine göre değişim, mükemmelliğe zarar veren bir durum değildir. Zira Tanrı'nın zamanın içerisinde olması sonucu doğan değişim özsel açıdan değildir. Bu nedenle Tanrı açısından değişmenin eksiklik olarak varsayılmaması gerekir. Sıradan varlıklar değişimle değer artışı veya kaybı yaşasalar da Tanrı açısından değişmenin hep iyiye yönelik gerçekleşmesi mümkündür. Bu yaklaşım esasında Tanrı'nın zaman dışı olması durumunda zât olarak görülemeyeceği endişesinden hareketle ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın adalet, ilim, irade gibi bir takım niteliklere sahip olmasının zamanın dışında olmasıyla bağdaşmayacağı düşünülmüştür. Çünkü zât olmak dinamizmi, başka varlıklarla/kişilerle etkileşimi gerektirir. Dolayısıyla bir varlık zamanın dışında ise zât olma niteliklerini taşıyamaz.[668]

Tanrı'nın insan ve tarihle bağını temellendirmek için zamansallığını savunan bu yaklaşım, anlaşılır bir gayeden hareket etse de bazı açılardan sorunludur. Bu noktada öncelikle bahsi geçen yaklaşımın, İsa'nın hem bir tanrı hem bir insan olarak görüldüğü Hristiyanlıktaki tanrı tasavvurunun izlerini taşıdığını görmek gerekir. Zira İsa'nın bir tanrı olarak insanlar arasında yaşaması için zamanın içinde varsayılması zorunludur. Bu yaklaşımın ilk sorunu Tanrı'nın, onu diğer tüm yaratıklardan ayıran ontolojik statüsünü göz ardı etmesidir.[669] Aslında bu sorun da bir bakıma teslis inancının yarattığı tanrı

[667] İbrahim Bor, *İlahi Kelâmın İmkân ve Tabiatı*, (Ankara: Ankara Okulu, 2011), s. 105-106. Bu görüş, günümüzde Richard Swinburne, Nicholas Wolterstroff, Charles Hartshorne, Richard M. Gale gibi din felsefecileri tarafından savunulmaktadır.
[668] Münteha Beki, "Tanrı ve Mükemmellik Kavramı", Ankara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2016, s. 103-106.
[669] Bor, *İlahi Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*, s. 106.

anlayışının bir mirasıdır. Zira teslis, Tanrı'nın ontolojik anlamda farklılığını izah etmede başarısızdır.

Bu yaklaşımın bir diğer problemi ise mükemmelliğe gölge düşürüyor olmasıdır. Tanrı, bu tasavvurda, her ne kadar kötüye değil, sürekli olarak iyiye yönelik bir değişim sergileyerek kendisini sürekli aşabilen bir varlık olarak görülse de, O'nun mükemmel değil, mükemmelleşmekte olan bir süreç içerisinde olması hatalı bir yorumdur. Zira bu durumda her zaman daha mükemmel olmak mümkün olduğuna göre, gerçek anlamda mükemmellikten bahsetmek zorlaşır. Ayrıca zât/kişi olmak bilinç, bilgi sahibi olmak gibi nitelikleri gerektiriyorsa, bunların sadece zamanla ilişkili olduğunun temellendirilmesi gerekir. Tanrı, hakikate ilişkin bir gerçekliğe sahipse, bunlara zamandan münezzeh olarak da sahip olabilir. Tüm bunları bilmek için O'nun zorunlu olarak zamanın içinde bulunmasını gerektirecek bir neden bulunmamaktadır.[670]

Bu durumda Tanrı'nın zamanın dışında olduğu tasavvurunu değerlendirmek gerekir. Tanrı'nın zamansallığının, Onun zamandışı sayılması durumunda insan ve tarihle ilişkisinin bulunmayacağı iddiasından hareketle şekillendiğinden bahsedildi. Bu noktada netleşmesi gereken soru, zamandışı olmanın zamanla/zamansal varlıklarla ilişki kurmaya zorunlu olarak engel olup olmadığıdır.

Aslında Tanrı'nın zamanın dışında fakat bir zât olarak tasavvurunu engelleyen bir husus bulunmamaktadır. Her ne kadar deizmde Tanrı'nın zamandışı / mükemmel / değişmez oluşu O'nun bir zât olarak tasavvurunu engellemede zemin olarak kullanılmış olsa da. Ancak zamandışılık, Tanrı'nın bir kişi olarak âlem ve insan ile ilişkisine zorunlu olarak engel değildir. Tanrı'nın zamansız ama zamanda gerçekleşen; yaratılışının zamansal düzeninde ortaya çıkan amaçları olabilir. Nasıl ki, Tanrı'nın tüm mekânlardaki durum, olay ve olgulara ilişkin önermelerin bilgisine bir anda sahip olması imkânsız

[670] Beki, *Tanrı ve Mükemmellik*, s. 109-110.

değilse, farklı zamandaki şeyleri bilmesi de imkansız olmamalarıdır. Tanrı'nın zamansal değişimi bilmesi ve bunları hitabın konusu yapması için zamanda olması gerektiği iddiası; Tanrı'nın evreni yarattığı halde onda tasarrufta bulunmak için evrende bulunması veya onun bir parçası olması iddiasına benzer. Şu halde Tanrı'nın kendi yaratıklarıyla aynı mekânsal varlık modunu paylaşmaksızın onların doğrudan bilincine sahip olarak görülebiliyorsa, yaratılmışlarla aynı zamansal varlık modunu paylaşmadan onlardan haberdar olabilir, onlarla iletişim kurabilir.[671]

Tanrı, zamanın dışındadır ve aynı zamanda bir zâttır/kişidir. Zaman, âlem ve insan içindir. Dolayısıyla Tanrı'nın irade ve fiili arasında zamansal bir öncelik/sonralık ilişkisinden değil, sadece mantıksal açıdan bir öncelik ve sonralıktan bahsedilebilir. Nitekim Tanrı'nın mükemmelliği açısından bakıldığında tüm zamanlarda bilen ve fiilde bulunan bir varlığın sadece belli zamanlarda bilen ve fiil gerçekleştiren bir varlıktan daha mükemmel olduğu aşikârdır. Tanrı zamanın dışındadır ve dolayısıyla O'nun bir zât olarak bilmesi ve irade etmesi O'nda bir değişim yaratmaz. Değişen varlıklara ilişkin alternatif tüm imkânları bilmesi; geçmiş, şimdi, geleceği, alternatif tüm zamanları ve olayları bilmesi zamanın dışında, mutlak ve mükemmel bir varlık olmasına çok daha uygundur. Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişki kurması için zorunlu olarak zamanın içinde bulunmasını gerektirecek bir neden bulunmaz.[672]

Tanrı'nın zamanla ilişkisine yönelik tartışmalarda temel problemin zamanın haricinde olmasından kaynaklanmadığı, bunun gerektirdiği değişmezlik fikrinden kaynaklandığı görülür. Fakat aslında Tanrı'nın zamanın dışında olup zamansal varlıklarla kurduğu ilişkinin O'nun özünde bir değişim yaratmayacağı; bir değişim söz konusu olsa bile bunun ancak ilişkisel bir değişim olabileceği, bu tartışmalara yönelik önemli bir cevaptır. Zira ilişkisel bir değişimin varlığı, Tanrı'nın zamanın içinde olmasını

[671] Bor, *İlahi Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*, s. 107-113.
[672] Beki, *Tanrı ve Mükemmellik*, s. 111-115.

gerektirmediği gibi O'nun zât oluşunu, dolayısıyla insan ve âlemle bağ kurmasını da anlamlı hale getirir. Bir varlığın hem zât olup hem zamanın dışında olup hem de diğer varlıklarla ilişki kurmasını mantıksal olarak reddedecek bir gerekçe bulunmamaktadır. Bu tasavvur mükemmelliğe, dolayısıyla tanrısallığa çok daha uygundur.

Yahudi, Hristiyan ve İslam teolojisinde Tanrı'nın vahiy göndermek suretiyle insanlarla iletişim kurması doğrudan O'na atfedilen kelâm sıfatının varlığının bir sonucu olarak görülür. Kelâm sıfatı, ilim, kudret veya irade sıfatları gibi Tanrı'nın özsel olan, O'ndan ayrı düşünülemeyen ve Tanrı'nın ondan mahrum olamayacağı sıfatlarından biridir. Ayrıca kelâm sıfatı, Tanrı'nın irade sahibi, aktif bir fail olarak var olduğunun bir ifadesi olarak da görülebilir. Kelâm sıfatının doğrudan Tanrı'nın kişi olması ile bir ilişkisi bulunur. Zira konuşma, "kişi" olmanın özsel (zorunlu) ve ayırıcı en temel yetkinliklerinden biridir.[673]

Kelâm âlimleri, Tanrı'nın sıfatlarını zâti ve fiili olarak ikiye ayırmışlardır. Böylece bir yandan O'nun zamanın dışında olan yönünü vurgularken bir yandan da zamanla, âlem ve insanla olan ilişkisini temellendirmeye çalışmışlardır. Başka bir deyişle Tanrı'nın bizatihi kendisiyle ilgili olan zâti sıfatlar zamandışılığı ifade ederken, fiili sıfatlar O'nun zaman içerisinde varlık gösteren yönünü temsil eder. Kelâm ekolleri arasında fiili sıfatların varlığı konusunda bir reddediş bulunmamaktadır.[674] Ekoller arasındaki ayrışma hangi sıfatların fiili olarak görülebileceği/görülmesi gerektiği noktasında doğar. Söz gelimi fiili bir sıfat olarak râzık, Allah'ın zatına ait bir özelliktir ve ezelîdir. Fakat râzık sıfatının tecellisi ya da sonucu olarak Allah'ın insana ve âleme bahşettiği rızık fiili bir eylemdir, hâdistir, zamanın içindedir. Allah'ın ezelî olarak bu sıfatlara sahip olması, sıfatın sonucu olan eylemlerinin ezeliliğini zorunlu olarak gerektirmez. Bu durum bir bakıma bir kimsenin cömert olması ile cömertliğinin

[673] Bor, *İlahi Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*, s. 107-113
[674] Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâmi Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar", *AİBÜİFD,* (2015), c.3, s. 5, s. 176-177.

yansıması olarak başka birine yardımda bulunma fiilinin ayrılması gibidir. Dolayısıyla Allah'ın zamanın dışında olan özellikleri de pekâlâ zamanın içinde tezahür edebilir. Deistik yaklaşım, Allah'ın zâtî sıfatlarını kabul ederken fiilî sıfatlarını göz ardı etmiştir. Oysa eğer bir ilahlık durumundan bahsetmek gerekecekse, zatına sınırlama ya da eksiklik getirmeyen bilâkis zâti olarak tasavvurunu zenginleştiren ve güçlendiren fiili sıfatların varlığı ilah olmaya, ilahlık'a çok daha uygundur. Benzer şekilde kelâm alimleri vahyin, Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellisi olduğunu düşünmüşlerdir.[675] Gazzâlî, kelâm sıfatının varlığının tanrısallıkla ilişkisine dair şu yorumda bulunur: "Kelâm sıfatının yetkinlik ya da eksiklik olduğunun ya da ne yetkinlik ne de eksiklik olduğunun söylenmesine gelince, onun eksiklik olduğunu ya da ne yetkinlik ne de eksiklik olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü onun bir yetkinlik sıfatı olduğu zorunlu olarak kabul edilir. Daha önce de geçtiği üzere, yaratılmış varlıklar için icat edilen her yetkinlik sıfatının yaratıcı hakkında da zorunlu olarak var olması en doğru yoldur."[676]

Ayrıca benzer şekilde yaratmak da insan ve âlem ile ilişkiselliği zorunlu kıldığından fiilî bir sıfattır. Dolayısıyla Tanrı'nın var olduğu ve yarattığı kabul edildikten sonra O'nun tarihle, zamanla bağ kurmayacağını düşünmek paradoksal bir durumdur. Yaratma ile ilgili ister zamansal ister mantıksal olarak bir öncelik-sonralık ilişkisinden bahsedilsin nihayetinde fiili olarak ve bir irade sonucu gerçekleşen bir durumdur. İradi olarak gerçekleşen bir eylem olarak düşünüldüğünde ise Tanrı'nın yarattıktan sonra geri çekilmesini gerektiren etkenin ne olduğu sorusu doğar. Vahyin varlığı Tanrı'nın mükemmel, dolayısıyla değişmezliği ile bağdaştırılamıyorsa yaratmanın varlığının Tanrı'nın mükemmelliğiyle nasıl bağdaştırıldığının açık olması gerekir. Dolayısıyla eğer Tanrı, yaratma gibi irade sonucu bir fiilde bulunabiliyorsa konuşmak, rızık vermek,

[675] Belirtmek gerekir ki kelâm âlimleri, Allah'ın kelâm sıfatının varlığı noktasında bir ayrışma içerisinde değillerdir. Onlar arasındaki ayrılık, kelâm sıfatının zâti mi yoksa fiilî mi olduğu noktasındadır. Halk'ul Kur'an tartışması olarak İslam düşüncesinde kendisine yer bulan bu konu, mütekellimlerin Tanrı tasavvurlarının bir yansıması olarak şekillenmiştir. Fakat mevcut çalışma açısından bakıldığında bu ayrışmanın, deizme reddiye oluşturmasını engelleyen bir etkisi bulunmamaktadır.
[676] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 104.

dualara cevap vermek vb. fiillerde de bulunabilir ve bunlar O'nun zatının mükemmelliğine zarar vermez.

Aslında insanlık tarihi boyunca Tanrı veya tanrıların, var oldukları kabul edildiği andan itibaren insan ile iletişiminin de bulunduğu kabul edilir. İnsanla iletişim kurmayan veya sadece yaratmayla sınırlandırılan bir tanrısallık anlayışı, neredeyse tarih boyunca hâkim olmamıştır. Deizm, doğadaki yasalılığı vurgulayarak Tanrı'nın sınırlandırıldığı bir tasavvur çizmiştir. Bu sınırlandırma sonucunda deizm, peygamber gönderme, vahiyle insanı yönlendirme, destekleme, tarihe müdahale etme, dualara cevap verme, yeniden dirilme, hesaba çekilme vb. pek çok unsuru dışta bırakmıştır. Bundan dolayı yerinde bir yorumla deizmin, gerçekliğin ancak küçük bir fotoğrafını çektiği söylenmektedir. Dolayısıyla deistik eğillimlerin aslında Tanrı'yı öncelemesinden değil, O'nu uzak bir ülkeye sürgün etmesinden bahsedilebilir.[677]

Deistlerin mükemmel Tanrı-mükemmel evren ilişkisini kurarken gözden kaçırdıkları bir husus vardır. Onların yaptığı en büyük hata, insanın Tanrı'nın kendileriyle ilgilenmesine evrenden daha fazla ihtiyaç duyduklarını görmezden gelmeleridir. Zira evreni akıllarıyla sadece yorumlayan filozofların aksine peygamberler, dünyayı hem yorumlayıp hem de değişime uğratmış ve daha yaşanabilir bir dünyanın mücadelesini vermişlerdir.[678]

Vahiy ve Kur'an üzerine çalışmalarıyla bilinen Ali Mebrûk, nübüvvetin epistemolojik değil ontolojik açıdan değerlendirilmesi gerektiğini iddia ederken bu zeminden hareket etmiştir. Mebrûk, nübüvvetin akıl-vahiy ilişkisi bağlamında epistemolojik düzlem içerisinde değerlendirilmesinin, nübüvvetin mahiyetinin tam olarak kavranmasına bir engel teşkil edeceği düşüncesindedir. Nübüvvetin gelecekten haber

[677] Okumuş, *Sağlam Kulpa Tutunamayanlar*, s. 201.
[678] Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, s. 42.

alma anlamında ilkel dinlerde dahi belli bir formda (bununla kehânet/kâhinliği kast eder) bulunduğunu düşünen Mebrûk, bu olgunun, insanın bir varlık olarak içerisinde bulunduğu konumu aşma çabası olduğunu düşünür. Tarih boyunca insan, kendisini yalnızca içerisinde bulunduğu doğa ile sınırlandırmak istememiş ve hep doğaötesine/tanrılara ulaşmayı arzu etmiştir. İlkel dinlerde insanoğlunun bir dönemler tanrılarla bir arada yaşadığına, fakat insanın hatası sonucu tanrıların yeryüzünden ayrıldıklarına inanılır. İnsan, bu ayrılıktan kurtulmak ve yeniden tanrılarla beraber yaşamak için onlardan haber almanın yollarını arar ve kâhinlere başvurur. Bu kültürler içerisinde aşağıdan yukarıya ulaşma gayreti bulunur. İlahi dinler olarak nitelenen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da ise insanın başlangıçta Tanrı'nın yanında ve cennette olduğu fakat işlediği hata sebebiyle yeryüzüne düştüğü kabul edilir. Bunun sonunda insan, Tanrı'dan ve tanrısal olandan ayrılmıştır. Mebrûk'a göre peygamberlerin görevi bu derin ve acı ayrılıktan neşet etmiştir. Mebrûk, dinlerdeki vahyin, başlangıçta Tanrı ile birlikte yaşarken ondan ayrılmış olmanın yabancılığını sona erdirmenin ta kendisi olduğunu düşünür. Dinlerde vahiy, Tanrı-insan ayrılığını aşma çabasıdır. İnsan, geçmişte yaşadığı saf, temiz ve Tanrı ile beraber olduğu döneme arzu duymaktadır. Bir anlamda vahiy rehberliğinde hareket etmesi, bu arzusunu dindirmenin bir yoludur.[679] Vahyin epistemoloji zemininde değil ontoloji düzleminde ele alınması gerektiğine dayanan Mebrûk'un bu iddiası, bir yönüyle mistik/panteistik bir yorum gibi algılanmaya müsait olsa da onun gayretinin bu olmadığı düşüncesindeyiz. O, vahyin ve dinlerin varlığının yok sayıldığı ve Tanrı'nın artık yeryüzünde bir etkisinin bulunmadığının düşünüldüğü mevcut modern dönem içerisinde vahyi, daha geniş bir düzlemde ele almaya çalışmış ve Tanrı - insan birlikteliğini ve iletişimini vurgulamak istemiş; bu nedenle ontolojinin konusu olarak görmüştür. İnsanoğlu vahyi, Allah ve insan arasındaki ilişkinin en dinamik ve bariz göstergesi olarak kabul ettiğinde, içinde bulunduğu dünyayı yeniden saf-temiz bir hale getirebilecek bir destek olarak

[679] Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, s. 61, 81-82, vd.

değerlendirebilecektir. Bu bağlamda Mebrûk, bütün nübüvvet formlarını, özleri itibariyle Allah-insan arasındaki birliği yeniden tesis etme çabası olarak yorumlar: "Nübüvvet bir açıdan, varlığın varlık olması itibariyle arz ettiği ve insan varlığının günah, eksiklik ve ölüm çukurlarına düşmüşlüğünde temsil edilen krizi aşma çabasıdır. İnsan için kaçınılmaz olan bu kriz, onun Allah'tan ayrılmasından sonra tam da varlığının orta yerine isabet etmiştir. En basit ve alt formlarından en üst ve gelişmiş formlarına kadar bütün nübüvvetler bu ayrılığı aşma ve sonlu ile sonsuzun birlikteliğini yeniden sağlama çabası olduğu için, bu yönüyle bizzat varlığın krizini aşma çabasını temsil eder."[680]

3.5. Kelam'da Akıl-Vahiy İlişkisi

3.5.1. Yaratmanın Amaçsallığının Tezahürü Olarak 'Teklif'

İslam öncesi Arap toplumunda ilahi bir yaratma fikrinin kabulüne rağmen yaratıcı olarak yüce bir Tanrı fikrinin yaşamlarında hiç etkisinin bulunmadığından bahsedilmişti. Kur'an bu şekilde bir Tanrı tasavvurunu reddeder ve Allah'ın sadece yaratıcılıkla sınırlanan bir varlık olmadığını vurgular. Zira Arap toplumunun bu düşüncesi yaratmanın amaçsızlığını savunan bir fikrî arka plana sahiptir. Bu tasavvurda insan, sadece yaratılmış, yaratılışının ardından varlık âleminde başıboş bırakılmıştır.[681] Tanrı'nın insan yaşamında hiçbir etkisinin bulunmadığını savunan bu tasavvur, ölümden sonra bir hayatın varlığını da kabul etmez. Bu ise yaratmanın amaçsızlığı düşüncesinin doğal bir sonucudur. Kur'an'ın temel ilkelerini, ekollerinin düşünce sistemine yerleştiren Kelâm âlimleri, yaratmanın amaçlılığına yoğun bir şekilde vurgu yaparlar. Zira gerek sosyal yaşamda gerek düşünce zemininde görüleceği üzere amaçtan yoksun bir eylem veya olgu düşünülemez.

[680] Mebrûk, *Nübüvvet*, s. 106.
[681] "İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır" ayeti bu duruma cevap niteliğinde bir atıftır; Kıyamet, 75/36.

Mu'tezile ve Maturidî ekollerinde Allah'ın âlemi ve insanı bir hikmete binaen yarattığı düşüncesi öne çıkar. Zira amaçsız bir eylem abesle iştigal etmek anlamına gelir ve sefihlikle nitelenir.[682] Allah âlemi ve insanı yarattıktan sonra ona yeryüzünde gerçekleştirmesi beklenen çeşitli sorumluluklar yüklemiştir.[683] Kelâm âlimleri bu durumu *teklif* kavramı ekseninde açıklar.

Teklif lügat olarak güçlük ve zorluk anlamına gelen külfetten alınmıştır. Terim olarak ise insan iradesine ağır gelen şeylerden onu sorumlu tutmak demektir. Bir şey ile mükellef olmak, o şeyi, kendisinde zorluk olması ile birlikte kişi için gerekli olduğu anlamına gelir.[684] Ebu Hâşim el-Cubbâî teklifi, içerisinde zorluk ve sıkıntı bulunan bir fiili mükellefe yüklemek olarak tanımlar.[685] Kâdî Abdulcâbbar ise teklifi, özü itibariyle faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması ve yapmaması gerekenler konusunda muhatabı bilgilendirmek olarak değerlendirir. Ona göre bu hususta mükellefe ulaşan zorlukların, cebir noktasına ulaşmaması gerekir.[686] Tekliften kasıt Allah'ın insana bir takım emir ve nehiylerde bulunmasıdır. Teklif ile Allah, insana yerine getirmekte belli bir zorluk olan bir takım sorumluluklar yüklemekle onun iyiyi tercih etme, kötüden uzak durma iradesini dener ve buna göre sevap ve mükafatta bulunur.

Kâdî Abdulcabbar, bir amaç olmadan yaratmayı eksiklik olarak görür; yaratmanın bir hikmete, bir faydaya yönelik olması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda teklifi, âlemin yaratılmasının illeti şeklinde değerlendirir. Fakat illet oluşu ifadesiyle Allah'ın yaratma ve eylemde bulunmasının hikmet yönünü ve dilde kullanıldığı anlamı olan çağırıcı manasını kast eder. Burada illeti, failini eylemde bulunmaya zorlayan mucib anlamında

[682] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 10-20; Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 165-169.
[683] Erkan Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, (Ankara: Ankara Okulu, 2017), s. 26.
[684] Rağıb el-İsfehâni, "K-l-f" maddesi", *Müfredat,* s. 930; İbn Manzur, *Lisanu'l Arab,* c. 5, s. 3918.
[685] Kâdı Abdulcabbar, "Teklif Nedir?", çev. Hasan Ocak, *Mutezile Gelen-ek-i (II)*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayınları, 2014), s. 157.
[686] Kâdı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hâmse*, II, s. 338. Öyle görünüyor ki Kâdı Abdulcâbbar'ın zorlukların cebre ulaşmaması kaydını düşmesinin sebebi mükellefin kaldıramayacağı bir yükle sorumlu tutulmaması (teklif-i mâ lâ yutâk) gerektiği konusundaki hassasiyetten ileri gelmektedir.

kullanmaz. Başka bir deyişle yaratma noktasında Allah üzerine bir zorunluluk bulunmaz. Burada zorunluluk, teklifle beraber ahlaki bir düzlemde faydanın ortaya çıkmasıyla var olur.[687]

Maturidî, teklifin olmadığı durumda âlemin yaratılmasının manasının kalmayacağını düşünür. Zira mükellefiyetin ortadan kaldırılması durumunda yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusudur. Çünkü bu durumda mahlukat yok olmak için vücut bulmuş demektir. Bir şeyi başka bir şey için değil de sadece bozmak için yapıp kuran kimse, abesle iştigal eden ve hikmetten uzak kalan kimsedir. Teklifle açığa çıkan emir ve nehiy, insanın ceza veya ödülle karşılanması amacını güder. Ceza ve ödül ise özendirme ve sakındırmaya matuftur. Zira bu yöntem olmasa, emri yerine getirmenin sağlayacağı yararla ona karşı çıkmanın doğuracağı zarar ortadan kalkar ve yaratıklara ait davranışların bir manası kalmaz. İtaat edene yönelecek bir yarar, karşı çıkana da dokunacak bir zarar söz konusu olmayınca emirle nehyin de bir manası kalmaz, çünkü bunların her ikisi de çıkaranlarının (Allah'ın) faydasına yönelik değildir. Bu sebeple teklifle gerçekleşecek va'd ve vaîd hikmet açısından gerekli olmuştur.[688]

Kelâm ekolleri arasında teklif bahsi üzerindeki tartışmalar, ağırlıklı olarak Allah'ın insanları altından kalkamayacakları bir sorumlulukla mes'ul tutup tutmamaları noktasında yaşanmıştır. Bu durumun bir yansıması olarak Eş'arî'nin eserlerinde ve sonraki Eş'arî alimlerin kaynaklarında, Kâdî Abdulcabbâr'da olduğu gibi teklif konusunun sistematik bir şekilde ele alınmadığı ve teklif kavramı üzerinde bir tanımın net olarak bulunmadığı görülür.[689] Nitekim Eş'arî, Allah'ın teklifte bulunmasının kendisine vacip olmadığını, teklifin caiz olduğunu düşünür. Allah açısından teklifin ya da

[687] Hüseyin Maraz, "Kâdı Abdulcebbâr'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/6(1), s. 254.
[688] Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 170, 274; Nesefi, *Tabsıra*, c. 2, s. 15.
[689] Mustafa Bozkurt, "Eş'arî ve Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi", *Uluslararası Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Beyan, 2015), s. 153.

meûnetin terk edilmesi zulüm ya da sefehlikle nitelenemez.[690] Ayrıca Eş'arî düşüncede Maturidî ve Mu'tezile'de olduğu gibi Allah'ın eylemlerinin belli bir amaca dayanmadığı, amaçsallığın ilahlıkla bağdaşmayacağı anlayışı mevcuttur.[691] Bu durumda ekoller arasındaki farkın, tanrı tasavvurlarındaki farklılaşmadan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Eş'arîlik'te kudret merkezli tasavvura paralel olarak Tanrı'nın insanı sorumlu tutması ve hatta gücünün üstünde bir sorumlulukla sınaması mümkün görülür. Maturidî ve Mu'tezilî düşüncede ise eylemlerin amaçlılığından hareket edilmekle yaratılış ve teklif arasında zorunlu bir bağ kurulmakta ve teklifin olmama durumu düşünülememektedir.

Yaratma ve teklif arasında kurulan bağın bir benzerinin teklif ve nübüvvet arasında da kurulacağını söylemek mümkündür. Zira insan bir takım fiilleri yerine getirmek veya bazı fiillerden uzak durmakla yükümlü tutuluyorsa bu yükümlülüklerin bildirilmesi gerekir. Bu nedenle nübüvvet, Allah'ın emir ve yasaklarının ve bunlara uyulması sonucu va'd ve vaîdin gerçekleşeceğinin ilan edilmesi açısından gereklidir. Şu durumda yaratma-teklif-nübüvvet birbirini tamamlayan bütüncül bir sistemi temsil eder.

İngiliz deistlerinin din tasavvurlarında insanın akıl sahibi olması ve doğayı gözlemlemesi sonucu Tanrı'nın varlığını bileceği, iyiyi tercih edip kötüden uzaklaşabileceği ve yeryüzünde yaptıklarına karşılık ceza veya ödülle karşılanacağı fikrinin varlığı, teklifi reddetmediklerini söylemeye imkân tanır.[692] Onlar, teklifin varlığı için aklı yeterli görmüşler ve vahyin ayrıca bir sorumluluk yüklemeyeceğini; herhangi bir şer'î hükme gerek olmadığını düşünmüşlerdir. Kelâm'da ise Allah'ın insana teklifte bulunacağını kabul eden kimsenin peygamber göndereceğini de kabul etmesi gerektiği

[690] İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 126.
[691] Razi, *Muhassal*, s. 202; Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm,* s. 390-394; Bakıllâni, *et-Temhîd,* s. 50.
[692] Maturidinin nübüvveti inkâr edenler arasında saydığı çeşitli gruplardan birinin özellikleri İngiliz deistlerinin yaklaşımıyla oldukça paraleldir: Yaratıcı'yı, O'nun emir ve nehiylerde bulunmasını kabul ederler, fakat bunların bilinmesi için insan aklını tek başına yeterli görürler. Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, 271. Ayrıca Samuel Clarke'ın deist tasniflerinde de benzer bir gruptan bahsedilir. Bk. Samuel Clarke, *A Discourse Concerning The Being and Attributes of God*, s. 151-152.

şeklinde bir çıkarım bulunur.[693] Kelamcıları bu şekilde bir çıkarıma götüren temel husus, öyle görünüyor ki onların akıl ve vahiy arasında karşılıklı ve birbirini destekleyen bir ilişkiyi temel alıyor olmalarıdır.

Kelâm ekolleri arasında vahiy olmadan akıl sahibi olmanın mükellef sayılmak için yeterli olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı bulunur. Mu'tezile teklifi aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırır ve vahiy olmasa da insanın mükellef sayılması gerektiğini savunur.[694] Maturidîlikte ise Allah'ın varlığı ve birliği; iyi ve kötünün bilgisine akılla ulaşmak mümkün olsa da bu bilgi aklî teklifi zorunlu kılmaz; başka bir deyişle emir ve nehiyler ancak vahyin bildirmesiyle bilinebilir.[695] Eş'arî ekolü açısından ise teklifin söz konusu olması için vahiy zorunludur, başka bir deyişle vahiy yoksa teklif de yoktur.[696] Burada bir hususun altını çizmek gerekir; kelam ekolleri aklî teklifin yeterli oluşunu, şer'î teklifin varlığını engelleyen bir gerekçe olarak görmezler. Onlar bu meseleyi daha ziyade vahyin bulunmadığı durumdaki insanların hâllerini değerlendirmede incelerler, yoksa bir vahiy durumu söz konusu olduğunda akli teklifin şer'i olanı geçersiz kılacağı iddiasında bulunmazlar. Teklif konusunda kelâm ekollerinin ayrışmaları, onların akıl ve vahiy ilişkisine dair yaklaşımlarının bir uzantısıdır. Gelecek bölüm bu ilişkinin detaylı bir değerlendirmesi üzerinedir.

3.5.2. Kelam'da Aklın Konumu ve Değeri

Kelam ekollerinin vahyi, Tanrı'nın varlığının doğal bir sonucu olarak gördükleri açıktır. Dolayısıyla onların zihinlerinde Tanrı'nın insana hitabı tamamen anlaşılır bir durumdur. Bu bölüm içerisinde öncelikli olarak kelâm ekollerinin aklı nasıl değerlendirdikleri incelenecektir. Bu noktada şu hususun altını çizmek gerekir. Kelâm

[693] Ahmet Akbulut*, Nübüvvet Meselesi*, s. 11.
[694] Kâdı Abdulcabbar, *Muğni*, VI-I, s. 62-64; *Muğni*, XI, 101
[695] Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, s. 16-17.
[696] Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 263; Şehristânî, *Nihayetû'l-İkdâm*, s. 362.

ekolleri aklın değerine ve gücüne vurgu yaparken bu iddialarını aklı, nakil(nass) karşısında yetersiz gören daha ziyade rivayet/gelenek asıllı yaklaşım sahiplerine karşı bir argüman sunma amacıyla temellendirmişlerdir. Bu durum, onlardaki akıl vurgusunu anlamada önemli bir husustur. Bu noktaya dikkat çekmemizin sebebi, İslam düşüncesinde karşılaşılan akılcı söylem ile modern dönemdeki akıl savunuculuğu arasında kurulmaya çalışılan paralelliğin doğruluğunu sorgulama amacını taşımamızdır. Kelâm ekollerinde akıl savunusu, aklın yanılır oluşunu ve bu nedenle nakille yetinmeyi savunan görüş sahiplerine yönelik yapılmıştır. Deizmde karşılaşılan akıl vurgusu ise vahyin dışlandığı bir tasavvuru öngörür. Bu nedenle kelâmda karşılaşılan akıl savunması ile deizmde öne çıkan akıl savunması aynı zemin içinde değerlendirilmeye imkan tanımaz. Nitekim kelâm ekollerinin aklı savunurken nakli dikkate almadıkları veya göz ardı ettikleri bir hususla karşılaşmak imkânsızdır. Zira Mu'tezilî, Maturidî ve Eş'arî ekolleri akıl ve nakil arasında incelikli bir denge oluşturma gayretiyle kelâm üretmişlerdir. Çünkü bahsi geçen kelâm ekolleri, aklın sınırlanan alanının vahiy için de tehlikeli olacağını düşünmüşlerdir.

İngiliz deizmi, din konusunda aklın etkisinin oldukça göz ardı edildiği veya tümüyle önemsizleştirildiği bir geleneğe karşı çıkma arzusuyla doğmuştur. Onların içerisinde bulunduğu kültür içerisinde akıl, imana alternatif ve imanın karşısında yer alır. Hristiyanlıkta Kilise tarafından belirlenmiş olan inanç ilkelerinin dogma olarak kabul edilmesi ve aklî açıdan anlaşılmasının bir kenara bırakılarak ilk olarak iman edilecek ilkeler şeklinde takdir edilmesi bu durumun tipik bir yansımasıdır.[697] Zira teslis, enkarnasyon, aslî günah gibi inanç ilkelerinin aklî açıdan temellendirilmesi güçtür. Bu nedenle dogma olarak belirlenen bu fenomenlerin, aslında birer gizem olduğu ileri sürülmüştür. Gizem barındıran inanç esaslarının kabul edilmesinin yolu ise imanın aklın önüne geçirilmesiyle mümkündür. Ayrıca batı düşüncesinin temelde rasyonalizme tepki olarak 18. yüzyılda doğduğu ileri sürülen fakat zihni bir tutum olarak Hristiyan

[697] Peter Walter, "Dogma", *Encyclopedia of Christian Theology*, ed. Jean-Yves Lacoste, s. 449-452.

teolojisinde her daim mevcut olan fideizmin güçlü bir yaklaşım olarak var olması da Hristiyanlıkta akıl-iman karşıtlığının varlığına dair önemli bir göstergedir.[698] Nitekim deistlerin akıl vurgusunun bu denli güçlü olmasının temel sebebi de imancılığın teolojide kapladığı alanın genişliği ve etkili hakimiyeti sebebiyledir. İslam düşüncesi içerisinde ise akıl ve iman karşısında bu tarz bir karşıtlık bulunmaz. İman konusunun tartışılmaya başlamasının temel gerekçesi çeşitli siyasi ve toplumsal olaylardır. Nitekim iman konusu, akıl karşıtlığı ekseninde değil ancak eylemle ilişkisi ve birlikteliği bağlamında tartışılmıştır.[699] Şu halde İslam düşüncesinde akıl ve iman arasında Hristiyan kültüründe yaygın olduğu gibi bir karşıtlığın kurulduğu hâkim bir söylemle karşılaşılmaz. Tüm kelâm ekolleri imanın akli delillendirmeye dayanması gerektiğini savunur, böyle bir imanın ancak tahkiki ve geçerli olacağını düşünür. Bununla paralel olarak her hangi bir akıl yürütmeye dayanmayan ve sorgulamaksızın kabul etme anlamındaki taklidî iman anlayışı belli şartlarla kabul edilmekle beraber aslen muteber görülmez.[700] Bizatihi bu durum İslam düşüncesinde akıl ve iman arasında bir karşıtlığın olmadığının açık delilidir.

Kelâm ekolleri akıl vurgusu yaparken ya da vahiy olmadan aklın bilmekle yükümlü olduğu hususlardan bahsederken bunu vahyi gereksiz kılmak ya da itibarsızlaştırmak amacıyla yapmazlar. Bilakis akıl ve vahiy arasında güçlü bir ilişkinin varlığının bilincinde hareket ederler.[701] Nitekim İslam kelâmı açısından vahiy, tarihte bilfiil var olmuş, gerçekliğe sahip bir olgudur. Kelâmcılar açısından vahiy, insanın

[698] Richard H. Popkin, "*Fideism*", Encyclopedia of Philosophy, ed. Donald M. Borchert c. III, s. 630-632; Osman Murat Deniz, "Akıl-İnanç İlişkisi Açısından Fideizm", *Basılmamış Doktora Tezi*, AÜİFSBE, s. 26-27.

[699] Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 321-325; Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 388-392; Bakıllânî, *Kitabu Temhidi'l evâil ve telhîsu'd-Delâil*,thk. İmaduddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's Sagafiyye, 1987), s. 388-392; Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, c. II, s. 404-430. Ayrıca İslam düşüncesinde iman konusunun tartışılmaya başlamasında etki eden siyasi ve sosyal sebepler için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara:Pozitif Matbaacılık, 2001), s. 220-245. Montgomery Watt, "İslam Kelâmında İman Kavramı", çev. Süleyman Akkuş, S*ÜİFD*, 11/2005, s. 85-95.

[700] Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille,* c. I, s. 37-38; Bağdadî; İmam Şafii, İmam Mâlik, Evzaî, Sevrî, Ebu Hanife, Ahmed b Hanbel gibi âlimlerin taklide cevaz verdiklerini söylese de bu isimlerden Ehlu'r-Rey'i benimseyenler nihayetinde tahkiki imanı önceleme konusunda özel bir duyarlılık taşırlar. Bağdadî, *Usulu'd-Dîn*, s. 254-255; Gazzalî, *İtikatta Orta Yol*, s. 24-25.

[701] Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, (Ankara: Otto, 2016), s. 27-29.

yeryüzü serüveninin başlamasından itibaren, Allah'ın insanları dikkate almasının bir sonucu olarak tezahür eden iletişiminin yansımasıdır. Dolayısıyla hali hazırda var olan bir realitenin reddedilmesi düşünülemez.

Ayrıca belirtmek gerekir ki Kur'an ayetlerinin sık sık akla referansta bulunması, vahyedilmiş din ile doğal din arasındaki uyumun bir delili olarak okunabilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, doğal dinin ancak ilahi vahiy ile uyum gösterdiği oranda doğru ve kabul edilebilir olduğudur. Zira deistlerin iddia ettikleri gibi doğal din vahyedilmiş dinin değil, aksine vahyedilmiş din doğal dinin belirleyicisidir.[702]

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle Kelâm alimlerinin akla verdikleri değer, dinin akıl aracılığıyla bilinip bilinmeyeceği, aklın hangi konularda vahiyden bağımsız olarak bilgi üreteceği yani vahiy olmadan kendi başına neleri bilebileceği, edindiği bilgilerin dinî açıdan bağlayıcı olup olmadığına dair yaklaşımlarına yer verilecektir. Bu konuları yansıtacak Marifetullah ve hüsün-kubuh olmak üzere iki ana tema seçilmiştir. Bölümün ikinci kısmı ise aklın yetersiz kaldığı ve vahyin tamamladığı konular olarak belirlenmiştir. Vahyin gerekliliğinin temellendirildiği bu kısımda ise vahyin epistemolojik ve ahlakî açıdan insana olan desteği incelenecektir.

3.5.2.1. Kelam Ekollerinde Akıl Tanımları

Kur'an, pek çok ayetinde insanı; içinde bulunduğu durumu, tabiatı, tarihi ve kendi varlığını sorgulamaya ve akıl yürütmeye davet eder. Aklını işlevsel hâle getirdiğinde ve sağlıklı bir tefekkür süreci sonucunda Allah'ın varlığının, yüceliğinin, yaratıcılığının, insanın yeryüzündeki konumunda kötüyü terk edip iyiyi tercih etmesinin bilgisine ulaşacağını vurgular. Kur'an'da akıl yürütme ile ilgili teemmül, tefekkür, teakkul,

[702] Emre Dorman, "Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım", *MÜİFSBE Basılmamış Doktora Tezi,* 2009, s. 390.

tefakkuh, tedebbur, nazar vb. olmak üzere farklı fiiller kullanılır. Düşünmeyle ilgili olarak kullanılan kelimelerin isim hâlinde değil fiil formunda olması, aklın ancak işlevsel hâle getirildiğinde değer ifade edeceğini gösterir. Kur'an'da akıl, insanın, Allah'ın gösterdiği sayısız işaretleri anlamasını ve bunların derin dini manalarını kavramasını mümkün kılan, insan belleğinin entelektüel ve manevi kabiliyeti anlamında kullanılır.[703] Ekollerinin sistemlerini, Kur'an'ın dünya görüşü üzerinde şekillendirmeye çalışan kelâmcıların akıl yürütmeye verdikleri önemi, eserlerinin ilk bahislerini bilginin kaynaklarına ayırmalarında görmek mümkündür.

İlk dönemlerde sistematik olmamakla birlikte İslam kelâmının oluşmaya başladığı andan itibaren bilgiye ulaşmanın yolları ve kaynakları, kelâmcıların temel tartışma konularından biri olmuştur. Bilindiği kadarıyla İmam Maturidî'nin Kitâbu't-Tevhid'inden itibaren bilgi konusu kelâm eserlerinin ilk bahsi olarak yer alır. Pek çok kelâm eseri, bilginin kaynaklarını akıl, duyular ve doğru haber olmak üzere inceler.[704] Bununla paralel olarak akıl ve vahyin bilgi kaynağı olmaları bakımından sahip oldukları otorite sarsılmadan, aralarında nasıl bir ilişkinin kurulması gerektiği kelâm âlimlerinin zihinlerini meşgul etmiştir.

Akıl kelimesi Arapça'da tutmak, sımsıkı sarılmak, bağlamak, engellemek vb. anlamlara gelir. Akıl, *ikâlu'l-bağir*'den yani devenin dizine bağlanan zincirden alınmıştır. Deve, onunla engellendiği için zincirine *ikâl* denilmiştir. Akıl, insanın; mecnunun kendisini engelleyemediği şeyden kendisini engellediği için bu ismi almıştır. İsfehâni aklı, ilim elde etmeye yarayan güç olarak tanımlar. O, Hz. Ali'ye atfettiği bir beyitten hareketle aklın iki kısım olduğu bilgisine yer verir. Bunlardan biri doğuştan gelen garizî akıldır. Diğeri ise doğuştan gelen aklın işlevselliğini ifade eden mükteseb akıldır. Aklı iki

[703] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar, 2012), s. 107.
[704] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 45-50; Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille,* c. I, s. 24-27; Bakıllâni, *Kitabu't-Temhid*, s. 26; İbn Fûrek, *Makalâtu Mücerred,* s. 18-19.

kısma ayıran bu yaklaşım kelâm âlimlerinde de görülür.[705] En genel haliyle aklı, "yaratılışta Allah tarafından insana verilen soyutlama, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, anlama, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma; çıkarsama yapabilme melekesi; bilme, doğru düşünme ve karar verme gücü" olarak tanımalamak mümkündür.[706]

İlk dönem Mu'tezilîlerinden Vâsıl b. Atâ'nın "hakikatin ancak akıl yoluyla bilineceği" görüşünü savunduğu ifade edilir. Aynı düşünce geleneğine mensup olan Sumame b. Eşres'in de aklî bilgileri sem'î bilgilerden öncelikli gördüğü aktarılır. Ebu'l Huzeyl Allaf ise akıl ile insanın ergenlik çağına ermesi(buluğ) arasında bağ kurar. Ona göre buluğ, aklın kemâle ermesidir. Ayrıca Ebu'l Huzeyl aklı, insanın kendisini diğer varlıklardan ayırmasını sağlayan ve kendisiyle iktisâbî/nazarî bilgilerin elde edildiği kuvvet olarak görür.[707] Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinden Kâdı Abdulcebbâr'a göre ise akıl; hâsıl olduğu vakit mükellefte nazarı (akıl yürütmeyi) ve istidlâli (çıkarsamayı) ve diğer sorumlulukları yerine getirmeyi mümkün kılan bir takım bilgilerin toplamıdır.[708] Mu'tezile'nin tanımında önemli olan hususlardan biri, aklın doğrudan teklifle bağlantılı olarak görülmesidir. Başka bir deyişle onlar, teklife muhatap olmada akıl sahibi olmayı birincil husus olarak görmüşlerdir.

İmam Maturidi akla dair açık bir tanımlamada bulunmaz. Bununla birlikte bilgi edinme yolları arasında ilk sırada yer verdiği aklın özelliği olarak "yararlı olan şeylerin, hakkın ve güzelliklerin zıtlarından ayrılarak bilinmesini sağlayan bir araç olmasından bahseder.[709] Bu yaklaşımıyla Maturidî'nin aklın bir yeti oluşundan ziyade işlevselliğini

[705] İsfehâni, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü*), s. 715-716; İbn Manzûr, "a-g-l maddesi", Lisanu'l-Arab, (Kahire: Dâru'l-Meârif), c. 4, s. 3046. Izutsu akıl kelimesinin Cahiliyye döneminde kabaca, "insanın sürekli değişen durumlarda kullandığı pratik zeka" anlamına geldiğini belirtir. Kur'an'da ise bu kelimenin, anahtar bir terim olarak daha özel bir anlam kazandığından bahseder. Buna göre akıl Kur'an'da, insanın Allah'ın gösterdiği sayısız işaretleri (âyetleri) anlamasını ve bunların derin dini manalarını kavramasını mümkün kılan, insan belleğinin entelektüel ve manevi kabiliyeti anlamında kullanılmaktadır. Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 108-109.
[706] M. Ay & E. Erdem, "Akıl", *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 12.
[707] Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l Akl inde'l-Kâdı Abdulcebbar,* (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1978), s. 18-19; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 343.
[708] Kâdı Abdulcebbâr, *Muğni* (et-Teklîf), c. 11, s. 375.
[709] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 45.

önemsediği görülür. Pezdevî ise aklı; kulak, göz, el, burun gibi bir alet olarak görür ve eşyada bilginin hasıl oluşundan sorumlu araç olarak niteler.[710] Taftazani ise aklı, insana özgü bir kuvvet olup, kişinin sayesinde ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetini kazanacağı yeti şeklinde tarif eder.[711]

İmam Eş'arî ise aklın manasının ilim olduğunu savunur. O, bu konuda dilcilerin bilmek ve akletmek arasında bir farklılık bulunmadığı iddialarını kendisine temel almış, bu nedenle akıl ve ilmin manasının ortak olduğunu savunmuştur. Aralarındaki farkın yalnızca umum-husus açısından olacağını düşünmüştür.[712] Cüveynî ise aklı, kişinin teklife muhatap olup olmamasını sağlayacak zemin olarak değerlendirmekle o, konuya epistemolojik bir açıdan değil teolojik açıdan yaklaşır. Bu bağlamda aklı, bireyin nazarda bulunmadan önce sahip olduğu bir takım bilgiler olarak değerlendirir ve bir bakıma Eş'arî'de görülen ilim-akıl yakınlaştırmasının bir örneğini sunar.[713]

Kelâm alimlerine göre akıl, İsfehâni'nin tanımında yer verildiği üzere garizî ve mükteseb olmak üzere ikiye ayrılır. Bu konuda aralarında bir ayrılık bulunmaz.[714] Garizî akıl, insanda doğuştan bulunan ve insanı diğer canlılardan ayıran akıldır. Mükteseb akıl ise garizî aklın nazar, istidlal, teemmül gibi tarzlarda aktüelleşmesini ifade eder. Aklın iki kısma ayrılmasının tezahürü ilmin de iki kısma ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Garizî akılla elde edilen bilgiler zarurî ilim; mükteseb akılla elde edilen bilgiler ise istidlâli/nazarî bilgilerdir.[715] Kelâmcıların akılla ilgili önemsedikleri hususun, aklın nazar ve istidlalde bulunma yeteneği olmasıdır. Bu noktada onların garizî aklı değil mükteseb aklı temel alarak insanı teklife muhatap kabul ettiklerini belirtmek gerekir.

---

[710] Pezdevî, *Usulu'd-Din,* s. 330.
[711] Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid,* s. 97.
[712] İbn Fûrek, *Mûcerredet'u Makalâti'ş-Şeyh Ebi'l Hasan Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret,(Beyrut: 1987), s. 31.
[713] Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 35.
[714] Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 8; Bakıllânî; *Kitabu't-Temhîd,* s. 26; Sabuni, *el-Bidâye*, s. 49-50.
[715] Nesefi*, Tâbsıratu'l Edille,* c. 1, s.27-28; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid,* s. 100-101; Bağdadî, *Usulu'd-Din,* (İstanbul: 1968), s. 8-9.

3.5.2.2. Delile Dayalı Olarak Dini Bilmenin Gerekliliği

Kelâm açısından aklın önemi soyut bir cevher veya yeti olmasından ziyade işlevsel hale gelerek nazara ve istidlale imkan tanımasından ileri gelir. Dinle ilgili konularda aklın bir kaynak olarak görülmesinde ve kullanılması gerektiği konusunda kelâm ekolleri arasında ciddi bir farkın bulunmadığı söylenebilir. Gerek Eş'arî, gerek Maturidî, gerek Mu'tezilî âlimler dinde aklın kullanılmasını bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Zira akıl yürütmenin bulunmadığı durumda kişinin dine yönelik sahip olduğu kanaatler taklitten öteye geçmez.

İmam Maturidî, dini delile dayalı olarak bilmenin gerekliliği bahsinde, insanların farklı mezheplere ve dinlere ayrılmış olmalarına karşın tek bir konuda mutabık olduklarından bahseder. O da herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerlerinin ise bâtıl olduğuna inanmasıdır. Ayrıca bu kimselerin tümü, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ileri sürer. Bu durumda tüm bu yaklaşım sahipleri arasında bir fark bulunmaz. Farklılık ancak kişinin inancını ve iddiasını doğrulayan ve akla hitap eden bir delile sahip olmasında ve karşısındaki kitleye haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunması durumunda ortaya çıkar.[716]

Maturidî düşüncenin önemli temsilcilerinden Nesefî de benzer şekilde taklidin, ilhamın ya da insanda doğan güzel hislerin dinlerin doğruluğuna delil olamayacağını söyler. Din sahibi bir kimse, benimsediği dine yönelik kalbinde taşıdığı güzel hislere dayanarak kendi inancının doğruluğunu temellendiremez. Zira bir başka din sahibi de kendi duygularını öne çıkararak benimsediği dinin yüceliğini savunabilir. Bu ise bir bakıma fasit bir yoldur. Zira bu yaklaşımlar sonunda ya her türden dini doğru kabul etmek gerekir ya da her dini yanlışlamak kaçınılmaz olur. Nesefi buradan hareketle taklidin de dinlerin doğruluğunun bilinmesinde geçersiz olduğunu söyler. Zira taklit, herhangi bir

[716] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 39.

delile dayanılmadığı anlamına gelir. Taklitte delil değil, sadece kişilerin dayanaksız iddiaları söz konusudur. Dolayısıyla Nesefî açısından da dinlerin doğruluğu, ancak karşı tarafta kesinlik hissi yaratacak aklî delillerin varlığı ile mümkündür.[717]

Dini, delile dayalı olarak bilmenin gerekliliğini savunanlardan bir diğer kelamcı ise İmam Eş'arî'dir. Eş'arî, akıl yürütmeyi ve din hakkında araştırma yapmayı reddeden kimseleri, cehaleti sermaye edinenler olarak niteler. Bu kimselere yönelik cevap sadedinde dinle ilgili konularda tefekkürde bulunmanın bizzat Kur'an ayetleri tarafından teşvik edildiğini söyler.[718] Konuyla ilgili Eş'arî, Hz. İbrahim'in gökyüzünde gördüğü ay, yıldız ve güneşin Tanrı olup olamayacağı konusunda sergilediği akıl yürütme sürecini, nazar ve istidlâlin Kur'anî dayanağı olarak sunar.[719] Bu yaklaşımıyla Eş'âri, akıl yürütmenin gerekliliğinin ve zorunluluğunun doğrudan Allah tarafından emredildiğini yani vahiy tarafından belirlendiğini göstermeye çalışmaktadır.

3.5.2.3. Kelâm'da İman: Bilgiye Dayanan Tasdîk

Kelâmda aklın dinde kullanımının bir tezahürü kişinin Allah'a yönelik inancını temellendirme hususunda kendini gösterir. İslam kelâmcıları, Müslüman bireyin Allah'a yönelik imanını O'na yönelik marifet[720] (bilgi) temeli üzerine kurmaları gerektiği düşüncesindedirler. Bu noktada Hristiyan teolojisinde karşılaşılan teslis, kefaret, aslî günah gibi doktrinlerin birer gizem olarak kabul edilip anlaşılamaz oluşlarının vurgulanması ve bu nedenle iman edilmesi gereken esaslar olarak öne çıkarılmasına

[717] Nesefî, *Tâbsıratu'l Edille,* c. I, s. 39.
[718] Eş'arî'nin bahsettiği Kur'an ayetlerinden bazıları şunlardır: Enbiya, 21/22; Mü'minûn, 23/91; Ra'd, 13/16).
[719] Eş'arî, *el-Lum'a*, çev. Kılıç Aslan Mavil& Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 46
[720] Marife, ع - ر – ف kökünden türemiş bir isimdir. Anlamı, bir şeyin izini tefekkür ederek ve derin düşünerek algılamaktır. İsfehâni, bu kelimenin ilimden daha dar kapsamlı olduğunu belirtir. Zıddının ise inkâra karşılık geldiğini söyler. *Marifet* doğrudan/zorunlu bilgiyi ifade etmede kullanılmaz, tefekkürle ulaşılan sınırlı bilgi için kullanılır. Bu nedenle ilim kelimesinin kapsayıcılığını taşımaz. Allah için kullanılmamasının temel gerekçesi de aynı şekilde O'nun açısından bilginin oluşmasında bir tefekkür sürecinin söz konusu olmamasından ileri gelir. İsfehâni, Müfredât (Kur'an Terimleri Sözlüğü), s. 692. Marifet hakkında ayrıça bkz. M. Ay & E. Erdem, "Marifet", *İlahiyat Terimleri Sözlüğü,* s. 89.

karşın İslam teolojisinde Allah inancının temelinde marifenin bulunması gerektiği düşüncesi, iki inanç sistemi arasındaki farkın temeli hakkında önemli bir gösterge olarak görülebilir. Ayrıca, İslam kelâmında imanın tahkiki ve taklidi[721] olarak ikiye ayrılması ve taklide dayalı imanın ancak belli şartlar altında makbul sayılması da iki teoloji arasında inanç konusundaki farklılığın önemli bir tezahürü olarak okunabilir.

İman ile ilgili tartışmalar, İslam toplumunun karşılaştığı siyasî ve toplumsal olaylar neticesinde gündeme gelmiştir. Başka bir deyişle iman konusunun tartışılmaya başlaması sırf teolojik ve teorik gerekçelerle değil, doğrudan olguyla bağlantılı pratik gündemin bir sonucuyla olmuştur. İmanla ilgili yapılan ilk tartışmalar, inanan kişinin eylemlerinin imanının bir sonucu olup olmadığı şeklindedir. Bununla birlikte süreç içerisinde bu tartışmalar teolojik yansımaları açısından daha geniş perspektif dahilinde genişlemeye başlamıştır. Bu noktadaki farklılığı gösteren temel husus, kelâmcıların Allah'ın bilinmesi bahsi ile iman bahsini birbirinden farklı bölümlerde ele almalarıdır. Allah'a yönelik bilgi, nazar başlığı içerisinde, akıl yürütme süreçlerinin, sıhhatinin ve gerekliliğinin değerlendirildiği bölümlerde yer alır. İman bahislerinde ise temelde iman ve İslam'ın aynı şey olup olmaması, imanın dil, eylem ve kalp ile ilişkisi, artıp eksilmesi gibi konular incelenir.[722]

Müslüman bir bireyin Allah'a yönelik inancını, sağlıklı bir akıl yürütme üzerine temellendirmesi gerektiği konusunda kelâm alimlerinin hem fikir olduğunu söylemek

[721] Tahkik, sözlük anlamı olarak gerçekleştirme, yerine getirme, doğruluk, onaylama anlamlarına gelir. Terim olarak ise bir meseleyi deliliyle ispatlamak demektir. İmanı niteleyen bir sıfat olarak kullanıldığında ise bilerek, araştırıp sorgulayarak, delile dayanarak inanmak demektir. Cürcânî, *Kitâbu't-Tâ'rifât*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), s.55; M. Ay & E. Erdem, "Tahkiki iman", *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 138. Taklit ise terim olarak, bir delile dayanmaksızın veya düşünmeksizin bir kişinin söz ve eylemlerine inanma, o kişiye tabi olma eylemine denir. Taklidi iman ise, herhangi bir delil veya hüccete daynmaksızın, körü körüne inanıp bağlanmak demektir. Cürcânî, *Tâ'rifât,* s. 67; M. Ay & E. Erdem, "Taklidi iman", *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 139.
İslam düşüncesinde din alanında taklidin kabul edilmeyişi doğrudan Kur'an'ın yaklaşımının sonucudur. Kur'an'da atalarının inancını devam ettiren ve herhangi bir sorgulama süreci içerisine girmeyen kişiler sıklıkla eleştirilmektedir. Ayetler: Bakara, 2/170; En'am, 6/148; Yusuf, 12/40; Enbiya, 21/53-54, vd.

[722] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 565-602; Bağdadi, *Usulu'd-Din,* s 201-266; Pezdevî, *Usulu'd-Din,* s. 236-238; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 220-230.

mümkündür. Mu'tezile'ye göre, bilgiye yol açan istidlâlin gerçekleşmesine imkân tanıyacak aklî olgunluğa erişmiş kimselerin Allah'ı bilmesi zorunludur. Mu'tezile'den Nazzam, Abdullâh el-İskâfî ve Ca'fer b. Harb; Allah'ın kendisini akıl sahibi olarak yarattığı, kendisi ve alemdeki diğer şeyleri gören kişinin bunların yaratıcısını bilmesinin vacip olduğunu düşünür.[723]

Ebu'l Huzeyl Allaf ise insanda Tanrı bilgisinin apriori olarak mevcudiyetini savunur. Bu teoriyi özellikle Dehriyye'ye karşı ileri süren Allaf'a göre her insanın içinde hissettiği yaratılmışlık duygusu, Tanrı'nın varlığının bir kanıtıdır. Allaf, bu bilginin zorunlu olarak ortaya çıktığını düşünür. Bununla birlikte o, insanın ilerleyen zamanda kendinde oluşan özgür düşüncenin varlığıyla kişinin düşünme/nazarda bulunma sorumluluğu altına gireceğini savunur. Çünkü düşündüğü şeyin sorumluluğunu alması ancak böyle mümkün olur. Başka bir deyişle manevî açıdan Tanrı'yı bilebilecek yaşa geldiğinde ikinci Tanrı bilincini kabul etmek zorundadır. Yani Kur'an'da yazılı olanı düşünmek zorundadır, aksi durumunda suçlu duruma düşer.[724] Buna göre her ne kadar Ebu'l Huzeyl Allaf, insanda Tanrı'nın varlığına yönelik apriori bir bilginin bulunduğunu düşünse de, bu potansiyel bilginin kişi tarafından kazanılması, başka bir deyişle bu bilginin sorumluluğunu alması için akıl yürütme süreci içerisine girmesini zorunlu görür. Dolayısıyla bu konuda yalnızca apriori bir bilginin varlığı yeterli değildir.

Mu'tezile, Allah'ı bilmenin aklen vacip olduğu görüşündedir. Kâdı Abdulcebbâr, Mu'tezile düşüncesinin beş esasından ilkini açıklarken Allah'ın kişiye vacip kıldığı ilk şeyin "Allah Teâlâ'yı bilmeye (mârifetullah) ulaştıran akıl yürütme (nazar)" olduğunu söyler. O, Allah'ın varlığının bilgisine zaruri olarak veya müşahade ile ulaşılamayacağını, ancak düşünme ve akıl yürütmeyle ulaşılacağını düşünür. Kâdı Abdulcebbâr'a göre vacip,

[723] Bağdâdî, *Usulu'd-Dîn*, s. 256; Şehristânî, *Milel – Nihal*, s. 62, 66.
[724] Joseph Van Ess, "Mu'tezile Düşüncesinde Teolojik bir Sorun Olarak Tanrı'yı Bilme", *Mu'tezile Gelenek-i*, c. 1, s. 409.

kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir. Ona göre kişide akıl yürütme yeteneği bulunduğunda, Allah'a yönelik bilginin zan veya başka bir şey üzerine temellendirilmesi caiz olmaz: "çünkü Allah'ı bilmek, terki câiz olmayan şeylerdendir. Kötü olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğu aklen sâbittir. Bu tür bir kötüden korunmak, ancak bilgi ile mümkün olduğuna göre, Allah'ı bilmenin vâcip olduğuna da hükmetmek gerekir".[725] Kadı Âbdulcebbar ayrıca Allah'a yönelik bilginin taklitle de elde edilemeyeceğini savunur. Çünkü taklit, herhangi bir delile veya hüccete dayanmaksızın bir başkasının görüşünü kabul etmektir, bu nedenle bir bilgi kaynağı olarak görülemez. Ona göre "Mukallid, taklid ettiği kişinin, itikad konusunda kendisine sunduğu hatalardan ve bunların kötü bir cehâlet olup olmadığından emin olamaz. Kötü bir cehâlet olduğundan emin olunamayan bir şeye yönelmek ise, ona (doğru olduğunu peşinen kabul ederek) yönelmek gibidir".[726] Ayrıca Kâdı Abdulcebbâr'a göre Allah'ı bilmenin vâcip olduğunun delili, mârifetullahın dinen yapılması gerekenleri yerine getirmede ve kötülüklerden sakınmada insan için bir lütuf olmasıdır. Çünkü bir şey lütuf ise; o, nefisten zararı uzaklaştırma yerine bizzat var olduğu için vâciptir. Zira lütuf, kişiyi vâcipleri yerine getirmeyi sağlamaya ve kötülüklerden kaçınmaya yakın hâle getiren bir şeydir.[727] Buna göre Mu'tezile açısından nazarın, doğrudan kişinin yararına olmasından dolayı gerekli görüldüğü açıktır.

İmam Maturidî'ye göre de Allah'ı ve emirlerini bilmenin yolu istidlâl ve nazardır. Ona göre Allah, yarattığı kullarının yapısına akıl yürütmesi için esas alacağı ve varlığının temelini oluşturan çeşitli psikolojik ve fiziksel özellikler yüklemiştir. Kişi istidlâle yönelip tefekkürde bulunduğunda kendisi açısından yarar veya zarar verecek şeyleri bilir.[728] Kişi kendi öz yapısını tanıdığında, varlığının özelliklerini, maddi yapısının

[725] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* c. 1, s. 64, 70.
[726] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* c. 1, s. 100-104.
[727] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* c. 1, s. 104.
[728] Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 219

sınırlılığını ve varoluşunun mükemmelliğini gördüğü gibi tüm bunların kendiliğinden olamayacağını fark eder. Onu var kılanın kendisi gibi olmadığını, tüm yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh, acze düşmeyen bir kâdir, bilgisizliğe düşmeyecek âlim bir varlık olduğunu bilir.[729] Maturidî böylece nazar yoluyla Allah'ın nasıl bilineceğinin doğrudan bir örneğini sunar. O ayrıca, Allah'ı bilmede nazarı öne çıkardığı gibi imanla mükellef olmanın da ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanacağını ifade etmekle de nazara vurgu yapmış olur. Zira imanı oluşturan mahiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlâliyledir.[730] Maturidî düşüncede imanın istidlâli bir sürece dayanması gerektiği şeklindeki yaklaşımı Nesefî'de de görmek mümkündür. Nesefî imanın delile dayanan bir tasdik olduğunu, dolayısıyla mukallidin tasdikinin delilden yoksun olduğu için fayda sağlamayacağını düşünür. O, imanın elde edilmesinde bir zorluk bulunmadığını, asıl meşakkatin karşıt şüpheleri gidermede fikri bir azim sergileyerek düşünme ve nazara devam ederek istidlâle dayalı bir iman oluşturmada olduğunu ifade eder.[731] Ayrıca Maturidî ekolüne göre istidlâle dayanmaksızın taklidi iman sahibi kimse nazar ve istidlâl sorumluluğunu yerine getirmemesi sebebiyle günahkar olarak değerlendirilir.[732]

Allah'a yönelik inancın nazar ve istidlale dayanması gerektiği düşüncesi Eş'arî kelâmında da bulunur. Eş'arî akıl baliğ olan kimsenin yerine getirmesi gereken ilk vâcibin Allah'ı bilmeye götüren nazar ve istidlâl olduğunu söyler. Çünkü Allah'ı bilmenin yolu ancak bu şekilde gerçekleşir.[733] Eş'arî'ye atfedilen taklidi ve tahkiki iman konusunda, imanını nazar ve istidlâle dayandırmayan kişinin mü'min olarak adlandırılamayacağı iddiası bulunur. Bu nedenle mukallidin imanını sahih kabul etmez. İmanın, Allah'ı ve

[729] Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 172-173.
[730] Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 572.
[731] Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. 1, s. 39; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm,* s. 29
[732] Sâbunî, *Maturidiyye Akaidi*, 172.
[733] İbn Fûrek, *Makalâtu Mucerredu,* s. 255.

peygamberinin haber verdiklerini tasdik etmek olarak açıklayan Eş'arî, tasdiğin ise ancak bilmekle mümkün olacağı kanaatindedir.[734]

Cürcâni, Mu'tezile'de olduğu gibi Eş'arîler açısından da marifetullaha ulaşmak için yapılacak akıl yürütmenin vâcib sayıldığını ileri sürer. Cürcâni, içlerinde Eş'arî'nin de yer aldığı bir grup âlime göre mükellefe vâcib olan ilk şey, Allah'ı bilme hakkında nazar etmek olduğu bilgisini aktarır. O, bu konuda nazarda bulunmayı emreden ayetleri delil olarak görür. Bununla birlikte Eş'arîlik açısından nazarın vacibliğinin temelinde Mu'tezile'de olduğu gibi akli bir gerekçenin değil, ümmetin bu konuda icma'sının yer aldığını iddia eder.[735] Cürcâni ayrıca nazar edecek ve onunla marifetullaha ulaşacak kadar vakti olup da bu vakitte herhangi bir özür olmaksızın nazar etmeyen kimsenin âsi olacağını ifade eder.[736]

Bu bölüm içerisinde vurgulanmaya çalışılan husus kelâm âlimleri arasında Allah'ı bilmenin nazar ve istidlâle dayanması gerektiği konusunda genel bir mutabakattan bahsetmenin mümkün olduğudur. Bununla birlikte elbette bu akıl yürütmenin gerekliliğin dayandığı hususlar arasında farkların bulunduğu görülür. Söz gelimi Mu'tezile açısından bu gerekliliği sağlayan, kişinin korkudan emin olmasını sağlaması ve kişiye fayda vermesi gibi aklî bir gerekçe iken Eş'arîlik açısından gereklilik, ümmetin bu konudaki icma'sıdır. Benzer şekilde tüm kelâmcıların ittifak ettiği tek bir iman doktrininden bahsetmek güç olmakla birlikte hemen hepsinin mutabık olduğu husus, imanın mümkün mertebe bir delile dayanması yani tahkiki olması gerektiğidir.[737] Ekoller, kendi sistemleri çerçevesinde taklide dayalı imanın değeri konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerse de bu durum Tanrı'ya yönelik inancın, özellikle ilk aşamasının, istidlâli bir süreçle

[734] Nesefî, *Tabsıra*, c. 1, s. 43; Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 253-255.
[735] Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 336-338.
[736] Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 370. Eş'arî'likte tahkiki ve taklidi iman konusundaki tartışmalar için bkz. Richard M. Frank, "İlim ve Taklit: Klasik Eş'arilik'te (Mütekaddimîn) Dini İnancın Temelleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 3:2 (2005), S.83-126.
[737] Kelâm ekollerinin iman konusundaki yaklaşımlarının bir değerlendirmesi için bkz. Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar*", AÜİFD*, (2011/52:1), s.49-68.

gerçekleşeceği noktasında bir ayrılık yaratmaz. Başka bir deyişle kelâmcılar açısından din hakkında ve Allah'a yönelik bilgi edinmede delile dayanma, nazar ve istidlâlde bulunma, ihmal edilemeyecek bir esastır. Bununla birlikte imanın bilgiyle eşitlenmediğinin de altı çizilmesi gerekir. Zira imanın karşıtı küfürdür, cehalet değil. Onlar, ulaşılan istidlâli bilginin zorunlu olarak imanı gerektirmediğinin bilincindedirler. İman, bilgiye dayanan ama onu da aşarak kişinin iradi eylemini de gerektiren bir bütündür. Bilgiye dayanma, imanın ilk aşaması olarak görülebilir. İkinci aşaması ise tasdiktir, bu ise kişinin iradesi sonucu tezahür eder. Bu nedenle özellikle Eş'arî ve Maturidîlik'te iman, tasdik olarak tanımlanır.[738] Mu'tezile ise imanın tasdik olmasının yanında dil ile ikrârı ve eylemde bulunmayı da iman anlayışları içerisine dahil eder. Kadı Abdulcebbâr Tanrı'yı birlemeye dayalı taklit ile inkâra dayalı taklidi eşdeğer görür ve halkın Tanrı hakkında bilgi konusunda taklit içerisinde olmasını geçerli bulmaz. Zira insan, akıl sahibi bir varlık olarak düşünmek ve akıl yürütmek yoluyla Allah'ın bilgisine ulaşmakla mükelleftir.[739] Bu bölüm içerisinde dikkat çekilmeye çalışılan asıl mesele, kelâm açısından, içeriğinin ne olduğunun anlaşılmadığı, buna karşın bir gizem olarak benimsenerek sorgulanmaksızın kabul edilecek ya da körü körüne bir başkasını taklit ederek gerçekleşecek bir iman anlayışının yanlış ve geçersiz görüldüğüdür.[740] Buradan hareketle İslam kelâmında akıl ile imanın birbiriyle uyumlu olarak görülmesinin hâkim bir tutum olduğu söylenebilir. Hatta akıl ve imanı birbirine karşıt olarak gören bir yaklaşımın, İslam düşüncesinin genel seyrine etki edecek ve teolojiyi şekillendirecek biçimde güçlü bir zemin bulmadığını söylemek mümkündür.

---

[738] Eş'arî, *el-Luma*, s. 135; Bâkıllânî, *Kitâbu temhidi'l-evâil ve telhisi'd-delâil,* s. 389; Maturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 492-496.Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 38; Sâbunî, *el-Bidaye Tercümesi*, s. 170-171. Ayrıca Maturidi' de tasdik konusu için bkz. J. Meric Pessagno, "Maturidi'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik", *AÜİFD*, c. 37, s. 425-435.

[739] Ay, "Kelam'da Akıl-İman ilişkisi", s. 64.

[740] Konu hakkında Maturidî şu değerlendirmeyi yapar; "Aklın uyarılıp harekete geçirilmesi veya naklî hitabın yönelmesi suretiyle Allah'ın emrettiği hiçbir şey yoktur ki, anlaşılması için yine O'nun koyduğu bir yol bulunmasın. Anlama yeteneği bunu taşıyamayacak seviyede olan kişi ilahi emrin dışında kalır." Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 218-219.

3.6. Ahlakî Değerlerin Kaynağı Açısından Akıl-Vahiy İlişkisi

Kelam'da akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin tezahür ettiği en önemli alanlardan biri de hüsün ve kubuh konusudur. İyilik ve kötülüğün, başka bir deyişle ahlaki değerlerin kaynağının ve belirleyicisinin ne olduğu meselesi kelâmda hüsün-kubuh tartışmalarında ele alınmıştır. Bu tartışmalar, bir yönüyle insanın fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı, Allah'a kötülüğün izafe edilip edilemeyeceği, kötülüğün kaynağı, değerlerin zâti açıdan bir niteliklerinin bulunup bulunmadığı yahut vahyin ulaşmadığı durumda kişinin dinî açıdan sorumlu tutulup tutulamayacağı gibi hususlara temas etmesi sebebiyle oldukça geniş bir kapsama sahiptir.

Mevcut çalışma açısından önemli olan husus, iyi ve kötünün belirlenmesinin akıl yoluyla mı yahut vahiy aracılığıyla mı bilinebileceği meselesidir. Başka bir deyişle ahlaki değerlerin bilinmesinde aklın mı yoksa vahyin mi temel belirleyen olduğu sorunudur. Bu husus düşünce tarihinde *Euthyphron ikilemi* olarak da ifade edilir.[741] Bu ikilem ve buna bağlı tartışmalar, konunun İslam düşüncesi geleneği dışında felsefi literatürde de önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Klasik kelam ekolleri, bu konuya kendi mezhep anlayışları daha doğrusu bu anlayışlarının temellendirilmesinde asıl etkili olan Tanrı tasavvurları ekseninde bir yaklaşım sergilemişlerdir. Konunun bizatihi önemi, akıl varken ve iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkini kendi başına bilebiliyorken vahyin bu konuda bir katkısının bulunup bulunamayacağından neşet eder. Zira bu husus, Berâhime'de olduğu gibi İngiliz deistlerinde de açıkça savunulan, "akıl iyi ve kötüyü kendi başına bildiği için vahiy gereksizdir" şeklindeki nübüvvet karşıtlığının temel argümanının değerlendirilmesi açısından büyük önem taşır. Nitekim İngiliz deistleri, doğal bir ahlak yasası oluşturma gayretlerinde aklın kendi başına yetkin oluşuna güçlü bir vurgu yaparak vahyin

[741] Sokrates ve Euthyphron arasında geçen "bir eylemin iyiliğini belirleyen özünde bulunan değer midir yoksa Tanrı'nın o eylemi iyi olarak belirlemesidir?" şeklindeki tartışma için bkz. Platon, *Euthyphron,* çev. Furkan Akderin, (Say: Ankara, 2016), s. 52-66.

gereksizliğini temellendirmeye çalışmışlardır. Onlar, aklakî değerlerin kaynağının yalnızca akıl olduğunu savunmuş vahyin desteğini dikkate almamışlardır. Hatta vahyin, farklı din ve mezheplerin oluşumuna kaynaklık ettiğini, insanlar arasında sonu gelmeyecek ayrışma ve kargaşaya temel oluşturduğunu ileri sürerek değerler konusunda vahyin olumsuz etkisine işaret etmişlerdir.

Hüsun, sözlükte güzel olmak anlamında masdar; güzellik, rağbet edilen ve övgüye mazhar olan şey anlamında isim olarak kullanılır. Kubuh ise, çirkin olmak, çirkinlik, nefret edilen şey manasında masdar-isimdir.[742] Kur'an'ı Kerim'de ve kelam literatüründe hüsün ile kubuhtan bahsedildiğinde manevi güzellik ve çirkinlik, başka bir deyişle iyilik ve kötülük, dünya ve ahiret hayatı açısından fayda ve zarar kastedilir. İsfehâni, hüsunun; akıl, duygu ve arzu tarafından hoşa giden, güzel görünen ve arzu edilen şeyi ifade ettiğini; kabih/kubuhun ise gözün bakmaktan tiksindiği eşya ve nefsin tiksindiği iş ve hâlleri karşıladığını söyler. [743]

Kelâm'da hüsün-kubuh konusuna dair üç temel yaklaşım bulunur. i) İyiliğin ve kötülüğün fiillerin zatında mevcut olduğunu savunan Mu'tezile'ye ait olan görüş. ii) İyilik ve kötülüğün kendine ait bir değerinin bulunmadığını, onlara değer yükleyenin Allah olduğunu savunan Eş'arilik'e ait olan görüş; iii) Her iki yaklaşım arasında konuya daha eklektik tarzda yaklaşan Maturidilik'e ait olan görüş.

3.6.1. Mu'tezile'de Hüsün ve Kubuh

Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük değerleri, fiillerin ve nesnelerin zâtında bizzat mevcuttur. Onlara göre bu değerler herhangi bir kimsenin istencinden hatta Tanrı'nın

[742] İbn Manzur, "h-s-n" maddesi, *Lisanu'l-Arab*, c. 2, s. 877; İbn Manzur, "g-b-h" maddesi, *Lisanu'l-Arab, c*. 5, s. 3509; Cürcâni, "h-s-n" maddesi, *Ta'rifâ*t, s. 91; M. Ay & E. Erdem, "hüsn-kubh", *İlahiyat Terimleri Sözlüğü,* s. 61.
[743] İsfehani, *Müfredât,* h-s-n maddesi, s. 285; k-b-h maddesi, s. 817; Bekir Topaloğlu& İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam, 2010), s. 135-136.

istencinden dahi bağımsız olup gerçek bir varlığa sahiptirler. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı *ahlakî nesnelcilik* olarak nitelenir.[744] Şehristânî, Mu'tezilî alimlerin marifet (bilgi) kaynakları ve nimete karşı şükretmenin din gelmeden önce de gerekli olduğunu savunarak iyilik ve kötülüğün akılla bilinmesinin gerekliliğini temellendirmeye çalıştıklarını, böylece iyiyi yapma ve kötüden kaçmayı vacip/zorunlu addettiklerini aktarır. Onlara göre Allah'ın peygamberler vasıtasıyla kullarına gönderdiği emir ve yasaklar, kulları imtihan için konulmuş; "helâk olanın açık bir delille helâk olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için" lütuf olarak belirlenmiştir.[745]

Kendilerini "Tevhid ve Adalet Ehli" olarak tanımlayan Mu'tezilî düşünürlerin hüsün ve kubuh konusundaki yaklaşımları, onların akıl ve vahiy arasında kurdukları ilişkiyi anlamanın iyi bir örneğini sunar. Mu'tezile, Allah'ın insana yüklediği sorumluluk olan teklifi aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırır. Bu noktada önemli olan husus, onların akıl sahibi olmayı kişiye sorumluluk yükleyici bir özellik olarak görmeleri ve bir kimsenin vahiyle karşılaşmasa da akıl sahibi olması nedeniyle ceza ve ödüle mazhar olacak yargılamaya tâbi tutulmasını mümkün ve gerekli saymalarıdır.[746] Mu'tezile, aklî teklifin mümkün olmasını sağlayacak hususun, iyi ve kötünün nesnel ve bağımsız bir niteliğe sahip olmalarından kaynaklanacağını bilir ve bunu savunur. Zira vahiy olmadan kişinin sorumlu tutulmasının yolu, iyilik ve kötülüğün bağımsız gerçekliğinin savunulmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre akıl sahibi bir kimse herhangi bir vahiyle karşılaşmasa da nazar ve istidlal yoluyla elde edebileceği bilgileri kazanmakla yükümlüdür. Bu durumda, Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhu aklî olarak

[744] George F. Hourani, İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜİFD*, (1996/8), s. 271. Ayrıca felsefede ahlak alanında ortaya çıkan etik nesnelcilik ve etik görecelilik tartışmaları için bkz. Ahlaki nesnelcilik için: Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, (İnkılap: İstanbul, 2004), s. 18-21.
[745] Şehristânî, *Milel-Nihal*, s. 58.
[746] Akli teklif konusunda Mu'tezilî yaklaşım için bkz. Kâdı Abdulcabbar, *Muğni*, VI-I, s. 62-64; *Muğni*, XI, 101.

bilinebilecek zâti nitelikler şeklinde görmesinin ilk aşamasında vahiyle karşılaşmayan kimselerin durumuna yönelik bir cevap sunma gayreti olduğunu söylemek mümkündür.

Peki vahyin gelişi sonrasında yani mevcut bir vahyin bulunması durumunda Mu'tezile'nin hüsün-kubuhun akliliğini savunması ne anlama gelir? Öyle görünüyor ki Mu'tezile, bir yandan hüsün-kubuhun akliliğini savunurken bir yandan da gelen vahyin aklın bildiği iyilik kötülük vasıflarıyla çelişmeyip tamamen uyumlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bunun yanında Mu'tezilî düşünürler, mevcut evrensel ahlaki değer yargılarının vahyin teşvik edici ve güdüleyici işlevi ile desteklendiği hususuna özel vurgu yaparlar.

Mu'tezile'nin hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımını en açık şekilde Kâdı Abdulcebbâr'ın yorumları üzerinden görmek mümkündür. Kâdı Abdulcebbâr, bu konuya dair görüşlerini Allah'ın âdil olması dolayısıyla kabih fiil işlemeyeceği bahsi üzerinden temellendirmeye başlar. Allah'ın kötülük işlemeyeceği, zulüm ve zorbalıkta bulunmayacağı temel tezi Mu'tezilî pek çok alim tarafından benimsenir.[747] Kadı Abdulcebbâr, Allah'ın âdil olmasıyla kast edilenin, O'nun sadece haseni yapacağı, kötülükle nitelenemeyeceği demek olduğunu ifade eder. Allah'ı kabih bir fiil ortaya koymakla nitelemek caiz ve mümkün değildir. Kadı Abdulcebbâr, kabih ile kudreti olanın yapması halinde bazı açılardan yergiyi ve ayıplanmayı hak eden fiili kast eder. Bu bağlamda o, kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığı şeklindeki temel Mu'tezilî ilkeye atıfta bulunur ve kötülüğün ortaya çıkışında Allah'ın değil insanın sorumluluğuna işaret eder.[748] O, iyiliğin ve kötülüğün ortaya çıkışında insanın irade ve fiilde bulunma gücüne vurgu yapmasının ardından fiillerin sınıflandırmasını yapar. O, gerçekleştiği bağlamı ve sonuçlarını dikkate alarak fiilleri temelde ikiye ayırır: Gerçekleştiğinde

[747] Eş'arî, *Makalât*, s. 181; Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 28.
[748] Kâdı Abdulcebbâr, *Muğni*, VI/I, s. 3; Kâdı Abdulcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*), çev. Hulusi Arslan, (İstanbul: Endülüs, 2017), s. 76-77.

övgüyü ve sevabı gerektiren fiiller, ki bunlar hüsün kapsamına girer, gerçekleştiğinde ayıplanmayı ve cezayı gerektiren fiiller; bunlar da kubuh sayılanlardır.[749]

Bu durumda Mu'tezile'nin ahlak anlayışıyla ilgili iki nokta öne çıkar: i) iyi ve kötünün eşyanın zatında/ontik yapısında mevcut olduğunun savunulması. ii) Kadı Abdulcebbâr'ın açıklamalarında görüldüğü üzere iyi ve kötünün, ortaya konan eylemin övgüyü veya yergiyi hak etmesi açısından bağlamının ve sonucunun dikkate alınarak vasıflandırılması.

Bu iki tutum birbirinden farklıymış gibi görünse de aslında aralarında bir çelişki bulunmaz. İlk nokta, iyi ve kötü değerlerine yönelik ontolojik bir yaklaşımı işaret ederken; ikinci nokta meselenin epistemolojik açıdan ele alınmasının sonucudur.[750] Mu'tezile'ye göre fiiller, herhangi bir otoritenin belirlemesinden bağımsız olarak kendinde iyi veya kötü olma özelliğini taşırlar. Söz gelimi zulüm, cahillik, yalan kötüdür; şükretmek, yardımda bulunmak, nezaket gibi fiiller ise iyidir.[751] Kadı Abdulcebbâr'ın yorumunda öne çıkan husus ise fiillerin taşıdığı vasıfların nasıl bilineceklerine yöneliktir. Buna göre eğer bir fiil ortaya konduğunda, gerçekleşme bağlamı ve ortaya çıkardığı sonucu açısından övgüyü hak ediyorsa, bu fiilin iyi olduğu bilinir; benzer şekilde yergiyi ve ayıplanmayı hak ediyorsa kötü olduğu bilinir.

Kadı Abdulcebbâr, fiillerin iyi ve kötü oluşlarının üç yolla bilineceğini söyler: i)zorunlu aklî olarak bilinen bilgiler; ii) iktisabî/nazari yolla ulaşılan bilgiler; iii) sem' (vahiy) yoluyla bildirmeyle ulaşılan bilgiler. Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, teşekkür etmek gibi konuların iyiliği yahut adam öldürme, hırsızlık, yalan söyleme gibi konuların kötülüğü ilk grup içerisinde görülür. Düşmanı yenmek veya haksızlığı

[749] Kâdı Abdulcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, s.78-79; Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 46
[750] Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdı Abdulcebbâr Örneği*, (İstanbul, Düşün, 2012), s. 445-446.
[751] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, "Eşya Şeriat Gelmeden Önce Yasaklık Üzere mi Yoksa Serbestlik Üzere midir?", çev. Muammer İskenderoğlu, *Mu'tezile Gelen-ek-i*, c. 2, s. 67.

engellemek gibi bir iyilik amacı taşıyan özel durumlarda yalan söylemek, Allah'a ibadet etmek vb. fiillerin iyiliği; yalancı şahitliğin ya da şeytana uymanın kötülüğü ise nazari yolla bilinen bilgiler içerisinde değerlendirilir. İbadetin şekli, zamanı, çeşitleri; ferdi ve içtimai ilişkilerle bazı hukuki ve ticari münasebetlere dair akitlerin iyilik ve kötülüğü ise ancak vahiy yardımıyla öğrenilebilir.[752]

Kadı Abdulcebbâr, fiillerin iyilik ve kötülük değerlerinin, Allah'ın emretmesi ve yasak kılmasıyla belirlendiği iddiasına karşı çıkar. O, Allah'ın bazı fiilleri emredip bazılarını yasaklamasının, emredilenlerin iyi yasaklananların kötü olmasını vacip kılmayacağını belirtir. Allah'ın, zorunlu ve istidlâli olarak doğruluğu veya yanlışlığı bilinen fiillere yönelik yaptığı emir ve nehiyler, bu eylemlerin hüsün veya kabih oluşuna delalet eder. Ona göre vahiy, bir şeyin iyiliğini veya kötülüğünü gerektirmez; ancak eylemin durumunu delalet yoluyla ortaya koyar, tıpkı akıl gibi. Bir şeye delalet, o şeyin olduğu duruma delalettir, yoksa o şey delâlet yoluyla o niteliği kazanmaz. Tıpkı bir şeyin olduğu hâli bilmek gibidir. Bilmek, eyleme nitelik kazandırmaz. Akıl veya vahyin güzel gördüğü ya da çirkin bulduğu vb. sözler, kabih veya hasen olma durumlarına delalet etme anlamından başka bir manaya gelmez.[753]

Kadı Abdulcebbâr, eylemlerin bizatihi değer yüklü olduğunu, bu konuda vahyin fiilde mevcut olan durumuna delalet ettiğini gösterme sadedinde "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar" ayetini örnek verir.[754] Bu ayete göre Allah'ın emretmesinden evvel eylemlerin iyi ve kötü niteliklere sahip oldukları açıktır. Bu yaklaşıma göre vahyin bu hususlardaki etkisi, akılda olanı desteklemektir.[755] Buna göre, aklın zorunlu ve istidlâli olarak bildiği

[752] Kadı Abdulcebbâr, *Muğni*, VI/I, s. 63-64; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsun-Kubuh", *MÜİFD*, (1998-1999/16-17), s. 74-75.
[753] Kadı Abdulcebbâr, *Muğni*, VI/I, s. 64.
[754] Nahl, 16/90.
[755] Kadı Abdulcebbâr, *Muğni*, VI/I, s.103-104; 114.

konularda vahye ihtiyaç bulunmaz. Bu konularda vahyin yaptığı emir ve yasaklar akılda olanı te'kit etmek[756] akılda olanı keşfetmek (açığa çıkarmak, göstermek) amacındadır.[757]

Kadı Abdulcebbâr, akıl sahibi bir kimsenin vahiy olmadan da ahlaki yükümlülükleri bilebileceğini iddia eder. Bu noktada iyiliğin ve kötülüğün ontolojik gerçekliğinin reddedilip, onları belirleyenin vahiy olduğu iddialarını eleştiren Kadı, bu yaklaşımın nihayetinde tutarsızlıkla ve teselsülle sonuçlanacağı kanaatindedir. Zira hüsün ve kubuhun belirleyicisinin akıl değil de vahiy olması durumunda vahyin doğruluğunu belirleyecek olanın ne olduğu sorusu doğar. Vahiy dendiğinde kast edilen Kitabtır. Onların doğruluğu ise ancak akılla bilinecek olan Allah'ın hakîm oluşunu bilmekle mümkün olur. Eğer bunlar akılla bilinmeseydi vahyin doğruluğunu bilmek de mümkün olmazdı. Başka bir yönden ifade etmek gerekirse iyilik ve kötülük Allah'ın emretmesi ve yasaklamasıyla olsaydı, bu emir ve nehiylerin doğru veya yanlışlığını belirleyecek olan bir başka vahiy gerekecekti. Bu ise bir teselsüle yol açardı ve nihayetinde fasit bir argüman olurdu.[758]

Kâdı Abdulcebbâr hüsün ve kubuh konusundaki görüşlerini bir yandan vahyi önceleyip aklı ikinci plana iten tutumlara yönelik temellendirirken bir yandan da aklın yeterliliğini savunarak vahyi gereksiz addedenlere yönelik ortaya koyar. O, zorunlu ve istidlâli meselelerde aklın vahye önceliğini savunurken vahiy olmadan aklın bilemeyeceği şer'î hükümleri göstererek de vahyin gerekliliğini temellendirmeye çalışır. Onun bu konuda, kendisine Berâhime'yi muhatap alarak cevaplar sunduğu görülür.

Aklın, zorunlu ve istidlâli olarak fiillerin hüsün ve kubuh yönlerini bilebilmesi, Kadı'ya göre zaruri olarak vahyin gereksizliğine götüren bir sonuç doğurmaz. Zira öyle fiiller vardır ki, ortaya çıkış şekline göre bazen hasen bazen kabih olabilir. Bu durumda

[756] Kadı Abdulcebbâr, *Muğni,* VI/I, s. 61.
[757] Kadı Abdulcebbâr, *Muğni,* XIV, 23; *Muğni,* XVII, s. 101.
[758] Kadı Abdulcebbâr, *Muğni,* XIV, s. 151.

vahye ihtiyaç kaçınılmazdır. Akıl, yarar doğuracak fiillerin iyi, zarara neden olacak fiillerin kötü olduğunu kategorik olarak bilir. Fakat "şu fiil maslahattır, bu fiil mefsedettir" şeklinde aklen bilinmesi mümkün olmayan bazı eylemlerin hükmünü bildirecek bir elçiye ihtiyaç vardır. Peygamberler, Allah'ın insanların akıllarında birleştirdiği şeyleri öğretmek ve onlarda kararlaştırılanı açıklamak için gelmişlerdir. Kadı Abdulcebbâr bu konuyu peygamberler ve doktorlar arasında kurduğu bir kıyasla örneklendirir. Doktorlar hangi besinin faydalı olduğunu söylemeden önce insanlar vücutlarına zarar verecek olandan kaçınıp yarar verecek olana yönelmesi gerektiğini bilirler. Peygamberlerin getirmiş oldukları da bunun gibi aklın kategorik olarak bildiği hususlarda detaya inerek insan için yarar ve zararı daha açık bir şekilde göstermeye yöneliktir. Bu noktada Kâdı Abdulcebbâr akıl veya vahiyle bilme şeklinde ortaya çıkan yöntem farklılığının vahyin gereksizliğine temel sağlamayacağı kanaatindedir. Söz gelimi bir kimse yolda yırtıcı bir hayvan olduğunu haber verdiğinde, kişi bu yola girmemesinin vacip olduğu aklıyla bilir. Bu durumda haber veren kişi için "akılda olanı getirdiğinde ona ihtiyaç yoktur; akılda olmayanı getirdiğinde reddetmek gerekir" demek anlamsızdır. Peygamberlerin yapmış oldukları da tam olarak böyle bir bilgilendirmedir.[759] O, bu yorumuyla vahyin var olma gerekçesini, tafsili anlamda bilgide açıklığın sağlanması olarak temellendirir.[760]

Bu bağlamda Kadı Abdulcebbâr, şeriatın getirdiği hükümlerin akli istidlâlle bilinemeyeceğine vurgu yapar. Söz gelimi akıl, Allah'a ibadet etmenin ve şükretmenin vücûbunu bilir fakat bu ibadetlerin neler olduğunu, nasıl gerçekleşeceğini, vakitlerini, şartlarını kendi başına bilemez. Abdestsiz olarak namazın, kurban gününde veya öncesinde orucun ibadet sayılmayacağını, ya da zekâtın vacib olması için bir senenin geçmesi gerektiğini akıl bilemez, bunlar için vahye ihtiyaç vardır. [761] Başka bir deyişle

[759] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* c. 2, s. 424.
[760] İbrahim Aslan, *Kâdı Abdulcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu,* (Ankara: Otto, 2014), s. 224.
[761] Kâdı Abdulcebbâr, *Muğni,* XV, s. 25-26.

akıl, namaz, oruç vb. eylemleri bir ibadet olarak var kılamaz. İbadeti var kılmak ve isimlendirmek sem'in işidir. Vahiy olmadan bir eylemin ibadet olarak tanımlanması mümkün değildir.[762]

Kadı Abdulcebbâr, fiillerin ortaya çıkışında naklin etkili olduğu kısımları altıya ayırır:

i) Vahyin vacip saydığı aklın ise kabih gördüğü fiiller, namaz vd. gibi.

ii) Vahiy tarafından istenilen ancak aklın kabih gördüğü fiiller, nafile namazlar gibi.

iii) Vahyin vacip, aklın ise hasen gördüğü fiiller, zekat ve kefaretler gibi.

iv) Vahiy açısından kabih, akıl açısından mübah görülen fiiller, zina yapmak veya oruçlu iken bir şey yemek gibi.

v) Vahiy açısından kabih sayılan, akıl açısından ise olumlu kabul edilen fiiller, oruç zamanı fakirleri doyurmak gibi.

vi) Vahiy açısından mübah olan akıl açısından ise mahzurlu addedilen fiiller, hayvanları boğazlamak gibi.[763]

Kadı Abdulcebbâr'a göre bu fiiller konusunda nasslar, akılla düşündüğümüzde iyilik ve kötülüğünü kavrayabileceğimiz fiillerin durumunu açıklamaktadır.[764] Başka bir deyişle akıl, vahyin yardımı olmadan bu fiillerdeki iyiliği ve kötülüğü bilemese de ancak vahyin açıklamasının ardından bu fiillerdeki hüsün-kubuh olma özelliklerini kavrayabilir.

[762] Tahsin Görgün, "Hüsun-Kubuh Meselesi: Kadı Abdulcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasvirî", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (2001/5), s. 100. Görgün ayrıca Kadı'nın ibadet alanını oldukça geniş tuttuğunu da akılda tutmak gerektiğini belirtir ve böylece Mu'tezile açısından vahyin etki alanının oldukça geniş tutulduğunu belirtir. Kadı Abdulcebbâr'ın ibadet ve muamelat kapsamı içerisinde saydığı konular için bkz. *Muğni*, XVII, s. 102-103.
[763] Kâdı Abdulcebbâr, *Muğni*, VI-I, s.64
[764] Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu, 2015), s. 164-165.

Burada ayrıca Kadı Abdulcebbâr'ın vahiy tarafından bildirilen iyilik taşıyıcı eylemlerin temelde ibadet alanıyla ilgili olduğuna dikkat etmek gerekir. Hristiyanlık'ta vahiy olmadan bilinemeyen hususlar ise ibadetlerden ziyade Tanrı inancının temelini oluşturan teslis, enkarnasyon, kefaret gibi tamamen uluhiyyet anlayışını şekillendiren hususlardır. Ayrıca vahiy tarafından bildirilen ibadet alanındaki iyilik ve kötülük niteliklerinin akılla kavranması çok daha mümkünken teslis vb. unsurların akılla bağdaştırılması oldukça güçtür. Bu nedenle İslam düşüncesinde vahiy bildirimi olan hususlar ile Hristiyanlıkta vahiy bildirimi olarak kabul edilen hususlar birbirinden oldukça farklı niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

Kadı Abdulcebbâr, Berâhime tarafından ileri sürülen "kıyam, kuûd, rükû, secde gibi namazın rükünleri; telbiye, hervele, şeytan taşlama, tavaf gibi fiillerin akıl yönünden kabih olduğu, bu nedenle reddedilmeleri gerektiği" iddialarını, bu eylemlerin kabih değil hasen olduğunu göstererek çürütmeye çalışır. O, bu noktada vahyin getirdiklerini (dolayısıyla vahyi), insanı güzel olana yönlendiren ve kötü olandan uzaklaştıran bir güdü, bir motivasyon unsuru olarak değerlendirerek bir cevap sunar. Akıl sahibi kişi, kendisine yararlı olana yönelme ve zararlı olandan uzaklaşma bilgisine sahip olduğu gibi yararlı olana yaklaşmasına veya zararlı olandan uzaklaşmasına yardımcı olacak şeylere yönelmesi gerektiğini de bilir. Bu bağlamda vahyin işlevi de açığa çıkmış olur. Kadı ayrıca Berâhime tarafından aceleyle kabihlikle hükmedilen bu fiillerin maslahat taşıyıp taşımadıkları açısından değerlendirmeleri gerektiğini düşünür. Ona göre yukarıda sayılan her bir fiilde mutlaka iyi bir maksat bulunmaktadır. Söz gelimi kıyam, pekâlâ bir saygı göstergesi olarak kabul edilir.[765] Bu yorumuyla Kadı, aklın; bildiği her şeye her zaman yönelmesinin mümkün olmadığını, bu konuda onu destekleyecek bir güdüye ihtiyaç duyduğunu vurgulamış olur. Vahiy, aklın bildiği fakat ona yönelip yönelmeme

[765] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 422, 426.

konusunda kimi zaman isteksiz davrandığı noktalarda insana verdiği yönlendirme ve destekle doğru olanın gerçekleşmesine, yanlış olandan uzaklaşılmasına yardımcı olur.

Kadı Abdulcebbâr özelinde görünen Mu'tezilî düşüncenin hüsün kubuh konusundaki görüşlerinde öne çıkan aklın, vahiy olmadan da iyi ve kötüyü bileceği temel tezinin şekillenmesinde, onların muhatap aldıkları kitleyi iknaya yönelik bir gayenin bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. Zira Mu'tezilî düşünce sahipleri, İslam dinini gayri İslami unsurlara karşı savunma arzusunda olmuşlardır. Bu nedenle kelâmi argümanlarını sunarken bir yandan karşıt kelam ekollerine yönelik cevap geliştirirken bir yandan da İslam'ın bir din olarak makuliyetini, sağlamlığını ve eksiksiz oluşunu göstermeye çalışmışlardır. Bu noktada mücadelelerini şer'i deliller üzerinden değil aklî deliller üzerinden gerçekleştirmenin gereğinin bilincinde hareket etmişlerdir. Bu aşamada ilk olarak aklın iyiyi ve kötüyü bildiğini, vahyin de aklın bildiği bu hususları desteklediğini ve onayladığını göstermişler; ikinci olarak da vahyin, aklın bilmediği/bilemediği ama vahiy getirdikten sonra aklın bu gelenlerin güzel olduğunu, insanlar açısından bir fayda sunduğunu göstermişlerdir. Böylece iki olgu arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki bulunduğunu iddia etmişlerdir. Zira aklın, vahiy olmadan pek çok şeyi bilmesi vahyi zorunlu olarak reddetmeyi gerektiren bir durum değildir.[766]

[766] Mu'tezile'nin akıl vurgusu batılı pek çok isim tarafından onların İslâmi rasyonalistler olarak adlandırılmalarına neden olmuştur. Fakat bu niteleme kullanılırken Mu'tezile'nin akıl vurgusunun vahyi dışlayıcı ve salt akla indirgemeci bir tarzda olmadığının göz önünde bulundurulması gerekir. Bu dikkate alınmadığında, Mu'tezile'nin deistik bir söylem içerisinde olduğu gibi hakikati yansıtmayan bir sonuçla karşılaşmak mümkündür. Nitekim Yaşar Nuri Öztürk "Tanrı'dan Başka İnsanüstü Tanımayan İnanç: Deizm" başlıklı eserinde Kâdı Abdulcebbâr'ın akıl ve vahiy arasında kurduğu ilişkinin deizme çok önemli bir dayanak teşkil ettiğini ileri sürerek benzeri bir hataya düşmüştür. (Öztürk, a.g.e., s. 129). Oysa Kadı Abdulcebbâr'ın görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde karşılaşılan temel sonuç akıl ve vahyin temelde aynı mahiyette olduğu; tek farkın vahyin Allah'tan gelişi ile mutlak bir değer taşırken; aklın, insanın sınırlılığından ötürü izafiliğe açık ama yine de yetkin sayıldığıdır. Yaşar Nuri Öztürk'ün Kâdı Abdulcebbâr, Ebu Hanife, Ragıb el-İsfehâni gibi âlimlerin akıl hakkındaki görüşlerini deist eğilimler veya deizmi destekleyen görüşler şeklinde nitelemesi İslam düşünce geleneğinde Rey Ehli olarak bilinen ulemaya büyük bir haksızlıktır. Ayrıca bu niteleme tarihsel tecrübeye de uygun değildir. Bu tarz bir yaklaşım hem bilimsel anlamda hem de etik anlamda dayanıksız ve yanlıştır. Öztürk'ün dillendirdiği bu iddianın günümüzde akıl karşıtı katı muhafazakâr çevrelerce de dillendirilmesi dikkate şayandır. Bu tür söylemlerin bilimsel gerekçelerden ziyade ideolojik gerekçe ve amaçlar taşıdığı söylenebilir.

Mu'tezile açısından vahyin en önemli işlevi, insanı doğru olana yönlendiren ve yanlış olandan uzaklaştıran bir motivasyon unsuru olmasıdır. Kâdı Abdulcebbâr şeriatın lütuf, lütfun da vacip oluşunu belirtirken bu konuda vahyin insana sağladığı yararları öne çıkararak bir temellendirmede bulunur.[767] Ona göre lütuf fiili Allah-insan ilişkisinin zeminini oluşturur. Allah'ın âdil; insanın da fiillerinde özgür olduğu bir eksende karşılıklı ilişkinin oluşmasına temel sağlar. Bu bağlamda lütfun işlevi öne çıkar. Kâdı Abdulcebbâr, lütfun işlevini, fiillerde *devâi* etkisi göstermesiyle açıklar.[768] Devâi, dâi kelimesinin çoğuludur. Kadı Abdulcebbâr düşüncesinde insanın psikolojik yapısını değerlendirmede önemli bir işlevi olan dâi kelimesi Kadı'nın düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda genellikle çağrı,[769] motiv,[770] güdü[771] ve yönlendirici neden[772] olarak çevrilmiş ve kullanılmıştır. Ona göre güdüler, insanın içerisinde bulunduğu çevre ile ilişki kurmasını sağlayan; bir fiili yapma veya yapmama yönünde insanı etkileyen iç motivasyonlardır.[773] Buna göre dâi, fiilden önce gelerek kişinin bir eylemi yapması veya terk etmesi konusunda iradesini yönlendiren unsurdur. Fakat bu güdülerin, eylemi gerçekleştirmede iradeye yönelik zorlayıcı bir etkisi bulunmaz.[774] Bu durumda dâi, kişinin fiile yönelmesindeki yönlendirici, motive edici unsur olarak belirirken lütuf da kişiyi fiile yönelten, o şeyin iyi ve doğru olduğuna dair var olan bilgi olarak belirir.[775]

Mu'tezile açısından vahyin lütuf olarak görülmesinin geri planında bahsi geçen iradeyi yönlendirici etkisi bulunur. Allah insanlara vahiy göndermekle onların bazı fiilleri yapmasının bazı fiillerden ise uzak durmasının kendileri için fayda taşıdığını göstermekte

[767] Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 354.
[768] Kâdı Abdulcebbâr, *Muğni*, XIII, s. 91.
[769] Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 201.
[770] Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi),* (İstanbul: Endülüs, 2018), s. 132.
[771] Osman Demir, *Kâdı Abdulcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*, (Bursa: Emin, 2013), s. 17.
[772] Cengiz, *Eylem Teorisi*, s. 127.
[773] Demir, *Kâdı Abdulcebbâr'da İnsan Psikolojisi,* s. 17.
[774] Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği,* s. 133, 137.
[775] Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği,* s. 138.

ve bu noktada insanların iradesini yönlendirmekte, onları motive etmektedir. Bu haliyle vahyin salt ontolojik veya epistemolojik bağlamda ele alınmasının, vahyin insanın psikolojisini dikkate alan ve iradesini eğiten boyutunun gözardı edilmesine neden olduğu söylenebilir. Aslında Kur'an'ın bütünlüğü dikkate alındığında öne çıkan temel hususun, insanın ahlaki olana yönlendirilmesini sağlayacak bir irade eğitiminin hedeflendiğini görmek mümkündür. Bu konu, nübüvvetin gerekliliğinin temellendirilmesi bahsinde ayrıca ele alınacaktır.

Kadı Abdulcebbar, iyinin ve kötünün nesnenin kendinde oluşu ve aklın bunu bilmesini doğal bir ahlak tasavvurunu savunmak amacıyla kullanmamaktadır. O, aklın bilmesinin yanında vahyin, bilinenin doğruluğunu teyit etmesi açısından yarattığı desteğin gücünü öne çıkarır. Böylece, akıl ve vahiy arasında başka bir deyişle Allah ve insan arasında bir ilişkiselliğin mevcudiyetini vurgular. Tanrı insandan tamamen aşkın, ilişki veya iletişim kurmayan bir biçimde tasavvur edildiğinde onun insanın ahlaki yaşamıyla ilgilenmesinin bir anlamı bulunmaz. Fakat Tanrı aşkın olduğu kadar insan ve tarih yaşamıyla ilişkili olarak tasavvur edildiğinde, Tanrı'nın insanı yetkin bir biçimde yaratmış olmakla birlikte ona bir takım noktalarda yönlendirici ve destekleyici, yol gösterici bir biçimde yardımda bulunmasının anlaşılır olmayan bir yönü bulunmaz. Mu'tezile hem Tanrı'nın uluhiyyetini hem insanın otonomluğunu koruyarak her iki varlık arasında bir bağ kurma arzusunda olarak ahlaki değerlere yönelik bir teori geliştirmiştir.

3.6.2. Eş'arî Düşüncede Hüsün Kubuh

Kelâmi sistemini temelde Mu'tezili düşüncenin reddi üzerine kurduğu görülen Eş'arîliğin hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarının da Mu'tezile'ye yönelik bir antitez oluşturma arzusuyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Mu'tezile tarafından savunulan iyi ve kötünün fiillerin yapısında mevcut birer değer olarak var olduğu, vahyin belirlemesinden önce mevcut olan bu iyi ve kötü değerlerinin akıl ile bilinmesinin

mümkün olduğu, bu nedenle vahiy bulunmasa da aklın hükümlerinin vücubiyet gerektirdiği şeklindeki görüş, Eş'arî kelâmcıları tarafından kabul edilmez. Onlara göre bir fiilin iyi veya kötü olarak görülmesinin sebebi sahip oldukları objektif nitelikler değil, Allah'ın onları emretmesi veya nehy etmesidir. Dolayısıyla herhangi bir eylem vahiy tarafından doğru veya yanlış olarak nitelenmediği müddetçe yapılıp yapılmaması açısından vacip addedilemez.

Her kelâm ekolünün sahip olduğu Tanrı ve insan tasavvuru ekseninde bir kelâm anlayışı geliştirdiği göz önüne alındığında Eş'arîlerin hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarının geri planında kudret ve iradesine vurgu yapılan bir Tanrı tasavvurunun bulunduğu görülür. Bu yaklaşıma göre bir fiilin iyi veya kötü olmasının sebebi Allah'ın o fiilin niteliğine yönelik yapmış olduğu belirlemedir. Bu yaklaşımı George Hourani, teistik (ilahi) öznelcilik olarak adlandırır.[776]

Mu'tezilî düşünürler, Allah'ın hikmet ve adaletine vurgu yaparak O'nun kötülüğü tercih etmeyeceğini savunurlar.[777] Onlara göre Allah, mutlak anlamda âdil, mutlak anlamda iyi olduğu için O'ndan kötülüğün ortaya çıkması düşünülemez.[778] Buna göre Mu'tezilî düşüncenin; iyi ve kötü kategorilerinin Allah'ın belirlemesinden bağımsız olarak var olduğu fikrini benimsediği söylenebilir. Eş'arî açısından ise iyi ve kötünün Allah'ın belirlemesinden bağımsız olarak bir varlığı bulunmadığı için Allah'ın kötülük işleyip işlememesi konusunda tamamen yine O'nun iradesi öne çıkarılır. Bu tutumu, Eş'arî'nin Allah'ın küçük çocuklara acı çektirmesinin caiz olup olmadığına yönelik verdiği cevap üzerinden görmek mümkündür. Eş'arî'ye göre Allah açısından böyle bir

[776] Hourani, "İki Değer Kuramı", s. 271. Batı düşüncesinde Eş'arîler tarafından benimsenen bu yaklaşım *İlahi Emir Teorisi* başlığı altında tartışılmaktadır. Recep Kılıç, *Ahlakin Dinî Temeli*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), s. 107. Ayrıca bkz. John E. Hare, "Divine Command", *AÜİFD*, (2012: 53/2), s. 187-197; Mark C. Murphy, "Divine Command, Divine Will And Moral Obligation", *Faith and Philosophy* (1998: 15/1), 3-27.

[777] Hatta Nazzam'a göre Allah, kötülüğü tercih dahi edemez. Şehristânî, *Milel ve Nihal,* s. 63.

[778] Allah'ın kötülük işleyip işlememesine dair Mu'tezile'de bulunan çeşitli görüşler için bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri,* s. 181-182.

şey caizdir (mümkündür) ve şayet böyle bir şey yaparsa adil davranmış olur. Aynı şekilde sınırlı bir suç karşısında sonsuz azapta bulunması, canlıların bir kısmını diğerlerinin emrine vermesi, bazılarına nimet verip bazılarını bundan mahrum bırakması ve küfre düşeceğini bildiği insanları yaratması O'nun açısından adalete uygundur. Yine insanları elem verici bir azaba uğratarak üzerlerindeki bu azabı sürekli kılması Allah için bir kötülük sayılamayacağı gibi Müslümanlara azap edip kafirleri cennete koyması da O'nun açısından bir kötülük olarak değerlendirilemez. Eş'arî'ye göre Allah'ın kafirleri cennete yerleştirmemesinin tek gerekçesi bunu yapmayacağına yönelik insanlara haber vermesidir.[779]

Eş'arî, yalanla ilgili olarak şöyle der; Yalan, Allah'ın onu kötü saymasından dolayı kötüdür, bizzat kabih olma özelliğini taşımaz; Allah onu iyi bir şey olarak nitelendirseydi o takdirde iyi olurdu. Eğer Allah yalanı emretseydi hiç kimse kendisine itiraz edemezdi."[780] Eş'arî'nin bu şekilde bir çıkarıma varmasının geri planında sahip olduğu tanrı tasavvuru yer alır. Ona göre insandan kaynaklanan bir fiilin "kötü" olarak nitelenmesi, insan için konulan sınır ve kuralların çiğnenip kendisi için yasaklanan bir alana girmesi sebebiyledir. Allah ise başkasının mülkü veya emri altında bulunmadığından O'nun fiilleri asla kötülükle vasıflanamaz. Çünkü Allah, başkası tarafından sahiplenilmeyen, üzerinde her hangi bir serbest bırakıcı, emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı ve kendisi için kural ya da sınır koyucu bulunmayan mutlak güç ve hükümranlık sahibidir. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kötü ve çirkin olarak nitelenemez.[781] Görüldüğü üzere Eş'arî mutlak kudret ve irade vurgusu yaparak Allah'ın kendisi dışında herhangi bir akli ve ahlakî otoritenin bulunmadığına dikkat çekmekte ve

[779] Eş'arî, *el-Luma,* s. 129.
[780] Eş'arî, *el-Luma,* s. 129.
[781] Eş'arî, *el-Luma,* s. 129.

fiillerdeki ahlakî değerlerin kaynağını yalnızca Allah'ın belirlemesi üzerinden temellendirmektedir.

Mu'tezilî düşüncede kişinin akıl sahibi olması, mükellef sayılması için yeterli olarak görmüştür. Eş'ari düşünce açısından ise kişi aklıyla Allah'ın varlığına ulaşsa bile, bu bilgi kişinin mükellef tutulmasını zorunlu kılmaz. Zira teklif ancak vahiyle/ şer'in belirlemesiyle olur. Başka bir deyişle istidlâl yoluyla ulaşılan bilgi şer'i teklifin gerekçesi olamaz.[782] Şehristâni, Eş'arî yaklaşımı özetleyecek şekilde, hüsnü, vahyin failini övdüğü eylem; kubuhu da vahyin failini yerdiği eylem olarak tanımlar. O, Eş'arî görüşte teklifin ancak vahiy ile mümkün sayıldığını ve insanların eylemlerinin vahyin nitelemesi dışında zâti olarak iyilik-kötülük niteliği taşımadığını söyler.[783]

İyi ve kötünün eşyanın zâtında bulunduğu ve bu vasıfları aklın bilebileceği, dolayısıyla bu konularda vahyin var olanı desteklediği ve açıkladığı şeklindeki Mu'tezilî yaklaşım, karşıtları tarafından Mu'tezile'nin Berâhime'yle aynı safta değerlendirilmelerine neden olmuştur. Mu'tezile'nin akıl vurgusu, vahiy ve akıl arasında karşılıklı bir denge ilişkisinin bulunduğunu göstermeye yönelik olsa da muhalifleri onları vahyi itibarsızlaştırmakla itham ederek ve isimlerini Berâhime ile birlikte anarak, bir bakıma onları itibarsızlaştırma çabasında olmuşlardır. Bu durumun tipik bir örneğini Bağdâdî'de görmek mümkündür. Bağdadî, *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muâttıla ve'r-Rafidati ve'l-Havaric ve'l-Mu'tezile* ismiyle hazırladığı eserinde Berâhime'nin nübüvvet karşıtı iddialarını ele alırken Mu'tezile'den sık sık *onların yandaşları* olarak bahseder. Nitekim Mu'tezile'nin hüsün kubuh konusundaki görüşleri de bu bahis içerisinde değerlendirilerek Berâhime ve Mu'tezilî söylem aynılaştırılmasının bir örneği sergilenir.

[782] Bağdadi, *Usulu'd-Din,* s. 263.
[783] Şehristâni, *Nihayetu'l-İkdâm,* s. 362.

Bağdadî, hüsün kubuh konusunda Eş'arî yaklaşımı devam ettirir ve fiillerin zâtında mahzurlu veya mubah vasfını taşımadıklarını, bu nitelikleri Allah'ın takdiriyle kazandıklarını düşünür. Dolayısıyla eşyadaki mübah ve mahzurlu olma durumu ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilir. Berâhime tarafından savunulan hayvanların kesilmesinin akıl tarafından mutlak surette çirkin görüldüğü bu nedenle vahyin reddedilmesi gerektiği iddiasını ele alan Bağdâdi, bu konuyu Allah'ın mâlik oluşu ile değerlendirmeye başlar. Allah tüm yaratılmışların mâliki olduğu ve tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğu için hayvanların kesilmesini mübah saymaya da hakkı vardır.[784]

Mu'tezile hüsün ve kubuh teorisinde eylemlerin kişiye vereceği fayda ve zarar açısından ve bununla bağlantılı olarak övgüye veya yergiye muhatap olması açısından bir anlayış geliştirmiştir. Eş'arî düşüncede ise hüsün ve kubuhu belirleyen eylemin şeriat tarafından övülmesi veya kınanmasıdır. Eş'arîliğe göre vahyin bir belirlemesi olmadığında ve kişinin kazanacağı fayda ve zarar açısından eylemler değerlendirildiğinde aklın ulaştığı sonuç izafi bir nitelik taşır. Bunun temel gerekçesi ise akılların, fiillerin iyilik ve kötülükleri hususunda ittifak sağlayamayacak olmasıdır. Nitekim Bağdadi, Mu'tezile tarafından ileri sürülen "şükretmenin iyi olduğunun zorunlu olarak bilineceği" iddiasını değerlendirirken insanların bu konudaki ayrışmasına işaret eder. Ona göre Mu'tezile gibi şükretmenin iyi olduğunu savunanlar ile şükretmenin bâtıl olduğunu savunanların arasını ayrıştıracak nazarî açıdan bir delil bulunmaz.[785] Dolayısıyla akla bırakıldığında şükretmek iyi görülebileceği gibi pekâlâ kötü de görülebilir.

Bağdadi Mu'tezile'nin savunduğu "iyinin iyiliği ile kötünün kötülüğünün vahiy olmadan da aklen bilineceği iddiasını ele aldığında, onların bilgi sandığı şeyin aslında bir zan ve inanç olduğunu ileri sürer. Zira ona göre insanlar bir şeyin iyilik veya kötülüğüne

[784] Bağdadî, *Temhîd*, s. 103-104. Eserin Berâhime ile ilgili bölümünün tercümesi için bkz. Muzaffer Barlak, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-ek-i,* ed. Recep Alpyağıl, (İz: İstanbul, 2019), s 747-763.
[785] Bağdadî, *Temhîd*, s. 108; Barlak, a.g.t., s. 758.

dair bir bilgisi olmadan da kötünün kötülüğüne iyinin iyiliğine inanabilir. Bu bir inanç olup, ilim olmasa bile ve hatta ilmin aksine zan veya şeriat ehline tabi olmak yoluyla bir çeşit taklit olsa bile, o kişi bu şeye var olduğu şekliyle inanmıştır. Nitekim zorunlu ve istidlâli bir yönü bulunmaksızın bir şeye var olduğu şekliyle inanan kişi, onu bilen değildir. Aynı şekilde bir vasfın veya hükmün bir şey için sabit olduğuna inanan kişi de böyledir. Nitekim bu kişinin o şeyin illetine dair bilgisi olmadığı gibi hakikatte o şeyin kendisine dair bilgisi de yoktur.[786]

O, görüşlerini yalan söylemenin çirkinliği örneği üzerinden açıklamaya çalışır. Kişinin yalanı kötü saymasının temel gerekçesi Mu'tezile'ye göre aklın doğruyu güzel, aksini kabih görmesidir. Bağdadi kişinin amacına ulaşmada yalan söylemeyi değil de güzel olduğu için doğruyu tercih etmesini gerektiren aklî açıdan zorlayıcı bir delilin bulunmadığı kanaatindedir. Kişi amacına ulaşmada doğruyu veya yalanı seçmede muhayyerdir. İki durum da birbirine eşit olduğunda doğruyu seçmesini zorunlu olarak gerektiren vahyin belirlemesinden başka bir yol yoktur.[787]

Eş'arî düşüncenin önemli teorisyenlerinden Gazzâli, Mu'tezile'nin güzel ve çirkinin zâti bir vasıfı olduğunu, bu zâti vasıfları akılların zarurî olarak bilebileceğini, akıllar bu konuda ittifak sağladıklarında bu durumun zorunlu olarak kesin bir delil olacağı iddiasıyla temellendirdikleri aklî teklif argümanlarını sırasıyla eleştirir. O, kabihin zâti bir vasfı olduğu iddiasını makul olmayan bir gerekçeyle verilmiş keyfî bir hüküm olarak değerlendirir. Gazzâli bu noktada fiilerdeki izafiliği ve itibarîliği öne çıkararak herhangi bir fiilin güzel ya da çirkin olma niteliğini bizatihi taşıyamayacağını ileri sürer.[788]

Mu'tezile öldürme fiilinin bizatihi kötü olduğunu söylerken Gazzâli öldürmenin faydalara ve amaçlara göre bir güzellik veya çirkinlik niteliği kazanacağını ifade eder.

[786] Bağdadî, *Temhîd*, s. 108, Barlak, s. 758-759.
[787] Bağdadî, *Temhîd*, s. 110, Barlak, s. 760.
[788] Gazzâli, *el-Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi),* çev. Yunus Apaydın, (Rey: Kayseri, 1994) c. I, s. 74-75.

Sözgelimi yalan, yerini onu öldürmek isteyen bir zalimden gizlemeye hizmet edecek şekilde bir peygamberin hayatını kurtarmaya yönelik ise güzel ve hatta vacip olur. Eğer fiillerin zâti bir vasfı olsaydı bu şekilde bir değişime muhatap olması gerekmezdi.[789] Mu'tezile'nin kategorik anlamda iyinin-kötünün varlığını kabul ettiği bir gerçektir. Bununla birlikte Kâdı Abdulcebbâr örneğinde görüleceği üzere tikel eylemlerin vücuh açısından iyi ve kötü niteliğini kazanacağını da kabul eder. Gazzâli ise her halükarda kategorik olarak bir iyi ve kötünün varlığı fikrini benimsemez. Bu ise her bir eylemin değerlendirilmesi için kişinin kendi kanaatinin/aklî sorgulamasının yetersizliğine yapılacak vurgunun ilk adımı olarak görülebilir. Mu'tezile vahyin bulunmadığı durumlarda aklı devreye sokmakta bir beis görmediğinden eşyanın zatında vasfî nitelikler bulunmasını zorunlu görür. Eş'arîlik'te ise vahyin kapsayıcılığı, hâkimiyeti çok daha geniş tutulduğundan, her bir tikel eylem hakkında aklın kanaatte bulunmada yetersiz kalacağı gerekçesiyle vahyin desteğine başvurulur.

Zâti vasıfları akılların zorunlu olarak bildiği iddiası ise Gazzâli'ye göre geçersizdir. Zira ona göre zorunlu olsaydı kimsenin bu konuda karşıt bir argümanda bulunamaması gerekirdi. Bu konuda akılların ittifakı, zorunluluğu gerektirmez. Nitekim akılların, taklit üzere veya şüpheden kaynaklanan yanlış üzere birleşmesi de pekâlâ mümkündür.[790] Bu bağlamda o, bir örnek olması açısından Mu'tezile'nin savunduğu şükretmenin aklî bir zorunluluk olduğu iddiasını inceler. Ona göre aklın şükretmeyi güzel görmesi bir fayda amacına matuftur. Bu fayda şükredilene yönelik olamaz. Kişi için ise ya dünyada ya da ahirette bir faydadan bahsedilebilir. Dünyada şükretmenin bir karşılığı bulunmaz, ancak ahirette bir sevabı olabilir. Fakat akıl şükretmenin sevab kazandıracağı bilgisine, daha geniş anlamda ceza ve ödülün varlığının bilgisine kendi başına ulaşamaz.

[789] Gazzâli, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 75; Gazzâli, *İtikatta Orta Yol,* s. 136-140.
[790] Gazzâli, *Mustasfâ,* c. I, s. 76.

Bu bilgi ancak Allah'ın lütfunun bir sonucu olan bildirmeyle bilinir. Şu durumda şükretmenin iyi bir şey olduğunun aklen zorunlu olarak bilineceği savunulamaz.[791]

Gazzâli, yalan vb. eylemlerin kötü olarak kabul edilmesinin arka planında aklî bir zorunluluğun değil, insanın tecrübesinin yer aldığını düşünür. Ona göre insan nadiren gerçekleşen hâlleri bilmediğinde sıkça meydana gelen hallerin nefsine yerleşmesi ve bunların zihnini kaplaması nedeniyle bir fiilin zorunlu olarak iyi veya kötü vasfını taşıdığını düşünür. Çocukluğundan itibaren yalanın kötü olduğu telkini ve eğitimiyle büyütülen bir insan, istisnâi durumlarda yalanın bu özelliğinden sıyrılabileceğini dikkate almaz ve fiilin mutlak surette bu vasfı taşıdığını düşünür. Oysa bu kanaat tecrübeyle elde edilmiştir, yoksa fiilin zâti bir niteliği değildir.[792]

Eş'arî yaklaşımda görülen iyi ve kötünün ancak vahyin belirlemesiyle bu nitelikleri kazanacağı iddiası bazı problemleri beraberinde getirir. Bunlardan biri Tanrı'nın bir şeyi emretmesinde, emrettiği fiilin iyi olmasının sebebinin ne olduğudur. Söz gelimi Tanrı yoksullara yardımı emrettiğinde, bu emredilenin iyi olduğunu – Tanrı'nın mutlak iradesi dışında- belirleyen nedir? Başka bir deyişle, iyi ve kötünün ahlaki vasıflar olarak bağımsız ontolojik varlığa sahip olmadıkları düşünüldüğünde, bir eylemin yerine getirilmesini gerektirecek mantıkî bir gerekçe bulunmamaktadır.[793] Bir bakıma burada insana düşen tek görev sadece itaat olur. Oysa Kur'an perspektifinden hareket edildiğinde insanın sürekli olarak akletmeye, tefekküre ve düşünceye yönlendirilmesinin geri planında, insanın eylemlerini yerine getirirken belirli bir gerekçeyle, zihinde oluşan sükûn haliyle hareket etmesi beklenmektedir. Başka bir deyişle körü körüne değil, bir delile dayalı olarak eylemde bulunması beklenir. Kişide bir eylemi yerine getirirken zihninde mantıkî bir gerekçenin bulunmayışı, o eylemin

[791] Gazzâli, *Mustasfâ,* c. I, s. 81.
[792] Gazzâli, *İtikatta Orta Yol*, s. 142.
[793] Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli,* s. 108-111. Mu'tezile "Allah adaleti emreder" vb. ayetleri delil göstererek iyi ve kötünün bağımsız varlığını göstermeye ve Allah'ın da insan ile ilişkisinde ahlakî ilkeleri dikkate aldığını göstermeye çalışmıştır.

gerçekleşmesine engel olur. Bu nedenle Eş'arî perspektifin öne çıkardığı Tanrı merkezli tasavvurun, Kur'an'ın yaklaşımıyla uyuşmadığı ve eylemlerin iyiye yönelik ortaya konmasında insan zihnini tatmin etmediği söylenebilir.

İyinin sadece Allah'ın buyurduğu olduğunu iddia etmek, iyiyi güçten ve kudretten türetmek demektir. Oysa bir şey kendi başına bizatihi iyi değilse, bir gücün onu doğru kabul etmesi, o şeyi iyi kılmaya yetmez. Eş'arî düşüncede olduğu gibi insan aklının yanlış değerlendirmeler yapmaya müsait oluşu gerekçesiyle ahlakî buyruğu, doğruyu, değeri yalnızca vahiyden türetmek, Allah'ı ahlaki olmayan bir içerik olarak mutlak bir güce indirgemek anlamına gelecektir. Çünkü Allah'ın iyiliği hakkında bilgi sahibi olmadan, onun vahyinin emirlerinin iyiliği üzerinde konuşulamaz.[794] Ayrıca bu yaklaşım vahyin doğruluğunun temellendirilmesini de sarsar. Şöyle ki ahlaki iyi ve kötü vahiyle belirleniyorsa, peygamber olduğu iddiasındaki bir kişinin doğruluğuna dair ileri sürülen ahlaki haslet sahibi oluşu argümanının bir anlamı kalmaz.[795]

Eş'arî hüsün kubuh anlayışının bir diğer sorunu ise ilahi buyrukların keyfiliğine varan bir ihtimali taşımasıdır. "Tanrı niçin A'yı değil de B'yi emretmiştir?" şeklindeki bir soruya Eş'arî tasavvurun cevabı, iyi ve kötünün bağımsız varlıkları kabul edilmediğinde, "çünkü Tanrı öyle istemiştir" den öteye geçemez.[796] Eş'arîlik mutlak kudret ve irade vurgusu yaparak tüm meseleleri Allah'ın *yapabilir* olup olmaması açısından değerlendirmekte, insanî durumu ihmal eden antroposentrik bir söylemi benimsemektedir. Bu durum ise deistlerin eleştirdiği keyfî şekilde davranan bir Tanrı

[794] İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu, 2000), s. 57.
[795] Aydın Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *DEÜİFD,* (2006/27), s. 62-63.
[796] Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 113. Eş'arî düşüncenin Tanrı ve insan tasavvuru hakkında bkz. Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (2004/2), c. 17, s. 91-107.

tasavvuruna kapı aralar mahiyettedir. Bunun bir diğer sonucu ise insanın Allah'a iman etmesinin anlamı olan O'na güveninin zeminini sarsmasıdır.[797]

Bir diğer husus ise insan aklı iyiyi ve kötüyü kendi başına bilemediğinde dinlerin doğruluğunun ne ile ölçüleceği sorusu gündeme gelir. Söz gelimi bir iman arayışında olup önünde Protestanlık, Katoliklik, Yahudilik veya İslam seçenekleri bulunan bir kimsenin durumu ne olacaktır?[798] Doğru ve yanlışın dinin/vahyin belirlemesinden bağımsız olarak mevcut olmadığı durumda kişinin mevcut seçenekler arasında neye göre tercih yapacağı sorusu bâki kalmaktadır. Tüm bunların temel sebebi Eş'arî düşüncede Tanrı'nın karşısında insanın varlığının göz ardı edilmesidir. Bu durumda tamamen insan merkezli bir söylem tarzına sahip olan deist düşünceye karşı cevap üretilmesi güçleşecektir. Salt insan merkezli veya salt Tanrı merkezli bir tasavvur, her iki varlık arasında ilişkiselliği ve iletişimi sekteye uğratacaktır. Bu nedenle akıl ve vahiy arasında kurulacak ilişkinin her iki varlık arasındaki ilişkiselliği vurgulayacak şekilde düzenlenmesi, indirgemeci tutumların yarattığı sorunların üstesinden gelmenin zorunlu alternatifi görünmektedir.

3.6.3. Maturidî Düşüncede Hüsun-Kubuh

Maturidilik'in hüsün kubuh konusuna yaklaşımının genelde eklektik bir tutum sergilediği şeklinde bir kanaat hâkimdir. Bununla birlikte Eş'arî ve Mu'tezilî hüsün-kubuh anlayışları arasında Maturidî düşüncenin Mu'tezilî teoriye çok daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Eş'arî tasavvurun hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerini temelde Mu'tezile'ye yönelik bir antitez oluşturma gayretiyle şekillendirdikleri dikkate alındığında, Maturidîlik açısından Mu'tezile'ye yönelik bu tarz bir karşıt argüman sunma çabasının bulunmadığı görülür.

[797] Mehmet Evkuran, "Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine- Deizm Bağlamında Bir Tartışma", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri,* (İstanbul: Beyan, 2015), s. 45.
[798] M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger; *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (Küre: İstanbul, 2012), s. 60.

Maturidi düşüncede de Mu'tezile'yle benzer şekilde eşyanın tabiatında iyi ve kötü olma vasfının bulunduğu fikriyle karşılaşılır. Bununla bağlantılı olarak Maturidî, insanın aklında her güzel olanı iyi/güzel görme; çirkin olanı da kötü görme yetisi bulunduğundan bahseder. Nitekim fiiliyatta da çirkin fiili işlemenin insanlar tarafından kötü görülüp yerilmesi, iyi fiili işlemenin güzel görülüp övgüyle karşılanması da bunun bir göstergesidir.[799] Allah eşyayı yaratırken elem ve haz vermek üzere iki konumda yaratmıştır. Doğruluk ve adalet insanların akıllarında güzel ve değerli; zulüm ve yalan ise bayağı ve değersiz olarak olarak yerleştirilmiştir.[800] Maturidî düşüncenin Mu'tezile ile birleştiği nokta iyi ve kötünün otonom olarak varlığını kabul etmeleridir. Ayrıştıkları nokta ise Mu'tezile, aklın bilmesini şer'i teklif için de yeterli görürken Maturidî düşüncede şer'i teklif için vahyin bildirimde bulunması gerekli görülür.

Maturidî, eşyada var olan zâti niteliklerin akılla bilinebileceğini benimserken Allah'ın emir ve nehyinin hikmetini de bu bağlamda açıklamaya çalışır. Ona göre emir ve nehiy iyi olana yönlendirme, kötü olandan sakındırma amacına hizmet eder. Nitekim bunun sonucunda gerçekleşecek olan vaad ve va'îd de insanların iyiye yönelmesini ve kötüden sakınmasını sağlama amacını taşır.[801] Bu bağlamda Maturidî'ye göre peygamberlerin görevi, insanlara adalet ve doğruların işaretlerini, çirkin ve zulmün alametlerini göstererek oluşabilecek herhangi bir belirsizliğin tamamen önüne geçmeye çalışmaktır.[802] Zira Maturidî düşüncede savunulduğu üzere bazen insan tabiatının doğal sonuçlarından biri olarak şehvete yönelip aklın göz ardı edildiği durumlar söz konusu olabilir. Başka bir deyişle aklın iyi ve kötüyü prensipte bilebilmesine karşın, tabiatında yer alan şehvet, heva, heves, arzu vb. hususlar kimi zaman insanın doğru / yanlış

[799] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 170.
[800] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 274-275.
[801] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 274.
[802] Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 275.

olduğunu bildiği eylemi yerine getirmesinin veya getirmemesinin önüne geçebilir. Bu gibi durumlarda vahiy bir yol gösterici olarak devreye girer.[803]

Nesefî, insan aklının eşyadaki iyilik ve kötülüğü küllî olarak bildiğini, külli olanın içindeki tikel/ferdî iyi-kötü eylemleri ise, kendisine bir başkasının bildirmesi olmadan bilmekte yetersiz kalabileceğini söyler.[804] Buna göre vahiy, aklın tümel olarak bildiklerini desteklerken tikel olarak yorum yapamadığı hususları açıklar. Akıl sahipleri, başka bir destek olmadan yalnızca akıllarıyla hareket etme durumunda kaldıklarında iyiliğe yönelik bir meyilleri, kötüden uzak durmaya yönelik bir eğilimleri bulunmasına rağmen, tüm eylemlerinin hakikatinin tek tek hüsün/kubuh mu olduğunun bilgisine vâkıf olamaz. Nesefî, emir ve nehyin tam da bu anlama geldiğini, bu noktada devreye girdiğini düşünür. Akıl, Allah'ın emir ve nehyinin delilidir. O, akıl ve vahyin her ikisinin de doğru olana yönlendiren ve yanlış olandan uzaklaştıran birer *dâi/çağırıcı* olduğunu söyler.[805] Böylece ikisi arasında bir ayrıma gidilmenin abesliğine işaret etmiş olur.

Maturidî düşüncede nübüvvetin gerekliliğinin temellendirilmesinde öne çıkan bir örnek şükretme konusudur. İnsanın aklıyla kendisine nimette bulunana şükretmesinin gereğini, nankörlük etmesinin çirkinliğini bileceği konusunda Mu'tezilî düşünceyle paralel bir yaklaşım içerisindedirler. Akıl, şükretmenin gereğini bilmesine rağmen hem sunulan nimetlerin çeşitliliği hem de değer ve miktar bakımından farklılığını insan göz önüne aldığında şükrünü nasıl göstereceğini kendi başına bilemez. Dahası gösterdiği şükür eyleminin doğru olup olmadığını bilemediği için kişide yaşanacak emin olamama halinin yaratacağı rahatsızlığın önüne ancak ona şükrün nasıl yapılacağının bildirilmesiyle geçilir.[806] Bu husus, insan aklının bildiği ama yeterince vâkıf olamadığı ibadetler konusunda nübüvvetin gereğini göstermeye dayanır. Bu noktada deistler

[803] Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, c. II, s. 16.
[804] Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, c. II, s. 17.
[805] Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, c. II, s. 17.
[806] Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 278; Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, c. II, s. 19-20.

tarafından savunulan erdemli bir hayat sürmenin ibadet olarak yeterli olacağı, ayrıca sembolik, veya törensel şeklî bir ibadetin gerekmediği yaklaşımını hatırlamak gerekir. Deistler bu yorumlarında ibadetlerin insan için olduğu kadar Tanrı'ya yönelik, Tanrı'nın yaşam içerisinde dikkate alındığını gösteren birer eylem tarzları olduğunu dikkate almayıp, yalnızca insan merkezli olarak bir değerlendirmede bulunmalarında bu kanaate ulaşmışlar, Tanrı'nın aşkınlığının insan tarafından takdir edilmesi olarak da okunacak bir yaklaşıma yanaşmamışlardır. Maturidî ve Mu'tezilî düşüncede benimsenen aklın şükretmesi gerektiğini bilmesine rağmen bu konuda vahye olan desteğinin vurgulanması, akıl ve vahiy arasında kurulan ilişkiye iyi bir örnek olduğu kadar Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin, uluhiyete zarar vermeden ama insanın da otonomluğunu reddetmeden yapılabilecek bir yorumun da yerinde bir örneğidir. Mu'tezile ve Maturidî tarafından ortaya konan bu yaklaşım, deistlerin insanı belli bir boyuta indirgeyen, insanı bütünsel olarak kavramaktan uzaklaştıran iddia ve tezleri bertaraf edecek niteliktedir.

Maturidî, akıl hüsün ve kubuhu bildiğinde nübüvvetin gereğini temellendirirken vahyin hakem rolüne dikkat çeker. Ona göre insanlar arasında anlaşmazlıkların yaşanması oldukça olağan bir durumdur. Herkesin kendisinin gerçeğe ve doğruya en yakın olduğunu ileri sürdüğü durumlarda gönülleri birleştiren ve söylemleri tek ses haline getiren çözümleri gösterecek birinin varlığına ihtiyaç duyulur. Vahiy de akılların anlaşmazlığa düştüğü durumlarda benzeri bir hakemlik rolünü oynayarak insanları ortak bir noktada buluşturmaya çalışır. Nitekim Maturidî, âlimlerin insanların yararına olan bilgiler konusunda kimi zaman ihtilaf ettiklerinden bahseder. Buradan hareketle Allah'ın nezdinde kullarının yararına olan bilgiler bulunduğunda O'nun bu bilgiyi peygamberleri aracılığıyla ulaştırmaktan geri durmadığını söyler.[807] Nesefî de benzer şekilde, insanların dünyevi konularda dahi kimi zaman yalnızca kendi akıllarına güvenmekle yetinmeyip

[807] Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 279.

başkalarına danışarak fikir almaktan çekinmediklerini söyleyerek vahyin hem destek hem hakemlik rolüne sahip olduğuna işaret eder.[808]

Maturidî, insan aklının pek çok konuda yetkin olmasına rağmen sınırlı olduğunu ileri sürer. Bu sınırlılık aklın bütün gayretini sarf edeceği sürekli bir çalışma endişesini de beraberinde getirir. Bu durumda insanın, akıl açısından kendisinden daha üstün bir akla sahip nazar ehlinden yardım alması gerekebilir. Bu bağlamda Maturidî, Allah'ın insanların işini *kolaylaştırmak ve yüklerini hafifletmek* için peygamberler gönderdiğinden bahseder. Ayrıca insanın karşı karşıya kaldığı meşguliyetler ve tabiatında bulunan nefsanî arzular, aklının sağlıklı bir şekilde kullanılmasını etkiler. Bu gerçekler nedeniyle peygamber gönderilmesi insanlara yönelik bir *yardım* ve *irşaddır*. Vahiy; yardım ve yol gösterme, hatırlatma, yanlış yollara karşı uyarma ve sakındırmayı hedefler. Yine ona göre nübüvvet, bizzat *düşünmeye sevk ederek* ve *istidlale özendirerek* aklın devre dışı bırakılmasını değil, aktif ve doğru bir şekilde kullanımını hedefler.[809] Maturidî'nin yorumlarında açıkça görüldüğü üzere akıl ve vahiy birbirini dışlayan ve yalnızca birisiyle yetinmeyi zorunlu olarak gerektiren bir denklem içerisinde ele alınmak zorunda değildir. Bilakis, akıl belli durumlarda vahyin desteğine ihtiyaç duyarken vahiy de varlığını temellendirmesi ve amacını gerçekleştirmesi için akla ihtiyaç duyar. Bu nedenle Kur'an sık sık aklın kullanımına işaret eder. Nitekim Maturidî, aklı kullanmanın zorunlu olduğunu söylerken bunu nübüvvetin gereksizliğini ifade etmek için ileri sürmez. Bilakis o, insanın aklını ancak tam manasıyla işlettiğinde Tanrı'nın varlığını ve nübüvvetin gereğini göreceği kanaatindedir. Ona göre sağlam bir uluhiyyet anlayışı hiçbir şekilde nübüvveti dışarıda bırakmaz; aksine bunun gerekliliğini ortaya koyar.[810]

[808] Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, c. II, s. 23.
[809] Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 282-283.
[810] Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve Maturidî Ahlakı", *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal, (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 144.

Maturidî, aklın hükümlerinin vacip, mümkün ve mümteni‘ olmak üzere üçe ayrıldığını ileri sürer. Evrendeki tüm işler bu hükümler üzerine gerçekleşir. Akli açıdan vacip, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır, mümteni‘ de aynı durumdadır. Akıl, bu hükümlere dahil olan meseleleri bilme noktasında bir yardıma ihtiyaç duymaz. Fakat mümkün olan hükümler için aynısı söylenemez. Mümkün olan alanda farklılıklar ve değişim söz konusudur. Bu nedenle mümkünde herhangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni‘ olması akıl açısından söz konusu değildir. Bu nedenle bu gibi durumlarda işlerin sonuçlarını bilen bir elçinin bu sonuçları bildirmesi ve her konumda mümkinler arasında tercihe en layık olacak alternatifi göstermesi gerekir. Peygamberlerin insana sunduğu da mümkün içerisinde tercihe en layık olanı göstermektir.[811]

Maturidî ayrıca aklın sınırlı olmayıp tam anlamıyla yetkin olması durumunda dahi vahyin gelişinin anlamsız ve gereksiz olmayacağını düşünür. Lütufkar ve cömert oluşuyla bilinen Allah’ın akılları varken insanlara peygamber göndermesi yine O’nun bir ihsanı, fazlıdır. Allah insana yalnızca temel ihtiyaçlarını karşılayacak nimetleri bahşetmemiş, ihtiyaçlarının ötesinde pek çok nimetle onları zengin kılmış, güzellik bahşetmiştir. Temel gıdaların yanında daha tatlı daha leziz gıdalar bahşetmesi gibi. Tüm bunları insanlar sefehlikle nitelemeyip bilakis nimet kategorisinde değerlendirmiştir. İşte akıl varken vahyin gönderilmesi de böylesi bir lütuftur.[812] Başka bir deyişle eğer Tanrı’yı *iyi* olarak tasavvur ediyorsak, O’nun vahiyle yardımda bulunuyor oluşu tam da Tanrı’nın iyiliğinin bir tezahürüdür.

Gerek Mu’tezile gerekse Maturidî düşüncede aklın iman konusunda olduğu gibi ahlakî değerleri bilmede de oldukça önemli bir rolü bulunur. Vahyin, akıl karşıtı/ akıl dışı herhangi bir unsur getirmediği gibi akılla uyumlu, akla destek olucu yönü, her iki kelam

[811] Maturidî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 281; Nesefî, *Tabsıratu’l Edille,* c. II, s. 21.
[812] Maturidî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 282; Nesefî, *Tabsıratu’l Edille,* c. II, s. 24-25.

ekolünde de öne çıkarılmaktadır. Bu noktada İngiliz deistlerin vahyin akıl karşıtı herhangi bir şey getiremeyeceği gibi aklı aşan herhangi bir iman akidesi de sunmayacağı iddiasını hatırlamak gerekir. Deistleri bu eleştiriye yönelten temel faktörün teslis, aslî günah, kefaret vb. inanç akidelerinin temellendirilmesinde öne çıkan bu iman esaslarının aslında birer gizem olduğu ve akıl tarafından temelde anlaşılamayacak oluşları iddiasıdır. Nitekim akıl, vahyin bildirimi olmadan hiçbir surette bahsi geçen bu iman akidelerine dair zihnen bir yaklaşımda bulunmaz. Başka bir deyişle insan aklıyla bir yaratıcının varlığına, ona şükretmesi gerektiğine ya da bu dünyada yaptığı eylemlerin bir şekilde karşılık bulacağı fikrine ulaşabilir fakat Tanrı'nın üçlü kişilik sahibi olduğu, insanların günahlarını bağışlamak için enkarne olarak insanlar arasında yaşadığı ve öldüğü vb. hususların bilgisine asla ulaşamaz. Bu tutum, İngiliz deistlerin vahyin gereğine yönelik sorgulamalarının esas zeminidir, nitekim bu sorgulamalar sonucunda vahyin gereksizliği kanaati doğmuştur.

Kelam'da özellikle Mu'tezile ve Maturidi düşüncede öne çıkan akıl vurgusu, onların akıl ve vahiy arasında temelde bir mahiyet farkını değil, vahyin Tanrı tarafından oluşu sebebiyle mutlak; aklın ise sınırlı ve çeşitli etkilere maruz kalması açısından kusurlara açık oluşunun dikkate alınarak bir *derece* farkının gözetildiğini söylemeye imkan tanır. Bu durum onların akıl ve vahyi birbirine karşıt gerçeklikler olarak değerlendirmemelerinin de temel gerekçesidir. Hatta bu yaklaşımlarından dolayıdır ki kelamda akla yönelik vurgunun güçlü olmasına rağmen vahyin reddedilmesi gerektiği gibi bir sonuçla karşılaşılmaz. Bilakis, kelamcı açısından sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilen bir akıl yürütme sonunda vahyin gerekliliği kanaatine rahatlıkla varmak mümkündür. Kelam'da Tanrı'nın varlığının kabul edilip nübüvvetin gerekliliğinin reddedilmesi, kelâmi terminoloji ile ifade etmek gerekirse "abes bir iştir".

3.7. Nübüvvetin İspatı Olarak Mucize

Arapça'da "acz" kökünden türeyen mucize, kelime anlamı olarak "aciz kalmak, güç yetirememek, engel olmak, bir şeyden geri kalmak, işin sonunda meydana gelmek" vb. anlamlarına gelir.[813] Kelam disiplininde kullanılan terim olarak ise mucize, peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin, söylediklerini ispat etme amacıyla olağanüstü bir olay sergilemekle insanları aciz bırakması olarak tanımlanabilir.[814] Kelâm'da mucizeler genellikle "hissî, haberi ve aklî" olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.[815]

Mucize kelimesi erken dönem İslam tarihinde kullanılan bir terim değildir. Hz. Muhammed'in nübüvvetini temellendirme amacıyla yazılan eserlerde tercih edilen başlıklarda genellikle delâil, hucec, alâmet vb. başlıklar kullanılmıştır. Mucize kelimesinin kelâm literatüründe kullanımına Hicri 3. Asrın sonları ile 4. Asrın başlarında rastlanılır.[816]

Kur'an'da mucize kelimesi, bugün kazandığı anlam itibariyle "peygamberleri desteklemek için gösterilen harikulâde olay" şeklinde kullanılmaz. Kur'an'da peygamberlerin nübüvvetlerini kanıtlamak üzere onlara verilen âlametler anlamında

[813] İbn Manzur, "a-c-z" maddesi, *Lisanu'l Arab*, c. 4, s. 2817; İsfehâni, "a-c-z", *Müfredât*, s. 674.
[814] Topaloğlu & Çelebi, "Mucize", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 219; Ay & Erdem, "Mucize", *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 98; Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, (İstanbul: Rağbet, 2002), s. 24.
[815] Topaloğlu & Çelebi, "Mucize", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 219.
Hissî mucizeler tabiat akışının dışında meydana gelen ve insanların duyularına hitap eden mucizelerdir. Kevnî mucizeler de denir.
Haberi mucizeler, gaybe ait olan ve vahiy yoluyla bildirilen haberlere denir. Peygamberlerin helâk olacak kavmin akıbetini önceden haber vermeleri veya Hz. İsa'nın, insanların evlerinde ne yediklerini, ne sakladıklarını haber vermesi bu gruba girer.
Aklî mucizeler ise insanları düşünmeye sevk eden ve peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü mucize türü olarak görülür. Peygamberlerin güvenilir, doğru, yüksek ahlak sahibi kimseler olmaları; getirdikleri mesajın akıl ve mantıkla, tabiatla uygun olmaları aklî mucizelerden sayılır. Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 57-62.
[816] Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 23.

kullanılan kelimeler, "âyet[817], delil[818], beyyine[819], burhân[820], sultân[821], hâk[822]" şeklindedir. Aslında bu kelimelerin anlamlarında öne çıkan hususun Kur'an'ın mucizeye bakışının salt olağanüstü olayların sergilenmesi şeklinde olmadığı son derece dikkat çekicidir. Bilakis bu sıralanan kelimelerde öne çıkan husus, doğaüstü olarak değil bizzat doğanın Tanrı'nın varlığı için bir delil olarak sunulmasıdır. Ayrıca kelimelerin ortak anlam alanı içerisinde hepsinin birer alamet olması, kendisi dışında başka bir hakikate işaret ediyor olması son derece dikkat çekicidir.

Bu başlık içerisinde mucize adı verilen ve olağanüstü olmakla nitelenen olayların Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında imkânı tartışılmayacaktır. Burada ele alınacak husus, mucizelerin nübüvvetin doğruluğuna delil teşkil edip edemeyeceği meselesidir. Zira peygamberlik ve mucize arasında teist gelenek içerisinde neredeyse kopmaz, zorunlu bir bağın bulunduğu düşünülür. Nitekim Hristiyan teolojisinde görüldüğü üzere İsa'nın Tanrı'nın Kelâmı olduğunun ispatında ağırlıklı olarak mucize ve kehanetlere başvurulmaktadır.[823] Fakat İslam düşüncesi açısından bakıldığında ve özellikle Hz. Muhammed'e hissî mucizelerin verilmeyeceğinin Kur'an tarafından ısrarla dile getirildiği

[817] Şu'arâ, 26/254; A'raf, 7/73; Bakara, 2/92, Ta-ha, 20/19-21 vd.
[818] Kur'an'da delil olarak nitelenen hususlar, Kur'an'ın mucize olarak tabiat ötesini değil tabiatın bizzat kendisini işaret ettiğini açıkça gösterir: Göklerin ve yerin belli bir düzende yaratılması (Bakara, 2/164); gökyüzünün görülebilir direkler olmadan yaratılışı (Rad, 13/2, 31,10); Yıldızların karanlıklarda yol gösterici olarak yaratılışı (Enam, 6/97), gece-gündüzün varlığı (Bakara, 2/164); erkek ve dişi olmak üzere insanın iki cins olarak yaratılışı (Casiye, 45/4) Allah'ın varlığının delilleri olarak sunulur.
[819] Beyyine, iki şeyin arasını ayırmak, bir şeyi açık seçik hâle getirmek anlamına gelir. Kur'an ayetlerini nitelemede de kullanılmıştır. Ayrıca bir defa Lut kavminin helâk edilmesiyle ilgili olarak "geçmişte vuku bulan felaketin işareti anlamında (Ankebut, 29/35), Musa'nın mucizeleri anlamında ((Bakara, 2/211) ve Kâbe'de bulunan ibret verici hatıralar taşıyan belgeler anlamında (Al-i İmran, 3/97) kullanılmıştır. Bulut, *Mucize ve Peygamber,* s. 31-32.
[820] Kelam literatüründe "mukaddimeleri kesin delil" anlamında kullanılan burhan kelimesi, Hz. Musa'ya verilen asa ve parlak el mucizelerini ifade etmede kullanılmıştır (Kasas, 28/32). Kur'an'da daha ziyade aklî delil olarak kullanılır. Örneğin Allah'tan başka ilahlar edinenlerin davalarını ispat edecek hiçbir burhanlarının olmadığından (Mü'minun, 23/117) bahsedilir. Bulut, *Mucize ve Peygamber,* s. 34.
[821] Kur'an ayetlerinin çoğunda peygamberlerin doğruluklarını gösteren delil anlamında kullanılır. Bu haliyle mucize kelimesinin kullanım alanıyla örtüşür. Ayrıca üstün aklî delil, burhan, hüccet, yetki, kuvvet, hakimiyet anlamlarında da kullanılmıştır. Bulut, *Mucize ve Peygamber,* s. 35-37.
[822] Kur'an'da çok sayıda kullanılan hak kelimesi gerçeğe uygun söz, doğru haber, doğru yol, delil vb. anlamlara gelir. Hz. Musa'ya verilen sihirli asa ve parlak el mucizelerine atfen kullanılmıştır (Yunus, 10/76-77). Bulut, *Mucize ve Peygamber,* s. 38-40.
[823] Kur'an'da İsa'ya babasız dünyaya gelmesi (Al-i İmran, 3/59); beşikteyken konuşması (Maide, 5/110); çamurdan kuş yapıp onu diriltmesi, insanların yediklerini ve sakladıklarını bilmesi (Al-i İmran, 3/ 49); ölüleri diriltmesi, âma ve topalı iyileştirmesi (Maide, 5/110) gibi mucizeler atfedilmektedir.

göz önüne alındığında İslam düşüncesinde mucizenin Hristiyanlık'ta olduğu gibi merkezi bir öneme sahip olmadığı söylenebilir.

Kelam tarihine bakıldığında mucizenin peygamberliğin doğruluğunun ispatında kullanılan bir referans olduğu görülür. Hatta kimi görüşlerde, peygamberlerin Allah tarafından gönderilen elçi olduğunun temellendirilmesinde "asıl belirleyici" olarak mucizenin zorunluluğundan bahsedilir.[824] Meselâ Eş'arî, nübüvvetin doğruluğunun, resulün elinde tabiat olaylarına aykırı olarak var olan bir mucize ile bilineceği görüşündedir.[825] Bağdadî de nebinin doğruluğuna delil olmada mucizenin alternatifi başka bir şeyin bulunmadığını belirtir.[826] Kâdı Abdulcebbâr'ın da mucizeyi nübüvvetin doğruluğunun ispatıyla ilişkilendirdiği görülür.[827] Maturidî ise nübüvveti ispat eden kanıtları temelde ikiye ayrır. Bunlardan birincisi, peygamberlere ait davranışların, haklarında ileri sürülebilecek bir şüpheye veya olumsuz bir duruma aklın asla izin vermeyeceği bir mükemmellikte olmasıdır. Bu haliyle o, peygamberlerin vahiyden önce veya sonra sahip oldukları ahlaki mükemmelliği, nübüvvetin ispatında ilk husus olarak öne çıkarır. İkinci ispat aracı olarak mucizeye önem verir. Mucize olarak ise benzerinin kimse tarafından meydana getirilemeyecek sıradışı olayları ve gelecekten verdikleri haberleri kabul eder.[828] Maturidî'nin bu yaklaşımı, onun mucizeyi mutlaka gerekli bir şart olarak değerlenmediği şeklinde yorumlanabilir.[829]

Bununla birlikte Kur'an, Hz. Muhammed'den beklenen tüm hissî mucize taleplerini reddeder. Zira Kur'an'da mucize ile ilgili genel kanaate bakıldığında mucize beklentisinin ağırlıkla inananlara değil inanmayanlara ait bir talep olduğunun altı

[824] Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 81.
[825] İbn Fûrek, *Makalâtu*, s. 176.
[826] Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 173. Cuveynî de benzer görüştedir; *Kitabu'l-İrşâd*, s. 252-257.
[827] Kâdı Abdulcebbâr, *Muğni,* c. XV, s. 151-152.
[828] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 287-288.
[829] Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 81.

çizilir.[830] Bu nedenle Kur'an açısından mucize beklentisinin hoş karşılanmadığını belirtmek gerekir. Bu noktada ayrıca belirtmek gerekir ki, şahit olan insanlar tarafından tabiatın yasalarının aksine gerçekleşen olaylar olarak nitelenmesi, mucizelerin gerçekten doğaüstü olaylar olduğu anlamına gelmez. Zira kendi koyduğu kuralları çiğneyen Tanrı tasavvuru başlangıçta Kur'an'da anlatılan eylem tarzına uymamaktadır. İnsanlara olağanüstü olarak görünen olayların, aslında ender işleyen yasallık üzerinden gerçekleşmiş olması pekala mümkündür.[831]

Kur'an'da "Öncekilerin verilen mucizeleri yalanlamış olmaları"[832] gerekçesiyle Hz. Muhammed'in duyulara hitap eden bir mucizeyle desteklenmeyeceği söylenir. Hatta müşriklerden gelen mucize talepleri karşısında Hz. Muhammed'in beşer olduğu vurgulanır.[833] Buna karşın Hz. Muhammed'e bazı hissî mucizelerin atfedildiği görülür.[834] Her ne kadar çeşitli hissi mucizeler atfedilmiş olsa da Hz. Muhammed'e verilen en büyük mucizenin Kur'an olduğu noktasında kelâm âlimleri arasında genel bir mutabakat bulunur.[835]

Kur'an'ın mucize olarak nitelendirilmesinin temel gerekçesi ise "Kur'an'a alternatif oluşturma çabasında olan kimselerin, onun sahip olduğu fesahat ve belâgat ölçüsünde bir benzerini meydana getirmekten aciz olmalarıdır."[836] Bu nedenle Kur'an'ın

---

[830] Bu konuda inananlardan gelen mucize talebiyle ilgili olarak Kur'an'da yer verilen istisna Havariler'in İsa'dan sofra istemeleridir. "*Havâriler "Ey Meryem oğlu Îsâ! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?" diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: "Eğer iman etmiş kimseler iseniz Allah'a saygılı olun. Onlar "İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz güvenle dolsun, bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanık olalım" dediler. Meryem oğlu Îsâ şöyle yalvardı: "Allahım! Ey rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofra indir ki, ilk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir bayram ziyafeti ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısısın. Allah da şöyle buyurdu: "Onu size mutlaka indireceğim; fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, varlıklar âleminde hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim." (Maide, 5/112-115).*
Fakat bu talebin akıbeti Kur'an'da yer almaz. Nitekim İsa'nın bu talebe yönelik verdiği cevap, mucizeye dayanan imanın temellerinin sağlam olmayacağını işaret eder tarzdadır. Dolayısıyla inancın temellendirilmesinde mucizenin güçlü bir zemin olması beklenemez.
[831] Namık Kemal Okumuş, *Sağlam Kulpa Tutunamayanlar*, (Ankara: Araştırma, 2017), s. 212.
[832] Nisa, 4/155.
[833] Fûssilet, 41/6.
[834] Göğsünün yarılıp kalbinin yıkanması, İsra ve Miraç hadisesi, ayın yarılması gibi olaylar Hz. Muhammed'e atfedilen en meşhur mucizelerdir.
[835] Bulut, *Mucize ve Peygamber*, s. 245.
[836] Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, (Ankara: Fecr, 2011), s. 17.

dilsel bir mucize olduğu ileri sürülür. Kelâm alimleri Hz. Muhammed'in dilsel mucize olan Kur'an dışında aklî mucizelerle desteklendiğini de ileri sürmüşlerdir.

Şu durumda mucizenin İslam açısından konumu ile Hristiyanlık'ta sahip olduğu konumu karşılaştırdığımızda önemli bir fark ortaya çıkar. Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'an'da Hz. Muhammed öncesi diğer peygamberlere verilen mucizeler salt bir iman nesnesi olarak verilmemiştir. Başka bir deyişle, mucize, gönderilen elçinin Allah tarafından olduğunu gösterme amacıyla bir destek olma gayesiyle verilmiştir. Mucize, kendisinden başka bir gerçeğe, vahye, Allah'ın insanlardan olan talebine işaret etmektedir. Hristiyanlık'ta ise mucize, bizzat imanın nesnesi olarak sunulmaktadır. Hristiyanlık'ın tüm inanç esasının doğrulanması için mucizeye iman zorunludur. Zira İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak var olması, insanlar arasında yaşaması, insanların günahı için acı çekip ölmesi ve yeniden dirilmesi mucizenin en büyüğü olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle Hristiyanlık'ta mucizenin reddedilmesi doğrudan iman esası olarak görülen İsa'nın tanrısallığının reddedilmesi anlamına gelir ve bu ise nihayetinde Hristiyanlık'ın en temel iman esasının reddi demektir. Bundan dolayı deistlerin mucizeyi reddedişlerinin Hristiyan teolojisi açısından kabul edilmeyecek bir yaklaşım olduğu görülür. İslam açısından ise vahyin kendisi dışında iman edilmesi beklenen bir mucize anlayışı bulunmaz. İman edilecek unsur doğrudan Kur'an'ın kendisidir.

Hristiyanlık ve İslam açısından durum böyle olmakla birlikte cevaplandırılması gereken diğer bir temel soru bulunur. Tanrı gerçekten peygamberlerini mucize göstermelerini sağlamakla desteklemiş midir ya da destekler mi? Kutsal Kitaplara bakıldığında bu sorunun cevabı olumludur. Nitekim Kur'an'da Hz. Muhammed için olmasa da önceki peygamberlerin çeşitli şekillerde desteklendiğinden bahsedilir. Bununla birlikte mucizeye dayanan bir imanın Tanrı'nın istediği bir inanç biçimi olmadığını Kur'an'ın genel yaklaşımından ve son peygambere mucize gönderilmeyi reddetmesinden

hareketle anlamak mümkündür. Zira Tanrı, insanın güç karşısında boyun eğerek inanmasını değil[837], akıl yürütmesi sonucu iman etmesini ister.

Teizm açısından Tanrı'nın rahmeti, hikmeti, kudreti ve kelâm sıfatı gereği insanlara destek olması amacıyla vahiy göndermesinin mümkün oluşu gibi mucize göndermesi de mümkündür. Teist, zât olan bir Tanrı'ya inandığı için O'nun tarihte aktif olarak belirmesini kabul eder. Ayrıca deistlerin, doğa yasalarının değişmezliğinden hareketle mucizeyi imkan dışı görmeleri problemlidir. Zira insanın doğanın yasalarına dair bilgisi mutlak değildir. Dolayısıyla henüz insan tarafından bilinmeyen fakat doğada mevcut olan yasalar, mucizelerin gerçekleşmesine pekâlâ imkan tanıyabilir.[838] Bununla birlikte mucizeler gerçekleşmiş olsalar dahi amaç, gelen elçinin Tanrı tarafından gönderilmiş olduğu ve doğruyu söylediğini ispattır. Dolayısıyla mucizenin araç olma niteliğinden fazla bir özelliği bulunmamaktadır. Bu nedenle asıl olan yine vahyin kendisidir. Vahyin doğruluğu ise ancak akıl yürütme ile temellendirilebilir. Bu nedenle Kur'an, kendisinin doğruluğunu görmesi için insanı sayısız defa düşünmeye, ibret almaya, çıkarımda bulunmaya yönlendirir. Dolayısıyla vahyin doğruluğunun temellendirilmesinde mucize önemli bir role sahip gibi görünse de aslında asıl hüccet, vahyin akıl ile uyumlu, aklı dışlamayan bir nitelikte olmasıdır.

3.8. Kelâm'da Nübüvvetin Gerekliliğinin Temellendirilmesi

3.8.1. Ahlâki Açıdan Temellendirme

Kelâm'da nübüvvetin gerekliliğinin temellendirilmesinde sunulan argümanların geri plânında, vahyin ahlâk konusundaki güçlü desteğine yönelik yoğun vurgunun bulunduğu görülür. Eş'arî düşüncesi ahlaki değerlerin otonomluğunun bulunmadığını ve

[837] Yûnus, 10/90-93.
[838] Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, s. 426.

bu nedenle söz konusu değerleri bilmede akla yüklenen görevi kabul etmezken Maturidî ve Mu'tezilî çizgi ahlâki değerlerin varlık alanında mevcudiyetini, aklın bunları bilebileceğini fakat insanın salt akıl sahibi bir varlık olmadığından kimi zaman yetersiz kalacağını ve bu noktada vahyin desteğini zorunlu kabul etmişlerdir. Akıl ve vahiy arasında uyumlu bir ilişkinin mevcudiyetini savunan kelâm alimleri, vahyin bulunmadığı durumda ahlaki değerlerin objektifliğinin sarsılacağını düşünmüşlerdir.

Deizmde öne çıkan dinin ahlaka indirgenmesi argümanı, insanın aklıyla ahlaki değerlere ulaşmada yetkin oluşu düşüncesinden hareket eder. İslam teolojisinde ise insanın salt akıl sahibi bir varlık olarak tasavvur edilmediği görülür. Bu bağlamda Kur'an'ın insan tasvirine bakıldığında söylenebilecek ilk husus, insanın yeryüzüne herhangi bir günahı yüklenmiş olarak değil[839], iyilik ve kötülük yüklemesinden azade nötr bir şekilde gelmiş olduğudur. Kelam'da insanın yapısını ve özelliklerini anlatmada başvurulan ilk kavram fıtrattır: "Fıtrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş nötr durumlarını gösterir."[840] İnsanın yaratılış kodu olarak ifade edebilecek olan fıtratın temel özelliklerinden biri çatışmacı bir yapıya sahip olmasıdır.[841] Bu çatışmacı yapı ile kast edilen insanın iyi olana olduğu kadar kötüye de meyilli bir doğaya sahip bir şekilde yaratıldığıdır. Şems suresi 8. ayette "And olsun nefse ve onu düzenleyene; O, ona kötülüğe de iyiliğe de yönelme imkanını ilham etmiştir" denilmekte ve insanın yapısının kötülüğe olduğu kadar iyiliğe de eğilimli oluşuna vurgu yapılmakta ve insanın aslında nötr bir doğaya sahip olduğu ifade edilmektedir.[842]

Kur'an'da insanın sahip olduğu özellikleri temelde üç başlık altında ele almak mümkündür. Bunlardan ilki *biliş* özelliğidir. İnsanın akıl sahibi oluşunu ve zihinsel

[839] En'am, 6/164; Fatır, 35/18 vd.
[840] Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* c. 14, (2016/2), s. 323.
[841] Düzgün, "İnsanın Doğası…", s. 327.
[842] Düzgün, "İnsanın Doğası…", s. 328.

eylemlerini kapsayan bu özellik, insanın genel anlamda yaratıcı, üretici bir varlık oluşuna işaret eder. İkinci özelliği *duygusal* bir varlık olmasıdır. Bu özellik insanın kendisi dışındaki varlıklardan etkilenmesinin zeminini oluşturur. Bir bakıma insanın toplumsal bir varlık oluşuna işaret eder ve kişinin eylemlerinin, düşüncelerinin şekillenmesinde duygusal özelliklerinin onu şekillendirmesinden bahseder. Üçüncüsü ise insanın *eylem* yapan bir varlık oluşudur. İnsan, aklî melekeleri ve duygusal etkilenimlerinin sonucunda eylemde bulunur. Eylemde bulunma ile kast edilen insanın iyi ve kötü fiillerde bulunabilme gücüne sahip olabilmesidir. Bununla birlikte Kur'an'da insanın iyilikte bulunma özelliğinin kötülükte bulunma özelliğine öncelendiği ileri sürülebilir. Bunu meleklerin insanlar için kullandığı bozguncu ve kan dökücü gibi özelliklerine karşın Allah'ın insanın yaratıcı ve üretici özelliklerini öne çıkarmasında yahut Âdem örneğinde görülen yasak ağaçtan tatmasının ardından hata ettiğini anlayıp tövbe etmesinde görmek mümkündür.[843]

Şu durumda Kur'an'da insanın akıl, duygu ve eylem ekseninde şekillenen bütüncül bir yaklaşım içerisinde değerlendirildiği görülür. İnsan akıl sahibi olduğu kadar, aklın yönlendirmesinde olduğu kadar duygularının da etkisi altında eylemde bulunur. Kur'an'da insanın aklını kullanmasına engel olan temelde iki husus öne çıkarılır: Hevâsına uyması ve içinde bulunduğu toplumun standartlarına takılıp kalması, başka bir deyişle taklit içerisinde olması.

Deistler insan aklını soyut bir nitelikte adeta dondurulmuş mekanik bir yapı olarak kabul ederek, insanı da salt bir akıl varlığına indirgeyerek bir argüman geliştirmişlerdir. Oysa sahip olduğu duygular ve etkilenmeye açık olan doğası, insanın aklını ahlaki olanı gerçekleştirme noktasında aktif bir şekilde kullanmasını engellemeye müsaittir. Ayrıca her insanın aynı şekilde ve aynı ölçüde akletmiyor oluşu da deistik düşünce tarafından

[843] Erkan Yâr, "Kur'an'ın İnsan Öğretisi", *İslâmi İlimler Dergisi,* (2007/2,1), s. 23-24.

gözden kaçırılan bir hususdur. Kur'an'da hevâ kavramı, insanın ahlâki anlamda olumsuz bir takım yönelimler içerisine girmesine sebep olan kişinin arzu ve ihtiraslarına uyması olarak ele alınır. Aslında dinî bir terim olarak hevâ, vahyin getirdiklerini kabul etmeyip kişinin kendi sübjektif yargılarının (zanlarının) peşinde yol almasını ifade eder.[844] Kur'an'da insanın arzu ve ihtiraslarına kapılması böylece doğru ve iyi olandan uzaklaşmasının zeminini hazırlamasını ifade eden hevâ, insanda bulunan psikolojik fenomenlerden biri olup bedene yönelik arzuları da temsil eden ilkel bir eğilim olarak kabul edilir.[845] Kur'an açısından insanın hevâya yönelmesi aklın ve vahyin rehberliğinden ayrılması sonucunda oluşan bir durumdur. Yine Kur'an açısından hevâya yönelme vahyin rehberliğine ihtiyaç duymadan yol alan aklın karşı karşıya kalabileceği bir ihtimali işaret eder. Kur'an'daki kelimelerin semantik analizini sunan Izutsu, *hevâ*yı "insanın doğru yoldan sapmasına neden olan kötü temayül" olarak tanımlar ve hevâ'nın ilm'in karşıtı olarak kullanıldığına işaret eder.[846] Şu ayet bu karşıtlığı açık bir şekilde ortaya koyar: *Sana gelen ilimden sonra onların hevâlarına uyacak olursan o zaman Allah'a karşı ne bir koruyucu ne de bir yardımcı bulursun. (Ra'd, 37).* İlim kelimesinin işaret ettiği vahyin kendisidir. Izutsu, Kur'an'da ilim kelimesinin, mutlak manada güvenilir kaynaktan gelen bilgi olarak kullanıldığını söyler. Kişisel kaprisleri ifade eden hevâya dayalı bilgiler ise zan olarak anılır.[847] Şu durumda Kur'an açısından hevânın, akıl ve vahye dayanmayan bilgilere kaynaklık eden bir zemin olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

Kur'an'da insanın ahlaki olanı bilmesine rağmen bildiğini eyleme geçirme hususunda her zaman başarılı olmamasının geri planında yer alan bir diğer saik olarak kişinin içinde bulunduğu toplumun yargılarına hapsolmasının bulunduğunu belirtir. Kur'an, kişinin düşüncesi üzerinde şekillendirici etkisi bulunan ve ahlaki anlamda doğru

[844] Hevâ ile ilgili ayetler; Yusuf, 12/53; Furkân, 25/43; Kehf, 18/28
[845] Abdulgâffar Aslan, "Hevâ Kavramı Üzerine: Kur'an Perspektifinden Bir İnceleme", *SDÜİFD*, (2006/2, 17), s. 57.
[846] Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (İstanbul: Pınar, 2010), s. 217.
[847] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* s. 103-105.

olandan uzaklaştıran toplumsal yargıların birey tarafından sorgulanmaksızın benimsenmesini şiddetle eleştirir.[848]

İnsanın akıl sahibi olduğu kadar duyguları ve içinde bulunduğu toplumun yönlendirmesinin etkilerine açık oluşu, ahlakî değerlerin bilinmesinde ve uygulanmasında her zaman için sağlıklı bir sonuçla karşılaşamayacağını ifade eder. Vahyin etkisi ve rolünü de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Vahyin ahlak ile olan ilişkisini iki nokta üzerinden ele almak mümkündür:

i) Objektif ahlaki değerlerin varlığının teminat altına alınması;

ii) İnsanın bilmesinin onu her zaman eyleme yönlendiremeyeceği gerçeğinden hareketle insanın iradesini eğitmesi, destek olması, yol göstermesi.

Tarih boyunca ahlakî değerlere yönelik temelde iki yaklaşım öne çıkmıştır. Bunlardan ilki ahlaki değerlerin her türlü belirlemeden bağımsız olarak mevcudiyetini, otonomluğunu, evrenselliğini ve değişmezliğini savunan *ahlakî objektivizm* veya *ahlakî mutlakçılık* olarak bilinen yaklaşımdır.[849]

Diğeri ise ahlâki ilkeler konusunda insanın yapıp etmeleri arasında bir çatışmanın mevcudiyetini esas alarak ahlakta göreceliği öne çıkararak, ahlakın kişiden kişiye, toplumdan topluma değiştiğini öne süren *ahlâki rölativizm* olarak bilinen yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre tüm insanlar için belirleyici ve normatif bir ahlak anlayışından bahsedilemez. "Nesnel olarak doğru ve geçerli olan ahlaki hiçbir standart, evrensel hiçbir değer bulunmadığını savunan göreceliğe göre tüm standartlar, tüm değerler öznel bir karakter taşır."[850] Ahlaka yönelik görecililiği öne çıkaran bu yaklaşıma göre dünyanın farklı yerlerinde, farklı kültürlerde birbirinden değişik ahlak anlayışlarının var olması

[848] Bakara Suresi, 2/170; Araf Suresi, 7/28; Lokman Suresi, 31/21 vd.
[849] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 25; Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 18.
[850] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 23; Özlem, *Etik*, s. 18.

nedeniyle, var olan hiçbir şeyin, gerçekleştirilen hiçbir eylemin salt anlamda iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesine imkan bulunmaz.[851]

İslam kelâmı açısından bakıldığında Maturidî ve Mu'tezilî düşüncede benimsenen tutumun ahlâki objektivizm olduğunu söylemek mümkündür. Eş'arî düşüncenin ise ahlakî değerlerin rölativist yönüne vurgu yaptıkları görülür.[852] Deizm açısından bakıldığında onların da ahlakın objektifliğini benimsedikleri rahatlıkla görülür. Zira deistler, Tanrı'nın, insanın ve evrenin doğasının değişmezliğini savunmakta, aklın yeterliğini ileri sürmekte ve tüm insanlar için vahyi başvurmadan ahlaki değerlere ulaşmanın imkanını savunmaktadırlar.

Ahlakî değerlerin nesnel olarak mevcudiyeti, Tanrı'nın varlığı lehine sunulan argümanlardan biridir.[853] Başka bir deyişle eğer evrende objektif ahlakî değerlerin varlığı kabul ediliyorsa, bu değerlerin kaynağı Tanrı'dır. Zira Tanrı'nın bulunmadığı, insanın doğanın üretimlerinden herhangi biri olarak kabul edildiği durumlarda mevcut bir olguya değer yüklemenin (olgudan değere geçmenin) zemini kalmaz. Diğer bir ifadeyle olgusal önermelerden aksiyolojik önermeler çıkarsanamaz.[854] Başka bir deyişle doğadan hareketle ahlakın temellerinin belirlenmesi oldukça güçtür.[855] Aksiyolojik önermeler değer yüklüdür; insanın eylemlerini yerine getirip getirmemesi konusunda yönlendirmelerde bulunur. "Hırsızlık kötüdür", "canlılara yönelik zarar verici fiziksel eylemler yanlıştır" gibi önermeler aksiyolojik önermelerdir. İnsanın varlığına yönelik

[851] A. Güçlü vd., "Göreci Etik", *Felsefe Sözlüğü*, s. 607.
[852] Kılıç, vahiy dışı temellere dayanan ahlak teorilerinde değerlerin sübjektifliğinin ahlakî rölativizme götürürken Eş'arîlikte değerlerin insan kaynaklı olarak değil; mutlak ve aşkın olan Tanrı tarafından belirlenmesinin ahlakî relativizme götürmeyeceğini ileri sürer. Ona göre Eş'arîlik değerleri her halükarda vahye, aşkın ve mutlak Tanrı'ya dayandırmakla ve Tanrı'nın iradesinin zamana, mekâna ve kültüre "göreli" olarak belirlenemeyeceğini öne çıkarmakla ahlakî relativizme düşmemektedir. Bkz. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 138-139. Bu bağlamda Kılıç, Eş'arilik'e atfedilen ahlakî rölativist tutum ile değerlerin kaynağının insan olduğunu ileri süren rölativist yorumların farklılığına dikkat çeker.
[853] Enis Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?,* (İstanbul Yayınevi: İstanbul, 2020), s. 12. Din felsefesinde ahlak kanıtı olarak da bilinen bu delillendirmenin en güçlü savunucusu olarak Kant'ın adı öne çıkar. Kant'ın ahlak ve Tanrı arasında kurduğu bağ için bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Umran: Ankara, 1981), s. 28-33.
[854] Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?,* s. 25-26.
[855] Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, s. 449.

getirilen doğalcı açıklamalarda doğa yasaları sadece olgusal önermeler olarak kalır. Olgusal önermelerden aksiyolojik önermelere geçilmesi ancak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi durumunda mümkündür.[856] Peki Tanrı'nın varlığının ve nesnel ahlaki ilkelerin varlığının kabul edildiği durumda vahiy ne işe yarar?

Bu konuda söylenebilecek ilk husus, vahyin ahlaki değerlerin nesnelliğini güvence altına aldığıdır. Bu durumu ahlak ilkelerinin objektif bir tarzda doğrulanmasının mümkün olup olmadığı hususu üzerinden görmek mümkündür. Sözgelimi herhangi bir hırsızlık, cana kıyma, adam öldürme ya da yalanın kötülüğü gibi özel bir ahlak hükmünü, akli açıdan doğrulamak için daha temel bir ahlak prensibine müracaat edilir. Mesela "yalan söylemek kötüdür" prensibinden hareketle belli bir yalan söyleme durumunun kötülüğüne hükmedilir. Bizzat yalanın kötülüğünü doğrulamak için ise insanlar arasında sağlıklı bir ilişkinin zemininin güven olduğu, yalanın toplumsal ilişkiler açısından sorunlar yarattığı gibi daha temel bir ahlak prensibine başvurulur. Fakat bu doğrulama teşebbüsünde özel bir ahlak hükmünden daha genel bir ahlak prensibine, bu prensipten de daha temel bir ahlak prensibine doğru gitme durumu sonsuza dek süremez, bir noktada durmak gerekir. Bu noktada ulaşılan prensipler, tâli derecedeki prensiplerin doğrulanmasında başvurulan nihai ahlak prensipleri olarak kabul edilir. Bu nihai ahlak prensiplerinin ise doğrulukları aklen ispatlanamamakta, fakat önceden doğru kabul edilmektedir. Burada ise aslında akli bir ispatlama değil bir kabullenme durumu doğmaktadır. Başka bir deyişle bu ahlak teorilerinde aşkın ve mutlak bir otorite bulunmadığından kişinin neden ahlaklı olması gerektiğinin tatmin edici bir gerekçesini bulmak güçleşir.[857] Ahlaki değerlerin objektifliği kabul edilse dahi bu değerlerin mutlak ve evrensel oluşlarının temellendirilmesinde başvurulan kaynak Tanrı gibi mutlak olma niteliğine sahip olmadığından yapılan temellendirme sübjektivizme kayma riskinden

[856] Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?,* s. 32.
[857] Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, s. 141-142; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, s. 436.

kurtulamayacaktır. Nitekim Tanrı'nın varlığının kabul edilmediği ahlak teorilerinde bu durumu görmek mümkündür.

Vahyin ahlaki değerlerin otonomluğunu koruma altına alırken Tanrı'nın ahlaki hükümde bulunmayı gerektiren eylemler karşısında nerede durduğunu bildirmesi, insanın da Tanrı'nın tercih ettiği yöne yönelmesini sağlar. Ayrıca vahiy, insana iyi, doğru ve ıslah edici eylemlerde bulunduğunda ödülle, kötüyü tercih ettiğinde ise cezayla karşılanacağını bildirmekle insanın ortaya koyduğu ahlaki eylemlerde iyiyi tercih etmesine yönelik bir motivasyonda bulunur. "Tanrı keşfedildikten sonra, her türlü ahlaki duygunun yaratıcısı ve asli kaynağı olarak insan nezdinde bir saygınlık ve otoriteyi hak eder. Dinî ahlakın seküler ahlak teorilerinden ayrıldığı nokta, içerdiği teleolojinin yaptırım gücüdür. Erdemler Tanrı ile bir güvenliğe ve daha fazla yaptırım gücüne kavuşur."[858]

Buna göre vahiy bir yandan ahlaki değerleri koruma altına alırken bir yandan da insanın iradesini eğitmeyi hedefler.[859] Bir başka ifadeyle ahlaki değerlerin keşfi aklî bir eylem olsa da bu edimlerin gerçekleşmesi dinidir, bu ise iradeyle alakalı bir durumdur.[860] Zira insan, yukarıda Kur'an'ın insan tasavvurunda görüldüğü üzere her daim doğru olanı bildiği eylemleri yerine getiremez. Kur'an'ın kendisine ve daha genel anlamda vahiy fenomenine yönelik verdiği isim ve sıfatlar incelendiğinde bu durum daha açık olarak görülür.

Kur'an'ın kendisini nitelemede seçtiği özelliklerin öne çıkanları şunlardır: Yol gösterici (hüdâ)[861], hatırlatıcı (zikir/tezkire),[862] doğru ve yanlışı ayırt edici (furkân)[863],

[858] İlhami Güler, Kur'an'ın Ahlak Metafiziği, (Ankara Okulu: Ankara, 2015), s. 33.
[859] Şaban Ali Düzgün, "Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematiği", *X. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, 24-25 Eylül 2005, 2005, s. 66.
[860] Şaban Ali Düzgün, *Adem'den Öncesine Dönüş*, (Ankara: Otto, 2016), s. 94.
[861] Yunus, 10/57; Bakara, 2/97; Âl-i İmrân, 3/138; En'am, 6/157.
[862] Sâd, 38/1; Kamer, 54/ 17, 22, 40.
[863] Bakara, 2/185; Enfal, 8/ 24-29.

aydınlatıcı (nûr)[864], açıklayıcı (beyân)[865], iyileştirici (şifa)[866], hakîm[867], müjdeleyici ve uyarıcı[868], açık bir delil (beyyine)[869]. Yine Kur'an hem kendisini hem peygamberleri hem de diğer vahiy ürünü kitaplar olan Tevrat ve İncil'i birer rahmet ve öğüt olarak nitelemektedir[870]. Ayrıca peygamberlerin gönderiliş amaçlarına dair Kur'an'da yer alan ayetlere bakıldığında vahyin isim ve nitelikleri ile örtüşen bir yaklaşımla karşılaşılır. Peygamberlerin gönderiliş gayesine dair Kur'an'da yer alan şu ayet oldukça dikkat çekicidir: "Biz bütün peygamberleri birer *müjdeleyici ve uyarıcı* olarak gönderdik ki böylece insanlar kendilerine gelen peygamberlerin mesajlarını duyduktan sonra Allah'a karşı "bize kimse doğru yolu göstermedi" şeklinde bir mazeret ileri süremesinler."[871] Kelâm açısından teklifin zeminini oluşturan bu ayet bir yönüyle Allah'ın insanın düşüncelerini dikkate alan tutumunu gösterirken bir yönüyle de insanların nübüvvet kurumuna duydukları ihtiyaca işaret eder. Ayrıca Kur'an'da peygamberlerin kendilerine gönderilen vahyi insanlara açıklamak için tebyînle, yapacakları iyi eylemlere yönelik mükafatlar elde edeceklerini müjdelemekle (beşîr, mübeşşir), kötü fiilleri sebebiyle cezayla karşılaşacaklarına yönelik uyarıda bulunmakla (nezîr, münzîr) görevlendirildiklerinden bahsedilir.[872] Bütün bu özellikleri ile peygamberlik Allah'ın insanlara yönelik bir iyiliği, lütfu olarak anılır.[873] Bu noktada vahyin aklı yönlendirdiğinden bahsetmek mümkündür. Vahyin inşa ettiği aklın üç özelliği vardır: Birincisi irtibatı koparan değil Tanrı-insan-tabiat arasında varoluşsal bir irtibat kurar. İkincisi seçen / mümeyyiz akıldır; toptan reddeden ve yok sayan değil ayıklayan bir

[864] İbrahim, 14/1; Hadîd, 57/9; Talak, 65/11.
[865] Nahl, 16/89; Âl-i İmrân, 3/138.
[866] Yunus,10/57; İsrâ, 17/82; Fussilet, 41/44.
[867] Yâsîn, 36/2
[868] Fussilet, 41/4.
[869] En'am, 6/157.
[870] Kur'an'ın kendisini öğüt olarak nitelediği ayetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/138; Yunus,10/57. Tevrat ve İncil'in öğüt ve uyarıcı olarak nitelendiği ayetler için bkz. A'raf, 7/ 145; Nûr, 24/34; Mâide, 5/46. Peygamberliğin rahmet olarak anıldığı ayet için bkz. Enbiyâ, 21/ 107.
[871] Nisâ, 4/165. Ayrıca benzer bir ayet için bkz. Tâhâ, 20/134.
[872] Muammer Esen, Kur'an'da Peygamberlik, (Ankara Okulu: Ankara, 2012), s. 41.
[873] Âl-i İmrân, 3/164. Ayrıca bir başka ayette Allah, vahiy göndermesinin amacı olarak şunları söyler: " Allah sizlere iyiyi kötüyü açıkça bildirmek, sizi geçmiş peygamberler ve onlara uyanların hayat tarzlarına yöneltmek ve günahlarınızı affetmek ister." Nisâ, 4/26.

akıldır. Üçüncüsü ise insanı diğer insanlara veya varlıklara kul eden değil güvenli ve özgür bir işlev sergileyen akıldır. Böylece akıl, sadece insanlar arası ilişkileri değil, insanın metafizik bağlantılarını ve doğayla olan irtibatını da içeren kapsamlı bir ufuk ortaya koyar.[874]

Şu durumda vahiy ve onunla bağlantılı olarak nübüvvet kurumunun gerekliliğin temellendirmesinde, insanın karşı karşıya kaldığı iki mücadele alanında (hevâsı ve içinde bulunduğu toplumun dayatmaları) vahyin insana yeniden doğru ve yanlışı göstermesi, hatırlatması, uyarması ve desteğinin büyük rol oynadığını söylemek mümkündür. Zira Kur'an, bu iki alanın (hevâ ve toplum) dayatmaları sonucunda insanın kalbinin mühürleşmesinden, katılaşmasından, gözlerinin körleşmesinden, kulaklarının sağırlaşmasından[875] vb. bahseder. Tüm bu durumlar insanın yaratılışındaki özden gitgide uzaklaşmasının sonuçlarıdır. "Bir kimse "alçaldığı" zaman vicdanı donuklaşır ve artık kendisindeki gerçek ve yüksek mahiyetin sesini etkili bir şekilde dinleyemez. *Böyle insanlar (sanki) çok uzaktan çağırılıyor gibidirler*. (Fussilet, 44)."[876] Öyle ki bu sürecin devam etmesiyle kişinin Allah'ı unutması, akabinde Allah'ın da insana kendini unutturması gibi bir ihtimalle karşılaşması durumu söz konusu olur.[877] Fazlur Rahman, Allah'ı hatırlamanın huzur, hayatın anlamı ve amacı demek olduğunu; O'nu unutmanın ise insanın yaşamındaki amaçsallığın yok olması anlamına geleceğini belirtir ve şöyle ekler: "Bu ferdi hayat için olduğu kadar, toplum hayatı için de doğrudur. Allah'ı "hatırlama" hayatın bütün parçalarının ve insan faaliyetlerinin her birinin uygun bir şekilde bir araya geldiği ve bütünleştiği şahsiyetin sağlamlaşmasını sağlar. Diğer taraftan Allah'ı unutma ise parçalanmış varlık, dinden uzak (seküler) yaşantı; tamamlanmamış ve

[874] Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, (Ankara: Otto, 2017), s. 104-105.
[875] Bakara, 2/ 6, 7, 28, 74; Neml, 27/ 80-81; Muhammed, 47/24 vb.
[876] Fazlur Rahman*, Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara Okulu: Ankara, 2000), s. 56.
[877] Haşr, 59/19.

nihayet dağılmış şahsiyet ve bütünü kaybetme pahasına ayrıntılarda boğulmak demektir."[878]

Buna göre nübüvvet geleneğini, Allah'ın insanları yaratırken iyiye de kötüye de eğilimli olarak yarattığı fıtrat sayesinde insanın aklı ve vicdanıyla keşfettiği evrensel ahlakî değerlerin, peygamberler aracılığıyla yeniden hatırlatılması, duyurulması, dinamik hale getirilmesi daveti olarak değerlendirmek mümkündür.[879]

Ahlak konusundaki etkisi dikkate alındığında, vahyin varoluş amacının; yeryüzünde bulunma amacına uygun bir hayatı inşa etmekteki sorumluluğunu üstlenen bir *insan* tasavvurunu yerleştirmek olduğu söylenebilir.[880]

Deizmin Tanrı'ya inanmak ve ahlak üzerinde bir yaşam sürmek için vahye gerek olmadığı argümanının geri planında vahye dayanan dinlerin tarihselliği düşüncesi yer alır. Akılla ulaşılan ilkeler evrensellik niteliği taşırken vahye dayalı dinler belli bir coğrafyayı ve belli bir grup insanı muhatap aldığından tarihsel olarak değerlendirilir. Bu nedenle tarihsel niteliğini taşıyan vahyin, bütün insanlık için ahlaki ilkeler sunamayacağı kabul edilir. Aslında deizmi vahyin tarihselliğine iten temel etkenin tarihsel Hristiyanlık'ın teolojisinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira Hristiyanlık, bütün bir din ve vahiy geleneğini temelde İsa'nın doğumu ile başlatır. Ondan önce yaşanan vahiy süreçlerini İsa'nın gelişine yönelik bir hazırlık olarak görür. Daha önce Tanrı'nın sözel olarak peygamberler aracılığıyla ilettiği vahiy, en mükemmel formunu İsa'nın bedeninde kazanmıştır.[881] Dolayısıyla vahye tâbi olmak İsa'ya tâbi olmaktır, onu yolundan gitmektir, kurtuluş ancak İsa'ya mensubiyetle mümkün olur. Oysa Kur'an açısından bakıldığında vahiy geleneği tektir, yalnızca bir peygambere indirgenemez. Hz.

[878] Rahman*, Ana Konularıyla Kur'an,* s. 56-57.
[879] İlhami Güler*, Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*, s. 79.
[880] Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, s. 104.
[881] Muhammet Tarakçı, "Hristiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2018), s. 131.

Muhammed öncesinde gerçekleşen tüm vahiy süreçleri hep aynı ilkeleri (Tanrı'nın varlığı, ahlak üzere yaşamanın zorunluluğu ve bir ceza/ödülün gerçekleşeceği) getirmiştir. Bu anlamda Kur'an dinlerin/ vahiylerin varlığından değil *tek bir dinin* varlığından bahseder.[882] Tarihsel olan, insanların vahiyle buluştuktan sonra verdikleri tepkiler, sundukları yorumlar ve oluşturdukları teolojik anlayıştır. Vahyin yorumlanması ile oluşan hatalar –kimi zaman bu hatalar insanlar arasında savaşların ve yıkımın yaşanmasına dek varabilir- insanın yanılgısı olup vahyin bizatihi özünden kaynaklanan bir problem değildir. Burada yaşanan, dinin özüne ait olanla insani olanın özdeşleştirilmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan yorumun mutlaklaştırılmasının yarattığı olumsuzluklardır.[883] Vahyin kendisinden kaynaklı olmayıp yorumlarının sonucu ortaya çıkan din anlayışlarının yarattığı problem, deizmi din olmadan Tanrı inancının varlığının savunulmasına götürmüşse de ulaştıkları Tanrı inancının sağlıklı bir kanaat olmadığını belirtmek gerekir: *Onlar, Allah insana hiçbir şey indirmemiştir demekle Allah'ı gereği gibi takdir edemediler.*[884]

3.8.2. Epistemolojik Açıdan Temellendirme

Vahyin insan aklına bilmediği bilgiler sunabilecek nitelikte bir bilgi kaynağı olarak görülüp görülemeyeceği şeklindeki tartışmaların ortaya çıkmasında deist düşünürlerin katkısı büyük olmuştur. Deist düşünürler vahyin aklın dışında (irrasyonel) bilgiler getiremeyeceği gibi aklın üstünde bilgiler de getiremeyeceği argümanı süreç içerisinde Hume ve Kant felsefelerinin de etkisiyle vahyin bilişsel açıdan bir destek sunmadığı düşüncesinin zeminini oluşturmuştur.[885] Batı'da özellikle Protestan teolojisi açısından vahyin önermesel hakikatler sunan bir kaynak olarak değerlendirilmesi

[882] Âl-i İmrân, 3/19.
[883] Mahmut Ay, "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), s. 60-61.
[884] En'am, 6/91.
[885] Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 71.

neredeyse artık hiç taraftar bulmamaktadır. Bu nedenle Protestan teolojide vahyin bir bilgi kaynağı olarak görülmesi yaklaşımı, yerini, vahyin Tanrı'nın kendini açtığı, ifşa ettiği, sunduğu bir fiil olarak değerlendirilmesine bırakmıştır. Söz gelimi Rudolf Bultmann vahyin "bir doktrin ya da bir bilgi iletimi olmayıp, sadece insan kurtuluşunun bir ifadesi olan Tanrı'nın fiili" olduğunu düşünür.[886] Benzer şekilde Paul Tillich de Tanrı Kelamının vahyedilmiş doktrinleri ya da emirleri içermediğini; vahyin gizemin ifşası ve kavranması olduğunu ileri sürer. Ona göre vahiyde bulunduğu düşünülen doktriner ifadeler Tanrı'nın kendi vahiyselliği olarak görülemez.[887] Bu yaklaşımların ortaya çıkışının geri planında vahyin Hristiyanlık'ta İsa'nın teslisin üç uknumdan biri olarak kabul edilmesi ve tanrısal olanın insani boyuta indirgenmesiyle ortaya çıkan kendini ifşa etme/açığa çıkarması durumu olarak anlaşılmasının bulunduğu söylenebilir. Bunun dışında vahiy denen fenomenin –gerçekleşme şekli nasıl olursa olsun- epistemolojik açıdan bir bilgi kaynağı olarak görülüp görülmemesinin imkanı da önemli bir etkendir. Başka bir deyişle, vahiy önermesel hakikatleri va'z eden bir kaynak olarak görüldüğünde bu önermelerin –Hristiyan teolojisi açısından bakıldığında- akılla uyumlu olup olmama sorunu doğar. Fakat vahiy, yalnızca Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği bir fiili olarak görüldüğünde, burada önemli olan önermesel hakikatler değil bu fiilin anlamı, amacı, niteliğidir.

Deist düşünürler, vahyin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine sıcak bakmamışlardır. Vahiy olayı gerçekleşse dahi, bu deneyimin ancak onu yaşayan kişi ile sınırlı olacağını ileri sürerek sübjektif bir niteliğe haiz olacağını ileri sürmüşlerdir. Kelâm alimleri ise vahyin bilgi kaynağı olarak görülmesinin zeminini, vahyi haber kategorisi içerisinde değerlendirerek temellendirmişlerdir.

[886] Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 81.
[887] Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 81.

Kelam'da akıl ve duyuların yanında haber de bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Kelâm âlimleri haberin bilgi kaynağı olduğunu göstermek için, kişinin kendi soyu, adı, mahiyeti vb. konularla ilgili bilgilere ancak haber yoluyla ulaşıldığını örnek olarak sunar. Yine geçmiş insanlara, ülkelere, toplumlara, tarihe dair bilgilerin de bizlere akıl veya duyularla değil haber yoluyla ulaşıldığını belirterek bilgi kaynağı olduğunu göstermeye çalışırlar.[888] Elbette her haberin bilgi değeri taşımadığının bilincinde olan kelâm âlimleri, bu durumu haberi "doğru ve yalan olma ihtimali taşıyan söz" olarak tasnif ederek gösterirler.[889] Haber, getirdiği bilginin kesinlik ve zan taşıması açısından tevatür ve ahad olmak üzere ikiye ayrılır. Tevatür haber "yalan üzere birleşmeleri imkansız olacak derecede çok kimsenin aktarımı" olarak tanımlanır.[890] Buna göre tevatür haberin bilgi değeri taşımasına neden olan husus, durumlarının farklılığına, amaçlarının aykırılığına ve sayılarının çokluğuna rağmen kişilerin aynı hususta birleşmelerini sağlayan, ittifak ettikleri konunun doğru niteliğini haiz olmasıdır. Başka bir deyişle bu kadar farklılık, kişilerin yalan üzere birleşmelerini engeller.[891] Buna göre kelam açısından tarihte Hz. Muhammed adında bir peygamberin yaşadığının ve vahiy aldığının en önemli göstergesi, onun vahiy tecrübesine dair farklı kaynaklardan tarihsel olarak gelen yoğun bir aktarımın bulunmasıdır.

Vahyin, hüsün-kubuh konusunda görüldüğü üzere aklın bildirdiklerini teyit etmesi, doğru ve yanlışı ayırmada bir ölçü sunması, insanı doğru ve yararlı eylemleri

[888] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 47; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille,* c. 1, s. 25-26; Kadı Abdulcebbâr, *Muğni,* c. XV, s. 342-343.
[889] Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri, *AÜİFD,* (2007/2), s. 86. (83-100)
[890] Bağdadî, *Usulû'd-Dîn,* s. 12-14. Ayrıca bkz. Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* (2006/6), Sayı: 1, s. 163.
[891] Gazzalî, *Mustasfâ,* c.1, s. 201-202. Kadı Abdulcebbâr, tek kişiye dayanan haberi haber-i vahid olarak tanımlarken, topluluğun getirdiği haberi ise haber-i cemaâ olarak tanımlar. Bu ayrımla o, kişiye dayanan bilgilerde, kişilerin bazı nedenlerle yalan söylemesinin mümkün olmasından hareketle haberin doğruluk değeri taşımaktan uzak olabileceğini; fakat toplum için bu durumun olanaksız olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre bir toplumun "doğru haber üzerinde birleşmesini sağlayan sebeplerin başında, haberi aktaranların haber verdikleri şeyi bilmelerinin doğruluğu" bulunur. Aynı anda aynı iş üzere birleşme, ancak bilinenin doğru olması durumunda gerçekleşir. Yalan için bu söz konusu değildir, yalanda birleşme ancak işbirliği ve uzlaşıyla gerçekleşebilir. Haberi aktaran kitlenin yalan üzere birleşmediği bilindiğinde, topluluğun üzerinde birleşerek verdiği haberin doğru olduğu anlaşılmış olur. İbrahim Aslan, *Kâdı Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu,* s. 212-216.

yapmaya yönlendirmesi, aklın temel olarak bildiklerini tafsilatlı olarak açıklamasının yanında aklın bilemediği bazı hususları bildirdiği konusunda kelâm alimleri ittifak hâlindedir. Bir bilgi kaynağı olarak vahyin getirdiği bilgiler, temelde ibadet ve sem'iyyât kategorisi içerisinde değerlendirilir. Önceki bölümde yer verildiği üzere insanın aklıyla Allah'a şükrünü göstermesinin tezahürü olarak ibadet etmesinin gereğine ulaşacağı ama bu ibadetleri nasıl, ne zaman ve ne kadar vb. yerine getireceğini bilemeyeceği için vahyin ve peygamberlerin bu hususları açıklaması gerektiği düşüncesi kelâm alimlerinin ortak kanaatidir. Yine mütekellimler sem'iyyât başlığı altında ahiretle ve gayble ilgili hususların da insan aklı ve tecrübesiyle bilgisine ulaşılamayacağını, bunların ancak vahyin bildirmesiyle elde edilecek bilgiler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kıyamet, ahiret, cennet-cehennem, haşır, sevâb ve cezanın ölçüsü, amellerin tartılması, kabir azabı gibi konular sem'iyyât başlığı altında değerlendirilmiştir.[892] Buna göre kelâm alimleri açısından ahiretle ilgili konulara dair bilgi ancak vahyin bildirmesiyle ulaşılacak bilgilerdir. Bununla birlikte sem'iyyât alanıyla ilgili konular, kelâmcılar açısından salt akılla bilinemeyecek nitelikte olsa da aklî imkan dahilinde görülür, akılla temellendirilebilir kabul edilir. Ayrıca aklın buradaki bir diğer görevi vahyin bildirdiklerini tasdik etmektir.[893]

İnsanın, aklıyla Allah'ın varlığının bilgisine ulaşabileceğine dair kelâmcılar arasında genel bir kabul bulunmakla birlikte ulaşılan tasavvurun, vahiyle bildirilen Tanrı tasavvuruyla örtüşmeme ihtimali mevcuttur. Bu nedenle vahyin epistemolojik anlamda insana yaptığı ilk bildirim Tanrı'nın kendisi hakkındadır. Dolayısıyla vahyin, doğru ve erdemli bir yaşam için insana yol göstermesinin yanında, Tanrı hakkında yaptığı bilgilendirmeler de kişinin yaratıcısı ile bağ kurmasının imkanını sağlar. İnsan ancak

[892] İbn Fûrek, *Makâlat,* s. 163-170; Bağdadî, *Usulu'd-Din,* s. 228-245. Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* c. 2, s. 662-676.
[893] Ramazan Altıntaş, "Kadı Abdulcebbâr'ın Sem'iyyât'la İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimname IV,* (2004/1), s. 60. (59-79)

vahiy tarafından bildirilen bir Tanrı tasavvuru ile gerçek anlamda iletişim, duygusal bağ kurma imkanını yakalar, O'na gönülden kulluk yapabilir.[894]

Belirtmek gerekir ki vahiy, akıl tarafından bilinebilir hususlarla ilgili bilgilendirmede bulunduğu gibi aklen bilinmesi mümkün olmayan konularda da bildirimde bulunabilir. Bu durum bir çelişki ifade etmez. Zira insan aklının kendi başına bir takım şeyleri bilemeyecek olması, bu şeyler hakkında sonradan bilgi edinde zorunlu olarak bu bilgiyi reddetmesi gerekmez.[895]

Buna göre kelâm açısından insan aklıyla bilinemeyen ancak vahyin bildirilmesiyle bilinir hale gelen konuların başında ibadetlerin içeriği, şekilleri, zamanı gibi hususlarla birlikte ahirete dair hususların yer aldığı görülür. Bunun dışında kelâm âlimleri, peygamberlerin toplumu irşâd ve yönlendirme görevleri kapsamında insanlara çeşitli bilgileri öğrettiklerini de ileri sürmüşlerdir. Bu konuda tıp bilgileri, hangi besinlerin zararlı veya zehirli olabileceği, çeşitli meslek ve sanatlara dair bilgiler, hayvanların insan hayatını kolaylaştırmada kullanılması, ticaretle ilgili bilgiler, dillerin öğretilmesi, nesnelerin isimleri, hatta astronomi bilgileri gibi insanın günlük yaşamına dair gerekli olduğu düşünülen ve temelde insan yaşamını kolaylaştıran bilgilerin de peygamberler aracılığıyla insanlara öğretildiğini ileri sürmüşlerdir.[896] Bununla birlikte bu bilgilerin vahiy kapsamı altında değerlendirilmesi doğru değildir. İbadet ve sem'iyyat alanları dışında bu bilgilerin peygamberler tarafından insanlara öğretildiğini düşünmeleri, kelâmcıların vahyi insan yaşamını kolaylaştırıcı bir katkı olarak görmelerinden ileri gelir. Buna karşın peygamberler bu şekilde bir bilgilendirmede bulunsalar dahi, bu bilgileri peygamberlerin içtihatları olarak görmek daha doğrudur. Ayrıca İslam teolojisi açısından bakıldığında vahyin ibadet ve sem'iyyat alanında yaptığı bilgilendirmeler ile

[894] Emre Dorman, *Din Neden Gereklidir?*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), s. 20.
[895] Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, s. 467.
[896] Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 276-277. Nesefî, Tabsıratu'l-Edille, c. 2, s. 35-37.

Hristiyanlık'ta vahyin geliş sebebi olarak sunulan ve ancak vahyin bildirmesiyle bilineceği kabul edilen teslis, aslî günah, enkarnasyon vb. unsurlar arasında önemli bir fark vardır. Şöyle ki İslam teolojisi açısından ibadet ve sem'iyyat alanıyla ilgili olarak insan aklı vahiy almasa da belli bir akıl yürütmeyle gerekliliğine kanaat edebilir. Fakat vahiy olmadan bu hususlardan sorumlu tutulamaz, teklif için vahiy gereklidir. Nitekim deistlerin akıl yürütme ile insanların bu dünyada gerçekleştirdikleri eylemlerin karşılıklarını alacağı bir ceza-ödülün gerekliliğini savunmaları, ya da Tanrı'ya yönelik içeriği dinlerdekinden farklı bir şekilde yorumlansa da Tanrı'ya saygının sunulması anlamında bir ibadetin gerektiği düşüncesinin bulunması, bu duruma tipik bir örnektir. Oysa Hristiyanlık'ta bulunan teslis vb. unsurlar ise insan aklına hiçbir şekilde yakınlaştırılabilecek konular değildir. Başka bir deyişle insan, Tanrı'nın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşsa da Tanrı'nın üç uknuma ayrılan kişiliği bilgisine ya da insanlar arasında enkarne olarak yaşadığı düşüncesine kendi başına asla ulaşamaz, dolayısıyla vahyin bu noktada zorunlu kabul edilmesi kaçınılmazdır.

3.8.3. Pedagojik Açıdan Temellendirme

Din yaşamın amaçlılığına dayanan bir olgudur. Hayata ve varoluşa anlam katan, insanın yaşam içerisinde kendisini konumlandırmasına yardımcı bir fenomendir. Evrenin her anında ve her bir parçasında bir gayelilik, yönelinen bir hedef bulunur. Amacın olmadığı, "neden" sorusunun karşılanmadığı bir düşünce sistemine rastlanılamaz. Bu durum en basit insan ilişkilerinden evrenin makro yapısına dek tüm alanlarda göze çarpar. Bilimin nasılı açıklarken niçin sorusunu cevapsız bırakmayı tercih etmesi, var olan bu gerçeği (evrende mevcut amaçlılığı) değiştiremez.

Dinler insanın neden var olduğu, nereden geldiği, nereye gideceği gibi temel varoluşsal sorulara bütüncül bir sistem içerisinde cevaplar sunabilen yapılardır. İlahi din ve parçası olduğu vahiy fenomeni, insanın varoluşunu gerçekleştirirken onu salt olduğu

doğal/ilkel/beşer haliyle bırakmayıp değer yükleyerek belli bir yöne doğru yönlendirmeye çalışır. İnsanı; iyi, doğru, güzel olana yönlendirmek ve bunun ekseninde mutluluğa ulaşmasını sağlamak dinin temel amacıdır. Nitekim önceki bölümde Maturidi ve Nesefî'nin "evrenin belli bir hikmete binaen yaratıldığı ve teklifin olmadığı durumda amaçsallığın tehlikeye düşeceği bu nedenle vahyin zorunluluğu" yaklaşımı, bu durumun bir ifadesidir. Buna göre vahyin hedefinin, en temelde Tanrı'nın insana yönelik bir takım bilgilendirmelerde bulunmaktan ziyade insanı ahlaki anlamda eğitmek olduğunu söylemek mümkündür.

Eğitim, insanın değerler çerçevesinde belli bir davranış edimini kazanmasını amaçlayan bir süreç olarak düşünüldüğünde[897] vahyin varoluşunu da insanı eğitme amacını taşıyan sürecin kendisi olarak yorumlamak mümkündür. Zira vahiy, insanın Tanrı-insan-evren ile belirli değerler ekseninde sağlıklı bir ilişki kurmasında Tanrı'nın yardımı, yol göstermesi, insanı eğitmesidir. Kur'an'da Allah'ın isim-sıfatları arasında öne çıkan nitelemelerden biri olan Rabb ismi, bu duruma işaret eder niteliktedir. Rab kelimesi, terbiye etmek, yetiştirmek, bir şeyi olgunluk derecesine ulaşıncaya kadar aşama aşama inşa etmek anlamlarına gelir.[898] Rabb kelimesi, ve herhangi bir tamlamanın parçası olmayıp mutlak olarak kullanıldığında yalnızca Allah'a ait bir özelliğe işaret eder. Allah'ın rabb olarak nitelenmesiyle O'nun tüm evreni ve içindekileri yavaş yavaş olgunluğa eriştiren olduğu ve bunun gerçekleşmesi için gereken tüm güce, kudrete, ihsana sahip olduğu vurgulanır.[899] Bu bağlamda Allah'ın insana yönelik iletişiminin tezahürü olan vahyin, insanı ahlaki anlamda aşama aşama eğitmeye yönelik bir destek olduğunu söylemek mümkündür.

[897] Ö. Demirel-Z. Kaya, *Eğitim Bilimine Giriş*, (Ankara: 2012, Pegem Akademi), s. 5
[898] İsfehâni, *Müfredât*, s. 407.
[899] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim, t.y.), c. 1, s. 77.

Kur'an'da insanı tanımlamada iki kavram öne çıkar. Bunlardan ilki önceki bölümde de değinilen fıtrat iken ikincisi hulk/ahlak[900] kavramıdır. Bu iki kavram arasındaki ilişkiye bakıldığında fıtrat, insanın ilk yaratılışıyla ilgili durumu ve bu yapıda bir değişmenin olamayacağını işaret ederken hulk kelimesinden türeyen ahlak, insanın değiştirebileceği alan olarak gösterilir. Buna göre insanın, aslî yapısı olan fıtratını değiştiremezken kendisinin yaratım alanı olan ahlak alanında değişim gösterebileceğine işaret edilir. Bu haliyle ahlak, "insanın kendisini başka bir insan olarak yeniden yaratması, inşâ etmesi" demektir. Eğitim, işte bu değiştirilebilir alan üzerinde insanın yönlendirilir davranışlarını hedef alır.[901] Bu bağlamda Allah'ın rabb/terbiye edici/öğretici oluşu, vahyin de bu değişimin gerçekleşmesi için insana yol gösterici bir çağrı oluşu daha anlaşılır hâle gelir.

Fıtratın, insanın iyiye de kötüye de eğilimli aslî yapısını ifade ettiği göz önüne alındığında, insanın Kur'an'da bahsedilen aceleci, nankör, sabırsız, kibirli, kolayca ümitsizliğe kapılan, iyilik için harcamada cimrilik eden vb. özelliklerinin kötüye eğilimli yapısını beslemesiyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Buna karşın Kur'an, insanın iyiye eğilimli yapısını beslemek için ona öğütlerde bulunur; kendi iyiliği için olmasa dahi adaletli olmasını, karşılığını beklemeksizin yardımda bulunmasını, aceleciliğinden kaynaklanan sabırsızlık yerine temkinli ve sükûnet içinde davranmasını, bazen görünürde kendisi açısından faydalı görünmeyen durumlara karşı fevrilikle karar vermemesini, diğergâmlığı vs. önererek onun iyiye eğilimli tarafını beslemeye güçlendirmeye çalışır. Bu bağlamda Kur'an, insanın kendisi ve toplumu için zararlı ve acı verici sonuçlar doğuracak eylemleri belirterek, insanın bunlardan çekinmesini sağlamak için uyarılarda bulunur, sakındırır ve korkularına hitap eder (inzar, terhîb). Kişi için faydalı,

[900] H-l-k, kökü, bir şeyi herhangi bir aslı ve örneği olmaksızın yaratmayı ifade ettiği gibi bir şeyi bir şeyden yaratmayı da ifade eder. Bu kelimeden türeyen hulk ismi ise, ancak basiret ile algılanabilen kuvvet ve seciyeleri dile getirmede kullanılır. Yine bu kökten türeyen 'haleka' kelimesiyle insanın ahlakıyla kazandığı erdemler ifade edilir. İsfehâni, *Müfredât*, s. 360-361.

[901] Mehmet Evkuran, "Zihin Eğitimi Açısından Kur'an'ın Söylemi ve Yöntemi", Eskiyeni Dergisi, (2006/3), s. 95-96.

olgunlaşmasına yardım eden fiilleri ve bunlar sonucunda kazanacakları faydaları sıralayarak da bireylerin motivasyonlarını harekete geçirir, vaatlerde bulunur, müjdeler (tebşir, tergîb).[902]

Düşünce tarihinde vahyin eğitimle olan ilişkisini bütüncül bir bakış açısı ile ortaya koyan kritik bir isim olarak Alman Aydınlanması içerisinde yer alan G. Ephraim Lessing'in adı öne çıkar.[903] Lessing, Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerinden yaptığı vahiy yorumunda, eğitimin her bir insana verilen vahiy; vahyin de bütün bir insan soyuna verilmiş ve hala verilmekte olan eğitim olduğunu ileri sürer: "Eğitim, insan tekine aynı zamanda kendi kendine elde edemeyeceği hiçbir şey vermez. Eğitim, insana sadece kendi kendine elde edebileceği şeyi, ama daha çabuk ve daha kolay verir. Vahiy de insan soyuna kendi haline bırakıldığında insan aklının erişemeyeceği bir şey vermez; o sadece bunların en önemlisini daha çabuk vermiş ve vermektedir".[904]

Lessing'e göre vahiy olmasaydı insan aklı binlerce yıl yanılgılar içeriisnde bocalayıp gerçeği bulmaya çalışırdı.[905] İnsan aklının aşkın, yüce bir Varlık olarak Tanrı

[902] Hayati Hökelekli, "Kur'an'ın Eğitime Getirdiği Değerler ve Hedefler", X. *Kur'an Sempozyumu,* (Ankara: Fecr, 2008), s. 66-67. Ayrıca Kur'an'ın eğitim metotları arasında kimi zaman görgü kurallarına varıncaya dek geniş bir çeşitliliğin bulunduğu söylenebilir. Bkz. Lokman, 31/18-19; Nûr 24/58, 61; Hucurât, 49/1-5, 11-12; Nisâ 4/36, 56, 86 vd.

[903] Lessing (1729-1781), 18. Yüzyıl Alman Aydınlanmasına katkı sağlayan önemli bir isimdir. Protestan bir aileden gelen ve teoloji eğitimi alan Lessing; felsefe, din, kutsal kitap yorumları hakkındaki fikirleriyle bilindiği gibi edebiyat eleştirmenliği ve tiyatro oyunu yazarlığıyla da öne çıkmıştır. 18. Yüzyıl Alman ilahiyatının yenilikçiler olarak bilinen kolu ile temas halinde olmuştur. Dinî tolerans gösterdiği gayretlerinin yanında akıl ve vahiy arasındaki ilişkiye dair yenilikçi ve çarpıcı yorumları bulunur. K. Hammermeister, "Din Karşısında Almanların Sonderwegi", *İnsan Soyunun Eğitimi* içerisinde, s. 133-134. Lessing, *Bilge Nathan* (Nathan Der Weise) isimli oyununda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın her birinin aslında Tanrı'nın insana göstermek istediği aynı hakikatin farklı dile getirişleri olduğunu iddia eder. B. Fischer&T.C. Fox, "Lessing: Hayatı ve Eserleri", s. 71-72 (*İnsan Soyunun Eğitimi* içerisinde).
Akıl ötesi bütün bilgi biçimlerinin mümkün oluşuna karşı çıkan ve bütünüyle ahlaki bir din üzerinde ısrar eden H. S. Reimarus'la olan yakınlığı Lessing'in isminin de, dönemi içerisinde deizmle birlikte anılır olmasına neden olmuştur. Lessing, Reimarus gibi vahyin reddi konusunda keskin bir tavır içerisinde olmamakla birlikte Mesih'in diniyle örtüşen yeni bir akıl dini tasavvur etmesi; "bilinmeyen bir gelecekte inkişaf edecek bu dinin dogmaya ve ikrara dayalı bir inanç olarak Hristiyanlıktan açık bir şekilde ayrılması gerektiğini" savunması nedeniyle deizmle anılır görünmektedir. Yine o, insanlığı Hristiyanlığı akla dayalı evrensel bir ahlak dinine, yeni ve sonsuza dek geçerli bir incile dönüştürmeye çağırmıştır. Hammermeister, "Din Karşısında Almanların Sonderwegi", *İnsan Soyunun Eğitimi* içerisinde, s. 136. Bununla birlikte Lessing, teslisi, aslî günahı, kefareti hatta gizemi reddetmez, bilakis aklî açıdan yorumlamaya çalışır. G.E. Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*, (İstanbul: Say, 2011), s. 116-118.

[904] Gotthold Ephraim Lessing, İnsan Soyunun Eğitimi, s. 91.

[905] Lessing, a.g.e., s. 92.

anlayışına ulaşması ve bunun akabinde ruhun ölümsüzlüğü fikrine varması asırlar alırdı. Bu bağlamda Lessing, Yahudilik/Eski Ahit vahiylerinin ilk olarak insanların zihninde yüce ve aşkın bir Tanrı fikrini yerleştirmeyi hedeflediğini ileri sürer. Eski Ahidi insanlık tarihinin çocukluk aşaması olarak değerlendirir. Bu aşamada Tanrı'nın bir eğitimci gibi davrandığını, çocukluk çağında henüz soyut düşünmenin mümkün olmadığını bildiğinden onları daha somut (antropomorfik)bir Tanrı anlayışı ile tanıştırdığını süreç içerisinde daha soyut bir Tanrı tasavvurunu aşikar kıldığını söyler.[906] Zira çocuğa, ancak genç ve yetişkinlerin kavrayabileceği bilgileri bir anda vermek, çocukta karşılık bulamayacağından vahiy sürecinin en baştan akîm kalmasına neden olabilir.

Lessing, her ilk okuma kitabının ancak belli bir çağ için geçerli olduğunu bu çağı geride bırakmış bir çocuğun hala o kitabı kullanmasının zararlı olacağını ileri sürer.[907] Böylece yeni bir vahiy sürecinin gerekliliğini temellendirir. Bu nedenle Lessing, Hz. İsa ile gerçekleşen vahiy sürecinin insanlığın delikanlılık çağına denk geldiğini iddia eder. Yeni Ahid süreciyle artık çocukluktan çıkıp yetişkinliğe adım atmaya yaklaşan insanların ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle karşılaşmaları sağlanmıştır.[908] Öyle görünüyor ki Lessing, teolojinin akıl-vahiy arasında kuramadığı ilişkinin yarattığı kısır döngüden çıkılmasının yolunu vahiy tarihini insanlığın eğitim tarihi olarak ele almakta bulur.

İnsanlığın ilerlemesi fikrini öne süren ve savunan biri olarak vahiy sürecinin sonlanmadığını da belirtir. Bu ilerlemeci tutumundan dolayı olsa gerek Hristiyanlığı evrensel bir ahlak dinine, yeni ve sonsuza dek geçerli bir İncile dönüştürmeye çağırır.[909] Bu nedenle aslî günah, teslis, kefaret gibi Hristiyanlığın temel unsurlarının zaman içerisinde yaşanacak ilerlemeyle daha iyi anlaşılacağını düşünür.[910]

[906] Lessing, a.g.e., s. 94.
[907] Lessing, a.g.e., s. 109-110.
[908] Lessing, a.g.e., s. 111-112.
[909] Hammermeister, "Din Karşısında Almanların *Sonderwegi*", *İnsan Soyunun Eğitimi* içerisinde, s. 136.
[910] Lessing, a.g.e., s. 116-118.

Belirtmek gerekir ki Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi* içerisinde İslam'ı vahiy sürecinin bir devamı olarak ele almamış ve değerlendirmelerde bulunmamıştır. Oysa vahiy sürecinin devam ettiği fikrine sadık kalıp, Hristiyanlık'taki akla aykırı inanç akidelerini gelecekte anlaşılacak ilkeler olarak sunmaktan vazgeçme cesaretini göstermiş olsaydı İslam'ın, insanlığa yetişkinlik çağında hitap eden vahiy olma niteliğini kavramış olurdu. İslam; Yahudilik ve Hristiyanlık'la başlayan vahiy sürecinin kemâle erdiği ve böylece *dinin tamamlandığını*[911] belirtmekle, Lessing'in ortaya koyduğu tablonun eksik parçasını tamamlamaktadır.

[911] Mâide, 5/3.

SONUÇ

Tarihsel bir hareket olarak İngiliz deizminin doğuşunda kurumsal Hristiyanlığın yarattığı sorunların bulunduğu rahatlıkla görülebilir. Kilise'nin din ve düşünce alanında sorgulanamaz hâkimiyeti ve etkisi, İngiliz deistlerin Hristiyanlığa yönelik eleştirilerinin başında gelmiştir. Bununla birlikte Hristiyan teolojisinde teslis, kefâret ve aslî günah gibi iman esaslarının gizem olarak adlandırılıp aklî açıdan temellendirilmesinin geri plana bırakılması ve öncelikle iman edilmesi gereken unsurlar olarak kabul edilmesi şeklindeki hâkim algı da deistlerin vahiy eleştirilerinin zeminini oluşturmuştur. Bu haliyle deizmin ortaya çıkışında doğrudan dinlere değil, din anlayışlarına yönelik bir reddedişin bulunduğunu söylemek mümkündür.

İngiliz deizmi, bir yönüyle kurumsal Hristiyanlığa karşı çıkma ve Hristiyanlığı ilk ve orijinal hâline döndürme gibi bir arzuyla ortaya çıkmış olsa da benimsedikleri teoloji anlayışları, salt tarihsel bir hareket olmakla sınırlanmamalarına neden olmuştur. Özellikle Aydınlanma döneminin şekillenmesine olan katkıları bu noktada dikkate değerdir. Başlangıçta hurafelerle iç içe geçmiş bir Hristiyanlığı tüm bâtıl inançlardan temizleme arzusu, süreç içerisinde vahye dayalı din anlayışının temelsizliğine işaret etmekle sonuçlanmıştır. Bu nedenle deizmi yalnızca din anlayışlarına bir tepki olarak görmek hatalıdır. Zira deizm, Tanrı-evren-insan arasındaki ilişkiye dair teist düşünceden farklı bir tasavvur biçimi öngörür.

Tanrı hakkındaki tasavvurlardan biri olarak deizmin, teizm ve dolayısıyla kelâm açısından sorunlu bulunan yönü, Tanrı'nın insanla olan ilişkisini göz ardı eden ve nihayetinde bu bağı koparan bir sonuca ulaşmasıdır. Bu yaklaşımın geri planında ise Tanrı'nın mutlak anlamda aşkın ve mükemmel olarak tasavvur edilmesi yer alır. Tanrı'nın mükemmelliğinin değişmezliği ile eşitlendiği bu yaklaşım biçiminde O'nun insan ile bir ilişki kurması beklenmemektedir. Zira Tanrı o kadar yücedir ki insan gibi

mümkün varlıklarla bir bağ kurması, O'nun açısından eksiklik anlamına gelecektir. Tanrı'nın evren ve tarih ile bağ kurması, yaratışının mükemmel olmadığı gibi bir sonuca götürecektir. Dolayısıyla deizmde Tanrı'nın yalnızca var olmakla ve yaratmakla sınırlandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Tanrı'nın insan ile iletişimini sınırlayan salt aşkınlığına yapılan vurgunun, Tanrı'yı eksikliklerden münezzeh addetmek amacıyla yola çıkmış olsa da nihayetinde Tanrı'ya dair eksik ve hatalı bir tasavvur olarak kaldığı söylenebilir.

Kelâm âlimlerinin Tanrı tasavvurlarına bakıldığında onların da Tanrı'nın aşkınlığına vurgu yaptıkları görülür. Fakat bu vurguları, ağırlıklı olarak, Tanrı'yı tüm olumsuzluklardan nefyetme ve yaratılmışlara benzememe noktasında yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte Kur'an'ı, Tanrı'yı ve sıfatlarını anlamada temel referans olarak kabul eden kelâmcılar, Tanrı'nın insan ve yaşamını tamamen dikkate aldığını savunmuşlar ve bu ilişkiselliğin Tanrı'nın mahiyet olarak aşkın oluşuna zarar vermediğini temellendirmeye çalışmışlardır. Kelâm tarihinde zât'ın sıfatlardan ayrı mı yoksa sıfatların aynısı mı olduğu şeklinde cereyan eden uzun ve detaylı tartışmaların geri planında, Allah'ın insan ile ilişkisinin nasıllığını anlamaya ve yorumlamaya yönelik çabalar bulunur. Başka bir deyişle Tanrı'nın insan yaşamıyla ilişkiselliğini ifade eden sıfatlar konusunun kelâm tartışmaları içerisinde kapsadığı geniş alan, kelâmcıların Tanrı'yı sadece aşkın ve yüce bir varlık olarak görüp insan ile ilişkiselliğini kabul etmeyen yaklaşımları kesinlikle reddettiklerinin bir göstergesidir. Bu nedenle kelâm alimleri Tanrı'nın insan ile ilişkisini ve bunun sonucu olarak vahyin gerekliliğini temellendirirken, ilk olarak Tanrı'nın sıfatlarından hareket etmişlerdir. Bir bakıma Tanrı'nın sıfatlarının kabulü, O'nun yalnızca var olmakla ve yaratmakla sınırlanmadığının bir ifadesidir.

Vahyin imkanını temellendirirken kelâm ekolleri Tanrı'nın irade, kudret, adalet, rahmet ve hikmet sahibi oluşundan hareket etmişlerdir. Söz gelimi Eş'arî düşüncede

vahiy, Tanrı'nın kudret ve iradesinden hareketle temellendirilmiştir. Eş'arî kelamcılarına göre Tanrı, kudret ve irade sahibi olduğu için insanları iyiye yönlendirmek ve kötüden uzaklaştırmak amacıyla bir vahiy göndermeyi istemiş ve göndermiştir. Dolayısıyla bir vahiy olayının mevcudiyetini sağlayan ilk sebep Tanrı'nın irade sahibi oluşudur. O'nun tercihi bu yönde olduğundan sorgulanamaz. Aynı şekilde Tanrı'nın vahiy göndermesi, insanlara yönelik bir lütfudur. Fakat O, hiçbir şeyle zorunlu tutulamayacağı için lütufta bulunuşunun bir gerekçesi aranamaz. Zira Tanrı'nın gerekçeye dayalı olarak eylemde bulunuyor oluşu bir eksiklik ihtimalini beraberinde getirir. Bu yaklaşımda vahyin var oluşuna dair amaçsallık göz ardı edilmektedir. Başka bir yönden bakıldığında burada Tanrı'nın iradesinin sorgulanamazlığına yapılan vurgu, O'nun keyfî bir tarzda davranabileceği şeklindeki bir sonuca zemin hazırlar. Bundan dolayı bu yaklaşımın deizmde eleştirilen keyfî şekilde hareket eden Tanrı tasavvuruna yönelik bir reddiye oluşturma niteliğinden uzak olduğu söylenebilir.

Mâturidî ve Mu'tezilî düşünce içerisinde ise Tanrı'nın insan ile iletişimi, yine sıfatlar üzerinden temellendirilmiştir. Dolayısıyla Maturidî ve Mu'tezilî kelamcıların sadece yaratmakla sınırlanan bir Tanrı tasavvurunu reddettikleri görülür. Onlar Tanrı'nın insan hayatı ile ilişkisini doğrudan O'nun yaratmadaki amaçlılığını öne çıkararak temellendirmeye çalışmışlardır. Tanrı'nın sadece yaratıp herhangi bir müdahalede ve iletişimde bulunmamasının yaratmasındaki amacı yok edeceğini, dolayısıyla Tanrı'nın abesle iştigal ettiği gibi bir sonuca ulaştıracağını bu durumun da tanrısallıkla uyuşmayacağını belirterek vahyi gerekli görmüşlerdir.

Kanaatimizce deizmin Tanrı tasavvuruna yönelik getirilebilecek en önemli eleştiri, deistlerin Tanrı'yı amaçsız şekilde eylemde bulunan bir varlık konumuna indirgemeleri noktasında temellenmektedir. Evrende var olan tüm nesnelerin ve olayların geri planında sürekli olarak bir amacın, sebebin bulunuyor oluşu aslında Tanrı'nın eylem biçiminin de bir amaca dayandığını işaret eder tarzdadır. Deizmde olduğu gibi Tanrı'nın

sadece yaratmayla sınırlandırılması ve insanla iletişiminin göz ardı edilmesi, yaratmasının bir amaca dayanmadığını işaret eder. Bundan dolayı Maturidî ve Mu'tezilî kelâm alimleri vahyin gerekliliğini temellendirirken Tanrı'nın insanı yaratıp başıboş bırakmayacak üzerinden hareket etmişlerdir. İnsanın yapmış olduğu tüm ahlakî eylemler, bireyin kendisi ve toplumu için çeşitli sonuçlar yaratacağından, bu eylemlerin yıkıma ve yok oluşa götürmekten uzak, yapıcı ve ıslah edici olmalarını sağlamak amacıyla vahiy yoluyla desteklenmesini zorunlu görmüşlerdir.

Deistik yaklaşım, Tanrı hakkında bir açıklama sunma gayretindedir. Fakat benimsediği açıklama, Tanrı'nın aktif bir fail oluşunu göz ardı eder nitelikte olduğundan en iyi ihtimalle eksik bir tasavvur olarak kalır. Başka bir deyişle tanrısallık, mükemmel olmanın tüm niteliklerini haiz olmak ise yaratıp geri çekilen, iletişimde bulunmayan bir tanrı tasavvuru, mükemmellikten uzak bir tanrı anlayışına götürür. Deizm, Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak görüp insan ile ilişkisini ve iletişimini göz ardı ederken Tanrı'nın varlığının insan yaşamındaki etkisini yok saymakta ve insanın salt benmerkezci bir dünya görüşüne sürüklenmesine neden olmaktadır. Bu tasavvur içerisinde Tanrı, insan yaşamında tesiri bulunmayan silik bir faktör olarak belirir. Bir bakıma Tanrı, yalnızca evrenin varlık buluşuna dair açıklanamayan soruları cevaplamada başvurulan bir kaynaktan ibarettir. İnsanın yaşamı içerisinde karşılaştığı zorluklar yüzünden kendisine dönüp yardım talebinde bulunacağı, sürekli olarak gözetilip kollandığı hissini vermeyen bir Tanrı'nın, pratik açıdan varlığı ve yokluğu birbirine eş değerdir. Bundan dolayı deistler hakkında "ateist olmaya ömrü yetmemiş kimse" şeklinde bir yorum ortaya çıkmıştır.

İngiliz deistlerinin vahiy ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde Hristiyanlıkta akıl ve vahyin birbirine karşıt kutuplar olarak konumlandırılmasının etkisi büyüktür. Hristiyanlıkta vahyin ağırlıklı olarak epistemolojik düzlem içerisinde ele alınması ve aklın bilmeyeceği bilgiler sunması nedeniyle zorunlu kabul edilmesi, deistlerin vahye

yönelik eleştirilerini temellendirmede önemli bir kaynak görevi sağlamıştır. Ayrıca Hristiyan teolojisinde vahyin, aklın bilemeyeceği şeyler kadar akla karşıt görülebilecek unsurlar da getirebileceği ve bu unsurların gizem kabul edilip iman edilmesi gerektiği düşüncesi, deistlerin vahiy eleştirilerinin odağında yer almıştır.

Kurumsal Hristiyanlık'ın vahiy anlayışına yönelik eleştirileri haricinde deizmin vahye dair eleştirilerinin en önemli dayanaklarından biri vahyin belli bir tarihte vuku bulmuş olmasıdır. Deist tasavvura göre vahiy, gerçekleşmiş olsa dahi, tarihin belirli bir zamanında ve belirli bir coğrafya içerisinde ortaya çıktığından tüm insanları kapsamaktan uzaktır. Dolayısıyla âdil bir Tanrı, tüm insanların yaşamlarında ihtiyaç duydukları rehberliği tarih içerisinde bir vahiy göndermek suretiyle değil yaratılışının başında bahşetmiş olmalıdır. Bu nedenle deistler aklın, insanın yaşamı için gerekli yol göstericiliği sağlamada tamamen yeterli ve yetkin olduğunu savunmuşlardır.

İslam düşüncesi içerisinde vahyin aklın karşısında değil aklın yanında ve akılla birlikte bir bilgi kaynağı olarak değerlendirildiği görülür. Bunun temel nedeni vahyin ağırlıklı olarak epistemolojik açıdan değil ahlâki açıdan gerekli görülmesidir. Müslüman kelâmcılar, insan aklının Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilmede yeterli olduğunu düşünmüşlerdir. Hatta Mâturidî ve Mu'tezilî âlimler, ahlaki değerleri bilmede de insan aklını büyük oranda yetkin kabul etmişlerdir. Fakat insan aklına verdikleri bu otorite, vahyi zorunlu olarak dışlamayı gerektirmemektedir. Vahiy, insan aklının ulaştığı iyi ve kötünün bilgisinin eyleme geçirilmesinde insan iradesini yönlendirici bir etkiye sahiptir. Bu durum vahyin otoritesinden ve değerinden bir şey kaybettirmemektedir. Bunun temel gerekçesi ise insanın, yalnızca akıldan müteşekkil bir varlık olmayıp aynı oranda duygularının ve içinde bulunduğu toplumun etkisine açık bir tabiata sahip olmasından ileri gelir. İnsanın daha bütüncül bir şekilde tasavvur edilmesi, vahyin insan yaşamında ahlaki olana yönlendirmedeki yol göstericiliğini, rehberliğini ve desteğini açığa çıkarır.

Vahiy, ahlaki olana yönlendirmede etkin olduğu kadar ahlaki değerlerin objektifliği konusunda da önemli bir rol üstlenir. İnsanların sadece akıllarına dayanarak kurdukları ahlaki değerler, Tanrı'nın otoritesi altında objektif bir nitelik kazanır. Zira vahyin ahlaki değerlerin objektifliğini sağlamaması durumunda ahlaki değerlerin sübjektifliği iddiası bir tehlike olarak belirebilir. Değerlerde göreceliliğin savunulması ise insanlar arasında sağlıklı bir toplumsal yapının mevcudiyetine engel olarak belirir. Tüm bunlardan öte, vahyin ahlak alanında yarattığı otorite göz önüne alınmadığında, insanın ahlaklı davranması gerektiği konusunda ikna edici bir kaynağı kalmayacaktır.

Vahyin olmadığı coğrafya ve zaman dilimlerinde de pekâlâ sağlıklı bir ahlak algısının mevcut olabileceği, söz gelimi ateist toplumlarda bireylerin ahlaki duyarlılıklarının yüksek olduğu şeklindeki iddialardan hareketle vahyin ahlak alanındaki etkisinin reddedildiği yaklaşımlarla karşılaşmak mümkündür. Fakat burada gözden kaçırılan iki husus bulunur. Bunlardan ilki vahyin mevcudiyetinin bireylerin ahlaki tercihlerini *zorunlu* olarak iyiye yönelttiği şeklindeki yanılgıdır. Oysa vahyin varlığı insanın hür iradesine zarar verici bir etki sağlamaz. Vahiy zorlayıcı değil ikna edici bir özelliğe sahiptir. Başka bir deyişle vahye tâbi olan fakat ahlakî anlamda istenen olumlu davranışları sergileyemeyen insanların davranışlarının kaynağı vahiy değil, hür iradeleriyle yaptıkları tercihlerdir. Dolayısıyla vahye dayalı dinlerin mensuplarının yanlış tercihleri, vahyin etkisiz veya gereksiz olduğu sonucunu zorunlu olarak doğurmaz. Nitekim vahyin destek oluşu bu noktada ayrıca anlam kazanır.

Vahyin ahlak konusundaki desteğini göz ardı eden yaklaşımda önemli olan ikinci husus ise ahlâkın yalnızca insanlar arasındaki ilişki ile sınırlı tutulmasıdır. Oysa ahlaki açıdan doğru bir davranış, her bir bireyin diğer insanlara yönelik eylemlerinde olduğu kadar evrene ve bundan da öte Yaratıcısına yönelik eylemlerinde de kendini göstermelidir. Yalnızca insanlar arasında sergilenen doğru eylemler, Tanrı'nın varlığının bilinmesi, kabul edilmesi ve takdir edilmesi noktasında açığa çıkmadığında Tanrı'ya

yönelik ahlakî olmayan bir tutum belirir. Bu elbette kişinin toplum içerisindeki davranışının pozitif bir değer taşımadığı anlamına gelmez. Fakat aynı eylem tarzının Tanrı'ya yönelik olarak açığa çıkmaması bireyin tam olarak ahlaki bir davranış sergilediği iddiasını tartışmaya açar.

Deistlerin vahiy eleştirilerinde öne çıkan hususlardan biri vahyin tarihsel olması nedeniyle tüm insanları kapsayıcı olmaktan uzak olması şeklindeydi. Aslında bu eleştirileri de bir yönüyle Hristiyanlıktaki vahiy anlayışından kaynaklıdır. Zira Hristiyanlığın miladı Hz. İsa'nın yeryüzüne gelmesiyle başlar. İsa'dan önce yaşanan vahiy tecrübeleri İsa'nın gelişine bir hazırlık olarak görülür. İnsanın kurtuluşunun ise İsa'ya tâbi olmakla mümkün olduğunu bu nedenle Hristiyanlık dışında kurtuluş imkânının bulunmadığını savunan geleneksel anlayış, vahyin tüm insanları kapsayıcı olma özelliğinden uzaklaşmasına neden olur. Nitekim bu bakışın yarattığı sorunları aşmak için deistler Hristiyanlığın yaratılış kadar eski olduğu iddiasında bulunmuşlardır.

İslam düşüncesi açısından bakıldığında ise vahyin tarihi Hz. Nuh'a ve hatta Hz. Adem'e dek götürülmektedir. İslam; Yahudilik ve Hristiyanlığı da kapsayan bütün bir vahiy sürecinin mevcudiyetini kabul eder. Ayrıca bu vahiy süreçleri arasında, Hristiyanlıkta görüldüğü haliyle birini diğerine önceleyen bir yaklaşımı reddeder. Başka bir deyişle vahyin tarihselliğini değil evrenselliğini vurgular. Yine İslam düşüncesinde bütün bir vahiy fenomeninin tüm insanlara hep aynı hakikatleri getirdiği savunulur. Buna göre tarih boyunca tüm vahiylerde Tanrı'nın tek olduğu ve insanın ıslah edici eylemlerde bulunup ifsad edici eylemlerden uzak durması gerektiği vurgulanmıştır. Bireylerin yaptığı eylemlerin karşılığını mutlaka göreceğini ifade eden ahiret inancı da bu vahiy süreçlerinin vurguladığı hususlardandır. Nitekim İslam düşüncesinde dinin kendisinde bir değişmenin olmadığı fakat her vahiy sürecinin içinde bulunduğu tarihsel şartlar sebebiyle şeriatlerde farklılaşmanın mümkün olduğu şeklindeki yaklaşımın hâkim bir kanaat olduğu söylenebilir. Dolayısıyla vahyin tarihsel bir fenomen oluşu, içerdiği unsurların

evrenselliğine zarar vermemektedir. Bu tutumun yanı sıra Kur'an'da belirtildiği üzere bir peygamber gönderilmedikçe insanların azaba çekilmeyecek oluşları da vahiyle karşılaşmayan kimselerin durumunun Tanrı tarafından değerlendirilmesinde önemli bir husus olarak belirir.

Müslüman kelâmcıların marifetullah ve hüsün-kubuh tartışmalarında görüldüğü üzere vahiy olmadan da akıl sahibi olmakla insanların nazar, istidlâl vb. metotlarla bir takım hususları bilmeleri gerektiği şeklindeki yaklaşımları, onların teolojilerini vahyin bulunmayışı durumunu önceleyerek oluşturduklarını söylememize imkân tanır. Başka bir deyişle, insanın aklıyla Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmasını zorunlu tutarken ya da ahlaki değerleri bilmede aklın yetkinliğini savunurken kelâmcıların vahye yaptıkları referansların daha sınırlı bir mahiyet arz ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla akıl sahibi olmanın sorumluluğu beraberinde getirdiği düşüncesin hâkim olduğu görülür. Buna karşın, kelâmcılar akıl-vahiy arasında bu tarz bir ilişkiyi benimsemekle vahyin gereksizliğine ya da tarihte gerçekleşmiş vahiy tecrübelerinin insanların sahtekarlığının bir ürünü olduğuna kanaat getirmemişlerdir. Zira sahip oldukları Tanrı tasavvuru, vahyin pekâlâ gerçekleşen bir olgu olmasına imkan tanımıştır.

Kur'an'da insanlara vahyin gönderilme sebebiyle ilgili olarak sunulan gerekçelerden biri, insanların ahirette kendilerine bir elçinin gönderilmediğinden hareketle mazeret üretmelerinin önüne geçilmesi şeklindedir. Bu gerekçe bize şunu gösterir: İnsan akıl sahibi bir varlık olsa da kendisinin teklifle yükümlü olduğu şeklinde bir bildirimle karşılaşmadığında, akıl sahibi oluşunun sorumluluklarını üstlenmeye yanaşmayabilir. Yahut her akıl sahibi bu sorumluluğun üstlenilmesi gerektiği kanaatine erişmeyebilir. Dolayısıyla vahiy yoluyla gerçekleşen bildirimler, insana yaşamı içerisinde yüklenmesi gereken sorumlulukları güçlü bir biçimde hatırlatır.

Vahyin, insanı ahlaki anlamda iyiye yöneltmede iradesini eğiten güçlü bir motivasyon unsuru olmasının yanında özellikle ahiret konusunda yaptığı bilgilendirmeler de vahyi gerekli kılan temel unsurlardan biri olarak belirir. Deizmde ahiret fikri çok belirgin değildir. İngiliz deistler arasında insanın yapıp etmelerinin bir sonucu olarak ödül ve cezayla karşılaşacağı fikrini savunanlar bulunsa da bu iddiaları vahiy tarafından desteklenmediği müddetçe oldukça belirsiz ve zayıf bir inanç olarak kalır. Nitekim vahyin bildirmemesi durumunda insanın reenkarnasyon yoluyla bir ödül ve ceza yöntemine maruz kalacağı şeklinde insanın tabiatıyla ve benlik fikriyle uyuşmayan fikirlerin ortaya çıkması mümkündür.

Bunun dışında deist tasavvura göre Tanrı'nın insan yaşamı ile ilgilenmediği göz önüne alındığında O'nun insanları yaptıkları eylemlerden dolayı ödüllendirmesinin veya cezalandırmasının da bir imkânı bulunmamaktadır. Zira salt aşkın bir varlık olarak tasavvur edilen ve insanlarla bağı sınırlanan bir Tanrı'nın her bir bireyin eylemlerini dikkate almasını gerektiren bir zemin bulunmayacaktır. Başka bir deyişle ödül ve cezanın olması için Tanrı'nın her bir bireyin yaşamıyla ilgilenmesi, onları gözetmesi, yaptıklarını bilmesi gerekir. Bu ise Tanrı'nın ancak zât olarak tasavvur edilmesi durumunda mümkün olabilir. Başka bir deyişle ahiret düşüncesinin kabulünün deizmde savunulan Tanrı tasavvuruyla bağdaşması güçtür. Ahiret anlayışının olmadığı bir Tanrı tasavvurunun ise pratik olarak ateizmden bir farkı kalmayacaktır.

Deizmi, tarihte vahiy gönderildiği fikrini reddetmeye götüren hususlardan biri, vahyin doğruluğunun temellendirilmesinde mucizelere dayanılmasıdır. İngiliz deizmi özelinde bu durumun, Hristiyanlıkta kehanet ve mucizelere yapılan vurgunun yoğunluğu sebebiyle gündeme geldiği görülür. Deistlere göre mükemmel ve değişmez olan Tanrı, evreni de mükemmel ve değişmeyen yasalara göre yaratmıştır. Dolayısıyla herhangi bir mucizenin mevcudiyeti iddiası, doğanın kanunlarının ihlal edileceği anlamına gelir. Bu ise yaratılışın yeterince mükemmel olmadığı sonucuna ulaştırdığından Tanrı'nın

mükemmelliğine zarar verecektir. Bu nedenle deistler mucizelerin varlığını kabule yanaşmamışlardır.

Bu bakışta hatalı olan husus, deistlerin, doğanın tüm kanunlarını tam bir kesinlikle biliyormuşçasına yorumda bulunmalarıdır. Zira mucizeleri meydana getiren fakat insanoğlu tarafından henüz bilinmeyen tabiî yasalar pekâlâ mevcut olabilir. Bu ihtimali göz ardı ederek mucizenin imkânsızlığına dair yapılan yorumların hatalı olduğunu söylemek mümkündür.

Mucizenin, vahiylerin doğruluğunu ispat etmede kullanılmasıyla ilgili itirazlarındaysa, İngiliz deistlerin eleştirilerinin temelde Hristiyan teolojisinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira Hristiyanlık'ta iman esası olarak sunulan teslis, enkarnasyon, yeniden dirilme vb. ögelerin, birer mucize olarak sunulup iman edilmeleri beklenir. Başka bir deyişle Hristiyanlıkta mucizeler bizzat iman edilmeleri gereken olaylardır. Bu nedenle deist düşünürlerin savunduğu gibi mucizelerin gerçekleşmemiş olması Hristiyanlığı temellerinden sarsacak bir etki yaratır.

İslam düşüncesi içerisinde ise mucizeler bizzat iman nesnesi olarak görülmez. Mucizeler, bir kişinin Allah'tan vahiy aldığını kanıtlamanın bir yolu olarak görülür. Buna göre bir kişi peygamberlik iddiasında bulunduğunda, onun elçi olarak seçildiğini göstermek amacıyla Allah, kişinin elinde olağan üstü bir olayın meydana gelmesini sağlar. Bununla birlikte Kur'an'da Hz. Muhammed öncesi diğer peygamberlere hissî mucizelerin verildiği kabul edilmekle birlikte, Hz. Muhammed'e hissî bir mucizenin verilmeyeceğinden bahsedilir. Kur'an'ın belagat ve fesahat açıdan mükemmel olması ve bir benzerinin getirilmesinin imkansız oluşu, Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi olarak kabul edilir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Kur'an'da önceki peygamberlere gönderilen mucizelerin inanmayanlar üzerinde olumlu bir etki yaratmadığı gerekçesiyle Hz. Muhammed'e hissî mucize verilmemiş olması, aslında

mucizeye dayanan bir iman tarzının benimsenmediğini gösterir mahiyettedir. Bu bağlamda vahyin doğruluğunun temellendirilmesinin mucizelerden ziyade vahyin sunduklarının akıl ve tabiat ile uyumluluğu ve insan yaşamında yarattığı pozitif etki üzerinden yapılması en sağlıklı yol olacaktır. Dolayısıyla İslam'ın bu anlamda tabiî bir din olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

İngiliz deistlerin akıl vurgularının geri planında Hristiyanlık'ta din konusunda aklın etkisinin göz ardı edildiği ve hatta yer yer dışarıda bırakıldığı yaklaşıma yönelik bir tepkinin bulunduğu görülür. Hristiyanlıkta akıl, imana alternatif hatta imana karşıt bir konum içerisindedir. Bu hususu en iyi teslis, kefâret, aslî günah gibi inanç esaslarının birer dogma olarak kabul edilmesinde görmek mümkündür. Dogma olarak nitelenen bu esasların gizem niteliği taşıdıkları ileri sürülerek aklî açıdan temellendirilmesi geri plana bırakılmış ve öncelikle iman edilmeleri beklenmiştir. Dolayısıyla bu denklem içerisinde akıl ve iman birbirine karşıt olarak yer almaktadır. Nitekim Hristiyan teolojisinde fideizmin güçlü bir yaklaşım olarak var olması da bu durumun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

İslam düşüncesi içerisinde ise akıl ve iman arasında bu denli bir karşıtlık ilişkisinin bulunmadığı ve imanın akla öncelendiği bir teolojik yorumun hâkim bir yaklaşım olmadığı rahatlıkla görülür. Nitekim İslam düşüncesinde imanla ilgili tartışmaların ortaya çıkışı siyasi ve sosyal olaylar sebebiyledir. Bu tartışmalarda dahi imanın, akla karşıt bir düzlem içerisinde ele alınmadığı görülür. Buradan hareketle İslam düşüncesinde akıl ve iman arasında Hristiyanlıkta olduğu gibi karşıtlığın kurulmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Kelam ekolleri arasında imanın akli bir temellendirmeye dayanması gerektiğine dair genel bir mutabakat bulunur. Bu durum taklide dayalı iman anlayışlarının muteber kabul edilmeyip tahkiki imanın esas sayılması gerektiği şeklindeki yaklaşımlarda açıkça

belirir. Kelam'da akıl ve iman arasında dengeli bir ilişkinin mevcudiyetini sağlayan temel unsurun, İslam dininde iman esası olarak öne çıkarılan hususların aklî açıdan temellendirilmesindeki kolaylığın olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir deyişle İslam düşüncesine göre bir insan, Tanrı'nın varlığına, birliğine, nübüvvetin imkân dâhilinde olduğuna ve ahiretin gerçekleşeceğine sağlıklı bir akıl yürütme süreci sonunda ulaşabilme imkânına sahiptir. Bu hususların vahiy olmadan aklî açıdan temellendirilmesi mümkündür. Buna karşın Hristiyanlık'ta iman esası olarak kabul edilen teslis, aslî günah, kefaret gibi dogmaların vahiy olmadan akıl yoluyla bilinmesi imkânsızdır. Söz gelimi insan zihni, herhangi bir vahiy olmadan kendisini ve doğayı gözlemleyerek Tanrı'nın varlığının ve birliğinin bilgisine ulaşabilir. Fakat Tanrı'nın üç uknuma ayrılan kişiliğinin; insanlar arasında enkarne olarak yaşadığının yahut tüm insanlık için kendisini feda ettiğinin bilgisine insan aklı kendi başına ulaşamaz. Bundan dolayı Hristiyanlıkta imanın aklın karşısında konumlandırılması sonucu şaşırtıcı değildir.

Şu durumda İngiliz deizminin ortaya çıkışında kurumsal Hristiyanlığa yönelik eleştirilerin bulunduğu dikkate alındığında, deizmin başlangıçta din karşıtı olarak değil dini anlayışlara yönelik bir tepki olarak doğduğu görülür. Bu bağlamda İslam'da Hristiyanlıkta olduğu gibi akıl, vahiy ve iman hususlarında görülen karşıtlık ilişkisinin bulunmayışı, yahut Kilise gibi düşünce üzerinde baskı yaratan kurumların olmayışı gibi hususlar, deistlerin eleştirilerinin İslam dini açısından gereksiz olduğunu söylememize imkan tanır.

İslam; rasyonel ve doğal olarak rahatlıkla temellendirilebilecek inanç ve ahlak esaslarına sahip olsa da, ayrıca akıl ile vahiy arasında uyumlu ve birbirini destekleyen bir ilişkinin kurulabildiği bir örneklik sergilese de deist argümanlarla karşı karşıya kalma ihtimali her daim mevcuttur. Bunun temel nedeni, deizmin salt tarihsel bir olgu olmayıp bundan ziyade bir tasavvur biçimi olmasıdır. Zira deizm, Tanrı'nın aşkınlığına ve insanın akli açıdan yetkinliğine vurgu yaparak tüm teist anlayışı reddetmektedir. Ayrıca İslam'ın

bir din olarak, müntesiplerinin yorumlarından azade bir şekilde var olamayacağı ve bu yorumların, İslam'ın doğal din oluşuyla her zaman uyuşmadığı gerçeği de göz önüne alındığında, deistik bakışla karşılaşmanın olası olduğunu kabul etmek gerekir.

KAYNAKÇA

Abraham, William J. "Revelation". *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Ed. Ian A. McFarland. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Abrahamov, Binyamin. *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*. Çev. Emine Buket Sağlam. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara:Pozitif Matbaacılık, 2001.

Akçay, Mustafa. "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı". *Sakarya ÜİFD*, 3/2001, 217-246.

Aliy, Abdurrahman. *Felsefenin Tanrısı*. İstanbul: Pinhan, 2017.

Alper, Hülya. *İmam Maturidî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Altıntaş, Ramazan. "Kadı Abdulcebbâr'ın Sem'iyyât'la İlgili Bazı Görüşleri". *Bilimname IV*. (2004/1), 59-79.

Altmann, Alexander. "William Wollaston (1659-1724): English Deist and Rabbinic Scholar". *Transactions (Jewish Historical Society of England*). 16 (1945-1951), 185-211.

Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usuli'd-Dîn.* C. 4.Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. Kahire: Dar'ul Kutub, 2004.

Andersen, David R. "Faith and Reason". *Encyclopedia of Martin Luther and Reformation*. Ed. Mark A. Lamport. London: Rowman&Littlefield, 2017. (ePub)

André Birmélé, "Protestantism", *Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Annet, Peter. *Deism Fairly Stated and Fully Vindicated*. London, 1746.

Annet, Peter. *Supernatural Examined*. London, 1747.

Aquinas, Thomas. "Ahlak ve Doğal Hukuk". *Din Felsefesi Seçme Metinler*. Ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles, Book I*. Çev. Anthony C. Pegis. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1975.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. 2a2ae. London: Eyre & Spottiswoo, 1974.

Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Aslan, Abdulgâffar "Hevâ Kavramı Üzerine: Kur'an Perspektifinden Bir İnceleme", *SDÜİFD*, 17 (2006/2), 55-68.

Aslan, İbrahim. "İmam Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 12/2 (2014), 33-54.

----------. *Kâdı Abdulcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*. Ankara: Otto, 2014.

Avis, Paul. "Anglicanism". *The Encyclopedia of Protestantism*. C.1. New York, 2004.

Ay, Mahmut. & Erdem, Engin. *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Grafiker, 2019.

----------. "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu.* Ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.

----------. "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2004), 91-107.

----------. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni Dergisi*. 31 (2015), 22-50.

----------. “Kelâm’da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar*”. AÜİFD*. 52/1 (2011), 49-68.

Aydın, Mehmet S. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Umran: Ankara, 1981.

Ayğan, Fadıl. “Hz. Peygamber’in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü’n-Nübüvve”. *Marmara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi*. İstanbul, 2011.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu’tezile’nin Lütuf Teorisi).* İstanbul: Endülüs, 2018.

Backhaus, Knut. “Tarihsel-Eleştirel Yöntem”. *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü.* C.2. Ed. Mualla Selçuk vd. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Bağdadi. *Usuli’d Din.* İstanbul, 1928.

Bakıllani. *el- İnsaf.* Nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetu Ezheriyyeti li’t-Turas, 2000.

----------i. *et-Temhid fi’r-Reddi Ala’l Mülhidetu’l Muattiıla ve’r-Rafıza ve’l Havaric ve’l-Mu’tezile*. Thk. Muhammed Hudeyri, Muhammed Abdu’l-Hadi Ebû Rîde. Dar’ul-Fikri’l-Arabi, t.y.

---------- *Kitabu Temhidi’l evâil ve telhîsu’d-Delâil*. Thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Muessesetu’l-Kutubi’s Sagafiyye, 1987.

Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Barlak, Muzaffer. *Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelen-ek-i.* Ed. Recep Alpyağıl. İz: İstanbul, 2019. 747-763.

Barlak, Muzaffer. *Kelam’da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Bedevi, Abdurrahman. “Muhammed İbn Zekeriya er-Razi”. *İslam Düşüncesi Tarihi*. Ed. Mian Muhammed Şerif. C. I. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Bedevi, Abdurrahman. *Min Târihi’l-İlhad fi’l-İslam.* Kahire: Sina Li’n-Neşr, 1993.

Beki, Münteha. “Tanrı ve Mükemmellik Kavramı*”*. Ankara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi. 2016.

Berman, David. “Anthony Collins and the Question of Atheism in the Early Part of the Eighteenth Century”. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*. 75 (1975), 85-102.

Berman, David. “Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland”, *Atheism from Reformation to The Enlightmen.* Ed. Michael Hunter, David Wootton. Oxford: Clarendon, 1992.

Bishop, Robert C. “Determinism and Indeterminism”. *Encyclopedia of Philosophy.* C. 3. Ed. Donald M. Borcherdt. New York: Thomson&Gale, 2006.

Blount, Charles. *Miracles No Violations of The Law of Nature*. London, 1683.

----------. *The Oracles of Reason/Miscellaneous Works of Charles Blount*. London, 1695.

Bor, İbrahim. *İlahi Kelâmın İmkân ve Tabiatı.* Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Bottero, Jean. *İnancın En Güzel Tarihi*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Bozkurt, Mustafa. “Eş’arî ve Kâdî Abdulcebbar’ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi”. *Uluslararası Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Beyan, 2015.

Brunschvig, Robert. “Mutezile ve Aslah”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i (II).* Ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Buchanan, Colin. “Articles Of Religion”. *Historical Dictionary of Anglicanism.* Oxford: The Scarecrow Press, 2006.

Bulut, Halil İbrahim. *Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber.* İstanbul: Rağbet, 2002.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Ed. Frank M Turner. New Haven: Yale University Press, 2003.

Burns, R. M. *The Great Debate on Miracle*. London: Buckneill University Press, 1981.

Bühler, Pierre. “Creeds”. *The Encylopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Bühlér, Pierre. “The Word of God”. *Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Byrne, Peter. “Deism”. *The Encyclopedia of Theology and Religion*. Ed. Hans Betz vd. Boston, 2011.

----------. *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy Of Deism.* London: Routledge, 2013.

Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Cengiz, Yunus. *Mu’tezile’de Eylem Teorisi: Kâdı Abdulcebbâr Örneği*. İstanbul, Düşün, 2012.

Cerrahoğlu, İsmail. “İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri”. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 1/5 (1987), 5-8.

Cevizci, Ahmet - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam, 2014.

Cevizci, Ahmet. “Deizm”. *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma: İstanbul, 2002.

Champion, Justin I. A. "Deism*". The Columbia History of Western Philosophy.* Ed. Richard Popkin, Columbia: Columbia University Press, 1999.

----------. *Republican Learning-John Toland And The Crisis of Christian Learning (1696-1722*). New York: Manchester University Press, 2003.

Chavez, Pamela Hermandez. "Benjamin Franklin Deist mi Değil mi?". *Doğubatı.* 23/94 (Ağustos, 2020), 247-254.

Chubb, Thomas. *An Enquiry Concerning the Books of the New Testament.* London, 1734.

----------. *The Posthumous Works of Mr. Thomas Chubb*. London, 1748.

----------. *The Supremacy of The Father Asserted.* London: 1718.

----------. *The True Gospel of Jesus Christ Asserted*. London, 1738.

Cicero, *Tanrıların Doğası.* Çev. Çiğdem Menzilcioğlu. İstanbul: Kabalcı, 2012.

Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning The Being and Attributes of God*. Glasgow, 1823.

Colie, Rosalie L. "Spinoza and Early English Deists". *Journal of the History of Ideas*. 20/1 (1959), 23-46.

Collins, Anthony. *A Discourse of Free-Thinking, Occasioned By The Rise and Growth of A Sect Called Free-Thinkers.* London, 1713.

---------- *A Letter to The Reverend Dr. Rogers On Occasion of His Eight Sermons Concerning The Necessity of Revealed Religion*. London, 1727.

---------- *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*. London, 1717.

----------. *A Vindication of The Divine Attributes*. London, 1710.

----------. *An Historical and Critical Essay on The Thirty Nine Articles of The Church of England.* London, 1724.

Connoly, Patrick J. "Space Before God? A Problem in Newton's Metaphysics". *Philosophy*. 90/351 (2015), 83-106.

Copleston, Friedrich. *A History of Philosophy*. C.5. New York: Doubleday, 1959.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Tâ'rifât.* Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l-Mevâkıf. C. 3. Çev. Ömer Türker. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: İstanbul, 2015.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsun-Kubuh". *MÜİFD*, (1998-1999/16-17), 55-90.

Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine*. İstanbul: Köprü, 2018.

----------*Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*. İstanbul: Düşünce, 2008.

Dahm, John J. "Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures". *Church History*, 39/2 (1970), 172-186.

Daniel, Stephen H. *John Toland: His Methods, Manners and Mind*. Canada: McGill-Queens University Press, 1984.

Darcan, Hasan. "Athanasius ve İznik Konsili". *SÜİFD*, 15/28 (2013), 169-191.

De Durand, Georges M. "Fathers of The Church". *Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Demir, Osman. *Kâdı Abdulcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin, 2013.

Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.

Demirel, Ö.- Kaya, Z. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: 2012, Pegem Akademi.

Deninger, J. "Revelation". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. C.12. London: 1987.

Deniz, Osman Murat. "Akıl-İnanç İlişkisi Açısından Fideizm". *Basılmamış Doktora Tezi*. AÜSBE.

Dirvin, J. I. "Theology of Miracles". *The New Catholic Encyclopedia.* C.9. New York: Thomson&Gale, 2003.

Doko, Enis. *Dahi ve Dindar Isaac Newton.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Dorman, Emre. "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi*". Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm,* (Van, 2017), 217-242.

Dorman, Emre. *Din Neden Gereklidir?* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.

Dorman, Emre."Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım", *MÜİFSBE Basılmamış Doktora Tezi,* 2009

Dulles, Avery. "Mystery (in Theology*)". The New Catholic Encyclopedia*. C.10. New York: Thomson&Gale, 2003.

Dulles, Avery. "Faith and Revelation". *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Ed.

Dulles, Avery. "Theology of Revelation". *New Catholic Encyclopedia.* C. 12. New York: Thomson&Gale, 2003.

Dulles, Avery. *Models of Revelation*. New York: Doubleday, 1983.

Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *Kelam Araştırmaları Dergisi.* 14/2 (2016), 322-342.

---------- *Dini Anlama Kılavuzu*, Ankara: Otto, 2017.

---------- *Adem'den Öncesine Dönüş*. Ankara: Otto, 2016.

---------- *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto, 2016.

---------- "Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematiği", X. *Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu.* 24-25 Eylül 2005, 2005.

Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür.* Çev. Selin Dingiloğlu. Ankara: Yordam, 2014.

East, Katherina A. "Superstitionis Malleus: John Toland, Cicero, and the War on Priestcraft in Early Enlightenment England". *History of European Ideas*. 40/7 (2014), 965-983.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî. "Eşya Şeriat Gelmeden Önce Yasaklık Üzere mi Yoksa Serbestlik Üzere midir?". Çev. Muammer İskenderoğlu*, Mu'tezile Gelen-ek*-i, (II). Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn. *el-İntisâr*. Çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs, 2018.

Erdem, Engin. "Doğal Yasa Teorisi ve Maturidî Ahlakı". *Geçmişten Geleceğe Ahlak*. Ed. Asife Ünal. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.

Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi.* 6/1 (2006), 153-176.

er-Râzi, Ebu Hâtim. *Â'lamu'n-Nübüve: er-Reddu Ala'l-Mülhid Ebu Bekr er-Râzi.* Thk. Corç Tarabişi. Beyrut: Daru's-Saki, 2003.

Esen, Muammer. *Kur'an'da Peygamberlik*. Ankara Okulu: Ankara, 2012.

Eş'arî. *el-Lum'a*. Çev. Kılıç Aslan Mavil& Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Evans, Stephen. “Tanrı’nın Özel Fiilleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Çev. Ferhat Akdemir. 9/3 (2009), 231-252.

Evkuran, Mehmet. “Eş‘arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine- Deizm Bağlamında Bir Tartışma”. *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri.* İstanbul: Beyan, 2015.

Evkuran, Mehmet. “Zihin Eğitimi Açısından Kur’an’ın Söylemi ve Yöntemi”. *Eskiyeni Dergisi*, (2006/3), 94-100.

Focant, Camillie. “Holy Scriptures”. *The Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Francis Schüssler Fiorenza, John P. Galvin. Augsburg Fortress, 2011.

Gay, Peter. *Deism: An Anthology.* Princeton: Van Nostrand, 1968.

Gazzâli. *el-Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi.* C. 1. Çev. Yunus Apaydın. Rey: Kayseri, 1994.

Gilbert Neal W. “Renaissance”. *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Donald M. Borchert. C. 8. New York: Thomson&Gale, 2008.

Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. Çev. Şamil Öçal. İstanbul: Açılım Kitap, 2005.

Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in Middle Ages.* New York: Charles Scribner’s Sons, 1939.

Görgün, Tahsin. “Hüsun-Kubuh Meselesi: Kadı Abdulcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasvirî”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5 (2001), 59-108.

Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. Çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları; 2012.

Güçlü, A.;E. Uzun, S. Uzun, Ü. H. Yolsal. "Yaradancılık", *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu, 2000.

Güler, İlhami. *Haniflik ve Deizm Farkı üzerine.* İslami Analiz Sitesi. 26. 11. 2016. http://www.islamianaliz.com/m/3630/haniflik-ve-deizm-farki-uzerine

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.

Hampson, Norman. *Aydınlanma Çağı*. Çev. Jale Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.

Harrison, Peter. "Thomas Morgan", *Oxford Dictionary of National Biography*. C. 39. Ed. Brian Harrison&H.C.G. Matthew. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Hartshorne, Charles. "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı". Çev. Mehmet Aydın. *AÜİFD,* 24 (1981), 205-219.

Harvéy, Anthony E. Exegesis". *The Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. Çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken, 1999.

Hefelbower, S. H. "Deism Historically Defined". *The American Journal of Theology*. 24/2 (Nisan 1920).

Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*. Çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre, 2009.

Herrick, James A. "Peter Annet". *Oxford Dictionary of National Biography.* C. 3. Ed. H.C.G. Matthew & Brian Harrison. Oxford: Oxford University Press, 2004. s. 239-240.

Herrick, James A. *The Radical Rhetoric of English Deists*. Columbia: University of South Carolina Press, 1997.

Hick, John .“Faith”. *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. New York: MacMillan, 1967.

Horning, Gottfried. “Deism”. *Religion: Past and Present-The Encyclopedia of Theology and Religion*. C.2. Ed. Hans Betz vd., Boston: Brill, 2011.

Hökelekli, Hayati. “Kur’an’ın Eğitime Getirdiği Değerler ve Hedefler”. *X. Kur’an Sempozyumu.* Ankara: Fecr, 2008.

http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/credo.htm (12. 03. 2021)

https://www.britannica.com/event/Thirty-Years-War (11.12.2020)

https://www.ewtn.com/library/councils/v1.htm#4, (26.02.2018)

Hudson, Wayne. *Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2016. (ebook PDF Formatı).

Hudson, Wayne. *The English Deists*. London: Pickering & Chatto, 2009.

Hunston, George Williams. “Socinianism”. Encyclopedia of Philosophy. Ed. Donald M. Borcherdt. New York: Thomson and Gale, 2006.

Hutcheson, Harold R. “Lord Herbert and the Deists”. *The Journal of Philosophy*. 43/8 (April, 1946), 219-221.

Inbody, Tyron. *The Faith of The Christian Church*. Michigan: William B. Eerdmans, 2005.

Işık, Aydın. *Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis, 2006.

Işık, Aydın. “Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma”. *DEÜİFD,* 24 (2006), 61-81.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar, 2010.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

İbn Fûrek. *Mucerredu Makâlati'ş-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: 1987.

İbn Hümam. *Kitabu'l-Müsamere.* İstanbul:1370.

İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. V-h-y Maddesi. C. 15. Beyrut: 1956.

İsfehanî, Rağıb. *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)* Çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra, 2012.

Joyce, G. C. "Deism". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. C. 3. Ed. James Hastings. New York: Charles and Scribner's Sons, 1951.

Joyce, G. J. "Deism". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. C.3. Ed. James Hastings, Charles and Scribners's Sons, New York, 1951.

Kâdı Abdulcabbar. "Teklif Nedir?" Çev. Hasan Ocak. *Mutezile Gelen-ek-i (II)*. Ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

Kâdı Abdulcebbâr. *El-Muğni fi ebvâbi't –Tevhid ve'l-Adl.* C. 15. Thk. M. M. Kasım. Kahire: 1962.

Kâdı Abdulcebbâr. *El-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn*. Çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kâdı Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse.* C. 2. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Kâdı Abdulcebbâr. *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve*. Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

Kannengiesser, "Charles. Arianism". *Encyclopedia of Philosophy.* C. 1. Ed. Donald M. Borchert. New York: Thomson&Gale, 2006.

Kannengiesser, Charles. "Arianism", *Encyclopedia of Christian Theology.* C. 1. Ed. Jean-Yves Lacoste. New York: Routledge, 2005.

Kannengiesser, Charles. "Council of Nicea I". *Encyclopedia of Christian Theology.* C. 1. Ed. Jean-Yves Lacoste. New York: Routledge, 2005.

Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Râzi: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof*". İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler.* Ed. M. Cüneyd Kaya. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Kenan, Seyfi. "Hekim-filozof Ebu Bekr er-Razi bir Mülhid miydi?". *Divan Araştırmaları Dergisi*. 2001/1, 187-197.

Kent, John. "The Enlightenment". *Companion Encyclopedia of Theology*. Ed. Peter Byrne ve Leslie Houlden, Londra: The Routledge Encyclopedia, 1995.

Kılıç, Recep. *Ahlakin Dinî Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.

Koloğlu, Orhan. "Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2014), 159-193.

Kraye, Jill. "Humanism". *Encyclopedia of Philosophy*. C. 4. Ed. Donald M. Borchert. New York: Thomson&Gale, 2006.

Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam, 2017.

Lalor, Stephen. *Freethinker Matthew Tindal*. New York: Continuum, 2006.

Lanch, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi.* Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.

Leland, John. *A View of The Principal Deistical Writers.* Londra: W. Baynes, 1808.

Lessing, G.E. *İnsan Soyunun Eğitimi*. İstanbul: Say, 2011.

Levitin, Dimitri. "Matthew Tindal's "Rights Of The Christian Church" (1706) And The Church—State Relationship". *The Historical Journal*. 54/3, (2011).

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Ward, Lock and Warwick House, t.y.

Lucci, Diego & Wigelsworth, Jeffrey R. "God Does not act arbitrarily or interpose unnecessarily: Providential deism and denial of Miracles in Wollaston, Chubb, and Morgan". *Intellectual History Review*, 25/2 (2015), 167-189.

Lucci, Diego. *Scripture and Deism The Biblical Criticism of The Eighteenth-Century British Deists*. Bern: Peter Lang, 2008.

Macquarrie, John. *Principles of Christian Theology*. New York: Charles And Scribner's Son: 1966.

Magee, Bryan. *Felsefenin Öyküsü*. Çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi, 2004.

Maraz, Hüseyin. "Kâdı Abdulcebbâr'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2015), 239-275.

Maturidî. *Kitâbu't Tevhid.* Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam, 2014.

Mavil Yağlı Hikmet. "Kelâmi Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar". *AİBÜİFD,* 3/5 (2015), 175-193.

McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction.* Oxford: Wiley & Sons, 2012.

McGrath, Alister. "The Transition to Modernity". *Companion Encyclopedia of Theology*. Ed. P.Byrne & L. Houlden. New York: Routledge, 1995.

McGrath, Alister. *Christian Theology*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2017.

Mebrûk, Ali. *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*. İstanbul: Mana, 2014.

Middleton, Conyers. *Free Inquiry Into The Miraculous Powers Which Are Supposed To Have Subsisted In The Christian Church*. London, 1844.

Milner, Benjamin. "Hobbes: On Religion". *Political Theory*, 16/3 (1988), 400-425.

Molland, George. "Science and Mathematics From The Renaissance to Descartes". *The Renaissance and 17th Century Rationalism/Routledge History of Philosophy.* C. 4. Ed. G.H.R. Parkinson ve S. G. Shanker. Londra: Routledge, 1993.

Morgan, Thomas. *The Moral Philosopher in a Dialogue Between Philalethes a Christian Deist and Theophanes a Christian Jew.* C. 1. London, 1737.

Morgan, Thomas. *The Moral Philosopher in a Dialogue Between Philalethes a Christian Deist and Teophanes a Christian Jew*. C. 1. London, 1737.

Morgan, Thomas. *The Nature and Consequences of Enthusiasm Consider'd, in some short Remarks in the Doctrine of the Blessed Trinity*. London: 1719.

Mortimer, Sarah. *Reason and Revelation in The English Revolution: The Challenge of Socinianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Mossner, Ernest Campbell. “Charles Blount”. *Encyclopedia of Philosophy*. C. 1. Ed. Donald M. Borcherdt. New York: Thomson&Gale, 2006.

Mossner, Ernest Campbell. “Deism”. *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 2/680-693. New York: The Macmillan Company, 1967.

Murphy, Mark C. “Divine Command, Divine Will And Moral Obligation”. *Faith and Philosophy*. 15/1 (1998), 3-27.

Murteza, Gökhan. “Rönesans İtalya’sında Hümanist Devrimin Anlamı ve Boyutları”. *Felsefi Düşün*. (2017/9).

Myllkovksky, Matti. “ “Christian Jews” and “Jewish Christians: The Jewish Origins of Christianity in English Literature from Elizabeth I to Toland’s Nazarenus”. *The Rediscovery Of Jewısh Christianity-From Toland To Baur*. Ed. F. Stanley Jones. Boston: Brill, 2012.

Navia, Luis E. *The Adventure of Philosophy*. Londra: Greenwood, 1999.

Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist.* Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Nesefi, Ebu’l-Mûin. *Bahru’l-Kelam*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Nesefi, Ebu’l-Mûin. *Tabsıratu’l Edille.* C. 2. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Newton, Sir Isaac. *Opticks or Treatise of The Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. London, 1721.

Nicholl, H. F. “John Toland: Religion Without Mystery”. *Hermathena,* 100 (1965), 54-65.

O'Higgins S. J. *Determinism and Free Will: Anthony Collins's A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*. Lahey: Martinus Nijhof, 1976.

O'Higgins S.J.James. *Anthony Collins The Man and His Works*. Lahey: Martinus Nijhoff, 1970.

Okumuş, Namık Kemal. *Sağlam Kulpa Tutunamayanlar*. Ankara: Araştırma, 2017.

Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz, 2006.

Orr, John. *English Deism: Its Roots and Fruits*. Michigan: WM: B. Eerdmans, 1934.

Orum, Fatih. *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar: Vahiy.* İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017.

Osier, Jean-Pierre. "Unitarianism/Anti-Trinitarianism". *Encyclopedia of Christian Theology*. C. 3. New York: Routledge, 2005.

Osman, Abdu'l Kerim. *Nazariyyatu't-Teklif*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1971.

Özcan, Hanifi. "Maturidî'ye Göre Hikmet Terimi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2/6 (1988), 42-46.

Özlem, Doğan. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İnkılap: İstanbul, 2004.

Özsoy, Seda. "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galileo Neyi Değiştirdi?". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (2015/20).

Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı'dan Başka İnsanüstü Tanımayan İnanç: Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut, 2015.

Pailin, David A. "Natural Theology". *Companion Encyclopedia of Theology*. Ed. Peter Byrne, Leslie Houlden. London: Routledge Publishing, 1995.

Pailin, David Arthur. "Deism (in Europe)". *Religion: Past and Present-The Encyclopedia Theology and Religion.* C.2. Ed. Hans Betz, vd. Boston, Brill, 2011.

Paine, Thomas. *Akıl Çağ.* Çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014.

Pessagno, J. Meric. "Maturidi'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik". Çev. İlhami Güler. *AÜİFD*. 35 (1996), s. 425-435.

Peterman, E. L. "Theology of Redemption". *The New Catholic Encyclopedia.* C. 11. Washington: Thomson&Gale, 2003.

Peterson, M; W. Hasker; B. Reichenbach; D. Basinger. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Ed. Rahim Acar. İstanbul: Küre, 2012.

Pickar, C. H. "Faith*". The New Catholic Encyclopedia*. C. 5. New York: Thomson&Gale, 2003.

Platon. *Euthyphron.* Çev. Furkan Akderin. Say: Ankara, 2016.

Popkin, Richard H. "*Fideism*". *Encyclopedia of Philosophy*, C. 3. Ed. Donald M. Borchert. New York: Thomson and Gale, 2006.

Popkin, Richard. *The Columbia History of Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1999.

Pottier, Bernard. "Creeds". *The Encylopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an.* Çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara Okulu: Ankara, 2000.

Randall, John H. "Deism". *Encyclopaedia of The Social Science.* Ed. Edwin R. A. Seligman. New York: The Macmillan Company, 1957.

Razi, Fahreddin. *en-Nübüvvât ve mâ yetealleku bihâ*. Thk. Ahmed Hicâzi es-Seka. Kahire, 1998.

Redwood, J. A. “Charles Blount (1654-1693), Deism and English Free Thought”. *Journal of the History of Ideas*. 35/3 (1974), 490-498.

Reynolds, Gabriel Said. *A Muslim Theologian in a Sectarian Milieu: ‘Abd al-Jabbar and The Critique of Christian Origins*. Leiden: Brill, 2004.

Risto Saarinen, “Authority”, *Encyclopedia of Christian Theology,* Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Rudolph, Ulrich. “Maturidî’nin İlahi Hikmet Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Çev. Y. Öztürk & E. Kabakçı. 17/34 (2018/2), 777-786.

Sâbunî, Nureddin es-. *el-Bidaye fi Usuli’d-Din*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2017.

Schmidt, James. “Enlightenment”, *Encyclopedia of Philosophy*. C.3. Ed. Donald M. Borchert. New York: Thomson&Gale, 2006.

Schwarz, Fernand - Ohman, Isabelle. *Rönesans’ın Ruhu*. Çev. Ç. Zülfikar ve diğerleri. Ankara: Yeni Yüksektepe, 2016.

Sesboüé, Bernard. “Indulgences”. *Encyclopedia of Christian Theology.* Ed. Jean-Yves Lacoste, 773.

Shepherd Massey H; Martin Dale B. “Anglicanism”, *Encyclopedia of Religion*. C.1. Ed. Lindsay Jones. New York: Thomson and Gale, 2005.

Smith, Preserved. *Rönesans ve Reform Çağı.* Çev. Serpil Çağlayan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.

Smith, Wilfred C. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor, 1964.

Snobelen, Stephen D. “God of Gods, and Lord of Lords": The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia”. *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions*, 16 (2001).

Sorley, W.R. *A History of English Philosophy*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1921.

South, Robert. *Twelve Sermons Preached on Several Occasions.* C. 3. Londra, 1737.

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*. Çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 2016.

Stark, Rodney. *Tek Gerçek Tanrı*. Çev. Çiğdem Özüer. İstanbul: Literatür, 2005.

Stephen, Leslie. *History of English Thought in The Eighteenth Century*. C.1. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1876.

Süt, Abdunnasır. *Mu’tezile ve Ahlak.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Şehristâni. *Kitabu Nihayetu’l-İkdâm fî ilmi’l-Kelam.* Thk. Alfred Ceyyumi. Kahire: Mektebetu’s-Segafeti’d-Diniyye, 2009.

Şehristani. *Milel ve Nihal*. Çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Şekerci, A. Erhan. *Aydınlanma ve Din-İngiliz Aydınlanma Geleneğinde Din Algısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Taftazanî. *Şerhu’l-Akaid.* Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Tarakçı, Muhammet. “Hristiyanlık’ta Vahiy ve Peygamberlik”. *Vahiy ve Peygamberlik.* Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer, 2018.

Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Tarnass, R. *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar*. Çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu.* İstanbul: Mahya, 2015.

Taylor, Charles. *Seküler Çağ.* Çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.

Tehânevî. *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn*. Thk. Ali Dahruc, Abdullah el-Halidi, George Zeynati. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Tindal, Matthew. *A Letter to The Reverend To The Clergy of Both Universities Concerning Trinity and Athanasian Creed*. London:1694.

Tindal, Matthew. *Christianity as old as Creation, or The Gospel of Republication of the Religion of Nature*. London, 1732.

Toland, John. *Christianity Not Mysterious*. London, 1696.

Toland, John. *Letters To Serena*. London, 1704.

Toland, John. *Nazarenus, or Jewish, Gentile, Mahometan Christians*. London, 1718.

Van Ess, Joseph. "Mu'tezile Düşüncesinde Teolojik bir Sorun Olarak Tanrı'yı Bilme". *Mu'tezile Gelen-ek-i (I).* Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

Viney, Donald Wayne. "American Deism, Christianity, and the Age of Reason". *American Journal of Theology & Philosophy*. 31/2 (2010), 83-107.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis, 2003.

Wainwright, Geoffrey. "Methodism". *Encyclopedia of Christian Theologhy.* Ed. Jean-Yves Lacoste. New York: Routledge, 2005.

Waligore, Joseph. "Christian Deism in Eighteenth Century England". *International Journal of Philosophy and Theology*, (2014).

Waligore, Joseph. "Christian Deist Writings of Benjamin Franklin". *The Pennsylvania Magazine Of History And Biography*. 140/1. (2016).

Waligore, Joseph. “The Piety of The English Deists: Their Personal Relationship With an Active God”. *Intellectual History Review*. (July/2012).

Walter, Peter. “Dogma”. *Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. Jean-Yves Lacoste. New York: Routledge, 2005.

Watt, Montgomery. “İslam Kelâmında İman Kavramı”. Çev. Süleyman Akkuş. S*ÜİFD*, 11 (2005), 85-95.

Watt, Montgomery. *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz, 2012.

Whitfield, Peter. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları.* Çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

Wigelsworth, J. R. “The Disputed Root of Salvation in Eighteenth-Century English Deism”. *Intellectual History Review*. 19/1 (2009), 29-43.

Wigelsworth, Jeffrey R. *Deism in Enlightenment England*. Manchester: Manchester University Press, 2009.

Wigelsworth, Jeffrey R. “The Nominal Essence of Motion: John Toland's Natural Philosophy (1696-1704)”. *Calgary Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*. (2000).

Williams, George Hunston. “Socinianism”. *Encyclopedia of Philosophy.* C. 9. Ed. Donald M. Borcherdt. New York: Thomson&Gale, 2006.

Wolinski, Joseph. “Trinitarian”, *Encyclopedia of Christian Theology*. C. 3. Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Wollaston, William. *The Religion of Nature Delineated*. London, 1738.

Wollaston, William. *The Religion of Nature Delineated*. London: John and Paul Knapton, 1738.

Wood, Allen W. "Deism". *The Encyclopedia of Religion,* Ed. Mircea Eliade. C.4. New York: Macmillan Publishing, 1987.

Woolston, Thomas. *A Moderator between an Infidel and an Apostate*. London, 1725.

Woolston, Thomas. *Free Gifts To The Clergy*. London, 1724.

Woolston, Thomas. *Six Discource on The Miracles of Our Saviour*. London: 1727.

Woolston, Thomas. *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour: (First Discourse*). London, 1721.

Woolston, Thomas. *The Old Apology*. London: Cambridge University Press, 1705.

Wright, J. Robert. "Anglicanism", *Encyclopedia of Christian Theology,* Ed. Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

Yâr, Erkan. "Kur'an'ın İnsan Öğretisi". *İslâmi İlimler Dergisi*. 2/1 (2007), 21-43.

Yar, Erkan. *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilu'n-Nübüvve". DİA. C. 9. İstanbul: 1994.

Zeyne, Hüsnî. *el-Akl inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l Akl inde'l-Kâdı Abdulcebbar.* Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1978.

ÖZET

Kardaş, Meryem Özdemir. “Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkan ve Gerekliliği: 18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmi Açıdan Analizi”, Doktora Tezi. 364 s.

Danışman: Prof. Dr. Mahmut AY, Ankara, 2021.

Bu çalışmada Tanrı’nın insan ile iletişiminin bir ifadesi olan vahyin imkanı ve gerekliliği temellendirilmiştir. Bu temellendirme gerçekleştirilirken vahyi reddeden deizmin argümanları, kelâmi açıdan ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde İngiliz deizmini ortaya çıkaran süreç ve gelişim seyri incelenmiştir. Rönesans sonrası yükselişe geçen hümanistik dünya görüşünün ve doğa felsefesinde yaşanan kırılmaların, deistlerin söylemlerinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, İngiliz deizminin diğer ülkelere etkisine yer verilmiş ve geride bıraktığı miras ele alınmıştır.

Deistlerin Tanrı ve insan tasavvurlarını inceleyen birinci bölümde, onları Hristiyanlık’tan ayrıştıran unsurlar belirlenmiştir. Bu bağlamda deistlerin teslis, aslî günah ve kefâret gibi Hristiyanlık’ın temel akidelerine yönelik tenkitleri ele alınmıştır. Ardından deistlerin sahip oldukları tanrı ve insan tasavvurlarında öne çıkan unsurlar tespit edilmiştir. Böylece doğal din anlayışlarının şekillenmesinde bu unsurların etkisini inceleme imkânı doğmuştur.

Deistlerin din ve vahiy anlayışlarını ele alan ikinci bölümde, birinci bölümdekine benzer bir metot takip edilmiştir. Öncelikli olarak Hristiyan teolojisinin hâkim anlayışına yer verilmiş ve deistlerin bu anlayışa yönelik eleştirileri tespit edilmiştir. Doğal din anlayışları detaylı olarak ele alınmış ve böylece vahye dair bakışları belirlenmiştir.

Üçüncü bölüm, vahye yönelik deistik yaklaşımın kelâmi analizini sunmaktadır. Klasik kelâm ekollerinin akıl-vahiy arasında kurduğu ilişkiye yer verilmiştir. Ayrıca bu bölüm içerisinde vahyin gerekliliği temellendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Deizm, Vahiy, Peygamber, Teizm, Din.

ABSTRACT

Kardaş, Meryem Özdemir. “The Possibility And Necessity of Revelation Against The Deistic Arguments: The 18th Century English Deism and Its Analysis from the Perspective of Kalam”.

PhD Dissertation, 364 pages.

Supervisor: Prof. Dr. Mahmut AY, Ankara, 2021.

This study develops a justification for the possibility and necessity of revelation, which is an expression of God's communication with man. As part of this justification, the arguments of deism, which denies revelation, have been evaluated from the perspective of Kelam. The study consists of the introduction and three chapters.

The introductory chapter analyzes the process that led to the English deism and its trajectory. The findings demonstrate that the humanistic worldview and the transformations in philosophy of nature in the wake of Renaissance shaped the deists’ discourse. Moreover, the chapter looks at the impact of English deism on other countries as well as its legacy.

The first chapter analyzes the deists’ understanding of God and man. It identifies the points that differentiate deists from Christianity on these subjects. In that context, the chapter tackles with deists criticisms towards the basic tenets of Christianity, such as trinity, original sin, and redemption. Later, the chapter identifies the main elements in the deists’ understanding of God and man. Based on this, it becomes possible to analyze the effect of these elements in the formation of their understanding of natural religion.

The second chapter, which looks at the deists’ understanding of religion and revelation, follows a methodology to the first one. Firstly, the chapter discusses the mainstream interpretation of the Christian theology and the deists’ criticisms towards it.

Then by investigates closely the deists' understanding of natural religion, the chapter identifies their approach to revelation.

The third chapter offers an analysis of the deistic approach to revelation from the perspective of Kalam. It studies the relationship between reason and revelation offered by classical schools of Kalam. Moreover, the chapter offers a justification for the necessity of revelation.

Keywords: Deism, Revelation, Prophet, Theism, Religion.