



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**DEİSTİK YAKLAŞIMLAR KARŞISINDA KELAMIN ULÛHİYET
ANLAYIŞI**

Aslı MENEKŞE

1640207003

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Galip TÜRCAN

ISPARTA-2023

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum ***“Deistik Yaklaşımlar Karşısında Kelamın Ulûhiyet Anlayışı”*** adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Aslı MENEKŞE

01.02.2023



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Aslı MENEKŞE
Öğrenci Numarası	1640207003
Enstitü Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Kelam
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Galip TÜRCAN
Tez Başlığı	Deistik Yaklaşımlar Karşısında Kelamın Ulûhiyet Anlayışı
Turnitin Ödev Numarası	1961089317

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 208 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 22/12/2022 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesinin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;
% 18'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

- (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.
- () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

01/02/2023
Prof. Dr. Galip TÜRCAN

ÖZET

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde deizmin terminolojisi, tarihi arka planı ve deizmin çeşitleri hakkında bilgiler verilmiştir. Burada öncelikle genel teorileri bakımından deizmin kaynağı, akabinde deizmin doğuşunu hazırlayan Hristiyan teolojisi ve Aydınlanma dönemindeki bilimsel gelişmelerin deistik yaklaşımlara etkisi değerlendirilmiştir. Deizmin kaynağı ayrıntılı şekilde irdelenerek İslâmî akidenin deizmin ortaya çıkışıyla etkisi sorgulanmıştır.

İkinci bölümde, klasik dönemde deizmin ilkelerine benzer ilkeleri savunan yaklaşımlara yer verilmiştir. Burada özellikle İslâm coğrafyasındaki din karşıtı akımların iddiaları ve kelamcılarının bu akımlara karşı geliştirdiği din savunusu incelenmiştir. Erken dönem İslâm dünyasında deistik itirazların zemini olan yaklaşımlar ve bu yaklaşımları savunduğu iddia edilen kişiler ve görüşleri ele alınmış kelamcılarının söz konusu kişi ve gruplara reddiyeleri ele alınmıştır. Özellikle nübüvvet kurumuna karşı geliştirilen itirazlara karşı kelamcılarının nübüvvetin gerekliliğine dair ileri sürdüğü argümanlara yer verilmiştir. Nübüvvet bahsinin kelimada ele alındığı şekliyle ilişkili olarak İslâm'ın ulûhiyet tanımı ve Allah-insan ilişkisi bağlamında nübüvvetin gerekliliğine dair argümanlar incelenmiştir.

Çalışmanın son bölümünde Batı'da deistik yaklaşımların ortaya çıkışı ve deizmin savunucuları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Aydınlanma sürecinin deizmin gelişimine katkıları ve deistik düşüncenin dünyaya yayılması ve tanınması ile ilgili bilgiler aktarılmıştır. Daha sonra 19. yüzyılda deizmin Müslüman dünyadaki etkisi hakkında inceleme yapılmıştır. Yeni ilmi kelam dönemi kelamcılarının Aydınlanma sürecinde ortaya çıkan yeni akımlara karşı İslâm'ı savunma yöntemleri irdelenmiş, deistik iddialara karşı tutumları ve İslâmî akideyi savunma yöntemleri incelenmiştir. Modern çağın getirdiği seküler bakışın İslâm akidesine etkisi incelenerek deizmin seküler bakış ile ilişkisi sorgulanmıştır. Modern çağ insanının Allah-âlem tasavvuru hakkında araştırmalara yer verilerek deizmin Müslüman dünyada tehdit unsuru olarak değerlendirilmesine dair inceleme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, deizm, ulûhiyet, nübüvvet, delil.

ABSTRACT

This study consists of an introduction and three parts. In the first part of the study, information about the terminology, historical background and types of deism are given. Here, the main factors about the formation process of deism and the reasons that paved the way for deistic thought are discussed. Here, first of all, the source of deism in terms of its general theories, the Christian theology that prepared the birth of deism and the effects of scientific developments in the Enlightenment period on deistic approaches were evaluated. The source of deism has been examined in detail and the effect of the Islamic creed with the emergence of deism has been questioned.

In the second part, approaches that defend principles similar to the principles of deism in the classical period are included. Here, the claims of anti-religious movements in the Islamic geography and the defense of religion developed by theologians against these movements are examined. The approaches that were the basis of deistic objections in the early Islamic world, the people who allegedly defended these approaches, and their views were discussed, and the refusals of the theologians to the people and groups in question were discussed. In particular, the arguments put forward by theologians about the necessity of prophethood against the objections developed against the institution of prophethood are included. The arguments regarding the necessity of prophecy in the context of Islam's definition of divinity and the relationship between God and man have been examined in relation to the way prophecy is discussed in kalam.

In the last part of the study, information about the emergence of deistic approaches in the West and the defenders of deism are given. Information about the contributions of the Enlightenment process to the development of deism and the spread and recognition of deistic thought to the world were given. Then, the effect of deism in the Muslim world in the 19th century was examined. The methods of defending Islam against the new movements that emerged in the Enlightenment period of the theologians of the new scientific theology period were examined, their attitudes against deistic claims and the methods of defending the Islamic creed were examined. The effect of the secular view brought by the modern age on the Islamic creed was examined and the relationship of deism with the secular view was questioned. By giving place to the researches about the concept of God and the world of modern age people, an examination has been made about the evaluation of deism as a threat in the Muslim world.

Keywords: Kalam, deism, divinity, prophecy, evidence.

ÖNSÖZ

Deizm, esasen 17. yüzyılda Batı düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Aydınlanma hareketi ve Pozitivizm'den itibaren insan aklı her şeyin ölçüsü kabul edilmiştir. Pozitivist düşüncenin sonucunda Tanrı veya din karşıtı faaliyetler beşeri bilimlerin önceliği haline gelmiştir. Aydınlanma hareketinden sonra deizm kısa sürede dünyanın pek çok bölgesinde bilinen bir inanç olmuştur. “Deistik Yaklaşımlar Karşısında Kelamın Ulûhiyet Anlayışı” başlıklı çalışmamızda, vahiy, peygamberlik ve mucize gibi temel inançlara yönelik eleştirel yaklaşımlarda bulunan deizme karşı klasik ve modern kelamın ulûhiyet anlayışı ele alınmıştır.

Hristiyanlığa karşı bir antitez olarak ortaya çıkan deizm, 20. yüzyıla kadar Müslüman coğrafyada etkin bir inanca dönüşmemiştir. Ancak deizm, modern çağda insanların dinî anlayışlarını çeşitli açılardan etkilemeye başlamıştır. İslâm dünyasında deizmin yaygınlaştığı söylenemese de bir gerçeklik olarak varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak geçmişte Müslüman kelimcilerin Allah-âlem ve Allah-insan ilişkileri bağlamında geliştirdikleri argümanların deizm ve benzeri inançlara karşı İslâmî akideyi koruduğunun tespitleri yapılmıştır. Kelam ilmi pek çok farklı inanca karşı İslâmî akideyi savunmak amacıyla çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Ancak çağın getirmiş olduğu yenilikler klasik kelamın geliştirdiği argümanların yeniden ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Yeni İlmi Kelam dönemi kelimcilerinin çalışmaları bunu kanıtlamaktadır. Her ne kadar klasik kelam döneminde geliştirilen metotlar günümüzde geçerli olsa da deizme karşı ulûhiyet ve nübüvvete dair izahların yeniden ele alınması kaçınılmaz görülmektedir. Çalışmamızın temel amacı deizmin sunduğu argümanların İslâm akîdesi karşısında hangi oranda geçerli olduğunu sorgulamak, klasik argümanların deistik iddialara hangi ölçüde cevap sunabildiğini irdelemek ve klasik argümanların deistik iddialara cevap vermede yetersiz kaldığı noktaları bir ölçüde tespit edebilmektir.

Türkçe’de deizme ilişkin yeterli çalışmanın bulunmaması ve konuya dair ön bilgilere temel kaynaklardan ulaşma isteği nedeniyle yabancı kaynaklardan yararlanılmıştır. Özellikle güçlü bir alt yapı oluşturmak ve temel bilgilere ulaşmak amacıyla doğrudan deist yazarların eserlerine başvurulmuştur. Ayrıca deizmin tarihi arka planını analiz edebilmek için Hristiyan teolojisi hakkındaki bilgiler de temel kaynaklardan elde edilmeye çalışılmıştır.

Deist yazarların çalışmalarında, evrenin yaratılışı ve işleyişi, Tanrı tasavvuru, peygamberlik, vahiy, mucize gibi konulara dağınık bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Bu durum deist yazarların ilgili konulardaki görüşlerini net bir şekilde tespit etmeyi zorlaştırmıştır. Bu nedenle söz konusu yazarların kendi kitaplarının yanı sıra onlar hakkında yapılan çalışmalar ve kitapları üzerine yazılan makaleler ayrıca değerlendirilmiştir. Bunun başlıca sebebi ise deistlerin geleneksel dinlere karşı sundukları eleştirileri sistematik şekilde ele almamış olmaları ve deistik görüşlerini anlaşılır şekilde izah etmemiş olmalarıdır. Deist yazarların çoğu Tanrı tasavvuru, âlemin işleyişi, peygamberlik, vahiy, mucize gibi semavi dinlere ait akideler hakkındaki fikirlerini dolaylı yoldan izah etmişlerdir. Bunun yanı sıra Newton, John Locke, Hegel, gibi deist olmayan ancak deistlerin referans aldığı düşünürlerin görüşlerine de deizme kaynak sağlamış olması nedeniyle işaret edilmektedir.

Birinci bölümde deizmin tarihçesi, teşekkül süreci, çeşitleri ve Hristiyan teolojisinin temel tercihleri hakkındaki veriler ele alınmıştır. İkinci bölümde erken dönem İslâm dünyasında deistik itirazların zemini olan yaklaşımların tespiti yapılmış daha sonra kelimcilerin özellikle din aleyhtarı ve deistik nitelikli akımlar karşısında geliştirdiği argümanlar incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise öncelikle Aydınlanma dönemindeki deizmin yayılışı ve deizmin öncü isimleri hakkında bilgi verilmiş sonrasında ise deizmin İslâm dünyasındaki görünümüne ilişkin tespitler yapılmış, Yeni İlmi Kelam dönemi çalışmalarının deizm ve benzeri yaklaşımlara karşı yeni argümantasyon geliştirme girişimlerine dair tespitlere yer verilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, tez süresince vermiş olduğu destek ve yol gösterici tavsiyeleri sebebiyle başta tez danışmanım Prof. Dr. Galip TÜRCAN'a ayrıca yine katkıları nedeniyle Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Musa KOÇAR ve Prof. Dr. Hülya ALTUNYA hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Yine tezin tashihine yardımcı olan Arş. Gör. Elmas Gülhan Gençdoğan, Nazlı Eker, Arş. Gör. Serap Nurhan Çam ile Arş. Gör. Abdullah Yıldız'a teşekkür ederim.

Aslı MENEKŞE
ISPARTA-2023

İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

DEİZMİN TARİHİ ARKA PLANI VE HRİSTİYAN DİN KÜLTÜRÜ İLE İLİŞKİSİ

1. DEİZMİN TERMİNOLOJİSİ VE TANIMLANMASI	5
1.1. Deizmin Tarihçesi.....	10
1.1.1. Deistik Düşüncenin Teşekkülü	12
1.1.2. Deizmin Gelişimi	15
1.2. Deizmin Yükselişi.....	20
1.2.1. Deizmin Çeşitleri	21
1.2.2. Doğal Din ve Deizm	30
2. HRİSTİYANLIK'TA ULÛHİYET/NÜBÜVVET VE DEİZM	41
2.1. Kilise'nin Otoriter Yapısı ve Deistik Tercihler	46
2.2. Hristiyanlık'taki İnanç Karmaşası ve Deizmin Ortaya Çıkışına Etkisi	53

2. BÖLÜM

DEİSTİK İDDİALAR ve ERKEN DÖNEM İSLÂM DÜNYASINDA ALLAH- ÂLEM İLİŞKİSİ

1. İSLÂM COĞRAFYASINDAKİ DİN KARŞITI AKIMLAR VE KELAMCILARIN DİNİ SAVUNUSU	62
1.1. Erken Dönem İslâm Dünyasında Deistik Tutumlar ve Kelam Savunusu....	67
1.2. Deistik İtirazların Zemini Olan Yaklaşımlar	71
2. ERKEN İSLÂM TOPLUMUNDA DEİSTİK İTİRAZLAR	74
2.1. Ebû İsâ el-Verrâk ve Nübüvvet Reddi.....	75
2.2. İbnü'r-Ravendî ve Nübüvvet Reddi.....	80
2.3. Ebû Bekir er-Râzî ve Nübüvvet Reddi	86
2.4. Berâhime'ye Karşı Nübüvvet Savunusu.....	90
3. İSLÂM KELAMINDA ULÛHİYET VE NÜBÜVVET SAVUNUSU	101

3.1. İslâm Dünyasında Din Karşıtı Akımlara Verilen Cevaplar	101
3.1.1. Ulûhiyet: Allah-Âlem İlişkisi.....	101
3.1.2. Nübüvvetin İmkânı ve İspatı.....	108
3.2. Kelamcıların Vahiy Anlayışı	115
3.2.1. İslâm İnancında Vahyin Genel Çerçevesi.....	115
3.2.2. Vahyin İspatı	118
3.2.3. Mucizenin İnanç Boyutu	121

3. BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE DEİSTİK MEYDAN OKUMA ve KELAMÎ İMKÂNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. MODERN DÖNEM BATI VE DEİSTİK EĞİLİMLER.....	127
1.1. Modern Dönem Batı’da Dinî Rasyonalizm ve Deizm.....	127
1.2. Modern Dönemde Deizmin Öncü İsimleri ve Görüşleri	130
2. YENİ İLMÎ KELAM DÖNEMİ	136
2.1. Yeni İlmi Kelam Dönemi Yenilik Çalışmaları.....	137
2.2. Modern Çağa Uygun Kelamî Deliller Üretilmesi.....	145
3. MODERN DÖNEMDEKİ DEİSTİK İDDİALAR KARŞISINDA KELAMIN ULÛHİYET SAVUNUSU	152
3.1. İsbât-ı Vâcib Delillerinin Modern Döneme Uyarlanması.....	152
3.2. Nübüvvetin İmkânına Dair Delillerin Güncellenmesi	160
3.3. Modern Çağ İnsanın Allah-Âlem Tasavvuru ve Deizm.....	166
SONUÇ.....	176
KAYNAKÇA	179
ÖZGEÇMİŞ.....	199

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara/Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin/ibn/oğlu, binti/kızı
(by)	: Baskı yeri yok
Bkz./bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
E.Ü.İ.F.D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicrî
H.Ü.İ.F.D.	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hız.	: Hazreti
m. ö.	: Milattan önce
MÜ	: Marmara Üniversitesi
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bakanlığı
(ty)	: Tarih yok
vd.	: ve devamı
Yy.	: Yayını/yayınları

GİRİŞ

KONUNUN ÖNEMİ ve AMACI

“Deistik İddialar Karşısında Kelamın Ulûhiyet Anlayışı” başlıklı çalışmamızın amacı kelamcılarının deistik iddialar karşısındaki savunusudur. Deistik düşüncede, yaratıcı pasif hale getirilerek insana rehber olarak gönderilen peygamberlerin varlığı yok sayılmaktadır. Bu çalışmada insanın aklıyla Allah’ın varlığına ulaşabileceğini ve dinlerin insanlar tarafından üretildiğini iddia eden kişi ve gruplar karşısında kelamcılarının geliştirdiği yöntem ve metotlar incelenecektir. İslam’daki Allah tasavvuru deizmden farklı olarak dinamik bir yapıya sahiptir. Çünkü İslam, insanın vahiyden bağımsız yaşamasını reddederek Allah’ın bilgilendirmesi olmaksızın doğru yola sadece akılla ulaşamayacağını belirtmiştir. Nitekim kelamcılar, evrendeki hiçbir hadisenin Allah’tan bağımsız gerçekleşmeyeceğini, her hadisenin O’nun bilgisi ve kontrolü dâhilinde olduğunu deliller ile savunmuştur. Bu çalışmanın iki temel konusu vardır. Birincisi deizmin nasıl ve neden teşekkül ettiğini inceleyerek İslâm dini ile bağlantısını ele almak, ikincisi ise nübüvveti reddeden akımlar karşısında kelamcılarının tutumunu irdelemektir. Bu tezin bir amacı da kelamcılarının klasik dönemden yeni ilmi kelam dönemine kadar nübüvvet kurumunun gerekliliğine ve önemine dair yaptığı çalışmaları değerlendirerek deizm ve benzeri inanç türlerine karşı Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi bağlamında geliştirdiği argümanları ele almaktır.

KONUNUN KAPSAMI ve SINIRLARI

Çalışmamız temelde deizmle ilgili olduğu için öncelikle deizmin tarihi arka planı ve öğretileri incelenmiştir. Deizmin tanımı ve öncü isimleri ele alınmıştır. Deizm ile bağlantılı olan doğal din düşüncesi 17 ila 18. yüzyıllarda tarihsel ve teolojik boyutuyla değerlendirilerek doğal dinin deizm ile benzerliği ve farklılığı izah edilmiştir. Bunun yanı sıra deizmin Hristiyan itikadına bir antitez olarak meydana gelmesi sebebiyle kristoloji hakkında temel bilgilere yer verilmiştir. Deizmin Aydınlanma olarak isimlendirilen 18. yüzyıl entelektüel düşüncesi ile yakın ilişkisinden dolayı Aydınlanma dönemi ve Rene Descartes, John Locke, Newton gibi

bu dönemin oluşmasına katkı sağlayan düşünürlerden çalışmada özellikle bahsedilmiştir. Nitekim Aydınlanma dönemi düşünürlerinden bir kısmı deizmin ilkelerinin oluşmasına ilham olmuş düşünürler olması sebebiyle araştırmaya dâhil edilmiştir.

Çalışma kapsamında yapılması hedeflenen, Hristiyanlığın Tanrı tasavvuru ile deizmin Tanrı tasavvurunu karşılaştırmak ve İslâm'ın Tanrı tasavvuru hakkında bilgi vererek deizmin esasında hangi dinlere antitez olarak teşekkül ettiğini belirlemektir. Bu sebeple tezin birinci bölümünde deizmin ilkeleri ve Hristiyanlığın yani Kilise'nin öğretileri incelenmiştir. Deizm temelde Kilise'nin öğretilerine karşı antitez olarak ortaya çıktığı için Hristiyanlığın ulûhiyet ve nübüvvet inancı araştırılarak deistlerin itiraz geliştirdiği itikadî ilkeler hakkında bilgiler verilmiştir. Özellikle Hristiyanlığın gizem adı altında sunduğu vahiy ve mucize anlayışı ele alınmak suretiyle deistlerin eleştirdiği teslis, gizemli mucize anlayışları ve Kilise adamlarının vahiy aldığı iddiaları hakkında bilgiler verilerek İslâm'ın ulûhiyet, nübüvvet, vahiy ve mucize anlayışlarından farkları belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca deizmin çeşitleri hakkında bilgiler verilerek deistlerin kendi içinde tutarlı bir deizm tanımını oluşturamadıkları vurgulanmış, bilhassa deizmin Tanrı'nın varlığını kabul ettikleri halde belirgin bir Tanrı tasavvurlarının olmadığı gibi Hristiyanlığın Tanrı tasavvurundan esinlendiklerine dikkat çekilmiştir.

İkinci bölümde erken İslâm toplumunda nübüvvetin varlığını inkâr eden akımlar ele alınmıştır. Nübüvvetin gerekliliğine dair kelamî argümanların analizinin yapıldığı ikinci bölümde erken dönem İslâm dünyasında nübüvvet karşıtı kişiler ve akımlar ile ilgili başlıklar açılarak insan aklının Tanrı'nın varlığına ulaşılabilceği iddiaları ve peygamberliğin gereksiz bir kurum olduğuna dair iddialar incelenmiştir. Bu iddialar karşısında kelamcıların nübüvvetin gerekliliği İslâm'ın temel referansı ve iman ilkesi olan nübüvvet kurumunun gerekliliğini ispat yöntemlerine yer verilmiştir. Özellikle aklı teoloji alanında esas kaynak kabul eden Mu'tezile ve aklı temel kaynaklar arasında kabul eden Mâtürîdîler'in nübüvvetin ispatında aklın belirleyici rolünü ön planda tuttıkları argümanları ele alınmıştır. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelamcılarının nübüvvet karşıtı akımlara karşı kullandıkları naklî ve aklî argümanların modern deizme karşı ispat yöntemi olarak kullanılabileceğine dikkat çekilmiştir.

Üçüncü bölümde Aydınlanma döneminde deizmin güç kazanması ve deistlerin düşüncelerinin sistemleşmesi sonucunda dünyaya yayılması ile ilgili bilgiler verilmiştir. Yine burada yeni ilmi kelimeler dönemi yenilik çalışmaları ve modern dönemdeki deistik iddialar karşısında kelâmî argümanların güncellenmesine duyulan ihtiyaç incelenmiştir.

KONUNUN KAYNAKLARI

Tez yazım sürecinde önemli ölçüde yabancı kaynaklar kullanılmış ayrıca online kütüphanelerden kitap ve erişime açık dergilerden makaleler incelenmiştir. Özellikle deistlerin orijinal eserlerine ulaşmaya çalışılarak deist yazarların temel kitapları araştırılmıştır. Ancak deist yazarların yaşadıkları çağın da etkisiyle eserlerinde belli bir sistematik olmamasından dolayı öncü deistlerin fikirleri üzerine yazılan kitap ve makalelerden de yararlanılmıştır.

Çalışmanın literatür taraması sürecinde Türkiye’de yapılan çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Tez çalışmasına başlandığı zaman Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde düzenlenen *İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelâm Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası “Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm”* Sempozyumu ve sınırlı sayıda yazılmış kitaplar mevcuttu. Ayrıca kelâm alanında Emre Dorman tarafından çalışılmış “Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım” ile Ergin Ögcem tarafından çalışılmış “Ateizmden Deizme Antony Flew” başlıklı iki doktora tezi bulunmaktaydı. Tez yazım sürecinde yayımlanan Türkçe kitap ve makaleler ile savunulan diğer yüksek lisans ve doktora tezleri de mevcuttur. Nitekim bu süreçte kelâmın nübüvvet savunusunu konu edinen “Deizm Bağlamında Nübüvvete Yapılan Eleştiriler” başlıklı doktora tezi Zeynep Toptaş tarafından yapılmıştır. Meryem Özdemir Kardaş tarafından yazılan “Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği (18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmî Açından Analizi)” başlıklı doktora tezinde vahyin imkânı ve gerekliliği hakkında kelâmcıların görüşleri incelenmiştir. Sibel Kandemir tarafından yazılan doktora çalışması günümüz Müslüman toplumda deistik eğilime sebep olan faktörler hakkında “Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)” başlığı ile ele alınmıştır. Bizim tezimizin diğer çalışmalardan farkı, deizmin teşekkül süreci ve tarihi arka planını incelemenin yanı sıra klasik dönem İslâm dünyasında

ortaya çıkan deistik itirazları tespit ederek kelimcilerin söz konusu itirazlara karşı geliştirdiği yöntem, metod ve getirdiği argümanları inceleyerek modern dönem deizm anlayışı karşısında kelamî yaklaşımın ne ölçüde yeterli olduğunu ele almasıdır.

Kelam alanı dışında yapılan çalışmalar çalışmamıza katkı sağlaması açısından incelenmiştir. Buna göre günümüzde gerek Müslüman toplumda gerek diğer dinlere mensup toplumlarda halkın inanç kabulleri ile ilgili yapılan araştırma ve modern çağ insanının dine yaklaşımı üzerine yapılan analizlerden yararlanılmıştır. Söz gelimi Dilek Menküç tarafından yapılan “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Lise Öğrencilerinde Deizm Düşüncesi” adlı araştırma tezi, Türkiye’de İmam Hatip öğrencilerinin deizme bakışı hakkında bilgi sunabilir. Ayrıca Hüseyin Üzümcü tarafından anket çalışması ile hazırlanan “Üniversite Öğrencilerinde Dinî İnancın Toplumsal Güvenlik ve Olaylarla Olan İlişkisinin İncelenmesi (Cumhuriyet Üniversitesi Örneği)” başlıklı Yüksek Lisans Tezi ve Yılmaz Ceylan tarafından anket çalışması ile hazırlanan “Lise Öğrencilerinin Din Algısı” isimli Yüksek Lisans Tezi, Türkiye gençlerinin din algısı hakkında belli ölçüde bilgi edinmemiz için katkı sağlayabilir. Bunun yanı sıra Mehmet Öztaş tarafından hazırlanan “Deizm ve Dinî Hayat” isimli tez çalışması da modern çağın seküler hayat içerisinde dine verdiği değer ve deizmin yaygınlaşmasında oynadığı rol üzerine bir analiz çalışmasıdır. Söz konusu çalışmalar Türkiye’de deizmin hangi oranda etkin olduğu ve sekülerizmin Türkiye Müslümanları tarafından nasıl anlaşıldığına dair bilgiye ulaşmamızı sağlamaktadır.

1. BÖLÜM

DEİZMİN TARİHİ ARKA PLANI VE HRİSTİYAN DİN KÜLTÜRÜ İLE İLİŞKİSİ

1. DEİZMİN TERİNOLOJİSİ VE TANIMLANMASI

‘Deizm’ kavramı Latince’deki Tanrı anlamına gelen ‘Deus/Deious’ kelimelerinden türetilmiştir. İngilizce’de ‘Deism’, Fransızca’da ‘Deisme’, Almanca’da ‘Deismus’, Latince’de ‘Fideism’, Yunanca’da ‘Deismo’, Arapça’da ‘er-Rubûbiyye’ ve ‘el-Ulûhiyye’, Türkçe’de ‘Deizm’ ve ‘Yaradancılık’ kavramları ile kullanılmaktadır.¹

Deizm terimi, Aydınlanma’nın oluşum yıllarında Protestan ve Roma Katolik Hristiyanlığının geleneksel teolojisine alternatif olarak ortaya çıkan bir doğal din biçimini ifade eder ve evrenin yaratıcısı olarak Tanrı’ya olan inancı vurgular. Birbirinden farklı biçimleriyle deizm, tarihsel süreçte önemli bir rol oynamıştır.²

Sözlükte yaradancılık, tanrıya inanmakla birlikte belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen, Tanrı’nın evreni yarattıktan sonra onu kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını öne süren öğreti³ olarak tanımlanmaktadır. Şu halde deizm, dünyayı yaratan Tanrı’nın artık onun işleyişine hiçbir katkısının olmadığını ifade etmektedir. Böyle bir inanç, tüm insanlık için ortak olan doğal bir dini ima eder. Deizmin Tanrısı genellikle bir saat yapıp kurduktan sonra onu kendi başına çalışmaya bırakan bir saatçiye benzetilir.⁴ Ayrıca deizm, Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisini bildiren teizmden, Tanrı’yı tamamen doğayla birleştiren panteizmden ve Tanrı’nın varoluşunu reddeden ateizmden ayrılmaktadır.⁵

¹ Cevizci, Ahmet, “Deizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yy., İstanbul 1999, 209; Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yy., İstanbul 1991, 100.

² Cassin B., Apter E., Lezra J., Wood M., *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton 2014, 403; Reill-Wilson, Peter Hanns-Ellen Judy, “Deism”, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts On File, New York 2004, 146.

³ Akarsu, Bedia, *Felsefi Terimleri Sözlüğü*, TDK Yy., Ankara 1975, 184.

⁴ Ernst Feil, “Deism”, *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. Michel Delon, Routledge Pub., New York 2013, 1/361.

⁵ Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 100.

İlk kaynaklarda sistematik deizmin varlığına dair bilgiler olmamakla birlikte bireysel deistlerin varlığına ilişkin kanıtlar mevcuttur.⁶ ‘Tanrı’ olarak adlandırılan bir yaratıcının yaşamı meydana getirdiği ancak sonrasında yaratılışa müdahale etmemeyi seçmesi deizmin en genel kabulü olarak görülebilir. Deizmin özellikleri arasında dinî bilginin aklın kullanımıyla elde edildiği ve evrenin tüm yasalarının keşfedilebilir olduğu inancı yer almaktadır.⁷ 17. yüzyılın başlarında deistik tutumu tanımlamak isteyen Antoine Furetiere, (öl. 1688) deistleri ‘belirli bir dini olmayan, ancak herhangi bir dış tapınmaya gitmeden yalnızca bir Tanrı’yı tanıyan insan’⁸ şeklinde ele almıştır. Bu tanımda ilginizi çeken nokta Tanrı’ya olan inancı ve inanca dair diğer ilkeleri içermesine rağmen ibadetlere ve mabetlere bağlılığın reddine de işaret etmesidir.

Esasen deizmin benimsenmiş ortak bir tanımı yoktur. Kaynaklar, bu hareketin özelliği olarak kabul edilmesi gereken unsurlar konusunda farklılık gösterirler. Bir metafizik teorisi şeklinde düşünülen deizm, ilk önce Tanrı’yı dünyanın yaratıcısı olarak görmekle birlikte sonrasında Tanrı’nın dünyadan ve ilgilerinden geri çekilmiş olduğunu iddia etmektedir. Deizmin bu yorumunun aslında belli bir temeli de yoktur. Başta deizm, dinde metafiziğe karşı düşmanca bir tutumu besleyen tanımsız bir hareket olarak görülmüştür. Hristiyan dininin hayati özelliği olan ilkeleri reddetme noktasında öne atılan bu akım bir tür inançsızlık olarak algılanmıştır. Aynı zamanda tarihi pek çok kayıta yine bu hareket Hristiyanlığın yeniden inşası olarak anlaşılır. Deizmin popüler tanımları yetersiz olmakla birlikte söz konusu durum bu akımın ortaya çıkış amacı hakkında fikir vermektedir.⁹ Deizm, dinî düşünceye farklı yaklaşımlardan biridir ve bu nedenle, içinde geliştiği çağın düşüncesine referansla tarihsel olarak tanımlanır. Bu bağlamda deizm, dinde doğaüstüne karşı düşmanca bir tutumu besleyen bir hareket olarak sunulmaktadır.

Deizm kelimesinin ilk kullanımı hakkında çeşitli iddialar mevcuttur. Bazı kaynaklarda terimin ilk kullanımı 16. yüzyılda Fransa’da Pierre Viret’in (öl. 1571)

⁶ Barnett, S. J., *The Enlightenment and Religion the Myths of Modernity*, Manchester University Press, New York 2003, 2.

⁷ Staffon, Matt, “Deism”, *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 2006, 284.

⁸ Betts, C. J., *Early Deism in France*, Kluwer Academic Publishers, England 1984, 3.

⁹ Hefelbower, S. G., “Deism Historically Defined”, *The University of Chicago Press Journals*, Sayı: 24, Chicago 1920, 217.

Instruction Chrétienne en la Doctrine de la Foi et de l'Évangile adlı kitabında geçtiği iddia edilmektedir.¹⁰ Viret, söz konusu kitabında deistleri, Tanrı'nın yeri göğü yarattığına inandıkları hâlde İsa Mesih'in öğretilerini reddedenler olarak¹¹ tanımlar ve deizm ifadesini farklı bir grup için kullanır. İtalya'da ortaya çıkan sapkın bir akımı kasteden Viret, onların Yahudi ve Türkler gibi bir tanrıya inandığını ve Hristiyan öğretisini bir mitolojiden ibaret gördüklerini de aktarmaktadır.¹² Tarihçilere göre Viret'in 'deistler' terimini orijinal anlamda kullanımından sonra, bu kavram Tanrı'ya inanan, ancak İsa ile Tanrı'nın aynı tözselliğine veya ruhun ölümsüzlüğüne inanmayanlar tarafından benimsenmiştir.¹³

Deizm eleştirmeni olarak bilinen İngiliz ilahiyatçı John Leland, (öl. 1766) deizmi, tüm vahyedilmiş dinlerin reddedilmesi ve sahtekârlık veya coşku nedeniyle ona yönelik tüm iddialardan vazgeçilmesi olarak tanımlayarak deistlerin niyetinin, vahyi bir kenara bırakıp yerine salt doğal dini kabul ettirmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁴

Deizm, 17. yüzyılın ilk yarısında Cherbury'li Edward Herbert (öl. 1648) ile başlayan ve 18. yüzyılın ortalarında Henry St. John (öl. 1714)¹⁵ ile biten bir grup İngiliz yazar arasında özellikle ifadesini bulan alışılmışın dışında bir dinî tutum şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁶ Bazı kaynaklara göre deizm kelimesi 19. ve 20. yüzyılın başlarında, kimi ilahiyatçılar tarafından, insanların işlerine aktif olarak müdahale eden içkin bir Tanrı inancı olan teizme aykırı olarak kullanılmıştır. Bu anlamda deizm, Tanrı'nın rolünü insan tarafından keşfedilebilen rasyonel yasalara uygun olarak yaratma eylemine indirgeyenlerin görüşü olarak temsil edilmiş ve bu orijinal eylemden sonra Tanrı neredeyse doğanın süreçlerine ve insanın yollarına karışmaktan kaçınarak geri çekilmiş ve evreni kendi işleyişine bırakmıştır.¹⁷

¹⁰ Barnett, 11; Viret, Pierre; Arthur-Louis Hofer, *Instruction Chrestienne*, L'age D'Homme, France 2004.

¹¹ Hudson, Wayne, *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, Pickering & Chatto Publishers, London 2009, 31.

¹² Bayle, Pierre, "Viret", *Dictionnaire Historique Et Critique*, Desoer, Paris 1820, 14/418.

¹³ Feil, "Deism", 1/362.

¹⁴ Leland, John, *A View of the Principle Deistic Writers*, Garland Publishing, New York 1978, 2.

¹⁵ 1678-1751 yılları arasında yaşamış İngiliz politikacı ve siyasî filozof. Aydınlanma çağında kiliseye ve teolojik öğretilere karşı çıkan görüşlere sahiptir.

¹⁶ Staffon, "Deism", 284.

¹⁷ Staffon, "Deism", 284.

Deizm, büyük ölçüde 17 ve 18. yüzyıllara ait bir fenomendir ve daha ziyade İngiltere’de öne çıkmıştır. En önemli İngiliz deistleri arasında Anthony Collins, (öl. 1729) Cherbury’li Herbert, Matthew Tindal, (öl. 1733) Thomas Chubb (öl. 1747) yer almaktadır.¹⁸ Bu süreçte ortaya çıkan deistler, aklın kendi başına doğada Tanrı’nın kanıtını bulabileceğini, Tanrı’nın dünyayı yarattığını ve sonra onu tasarladığı doğa yasalarına göre işlemeye bıraktığını iddia etmişlerdir. O’nun bu dünyayla daha fazla ilgisi yoktur. Yaratma, düzgün bir şekilde kurulmuş ve kendi bağımsız rotasını izleyen bir saat gibidir. Böylelikle evren kendi başına gelişecek ve amacına Tanrı’nın müdahalesi olmadan ulaşacaktır. Zaten Tanrı, evrene doğa kanunları yerleştirdiği için, O’nun doğrudan yardımı veya katılımı olmadan her şey olması gerektiği gibi gelişecek ve Tanrı yalnızca insan yaşamının sıradan bir gözlemcisi olarak yüksek makamından, aşağıda olup biteni izleyecektir. Bu açıdan Tanrı her şeyin *Yüce Mimarı* olarak değerlendirilmektedir.¹⁹

Kendisini Hristiyan deist olarak tanıtan Thomas Morgan (öl. 1743) deizm üzerine yazdığı *Physico-Theology*’de deist inançlarından bahsederken bir deistin nasıl olması gerektiğini tanımlamıştır. Ona göre bir deistin gerçek ve temel özelliği, tüm yaratılıшта görünen ilahi varlık ve güç, hakikat ve düzenin rasyonel ışığı ve duygusunda yatar. Morgan, deizmi ‘bağnazlık ve ateizm arasında bir durum’ olarak adlandırmaktadır. Ona göre ateizm ve deizm arasında dikkate değer bir fark vardır ki o da bir ateistin yalnızca kendi içinde tutarsız, coşkulu bir deist olduğudur.²⁰

Genel olarak deizm, vahiy yoluyla veya herhangi bir kilisenin öğretisi ile elde edilen bilginin aksine, doğuştan gelen veya aklın kullanımıyla elde edilebilecek belirli bir dinsel bilgi birikiminin kabulünü ifade eder. Deistler kendi tanımları ile doğal dinin savunucuları, insan aklına olan inançtan, dogmatizme ve hoşgörüsüzlüğe yol açan dinî vahiy iddialarına duyulan güvensizlikten ve düzenli bir dünyanın rasyonel mimarı olarak Tanrı imajından güçlü bir şekilde etkilenmişlerdir.²¹

¹⁸ Wainwright, William J., “Deism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York 1999, 216.

¹⁹ Stam, Klaas, “Putting God on the Shelf”, *The Canadian Reformed Magazine*, Cilt: 59, Sayı: 6, Premier Printing, Kanada 2010, 138.

²⁰ Berg, Jan Van den, *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, Routledge Pub., New York 2001, 136.

²¹ Staffon, “Deism”, 284.

Her ne kadar Doğal Din temelde Hristiyanlığın özünü belirlemek için rasyonel teologlar ve dindar düşünürler tarafından savunulan bir inanç yapısı da olsa deistler kendilerini doğal din savunucuları olarak da tanımlamışlardır. Doğal din savunucuları, rasyonel argümanlarla hareket ederek ve iddia edilen vahiylerin tümüne güvenmeksizin dinî gerçekleri tespit etmeye çalışırlar ve ayrıca Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü inancını benimserler.²² Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere doğal din savunucularının iddiaları ve metotları deistik inancın ortaya çıkmasında oldukça etkin bir rol oynamış gibi gözükmektedir.

Sistemli olmasa da deistik düşünceye zemin hazırlayan fikirlerin oluşma süreci rasyonalist bakış açısının ortaya çıktığı dönemde şekillenmiştir. Deizm, 17. yüzyılda pozitif dinin ve doğal dinin değerini ve otoritesini belirginleştirdiği gibi İngiliz düşüncesini karakterize eden rasyonalist eleştirel düşünme tarzının dinî problemlere daha radikal uygulaması olarak da görülmektedir.²³ Bu tartışmalardaki ana noktalar, akıl-vahiy ilişkisi, vahiy ve kitabın hakikati, yetkisi, mucizelerin gerçekliği-delil değeri ve pozitif veya vahyî dinle karşılaştırıldığında doğal dinin önemi ve otoritesi üzerine yapılan konuşmalardır. Pozitif din, pozitivizmin kurucusu kabul edilen Auguste Comte'un insanların kurguladığı din anlamında ürettiği kavramdır.²⁴ Comte'a göre pozitif dinde ibadet Tanrı'dan ziyade topluma tapmaktır. Onun Tanrı tasavvuruna göre toplumun tanrısı tüm toplumların üzerinde olan insanlıktır. O, semavi dinlerin yıkıcı ve negatif öğretilere sahip olduğunu iddia ederek, toplumun pozitif bir inanca/dine sahip olması gerektiğini savunarak pozitif din kavramını kurgulamıştır.²⁵ Dolayısıyla dinlerin varlığını, vahyi ve peygamberleri reddeden deistlerin Comte'un formüle ettiği ve insanlık dini adını verdiği seküler ve hümanist din anlamındaki pozitif din terimini tercih ettiği anlaşılmaktadır.²⁶ Doğal din, özel vahyin yardımı olmaksızın Tanrı'nın varlığı ve doğasına ilişkin argümanları dile getirme, savunma ve eleştirme projesidir. Bu inancı savunanlar genelde

²² Staffon, "Natural Religion", 792.

²³ Hefelbower, 223.

²⁴ Comte, Auguste, *The Catechism of Positive Religion*, çev. Richard Congreve, John Chapman Pub., London 1858, 8 vd; Kalelioğlu, Uğur Berk, "Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu'nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, 2019, 540-543.

²⁵ Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, Bilgesu Yy., Ankara 2015, 228; Comte, *The Catechism of Positive Religion*, 14-18.

²⁶ Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, çev. John Oman, (by), New York 1958, 208; Comte, *The Catechism of Positive Religion*, 13.

Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü olmak üzere iki konuya odaklanır. Doğal din anlayışında, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, Tanrı'nın niteliklerini anlamak, belirlemek veya değerlendirmek için akıl ve deneyim önemlidir. Tanrı, kozmosun ana hareket ettiricisi ve tasarımcısı olsa da bu niteliklerin hiçbiri tek başına kutsallık iddiasında bulunmak için yeterli değildir.²⁷ Doğal din ayrıca doğal teoloji olarak da isimlendirilmektedir. Doğal teoloji ise Tanrı ve dünya hakkında vahye atıfta bulunmayan söylemlere verilen isimdir. Doğal teolojide genellikle Tanrı'nın varlığının kanıtlarına, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tartışmalara ve Tanrı'nın dünyayı ilahi kontrolüne ilişkin tartışmalara yer verilir.²⁸ Deistlerin eserleri, tanrının doğası, nitelikleri ve ilahi olarak kurulmuş doğa düzeni ile insan aklı arasındaki ilişki gibi dinî temalara olan güçlü ilgilerini göstermektedir.²⁹

1.1. Deizmin Tarihçesi

Esasen deizm, bu düşünceyi benimseyenlere yeni bir dinî kimlik kazandıracak kadar farklı, tek, özgül ve ayrılabilir bir felsefî bakış açısıymış gibi ele alınmıştır. Bu bölümde deizmin tarihi arka planı önemli deist düşünürlerin görüşleri ön planda tutularak incelenecektir. Deizmin kökenleri 1560'lı yıllarda ilk kez ortaya çıkmasından sonra, 1660 ile 1730 yılları arasında, özellikle de İngiltere'de, teolog ve bilim adamı Edward Stillingfleet'in (öl. 1699) yazdığı *A Letter to a Deist* (1697) eserine dayanmaktadır. Stillingfleet'in bu çalışması daha sonra Charles Blount, (öl. 1693) John Toland, (öl. 1622) Anthony Collins (öl. 1729) ve Matthew Tindal (öl. 1733) tarafından savunulmuştur. Çok farklı görüşler yoluyla aktarılan bu deizm türü, Samuel Reimarus, (öl. 1768) Jean-Jacques Rousseau (öl. 1778) ve Voltaire'in (öl. 1778) düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiştir.³⁰ Bazı kaynaklarda ise deizmin 17. yüzyılın başlarında Ortodoks Hristiyanlığının reddi olarak İngiltere'de ortaya çıktığı ve 18. yüzyılın sonlarında Avrupa'nın eğitimli sınıfları arasında baskın inanç yapısı

²⁷ Clark, Kelly James, *Our Knowledge of God Essays on Natural and Philosophical Theology*, ed. Kelly James Clark, Springer Pub., USA 1992, 1.

²⁸ Frassetto, Michael, *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopedia Britannica Inc, Chicago 2006, 792.

²⁹ Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, New York 2001, 599.

³⁰ Otto, W. Heick, *A History of Christian Thought*, Cilt: II, Fortress Press, Philadelphia 1966, 93; Barnett, 8; Feil, "Deism", 1/361.

hâline geldiği bilgisi verilmektedir.³¹ Dahası deizm, vahyedilmiş dinin alternatifi, daha doğrusu antitezi olarak görülmekteydi. Dolayısıyla deizm, kendi başına doğal bir din yani vahyedilmiş veya doğaüstü dinin reddi olarak kabul görmüş bir inanç formu şeklinde anlaşılabilir.³²

Voltaire, Fransız Aydınlanmasının önemli isimlerinden biridir. 1726-1729 yılları arasında İngiltere'yi ziyaret eden Voltaire İngiltere'deyken deist olmuş ve Fransa'ya döndüğünde, Newton (öl. 1727) bilimini popülerleştirerek, kişisel özgürlük için savaşılmış ve akıl kültürünü yaymıştır.³³ Düşünce özgürlüğüne, dinî hoşgörüye, bilimsel ve sanatsal ilerlemeye, adalet reformuna ve ampirizme olan bağlılığıyla bilinen Voltaire, çağdaşı Montesquieu ile Aydınlanmanın ilk yarısının İngiliz modellerine göre şekillenmesine yardımcı olmuştur. Voltaire, Hume (öl. 1776) ve Edward Gibbon (öl. 1794) gibi pek çok düşünür, tarihi teolojik olmayan terimlerle ve zamanlarının biriktirdiği bilginin en geniş perspektifinde yeniden yorumlamaya çalışmışlardır.³⁴

Evrene veya doğaya bakıldığında kaotik, düzensiz bir oluşumdan ziyade bir düzen, nizam, amaçlılık ve güzellik görülmektedir. Evrendeki bu düzenlilik ve doğa yasalarının varlığı doğaüstü bir tasarımcının olduğu düşüncesini zorunlu kılmaktadır. Bir tasarım harikası olan evrenin bir tasarımcıyı zorunlu kıldığı düşüncesi insanı Tanrı'nın varlığını kabul etmeye götürmektedir. Rönesans'ta insan, doğayı ve kendisini onun bir parçası olarak keşfetmiş ve tüm gerçeğin onunla uyum içinde olması gerektiğine ikna olmuştur. Bu keşif ve farkındalıkla birlikte dönemin düşünürleri aklın ve mantığın dinî gelenek tarafından ötelendiğini fark etmeye başlamıştır. Özellikle 17. yüzyılda İngiltere'nin modern düşünürleri, temel inanç ilkelerinin kabul edilebileceğine ve inançların, insan gibi rasyonel bir varlık tarafından, yalnızca yeterli nedene dayandıkları takdirde kabul edilebileceğini ileri sürmeye başlamıştır. Bu nedenle, ilahi kabul edilen tüm sistemler doğa ve akıl tarafından kabul edilen ilkelere uygun açıklamalar yapmalıydı. Bu çağın akılcı ve eleştirel tavrı insanlarda, içlerindeki imana bir neden bulabilmeleri gerektiği

³¹ Köktaş, Mümin, "Aydınlanma, Hristiyanlık ve Deizm", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2017, 144.

³² Feil, "Deism", 1/362.

³³ Shelley, Bruce, *Church History in Plain Language*, Word Publishing, Dallas 1995, 393-394.

³⁴ Reill-Wilson, "Voltaire", 620.

düşüncesini uyandırmıştır. Böylece dönemin önde gelen düşünürleri dinin doğaya dayandığını ve doğru akıl tarafından onaylandığını göstermeye çalışmışlardır.³⁵

1.1.1. Deistik Düşüncenin Teşekkülü

Deizmin genellikle en başta Hristiyanlığa karşı bir hareket olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir. 16. yüzyılın başlarında rasyonalizm hâlâ dinin hizmetinde olduğu için akıl ve inanç potansiyel olarak çatışmaktaydı. Bu yüzyılın sonlarına kadar deizmin tezahürleri dağınık ve belirsizdir. Tutarlı bir hareketin başlangıcı ancak 1670'ten sonra, dinî akıl ve dinî inanç çatışmasının ciddi olduğu yazarlarda görülmektedir. Bu süreçte onların ya inancın zayıflaması ya da doğal aklın yeni keşfedilen gücü nedeniyle deizme eğilimli oldukları söylenebilir ve bu düşünürlerin eserleri, gerçek deizmin erken tarihinin temel inançlarına sahiptir.³⁶

17. yüzyılın başında, Kilise üzerine yapılan çalışmalarda, toplumsal düzenin özellikle de kilise düzeninin, yalnızca vahiyden değil, aynı zamanda doğadan gelmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Çünkü buna göre doğa Tanrı'dandır ve doğa yasaları O'nun belirlediği yasalardır. Bu nedenle akli dinlemeden dinde otoriteye uymak, iradesiz kuklalar gibi hareket etmekle eşdeğerdir. Dönemin düşünürleri tüm gerçekliğin rasyonel olduğunu, hiçbir gerçeğin akılla çelişmeyeceğini ve doğanın Tanrı'nın iradesinin bir vahyi olduğunu kabul etmişlerdir.³⁷

Deizmin ortaya çıkmasında, Hristiyanlık inancındaki soru işaretleri, din adamlarının inananlar üzerindeki mutlak otoritesi ve dinî metinlerin doğa yasalarına aykırı açıklamaları ihtiva etmesi gibi sebepler sıralanabilir. Dinî sebeplerin yanı sıra deneysel bilimlerin çoğalması, astronomi ve coğrafi keşiflerden hareket eden yeni bir bakış açısının gündeme gelmesi, Bacon (öl. 1626) ve takipçilerinin ampirizmi ayrıca Descartes'ın (öl. 1650) felsefi kuşkusu ve rasyonel sistemi ve 17. yüzyıldaki siyasî değişimler etkili olmuştur. Teleolojik nedenlerin yeni bilgelğin mantığıyla birlikte terk edilmesi, ampirik temelli doğal bilgelğin somutlaştırdığı materyalist dünya görüşü, klasik ve geleneksel dinin kurumsal ve doktrinel sınırlarının sorgulanmasına

³⁵ Hefelbower, 217.

³⁶ Betts, 41-42.

³⁷ Hefelbower, 217-218.

yol açmıştır. Bu açıdan bakıldığında deizm, modern zamanlardaki eleştirel ilkelerin din alanına işleyişinin bir sonucu olabilir.³⁸

Deizmin hem eleştirel bir yönü hem de biçimlendirici bir yönü vardır. Eleştirel boyutunda deizm, plüralizme, ateizme ve agnostizme şiddetle karşı çıkmaktadır. Tanrı'nın bilgisine aklî çıkarımlarla ve büyük ölçüde O'nun eserinin araştırılması yoluyla ulaşılabilceğini savunan deizm, Tanrı'nın yaşamadığını veya Tanrı'nın ve Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkilerin bilinemeyeceğini iddia etmektedir. Aynı zamanda, deizm, dinî gerçekliğin keşfinde duyguya dayanan görüşlere itiraz etmektedir. Deizm, hem dindeki uyarılara hem de akıl dışı mucizelere karşıdır. Aynı zamanda deistler, Tanrı'nın doğaüstü armağanına sahip olan ve tanrısal iletişimi kabul etmek için seçilen Yahudiler, Hristiyanlar veya Müslümanlar gibi 'özel bir halk' olduğunu da reddeder. Tanrı'nın evreni yarattıktan ve kanunlarını belirledikten sonra, ona hiçbir şekilde müdahale etmediğini ve özenli davranmadığını savunan deizm, Hristiyanlıktaki teslisi ve onun ana karakteri olan teslis doktrinini şiddetle eleştirir. Deizm, en çok dinin kurumsal boyutuna, Tanrısal görevle insanlara O'nun kurallarını öğretmekle ve yaymakla görevlendirildiğini iddia eden inananlara, Kiliseye, rahiplere, din adamlarına karşıdır.³⁹

Thomas Aquinas'a (öl. 1274) göre vahiy, insana akla aykırı olmayan bilgiler verebilecektir. Nitekim pek çok düşünür konuya ilişkin Thomas Aquinas'ın yaklaşımını desteklemiştir. İlk deistlerden Cherbury'li Herbert da aynı fikirdeydi. Ancak daha sonra Charles Blount (öl. 1693) ve Toland, açık bir şekilde İncil'de aklın üzerinde hiçbir şey olmadığını iddia etmiştir. Bu kabul, zirvedeyken deizmin karakteristik öğretisi hâline gelmiştir. Daha sonraki deistler, genellikle daha radikal bir tavır gösterebilirler de aynı şeyi farklı kelimelerle söylemişlerdir. Ancak deizme karşı çıkanların hepsi geleneksel formülü savunmuştur. Pratikte deistler dışında herkes doğaüstü vahiy bir gerçek olarak kabul etmiş ve onu İncil'le özdeşleştirmişler ve onu en yüksek otorite olarak benimsemişlerdir. Ancak Herbert, vahiy inkâr etmese de bunun yalnızca onu alan kişi için geçerli olacağını, diğerleri için bunun sadece gelenek olabileceğini öne sürmüştür. Pek çok deist yazar havarilerin samimiyetini

³⁸ Roger L. Emerson, *Latitudinarianism and the English Deists*, Deism, Masonry and the Enlightenment, ed. J. A. Leo Lemay, University of Delaware Press, London 1987, 33.

³⁹ Cevizci, Ahmet, "Deizm", *Felsefe Ansiklopedisi*, 1-6, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yy., Ankara 2006, 4/96.

bile sorgulamış, uzun zaman önce kayıtları güvenilmez kılan koşullar altında yazılmış şeylere inanmak için hiçbir neden olmadığını ve kutsal kitabın kafa karışıklığı ve çelişkilerle dolu olduğunu dile getirmiştir.⁴⁰ Tindal ve Thomas Paine (öl. 1809) gibi düşünürler vahyin gerekli olmadığını ve gerçekten meydana geldiyse bile hiçbir yetkisinin bulunmadığını iddia ederek İncil'in hatalarla ve çelişkilerle dolu olduğunu savunmuşlardır.⁴¹ Genel olarak, deistler mucizelere karşı saldırgan ve düşmanca bir tutum sergilemiştir. Bazı İncil kayıtları sorgulanarak doğanın olağan süreçleri açısından reddedilmeye çalışılmıştır. Bu tür itirazlara karşı Hristiyan teolog Edward Stillingfleet'in, (öl. 1699) *A Letter to the Deist* isimli kitabı deizme verilen ilk resmi cevap olarak kabul edilmektedir.⁴² Deistik akımların Hristiyan teolojisine karşı saldırılarını yanıtlamak ve Hristiyan itikadını savunmak amacıyla kaleme aldığı eserinde Stillingfleet, inancını geleneksel bir yöntemle açıklama girişiminde bulunmuştur. Stillingfleet, enkarnasyon ve teslis doktrinlerine izahlar getirerek bu tür dinî gizemlerin saçma ve anlamsız oldukları suçlamasına karşı bu doktrinlerin makul olduğunu savunmuştur. Stillingfleet, irrasyonel inançtan kaçınan bir rota çizerken, her şeyi akla teslim etme, gizemli ve doğaüstü olan her şeyi terk etme gibi bir davranışı kabul etmemiştir. Bu teolog, Kutsal Kitap'ın duyu ve akla uygun olduğunu iddia ederek Hristiyan fideistlerin inancını reddetmiştir.⁴³ Nitekim Stillingfleet gibi rasyonel teologlar ve dindar düşünürlerin temel gayesi Hristiyanlığın özünü ortaya çıkararak itikadî meseleleri izah etmek ve dinin tahrife uğrayan kısımlarını revize etmektir. Her ne kadar her birinin kullandığı yöntem farklı da olsa ortak bir amaçları bulunmaktadır. Öyle ki bu tür uğraşların neticesinde doğal din anlayışı meydana gelmiştir.

Bu tartışmada geliştirilen karakteristik deist görüşler şu şekilde özetlenebilir: Rasyonel ve eleştirel olan bir çağda, çoğu muhafazakâr olan tüm ilerici düşünürlerin, dinî, akıl ve doğadan argümanlarla haklı çıkarmaları gerektiğini hissettikleri bir dönemde, deistler bu eğilimleri radikal bir şekilde geliştirmiş ve geleneksel doğaüstücülüğe karşı düşmanca bir tutum benimsemiştir. Mantığın ötesinde herhangi bir dinî gerçeğin olasılığını reddetmişlerdir. Dahası onlar harici vahye meydana

⁴⁰ Carroll, Robert Todd, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet 1635-1699*, Springer, Hollanda 1975, 78.

⁴¹ Paine, Thomas, *The Ages of Reason*, ed. Moncure D. Conway, Dover Yy., America 2004, 45-48.

⁴² Hefelbower, 220-221.

⁴³ Carroll, 80-81.

okuyarak vahyin kayıtlarını ve mucizeleri eleştirmişlerdir. İnsanın kendi gücüyle kavrayabileceği doğal dinin mükemmelliğini vurgulayan deistler onu, gizemler, belirsizlikler ve çelişkiler nedeniyle kusurlu kabul ettikleri tüm pozitif dinlerin üzerinde üstün tutmuşlardır.⁴⁴

Dönemin rasyonel teologları ve pek çok inançlı düşünürü, insanın kendi aklının ışığıyla Tanrı hakkında fikir edinebileceğine, Tanrı'ya ve insana karşı görevlerini bilebileceğine ancak kurtuluş yolunun doğaüstü bir şekilde açıklanması gerektiğine inanmaktaydı. Stillingfleet, Cambridge Platonistleri, doğa filozofu Robert Boyle (öl. 1691), John Locke (öl. 1704) gibi pek çok rasyonalist, doğal dinin önemli olduğunu aynı zamanda onun yetersiz ve vahiy tarafından desteklenmesi gerektiğini ve fiilen tamamlandığını da kesin bir dille ifade etmişlerdir. Öyle ki bu girişimin temel mottosu 'İncil'in sunduğu dinin, akıl ve doğanın gerçek orijinal dini olduğuna dair itikattır' denilebilir.⁴⁵

1.1.2. Deizmin Gelişimi

Deizm öncelikle Hristiyan ülkelerde ortaya çıkan bir inanç sistemidir ve İngiltere, Fransa ve Almanya deizm alanında öncülük yapan ülkelerdir. Avrupa'nın pek çok bölgesinde aydın düşünürlerin ortak hareketiyle yayılan deizm 17. ve 18. yüzyıllarda hızlı bir gelişim göstermiştir. Konunun anlaşılması açısından birtakım öncü deistten ve deizme zemin hazırlayan belli isimlerden söz edilecektir. Bu bağlamda İngiliz, Fransız ve Alman birkaç kilit düşünür ele alınacaktır. Dönemin amacına katkıda bulunan birçok kişiye kısa bir genel bakış ile kıtasal deizmin temelinin atan kişiler, eserleri ve görüşleri irdelenecektir.

Aydınlanma eğitimi alıp Berlin'in liberalleri arasında yaşayan Alman düşünürü Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (öl. 1834) "*Gerçek dinin bilimle kavgası yoktur. Örneğin mucize, dinî olarak yorumlanan sıradan bir olayın sadece dinî adıdır. Vahiy, evrenin her anlık farkındalığıdır. İlham, kişinin kendi dinî deneyimini aktarma özgürlüğünün adıdır. Tüm dinî duygular, evrenin doğrudan bir tezahürünü yansıttıkları sürece doğaüstüdür. Kutsal bir kitap sadece bir din*

⁴⁴ Hefelbower, 223.

⁴⁵ Leeuwen, H. G. Van, *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690*, Springer, Hollanda 1970, 92.

mozolesidir, artık iş başında olmayan büyük bir ruhun anıtıdır.”⁴⁶ sözleriyle dinin modern ve gelişmiş toplumlarda etkisinin kalmadığını, insanların kendi fikirleriyle kendi inançlarına sahip olabileceklerini anlatmak istemektedir. Deizmin 16. yüzyılın ikinci yarısında zaten var olduğu ve 18. yüzyılın ortalarına kadar varlığını sürdürdüğü genel olarak kabul edilse de deizm tarihi boşluklarla doludur. Deizmin ortaya çıkışı hem Sofistler’in etkisiyle hem de 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde metafizik bir felsefe sürecinden hemen sonraya tekabül etmektedir. Her iki anlayış da kendi zamanlarının siyasî ve sosyal meselelerini ele alarak geleneklere ve hurafelere karşı savaş açmışlardır. Bu akımlar, toplum, ahlâk ve siyasetle ilgili tüm kurumların insanlar tarafından oluşturulduğunu savunmuşlardır.⁴⁷ Ancak deizmin köklerinin ilk kez görüldüğü 16. yüzyılın deistleri ile 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarındaki İngiliz entelektüelleri arasında önemli farklar vardır. İlk deistik hareketin oluşma nedeni teslis, ilahi takdir ve Tanrı’nın dünyaya doğrudan müdahalesi yoluyla tezahürü inançlarını reddetmektir. Bu ‘teslis karşıtı deistlerin’ daha sonra ortaya çıkacak olan rasyonalist, natüralist veya özgür düşünce hareketi ile doğrudan bir bağlantısı olmadığı sonucuna varılabilir.⁴⁸

Avrupa’nın Aydınlanma süreci ile inanç hakkında sistematik bir düşünme, araştırma ve incelemeye başladığı bilinmektedir. Bu süreçte Tanrı’nın varlığına inanmayan, insanların yanlış tercihleri nedeniyle cezalandırılmasını anlamsız bulan, bilimsel çalışmaların yaratıcı inancına gerek duyulmayacak şekilde evrenin varlığına dair açıklamalar getirdiğine inanan, rasyonel akıl ile dinlerin toplumda düzen sağlamasına gerek kalmadığını savunan kişilerin ateizme eğilimi oluşmuştur. Bu süreçte ilgi odağı ateizm olsa da deizm de gün yüzüne çıkmaya başlamış ve deistik iddialar tartışma sahasına dâhil olmuştur.⁴⁹ Bu dönemde Tanrı’nın dünyaya müdahale etmediği doktrininin deizm olduğunu kabul edenlerin yanı sıra deizmin

⁴⁶ Schleiermacher, 87; Otto, 171.

⁴⁷ Feil, “Deism”, 1/361; Birtsch, Arthur, Hirsh, Günter, “The Berlin Wednesday Society.” In *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt, University of California Press, 1996, 345.

⁴⁸ Berg, *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, 136-138; Harrison, Peter, *What is Name “Physico-Theology” in Seventeenth-Century England*, Physico-Theology, ed. Ann Blair-Kaspar Von Greyerz, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2020, 36; Feil, “Deism”, 1/362.

⁴⁹ Hudson, *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, 29.

‘Tanrı’nın varlığına yalnızca akılla ulaşılabilirliğine dair doktrin’⁵⁰ olduğunu iddia edenler de olmuştur.⁵¹ Ancak deizm, insanların özel bir vahye bağlı kalmadan kurtarılabilirliği inancının kabulüdür.⁵²

Dinlerin baskıcı tavrı ve akla yatkın olmayan inanç içerikleri deizmin ortaya çıkışındaki temel etkindir. Nitekim deistlerin batıl inançları ve rahipliği, hoşgörüsüzlüğü ve zulmü ortadan kaldırmayı ve vahiyden bağımsız olarak ahlâkı yüceltmeyi hedefledikleri söylenebilir.⁵³ Bunun yanı sıra eleştirel deizm, saygılı şüpheden şiddetli kınamaya kadar, Hristiyanlığa karşı muhalefetin birçok farklı biçimini ve derecesini kapsamaktadır. Bu açıdan deizm Tanrı inancına dayanan ve bu temelde Hristiyan inancını zımnen veya açıkça reddeden bir inanç şeklidir.⁵⁴ Nitekim deizm, dinsel bilgiye herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan akıl yoluyla ulaşılacağı inancını esas almaktadır. Deizmde tek tanrı inancı mevcuttur ve bu tanrı dünya işlerine dolayısıyla insanoğluna müdahale etmediği için insanın tanrıya karşı herhangi bir vazifesi söz konusu olmamaktadır. Nitekim bu tanrı insanı hiçbir yükümlülükle sorumlu tutmadığı için insanların kendisine inanıp inanmadığını dahi sorgulamamaktadır. Durum bu şekilde olunca tanrının insanoğlu ile iletişim kurması anlamsız olmaktadır.⁵⁵

Batı dünyasında ortaya çıkan Aydınlanma hareketi, Fransa’da olduğu gibi Avrupa’nın her yerinde din ve Kilise karşıtı bir eylem olarak gelişmemiştir. Ancak Fransa’daki kilisenin otoriter yapısı nedeniyle din, daha doğru bir ifadeyle Katolik inancı, gelişen dünyanın gerekliliklerini karşılayamadığı için sorgulanmaya başlamıştır. 18. yüzyıl toplumunda Katolikliğin ve papalığın olumsuz tavırları ve kabulü zor kararları, Fransız aydınlarını Kilise’ye ve dine karşı sert bir tutuma yöneltmiştir. Batı tarihinde din-Aydınlanma ilişkisini anlamak için Orta Çağ’dan itibaren süreci iyi okumak gerekmektedir. Batı tarihinde Orta Çağ deneyiminde din

⁵⁰ Hudson, *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, 29.

⁵¹ Stephen, Leslie, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, I-II, Cambridge University Press, Cambridge 2012, I, 91; Cragg, Gerald R., *The Church and the Age of Reason 1648-1789*, Hodder and Stoughton, London 1969, 136-137.

⁵² Hudson, *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, 30.

⁵³ Sullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy*, Harvard University Press, London 1982, 110.

⁵⁴ Betts, 4.

⁵⁵ Hefelbower, 223 vd.

(Kilise), farklı toplumsallıklara açık bir alan bırakmadan tüm hayatı çevrelemiş ve kuşatmıştır. İlginç bir örnek vermek gerekirse, Orta Çağ'ın başlarında 1179 yılında tüm heretikler (sapkınlar) 3. Lateran Konsili tarafından lanetlenmiş⁵⁶ ve onları öldüren, ele geçiren ve mülklerine el koyanlara manevi bedeller vaat edilmiştir. Örnekleri artırılabilir bu sürecin örgütlü dine yani Katolikliğe karşı bir tepkiye yol açması kaçınılmaz olmuştur.⁵⁷

Protestanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte yıllara yayılan dinsel çatışma, bir anlamda karar vermeyi zorunlu kılmıştır. Ayrıca, Katoliklik ve diktatörlük arasındaki bağlantı kurulduğundan, dinin veya doğrudan Kilise'nin gözden geçirilmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir. Yine de, Kilise'nin bu incelenmesinin tamamen bir din incelenmesi olduğunu söylemek tarihsel olarak doğru değildir.⁵⁸ Örneğin, Almanya'daki Aydınlanma hareketi, Kilise içindeki bir reform hareketidir. Alman rasyonalist düşünür Christian Wolff, (öl. 1754) Hristiyanların mantıksız verileri kabul etmemesini tavsiye ederek temelde Hristiyanlığın rasyonel olduğunu savunmuştur.⁵⁹ Benzer bir girişim de İngiliz rasyonalist düşünür Toland'ın eserlerinde görülmektedir. Her ne kadar akli vahye öncelemesinden dolayı onu deist olarak kabul edenler olsa da, onun yalnızca gizemi ve irrasyonelliği Hristiyanlıktan kaldırmaya çalışan bir dindar olduğunu bu yüzden deist düşünürler arasına dâhil edilemeyeceğini söyleyenler de olmuştur. Toland da Hristiyanlığın temel ilkelerinin yeniden düzenlenmesi gerektiğine ve sonradan dine eklenen bidatlerden temizlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Nitekim Toland, *Christianity not Mysterious* adlı kitabında -ki bu eser deist bir çalışma olarak algılanmıştır- amacının gerçek Hristiyanlığın, Kilise'nin havarisel modelinin sınırları içinde nasıl bulunabileceğini göstermek olduğunu açıklamaktadır. Toland, açıkça Havarilerin ve onların hiyerarşik olmayan basit kiliselerinin biyolojik ölümünden kısa bir süre sonra, ruhban sınıfının hem din hem insanların zihinleri üzerinde bir tekel elde etmek için dini mistikleştirdiğini ifade etmektedir.⁶⁰ Hristiyanlığın kendi içinde mezhepsel

⁵⁶ Eno, Robert B., *Teaching Authority in the Early Church*, Michael Glazier Inc., ABD 1984, 55-56.

⁵⁷ Lehner, Ulrich L., *Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment*, A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe içinde, Cilt: 20, ed. Ulrich L. Lehner-Michael Printy, Brill Pub., Boston 2010, 35.

⁵⁸ Lehner, 35-36.

⁵⁹ Lehner, 1.

⁶⁰ Sullivan, 6.

bölünmeler yaşaması ve her mezhebin kendileri dışındakilerini tekfir etmesinden dolayı kaotik bir ortamın meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu karmaşanın sonucu olarak her mezhebin kendi müntesipleri üzerindeki baskıların şiddetli olması aydınları dini yani Kilise'yi sorgulamaya götürmüştür. Kilise'nin baskısından tam anlamıyla kurtulmak isteyen düşünürler dini reddetme yolunu tercih ederken, yaratıcı inancına sahip düşünürler de hakiki Hristiyanlığı savunma girişiminde bulunmuştur. Bu iki tercih dışında kalanlar ise yaratıcının varlığını reddetmeden dinlerin gerçekliğini sorgulamaya başlamıştır. Dolayısıyla deizm inancının ilk ilkeleri şekillenmeye başlamıştır. Ancak deizm inancı sistemli duruma gelmeden önce çeşitli fikir akımları teşekkül etmiş ve bunların bir sonucu olarak sistemli bir deistik inancı şekillenmiştir.

Deizm herhangi bir dinin hakikat üzerinde tekele sahip olduğu fikrini reddetmektedir. Bununla birlikte deistik hareket veya doğal din anlayışı Tanrı'ya ibadet eden makul akıllar arasında derin bir düşünce ortaklığı duygusu, özgün, doğal ve makul bir dinin varlığına ve yeterliliğine olan inanç ve dogmatik geleneklerden tekâmül eden bir kurtuluş düşüncesiyle meydana gelmiştir. Rasyonel ve eleştirel bir çağda, çoğu muhafazakâr olan tüm aydın düşünürlerin, dini, akıl ve doğadan argümanlarla haklı çıkarmaları gerektiğini hissettikleri bir dönemde, deistler bu eğilimleri sistemli bir şekilde geliştirerek geleneksel doğaüstücülüğe karşı düşmanca bir tutum sergilemiştir. Mantığın ötesinde herhangi bir dinî gerçeğin olasılığını reddeden deistler, harici vahye meydan okumuşlardır. Ayrıca onlar vahiy kayıtlarını ve mucizeyi reddederek insanın kendi akli çıkarımlarıyla doğal dini bulacağını vurgulamıştır. Bu doğal din ise gizemler, belirsizlikler, çelişkiler, karışıklıklar barındıran tüm pozitif dinlerin üzerinde üstün bir dindir.⁶¹

Reformdan 18. yüzyıla kadar Avrupa'da siyasî-dinî sarsıntılar meydana gelmiştir. Bu yüzyılın başlarında, çok sayıda bireyin kendilerini Hristiyan inancından ayırma ve onun yerine Tanrı inancının en azından Kilise veya İncil'den bağımsız duran bir dinî tutumu benimseme sürecinde olduğu söylenebilir. Çünkü ortaya çıkan dinî bölünmeler neticesinde, Protestan İngiltere ve Katolik Fransa'da olduğu gibi dinî azınlıklar zulme maruz bırakılmıştır. Pek çok Hristiyan, karşıt kiliseler arasındaki ve içindeki sürekli çatışmalardan olumsuz şekilde etkilenmiş ve savaşların, zulmün,

⁶¹ Hefelbower, 223.

cezalandırmaların gerçekten dinin bir özelliği olup olmadığını sorgulamaya başlamıştır. Hristiyanlık bu dönemde kesinlikle değişime uğramış olsa da, ona meydan okuyacak hiçbir Hristiyanlık karşıtı inanç veya ateist taban gözle görülür şekilde ortaya çıkmamıştır. Ancak bu dönemde Aydınlanma hareketinin ilk sesleri duyulmaya başlamıştır. Aydınlanma hareketi 18. yüzyıla kadar devam etmiş ve Fransız Aydınlanmasının belli başlı düşünürlerini etkilemiştir. Ancak bu süre zarfında belirli yazarların deizme eğilimli Hristiyanlar mı yoksa Hristiyanlığa sempati duyan deistler mi olduğuna dair ciddi şüpheler oluşmuştur ve 18. yüzyılın başlarında deizm, Hristiyanlık ve rasyonalizmin bir bileşimi olarak varlığını sürdürmüştür.⁶² Esasen birinin Tanrı'ya inandığını, ancak Hristiyanlığı kabul etmediğini söylemesi makul bir açıklama değildir. Ancak bu konu üçüncü bölümde ayrıntılı olarak işleneceği için burada kısaca deizmin ortaya çıktığı dönem olan 17 ve 18. yüzyıllarda Hristiyan toplumda ortaya çıkan inanç karmaşası hakkında bilgi vermenin yeterli olacağı düşünülmüştür.

1.2. Deizmin Yükselişi

Voltaire'in sözlüğü ve mektupları deizmin yayılmasında önemli rol oynayan eserlerdendir. Ayrıca Denis Diderot (öl. 1784) tarafından düzenlenen ünlü Fransız Ansiklopedisi de deizmin gelişimine katkı sağlayan bir başka eser olarak görülmektedir. Bu düşünürler yeni bilimin üstünlüğünü açıklayarak batıl inançları kınamışlar ve deizmin ilkelerini izah etmişlerdir. Diderot'un Hristiyanlık hakkındaki makalesinde, İsa'nın dinine büyük saygı duyduğunu ifade etmesine rağmen okuyucuyu Hristiyanlığın sosyal başarısızlıklarına karşı derin bir küçümsemeye teşvik etmeyi de amaçlamadığı anlaşılmaktadır. Ancak o, Hristiyanlığa yönelik sert eleştirilerine rağmen amacının dini yok etmekten ziyade hakiki dini ortaya çıkarmak olduğunu da vurgulamıştır.⁶³

Deist görüşler İngiltere'de 16. yüzyılda özellikle Stoacı ve Aristotelesçi etkilere işaret eden Rönesans düşünürü Cherbury'li Herbert'in eserlerinde ortaya çıkmıştır. Sonraki süreçte Herbert'in doğal din anlayışı, Hobbes'un (öl. 1679) materyalizmi ile hermenötiği ve Spinoza'nın (öl. 1677) İncil eleştirisine dayanan

⁶² Barnett, 46; Betts, 4.

⁶³ Morley, John, *Diderot and the Encyclopedists*, (by), (yy) 2015, 54; Shelley, 394.

Charles Blount'ın görüşleri deizmin Avrupa'da tartışma sahasında yerini almasını sağlamıştır. Ancak sistemli deizm tartışmaları, özellikle Toland'ın *Christian Not Mysteious* adlı kitabının 1696'da yayımlanması ile 1730'lar ve 1740'larda sonraki deistlerin eserleri üzerine yapılan tartışmalar arasındaki dönemde daha ciddi bir seviyeye ulaşmıştır. John Toland ve Anthony Collins, Spinoza'nın metafiziğinden bile daha radikal olmasına rağmen, Spinoza'nın felsefesine borçlu olan monist ve determinist fikirleri savunmuşlardır. Dahası, Matthew Tindal ve dönemin diğer deistleri, aşkın, bilge, yardımsever bir yaratıcıya ve yasa koyucuya, doğa düzeninin ve doğal akıl tarafından anlaşılabilen bir ahlâkî yasanın yaratıcısına inanıyorlardı.⁶⁴ Bu farklılıklara rağmen, 17 ve 18. yüzyıllar arasında tüm bu düşüncelerin, doğal aklın gücünün ve sosyo-kültürel, politik, salt insan dinamiklerinin bir ürünü olarak kurumsal din görüşünü paylaştıkları anlaşılmaktadır.

Deizmin doruk noktasına ulaşmasına katkı sağlayan görüşlere işaret eden Locke, önermeleri akla göre, akıl üstü ve akla aykırı olmak üzere üç kategoride sınıflandırırken, Toland, İncil'de akla aykırı ve aklın üstünde hiçbir şeyin olmadığını söyleyerek, dinin amaçlarının, insanın doğası ve Tanrı'nın iyiliği ve bilgeliği ile çelişeceğini vurgulamıştır. Buna göre o, vahiyden, içeriği doğal veya ortak kavramlar (Tanrı'nın dünyaya tecelli eden sıfatları) ile uyumlu olması gereken yalnızca bir bilgi aracı olarak söz etmiştir.⁶⁵ Locke doğrudan olmasa da görüşleri ve epistemolojisi ile deizmin savunucuları tarafından takip edilen düşüncüler arasında yer almaktadır. Onun doğal din hakkındaki fikirleri deistler için temel kaynak olarak değerlendirilmiştir.

1.2.1. Deizmin Çeşitleri

Deizm, ilk ortaya çıktığı dönemlerde bir ekol olarak şekillenmekten ziyade kişilerin savunduğu benzer görüşler etrafında gelişen bir akımdır. Tarihi süreç içerisinde yazılan kitaplar ile sistemleşmesi neticesinde pek çok farklı deistik yaklaşımların varlığı belirginleşmiştir. Bazı deistlere göre temelde tüm insanlar aynı dine mensupturlar. Bu din ise doğanın belirlediği yasalardır ve insanlar ahlâkî

⁶⁴ Lucci, Diego, "The Law of Nature, Mosaic Judaism, and Primitive Christianity in John Locke and the English Deists", *Entangled Religions*, Sayı: 8, 2019, 7.

⁶⁵ Biddle, John C., "Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism", *Journal of the History of Ideas*, Cilt: 37, Sayı: 3, 1976, 419 vd.

kurallara uymakla dinî görevlerini yerine getirmiş olacaktır. Bu açıdan tek tanrılı yaklaşım, akıl sahibi tüm insanların her zaman ve her yerde aynı dinî inanışa sahip olacağını savunmuştur. Buna göre deizmin temel iddiaları ise şu şekildedir; sadece bir Tanrı vardır. Tanrı, tüm ahlâkî ve entelektüel değerlere sahiptir. Her şeye gücü yeten Tanrı'nın kudreti, dünyanın yaratılmasında ve O'nun eseri olan ahlâkî ve fiziksel doğa yasalarıyla düzenlenmesindedir. Dünyadaki düzen sırası, Tanrı'nın genel lütfunu gösterir. Ancak bu lütuf ile O'nun dünyaya müdahale ettiği anlaşılmamalıdır. Çünkü dünyaya müdahale etmesi O'nun doğal düzenini bozar. İnsanların akılcı bir doğası vardır ki, kendi doğalarıyla uyumlu olduğunu varsaydıklarında ve seçimler yaptıklarında, gerçeği ve görevlerini anlayabileceklerdir. Tanrı'ya ulaşmanın en saf şekli ve tek dinî yükümlülük, ahlâkî bir yaşam sürmektir. Tanrı, ölümlü varlıklara ölümsüz bir ruh bahşetmiştir. Bu ölümsüz ruh sayesinde ve adalet ilkelerine uygun olarak insanlar dünyadaki davranışlarının karşılığını kabul ederler. Ahlâkî bir yaşam sürdüren ve doğayla uyum içinde yaşayan insanlar kurtulur, diğerleri ise cezalandırılır. Bu ilkelere uymayan tüm dinî inançlar ve uygulamalar hatalı olarak değerlendirilmeli ve terk edilmelidir.⁶⁶

Deizm tek bir yaklaşımla sınırlandırılmaz. Tarihi süreç içerisinde çeşitli deistik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bütün bunlara deizm denilmiş olsa da pek çok deizm tanımları mevcuttur. Öyle ki deizme dair tanımlara bakılınca farklı deistik grupların var olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bazı deistler evrenin bir mekanik yapı olduğunu, onu oluşturan akıllı varlığın ise bu yapıyı tıpkı bir saat gibi çalışacak şekilde inşa ettiğini kabul etmektedir. Onlara göre Tanrı mutlak özgürlüğe, ezeli ve ebedî yaşama sahip olan bir varlıktır. Ancak bu varlık dünya ve içinde olup bitenlerle ilgilenmemektedir.⁶⁸

Deizmde belirgin bir Tanrı tasavvurunun olduğunu söylemek zordur. Çünkü deistlerin Tanrı tasavvuru doğa yasaları incelenerek şekillenmektedir. Onlar, Tanrı'nın özelliklerinin doğayı gözlemleyerek anlaşılabileceğine inanmışlardır. Bu sebeple Tanrı'nın evrenle irtibatını yalnızca maddeyi yaratıp ona hareket vermesi ile

⁶⁶ Cevizci, "Deizm", *Felsefe Ansiklopedisi*, 4/96-97.

⁶⁷ Düzgün, Şaban Ali, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyum Kitabı* içerisinde, Ensar Neşriyat, Van 2017, 3.

⁶⁸ Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, Cambridge University Press, London 2015, 153.

sınırlandıran deist görüş Aristoteles'in ilk muharrik anlayışıyla benzerlik göstermektedir.⁶⁹ Dahası deizmin temelleri Aristoteles'in evrene müdahale etmeyen ve evrenin dışında olan Tanrı anlayışı ile benzer görülmektedir. Bu sebeple deizmin Aristoteles ile başladığı söylenir. Ancak Aristoteles'in Tanrı anlayışı deistlerin Tanrı anlayışından farklıdır. Bu farkı görmek için Aristoteles'in varlık anlayışını açık şekilde izah etmek gerekmektedir. Aristoteles evrenin varlığa çıkmasını maddi neden, formel neden, hareket ettirici neden ve ereksel neden olmak üzere dört temel nedene bağlamıştır.⁷⁰ Onun düşüncesinde madde ve form ezeli ve ebedidir.⁷¹ Her ikisi de kendini açığa çıkarma isteğine sahip olduğu halde harekete sahip değildir bu sebeple burada devreye Tanrı girmektedir. Tanrı ise harekete ihtiyaç duymayan mükemmel varlık olarak hareket ettirici konumundadır. O, bir amaç doğrultusunda madde ile form arasındaki ilk hareketi meydana getirmek suretiyle evreni oluşturan ilk muharriktir.⁷² Aristoteles'in Tanrı anlayışı evreni oluşturma açısından hareketi gerçekleştiren ancak evren hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmayan bir Tanrı iken deistlerin Tanrı anlayışı kendi varlığını sürdürebilecek yeterlilikteki mekanik bir evreni yaratan Tanrı anlayışıdır.

Felsefe tarihçileri âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışına sahip deizmi Aristoteles'in ilk muharrik görüşüne dayandırmaktadır.⁷³ Aristoteles'in Tanrı tasavvuruna bakıldığında onun deist olduğu sonucuna varılabilir. Ancak onun Tanrı'sı doğaya müdahale etmediği gibi insanın kaderini de belirlemez ve insanın sorumlulukları tamamen kendisine aittir.⁷⁴ O, Tanrı'yı evrenin ereksel nedeni ve gayesi olarak görmektedir. Ayrıca Aristoteles'in düşüncesinde yaratma kavramı yoktur. Tanrı var olan maddeye ilk hareketi vererek onun oluşmasını sağlamıştır.⁷⁵ Dolayısıyla evreni yaratmayan Tanrı'nın yönetme sorumluluğu da olmamalıdır. Daha açık bir ifade ile Aristoteles'e göre ilk muharrik evreni yaratmayıp, ezeli ve ebedi maddeyi harekete geçirmiştir ve evrendeki varlıklar da kendiliğinden ortaya

⁶⁹ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yy., Ankara 1992, 140.

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik I*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitabevi, Ankara 2019, 983a 25-30.

⁷¹ Aristoteles, *Metafizik II*, 1071b.

⁷² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yy., İstanbul 2005, 258b; Aristoteles, *Metafizik II*, 1072a 20-30.

⁷³ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 173-174.

⁷⁴ Aristoteles, *Fizik*, 199b 25-35; Copleston, Frederick, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yy., İstanbul 1990, 64.

⁷⁵ Copleston, *Aristoteles*, 54.

çıkıştır. Aristoteles'e göre Tanrı, ilk hareket ettiricidir ve onun düşüncesinde Tanrı'nın sıfatları yoktur. Bunun yanı sıra onun düşüncesine göre evrendeki oluşum tesadüfî olmayıp bir gayeye uygun meydana gelmiştir.⁷⁶

Aristoteles'in Tanrı anlayışı ile deistlerin Tanrı anlayışı arasında benzerliğin yanı sıra önemli bir farklılık vardır. Deistlerin Tanrı anlayışında Tanrı yarattığı dünyaya yasalar koyarak onun kendi başına işlemlerini sağlamış ve müdahaleye gerek kalmayacak bir tasarım oluşturmuştur. Deistlere göre bu mekanik evren, Tanrı'nın yüceliğinin bir kanıtıdır. Aristoteles'in Tanrısı ise ilk muharrik olarak sadece âlemin varlık sahasına çıkmasına etki etmiştir. Ayrıca bu Tanrı dünyaya ereksel nedenler koyarak gayeliliği ön planda tutmuştur. Aristoteles'in Tanrı tasavvuru deistlere temel teşkil etmekle birlikte onun Tanrı anlayışında yaratma sıfatı yoktur. Ancak deistler Tanrı'nın dünyayı yarattığını kabul etmektedir. Deistlere göre Tanrı dünyayı mekanik bir tasarımla yaratmış ve işleyişini doğa kanunlarına bırakmıştır. Ayrıca deistlere göre Tanrı'nın adalet ve iyilik gibi sıfatları bulunmaktadır. Ancak Aristoteles'in Tanrı tasavvuru daha ziyade putperest anlayıştaki Tanrı algısıyla benzerlik göstermektedir. Onun Tanrı'sı âtil ve sıfatlardan hâlidir.

Deistlerin bir kısmı ölümsüzlüğe veya kurtuluşa inanmazken diğer bir kısmı tüm doğal dinleri reddetmiştir.⁷⁷ Deistik inanç yapısında bilindiği üzere ahiret hayatı ile ilgili konuşmalar görülmemektedir. Deistler dünya hayatı ve dinler üzerinde konuşmakla öylesine meşgul olmuşlardır ki öteki hayata dair pek fazla yorum yapmamışlardır. Bazı Yunan filozofları dinden bağımsız felsefî argümanlara başvurarak bir yaratıcı varlığını tesis etmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun yanı sıra Romalı Stoacılarından Seneca'ya (öl. m.s. 65) ve Çiçero'ya (öl. m.ö. 43) göre Tanrı inancı veya dinler doğanın ontolojik düzeni içerisinde konumlanan teistik bir inanç şekli olarak görülebilir. Bu bağlamda Çiçero'nun, kutsal yaratıcının kastedildiği Deus'u⁷⁸ mükemmel, zeki, kendi kendine yeten, kurbanlara ihtiyaç

⁷⁶ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 173-174.

⁷⁷ Hudson, *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, 30.

⁷⁸ Batı felsefesinde, deus otiosus kavramı, evrenin müdahaleci olmayan bir yaratıcısı olduğu bakış açısıyla 17-18. yüzyıl Batı rasyonalist din-felsefi hareketinde deizme atfedilmiştir. (Committee, "Deus Otiosus", *Britannica Encyclopedia of World Religions*, ed. Jacob E. Safra-Jorge Aguilar-Cauz, Encyclopedia Britannica inc., Chicago 2006, 288).

duymayan bir varlık olarak tanımladığı görülmektedir.⁷⁹ Bir kısım deistler tarafından geliştirilen Tanrı tanımının az önce adı geçen filozofların Tanrı inancıyla benzerlik gösterdiği fark edilmektedir. Böylece, söz konusu filozofların en azından tanım konusunda referans alındığı anlaşılmaktadır.

İlk deistler, mutlak, her şeyi yaratan ve evreni değişmez bir kanunla yöneten, her şeyi kapsayan, üstün, kudret sahibi ve mükemmel bir varlık inancına sahiptirler. Onlara göre kâinatı, hiçbir madde olmaksızın yaratan Tanrı sonsuzdur ve insanın kapasitesi sınırlı olduğu için O'nun sonsuzluğunu algılayamaz. Bu Tanrı anlayışına sahip deizimde; Tanrı iyidir, çünkü tüm iyiliğin kaynağı O'nun kusursuz erdemidir, sadece Tanrı'nın mutlak adaleti evrende hüküm sürmektedir, O, ölümlüler için ibadet edilecek bir varlıktır. Yine bu anlayışa göre insan, Tanrı'yı gözetmek ve ibadet etmekle yükümlüdür, Tanrı'ya kulluk vazifemiz, O'na şükretmek ve dua etmektir, Tanrı'yı müşahade edebilmek için pratik hayatın aklın ulaştığı ahlâkî değerlere göre şekillenmesi gerekir. Tanrı'nın insanı ve diğer canlıları yaratmasının en olası nedeni insanın mutluluğudur. Bu deistlere göre mutluluk, Tanrı'nın gerekli bir özelliğidir ve Tanrı mutlu olduğu için akıllı ve zeki varlıklar da mutludur, mutluluktan sonra en önemli arzu ise ahlâkî mükemmellikte Tanrı'yı taklit etmeye çalışmaktır. Kendi başına çok mutlu, çok iyi ve bilge olan Tanrı, kendisi için hiçbir şey yapmaz ancak insanın iyiliği ve mutluluğu için yapar.⁸⁰ Yukarıda ilkelerinden bahsedilen deizmin esasen kristolojinin ilkeleriyle benzerlik göstermesi bu deistlerin Hristiyan inancını referans aldığına da işaret etmektedir.

17 ve 18. yüzyıl başlarındaki bazı Avrupa deizm formları, muhtemelen klasik kaynaklarda bulunan teistik natüralizmin çeşitli şekillerinin yeniden canlandırılması olarak değerlendirilebilir. Tıpkı Antik çağda olduğu gibi bu 'natürel teizm' 'antropomorfik din' şekilleri ile çatışmıştır. Antik Yunan'dan Rönesans dönemine kadar Deus anlayışını antropomorfik din biçimleriyle birleştirme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü Deus, dünyaya müdahale edemeyecek kadar aşkın, kötülüğün varlığını bilemeyecek kadar mükemmel, insanların kendilerinde neyin gerekli olduğunu keşfedemediği bir evren yaratamayacak kadar rasyoneldir.

⁷⁹ Hudson, *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, 31.

⁸⁰ Wigelsworth, Jeffrey R. vd., *Atheism and Deism Revalued*, ed. Wayne Hudson vd., Ashgate Pub., England 2014, 145-172.

Pagan filozofların Deus'u, Eski veya Yeni Ahit'in tanrısı değildi. Deus, gerçekliğin eşdeğer özelliklerini azami ölçüde örnekleyen ve duygu veya iradeye sahip olmayan ayrıca insan hakkında hiçbir şey bilmeyen yüce bir varlıktır.⁸¹ Özetle ifade etmek gerekirse deistler için geleneksel inancı felsefî kavramlar ile birleştirmek kolay olmamıştır.

Clarke'a (öl. 1729) göre deistler, dört grupta sınıflandırılabilir. Birinci gruptakiler Tanrı'nın, mutlak, özgür, akıllı bir varlık olduğuna ve bu üstün varlığın dünyayı yarattığına inanırlar. Benzer deistler kendileri kabul etmeseler de Epikürcü ateist olarak görülmüşlerdir.⁸² Çünkü bu gruptakiler, dünyanın yönetimini ve dünyada olup bitenleri Tanrı'nın izlemediği ve dünyayı takip etmediği görüşüne sahip olan Epikür ile benzer görüşlere sahiptir.⁸³ İkinci grup deistler hem Tanrı'nın gerçekliğine hem de Tanrı'nın kâinat üzerindeki hâkimiyetine inanırlar. Yani evrende her şey Tanrı tarafından yönetilmekte ve Tanrı'nın hikmetinin şartları olarak kabul edilmektedir. Ancak, bu deistler ölümlülerin ahlâkî davranışları hakkında Tanrı'nın iyi ve kötü herhangi bir tavsiyesinin veya emrinin olduğunu kabul etmezler. Bu gruptakilere göre, ahlâkî iyi ve kötü, ancak insanlar tarafından oluşturulan yasalarla şekillenir. Üçüncü gruptaki deistler Tanrı'ya ve O'nun doğal niteliklerine, kâinat üzerinde yetkisi olduğuna, Tanrı'nın mutlak ilmine, hikmetine, kudretine ve adaletine inanırlar. Onlar Tanrı'nın bu mükemmel özelliklerle evreni yönettiğini ve akıllı varlıkların kendisini gözlemlemesini beklediğini ifade ederler. Yine de bu deistler, ruhun ölümsüz olduğu inancından uzaktırlar. Yani onlar, ölen kişinin ruhuyla birlikte tamamen yok olacağına inanırlar. Bu gruptaki deistler Tanrı'nın adaleti ve erdemliliği ile insanların adalet ve erdemliliği arasında benzerlik olmadığı görüşündedirler.⁸⁴ Dördüncü grup deistler ise Tanrı'nın varlığını ve bütün sıfatlarını kabul ederler. Tanrı'nın eşsiz, sonsuz, her şeye kadir ve bilge olduğuna ve Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı, koruyucusu ve egemeni olduğunu öne sürerler. Tanrı'nın, sınırsız adalet ve erdem gibi tüm benzer doğal ve mükemmel niteliklerin yanı sıra ahlâkî niteliklere de sahip bir varlık olduğunu ifade ederler. Bu gruptakiler Tanrı'nın dünyayı yaratmasının, O'nun kudret ve bilgeliğinin bir yansıması ve O'nun

⁸¹ Clarke, 47.

⁸² Clarke, 44.

⁸³ Clarke, 81.

⁸⁴ Clarke, 77-79.

yarattıklarına karşı lütfunun bir ifadesi olduğunu kabul ederler. Tüm akıllı varlıkların Tanrı'ya inanması, O'nu gözlemlemesi, O'na ibadet etmesi ve tüm ölümlü gereksinimleri karşıladığı için O'na şükretmesi gerektiğini dile getirirler. Tıpkı Tanrı'nın dünyaya bahsettiği erdemler gibi, insanların güçleri nispetinde tüm insanlığın yararına iyilikler yapmaları gerektiğine, bu iyiliklerin özellikle tüm insanların mutluluğunu ve evrensel barışını sağlamak için yapılması gerektiğine inanırlar. Ayrıca toplumda barışı, güvenliği, adaleti ve eşitliği sağlamak için Tanrı'ya itaat ve teslimiyetin önemli olduğuna inanan bu gruptaki deistler, inancın tanrısal bir açıklama olmaksızın doğal bir Aydınlanma ile oluşturulabileceği görüşündedirler.⁸⁵

Clarke'a göre, bu son grupta kategorize edilenler tek gerçek deistlerdir. Çünkü bir kişi ahlâkın ve doğal dinin yükümlülüklerini, gelecekteki bir ödül veya ceza durumunun kesinliğini bir kez kabul ederse, Hristiyan vahyini kabul etmiş demektir. Bu nedenle, vahyi reddeden bu modern deistler gerçekte deist değil, sadece ateisttir. Clarke'a göre son tahlilde, tüm deizm formları çökerek tam anlamıyla ateizme dönüşmektedir.⁸⁶ Bunlara ek olarak 18. yüzyıl İngiltere'sinde kendilerinin Hristiyan deist olduklarını söyleyen ve saf, orijinal Hristiyanlığın deizm olduğunu iddia eden düşünürler vardır. Hristiyan deistlerin bir lideri veya bir ekolü yoktu ama önemli bir teolojik hareketti. Bunlar, kendilerini Hristiyan deistler olarak isimlendiren William Wollaston, (öl. 1724) Thomas Woolston, (öl. 1731) Thomas Chubb (öl. 1746) ve Thomas Morgan (öl. 1743) gibi kişilerdir. Bu deistler hakiki Hristiyanlığa inanmanın yanı sıra aklın da aynı hakikat bilgisine ulaşabilecek yetkinliğe sahip olduğunu, bir tabii din kurulabileceğini ve gerçek Hristiyanlık ile akıl arasında herhangi bir çatışmanın olmadığı tezlerini ileri sürmüşlerdir.⁸⁷ Ancak Hristiyan deistler, teolojilerini bilime dayandırmadıkları için metafizik konuları kabul ederek Tanrı'nın tarafsız ve herkes için iyi olduğu inancını benimsemişlerdir. Hristiyan deistler, bu tür doktrinlerin gerçek Hristiyanlığın bir parçası olmadığını, statülerini ve güçlerini artırmak için rahiplerin bu doktrinleri bir araya getirerek Hristiyanlığa eklediğini ifade etmişlerdir. Hristiyan deizmi bilime değil, farklı bir

⁸⁵ Clarke, 164.

⁸⁶ Russel, Paul, *The Riddle of Hume's Treatise*, Oxford University Press, New York 2008, 56.

⁸⁷ Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion the Legacy of Deism*, Cilt: 5, Routledge, New York 2013, 5 vd.

Tanrı anlayışına dayandığından dinsel Hristiyanlık ile sekülerizm arasında meşru bir üçüncü yol olarak görülmektedir.⁸⁸

Aydınlanma dönemi deistlerinin pek çoğu kendilerini doğal din savunucuları olarak adlandırmıştır. Bunun nedeni Aydınlanma filozoflarının dini tamamen reddetmek yerine akılla bulunmuş, aklın kabul ettiği, benimsediği din anlamında akıl dini ve doğal din anlayışlarını geliştirmeleridir. Aydınlanma devrimiyle birlikte din ile bilimi uzlaştırmaya çalışan entelektüel kişiler ve aydın din adamlarının ortak çalışması nihayetinde, doğal din adı altında yeni bir ekol meydana gelmiştir. Bilimsel devrim sırasında bir açıdan bilim ve dinin karşılıklı olarak destekleyici entelektüel ittifakı geleneği 18. yüzyılda da devam etmiştir. Aydınlanma düşünürlerinin amacı Hristiyan dünyasındaki mezhep farklılıklarının üzerinde durmak ve mezhepler ötesinde dinî bir hakikat aramak olmuştur. Dinî ve felsefî kavramlar üzerinde çalışan düşünürler tasarım kavramının Tanrı'nın yaratıcılığını ve evrenin meydana gelmesini açıklayabilecek nitelikte olduğuna karar vermişlerdir. Din ve bilim arasındaki ortak bağlantının tasarım kavramı olduğu kabul edilmiş ve bu kavrama dayanan doğal teoloji, Protestan Avrupa'da destek bulmuştur. Elbette Avrupa'nın diğer bölgelerinde de doğal din savunucularının varlığı azımsanacak derecede değildir. Katolik Fransa'da bile doğal teoloji üzerine önemli eserler yazılmıştır. Doğal teoloji ve doğal dinin, deistler tarafından Tanrı'nın varlığını kabul ettiklerine dair bir argüman gibi kullanıldığı kabul edilebilir. Çünkü deistler ile doğal din savunucularının evren yasaları hakkındaki görüşleri tamamen ortaktır. Evrenin temel güçlerini doğal-tarihsel ayrıntılara kadar yöneten ilahî kanun koyucu, canlıların kendi başlarına hayatta kalmaları ve gelişmeyi sağlamaları için onlarda mükemmel bir sistem ayarlamıştır.⁸⁹

Elbette deistler, doğal dinin ilkelerini yüzeysel olarak kabul ederken vahyi reddetmişler ve bu şekilde ateist oldukları ithamından kaçınmışlardır. Yine de pek çok düşünürün üzerinde durduğu nokta, doğal din hakkındaki görüşlerinin genellikle ateizmden daha iyi olmadığıydı. Çünkü onlar ya Tanrı'nın varlığının ötesindeki nitelikleri hakkında çok az şey bildiklerini ya hiçbir şey bilmediklerini öne sürdüler

⁸⁸ Waligore, Joseph, "Christian Deism in Eighteenth Century England", *International Journal of Philosophy and Theology*, Cilt: 75, Sayı: 3, 2014, 205.

⁸⁹ Burns, William E., *Science in the Enlightenment an Encyclopedia*, ABC-CLIO, California 2003, 211.

ya da Tanrı'yı doğa ile özdeşleştirdiler. Genel olarak, Hristiyan ortodoksluğunun rasyonel temsilcileri arasında, tarif edilen türden deizmin tam anlamıyla ateizmden farklı olmadığı konusunda geniş bir fikir birliği vardır. Bu nedenle, onlara göre deist ve ateistin keskin bir şekilde ayırt edilmesi oldukça zordur.⁹⁰

18. yüzyıl İngiltere'sinde orijinal Hristiyanlığın deizm olduğunu iddia eden düşünürlerden Thomas Amory, (öl. 1788) 'yaşamın ve görkemin Rabbinin dünyaya vaaz ettiği' saf Hristiyan deizmi olan orijinal Hristiyanlığa inandığını beyan etmiştir.⁹¹ 18. yüzyıl İngiltere'sinde hem Hristiyan hem de deist olduklarını beyan eden düşünürlerin bulunduğu dair bilgiler mevcuttur. Örgütlü bir hareket olmayan Hristiyan deizminin bir lideri veya temsilcisi olmamakla birlikte önemli bir teolojik hareket olarak varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Deistlerin aksine Hristiyan deistler, teolojilerini bilime dayandırmadıkları için metafiziğe dair olan inançları inkâr etmemişlerdir. Bunun yerine teolojilerini Tanrı'nın tarafsız ve herkes için iyi olduğu inancına dayandırmayı tercih etmişlerdir. Hristiyan deistler, kristolojide yer alan doktrinlerin gerçek Hristiyanlığın bir parçası olmadığını, yukarıda ifade edildiği gibi statülerini ve güçlerini artırmak için rahiplerin eklediğini ifade etmiştir. Hristiyan deizmi bilime değil, farklı bir Tanrı anlayışına dayandığından, dinsel Hristiyanlık ile sekülerizm arasında meşru bir üçüncü yol şeklinde değerlendirilmiştir.⁹²

Deistlerin bazıları ruhun sonsuzluğuna inanırken, bazıları bunu reddetmiş, bazıları Tanrı'yı doğa ile özdeşleştirme eğilimindeyken, bazıları doğadan bağımsız bir Tanrı anlayışını benimsemiştir. Kısacası 17 ve 18. yüzyıl deistlerinin ortak noktası otoriteye dayanmayan, dinin doğaüstü yönünü kabul etmeyen, akla dayalı bir din anlayışını benimsemeleridir. Modern deizmin aksine ilk deistik hareketin pek çok savunucusu dinlerin gerçekliğini sorgulamış veya tamamen reddetmiş olsa bile Tanrı'ya karşı bir sorumluluğun olduğu düşüncesinden vazgeçmemişlerdir. Bu deistler yahut kendi ifadeleriyle doğal din savunucuları her ne kadar vahiy dinlerini

⁹⁰ Russel, 56.

⁹¹ Waligore, 205.

⁹² Wigelsworth, Jeffrey R., "The Disputed Root of Salvation in Eighteenth-century English Deism: Thomas Chubb and Thomas Morgan Debate the Impact of the Fall", *Intellectual History Review*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2009, 41.

sorgulamışsa da, insanın ‘akıl dini’ veya ‘doğal din’ adı altında dahi olsa, bir inanca sahip olması gerektiği düşüncesinden tamamen uzaklaşmamışlardır.

1.2.2. Doğal Din ve Deizm

Orta Çağ döneminde, Thomas Aquinas, doğal dini veya ilahi yardım olmadan akılla keşfedilebilen dinî hakikati, vahyedilmiş dinden özellikle hakiki din kabul ettiği Hristiyanlık’tan ayırmıştır. Thomas Aquinas, Tanrı hakkındaki gerçeklerin insan aklının tüm yeteneklerini aşan gerçekler ve doğal aklın da ulaşabileceği gerçekler olarak iki türe ayrıldığını savunmuştur. Thomas Aquinas, her iki tür gerçeğin de Tanrı tarafından vahyedildiğini ve insan inancına uygun nesneler olduğunu ifade etmiştir.⁹³ Çünkü insan aklının prensipte kavrayabileceği bu gerçekler vahyedilmemiş olsaydı, bunlar sadece birkaç kişi tarafından bilinirdi. Dahası vahiy olduğu iddia edilen bu bilgilerin doğrulukları ancak uzun bir araştırmadan sonra ortaya çıkabilecek ve belki de yanılgılarla karıştırılacaktı.⁹⁴ 18. yüzyılda rasyonalizmin etkisi ile belirli yaklaşımlar, Hristiyanlığın entelektüel sorgulama üzerine kurulmasını savunarak argümanın gücünü tersine çevirmişler ve doğal dini bağımsız bir inanç şekli olarak sunmuşlardır. Batı dünyası Rönesans ve Reform hareketleri sonucunda Tanrı merkezli bir dünya görüşünden insan merkezli bir dünya görüşüne geçmiştir. Bilimsel çalışmalar ve yeni keşifler ile birlikte doğa yasaları egemen konuma gelmiştir. Böylece bu geçiş özellikle doğaya bakışın değişmesi ile gerçekleşmiştir.⁹⁵ Aydınlanmadan sonra doğal din algısı dini anlamada önemli bir yer tutmuştur. Doğal din kavramı, İngiliz Aydınlanmasında farklı adlara sahip çok sayıda Hristiyan ilahiyatçı tarafından Hristiyanlığın rasyonalitesini savunmak için kullanılan bir terim olarak gündeme gelmiştir. Deistler bu doğal din anlayışını, vahyi rasyonel bir incelemeye tabi kılmak için kullanılan bir ölçüt olarak görmüşlerdir.⁹⁶

Doğal din savunucularının en erken sayılabilecek eserlerinin İspanyol akademisyen Juan Luis Vives (öl. 1540) tarafından yayımlanan *De Veritate Fidei*

⁹³ Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Public Domain, (by), (yy) 1981, 592.

⁹⁴ Wainwright, William J., *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 2004, 324.

⁹⁵ Özdemir Kardaş, Meryem, “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland’ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 60, Cilt: 2, Ankara 2019, 356.

⁹⁶ Özdemir Kardaş, 356.

Christianae ve Francis Bacon (öl. 1626) tarafından yazılan *Essays: "Of Atheism"*, kitapları olduğu kabul edilmektedir. Kendini doğal-teolojik olarak tanımlayan döneme ait eserler havuzunda çok çeşitli felsefî ve teolojik bakış açıları mevcuttur. Söz gelimi deizmin babası Cherbury'li Edward'ın *De Veritate*'ı, din adamı Edward Stillingfleet'in *Origines Sacrae or a Rational Account of the Grounds of the Christian Religion* adlı kitabı ve deist Robert Boyle'un kaleme aldığı *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy, A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature, A Disquisition About the Final Causes of Natural Things* adlı kitapları zikredilebilir. Aynı zamanda John Tillotson'ın (öl. 1694) *The Wisdom of Being Religious* adlı eseri, Matthew Barker'ın (öl. 1698) *Natural Theology* adlı çalışması doğal dinin ilkelerini izah eden yapıtlardır. John Locke'un *The Reasonableness of Christianity* adlı kitabı da doğal din ilkelerine dair temel eserler arasında zikredilmektedir. Bunların yanı sıra Samuel Clarke'ın *A Demonstration of the Being and Attributes of God* adlı çalışması da doğal din üzerine yazılmış eserlerdendir. Her ne kadar Bacon, Boyle ve Newton doğal din savunucuları olmasalar da doğal din projesi üzerinde önemli etkiye sahip isimlerdir. Bu açıdan bakıldığında Katolikliğe ve eski felsefeye sempati duyan Cambridge Platonistleri, Baconcu ve Newtoncu görüşlere sahip bilim adamları, Anglikan piskoposları ve yeni bilimsel projenin destekçileri gibi pek çok farklı düşünce yapısına sahip insanların doğal dinin ortaya çıkmasında katkısı olduğu görülmektedir. Yukarıda ismi zikredilenlerin çoğu oldukça tutucuydu, bazıları ortodoksluğun temel direkleri idi, diğerleri ise geleneksel doğaüstücülüğe karşı isimlerdi. Ancak hepsi ister dinde ister insanî ilgi alanlarında olsun, rasyonel bir varlığın inançlarının salt otoriteden başka bir temele sahip olması gerektiğine inanmış kimselerdir. Böylece onlar, Hristiyanlığın esasen bu denli sağlam bir temele sahip olduğunu göstermeyi amaçlamışlardır. Ancak onlar, genel hedefleri ve temel ilkeleri aynı olsa da birbirlerinden çok farklı düşüncelere sahip insanlardır. 17. yüzyılın sonlarına doğru belirginleşen bu fikirsel ayrılığın sonucunda doğal ya da rasyonel olarak doğaüstü olanın otoritesi ve içeriği konusunda şiddetli bir tartışma başlamıştır. Bu, gelecek yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan deistik tartışmanın başlangıcı kabul edilmiştir. Bu tartışmalardaki temel noktalar, akıl ve vahiy ilişkisi, vahyin yani Kutsal Kitap'ın gerçekliği ve yetkisi, mucizelerin gerçekliği ve delil

kabul edilip edilemeyeceği ayrıca doğal dinin semavi dinlerle karşılaştırıldığında önemi ve otoritesi olmuştur.⁹⁷

Esasen doğal din ile doğal teoloji arasında bir anlam farkı mevcuttur. Şöyle ki doğal din bir inanç ekolü şeklinde ortaya çıkan akım iken doğal teoloji araştırma veya hakikat bilgisine ulaşma yönteminin kullanılmasıdır. Doğal teoloji, dünyanın düzeni ve mükemmelliğinden Tanrı'nın varlığını ve bilgeliğini ortaya çıkarma girişimidir. Aynı zamanda bu akım, özel vahyin yardımı olmaksızın Tanrı'nın varlığı ve doğasına ilişkin argümanları dile getirme, savunma ve tartışma projesidir. Doğal teolojinin rasyonel yöntemlerini kullanan felsefî teoloji, gözlem ve akıl yoluyla fark edilebilen öncüllerle sınırlı olmadan vahiy yoluyla bilinen öncülleri de kullanabilir. Doğal teoloji Tanrı'nın niteliklerini anlamak, belirlemek veya değerlendirmek için akıl veya deneyimin önemini göz ardı etmemektedir.⁹⁸ Doğal teolojinin yaygın olarak kabul gören bir tanımı da 'dinî inanç olmayan veya dinî inancı varsaymayan öncüllerden yola çıkarak dinî inançlara destek sağlama girişi'⁹⁹ şeklindedir. Doğal teolojide önemli olan unsur, Tanrı'nın varlığına dair güçlü kanıtlar sunmasıdır. Doğal teoloji, vahye gönderme yapmayan, Tanrı ve dünya hakkındaki söylemlere verilen isimdir. Doğal teolojide genellikle Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın dünya üzerindeki ilahi kontrolü hakkındaki tartışmalar yer almaktadır.¹⁰⁰ Aslında, doğal teoloji, Hristiyanlıktan çok öncesine dayanan uzun bir tarihe sahiptir. Doğal teoloji, Antik Yunan düşüncesi dönemine kadar uzanan bir felsefî araştırma alanıdır. Hristiyan teolojisi içinde, 'teologia naturalis'¹⁰¹ ifadesi ilk olarak Aziz Augustinus (öl. 430) tarafından klasik filozofların, özellikle de Platon'un (öl. m.ö. 348/347) görüşleri eleştirilirken kullanılmıştır.¹⁰²

Genel olarak doğal teolojideki anlayış şöyledir; insanlar doğası gereği belirli bir derecede Tanrı bilgisine ve O'nun farkındalığına sahiptir ve bu bilgi veya

⁹⁷ Hefelbower, 218-219.

⁹⁸ Clark, 1; Holder, Rodney, *Ramified Natural Theology in Science and Religion Moving Forward from Natural Theology*, Roudledge Pub., London 2021, 1-3.

⁹⁹ Calloway, Katherine, *God's Scientists: The Renovation of Natural Theology in England 1653-1692*, The University of British Columbia, 2010, (Doktora Tezi), 2.

¹⁰⁰ Frassetto, 792.

¹⁰¹ Augustine, *The City of God, Book VIII*, ed. Philip Schaff, Cilt: 2, Massachusetts 1994, 144.

¹⁰² Holder, 10.

farkındalık ise İsa, Kilise veya İncil'e atfedilen vahiylerden önce de mevcuttur.¹⁰³ Tanrı'nın doğal bilgisi, doğal teolojinin konusu olmuştur. Tanrı'nın varlığı ve mükemmelliği ile kudretinin varlığına, doğrudan doğa gözlemiyle ulaşılabileceği anlayışı doğal teolojinin esas konusudur. Bununla birlikte, doğal teoloji, herhangi birinin 'Tanrı'ya neden inanması gerektiğine' dair gerekçeler ve argümanlar sunmakla ilgilidir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan üç farklı argüman türü vardır. Bunlar kozmolojik, teleolojik ve ontolojik argümanlardır. İlk iki argüman türü Antik Yunanlılardan beri varken, sonuncusunun 11. yüzyılda Aziz Anselm (öl. 1109) tarafından formüle edildiği söylenmektedir.¹⁰⁴ Kozmolojik argümanda, dünyanın ve içindeki her şeyin varlığı bir etkene bağlıdır. Argümanın bazı biçimleri daha da ileri gider ve kozmosta işleyen fiziksel nedenlerin geçmişte bir noktada ilahi bir ilk neden tarafından başlatıldığını ifade eder.¹⁰⁵ Teleolojik argüman, doğal dünyanın bir tasarımcı tarafından yaratıldığını kabul eder. Ontolojik argüman ise Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına, dünyanın gözleminden yola çıkarak değil, yalnızca saf akıldan türetilen öncülleri kullanarak giden bir argümandır.¹⁰⁶

17. yüzyılın sonlarında rasyonel teolojinin amacı kutsal yazıların gerçeğini anlamak, soruları yanıtlayabilmek ve ayetler hakkında tam olarak neyin doğru olduğunu tespit etmektir. Hristiyan kutsal metinlerinde, doktrininde, peygamberliğinde, mucizelerinde ve mesajında ne tür gerçeklerin yer aldığını tespit etmek ve onların hakikati hakkında kapsamlı izahlar yapmak, 17 ve 18. yüzyıllarda İngiliz ilahiyatçıların başlıca uğraşı hâline gelmiştir.¹⁰⁷

18. yüzyıl İngiliz düşünürleri Thomas Morgan, (öl. 1743) Thomas Amory (öl. 1788) ve Matthew Tindal kendilerini açıkça Hristiyan deist olarak adlandıran düşünürlerdir.¹⁰⁸ Bu düşünürlerin üçü de Tanrı'nın sadece akılla bulunacağını vurgulayarak geleneksel Hristiyan doktrinlerini incelemek için aklı kullanmışlardır.

¹⁰³ Barr, James, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford University Press, New York 1993, 1; Holder, 65.

¹⁰⁴ McGill, Jason, *The Ontological Argument, Contemporary Arguments in Natural Theology* içinde, ed. Colin Ruloffu-Peter Horban, Bloomsbury Pub., New York 2021, 51.

¹⁰⁵ Holder, 11-12; Loke, Andrew Ter Ern, *The Kalam Cosmological Argument, Contemporary Arguments in Natural Theology* içinde, 36.

¹⁰⁶ McGill, 52.

¹⁰⁷ Baker, Leslie, "The Deistic Legacy of Edward, Lord Herbert of Cherbury: Effects and Influences of a Seventeenth Century Life on the Emergence of Deism in England", *Mount Saint Vincent University*, 2007, 86.

¹⁰⁸ Waligore, 207.

Bunlar Hristiyanlığın dinsel yorumuna saldırarak dinî konularda tam özgürlük olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Thomas Morgan, Thomas Amory ve Matthew Tindal, gerçek Hristiyanlığın doğal din olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak bu düşünürler İsa'nın üçlü birlik, asli günah veya kefarete gibi geleneksel Hristiyan doktrinlerini öğrettiği konusunda hemfikir değillerdir. Amory, Hristiyanlığın yeni bir din olmadığını, doğanın ve aklın eski, bozulmamış dini olduğunu, en akılcı ve kolay şekilde öğretilir ve öğrenilir olduğunu savunmuştur.¹⁰⁹

Hristiyan deistler için doğal dinin, bilim adamlarının çalıştığı doğal dünyadaki konularla ilgisi yoktur. Bunun yerine, doğal din öncelikle ahlâkî varlıklar arasındaki ilişkilerin doğasını ve bu ilişkilerden kaynaklanan görevleri anlamaya odaklıdır. Hristiyan deistler aklı insanî ilişkiler ve görevlerle bağdaştırmaktadır. Çünkü Tanrı'nın ahlâk ve din hakkında doğuştan verdiği fikirler her bireyde mevcuttur.¹¹⁰ Onlara göre Tanrı, doğal din hakkında doğuştan gelen fikirleri zaten yerleştirmiştir. Hristiyan deistler bu doğuştan gelen fikirleri ayırt eden aklın Tanrı'dan gelen bir içsel vahiy olduğunu düşünmüşlerdir. Ahlâkın sosyal bir yapı olmadığını öne süren Hristiyan deistler, Tanrı tarafından verilen içgüdüsel fikirler ile diğer insanlarla ilişki kurmanın uygun, ahlâkî yolu hakkında bilgi sahibi olunduğuna inanmışlardır.¹¹¹

Doğal din savunucularından Tindal'a göre Tanrı, tüm insanların kendi gerçeğinin bilgisine ulaşmasını dilediği için doğal dinin, insanlığın yani dünyanın yaratılışından beri mevcut olması gerekmektedir. Bu ilk ve tek gerçek din değişmez olduğu için vahiy ona ne bir şey katabilir ne de ondan bir şey alabilir. Doğal dinin kendisi, diğer dinlerin hakikatının yargılanması gereken bir mihenk taşıdır.¹¹² Bu bakış açısından anlaşılmaktadır ki Tindal, özellikle vahyedilmiş din ile Hristiyanlığı kastetmiştir. O, basit ve açık olarak kabul ettiği doğal dini tamamen akla dayalı bir ontolojik gerçeklik şeklinde görmüştür.¹¹³ Doğal dinin, rasyonel olması ve doğayla uyum içinde bulunması gerektiği düşüncesine sahip insanlar tarafından ortaya

¹⁰⁹ Waligore, 207-208; Berg, *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, 81-82.

¹¹⁰ Waligore, 210.

¹¹¹ Berg, J. Van den, "Thomas Morgan (1671/2-1743): From Presbyterian Preacher to Christian Deist: A Contribution to the Study of English Deism", Leiden Institute for Area Studies, Faculty of Humanities, Leiden University 2018, (Doktora Tezi), 66-67.

¹¹² Lator, Stephen, *Matthew Tindal Freethinker An Eighteenth-Century Assault on Religion*, Continuum Pub., New York 2006, 115.

¹¹³ Cevizci, "Deizm", *Felsefe Ansiklopedisi*, 4/99.

çıkarıldığı söylenebilir. Bu düşünceye sahip insanlara göre Tanrı zaten insana doğa yoluyla bir dinsel hakikat sistemi vermiştir ve vahiy yoluyla başka bir sistem vermesine de gerek yoktur. Bu dönemin tüm ilerici düşünürleri ve önemli ölçüde muhafazakâr olan pek çok kişi bu düşünceyi kabul etmiştir. Bazıları ise bu düşünceden yola çıkarak Hristiyanlığın makul olduğunu ve onun doğal dinle uyumunu gösterme girişimlerinde bulunmuştur.

17. yüzyılın bilimsel devrimi ile doğal din güç kazanmıştır. Filozof ve bilim adamı Robert Boyle, evreni saatin karmaşık ve mükemmel işleyişine benzetmiştir. Fakat o, ‘saat gibi muazzam evreni yaratan ve ona hükmeden İlah, İlk Neden veya Yüce Varlık, aynı zamanda bir serçenin düşüşüyle ilgilenen ve mucizeler yaratmaya hazır olan İbrahim, İshak ve Yakup gibi peygamberlerin kişisel Tanrı’sı ile aynı mıdır?’ sorusunu gündeme getirmiştir.¹¹⁴

İlk rasyonel Hristiyan teologlar, insan algısı ve kavrayışının, Tanrı’nın gerçek doğasına ulaşabilmekte yetersiz kalacağını dolayısıyla O’nun kişisel niteliklerinin ancak İncil’den çıkarılabileceğini savunmuştur. Bilgelik, iyilik ve değişmezlik gibi nitelikleri bir başlangıç noktası olarak kullanan Kilise liderleri, Tanrı’nın bu niteliklerini açıklayabilmek için doğal dünyayı kullanmışlardır. Onlar, özellikle Aristoteles’in doğa felsefesi, ardından Locke’çu ampirizm ve Newton mekaniği üzerinden bir açıklama metodu geliştirme girişiminde bulunmuşlardır. Newton, *Principia* (1726) adlı kitabında Tanrı ile fizik arasında bağlantılar kurmuştur. Ancak Newton’ın Tanrı görüşü alışılmışın dışındaydı ve bu nedenle ilahi niteliklerin Newtonlaştırılması İngiliz teolog Richard Bentley (öl. 1742) ve Samuel Clarke gibi savunucular tarafından geliştirilmiştir.¹¹⁵ Daha açık bir ifadeyle kutsal metinlerde geçen bilgileri modern dünyanın bilimsel tespitleriyle uzlaştırma girişimi başlamıştır. Özellikle Hristiyanlıktan vazgeçmek istemeyen düşünürler bilimsel gelişmeleri inceleyerek dinî metinlerle çatışan yeni bilimsel prensipleri belirlemeye ve sonrasında Kilise’nin dine dâhil ettiği yorumları tespit edip orijinal dinî inancı ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

¹¹⁴ Paley, William, *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity*, ed. Eddy Matthew-David Knight, Oxford University Press, New York 2006, ix; Cromartie, Alan, *Sir Matthew Hale 1609-1676 Law Religion and Natural Philosophy*, Cambridge University Press, England 1995, 197.

¹¹⁵ Paley, x.

Doğal din, Hristiyan dünyasındaki fikir ayrılıkları ve mezhepleşmeler sonucunda ortaya çıkan dinî ihtilaf ve bölünmeler zamanında tüm Hristiyanları birleştirebilecek bir proje olarak görülmüştür. Ancak klasik doğal teolojinin teistik argümanlara getirdiği açıklamalar, din karşıtlarının eline geçmiştir. Nitekim doğal din argümanlarının, filozof David Hume, (öl. 1776) Voltaire, (öl. 1778) Aydınlanma dönemi reformistleri; Fransız matematikçi ve filozof Jean Le Rond d'Alembert, (öl. 1783) Denis Diderot, (öl. 1784) dinde kesinlik görmeyen tarihçi Edward Gibbon (öl. 1794) gibi pek çok düşünürün elinde deistik inancı sistemleştirmek için temel araç olarak kullanıldığı söylenebilir.¹¹⁶

İngiliz bir Hristiyanlık savunucusu olan William Paley, (öl. 1805) dünyanın akıllı yaratıcısı olarak Tanrı'nın varlığını vazgeçilmez saymıştır. Paley'in 1802 yılında yazdığı *Natural Theology* adlı eseri doğal teoloji ile özdeşleştirilmiştir. Paley, bu kitabında dünyanın Tanrı tarafından tasarlandığını ve sürdürüldüğünü kanıtlamak için çoğunu tıp ve doğa tarihinden aldığı pek çok analogi ve metaforu kullanmıştır. Deistik tartışmadaki en önemli nokta, doğal din ile ilgilidir. Doğal din ise deistik ve deist olmayan düşüncenin en açık şekilde ayırt edildiği alandır. Ancak buradaki sorun, doğal din olgusuyla ilgili değildir. Bu kritik çağda, her ilerici düşünür, dini, doğa ve akıl açısından tartışmıştır. Ancak deistlerin aşırı eleştirel tutumu, pozitif/semavi dine yapılan geleneksel vurguya karşı her zamankinden daha büyük bir düşmanlıkla sonuçlanmıştır. Böylece doğal dinin değeri üzerine sorular şekillenmiş ve onun pozitif dinle ilişkisi sorgulanmıştır. Hangisinin diğeri için normatif olduğu yani doğal din mi pozitif din tarafından sınanmalı, yoksa pozitif din mi doğal din tarafından sınanmalı şeklinde tartışmalar ortaya çıkmıştır. Deist olmayan yazarlar, doğal dinin önemini kabul etseler de vahyedilmiş dinin normatif otoritesini vurgulamışlardır. Deistler ise pozitif dinin sınırlarını, doğal dinin üstünlüğünü ve normatif otoritesini öne çıkarmışlardır.¹¹⁷

Doğal din ve deizm arasındaki nüansı anlamak oldukça güçtür. Çünkü aynı genel ilkeleri kullanırlar ve hem vahye hem peygamberliğin yetki ve içeriğine ilişkin sorunlara aynı akılcı eleştirel metotla yaklaşırlar. Ancak deistler bunları çok daha radikal bir şekilde uygular ve çok farklı sonuçlara ulaşırlar. Herbert'a göre, doğaüstü

¹¹⁶ Paley, x.

¹¹⁷ Hefelbower, 221.

vahyî bilgiler (şayet varsa) yalnızca onu alan kişiyi bağlar, onun dışında kimse aldığı iddia ettiği vahiyden sorumlu tutulamaz. Ancak doğal din açık ve kesindir. Buna göre akıl sahibi ve düşünen her insan doğayı inceleyerek Tanrı'nın bilgisine ulaşabilir ve sorumlu olduğu insanî vazifeleri yerine getirmesi gerektiğini apriorik olarak bilir.¹¹⁸ Deizmin temel bir eseri olarak kabul edilen ve deistlerin İncili olarak adlandırılan *Christianity As Old As Creation*'da Tindal, doğal dinin insanlara en başından verildiğini savunmuştur. Dahası o, bu dinin kesinlikle mükemmel olduğunu ve dış vahyin ona bir şey katamayacağını ve ondan bir şey çıkaramayacağını hatta onun tarafından yargılanması gereken tüm vahiylerden daima üstün olduğunu iddia etmiştir. Pek çok deist de Tindal gibi radikal davranarak doğal dinin kesin, hata ve kusurlardan arınmış olması nedeniyle vahyedilen tüm dinleri yargılamak için standart olarak alınması gerektiğini açıkça beyan etmiştir.¹¹⁹ Onların ortak amacı ister ilahi kaynaklı ister insan icadı olsun tüm dinlerin yanlışlar ve hatalar içerdiğini ispat etmek ve doğal dinin tek hakiki din olabileceğini kabul ettirmektir.

Herbert, deizmi formüle ettikten kısa bir süre sonra, John Locke'un doğal din ile vahyedilmiş din, yani deizm ve Hristiyanlık arasında bir uzlaşmayı sağladığı söylenebilir. Nitekim aynı tepki örgütlü deizmin yenilenmesinde bugün de görülmektedir. Hristiyanlar için deizmi ya da doğal dini daha kabul edilebilir kılmak için, genellikle Hristiyan terimleri kullanılmıştır. Söz gelimi Hristiyan deizminin inanç ilkelerinden bir bölümü şu şekildedir: "İsa, Tanrı'nın kanunlarının her insanın yüreğine bir tohum gibi ekildiğini keşfeden bir insandı. İsa, insanlar Tanrı'ya ve birbirlerine olan sevgiyle ilgili temel yasalarına uydukça, Tanrı'nın krallığının yeryüzünde bir gerçeklik hâline geldiği müjdesini vaaz etmek için mesh edilmiştir. İsa, insanlara acı çektirmenin veya insanların acılarına kayıtsız kalmanın, Tanrı'nın sevgi yasalarının ihlali olduğunu öğretmiştir. Tanrı'nın yasasının ihlaline günah denir, İsa, insanları günahtan tövbe etmeye ve Tanrı'nın yasalarına bireyler tarafından itaat edildiğinde, yeryüzü krallığının yakın olduğuna dair müjdeye inanmaya çağırmıştır. Kişi, Tanrı'nın sevgi yasalarına uyarak, İsa'nın bol ve ebedi olarak tanımladığı daha yüksek bir düzeyde yaşamı deneyimler."¹²⁰ Bu ilkeler

¹¹⁸ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carre, University of Bristol, Bristol 1937, 308.

¹¹⁹ Hefelbower, 222.

¹²⁰ Byrne, 38, 132.

kristolojinin doğal din ile uzlaşmış şekli gibidir. Doğal din savunucuları dinî lider olarak kabul ettikleri İsa Mesih'i otoriter figür şeklinde göstererek Kilise babalarının otoritesini yıkmayı hedeflemişlerdir.

Locke'un teolojik ve ahlâkî meselelerle uğraşırken İncil'e başvurma konusundaki ısrarı, onun deizme olan uzaklığını göstermektedir. Locke, ilahi vahiy tarafından desteklenmeyen doğal aklın, aslında doğa yasasını tamamen kavradığı şeklindeki deistik görüşe karşı çıkmıştır.¹²¹ O, akılcı ve düşünen insanın aradığında bir ve yüce, görünmez Tanrı'yı bulabileceğini savunmuştur ancak Locke'a göre, rahipler, imparatorluklarını güvence altına almak için her alana hükmetmişler ve aklın din ile herhangi bir ilgisi olmasını engellemişlerdir.¹²²

Locke'un teolojik çalışmaları onun bilgi, ahlâk ve siyaset üzerine düşünceleriyle iç içe geçmiş ve onları koşullandırmıştır. O, ahlâkî davranışın yalnızca toplumsal yaşam için değil, aynı zamanda ebedî kurtuluş için de çok önemli olduğunu savunmuştur. Locke'un ahlâkın temellerini bulma mücadelesi, *Essays on the Law of Nature* ve *An Essay on Human Understanding* adlı eserlerinde görülmektedir. Locke, ahlâkı sağlam temellere dayandırma çabasında sürekli olarak ahlâkî şüphecilikle mücadele etmiş ve ahlâkın kendi içinde varlığını, rasyonelliğini ve kanıtlanabilirliğini sorgulamıştır.¹²³ Locke'un bu çalışmaları deistlere ilham kaynağı olmuş ve deistik ilkeleri belirleme konusunda onun fikirleri önemli rol oynamıştır.

Tüm bunlara ek olarak doğal din ve deizmin bir başka ortak kabulünün de ahlâk tanımı olduğu söylenebilir. Deist düşünürlerin yanı sıra pek çok filozofun ahlâk tanımı deistlere yol göstermiştir. Öyle ki deizme yakın görülmediği hâlde dinlere karşı geliştirdikleri eleştirel yaklaşımları nedeniyle görüşlerinden etkilenilen filozofların da ahlâk tanımlarına değinmek kaçınılmaz olacaktır. Çünkü deist olmasalar da onlara göre ahlâkî unsurlar akıl ile tespit edilebilecek niteliktedir. Nitekim onlar ahlâk yasalarının insan aklı aracılığıyla bilindiğini ve insan

¹²¹ Lucci, "The Law of Nature, Mosaic Judaism and Primitive Christianity in John Locke and the English Deists", 8.

¹²² Parker, Kim Lan, *The Biblical Politics of John Locke*, Wilfrid Laurier University Press, Canada 2004, 152.

¹²³ Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding: Knowledge and Opinion*, ed. Jonathan Bennett, (by), (yy) 2004, 1/9 vd; Lucci, "The Law of Nature, Mosaic Judaism, and Primitive Christianity in John Locke and the English Deists", 3-4.

mutluluğuna katkılarına göre yargılandığını ve bu nedenle ahlâkî görevlerin bilgisi için herhangi bir vahyedilmiş dine ihtiyaç olmadığını savunmuşlardır.

Paine'e göre insanın ahlâkî görevi, Tanrı'nın tüm yarattıklarına karşı yaratılışta tezahür eden ahlâkî iyiliğini ve lütfunu taklit etmektir.¹²⁴ Thomas Hobbes, doğa yasalarına ilişkin bilimin gerçek ve tek ahlâk felsefesi olduğunu iddia etmiştir. Onun doğa yasaları geleneksel doğru davranış kuralları ve evrenin düzenli davranışı anlamındadır.¹²⁵ Tindal'ın ahlâk için esas olan iki iddiası vardır: İlki ahlâk yasalarının tüm insanlık tarafından insan aklı aracılığıyla bilindiği ve insan mutluluğuna katkılarına göre yargılandığı, ikincisi ise, ahlâkî görevlerin bilgisi için herhangi bir vahyedilmiş dine ihtiyacın olmadığıdır. Bu şekilde, Tindal'a göre, ihtiyacımız olan tek şey doğal dindir ve doğal din, ahlâk ilkelerine indirgenebilir.¹²⁶ Hume ise doğal iyilikseverliğimiz olmasaydı, ahlâkî yargılarda bulunmak için ahlâkî meseleleri yeterince umursamayacağımız öncülünden hareketle, bu tür yargıları destekleyen tek kanıtın onları motive eden onaylanma veya onaylanmama hissinde yattığını söylemektedir.¹²⁷ Hume'un *Treatise* adlı kitabı hem Hristiyan metafiziğine ve ahlâkına eleştirilerini hem de onun seküler ve bilimsel bir ahlâk anlayışı inşa etme çabalarını içermektedir.¹²⁸ Hume, ahlâkî erdemi adaletin yapay niteliğiyle eşitlemektedir. Ona göre ahlâk, toplumlar da mülkiyet haklarının korunması için gereklidir ve kanunlara katı bir şekilde uymanın önemi, menfaat adına istisnalar yapılmasını, tehlikeli ve istenmeyen kılmasıdır. Ancak Hume, bu oldukça soyut faydacı düşüncenin, ahlâkî yükümlülük duygusunu ve yüksek ahlâkî karakter sergileyenlere olan hayranlığı açıklayamadığını fark ettiği için bunu 'çıkarsız çıkar' kavramıyla tamamlamıştır. Ahlâkî kötülük varsa, bunun suçunu Tanrı'nın paylaşması gerektiğini öne süren Hume, aynı zamanda her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel ahlâkî iyiliğe sahip bir varlık olarak Tanrı'nın kasıtlı olarak kötülüğü yaratmasını mantığa uygun görmez. 'Herhangi bir görüş saçmalıklara yol açtığına, kesinlikle yanlışır' mottosuna sahip olan Hume'un bu kötülük sorununa

¹²⁴ Paine, *The Age of Reason*, 48-49.

¹²⁵ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Touchstone, London 1997, 80-85; Harrison, Ross, *Hobbes Locke and Confusion's Masterpiece*, Cambridge University Press, New York 2003, 58.

¹²⁶ Russel, 32.

¹²⁷ Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Nuvision Pub., United States 2008, 176; Russel, 15-16.

¹²⁸ Russel, 5.

yaptığı yorumlar Hristiyanlıktaki Tanrı tasavvuruna ilişkindir.¹²⁹ Hume'a göre bilginin tek kaynağı duyular olduğu için hem teoloji hem de teoriler, hiçbir temeli olmayan fâni aklın oluşturduğu varsayımlardır. Tanrı, töz, ruhun sonsuzluğu, özgürlük gibi benzer inançlar sahte fikirlerdir. Ona göre bu fikirlerin içeriğini oluşturan varlıkla ilgili ampirik mantığın olmadığı tüm metafizik ve dinî kitaplar insanları aldatan kurgusal kitaplardır.¹³⁰

Doğal din savunucuları insan doğası bilimi üzerine çalışırken failleri tek bir doğal dünyanın parçası olarak kabul etmiştir. Bu nedenle onlar deneysel araştırmalarda insan zihnini tamamen doğal bir fenomen olarak değerlendirmişlerdir. Bu düşünürlerin amacı tüm bilimlerin çeşitli fenomenlerde düzen oluşturan açıklayıcı ilkelerini bulmaktır. Onlar için aklın rolü, gerek apriori kanıtlayıcı çıkarımlar yoluyla, gerek gözleme dayalı nedensel çıkarımlar yoluyla inançlar edinerek gerçekleri belirlemektir. Yani, akıl yürütme, örneğin bir köprü veya bir ev inşa etmek gibi, önceden belirlenmiş bir amacı yerine getirmek için araçlar sağlamaktır.¹³¹ Ahlâkî yükümlülük ister Hobbes tarafından vurgulanan kişisel çıkarıcı dürtüler olsun, isterse ahlâkî duyu teorisyenleri tarafından savunulan daha öznel kabul olsun, onun zorunlu bir doğası olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.¹³² Daha ziyade, bu yükümlülüklerin herhangi bir tanınmadan önce mantıksal olarak geçerli olduğu görülmektedir.

Ahlâkî görevlerin gücünü tüm arzulardan bağımsız gören Samuel Clarke'a göre Tanrı ile insan arasında asimetrik bir bağımlılık ilişkisi olduğu da aynı derecede açıktır. Kendi içinde Tanrı'ya tamamen bağımlı olan insan, bu bağımlılık gereği O'na layık davranmakla yükümlüdür. Bundan dolayı, insan, Tanrı'ya ibadet etmesi gerektiğinin açıkça ortaya çıktığı sonucuna varmalıdır.¹³³ Dolayısıyla Clarke, kanıtlayıcı akıl yürütmenin hem ahlâkî ilkeleri keşfedebileceğini hem de onlara göre hareket etmek için motivasyon sağlayabileceğini savunmaktadır. Hume'a göre sonsuzluk ile nokta arasındaki farkın idrak edileceği gibi Tanrı'nın insan üzerindeki üstünlüğü de idrak edilebilir. Tanrı hakkında düşünmek, bu nedenle, tüm erdemlerde

¹²⁹ Baillie, James, *Hume on Morality*, Routledge, New York 2001, 78-79.

¹³⁰ Demir, Ata, "John Locke David Hume ve Immanuel Kant'da İnanç ve Rasyonalite", *Bitlis İslâmiyat Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2020, 7.

¹³¹ Baillie, 80.

¹³² Hobbes, 175.

¹³³ Baillie, 101-112.

kusurlu bir şekilde tezahür ettirdiğimiz erdemlerden sonsuz derecede üstün olan, son derece mükemmel varlığı tasavvur etmektir.¹³⁴

Doğal din savunusunun merkezinde din, özgürlük ve insan doğası vardır. Dinin övgüye değer olması için özgürce seçilmesi gerekmektedir. Özgür ve doğal olan eylemler arasında keskin bir ayrım vardır ve eğer din özgürce seçilmeyecek olsaydı, o zaman insan için hiçbir şekilde doğal olamazdı. Teologlar hariç doğal din savunucuları insanların doğal veya doğuştan bir tanrı anlayışına sahip olmadığını savunmaktadır. Çünkü doğal din her insanın düşünerek ve doğayı gözlemleyerek ulaşacağı bir inançtır. Tanrı hakkındaki bilgileri, yalnızca vahiy yoluyla geldiği iddiasını kabul edenler olmakla birlikte büyük çoğunluk vahyin de insan ürünü kurgular olduğunu düşünmektedir. Onlara göre din, evrensel insanlık olgusunun bir parçasıdır ve hakikat bilgisine ancak kendi çabalarıyla ulaşabilecektir.

17 ve 18. yüzyıllarda, Hristiyanlık Avrupa'nın yasal dini kabul edildiği için temel Hristiyan inançlarını inkâr ettiği görülen kişiler zulme veya sosyal dışlanmaya maruz bırakılmıştır.¹³⁵ Dolayısıyla Hristiyan olmayan bir düşünürün eserlerinde zaman zaman Hristiyanlığa inandığını veya İsa'ya hayran olduğunu belirterek Hristiyanmış gibi davranması bir tür kendini koruma altına almak olabilirdi. Bu açıdan bakıldığında deistlerin de kendilerini doğal din savunucuları olarak tanıtmaları dönemin katı yargılama sisteminden kaçınmak için kullandıkları bir paravan olabilir. Belki de gerçekten Kilise'nin yorumlarından ve mutlak hâkimiyetinden sıyrılıp, hakiki Hristiyanlığı ortaya çıkarma girişimleri sonucunda doğal din adı altında bir inanç sistemi oluşturulmak istenmiştir. Bunu tespit etmek oldukça güç bir meseledir. Ancak buraya kadar verdiğimiz bilgiler ışığında varılacak sonuç doğal din savunucularının belirlediği ilkelerin, deizmin ortaya çıkmasında önemli bir rolünün olduğu gerçeğidir.

2. HRİSTİYANLIK'TA ULÛHİYET/NÜBÜVVET VE DEİZM

Hristiyanlık, tevhid inancına dayalı vahiy kaynaklı bir dindir. Ancak zaman içerisinde çeşitli sebepler neticesinde vahiy kaynaklı dinî öğretiler tahrife uğramış ve içeriği büyük ölçüde değiştirilmiştir. Çünkü Markus, Matta, Luka, Yuhanna ve diğer

¹³⁴ Baillie, 101.

¹³⁵ Lehner, 34 vd.

İnciller Hz. İsa'nın vefatından 50 veya 100 yüz yıl kadar sonra onun söz ve fiilleri hakkında aktarılan sözlü bilgilerden yararlanılarak yazılmıştır.¹³⁶ Hristiyanlığın İncilleri dinî söylenceler, bilgelik sözleri, tarihsel metinler, dua, ezgiler ve geleceğe dair haberler içeren apokrif kitaplardan oluşmaktadır. Hristiyan ulûhiyeti ise bu kanonik-apokrif metinlere dayalıdır. Hristiyanlığın yukarıda bahsi geçen İncillerde yer alan inanç esasları; teslis, enkarnasyon, kefareti, Hristiyan sakramentleri, (gizemler) vaftiz, günah çıkartma, kominyon (ekmek şarap ayini) ve takdisi içermektedir.¹³⁷

Hristiyanların en temel öğretisi 'teslis'tir. Kutsal kitap, İsa'yı 'Baba' olarak adlandırdığı Tanrı ile yakın bir ilişkiye sahip olarak sunmakta ve Tanrı'nın 'Ruhu'ndan da söz etmektedir. Matta İncili'ne göre dirilmiş İsa, takipçilerine 'Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına' vaftiz etmelerini söyler. (Matta 28:19) Bununla birlikte, "teslis" kelimesi Mukaddes Kitapta asla geçmemektedir. Ancak 4 ve 5. yüzyıllarda Hristiyanlar, tek Tanrı'nın öğretisini büyük bir kesinlikle Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç kişide formüle etmişlerdir.¹³⁸

Teslis inancına dair tartışmaların temelinde esasen Hz. İsa'nın kimliği belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Kristolojide Baba'nın Oğlu, Sözü ve Ruh'un göndericisi olarak Hz. İsa'nın yer alması tartışmaların odak noktası konumundadır.¹³⁹ İsa Mesih'in, Tanrı'nın Oğlu olduğu bildirisi, Yeni Ahit'teki en evrensel bildirilerden biridir ve kitaplarının çoğu ona bu şekilde atıfta bulunmaktadır. Buna rağmen Hristiyanlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesinde tek bir tanrı varlığını tasdik etmektedirler. Bu inanişaya göre Baba kâinatı yaratan, Oğul insanlığı asli gûnahtan kurtarmak amacıyla bedenleşen Hz. İsa, Kutsal Ruh ise ilahi sevgiyi insanoğlunun kalbine ilham eden varlıktır.¹⁴⁰ Bu üçlü birlik üzerindeki öğretiyeye göre Tanrı'nın nitelikleri her üç tanrı için de geçerlidir çünkü her biri tamamen tanrıdır. Bu üçlü tanrı ebedî, her şeye gücü yeten, sonsuz bilge, sonsuz kutsal ve sonsuz sevgiyeye

¹³⁶ Aydın, Mahmut, *Hristiyanlık, Yaşayan Dünya Dinleri* Kitabı İçerisinde, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 2010, 79; Sarıkçioğlu, Ekrem, *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2017.

¹³⁷ Aydın, Mahmut, 95-99.

¹³⁸ Ellwood, Alles vd., "Trinity", *The Encyclopedia Of World Religions*, An imprint of Infobase Pub., Amerika 1998, 456.

¹³⁹ Anatolius, Khaled, *Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c.600*, ed. Augustine Casiday, Frederick W. Norris, Cambridge University Press, 2007, 453.

¹⁴⁰ Smith, Ralph, *Trinity and Reality an Introduction to the Christian Faith*, Canon Press, Moskova 2004, 3-4.

sahiptir.¹⁴¹ Tanrı'nın üç kişi olması Baba'nın Oğul olduğu anlamına gelmemektedir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh ayrıdır.¹⁴² Ancak bu üçlü birlik öğretisi insan aklı tarafından asla tam olarak anlaşılamayacak bir gizemdir.¹⁴³ Yeni Ahit'te üçlü birliğin esasında ayrı kişiler olduğuna dair ayetler mevcuttur.¹⁴⁴ Yine Baba'nın ve Oğul'un Kutsal Ruh olmadığı pek çok ayette belirtilmiştir.¹⁴⁵ Tanrı saf ruhtur, açık bir öz-bilinçtir, ahlâkî kişiliktir, ebedî varlıktır, maddi değildir, cismi ve biçimi yoktur.¹⁴⁶ Tanrı bileşik varlık değildir. Tanrı basit olduğu için, O'nun içsel nedenlere yönelik bir ayrışması yoktur. Tanrı mutlak olarak gerekli olduğu için, O'nun dışsal nedenlere yönelik bir ayrışması yoktur. Son olarak ne içsel ne de dışsal nedenlere yönelik bir ayrışmanın olmadığı yerde, nedenlerin bileşimi de yoktur. Tanrı'nın sebepleri de yoktur ve böylece Tanrı, sebepleriyle bilinemez.¹⁴⁷ Üçlü birlik inancı insan aklı tarafından anlaşılması zor bir konu olduğu için Tanrı tasavvurunu açıklamak amacıyla çeşitli izah şekilleri geliştirilmiştir. İnsan Tanrı'yı tam olarak bilemese de Tanrı hakkında doğru şeyleri Kutsal Kitap'ta verilen bilgiler çerçevesinde anlayabilir. Nitekim Kutsal Kitap, Tanrı'nın sevgi, (Yuhanna 4:8) ışık (Yuhanna 1:5) ruh (Yuhanna 4:24) ve adil olduğunu (Romalılar 3:26) bildirmektedir.¹⁴⁸ Bu bağlamda insanlar kendi güçleriyle değil, boyun eğmeleri gereken Tanrı'nın gücüyle, imanla kabul etmeleri gereken Mesih'in tebliğiyle ve yaşamlarının kontrolünü ele geçirmesi gereken Ruh'un gücüyle kurtarılır.¹⁴⁹

Hristiyanlar arasında deizmin ortaya çıkışını anlayabilmek için öncelikli olarak Hristiyanlık'taki ulûhiyet daha sonra da nübüvvet anlayışına yer vermek gerekli gözükmektedir. Hristiyanlıkta alışılmışın dışında bir nübüvvet algısı olduğu bilinmektedir. İlk aşamada bir peygamber olarak ortaya çıkan Hz. İsa öğretilerini, Tanrı'dan aldığı haberleri insanlara aktardıktan sonra peygamberlik görevini tamamlamış kabul edilmektedir. Hristiyanlığa göre Hz. İsa eskatolojik bir peygamber

¹⁴¹ Grudem, Wayne, *Systematic Theology -An Introduction to Biblical Doctrine-*, Inter-Varsity Press, USA 2000, 184; Ellwood, 456.

¹⁴² Smith, 5-6.

¹⁴³ Grudem, 189; Smith, 7.

¹⁴⁴ Yuhanna, 1:1; Yuhanna, 17:24.

¹⁴⁵ Romalılar, 8:27; Matta, 28:19.

¹⁴⁶ Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Mt. San Antonio College, Walnut 2008, 7.

¹⁴⁷ Feuerbach, 81.

¹⁴⁸ Wainwright, *Philosophy of Religion*, 326; Grudem, 117.

¹⁴⁹ Woodhead, Linda, *Christianity: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004, 22.

olarak insanlık için kendisini feda etmiş yüce bir varlıktır. Onun bu fedakârlığı tüm insanlığı kurtuluşa erdirmeye yeteceğinden, ondan sonra bir peygamberin gönderilmesine ihtiyaç kalmayacaktır. Nitekim son peygamber olarak görevini en üstün şekilde ifa etmiş ve ulûhiyet derecesiyle mükâfatlandırılmıştır.¹⁵⁰

Yeni Ahit'te Hz. İsa, Tanrı'nın can bulmuş vahyi ve kelamıdır. Dahası Hz. İsa Yeni Ahit'te, Mesih,¹⁵¹ peygamber¹⁵² ve Rab¹⁵³ olarak takdim edilmektedir. Hristiyanlık tarihindeki bilgilere göre Hz. İsa ölümünü üçüncü gününde dirilip göğe yükseldikten sonra peygamberlik Kutsal Ruh'un hediyesi olarak havarilere, muallimlere ve Kilise liderlerine aktarılmıştır. Hz. İsa göğe yükseldikten sonra peygamberlikten üstün bir konuma, ulûhiyete erişmiştir.¹⁵⁴

İlk bakışta, Hz. İsa figürü, Hristiyan inancı için birliğin odak noktası olarak görünebilir. Çünkü pek çok konuda anlaşamamasalar da Hristiyanlar en azından İsa'nın benzersiz bir önemi olduğuna inanmakta birleşmektedirler. Hz. İsa'nın konumuna ilişkin bir birlik görünse de Hz. İsa figürü hakkındaki değişik tanımlamalar yine bir bölünme meydana getirmiştir. Hristiyanlıktaki yorum farklılıkları burada da kendini net şekilde göstermiş olsa da genel itibarıyla İsa'nın bir peygamber ve bir Tanrı olduğu konusunda genel inaniş mevcuttur.¹⁵⁵

Esasen İncil'e göre Hz. İsa'nın misyonu kendisini âlemlerin Rabbi olarak bildirmek, sabrı, adaleti, merhameti öğretmek, düzeni tesis etmek, öğretilerine riayet edildiği veya edilmediği takdirde ahiret hayatında karşılaşılacak olan va'd ve vaîdi bildirmek ve kulları arasından ezelde seçilmiş olanları tebliğ ile görevlendirmektir.¹⁵⁶ Ancak yorumcuların Hz. İsa hakkındaki tanımları karmaşık ve çeşitlidir. Mesela, Yuhanna için İsa, gökten inen ve oraya geri döneceği sonsuz Söz'dür. Ayrıca, kendisi hakkında ayetler olan mucizeleri gerçekleştiren peygamberdir. Markus için İsa, sırasıyla öğretmen, Peygamber, Mesih ve reddedilmiş kraldır. Matta için İsa,

¹⁵⁰ Young, Frances M., *Prelude: Jesus Christ, foundation of Christianity*, The Cambridge History Of Christianity, ed. Margaret M. Mitchell, Frances M. Young, Cambridge University Press, New York 2008, 30 vd.

¹⁵¹ Matta, 24:63-64.

¹⁵² Matta, 11:3.

¹⁵³ Rasullerin İşleri, 1:21.

¹⁵⁴ Yavuz, S. Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yy., İstanbul 2012, 42.

¹⁵⁵ Young, 7-8.

¹⁵⁶ Özemre, Ahmed Yüksel, *Toma'ya Göre İncil*, Kaknüs Yy., İstanbul 2002, 213-215.

Kral Davut ve Musa benzeri bir öğretmen, tarihçi Luka için ise o, her şeyden önce kurtarıcı ve peygamberdir.¹⁵⁷

İncil'deki ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla vücut bulmuş Oğul olan İsa Mesih kurban olarak öldüğünde insanlığı Tanrı ile uzlaştırmıştır. O, insan günahının yozlaştırdığı bir dünyada, insanlığı temsil ederek, bu yozlaşmanın üstesinden gelmek için uğraş vermiş, dahası onların suçunu üstlenerek esasında insanlığın hak ettiği cezayı kendisi çekmiştir.¹⁵⁸ Bu açıdan kristolojide İsa, 'Tanrı'ya vurgu yapan eşsiz Tanrı-insandır', insan olarak doğmuş olmasına rağmen, ilahi bir vasfa sahiptir.¹⁵⁹ Hristiyan teologlar bu iddialarını kutsal metinlere atıflarda bulunarak desteklemeye çalışmaktadır. Nitekim Aziz Aquinas, İsa Mesih'in aynı zamanda Tanrı olduğu hem Yeni Ahit hem de Eski Ahit ayetlerinde açıkça geçtiğini ifade etmektedir.¹⁶⁰

Hristiyanlık ulûhiyeti, teslis nedeniyle çelişki barındırmaktadır. Söz konusu çelişki, Hristiyan nübüvveti için de geçerlidir. Bu durum akla aykırı bulunduğundan birtakım şüphelerin meydana gelmesi kaçınılmaz olmuş ve Aydınlanma çağı insanları mevcut itikadî bilgileri sorgulamaya başlamıştır. Kendi içinde yorum farklılıkları nedeniyle bölünmeler yaşayan Hristiyanlığın ortak kabul gören bir ulûhiyet ve nübüvvet tanımları olmaması da söz konusu şüpheleri artırmıştır. Dolayısıyla Hristiyanların bir kısmı dinin esaslarındaki akıl dışılıkları açıklayamadıkları için dinin gerçekliği üzerinde durarak Hz. İsa'nın varlığını dahi sorgulama noktasına ulaşmışlardır. Bu nedenle ayrıntıları sonraki başlıklarda ele alınacak olan deistik eğilimlerin teşekkülü vuku bulmuştur. Pek çok deist ve doğal din savunucusu, peygamberliği tam olarak reddetmemekle birlikte kristolojide betimlenen peygamberlik inancına itirazlar getirerek mevcut peygamber anlayışını kabul etmemişlerdir.¹⁶¹ Genel deist hipotezine göre rahipler, dindar halkı kontrol etmek için manevî baskı kullanarak, hem Tanrı'dan bir vahiy geldiğini iddia etmişler hem de bu vahiyleri doğrulamak için sözde mucizeler kurgulamışlardır. Bu kurguları

¹⁵⁷ Stronstad, Roger, *The Prophethood of All Believers a Study in Luke's Charismatic Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 52.

¹⁵⁸ Sherman, Robert, *King Priest and Prophet a Trinitarian Theology of Atonement*, T&T Clark International Press, New York 2004, 170.

¹⁵⁹ Woodhead, 22.

¹⁶⁰ Aquinas, 16; Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yy., İstanbul 2006, 138.

¹⁶¹ Wigelsworth, Jeffrey R., *Deism in Enlightenment England*, Manchester University Press, Manchester and New York 2009, 172-174; Simonutti, Luisa, *Deism Biblical Hermeneutics and Philology, Atheism and Deism Revalued*, 52 vd.

da peygamber olduğunu iddia ettikleri kişiler üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Bu nedenle deistler, vahyedilen tüm dinlerin siyasî tiranlığa dayandığını ve bu tür bir inancın manevî özgürlüğe katkıda bulunmayacağını savunmaktadır.¹⁶²

Hristiyanlığın kuramsal inanç iddialarını kurumsal yanı ile tekrar tanımlayan ve yüzyıllar boyunca farklı pratiklerle bu iddiaları derinleştiren, aynı zamanda rakipsiz bir siyasî güç haline dönüşen Kilise'nin, tutumları ve dolayısıyla inkâr edilemez otoritesi süreç içerisinde birçok farklı nedenden dolayı bireysel ve kitlesel itirazlara muhatap olmuştur. Ancak bunun yanında Hristiyan inanç esasları da hem tek tek hem de bütün olarak ve dogmatik yapıları gereği yine aynı nedenlerle karmaşık bulunmuş ve güçlü itirazlarla karşılaşmıştır.

2.1. Kilise'nin Otoriter Yapısı ve Deistik Tercihler

Hristiyan toplulukların, beş yüzyıldan fazla bir süre boyunca kapsamlı bir yazılı hukuka sahip olmadan yaşadıkları bilinmektedir. Kaynaklarda ilk Hristiyanların mevcut Roma hukukuna tâbi oldukları kayıtlıdır. Buna göre Konstantin zamanından itibaren, Roma imparatorları Hristiyan Kilisesi'nin işlerini düzenleyen kararnameler yayınlamışlardır. Doğuda, Yunan Konstantinopolis'i yöneten Roma imparatoru, 1453'teki çöküşüne kadar dinî kurumları yasalaştırmaya ve düzenlemeye devam ettiğine dair tarihi bilgiler vardır. Sistemli bir kurallar bütünü olmamasına rağmen ilk üç yüzyılda Hristiyanlar, kural ve normlarını İncillerden ve kutsal yazılardan alarak belirlemişlerdir.

Bazı topluluklar Hristiyan yaşamının çeşitli yönleri için rehberlik sağlayan el kitapları telif etmişlerdir. Üçüncü yüzyılda, Roma Hristiyan topluluğunun ayinlerini ve uygulamalarını ayrıntılı olarak anlatan çeşitli apostolik anayasa kitapları yazılmıştır. Bu apostolik kanunlar Kilise'nin yetkilerini ve din adamlarının görevlerini belirleyen Hristiyan yasa kitaplarıydı. Dördüncü yüzyılda piskoposlar kendilerini yerel kiliselerin yöneticileri olarak ilan etmişlerdir. Doğu ve Batı'da konseyler, din adamlarının yaşamlarını ve kiliselerin örgütlenmesini düzenleyen normları ilan etmenin ana araçları konumuna gelmiştir. Hristiyan ülkelerinde çeşitli konsüller kurulmuş ve her biri ayrı kanunlar belirlemişlerdir. Ancak bu çoklu dinî

¹⁶² Simonutti, 45-47; Wigelsworth, Jeffrey R., *'God can require nothing of us, but what makes for our Happiness': Matthew Tindal on Toleration, Atheism and Deism Revalued*, 145-146.

kanunlar karmaşasından kurtulmak amacıyla 325 yılında Konstantin'in konseyi için yaklaşık 250 piskopos İznik'te toplanmıştır. Bu toplantıda piskoposlar Hristiyan dünyada birlik sağlanması için İznik Konsili'nin belirlediği yirmi kanunu, sonunda Hristiyan Kilisesi'nin evrensel normları olarak kabul etmişlerdir.¹⁶³ Tarihi süreç içerisinde Kilise'nin başında bulunan Papa'nın batı metropolleri/başpiskoposları üzerindeki otoritesi artmıştır.¹⁶⁴ Böylece Kilise, Hristiyan dünyasında mutlak otorite olmayı başarmış ve Hristiyanların ibadetleri yanında günlük yaşamları ve hatta düşünce yapıları dâhil olmak üzere her türlü müdahale hakkını ele geçirmiştir. Ancak Kilise söz konusu otoritesini korumak amacıyla sorgulanmayı ve emirlerine itaatsizliği katı şekilde yasaklayarak halk üzerinde mutlak güç sahibi olmayı başarmıştır. Dış dünyaya kapalı, gizemli bir durumda olan Kilise Hristiyanlığa dair her türlü inanç ve uygulamanın mutlak belirleyicisi konumuna yükselmiştir.

12 ve 13. yüzyıllarda papalık, yeryüzünde kusursuz toplum oluşturmak için bir girişimde bulunmuş ve böylece Kilise emsalsiz bir güç ve görkem elde etmiştir. Avrupa tarihinde Orta Çağ adı verilen bu dönemde Batı Hristiyan ülkeleri monarşilerin mutlak yönetimi ve Katolik Kilisesi, zengin aristokratlar ve güçsüz halktan yani geleneksel feodal toplumdaki oluşmaktadır. Hristiyanlık, imparatorluğun devlet dini kabul edildikten kısa bir süre sonra eskiden zulme uğramış bir dinî kurum olan Kilise, yavaş yavaş kendi yasalarına ve inançlarına uyulmasını emreden despotik bir kuruma dönüşmüştür. Kilise halk üzerinde otoritesini kazanır kazanmaz, Hristiyanlar, kendilerini şiddetli bir iç savaşa sürükleyecek olan mezheplere ayrılmışlardır.¹⁶⁵ Papalık, kısa bir sürede Avrupa'nın kamusal yaşamında üstün bir güce yükselmiş ve uluslararası bir prestij elde etmiştir.¹⁶⁶

Kilisesi'nin saygınlığının ve otoritenin kendisine sağladığı imkânların etkisine kapılan bazı din adamları, mevkilerinin gücünü kendi çıkarları için

¹⁶³ Pennington, Kenneth, *Cambridge History of Christianity: Cilt: 2, Constantine to c.600*, ed. Augustine Casiday, Frederick W. Norris, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 386-395.

¹⁶⁴ Noble, Thomas FX, *Cambridge History of Christianity vol. 3, Early Medieval Christianities c.600-c.1100*, ed. Thomas FX Noble-Julia MH Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 262.

¹⁶⁵ Armstrong, Karen, *A History of God*, Ballantine Books, New York 1993, 59.

¹⁶⁶ Shelley, 255.

kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁶⁷ Bu nedenle bazı Kilise adamları arasında ciddi bir yozlaşma ve dinde önemli bir deformasyon meydana gelmiştir. Papazlar ve vaizlerin, Allah ile kulları arasında aracı olarak kabul edilmesinin neticesinde, dinde kâhinlik ve ruhbanlık ortaya çıkmıştır. Dinin temsilcilerinde oluşan bozulma doğal olarak dinin ilkelerinde de bir tahrifata yol açmıştır. Dolayısıyla papazların ve vaizlerin çevresinde sırlarla ve gizemlerle kaplı bir duvar olduğu inancı, Hristiyan dünyada sarsılmaz bir gerçek olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁸

Kilise'nin mutlak yetkisi, kutsal yazıları sadece din adamlarının anlayabileceği ve halka açıklayabileceği inancı, onları önemli ölçüde kontrol merci hâline getirmiştir.¹⁶⁹ Bu sayede yerel kiliselerin liderleri, kurucu havarilere ve onlar aracılığıyla Mesih ve Tanrı'ya hem tarihsel hem de mistik bağlantıları olan yarı ilahi bir otoriteye sahip olmuşlardır. Dahası ikinci yüzyılın sonlarına doğru, her Hristiyan topluluğun dinî lideri açıkça monarşik piskoposluk kimliğine sahip olmaya başlamıştır. Bu piskoposlar Mesih'in öğretisi hakkında danışılması gereken din adamlarıdır ve birleşik bir doktrini öğretmeye özen göstermesi gereken kişilerdir.¹⁷⁰

Orta Çağ boyunca halkı Tanrı'nın kuralları olduğuna ikna ettiği emirlere uymaya zorlayan Kilise'nin otokratik yönetimi ve halka karşı haksız muamelesi neticesinde önce sorgulanması, daha sonra zamanla eleştirilerin hedefi haline gelmesi kaçınılmaz olmuştur.¹⁷¹ Bu sorgulama ve eleştiriler bilimsel çalışmalar yapan düşünürler tarafından başlatılmıştır. Bu bağlamda Voltaire, Hristiyanlıktan 'kötü şöhretli şey' olarak bahsetmiştir. O, Kilise'nin adaletsiz ve haksız tutumunun binlerce dindarı nasıl sömürdüğüne dikkat çekmeye başlayınca eğitimli kesimden kayda değer bir destek bulmuştur. Bu entelektüeller, Hristiyanlığı basit insanî iyilik ve kötülük standartlarına göre yargılamışlardır. Kilise, doktrinin saflığı adına, din savaşlarında olduğu gibi, Hristiyan kardeşlerinin kanlı katliamını onaylamasıyla, kutsal ve doğaüstü olmaktan uzak, kötü bir kurum olduğunu göstermiştir. Dahası bu kurum dünya halkları arasında barışı, uyumu ve ilerlemeyi engellemiştir. Kilise'ye

¹⁶⁷ Chadwick, Owen, *The Oxford History of The Christian Church*, Oxford University Press, New York 2002, 23; Murray, Alexander, *Conscience and Authority in the Medieval Church*, Oxford University Press, New York, 2015, 163 vd.

¹⁶⁸ Coşkun, İbrahim, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyum Kitabı* içerisinde, Ensar Neşriyat, Van 2017, 50.

¹⁶⁹ Eno, 19-22.

¹⁷⁰ Eno, 27-29.

¹⁷¹ Shelley, 236.

yönelik birincil silah hakikattir. İnsanlara yapılacak en büyük hizmetin, onlara akıllarını kullanmayı öğretmek, sadece doğrulayıp kanıtladıklarını hakikat için tutmak olduğu konusunda açıklamalar yapan düşünürler halkı sorgulamaya yönlendirmek için çalışmıştır.¹⁷² Birçok saray mensubu, memur, öğretmen, doktor ve din adamı sayesinde felsefî düşünce sistemi, 17. yüzyılın sonlarında Avrupa sahnesinde güç elde etmeye başlamıştır. Sayısız kitabın yayınlanması da Avrupa topraklarının entelektüel tartışmalarla dolu bir ülkeye dönüşmesini sağlamıştır. 18. yüzyılın başlarında Descartes, Spinoza ve Pierre Bayle'in (öl. 1706) etkisiyle felsefe egemen konuma yükselmiş ve sıradan insanlar bile yeni fikirlere duyarlı olduklarını kanıtlamışlardır.¹⁷³

Hristiyanlık dinine ağır eleştirilerde bulunan Thomas Paine'e göre insanı yaratıcı hakkında bilgisiz bırakmak ve Tanrı hakkında konuşmasını yasaklamak, Kilise'nin ve diğer tüm icat edilmiş dinlerin bir planıdır. O, teolojik çalışmaların rasyonel bir kaynağa dayanmadığını, gerçekçi veriler kullanmadığını dolayısıyla güvenilir sonuçlar veremeyeceğini kısaca hiçliğin çalışması olduğunu ifade etmektedir. Hiçliğin üzerine kurulu ilkelere sahip bir bilim olamayacağını söyleyen Paine, Hristiyan teolojisinin de dikkate alınamayacağını vurgulamaktadır. O, Kilise'nin ürettiği biçimsel ritüellerini, gizem dolu ilkelerini ve bu tür araçlarla dinin, ahlâk, inanç denilen hayali unsurlara yer açmak adına Tanrı yerine bir adamdan bahsedilmesini reddetmektedir.¹⁷⁴ Ayrıca Paine, Hristiyan ulûhiyet anlayışına da eleştirilerde bulunarak Kilise'nin teorisinin, putperest mitolojinin bir devamı niteliğinde olduğunu söylemektedir. Ona göre İsa'nın tanrısal özelliklerle doğuşu ve sonrasında üçlü tanrı ilkesi kurgusal bir hikâyeden başka bir şey değildir. Paine, Meryem figürünü, Efesli Diana figürüne benzetmekte, İsa Mesih'in tanrılaştırılmasını ise azizlerin kutsallaştırılmasını sağlamak amacıyla Kilise tarafından kurgulanan bir oyun ve hile olarak değerlendirmektedir. O, açık bir şekilde Hristiyan teorisinin, eski mitologların güç ve gelir amaçlarına uygun putperestliğinden başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Paine'e göre Kilise'nin

¹⁷² Shelley, 394-395.

¹⁷³ Israel, 24-25.

¹⁷⁴ Paine, *The Ages of Reason*, 100.

hileli oyunundan kurtulmanın tek yolu akla ve felsefeye başvurmaktır.¹⁷⁵ Çünkü insan akli felsefî ilkelerin de yardımıyla hakikate ulaşmak için yeterli güçtedir.

Kilise'nin kutsallığına itiraz geliştiren Spinoza ve Toland, dinî törenlere yaklaşımında, mucizelerin gizemini eleştiride ve gizemlerin siyasî kullanımını kınama noktasında aynı düşüncelere sahiptirler. Bu iki düşünür, İncil'e yönelik hermenötiğinde (yorumbilim) klasik metinlerin analizi için Rönesans çağından beri geliştirilen tefsir, filolojik ve tarihsel eleştirel yöntemleri kullanmışlardır.¹⁷⁶ Dahası Toland, İncil'in herhangi bir anlamda aklın üzerinde olduğunu inkâr etmede Spinoza'ya katılmıştır. Onlara göre Hristiyanlık esasen gizemli değildir hatta Mesih'i, doğal aklın yetenekleriyle mükemmel bir uyum içinde açıklamış ahlâkî ilkelere sahiptir. Ancak Kilise adamları dinî metinleri kendi çıkarlarına yönelik yorumlayarak hakiki Hristiyanlığı tahrife uğratmış ve dindar halkı yönlendirmiştir. Toland, kitabında Kilise adamlarının davranışlarını ayrıntılı şekilde anlatarak onlara ağır eleştirilerde bulunmuştur. Söz gelimi Toland, Kilise adamlarının kutsal yazıları; zoraki alegoriler, çılgın etimolojiler, hayali imalar, küstah ve savurgan yorumlarıyla ahlâksızca yozlaştırdıklarını açıkça ifade etmiştir.¹⁷⁷ Aynı şekilde Kilise'ye yönelik birincil silahın hakikat olduğunu söyleyen Diderot "*İnsanlara yapılacak en büyük hizmetin onlara akıllarını kullanmayı öğretmek, yalnızca doğrulayıp kanıtladıkları şeyleri hakikat olarak kabul etmek olduğunu düşünüyoruz*"¹⁷⁸ ifadeleri ile Kilise adamlarının hakikatten uzak yorumlarını eleştirmiştir.

17. yüzyılda Avrupa ülkeleri hâlâ, çoğunlukla insan, Tanrı ve dünya hakkındaki tüm tartışmaların Kilise ve aristokratların arasında gerçekleşmesi gerektiğine dair bir kültüre sahiptir. Yani Hristiyan mezhepleri arasında her şeyden önce hangi günah çıkarma bloğunun hakikat tekeline ve Tanrı tarafından verilen bir otorite unvanına sahip olduğunu belirlemek için savaş devam etmiştir. Buna karşılık, 1650'den sonra, teolojinin asırlık hegemonyasını hızla deviren, doğaüstüne olan inancı yavaş ama kesin bir şekilde ortadan kaldıran ve açıkça geçmişten miras kalan;

¹⁷⁵ Paine, *The Ages of Reason*, 15.

¹⁷⁶ Lucci, "The Law of Nature, Mosaic Judaism, and Primitive Christianity in John Locke and the English Deists", 11.

¹⁷⁷ Toland, John, *Christianity not Mysterious: or a Treatise Shewing That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It and That No Christian Doctrine Can Be Properly Call'd a Mystery*, (by), Londra 1696, 134.

¹⁷⁸ Morley, 84; Shelley, 395.

insanlık, toplum, siyaset ve kozmos hakkında yaygın olarak kabul edilen varsayımlara, aynı zamanda İncil'in ve Hristiyan inancının doğruluğuna da meydan okuyan bir hareket gelişme göstermiştir.¹⁷⁹ Orta Çağ ve erken modern çağ boyunca, Avrupa ülkelerinin gelenek ve otoriteye dayalı ortak inancı, 1650'den sonra, ne kadar derin köklere sahip olursa olsun, felsefî aklın ışığında sorgulanmış ve yeni felsefe tarafından bilimsel devrim olarak sonlandırılmıştır.

Din ve Kilise otoritesi uzun süre yeni radikal düşünürlerin başlıca hedefleri olarak kalmıştır. 17. yüzyılın sonlarında radikallerin nihâi amacının bu dünyadaki yaşamı siyasetin temeli yapmak olduğu söylenebilir. Pek çok deist, Spinoza'nın siyaset, kamusal alan ve bireyin toplumdaki yeri gibi fikirlerini özellikle de inanç ve Kilise otoritesi alanındaki radikal meydan okumalarını önemsemiştir. Çünkü Spinoza hiçbir şeyin Tanrı'nın sözüne ya da buyruğuna dayanmadığını, böylece hiçbir kurumun Tanrı tarafından tayin edilmediğini ve hiçbir yasanın Tanrı tarafından onaylanmadığını ileri sürmektedir.¹⁸⁰ Spinoza'da Tanrı, evrenin aşkın değil, içkin nedenidir. Spinoza Kilise'nin Tanrı tasavvurunu kabul etmemiştir. Ona göre böyle bir din, insanı rasyonel bir varlık olmaktan çıkarır.¹⁸¹ Onun Eski Ahit teokrasisinin geleneklerini tarihsel olarak yıkmasının nedeni düşünce özgürlüğü algısıdır. Spinoza'nın bağımsız yaşamı ve siyasî görüşleri, kuşkusuz deistler için kayda değer bir öneme sahiptir. Çünkü onlar da geleneksel toplum ve siyasetten belirli bir kopuş geliştirmek zorunda kalmışlardır.

Spinoza'nın görüşleri Blount, Gildon ve Toland gibi düşünürler tarafından desteklenmiştir. Tamamen seküler olan Spinoza, düşünce özgürlüğünün kanunla sınırlandırılması sonucunda ortaya çıkan teolojik bölünmeleri eleştirmiş ve bu tür yasaların uygulanmasındaki gaddarlığı kınamıştır. Ona göre düşünce özgürlüğü, erdem ve eğitimin ayrılmaz bir parçasıdır. Onun için düşünce özgürlüğü hem bilim adamlarının bir ayrıcalığı hem de sanat ve bilimin ilerlemesi için gereklidir. Pratik siyaset hem ebedî gerçeğin bir yansıması hem de insan özgürlüğünün bir aracı olarak insan yaşamında önemlidir. Spinoza, dinî ve politik hoşgörünün pratik ve felsefî

¹⁷⁹ Israel, 25.

¹⁸⁰ Israel, 25.

¹⁸¹ Spinoza, Benedict, *The Ethics I*, çev. R. H. M. Elwes, A Penn State Electronic Classics Series Publication, (yy) (2000), 3; Tüzer, Abdullatif, "Rasyonel/Doğal Din ve Spinoza", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Cilt: 3, Sayı: 1, 2013, 39.

temellerinin klasik, tarafsız ifadesini ortaya çıkarmıştır.¹⁸² Spinoza, vahyedilmiş dinin yetersizliğini açıkça vurguladıktan sonra aşkın bir Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla haber vermesinin anlamsız olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre Tanrısal yasa, fânilerin zihninde zaten kökleşmiştir. Tanrı'nın emirleri insanda doğuştan var olduğu için kişiler zihninde beliren taleplerin ilahi kaynaklı olduğunu hisseder ve davranışlarını bu amaca göre şekillendirebilir. Böylece bu tür bir yaşam biçimine Tanrı'nın yasası denilebilir. Başka bir deyişle, Tanrı, ölümlü akılda kendini açığa çıkarır. Dolayısıyla nübüvvet kurumuna ihtiyaç yoktur. Hatta ona göre peygamberlerin getirdiği din, felsefî arka planları olmadığı ve felsefî bir gelenek içinde yetişmedikleri için, onların istikrarsız tasavvurları ve sınırlı anlayışlarına dayanmaktadır. Peygamberler bu nedenle birbirleriyle çelişir, tutarsızlıklara düşer ve önyargılara sahiptirler. Dolayısıyla vahyin kesinliği sadece ahlâkî olabilir. Bu nedenle, ahlâkî meseleler dışında onlara itimat edilmemelidir. Tabîî ve mânevî meselelerinde, yani nazarî meselelerde artık peygamberlere güvenilmemelidir. Bu durumda vahiy olarak iddia edilen bilgilere karşı görevimiz aklımıza danışarak hareket etmektir.¹⁸³

Kilise'nin otoritesi 17. yüzyıla kadar devam etmiştir. Ancak 16. yüzyılın sonlarına doğru Batı'da başlayan Aydınlanma süreci ile Kilise'nin mutlak otoritesi sorgulanmaya başlamıştır. Bu bağlamda Aydınlanma çağı Hristiyanlığın yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu süreçte Kilise'nin otoritesi sorgulansa da önemli ölçüde pek çok din adamı dinî akideyi reforme etme girişiminde bulunmuştur. Bu çabalara rağmen dönemin bazı bilim insanları dinlerin kökenini sorgulamayı ve gerçekliğinin olup olmadığını araştırmayı tercih etmiştir.

Deizmdeki temel amaç teslis, aslî günah ve kefareti gibi inançlardan kurtulup Kilise'nin mutlak baskısını önemli ölçüde ortadan kaldırmaktır. Çünkü bilimsel gelişmelerin yanı sıra her yerde Hristiyanlar tarafından aynı şekilde inanılan ve ilan edilen, İncil'in hiçbir ayetinde yazmamasına rağmen sanki kutsal metinlerde varmış gibi kesin olan bazı doktrinler mevcuttur ve bunların sorgulanması Kilise tarafından

¹⁸² Colie, Rosalie L., "Spinoza and the Early English Deists", *Journal of the History of Ideas*, Cilt: 20, Sayı: 1, 1959, 33-34.

¹⁸³ Spinoza, Benedict, *A Theologico-Political Treatise III*, Arc Manor Pub., (yy) 2008, 29; Tüzer, 47.

yasaklanmıştır.¹⁸⁴ Sır ve gizem dini olan Hristiyanlığın sorgulama ve açıklığa kavuşturulma vaktinin geldiğine inanan bazı bilim adamları ve düşünürler Kilise'nin öğretilerinden ziyade Kutsal Kitapların içeriğine bakarak gerçek Hristiyanlığı gün yüzüne çıkarma girişimlerinde bulunmuşlardır. Bazıları ise Hristiyanlık dâhil hiçbir dinin doğru olmadığını iddia ederek, insanların dinlerden ve dinî baskılardan kurtularak aklın kabul ettiği şekilde bir inanç sistemini benimsemeleri gerektiğini savunmuşlardır.

Kilise din adamlarının önemli ve mutlak rolleri özellikle Aydınlanma döneminde sorgulamaya tâbi tutulmuştur. Kuşkusuz Kilise din adamları refah içerisinde yaşarken fakir halkı ağır vergilerle yükümlü tutması, sorgulanamayan engizisyon mahkemeleri, halka karşı aşırı baskıları ve adaletsiz kararları gibi pek çok sebep sonucunda insanlar Kilise'nin öğretilerini sorgulama ve irdeleme gereği duymuşlardır.

2.2. Hristiyanlık'taki İnanç Karmaşası ve Deizmin Ortaya Çıkışına Etkisi

Deizmin tarihi arka planını ele alarak deistik yaklaşımların esasen Hristiyan dünyadaki teokrasinin bir sonucu olarak güçlenen Kilise adamlarının dindar halk üzerinde kurmuş olduğu hegemonyayı yıkmak isteyen düşünürler tarafından geliştirildiği dile getirilmiştir. Orta Çağ boyunca Avrupa ülkelerinde hâkim olan Hristiyanlığın inanç ilkelerindeki anlaşılma güçlüğü ve karmaşa da deistik tutumların ortaya çıkmasına fazlası ile katkı sağlamış olabilir.

16 ve 17. yüzyılın başlarında Hristiyan ülkelerde yeni fikir akımları ortaya çıkmıştır. Hümanist düşünürler, pek çok pagan filozofun Tanrı tanımlarını ve vahiyden yararlanmadan geliştirdikleri karmaşık etik sistemlerini, Rönesans sürecinde tekrar gündeme getirmiştir.¹⁸⁵ Dinin insan ahlâkıyla özdeşleştirilmesine

¹⁸⁴ Culver, Rubert Duncan, *Systematic Theology Biblical and Historical*, Christian Focus Pub., Büyük Britanya 2006, 3.

¹⁸⁵ Hudson, *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, 32.

yardımcı olan hümanizm, dinî gerçeklerin doğal aklın yardımsız kullanımıyla keşfedilebileceği inancını desteklemiştir.¹⁸⁶

En başta doğal din savunucuları ve deistler tarafından sorgulanan Hristiyan teolojisindeki öğretilerden belki de en önemlisi teslis öğretisidir. Deistler arasında Matthew Tindal, teslis öğretisini madde ve hareket yasaları üzerinden açıklamalar yaparak eleştirmiştir. Ona göre biri yaratılmış, diğeri kendiliğinden var olan iki tanrı eşittir ve hiçbir varoluşun devamı için diğesine bağlı değildir. Tindal daha sonra teslisi, Tanrı ve İsa'yı temsil eden güneşin yani güneş ışınlarının yayılımları açısından incelemiş, evreni, üçleme ilkesini irdelemek için bir şablon olarak değerlendirmiştir. Bu konuda gökbilimci Johannes Kepler'e (öl. 1630) atıfta bulunan Tindal, yazılarında benzer bir şema kullanmıştır. Kepler'e göre, göklerdeki en büyük cisim olan güneş, yaratılışın merkezindeki konumundan gezegenlerin hareketini yönlendiren Tanrı gibidir ve evren, hareketin bir sonucu olarak bileşimini değiştiren maddeyi içermektedir. Tindal daha sonra, ışığın güneşe bağlı olmadığı gibi, Mesih'in varlığının da Tanrı'nın varlığına bağlı olmadığını izah ederek teslisin hiçbir şekilde makul bir açıklaması olamayacağını savunmuştur.¹⁸⁷

Lord Herbert'ın dinî-felsefî vizyonunda, din adamlarına mutlak sadık bir Hristiyan inancına karşı olduğundan bahsedilmiştir. O, 1400 yıllık Hristiyan egemenliğinden sonra eski ritüellerin, davranışsal kısıtlamaların ve batıl inançların anlamsız olduğunu iddia etmiştir. Herbert ayrıca İncil'in ve benzetmelerinin mitolojiye dayandığına inanmaktaydı. Önemli bir şekilde, Herbert, radikal teolojisini toplum tarafından dışlanmadan ifade edebilmiştir. Çünkü Avrupa ülkelerine yeni bir dinî özgürlük çağı gelmişti ve Kilise'nin otoritesi sorgulanmaya başlamıştı. Bu zamandan önce, Kilise aleyhinde konuştukları veya Hristiyanlığı kabul etmeyi reddettikleri için milyonlarca insanın öldürüldüğü bilinmektedir. Bununla birlikte, 1600'lerin ortalarında, aydınlanmış bir düşünce dalgası Avrupa'ya yayılmak üzereydi.¹⁸⁸ Dogmatizmin yerini akla dayalı yeni bir dinî felsefenin alma zamanı gelmişti. Bu açıdan Aydınlanma çağı, insanın dinî deneyiminde bir dönüm noktasıydı. Çünkü aklın ihlal edildiği bir inanç sisteminde veya dinde, sırlarla dolu

¹⁸⁶ Byrne, 65.

¹⁸⁷ Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, 74-75.

¹⁸⁸ Baker, 17-19.

yorumlar ve mistik ilkelerin devreye girmesi kaçınılmazdır. Nitekim bu mistik yorumlara göre gizemli dinî semboller, katı gelenek ve görenekler oluşmuştur. Oysaki insan, bir inanç veya dinî uygulama için makul açıklamalar duymayı bekler. Çünkü insanın inancı onu hem dünya hayatında hem de ahiret yaşamında etkileyen bir unsurdur. Söz gelimi ritüeller, dinî bayramlar, anma törenleri, sanat ve müzik tarzları, giyim ve konuşma tarzlarının tümü, toplumsal dinî kültürün oluşumuyla gerçekleşmektedir. Bunun yanı sıra Tanrı tasavvurunu, dogmatik ilkeleri, ahlâkî kabulleri, doğaüstü ve kozmolojik evren anlayışlarını kuşkusuz dinî metinler belirlemektedir. Bunun bilincinde olan kişi tüm yaşamını dinî inancı üzerine şekillendireceği için doğal olarak itikadının sağlam temellere dayanmasını ister. Hristiyan teolojisi makul olmaktan çıkınca, neredeyse tüm öğretilerini mucizevî bir söyleşiye dönüştürmüş ve sürekli olarak sırlarla ve gizemlerle dolu inançlar üreterek insanların sorgulama alanını kısıtlamıştır. Söz gelimi İsa'nın çarmıha gerilmesinden üç gün sonra dirilmesi, göğe yükselişi, vücudunun ekmeğe ve kanının şaraba dönüşmesi, teslis inancı gibi sırlar kristolojinin gizemlerinden sadece birkaçıdır.¹⁸⁹

Hristiyanlığın ulûhiyet inancı neticesinde bu dinin öğretilerindeki akla ve doğaya karşı olan ilkeleri reddetmek veya doğayla uyumlu hâle getirmek amacıyla 'Hristiyan Deizmi' isimli bir anlayış ortaya çıkmıştır. Mesela kendisini Hristiyan deist olarak tanıtan Thomas Morgan (öl. 1743), Hristiyanlığın son derece makul olduğunu ileri sürmüştür. O, tabîî dinin zorunluluklarına boyun eğen deistlerin adil bir adım atarak gerçek Hristiyanlığa doğru büyük bir ilerleme kaydettiğini belirtmiştir. Thomas Morgan vahiy fikrini kabul ettiğini "Vahiy, şeyleri görünür kılan ışıktır" sözleriyle itiraf ederek "Hristiyan öğretilerinin kendi içlerinde ve kutsal yazıların tanıklığının dışında, mantıksız, saçma ve gülünç olduğu, deizm ve kafirliğin tek spekülâtif ilkesidir" açıklamasıyla beyan etmektedir.¹⁹⁰ Morgan ilk yıllarda deizme olumsuz ve eleştirel baksa da deizm inancını kabul ettikten sonra bu düşünceleri tamamen değiştirmiştir. Hristiyan deist olsa bile Morgan Tanrı'nın genel yasalara göre hareket ettiğini, kendisine koyduğu kural ve önlemleri asla değiştirmedeğini, hiç hareket etmediğini, artık doğada eylemde bulunmaktan

¹⁸⁹ Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", 49-50.

¹⁹⁰ Berg, *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, 56.

vazgeçtiğini varsayarak yeni dünyalar ya da mucizeler yaratmayı bıraktığını ifade etmiştir.¹⁹¹

Deistler, mucizelere yönelik saldırılarında iki ana grupta sınıflandırılabilir çeşitli stratejiler benimsemişlerdir. Bir yandan Charles Blount, John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston ve Peter Annet (öl. 1769), farklı akıl kavramlarını kullanmalarına, Tanrı ve doğa hakkında farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen, Tanrı'nın değişmez ve mekanik doğa yasalarının bulunduğu görüşüne dayanarak mucizeleri reddetmişlerdir. William Wollaston (öl. 1828), Matthew Tindal, Thomas Chubb (öl. 1747) ve Thomas Morgan, Tanrı'yı insan ya da doğal olaylara müdahale etmeye isteksiz olarak görmüşlerdir. Bu düşünürlerin, evrenin yönetiminde ilahi takdirin mevcudiyetini ve etkinliğini eşzamanlı olarak kabul ederken, mucizevî olayların olasılığından kaçındıkları görülmektedir. Başka bir deyişle, Tanrı'yı, hareketsiz bir saatçi den ziyade, evrenin etkin yöneticisi olarak gördükleri, ancak Tanrı'nın, tarafsız bilgeliği, öngörüsü ve iyiliğinin yer aldığı doğa yasalarını askıya almayacağına inandıkları anlaşılmaktadır.¹⁹²

Thomas Morgan'ın *Physico-Theology* isimli eseri, Boyle'un 1711-1712 yılları arasında verdiği derslerden derlediği, *A Demonstration Of The Being And Attributes Of God From His Works Of Creation* ismiyle yayınladığı kitabı ve William Derham'ın *Physico-Theology* adlı çalışması doğal dünyaya dayalı bir teolojiyi konu edinmiştir. Bu çalışmalar daha sonra doğal dünyada Tanrı'nın varlığının kanıtlarını aramak için öncü eserler olmuştur. Bu çalışmalardan esinlenen 18. yüzyıl botanikçileri ve zoologları, Yaratıcı'nın varlığına dair kanıtlar arayarak doğayı incelemeye başlamıştır. Bu çalışmaların inceleme alanı genel olarak madde, ışığın doğası, insan doğası, güç, özgürlük, ahlâkî doğru, yanlış ve ilahi takdir üzerinden gelişmiştir.¹⁹³

İngiliz düşüncesinde 18. yüzyıl, 'birçok yazar için, hayal gücünün uyuduğu ve hayatın geçici gerçekliklerinin güçlü olduğu bir dönem'¹⁹⁴ olarak

¹⁹¹ Berg, *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, 56, 61, 137.

¹⁹² Lucci, Diego, Wigelsworth, Jeffrey R., "God Does Not Act Arbitrarily or Interpose Unnecessarily: Rovidential Deism and The Denial of Miracles in Wollaston, Tindal, Chubb, and Morgan", *Intellectual History Review*, Cilt: 25, Sayı: 2, 2015, 167.

¹⁹³ Berg, *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, 135-136.

¹⁹⁴ Cohen, Julius, "Deism As Presented in Tindal's Christianity As Old As Creation", *University Of Illinois*, Illinois 1917, 1.

nitelendirilmektedir. Bu dönem esasında eleştiri dönemi olarak da kabul edilmektedir. Din alanında, bu eleştirel tutum, kendisini, esas olarak Tanrı'yı ve doğruluk yasalarını keşfetmek için daha güvenilir bir araç olan ilahi vahiy yerine koymayı denemiştir. Akıl ile gerçek dinin bulunabileceği ilan edildiğinde vahiy dininin yerine doğal dinin gelmesi gerektiği görüşü hâkim olmuştur. Semavi dinlere karşı olan büyük bir düşünür grubunun bu zamanda ortaya çıkmasının pek çok nedeni vardır. İlk olarak önceki iki yüzyılın büyük astronomik keşiflerinin, Kutsal Kitap'ta bildirilenden farklı şekilde organize edilmiş bir evreni ispatlamış olması, yani Copernic'in (öl. 1543) bu dünyanın, evrenin merkezi olmadığını ve güneşin dünyanın değil, dünyanın güneşin etrafında döndüğünü keşfetmesi vahye olan güveni sarsmıştır. Bir başka neden, bilgi alışverişinin başlaması olarak görülebilir. Çünkü bu yüzyılda, dünyanın diğer bölgelerinden, dinleri birçok temel noktada Hristiyan vahiylerinden farklı olan, değişik inançlara sahip farklı halklar hakkında farklı hikâyeler anlatan seyyahlar Avrupa ülkelerine gelmişlerdir. Başka bir sebep ise, entelektüel ilgileri olan insanların dinî konularda olduğu kadar astronomi ve fizikte de matematiksel kesinlik aramaya iten düşünürlerin sayısının artmasıdır. Oysaki Hristiyanlık, akılcı, bilimsel veya matematiksel bir kesinlik sunmak yerine vahyedilenin sorgusuz kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek inananlar üzerinde mutlak bir otorite kurmuştur.¹⁹⁵ Hristiyanlığın akla uygun olmayan inançlarını ve açıklamalarını çözüme kavuşturmak ve dünyayı daha anlaşılır kılmak amacıyla yeni bir akım ortaya çıkmıştır. 16 ve 17. yüzyıllarda ilk kez ortaya çıkan bir tür laik teoloji olarak adlandırılan fiziko-teoloji ilahi konulara benzersiz bir yaklaşım getirerek seküler teolojinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu yeni seküler teolojinin temsilcileri ise Galileo, Descartes, Leibniz (öl. 1716) ve Newton'dır.¹⁹⁶ Pek çok modern doğa filozofu, doğal felsefe ile İncil'deki gerçekleri bir araya getirmeye çalışmışlardır. Üstelik bu düşünürler, teoloji ve doğa felsefesinin görevlerinin önemli ölçüde örtüştüğünü iddia etmişlerdir. Kısacası, vahyin gerçeklerine ilişkin sorgulamanın sadece teologlar değil aynı zamanda doğal din filozofları tarafından yapılabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁹⁷ Descartes gibi Spinoza da Tanrı'nın varlığının ontolojik olarak

¹⁹⁵ Gillespie, Michael A., *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, London 2008, 19-20.

¹⁹⁶ Harrison, Peter, 43.

¹⁹⁷ Harrison, Peter, 45.

kanıtlanacağını savunmuştur. Tanrı fikrinin kendisi, Tanrı'nın varlığının bir doğrulamasını içerir, çünkü var olmayan mükemmel bir varlık, terimler açısından bir çelişki oluşturmazdı. Tanrı'nın varlığı gereklidir, çünkü gerçeklik hakkında başka çıkarımlar yapmak için gerekli kesinliği ve güveni yalnızca o sağlamıştır. Dünyaya ilişkin bilimsel anlayışımız bize dünyanın değişmez yasalar tarafından yönetildiğini gösterir. Spinoza için Tanrı basitçe yasanın ilkesidir, var olan tüm ebedî yasaların toplamıdır. Tanrı, evreni yöneten düzenle özdeş ve eşdeğer olan maddi bir varlıktır. Spinoza felsefi sudur fikrini de öne sürmüştür. Ona göre Tanrı maddi ve manevi her şeye dâhil ve içkin olduğu için onların varlığını düzenleyen yasa olarak tanımlanabilir. O, Tanrı'nın dünyadaki etkinliğinden söz etmenin aynı zamanda varoluşun matematiksel ve nedensel ilkelerini tanımlamanın bir yolu olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁸

Hristiyanlık tarihi boyunca dinî metinlerdeki tahrif ve bozulmalar sonucu din adamlarının yani Kilise'nin halk üzerine uygulamış olduğu baskı nedeniyle ateizm ve deizme doğru eğilimler söz konusu olmuştur. Ateist ve deistler genel olarak dinlere karşı tepkisel tavırlarında, Hristiyanlar'ın '*saçma olduğu için inanıyorum*' (*credo quia absurdum*) mottosuna karşın '*inanmıyorum çünkü saçma*' felsefesini savunmuşlardır.¹⁹⁹ Bu inançlar, Hristiyanların ibadet eylemleriyle ne kastettiklerini açıklamalarının bir yoluydu. Tanrı ve Mesih hakkında itiraf ettiklerinin başına 'inanıyorum' ya da 'inanıyoruz' ifadesini eklediklerinde, beyanlarının yalnızca gözlemlere değil, imana dayandığını kastediyorlardı. Hristiyanların çok sık kullandıkları 'inanıyorum' ifadesi ayrıca Mesih'in ibadeti ve imanı hak ettiğini ve bu nedenle Tanrı ile aynı seviyede olduğunu göstermektedir.²⁰⁰

Lord Herbert, vahiy kaynaklı dinlere itiraz geliştirerek daha özelden Hristiyanlığın Kutsal metinlerini eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre vahiy ilan eden her din iyi değildir ve onun otoritesi altında öğretilen her doktrin her zaman gerekli veya değerli değildir. Lord Herbert ortak kavramların öğretilmesi gerektiği önerisinde bulunarak bazı vahiy kaynaklı öğretilerin terk edilmesinin zorunluluğunu vurgulamıştır. Çünkü bu ortak kavramlar sistemi, en azından teolojiyle ilgili olduğu

¹⁹⁸ Armstrong, 154.

¹⁹⁹ Stewart, Jon Bartley, *Kierkegaard and the Patristik and Medieval Traditions*, Routledge Pub., New York 2016, 132-137.

²⁰⁰ Staffon, "Early Christianity", 211.

sürece, düşünen her insan tarafından her zaman açıkça kabul edilir ve başka bir gerekçeye de ihtiyaç duyulmaz. Teolojideki ortak kavramların hakikate ulaştıracağı düşüncesini öne süren Lord Herbert, bu ortak kavramaların insanı kurtuluşa ulaştıracağını ima etmiştir.²⁰¹ Söz gelimi insan, Tanrı'nın ezelî, ebedî, iyi, adil olduğunu içsel olarak bilir. Çünkü ortak kavramlar öğretisine göre Tanrı her şeye nüfuz eder. Dolayısıyla doğada O'nun sıfatlarını gösteren işaretler bulunmaktadır. O, insanda sınırlı bir derecede var olanın mutlak olarak Tanrı'da bulunduğuna dair ortak bir fikrin bulunduğunu savunmuştur.²⁰²

Lord Herbert'ın belirlediği ilkelere göre Tanrı'nın 'ortak kavramlar' adını verdiği insanın düşünerek algılayabileceği sıfatları vardır ve bunların tespiti için vahye veya dinlere gerek yoktur. Gizemli inanca dayalı teorilerin kabul edilmesini anlamsız bulan Lord Herbert, inanca yer açmak için insan aklını bir kenara bırakan inanç yapılarının doğruluğunu reddetmiştir. Bunun başlıca sebebi ise Hristiyan dünyadaki yanılmaz kabul edilen Kilise'nin ilahi tapınma yöntemini belirleme hakkına sahip olması ve müntesiplerin Kilise'nin belirlediği her ayrıntıya sorgusuz mutlak bir itaatle uyması zorunludur. Lord Herbert, Kilise içerisinde teşkilatlanmış yapının fantastik kurguları ve mutlak otoritelerini sorgulayarak rahiplerin ve Tanrı'nın sözcüsü olduğunu söyleyen vaizlerin güvenilirliğini sınamak gerektiğini vurgulamıştır.²⁰³ Ona göre Tanrı her bireyden, başkalarının inancına göre değil, kendi inancına göre kendi davranışlarının hesabını vermesini isteyecektir. Bu nedenle o, dinin temel ilkelerini evrensel hikmetle değerlendirmeyi ve imanin hakiki hükümlerini gerekçelendirmeyi önermiştir. Dahası Kilise'ye karşı ağır suçlamalarda bulunan Lord Herbert, onların hakikatten uzak rivayetlerle kutsallığa giden yolu göstermelerine rağmen esasında Kilise adı altında kılık değiştirmiş, çok fazla tören ve ayinle zamanını boşa harcayan sahtekâr ve kibirli kişilerden oluşan bir topluluk olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁴

Rönesans hümanizmi, Ortodoks Hristiyanlığın günah yoluyla aklın yozlaşmasına yaptığı vurguyu reddetmiş ve aklın herhangi bir doğüstü vahiy veya belirli kilise öğretilerinden ayrı evrensel dinî ve ahlâkî gerçekleri ayırt edebileceğine

²⁰¹ Herbert of Cherbury, 289-290.

²⁰² Herbert of Cherbury, 291-292; Barr, 138-140.

²⁰³ Herbert of Cherbury, 289.

²⁰⁴ Herbert of Cherbury, 289-291.

dair genel bir inancı onaylamıştır. Deistler, dünya dinlerinde ve çeşitli Hristiyan kiliselerinde evrensel olarak kabul edilmiş dinî ve ahlâkî ilkelerin ortak bir rasyonel özü olduğunu savunmuştur. İlk deistler, ritüel ve dogma farklılıklarının önemsiz olduğunu ve bunları hoş görmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, 17. yüzyılın başında, bir dizi deist, özellikle John Toland, Matthew Tindal, Thomas Woolston ve Anthony Collins, Roma katoliklerinin ayinsel uygulamalarını ve kutsal adı altındaki kurumsal kabullerini antik çağlardaki pagan hurafelerine benzettikleri için reddetmeye başlamışlardır. Bunun yanı sıra doğal din savunucuları Protestan mezheplerinin katı bireysel dindarlığı yerine, akıl dinine karşı ölçülü ahlâkî çabayı ve hoşgörüyü teşvik etmeye çalışmışlardır. Deistler, insanlık tarihini şekillendirme ve sürdürmede aktif olarak yer alan Ortodoks Yahudi-Hristiyan Tanrı anlayışı yerine, Tanrı'nın ilk yaratma çalışmasının ardından, dünyayı rasyonel doğal kurallara göre işlemeye bırakarak bağımsız aşkınlığa çekildiğini iddia etmişlerdir. Deistler Isaac Newton'ın sabit rasyonel yasalara uyan bir mekanizma olan evren anlayışından esinlenerek Tanrı'nın evreni kendi kendisini harekete geçirecek, mutlak düzeni sürdürecektir, aksamadan işlemeye devam edecek bir şekilde yarattığı inancını benimsemişlerdir.²⁰⁵

Hristiyan dünyada ortaya çıkan farklı düşünce yapıları sayesinde bazı düşünürler, farklı ateizm, özgür düşünce ve şüphecilik biçimlerinden etkilendikleri gibi deistik iddialardan da etkilenmişlerdir. Bu düşünce yapılarının inançları, faaliyet gösterdikleri bağlamlara ve farklı sosyal rollerde kullanabilecekleri kişilere bağlıydı. Katolik ülkelerde deizm daha gizli ve bazen saldırgan bir şekilde Hristiyanlık karşıtı iken, Protestan ülkelerde düşünürler, Hristiyanlığı veya Protestan olarak sosyal ve politik kimliklerini terk etmeden çeşitli deistik düşüncelere yönelip bunlar üzerinde tartışabilmiş ve konuşabilmişlerdir. Özellikle İngiltere'de Protestanlara vahyi yorumlamada önemli ölçüde özgürlük tanınmıştır.²⁰⁶ Protestan ülkelerdeki bu düşünce özgürlüğü sayesinde deizmin rahat şekilde tartışma konusu olarak ortaya çıkmasına bir zemin hazırladığı söylenebilir. Çünkü erken modern dönemde deizm bütünleştirici bir bakış açısına sahip olmadığı gibi sistemli bir ekol veya akım da değildi. Bu nedenle deistik fikirlerin, kısıtlı sayıda yazılan eserler ile bireylerin

²⁰⁵ Staffon, "Deism", 284.

²⁰⁶ Lehner, 46.

düşüncelerini ifade ettikleri azınlığın iddiaları olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Avrupa’da heterodoksinin ortaya çıkışı, tek başına akılcılığın veya şüpheciliğin bir sonucu değildir. Bilakis ana akımdan sapmanın sebebi olarak, Kilise’nin sorgulanmaz otoritesi, mezhepsel bölünmelerin yol açtığı şiddete maruz kalan insanların sınırlarının zorlanması ve reform hareketlerinin başlaması gibi pek çok etken sayılabilir.



2. BÖLÜM

DEİSTİK İDDİALAR ve ERKEN DÖNEM İSLÂM DÜNYASINDA ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

1. İSLÂM COĞRAFYASINDAKİ DİN KARŞITI AKIMLAR VE KELAMCILARIN DİNİ SAVUNUSU

Bu bölümde kelamcılarının genelde din karşıtı özelde nübüvvet karşıtı iddiaları ve bu iddialara karşı geliştirilmiş savunı metotları ele alınacaktır. Bu şekilde çağımızda etkin olan deistlerin savunduğu görüşler ile geçmişte İslâm dünyasında teşekkül etmiş olan inançlar arasındaki ortak noktalar tespit edilerek kelamcılarının onlara karşı kullandığı yöntem ve deliller incelenecektir. Böylelikle Müslüman din adamlarının nübüvveti dolayısıyla İslâm dininin temel ilkelerini kesin deliller kullanarak sağlam temeller üzerine inşa ettikleri ve nübüvvet müessesesi ile ilgili soru işaretlerinin kalmasına çalıştıkları, bu sayede İslâm'ın diğer dinlerde olduğu gibi tahrifata uğramadığı sebepleri ile ortaya konulacaktır.

Kelamın gayesi, kesin deliller kullanmak ve meydana gelecek şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideyi ispata güç yetirmektir.¹ Kelam inançları ispat etmek için önce kesin deliller ile mevcut bilgiyi kesinleştirmektedir. İnsan zihninin algı gücünün yetkinliği, şeylerin hakikatlerini ve hallerini insanın gücü yettiği ölçüde bilmekle gerçekleştiğinden dolayı kelam, kesin bilgiye ulaşmanın yollarını kullanarak en doğru sonuca ulaşmayı hedeflemektedir.² Bunu yapmanın en güçlü yolu ise aklî argümanlar geliştirmektir. Dinî iddialar üzerinde aklın yargıya varmasının bir yolu ise cedel ve münazaraydı. Kurallar, tartışmacıların argümanlarını ortak öncüllere dayandırmasını gerektiriyordu, yani naslara ve geleneğe yapılan başvurularda yalnızca dindaşlarla yapılan tartışmalarda izin veriliyordu ve o zaman bile, farklı yorumlar üzerinde yargıda bulunmak zorunda olan temel unsur akıldı. Kelamcılar İslâmî esasları Müslüman olmayanlara karşı sağlam argümanlar ile

¹ el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-III, çev. Ömer Türker, TYEKB Yy., İstanbul 2015, I, 135.

² el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 135-136.

savunabilmek için Aristotelesçi mantık kurallarını da kullanmışlardır. Kelamcıların geliştirdiği argümanlar Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet kurumu ve ahiretin varlığını reddeden düşünce sistemlerine karşı günümüzde kullanılmaya devam etmektedir. Akli prensipler ile hareket eden kelamcılar maddi gerçekliğin sağladığı kesin bilgilerden önermeler üreterek metafiziğe dair konuları ispat etmeyi amaçlamışlardır. Her ne kadar akli ilkelerden yararlansa da kelamcılar dinî metinlerin ispatı için çeşitli metotlar geliştirme zorunluluğu duymuşlardır. Buna göre 'dakîku'l-kelam' ile 'celîlu'l-kelam' konularını delillendirmişlerdir. Kelamcıların uyguladıkları bu yöntem ile kelam fiziği alanı ortaya çıkmıştır. Kelam fiziği ise cevher, araz, boşluk, zaman, mekân, hâller gibi kavramların tartışılmasını mümkün kılmıştır.³

Kelamcılar İslâm dünyasında var olan din karşıtı inanç yapılarına karşı İslâm'ı savunmak için metotlar geliştirmiş ve onların iddialarını çürütmek için reddiyeler yazmışlardır.⁴ Özellikle Abbâsî halifesi Mehdî-Billâh'ın (775-785) mütekellimlere, mülhidlerin iddialarına karşı reddiyeler yazmalarını emrettiği bildirilmektedir. Genel olarak düalistlere, Maniheistlere, Dehrîlere ve mülhidlere karşı kitapların Halife Mehdî-Billâh döneminde ve sonrasında faaliyet gösteren kelamcılar tarafından kaleme alındığı görülmektedir.⁵

Kelamda delil, hakikate veya ispat edilecek noktaya götüren şeydir. Bilinmeyenin ortaya çıkışını, doğru bilgiye erişimi sağlayan vasıta olarak tanımlamak mümkündür.⁶ Delil kavramının diğer anlamı, Allah'ın varlığının ispatı için kullanılmasında olduğu gibi, O'nun hakkında bir iddianın sonuçlanma sürecini de ifade etmektedir. Bu anlamda delil, teolojik açıdan mantıksal bir süreçte rasyonel delil ile ilişkilidir. Ayrıca delilin tarifi, yeni bilgi oluşturan, yani bir sonuca götüren iki öncülün birleşimi şeklinde daha özel bir içerik kazanmıştır.⁷ Herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen meseleye ulaştıran araç yani istidlâl, kelam ilminde belki de en çok başvurulan şeydir. Kelamcılar için nazar ile istidlâl aynı

³ Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, Fecr Yy., Ankara 2012, 454-455.

⁴ Ebu'l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yy., Konya 2000, 11,

⁵ Crone, Patricia, *Excursus II: Ungodly Cosmologies*, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, United Kingdom 2016, 6.

⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 1994, 9/136.

⁷ Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi-Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Otto Yy., Ankara 2008, 123-125.

anlamda kullanılmaktadır. Nazar ve istidlâl delillendirme yapılan konunun sınıflandırılması ve o konu üzerinde düşünülmesidir.⁸

Kelamcılar delillendirme yöntemleri geliştirerek Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlama girişiminde bulunmuşlardır. Bunun için belirledikleri delilleri İsbât-ı vacib adı altında ele almışlardır. Bu delillendirme metodunda Allah'ın varlığının delilleri âlemin incelenmesi ile yapılmaktadır. Âlemdeki düzen, uyum, bağlantı, mükemmellik, belli kanunlara ve özelliklere tâbi olduğu gözlemlenerek bir yaratıcısı olmadan meydana gelmesinin imkânsız olduğunun izahları yapılmaktadır. Bu sürecin kendiliğinden veya tesadüfen olamayacağı aksine bilgi, irade ve güce sahip doğaüstü bir yaratıcıyı, yani Allah'ı gerektirdiği daha ziyade gaye ve nizam delili ile ispatlanmaktadır. Esasında Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan gaye ve nizam delili,⁹ İslâm kelimasında dinî formda Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispat için kullanılmıştır. Çünkü pek çok fenomen, eşyanın boş yere değil ilahi bir hikmet ve amaca yönelik yaratıldığını göstermektedir. Nitekim Kur'an'da dünya ve dünya üzerindeki varlıklarda, gece ile gündüzün döngüsünde, ölümlü nefste, bitkilerin ve mahlûkların yapılarında ibretlik deliller olduğuna dikkat çekilir ve hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığı belirtilir.¹⁰ Evrendeki amaç ve düzen ile ilgili Kur'an'da çok sayıda ayetin yer alması, kelamcılar tarafından kullanılan gaye ve nizam delillerinin temelini meydana getirmektedir. Şu hâlde duyulara ve gözleme daha fazla hitap ettiğinden, en akıcı şekilde anlaşılan ve en iyi bilinen istidlâl, gaye ve nizam delilini oluşturmaktadır.¹¹ Bunun dışında evrendeki sürekliliğin, işleyişin, hâdiselerin bir amaca yönelik olarak meydana geldiğini ifade etmek için gaye, nizam, inâyet, illet-i gâiyye, hikmet, ibdâ ve ihtirâ gibi kavramlar da kullanılmış, evrendeki amaçlılığa dayalı düzenin, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına tanıklık ettiği ispat edilmeye çalışılmıştır.¹² Söz gelimi Mâtürîdî metodolojik bakımdan ispat hakkında ilk konuşan kelamcılardandır. O, *Kitabu't-Tevhîd*'de, ispatın bir iddiayı tasdik etmedeki önemi ve

⁸ Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*, İSAM Yy., İstanbul, 2012, 108; Türkan, Galip, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkılânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 27, 2011, 127-138.

⁹ Aygün, Fatma, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Gâye ve Nizam Delili", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2014, 30-31.

¹⁰ el-Bakara 2/164; Âl-i İmran 3/190; el-En'âm 6/99; A'râf 7/58; Kâf 50/7.

¹¹ Aygün, 31.

¹² Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yy., İstanbul 1996, 149.

karşı tarafı ikna etme işlevi hakkında bilgi vererek ispatın akla hitap etmesi ve karşı konulmaz derecede güçlü ve kesin olması gerektiğini vurgulamıştır.¹³ Bâkılânî, (öl. 403/1013) duyularla ulaşılamayan ve kesin olarak bilinmeyenin bilgisine götüren bir yol şeklinde tanımladığı delilin Kelam'da iddiaları kanıtlama, duyularla veya gerekli bilgilerle elde edilemeyene ulaştırmak amacıyla kullanıldığını vurgulamıştır.¹⁴ Ona göre ispat, bilgi edinme, bilgiyi iletme veya bilgiye giden yolu gösterme özelliklerine sahiptir. Dahası Bâkılânî, ispat kavramını geniş bir çerçevede ele alarak onun ima, işaret, önerme, doğrulama gibi mantıksal sonuçlara götüren geniş bir gerçeklik yelpazesinden bahsetmiştir.¹⁵ Onun delil anlayışı imalar, kelimeler, işaretler de dâhil bilgiye ulaştıran her türlü şeydir.¹⁶

Semavi dinlerin ulûhiyet anlayışı temelde aynıdır. Yahudiler ve Müslümanlar, Hristiyanlığın kutsal üçleme ve enkarnasyon öğretilerini küfür olarak görseler de ulûhiyet noktasında yakın görüşlere sahiptirler.¹⁷ Müslüman kelimciler semavi dinlere mensup olan ve İslâm'ı kabul etmeyenlere karşı Hz. Peygamber'in peygamberliğini, şeriatını ve İslâm'ın gerçek bir din olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu aşamada mücadele konuları sadece Allah'ın varlığı veya nübüvvet kurumunun gerçekliği, gerekliliği üzerine değildir. Kelamcıların metotları zaten bir dinî inanca sahip kişilere karşı İslâm'ın akidesini delillendirmektir.¹⁸ Ancak Müslüman toplumun içinden çıkmamış olsa da dışarıdan gelen düşünce akımları, felsefî doktrinler ve politeist dinî yapılar ile mücadele etmek zorunda kalan başta mu'tezilîler olmak üzere Müslüman kelimciler, söz konusu gruplara karşı ulûhiyet ve nübüvvetin ispatı üzerine metotlar geliştirmişlerdir.

İslâm dünyasında deistik yaklaşım diyebileceğimiz ekoller olsa da bunlar tam anlamıyla günümüzdeki deizmi ifade edebilecek nitelikte değildir. Nitekim söz konusu ekoller İslâm bünyesinde ortaya çıkmamıştır. Onlar itikadî İslâm mezhepleri

¹³ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, 3; Şahin, Hüseyin, "Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2015, 455.

¹⁴ el-Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b., *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Yusuf Mekariysi Yesûi, el-Mektebetü's-Şarkîyye, Beyrut 1957, 39.

¹⁵ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 40.

¹⁶ Şahin, 457; Gençdoğan, Ahmet, "Bakılânî'nin Kelam Metodolojisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 40, 2018, 203-204.

¹⁷ Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yy., İstanbul 2013, 11.

¹⁸ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yy., İstanbul 2007, 51-55.

dışında kalan gruplardır ki daha ziyade Hint, Pers, Yunan kökenli dinî kültüre mensup kişiler arasında teşekkül eden dış tesirli ekol veya dinî düşüncelerdir. Klasik dönem adı verilen ilk ekollerin meydana çıktığı zamanlarda Müslüman dünyada çeşitli fikir ayrılıkları teşekkül etmiştir. Bu ekoller dinî metinleri yorumlama noktasında, itikadî konularda, fikhî meselelerde farklı metotlar kullanarak çeşitli yollar seçmişlerdir. Ancak İslâm mezhepleri arasında nübüvveti inkâr eden düşünce yapıları veya felsefî doktrinler yer almamıştır. İslâm tarihinde ilhad hareketlerinin hicrî 2 ve 4. yüzyıllarda yoğun bir şekilde su yüzüne çıktığı görülmektedir. Bu dönemde bazı kelimciler, devlet tarafından bunlara reddiyeler yazmakla görevlendirilmiştir. Söz gelimi Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) bir mülhid olan Beşşâr b. Bürd'ün (öl. 167/783-84) şiirlerini eleştirerek şiirlerindeki iddiaların aldatıcı nitelikte olduğunu vurgulamıştır.¹⁹ Mâtürîdî başka bir mülhid olan Ebû İsâ el-Verrâk'ın (öl. 247/861) nübüvvet ve mucizelere karşı iddialarından dolayı onun fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymak için reddiye yazmıştır.²⁰ Batı dünyasındaki ilhad hareketleri büyük ölçüde ateizm şeklinde kendini gösterirken, İslâm dünyasında vahyin ve nübüvvetin inkârı olarak ortaya çıkmıştır. İslâm dünyasındaki mülhidler de çağımızdaki deistlere benzer görüşleri savunmuşlar ve nübüvveti dolayısıyla dinleri sorgulamışlardır.²¹

Müslüman toplumda deistik eğilimler diyebileceğimiz nübüvvet müessesini kabul etmeyen grupların varlığı söz konusu olmuştur. Bunlara özellikle kelimcilerin eserlerinde rastlamak mümkündür. Nitekim Brahmanlar, Sofistler, Lâ Edriyye, İndiyye, İnâdiyye gibi gruplar kelimcilerin mücadele ettiği akımlar olmuştur.²² Kelamcılarının bu gruplara karşı ulûhiyete, nübüvvete ve ahiretin varlığına dair geliştirdiği savunular günümüzde etkin olan deistik düşüncelere karşı kullanılacak pek çok argüman içermektedir.

¹⁹ Muhtar, Cemal, “Beşşâr b. Bürd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 1992, 6/8.

²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198 vd.

²¹ Ulutaş, Yasin, “Deizme Götüren Sebepler”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 2, 2021, 503-504.

²² Kutluer, İlhan, “İlhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2000, 22/93-96.

1.1. Erken Dönem İslâm Dünyasında Deistik Tutumlar ve Kelam Savunusu

İslâm tarihinde Sûfestâiyye olarak bilinen akımın kökleri Antik Yunan dünyasında ortaya çıkan Sofistlere kadar uzanmaktadır. Bunlar hem bedihî hem de hissî bilgi kaynaklarını reddetmişlerdir.²³ Kelamcıların Sofistlere karşı geliştirdikleri itirazları aktarmak için öncelikle onların savundukları görüşleri bilmek gerekmektedir. Özellikle onların deizmle irtibatını kurabilmek ya da deistik yaklaşımlarla bir benzerliğinin olup olmadığını tespit edebilmek ve kelamcıların bu çeşit felsefî akımlara karşı nasıl itirazlar geliştirdiğini öğrenmek açısından Sûfestâiyye'nin arka planını ve Sofistlerin düşünce sistemini anlamak önem arz etmektedir.

Sofist, Antik Yunan'da doğa bilimleri veya soyut metafizikten ziyade insanî ilişkilere vurgu yaparak etik ve siyaset felsefesi, dil felsefesi ve epistemoloji üzerine konuşanlardan oluşan bir grup düşünür verilecek isimdir.²⁴ Bu düşünürler kesin ve mutlak bilginin imkânı konusunda şüphecidirler, erdemli yaşamın eğitimle mümkün olacağına inanırlar, Tanrı anlayışının insanların bir ürünü olduğunu iddia ederler, ampirizmi ve rölativizmi savunurlar.²⁵ İnsanı her şeyin ölçüsü kabul eden Sofistlerin, tüm problemleri insan merkezli bir bakış açısıyla yorumlamayı önermesi²⁶ ile deizmde savunulan insan merkezli Tanrı anlayışı benzerlik göstermektedir.²⁷ Olgulara eleştirel yaklaşan Sofistlerin dinî kurumları temelden bir eleştiriye tabi tutarak rasyonel bir biçimde temellendirilmesi gerektiğine dair görüşleriyle deistlerin Tanrı'ya ulaşmak için aklın yeterli olduğunu dolayısıyla aracı kurumların ortadan kaldırılması gerektiği görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.²⁸ Deistlerin ahlâkî gerçek, doğruluk veya aklın ebedî, değişmez kurallarından ve ilkelerinden oluşan doğa dini görüşü ile pozitif dinlerin insan ürünü olduğunu savunmaları bakımından Sofistlerin iddiaları arasında benzerlik söz konusudur. Bu deistler, her pozitif dinin, incelenmesi gerektiği konusunda öneriler sunarak özellikle vahiy ve

²³ Emiroğlu, İbrahim, "Süfestaiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2009, 37/469.

²⁴ Çakmak, Cengiz, *İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates*, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yy., İstanbul 2015, II, 98-99.

²⁵ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yy., İstanbul 2009, 65-70.

²⁶ Ide, Harry A., "Sophists", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 863; Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yy., İstanbul 1995, 80.

²⁷ Barnett, 2-3.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 68.

mucizelerin insanlar tarafından kurgulandığını iddia etmiştir.²⁹ Bu bakımdan geleneksel dini sorgulayarak daha tutarlı tanrı anlayışının oluşması gerektiğini savunmaları yönüyle Sofistik yaklaşımla ile deizm arasında bir benzerlik dikkat çekmektedir. Sofistler, bilginin imkânını sorgulayarak bilginin nesnesini ve ölçütlerini sunma zorunluluğunu, geleneksel ahlâkı sorgulayarak ahlâkî davranış ve rasyonel ilkeler arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmıştır.³⁰ Her iki akım için Tanrı ve din, bir hakikat meselesi olmaktan ziyade mevcut yaşam koşullarına etkisi açısından incelenen konulardır.

Erken Müslüman toplumda kelamcılar, Sûfestâîyye'nin bilgiye ulaşma yollarını reddetmesi sebebiyle bilgi bahsi üzerine yoğunlaşmıştır. Doğru bilgiye ulaşmak için gerekli yöntemler tespit edilmiş, pek çok bilgi tanımı yapılmış ve bilginin imkânı üzerine çalışılmıştır.³¹ Zihnin maluma ve bilgiye şüphe ile bakması sonucunda doğru bilgiye ulaşmasının mümkün olmayacağını savunan kelamcılar, Sûfestâîyye'nin iddialarını geçersiz kılmak için doğru bilginin mahiyeti üzerinde durmuştur.³² Kelamda bilgi bahsinde farklı tanımlar yapılmışsa da genel anlamda Mu'tezilîler ile Eş'arîler bilginin, deliller aracılığıyla öğrenileceğini,³³ Mâtürîdîler ise bilginin, şeylerin açık hâle gelmesini sağlayan nitelik olduğunu savunmuştur.³⁴ Kelamcılar, eşyanın (nesne ve olaylar) hakikatinin sabit ve gerçek olduğunu belirtmek suretiyle Sûfestâîyye'yi reddetmiştir. Eşyanın hakikatinin sabit olmadığını veya olsa bile insan bilgisinin buna ulaşamayacağını iddia eden Sûfestâîyye, duyulara dayalı apaçık bilgileri de eleştirip bunların çıkarımlarından şüphe

²⁹ Berg, J. Van den, "Thomas Morgan (1671/2-1743): From Presbyterian Preacher to Christian Deist: A Contribution to the Study of English Deism", 66-68.

³⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 68; Aktaş, Zeki, "Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 2, İstanbul 2020, 1229-1232.

³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 9-10; en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II, thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Kahire 2012, I, 9 vd; es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, DİB Yy. Ankara 1991, 16-19; el-Cüveynî, İmamı'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1999, 5-23; el-Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy., İstanbul 2015, 7-16, 375-378; el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûli'd-Dîn*, thk. Ömer Şemseddin, Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiye, Beyrut 2002, 16.

³² el-Bağdâdî, 16; Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Nübüvvet Müdafası, Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i II* içinde, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2017, 393.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Mahmud M. Kâsım, Kâhire 1965, XII, 13-23; el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 6.

³⁴ Özcan, Hanefi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yy., İstanbul 1993, 35-36.

duyulması gerektiğini savunmuştur.³⁵ Kelamcılar onların bilinmezliği veya göreceliği savunmasına itiraz geliştirerek analogik ve analogik olmayan akıl yürütme metotları kullanmıştır. Söz gelimi sebr ve taksim, istidlâl ve cedel üzerine çalışmalarda başvuru kiyas kelamcılarının kullandığı yöntemler arasındadır.³⁶ Sofistlere karşı kullanılan yöntemlerden biri de İbn Sînâ'nın mugalatalı susturma yöntemidir. Mugalata cedelcinin mantık hilelerini kullanıp dil cambazlığı yaparak muhatabı yanıltmasıdır.³⁷ Müslüman dünyada Sofistik iddialar karşısında bilginin hakikatine ulaşmanın pek çok yöntemi belirlenmiş ve Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları hakkında çeşitli argümanlar geliştirilmiştir. Henüz 9. yüzyılın sonlarında ve 10. yüzyılın başlarında, kabul edilebilir ve kabul edilemez analogiler arasındaki fark üzerine sofistike bir düşünceye dair tartışmaların olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Batı dünyasında 17. yüzyılda savunulan delillendirme metotlarının İslâm düşüncesinde zaten kullanıldığı görülmektedir. Bu durum kıyas, bilgi ve ispat konularında Müslüman düşünürlerin hâlihazırda geliştirdikleri yöntemlerin var olduğu dolayısıyla günümüzde İslâm'a karşı tehdit olarak görünen deistik yaklaşımlara söz konusu metotların güncel formları ile yanıt verilebileceği anlamına gelmektedir.

Determinizm, dünyadaki her olayın veya maddenin başka türlü olamayacağı kesin ve zorunlu bir nedeni olduğu ve dünyayı yöneten zorunlu nedenselliği varsayan bir teoridir.³⁸ Determinist anlayışa göre her şey potansiyel olarak etkilerini içermekte ve belirli koşullar altında ürettiği neden ya da nedenleri tarafından zorunlu olarak koşullanmaktadır.³⁹ Determinizm kavramı, irade ve davranış da dâhil olmak üzere evrendeki tüm hâdiselerin kaçınılmaz olarak önceden ortaya çıkmış olan mekanik veriler ve olaylar tarafından belirlendiğini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁰ Deizmin mekanik evren anlayışı ile determinizmin zorunlu nedensellik anlayışı

³⁵ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 134; Emiroğlu, 469.

³⁶ Çınar, Bayram, "İslâm Kelamında Delil ve Delillendirmede Yeni Arayışlar", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 19, 2021, 19-20; el-Rouayheb, Khaled, *Theology and Logic*, The Oxford Handbook of Islamic Theology, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, United Kingdom 2016, 411-412.

³⁷ İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *Sofistik Deliller*, *Kitâbu's-Şifâ* içinde, çev. Ömer Türker, Litera Yy., İstanbul 2006, 2.

³⁸ Çalışlar, Aziz, *Felsefe Sözlüğü*, Cem Yy., İstanbul 1991, 351.

³⁹ Bobzien, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, ABD 2002, 2.

⁴⁰ İmamoğlu, Tuncay, "Determinizm", *Felsefe Ansiklopedisi*, 4/218-219.

önemli oranda benzerlik göstermektedir. Deistler, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini Newton'ın nedensellik teorisine bağlı mekanik evren anlayışı çerçevesinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla deistler, Tanrı'nın evrene müdahale etmesi durumunda, kendi yasalarıyla çelişmiş olacağı anlayışı bakımından determinist yaklaşım ile paralellik göstermektedir.⁴¹ Deizmde hakim olan determinist yaklaşımın temelinde Tanrı'nın âlemi yaratıp sebeplerin mekanik şekilde işlemlerini sağlaması vardır. Dolayısıyla Tanrı'nın evrene doğrudan müdahale etmesine gerek kalmamıştır.

İslâm düşüncesinde determinizm üzerine yapılan tartışmanın temelini Tanrı'nın belirlemesi diye tanımlanabilecek kader meselesi ve mucizeyi açıklama çabaları oluşturmuştur. Tartışmaya katılan başlıca kelam ekolleri Mu'tezile ve Eş'arîlerdir. Mu'tezile, insanların eylemlerinin fâilleri olduğunu savunurken Eş'arîler, gerçek fâilin Allah olduğunu, ancak kendi fiillerini elde ederek insanların onlardan sorumlu tutulduğunu savunmuştur.⁴² Kelamcılara göre evrende sürekli bir yaratma söz konusudur. Şayet Allah eşyada süreklilik ilineğini yaratmazsa veya süreklilik ilineğini devre dışı bırakırsa şeyler var olmayı durdururlar. Dahası atomlar ve ilinekler gibi zaman da hareket de parçalıdır ve hareket sükûnların, zaman ise bölünmez parçalar olan anların toplamıdır. Aynı şekilde hareket ve zaman da Allah tarafından sürekli olarak yaratılmaktadır.⁴³ Eş'arîler "*Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır*"⁴⁴ ayetine atıfta bulunarak Allah'ın insan fiilleri dâhil her şeyin fâili olduğunu savunmuştur.⁴⁵ Onlar, Allah'ın mutlak iradesinin sınırlandırılacağı endişesiyle ve Allah'ın mutlak bir kudrete sahip olduğunu vurgulamak için determinist yaklaşımı reddetmiştir.⁴⁶ Kelamcılar, Kur'an'da her şeyin Allah tarafından yaratıldığı, O'nun her şeyi belirlediği, her an etken olduğu, şeyleri 'ol' (kûn) sözüyle var ettiği, dilemedikçe hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği gibi ayetleri dikkate alarak mutlak irade ve kudret odaklı, dilediğini istediği an yapan fâil-i

⁴¹ Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, 71-73.

⁴² el-Eş'arî, Ebu'l Hasan, *el-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, tsh. Muhammed Emin Dannâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 42.

⁴³ Aydın, Hasan, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", *ERDEM*, 2019, 90-91.

⁴⁴ Saffât 37/96.

⁴⁵ el-Eş'arî, *el-Luma*, 43.

⁴⁶ Evkuran, Mehmet, "Eş'arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri* içinde, I-II, Beyan Yy., İstanbul 2015, II, 46.

muhtar bir ilah anlayışı oluşturmuşlardır.⁴⁷ Bunu ise atoma dair çalışmalarla gerçekleştirmişlerdir. Kelamda atom nazariyesi âlemin ezeliliğini savunan ateist ve materyalist düşünce akımlarına karşı argümanlar içermesi nedeniyle Allah'ın ispatı ve hudûs fikri açısından uygun görülmüştür. Bu bağlamda kelamcılar determinist bakışa karşı tevhi'd/tenzih anlayışlarına en uygun şekilde âlem tasavvuru için atomcu izahları elverişli bulmuşlardır.⁴⁸ Her ne kadar bazı mu'tezilî kelamcılar tevellüd, ma'nâ, kümûn ve zuhûr gibi tezler geliştirerek, Allah'ın adaletini ve insanın özgürlüğünü temellendirmek amacıyla kısmi bir nedensel sürekliliğin olduğunu savunsa da söz konusu teorilerin kelamcılar arasında genel bir kabul görmediğini söylemek mümkündür.⁴⁹

1.2. Deistik İtirazların Zemini Olan Yaklaşımlar

Materyalizm, maddeyi ezeli kabul eden, onu hakikatin ve düşüncenin merkezine koyan, onun ötesinde hiçbir hakikati kabul etmeyen, Allah'ı, ahireti ve daha pek çok inanç esasını reddeden eğilimlerin genel adıdır.⁵⁰ Materyalizm vahye ve tanrısal kaynağa, geleneksel hurafelere, ciddi araştırma ve ispatlamalardan ziyade duyumsal taleplerin sonucu olan görüşlere dayanan dine karşı olumsuz bir konuma sahip olan ve Tanrı'nın manevi bir gerçekliğinin bulunmadığını savunan bakış açısını ifade eder.⁵¹ Tanrı inancı başta olmak üzere yaratılış, melek, vahiy, peygamberlik, kutsal kitaplar, ibadet ve ahiret gibi inançların yanılgıdan ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Materyalizm için esas olan, determinizmdir ve tabiatla teleolojiye (amaçlılığa) ihtimal vermemekte dolayısıyla varlığı metafizik sebeplere bağlayan açıklamaları kabul etmemektedir. Kısaca materyalizm fizik ötesi kanunları ve tabiatüstü varlıkları reddeden bir teoridir.⁵² Madde, tek başına var edici olduğu için onun dışında başka bir yaratıcı unsur arayışına ihtiyaç yoktur. Nitekim deizmde yaratıcı Tanrı fikri olmakla birlikte nübüvvet kurumu, vahiy ve mucize olgularının

⁴⁷ el-Eş'arî, Ebu'l Hasan, *el-İbâne an Usûl ed-Diyâne*, thk. el-Hazar el-Hüseyin, Beyrut 1991, 27; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. İbrahim A. Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, 24-26; Aydın, Hasan, 77, 90.

⁴⁸ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, 359-361.

⁴⁹ Alpyağıl, Recep, *Mutezile'nin Beş Temel İlkesi/el-Usûlu'l-Hamse, Mu'tezile Gelen Ek-i I* içinde, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014, 26-27.

⁵⁰ Cevizci, "Materyalizm", *Felsefe Sözlüğü*, 1142.

⁵¹ Cevizci, "Materyalizm", *Felsefe Sözlüğü*, 1143.

⁵² Topaloğlu, Aydın, "Materyalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2003, 29/137.

reddi materyalizmin dinî olguları reddi ile benzerlik göstermektedir. Bu açıdan materyalistlerin natüralist bakış açısı doğal dini savunan deistler ile yakındır. Dinleri reddeden deistler de materyalizmde bulunan doğanın yetkinliği herhangi bir tanrının doğaya müdahale etmediği fikrinin ortaklığı dikkat çekmektedir.

Kelamda materyalist düşünce ile Allah'ın varlığı ve yaratma kudreti üzerinde bir tartışma gerçekleşmiştir. Mu'tezile'nin Basra ekolü, inşa ettiği atom nazariyesi ile teolojik izahların sınırlarını geliştirmiştir. Söz gelimi Mu'tezilî mütekellim Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849-50) atom nazariyesi, Müslüman kelamcılarının elinde, Tanrı'nın tek etkili sebep olduğu ve evreni 'sürekli yeniden yaratma' yoluyla sürdürdüğü gibi en aşırı önermelerden biri hâline gelmiştir.⁵³ Onların yaratmaya dair izahında Tanrı, atomları ve atomların oluşturduğu fiziksel alt katmanlarda bulunan nitelikleri yaratarak her an dünyayı yaratmaya devam etmektedir. Bundan dolayı yaratma, sürekli bir ilahi etkinliktir.⁵⁴ Basra ve Bağdat okulları boşluk, (halâ) mekân, cisim, sıçrama (tafra) kavramları üzerinden yaptıkları kozmolojik tartışmalar ile Allah'ın varlığı ve âlemi yaratmasını kozmolojik deliller ile ispat etmiş olmaktadır.⁵⁵ Muammer b. Abbâd, (öl. 215/830) İslâm düşüncesinde Tanrı merkezli natüralist bir bakış açısı oluşturmuştur.⁵⁶ Kelamcılar materyalistlerin öne sürdüğü tüm iddiaları geçersiz kılacak nitelikte gerek felsefî gerek fizikî gerek kozmolojik alanda olsun atomlardan güneş sistemine, varlıktan yokluğa kadar geniş yelpazede pek çok izahın yapıldığı ispat yöntemi geliştirmiştir. Kelamcılarının geliştirdiği argümanlar fizikçilerin kullanımı için değil Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat etmek ve dinin iddialarını kesin deliller kullanarak kanıtlamak için ortaya çıkmıştır.⁵⁷ Burada materyalistlerin sürekli yaratma karşıtı görüşlerine kelamcılarının geliştirdiği sürekli yaratmanın imkânına dair izahları deistlerin müdahale etmeyen tanrı görüşünü ilzam edecek niteliktedir.

⁵³ el-Câhız, Ebu Osman b. Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm M. Harun, Beyrut 1966, 26; Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik -İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, 102; Van Ess, Josef, "Mu'tezile Atomculuğu", trc. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1, 2012, 615-616.

⁵⁴ Martin, Richard C. vd., *Defenders of Reason in Islam Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, OneWorld Pub., England 2003, 11.

⁵⁵ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 191-195.

⁵⁶ Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, 103.

⁵⁷ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, II, 661.

Dehrîler, kâinatı yöneten her şeye kâdir bir yaratıcının gerçekliğini inkâr eden en eski materyalist savunuculardandır.⁵⁸ Teolojik bir terim olarak Dehrîyye, zamanın ve kâinatın sonsuz olduğunu iddia edip ahireti inkâr eden müşrik veya materyalist kişilere verilen genel bir isimdir.⁵⁹ Zamanın ve maddenin ebedî olduğunu iddia ederken, dünyadaki tüm olayların doğa kanunlarına veya kürelerin dönmesine bağlı olduğunu iddia eden dehrîlerin tüm inanç sistemi, zamanın başlangıcı olmadığı fikri üzerine kuruludur.⁶⁰ Dehrîler, dünyanın zaman içinde ortaya çıktığı konusunda hemfikir olmakla birlikte bir yaratıcısı olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptir. Dünya, dört (ateş, hava, su, toprak) ebedî birleştirilmemiş basitlikten, yani şeyleri niyet, istek veya irade olmaksızın kendi kendine oluşturan temel niteliklerden doğmuştur.⁶¹ Maddelerin ezeli olduğunu ancak Tanrı tarafından bir araya getirildiğini Tanrı'nın ezelden beri onlara katıldığını, böylece dünyanın da ezeli olduğunu savunanlara karşı kullanılan kalamî argümantasyon, o çağın iddialarına yanıt verebilecek niteliktedir. Çünkü bu görüş, dört maddenin her zaman bir kombinasyon ya da karışım hâlinde var olduğu, böylece bildiğimiz evrenin her zaman var olduğu ve her zaman olacağı şeklindeki yaygın fizik görüşle aynıdır.⁶² Dehrîyye ezelde yaratıcıyla birlikte bütün cevherlerin varlığını savunmuştur. Dehrîyye'nin iddialarının yanlışlığını ispat etmek isteyen Mâtürîdî, maddenin zaman içerisinde kendi başına varlık âlemine çıktığı iddialarına karşı âlemin mâdumdan kendi başına varlığa çıkmasının imkân dâhilinde olmadığı öncülüyle reddetmektedir.⁶³ Esasen dehrî iddialar deizmden ziyade ateizmin görüşlerine yakın görünmektedir. Buna rağmen 17. yüzyıl Avrupası'nda ortaya çıkan deistlerin Tanrı ve yaratmaya ilişkin savundukları pek çok görüşün İslâm düşünce tarihinde tartışma sahasında yer aldığını göstermek için burada dehrî görüşlere de yer verilmiştir.

⁵⁸ el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 85-86, 139; Crone, 1.

⁵⁹ eş-Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1992, I, 192; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013, 250.

⁶⁰ Goldziher, Ignaz, "Dehrîyye", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, 3/512.

⁶¹ el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 42-43.

⁶² el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 42-43; Baktır, Mehmet, "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2006, 250.

⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 152-155.

2. ERKEN İSLÂM TOPLUMUNDA DEİSTİK İTİRAZLAR

İslâm'ın ortaya çıktığı ilk yüzyıldan itibaren varlığına tehdit oluşturacak kişi ve gruplar meydana gelmiştir. Özellikle İslâm'ın temelini oluşturan nübüvvet kurumuna karşı ciddi saldırılar gerçekleşmiştir. Klasik eserlerde vahiy kaynaklı kitapları ve nübüvveti reddeden gruplar arasında en dikkat çeken, Berâhime'dir. Ayrıca Sümeniyye adı verilen grup da yine bu konuda Berâhime ile aynı görüşleri savunmaktadır. Her ne kadar güncel çalışmalarda Berâhime'nin dinleri reddetmediği, Sümeniyye'nin görüşlerinin sehven Berâhime'ye atfedildiği veya İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913-14) tarafından kendi düşüncelerini aktarmak amacıyla Berâhime paravanının yaratıldığı iddiaları⁶⁴ mevcut olsa da İslâm bilginleri Berâhime'ye karşı bir savunu geliştirdiği için bu başlık altında Berâhime'ye nispet edilen düşüncelere yer verilecektir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Berâhime ile gerçek Hint Brahmanları arasında büyük farklılıklar vardır. Alman şarkiyatçı Paul Eliezer Kraus, Müeyyed fi'd-Dîn Hibetullah b. Ebî İmrân eş-Şîrâzî'nin (öl. 470[?]) *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye* kitabında naklettiği *Kitabü'z-Zümürriid*'de⁶⁵ Berâhime'ye nispet edilen inançların Hint Brahmanizmi ile bağlantısının bulunmadığını, onların İbnü'r-Râvendî'ye ait görüşler olduğunu ifade etmektedir. Paul Kraus'a göre İbnü'r-Râvendî kendi fikirlerini Berâhime'nin adından istifade ederek yaymayı amaçlamıştır.⁶⁶

İslâm dünyasında mülhid adı verilen grupların 2. yüzyılda ortaya çıktığından bahsedilmişti. Berâhime adı verilen akım, İslâm dünyasında nübüvvet ile ilgili konularda problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer peygamberlerin nübüvvetini ve mucizelerini kabul etmeyen Berâhime, dinlerin temel kaynağı kabul edilen nübüvvet kurumuna itirazlar geliştirmiştir. Aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr, (öl. 415/1025) İslâmiyet'in en güçlü dönemlerinde ortaya çıkan birtakım mülhidin rubûbiyyeti iptal veya peygamberliği reddetmek için argümanlar ve burhanlar ortaya koyduğundan bahsetmiştir. O, *Tesbîtu Delâilü'n-Nübüvve* kitabında bunların el-Haddâd, (öl. ?) el-Husrî, (öl. ?) Ebû

⁶⁴ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 69; Koloğlu, Orhan Şener, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 13, Sayı: 1, Bursa 2004, 14-17.

⁶⁵ Tam metin halinde günümüze ulaşmayan bu kitap hakkındaki bilgiye ona atıfta bulunulan veya reddiye yazılan eserler aracılığıyla ulaşılmaktadır.

⁶⁶ Calder, Norman, "The Barahima: Literary Construct and Historical Reality", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt: 57, Sayı: 1, Londra 1994, 41.

Îsâ el-Verrâk, Ebû'l-Hüseyn Yahya er-Râvendî, (öl. 301/913-14[?]) Ebû Bekir er-Râzî, (öl. 313/925) Ömer b. Ziyâd, (öl. ?) Ebû Şâkir ed-Deysânî (öl. 222) gibi mülhidler olduğunu ancak korktukları için kitaplarını kendi isimlerini gizleyerek veya kendi düşüncelerini başkalarına atfederek yazdıklarını zikretmiştir.⁶⁷ Yunan felsefesi ile tabiat bilimlerini referans alan İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir er-Râzî gibi birtakım felsefeciler ve Maniheistler, nübüvveti ve mucizeleri reddetmiştir. Kelamcılar da aklî ve naklî delillerle bu gruplara karşı mücadele etmiştir.⁶⁸ Bu başlık altında Ebû Îsâ el-Verrâk, İbnü'r-Râvendî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvvet karşıtı görüşlerine ve Berâhime'nin savunduğu ilkelere yer verilerek kelamcılarının nübüvvet savunusu ele alınacaktır.

2.1. Ebû Îsâ el-Verrâk ve Nübüvvet Reddi

İbn Râvendî'nin hocası olarak bilinen Ebû Îsâ el-Verrâk, nübüvvet karşıtı görüşleri ile tanınmakta ve mülhidler arasında zikredilmektedir.⁶⁹ Hayyât *Kitabu'l-İhtisar*'ında Verrâk hakkında onun eski bir mu'tezilî olduğu hâlde sonradan düalist görüşleri savunarak Maniheizm'e geçtiğinden bahsetmektedir.⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr ise onun İbnü'r-Râvendî ile birlikte nübüvveti reddeden mülhid olduğunu zikretmektedir.⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr Verrâk'ın Allah'ı hareket eden cisim ve nur olarak değerlendirdiğini dolayısıyla Maniheistlerin görüşlerini savunduğunu bildirmektedir.⁷² Hayyât ise onu, cisimlerin ezelî olduğu düşüncesine sahip dehrî düşünceyi destekleyen bir mülhid olarak görmektedir.⁷³

Mâtürîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'de, yaratıcıyı veya hükümlerini kabul etmekle birlikte insan aklının yetkinliğini savunarak peygamberliği reddedenleri ele almıştır. Bunlar arasında Verrâk'ın görüşlerine de değinen Mâtürîdî, onun mucizeleri alaya alarak nübüvveti eleştirdiğini ifade etmiştir.⁷⁴ Bunun yanı sıra *Kitâbu't-Tevhîd*'in ilk

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, TYEKB Yy., İstanbul 2017, 260-262, 444, 680, 686.

⁶⁸ Ulutaş, 504.

⁶⁹ el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbü'l-İhtisar ve'r-Reddi alâ ibn Ravendî el-Mülhid*, thk. Samuel Nyberg, Daru Kabis, Dimeşk 1986, 149.

⁷⁰ el-Hayyât, 108.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 260.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 434.

⁷³ el-Hayyât, 111.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 256 vd.

olarak neşrini yapan Fethullah Huleyf, eserin içine “İbnü’r-Râvendî’nin Risalet Hakkındaki Görüşleri ve Bunların Yanlış Olduğunun Beyanı” anlamında bir başlık koymuştur. Fakat başlığın altındaki metin incelendiğinde bunun hatalı olduğu ve İbnü’r-Râvendî’nin, nübüvveti inkâr eden Verrâk’ın ileri sürdüğü delillere eleştiriler yönelterek cevap verdiği iddia edilmiştir.⁷⁵

Mâtürîdî, Verrâk’ın nübüvvet kurumunu reddetmesinin sebeplerini sıralamış ve iddialarına cevaplar vermiştir. Verrâk’a göre Hz. Peygamber Arap dilini çok iyi bildiği için Kur’an’ı telif edebilmiştir. Ayrıca Verrâk Hz. Peygamber’in muarızlarına karşı Kur’an’ın benzerini getirme teklifine karşılık verilememe sebebi olarak onların savaşlar ile meşgul olmalarını ileri sürmüştür. Arapların eğitimsiz bir toplum olmasını öne sürerek bilgi sahibi olmamalarına rağmen pek çoğunun Hz. Peygamber’in peygamberliğini reddettiğini ifade etmiştir.⁷⁶ Akılla elde edilebilecek bilgilerin peygamberler tarafından getirilmesi durumunda onların davetine icabet etmenin gereksiz olduğunu söyleyen Verrâk, akli çıkarımların verdiği bilgilere aykırı mesajlar getirmesi durumunda ise aklın kesin bir kriter olması sebebiyle ilahi hitabın ortadan kalkacağı gerekçesiyle nübüvvetin yine gereksiz olacağını iddia etmiştir.⁷⁷ Dahası Verrâk, Hz. Peygamber’in vahiy almadığını bu sebeple onun peygamberliğini Kur’an ile delillendirmeyi makul bulmadığını ifade etmiştir. Mâtürîdî, Verrâk’ın iddialarının asılsız olduğunu tarihi kayıtlardan örnekler vererek eleştirmiştir. Çünkü Verrâk’ın iddialarının aksine Arap toplumunun belagat açısından vasıflı ve bilgili olduğu şiirlerde sabittir. Hz. Peygamber ile yaptıkları savaşlar ise Kur’an’ın benzerini getirme teklifinden önce gerçekleşmiş bir meydan okumadır.⁷⁸

Mâtürîdî, Verrâk’ın Hz. Peygamber’in peygamberliğini reddetmek amacıyla ileri sürdüğü iddiaların yanlış olduğunun izahlarını yaparak reddetmiştir. Mâtürîdî, peygamberlerin gerçekliği hem karakterleri açısından hem mucizeler açısından değerlendirildiği zaman onların nübüvvetinin ispatlanabileceğini vurgulamıştır. Çünkü ona göre peygamberlik makamı üstün vasıflı, dürüstlüğüyle tanınan ve insan gücünün ötesinde ilahi mucizeler gösteren kişilere verilmiştir. Bunun en önemli

⁷⁵ Balcı, Rumeysa, “İbnü’r-Râvendî’nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri”, Konya 2019, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 74-75.

⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 264.

⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 251.

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 264-265.

kanıtı ise söz konusu peygamberler ile aynı dönemde yaşayıp onları inkâr edenlerin dahi peygamberlerin bu özelliklerini reddedebilecek argümanlar sunamamış olmasıdır. Mâtürîdî burada Verrâk'ın iddialarına karşı peygamberlerin ahlâkî vasıflarını öne çıkararak gerçek peygamber ile yalancı peygamber arasındaki en önemli ayrımın ahlâkî davranışları olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanı sıra Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in önceki peygamberler tarafından haber verilmesini, doğumu ve çocukluk döneminde meydana gelen olağanüstü hâdiselerin mütevatir şekilde aktarılmasını ve güvenilir, dürüst bir birey olmasının muarızları tarafından inkâr edilememesini onun peygamberliğinin kanıtı olarak göstermiştir.⁷⁹ Bunun yanı sıra Mâtürîdî, peygamberlerin toplumun faydasına olan işler yaptığına ve iyilik için mücadele ettiğine dolayısıyla kendi çıkarlarına yönelik faaliyetlerde bulunmadığına da dikkat çekmiştir. İçeriği ve belâgati açısından Kur'an'ı Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak gösteren Mâtürîdî, özellikle Kur'an'ın haber verdiği bilgilere o dönemki insanların akıllarıyla ulaşamayacaklarını öne sürmektedir.⁸⁰ Aynı zamanda o, Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceği konusunda meydan okumasını da bir ispat olarak değerlendirmiştir. Yine o, Kur'an'ın, geleceğe dair verdiği haberlerin gerçekleştiğini bildiren ayetleri ele alarak bunu Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğinin ispatı olarak sunmuştur.⁸¹ Mâtürîdî, cedeli bir yaklaşımla Verrâk'ın kendi iddiaları ile çeliştiğini gösterecek birtakım sorular da yöneltmiştir. Söz gelimi Mâtürîdî, Verrâk'ın peygamberleri yalanlamasına karşılık kendisinin herhangi bir şeye inanıp inanmadığını sorarak hayır demesi durumunda kendi varlığının bilgisinden dahi şüphe duyduğu için septikler gibi itirazlarının geçersiz olacağını ifade etmiştir. Onun evet demesi durumunda ise reddettiği bilgilerin doğruluğunu kavrayacak bilgi düzeyine ulaşamadığını ispat etmiş olacaktır.⁸²

Verrâk'ın savunduğu bu görüşlerin deistler tarafından da öne sürüldüğü görülmektedir. Deist düşüncede insana akletme yeteneği veren Tanrı'nın belli zümreden seçtiği kişileri üstün yeteneklerle donatıp tebliğ ile görevlendirmesi O'nun adaletine uymayan bir fiil olarak kabul edilmektedir. Sonraki süreçte yaşamış olmasına rağmen Verrâk'ın görüşlerini bir anlamda yineleyen Batılı bir düşünür

⁷⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 260-263.

⁸⁰ el-Bakara 2/94, Âl-i İmran 3/61, el-Hud 11/55, el-Mâide 5/67.

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 262.

⁸² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 260.

Voltaire, basit ve evrensel tek bir Tanrı'ya inanmayı sözde peygamberlerin yanılmasından uzak durmayı önermektedir.⁸³ O, düşünen, hisseden varlıkların ancak insanoğlundan daha üstün bir güç tarafından yaratılabileceği sonucuna vardığı hâlde bu yaratıcının bir elçi göndermesini akla uygun görmemektedir. Voltaire'e göre saat gibi çalışan evren mekanizmasının akıllı ve her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığı inancı, Tanrı'nın canlıların yaratılmasına dâhil olmasını talep eder, onların neslinin açıklamalarında temel bir rol oynar. Çünkü yaratıcı Tanrı'nın üstün bir varlık olabileceği, maddenin ve hareketin kendilerinin, insanın varoluşunun yaratılması, evrenin tüm fenomenlerinden sorumlu olabileceğine dair mekanik dünya görüşü onun yaratılış inancını yansıtmaktadır.⁸⁴ Verrâk, Kur'an'ın ilahi ve mucizevî yönünü eleştirerek peygamberlerin yetenekleri keşfedilmemiş, bilgi eksikliği olan toplumlarda ortaya çıktığını ve çeşitli illizyonlar ile halkı ikna etmiş olabileceğini ileri sürmüştür. Verrâk'ın bu görüşüyle Spinoza'nın sahte peygamberler tarafından mucizelerin gerçekleştirilebileceği iddiası⁸⁵ ve mucizeyi ihtiyaç ve fayda açısından değerlendiren Paine'in, mucizelerin gereksiz olduğu ve herhangi bir faydalı amaca hizmet etmediği iddiasındaki benzerliği dikkat çekmektedir.⁸⁶ Mâtürîdî ise peygamberlerin sahip olduğu özellikleri izah ederek güvenilir insanlar olmalarına dikkat çekmiş ve Kur'an'ın beşerlerin ulaşamayacağı bilgileri barındırdığından bahsetmiştir.⁸⁷ Verrâk, Hz. Musa, Hz. İsa gibi peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin kendilerine inanan kimselere Hz. Peygamber'in peygamber olarak geleceğini önceden haber vermelerinin de bir anlam ifade etmeyeceğini öne sürmüştür. Bu iddiasını ise münecimlerin öngörüsünün gerçekleşme ihtimali ile kıyaslayarak hem önceki peygamberlerin hem de Hz. Peygamber'in tahmin üzerine konuşmasının ve bazı tahminlerinin gerçekleşmesinin peygamberliğini kanıtlamayacağını savunmuştur.⁸⁸ Aynı şekilde peygamberlik iddiasında bulunanların geçmişten haberler nakletmiş olmasını da kesin bir peygamberlik delili olarak değerlendirmeyen Verrâk bu kişilerin tarihi hâdiseleri duyarak veya okuyarak

⁸³ Voltaire, M. De, *Philosophical Dictionary*, çev. Charles A. Kofoed, Prudence W. Kofoed, Jaques & Lombard, London 1802, 59.

⁸⁴ Roe, Shirley A., "Voltaire Versus Needham: Atheism, Materialism, and the Generation of Life", *Journal of the History of Ideas*, Cilt: 46, Sayı: 1, 1985, 81-85.

⁸⁵ Leask, Ian, *The Undivulged Event in Toland's Christianity Not Mystrious, Atheism and Deism Revalued*, 75.

⁸⁶ Paine, *The Age of Reason*, 46.

⁸⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 186-187.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 756.

öğrenmelerinin mümkün olacağını ifade etmiştir.⁸⁹ Verrâk'ın söz konusu iddialarında, nübüvvet reddinde bulunan ve nübüvveti tamamen reddetmeyen deistlerin birtakım düşüncesi ile benzerlik bulunmaktadır. Nübüvveti tamamen reddetmeyen deistler, tarihte Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberler yaşamış olsa bile onların ortaya koyduğu dinî doktrinin akılla ulaşılabilen doğal din anlayışından farklı olmayacağını ileri sürmüştür.⁹⁰ Collins, hiçbir yeni dinin kendisini tamamen yeni olarak sunamayacağını savunuyor. Ona göre daha büyük bir planın parçası olarak sunulmadıkları takdirde vahiy olarak statüleri ciddi bir şüphe uyandıracığı için yeni iddia edilen vahiyler her zaman eskilerin üzerine eklenir. Bu sebeple tüm dinler sonsuz bir vahyin parçaları olduğunu iddia etmelidir. Tindal, bu düşüncüyü destekler nitelikte Mukaddes Kitap kelimelerinin doğa dininin yeniden ifadesi olmayan pek çok şey içerdiğini ve sonradan eklenen insan icadı yorumlardan sıyrılması gerektiğini düşünmektedir.⁹¹ Verrâk'ın peygamberler hakkındaki iddiaları ile paralellik gösteren deist düşünceye karşı klasik dönemde nübüvvetin gerekliliği ve vahyin gerçekliğine dair argümanlar geliştirilmiştir.

Verrâk'ın nübüvveti inkârında ileri sürdüğü iddialar insanların bilgi ve tecrübe eksikliği hakkındadır. Yani peygamberlerin ortaya çıktığı toplumlarda halkın bilgi eksikliği nedeniyle peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin kolaylıkla onları ikna edebildiğini ileri sürmüştür. Aynı iddia deistlerde de mevcuttur. Onlar da peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin halkın bilgisizliğinden yararlandığı iddiasında bulunmuştur. Daha açık bir ifade ile Verrâk'ın peygamberler ile ilgili ileri sürdüğü iddialar, ayetlerde yer alan haberler ve mucize haberleri hakkında yapmış olduğu eleştirilerin benzerini nübüvvet kurumunu reddeden deistlerin eserlerinde aynı yöntemi kullanarak yaptıkları görülmektedir. Yukarıda bahsi geçen başta Voltaire⁹² olmak üzere Paine,⁹³ Tindal,⁹⁴ Herbert,⁹⁵ gibi pek çok deist,

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili 'n-Nübüvve*, 756-758.

⁹⁰ Berg, "Thomas Morgan (1671/2-1743): From Presbyterian Preacher to Christian Deist: A Contribution to the Study of English Deism", 76-77.

⁹¹ Byrne, 103-105.

⁹² Voltaire, 268 vd.

⁹³ Paine, *The Age of Reason*, 46.

⁹⁴ Hudson, Wayne, *The English Deists Studies In Early Enlightenment*, Pickering & Chatto, London 2009, 100.

⁹⁵ Herbert of Chisbury, 308 vd.

peygamberlere geldiği iddia edilen vahyi ve peygamberliklerine işaret eden mucizeleri tek tek eleştirerek reddetmiştir.

2.2. İbnü'r-Ravendî ve Nübüvvet Reddi

Berâhime'nin görüşleri, İslâm dünyasına İbnü'r-Râvendî tarafından dâhil edilmiştir. İbnü'r-Râvendî eserlerinde peygamberliği inkâr etmek için Berâhime'ye ait olduğunu iddia ettiği birtakım görüşlere yer vermiştir. İbnü'r-Râvendî, İslâm düşünce tarihinde mülhid olarak tanınmaktadır.⁹⁶ O, erken dönem İslâm'ın en kötü şöhretli mülhidlerinden biridir. İbnü'r-Râvendî başlangıçta çok saygı duyulan bir mu'tezilî bilgin iken daha sonra Mu'tezile'den uzaklaşmış ve şîî-râfîzî görüşleri benimsemiştir. Onun reddiyelerinin İslâm'ın özünü oluşturan nübüvvete, Kur'an'a, kötülük problemine ilişkin konulara dair olduğu görülmektedir.⁹⁷

İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinde kullandığı üslup ve anlatım şekli eserlerinde yer verdiği görüşleri ne ölçüde benimsediğine işaret etmemektedir. Ancak onun ilhad fikirlerini ihtiva eden çalışmalarının betimleme olduğu ve bu fikirlerin hiçbir şekilde kendisine isnat edilemeyeceğini iddia edenler de vardır.⁹⁸ Nitekim İbnü'r-Râvendî'nin kişisel tavrı ve benimsediği fikirleri ayrı bir tartışma konusudur. Bu başlık altında hakikatte onun kim olduğu veya hangi düşünce akımına hizmet ettiği tespitinden ziyade, ona isnat edilen iddialar irdelenecektir. Çünkü İslâm dünyasında Berâhime adı altında bir akımın nübüvvet karşıtı iddialarına önemli ölçüde savunularının yapıldığı gerçeği göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Burada önemli olan, kelamcılarının nübüvveti inkâr eden gruplara karşı geliştirdiği cevapları incelemektir.

Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, (öl. 300/913) İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'ı tenkit etmek için *Kitabü'z-Zümürri'd*, âlemin kıdeminin savunmak, yaratıcıyı ve peygamberliği reddetmek için *Kitabu't-Tâc*, yarattığı varlıklara eziyet edip, üstesinden gelemeyecekleri sorumluluklar yükleyen, adaletsiz ve merhametsizce

⁹⁶ İbnü'r-Râvendî hakkında en geniş kaynakça çalışması için bkz. A'sem, Abdülemîr, *Târîhu İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, Dârü'l-Mâfâki'l-Cedide, Beyrut 1978.

⁹⁷ Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Râvendî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2000, 21/180; Stroumsa, Sarah, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Dâmigh", *JAOS*, Cilt: 7, Sayı: 4, 1987, 767.

⁹⁸ Karaman, Hüseyin, *İslâm Materyalistleri*, Doğu'dan Batı'ya Düşünce Serüveni I-X, ed. Bayram A. Çetinkaya, İnsan Yy., İstanbul 2015, V, 1015; Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 180-182.

davranan bir yaratıcı anlayışını reddetmek için *Ta'dil ve Tecvir* adında eserler yazdığını zikretmektedir.⁹⁹ Yine kaynaklara göre o, bir Yahudi'nin kışkırtmasıyla İslâm'a karşı görüşlerine *Kitabu'd-Damiğ* adlı bir eserde yer vermiştir.¹⁰⁰ O, *Kitabü'z-Zümürüd*'de nübüvvet kurumu ve mucizeleri reddeden argümanları, *Kitabu'd-Damiğ*'de ise, Kur'an içerisinde çelişkiler olduğuna dair argümanları ele almıştır.¹⁰¹

Kitabü'z-Zümürüd isimleri zikredilmeyen iki kişinin peygamberliğin reddi ve savunusuna dair karşılıklı diyaloglarından meydana gelmiştir.¹⁰² Ancak eserde peygamberliği savunan ile reddeden kişilerin kim olduğu bilinmemekle birlikte çeşitli tahminler öne sürülmektedir. Konu bağlamından uzaklaşmamak için bu tartışmalardan ziyade eser içerisinde nübüvvet karşıtı görüşler dikkate alınacaktır. *Kitabü'z-Zümürüd*'de aklın yetkinliği vurgulanarak akıl, Allah'ın insanlara verdiği lütuf şeklinde değerlendirilmiştir. Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla *Kitabü'z-Zümürüd*'de aklın yetkinliği, nübüvvet kurumunun gereksizliği ve ibadetlerin akla ve insan yararına uygun olmadığına dair argümanlar ileri sürülmüştür. İnsanın aklıyla Allah'ın varlığına ulaşabileceği, doğada olan nimetleri O'nun yarattığını anlayabileceği, iyiyi ve kötüyü ayırt edebileceği savunulmuş ve aklın bu bilgilere tek başına ulaşabildiği için Allah'ın bir peygamber göndermesinin anlamsız olacağı iddia edilmiştir.¹⁰³ İbadetlerin insan tabiatına uygun olmadığı ise Müslümanlara farz kılınan namaz, oruç, hac görevlerinde Kâbe'yi tavaf, sa'y, şeytan taşlama gibi ibadet ve dinî uygulamalar hakkında itirazlar yapılmıştır. Peygamberlerin gösterdiği mucizelerin ise birtakım illüzyonlardan ibaret olduğu iddia edilmiş ve Kur'an belâgatının mûcizevî değil itibarî olduğu ve ayetler içerisinde çelişkiler bulunduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴ Nitekim *Kitabü'z-Zümürüd*'de yer alan nübüvvetin gereksiz olduğu iddiası dönemin nübüvvet savunularının oluşmasına zemin hazırlayan önemli eserler arasında yer almaktadır. Özellikle günümüz deistik itirazların benzeri niteliğinde olup kelamcılarının bu iddialara karşı nübüvvet

⁹⁹ el-Hayyât, 28-30; A'sem, 19.

¹⁰⁰ Stroumsa, "Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Dâmigh", 767; A'sem, 204-206.

¹⁰¹ Bedevî, Abdurrahman, *Min Tarihi'l İlhad fi'l İslâm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1945, 87, 103; A'sem, 204-206.

¹⁰² Karaman, 1013; A'sem, 19-20.

¹⁰³ eş-Şchristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 198.

¹⁰⁴ A'sem, 19-20.

savunusunu yüzyıllar öncesinden geliştirmesine imkân sağlamıştır. Nitekim nübüvvet kurumunu reddeden deistler peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin halkın bilgisizliğinden yararlanarak onları yönlendirmek amacıyla Tanrı'dan vahiy aldığını ileri sürdüklerine inanmaktadır. Bu deistlere göre Tanrı yarattığı insanlara eşit akıl verdiği ve eşit davrandığı için içlerinden belli kimseleri görevlendirmesi mümkün değildir. Bu açıdan İbnu'r-Râvendî'nin akla yaptığı vurgu, aklın üstünlüğünü ve yetkinliğini belirginleştirmesi deizmde savunulan akıl anlayışı ile bire bir aynıdır. Bunun en açık örneğini Paine'in, *The Age Of Reason*'ında görmek mümkündür. Paine, belirli bir kabileye özel bir vahyin veya herhangi bir Kilise'ye ilahi otoritenin verilmesini reddederek bunun izahını yapmıştır.¹⁰⁵ Yine Paine, Tanrı'nın insanları eşit yarattığını ve dini görevlerin ise adaleti yerine getirmekten, merhameti sevmekten ve hemcinslerini mutlu etmeye çalışmaktan ibaret olduğunu savunmuştur.¹⁰⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Verrâk, el-Haddâd ile birlikte İbnu'r-Râvendî'yi de mülhidler arasında zikrederek eleştiride bulunmuştur. Bu mülhidlerin Hz. Peygamber'in aile ve ashabına ithamlarda bulunduğunu, onları, yalancı peygamberlikle itham ettiğini ve bu konuda Hz. Peygamber'e tabi olmakla suçladığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, İbnu'r-Râvendî'nin ilim adamı olarak görülmesini kabul etmemiştir.¹⁰⁷ İbnu'r-Râvendî'nin nübüvvet eleştirilerine Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî* kitabının XVI. cildinde, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin ve el-Münye ve'l-Emel* adlı eserinde yer vererek itirazlar getirmiştir.¹⁰⁸ İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen iddiaların başında nübüvvet ihtiyacının bulunmadığı ve Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup olmadığı meselesi gelmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, onun Hz. Peygamber'in peygamberliğini reddetmesine karşı Hz. Peygamber'in Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîler'i tekfir ederek onları pek çok konuda mağlup ettiğini ve bu bilgilerin mütevatir haber şeklinde ulaştığını dolayısıyla doğruluğunun ispat edildiğini vurgulamıştır.¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr'ın bildirdiğine göre İbnu'r-Râvendî,

¹⁰⁵ Paine, *The Age of Reason*, 27.

¹⁰⁶ Paine, *The Age of Reason*, 12.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 258 vd.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin ve el-Münye ve'l-Emel*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayh, Mektebetü'n-Nafiha, 2006.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 258-262.

Kitabu'd-Damiğ kitabında ayetlerin çelişkiler içerdiğini iddia etmektedir.¹¹⁰ Ayrıca o, Kur'an'da gereksiz tekrarlar bulunduğunu, içinde yabancı kökenli kelimelerin geçtiğini, bazı ayetlerde sözün uzatıldığını, Kur'an'ın mucizevî ve evrensel bir eser olmadığını ileri sürmüştür.¹¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, onun çelişkili gördüğü ayetleri ele alarak söz konusu ayetlerin çelişki barındırmadığının izahını ve Kur'an'ın mucizevî bir kitap olduğunun ispatını yapmıştır.¹¹² Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden mucize olarak görülmesinin imkânı üzerine konuşan İbnü'r-Râvendî'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik eleştirilerin çoğunlukla ayetler üzerinden yapılması her bir itirazın aynı zamanda Hz. Peygamber'in peygamberliğine yöneltildiği anlamına gelmektedir.¹¹³ Kâdî Abdülcebbâr ise Kur'an'ın hem üslup ve belâgat yönüyle hem de gaybî bilgiler içermesiyle mucize oluşunu izah ederek İbnü'r-Râvendî'nin iddialarını eleştirmiştir.¹¹⁴ Ayrıca Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Hz. Peygamber'in muarızları olan Arapların Kur'an'da çelişkiler olduğuna dair suçlamada bulunmadıklarına dikkat çekmiştir. Dahası o, Arapların Kur'an'da belâgat açısından herhangi bir eksiklik görmeleri halinde hem muarızların hem de müşriklerin bunu Hz. Peygamber'e karşı kullanmasının kaçınılmaz olacağını ifade etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber döneminde Kur'an belâgatı ile ilgili eleştirilerin meydana gelmemesini Kur'an'ın belâgat açısından gücüne ve kusursuzluğuna bir argüman olarak kullanmıştır.¹¹⁵ İbnü'r-Râvendî'nin ayetlerde çelişkiler bulunduğunu iddia etmesinin sebebi ayetlerin nüzul sebepleri ve sure bütünlüğü gibi bağlantılarından ayrı ele almasıdır. Buna karşı mu'tezilîler ayetleri, konu bağlamıyla birlikte açıklayarak onun bakış açısını eleştirmiştir.¹¹⁶

İbnü'r-Râvendî'ye nispet edilen görüşlere göre o, insan aklının vahyi desteklemesi durumunda vahiyde bir eksiklik meydana geleceğini ileri sürmüş, aklın da peygamberin öğretilerine uygun sonuçlar elde edebilmesi durumunda nübüvvet lüzumun kalmayacağını savunmuştur. Dahası peygamberin getirmiş olduğu

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, 128-129.

¹¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 397 vd.

¹¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 392-394.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 109-164.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 210-212, 346.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 387.

¹¹⁶ İpek, Mikail, "Mu'tezile'nin, Kur'an-ı Kerim'in Belâgatına Yönelik Eleştirilere Verdiği Cevaplar: Kâdî Abdülcebbâr-İbnü'r-Râvendî Örneği", *Tasavvur Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2021, 579.

hükümler akılla çelişirse bu takdirde nübüvvetin de batıl olması gerektiğini söyleyen İbnü'r-Râvendî, böylece peygamberlerin göz boyayıcı sihirbazlar olduğu sonucunun ortaya çıkacağını ileri sürmüştür.¹¹⁷ İbnü'r-Râvendî'ye göre Kur'an bazı çelişkiler barındırmakla birlikte hayali cennet tasvirleri ve akla uygun olamayan iddialarda bulunarak yüce bir varlığın kelamı olmadığına delalet etmektedir. O özellikle bir benzerinin getirilemeyeceğini dile getiren tehdidi ayetinin geçerli bir iddia olmadığı kanaatindedir.¹¹⁸ İbnü'r-Râvendî'nin insan aklını vahyin üstünde bir mertebeye yüceltmesi ve tek bilgi kaynağı olarak kabul etmesi onu deistler ile aynı konuma getirmektedir. Çünkü ona nispet edilen görüşler, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kişilerin cahil halkı ikna eden illüzyonistler olduğunu ileri süren deist düşünce ile aynıdır.¹¹⁹ Dahası İbnü'r-Râvendî'ye göre insanlar peygamberlerin rehberliği olmadan gökleri izleyerek astronomi bilimini geliştirmiş, yapılar inşa edebilmiş, müzik aletleri yapıp bunları kullanmayı öğrenmişlerdir. Tüm bu beceriler, doğuştan gelen insan zekâsının, ayırt etme gücünün ve gözlem yeteneğinin titizlikle uygulanmasıyla kazanılır. Dolayısıyla insanlığın gelişmesine katkı sağlayan peygamberler değil insanın aklını kullanabilme becerisidir.¹²⁰

Ancak İbnü'r-Râvendî'nin mülhid kimliği konusunda birtakım tartışmalar bulunmaktadır. Özellikle Josef van Ess, Sarah Stroumsa gibi müsteşrikler onun mülhid olmadığı kanaatindedirler.¹²¹ Mâtürîdî de *Kitâbu't-Tevhîd*'de İbnü'r-Râvendî'nin mülhid olmak bir yana Verrâk'a karşı nübüvvetin gerekliliğini savunduğunu dile getirmiştir.¹²² Bu bağlamda kendi yaklaşımını da dile getiren Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatı olarak Kur'an'ın mucizevî yönüne vurguda bulunmuştur. Daha sonra o, Hz. Peygamber'in aynı dönemde yaşayan Ehl-i Kitab'ı kendisiyle mübâheleye davet etmesini onların ise bu daveti

¹¹⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 198.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 389.

¹¹⁹ Voltaire, 124-125, 136-138, 167-168; Reill-Wilson, "Needham, John Turberville," 420.

¹²⁰ Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam: ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and their Impact on Islamic Thought*, Brill, Boston-Köln 1999, 81.

¹²¹ Stroumsa, Sarah, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Dâmigh," *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 107, Sayı: 4, 1987, 767-768; Stroumsa, Sarah, "The Blinding Emereald: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Zumurrud" *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 114, Sayı: 2, 1994, 164-165.

¹²² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198-200; İbn Nedim *Fihrist*'inde, İbnü'r-Ravendi'nin nübüvveti ispat etmek ve *Kitabü'z-Zümürüd*'ü eleştirmek için *Nakdü'z-Zümürüd* ile *Kitabu İsbatü'r-Rusûl* isimli iki kitap yazdığını kaydetmiştir: İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (by), Beyrut 1978, 217.

reddetmelerinin bir nevi tasdik olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sahip olduğu özelliklerden bahsederek sıradan bir insanın ötesinde üstün vasıflarının onun peygamberliğine delalet ettiğini ifade etmiştir.¹²³ Mâtürîdî, İbnü'r-Râvendî'yi nübüvveti savunan bir ilim adamı olarak nakletmiş olsa da İslâm düşünce tarihinde onun peygamberliği reddeden bir mülhid olarak kabul edildiği ve ona karşı nübüvvet savunusu yapıldığı gerçeği söz konusudur.

İbnü'r-Râvendî açıkça Kur'an'ın Allah kalamı olmadığını öne sürmektedir. Nitekim buna benzer bir iddia Paine tarafından bütün kutsal metinler için savunulmaktadır. Ona göre Tanrı'nın bir sözüne ilişkin tüm fikirlerimiz ve kavrayışlarımız yalnızca yaratılışa birleşebilir. Yaratılış, insan konuşmasından veya insan dilinden bağımsız olarak evrensel bir dildir, her insanın okuyabileceği, her zaman var olan bir orijinal sözdür yani doğanın kendisidir. Tanrı'nın bu sözü, insanın Tanrı'yı bilmesi için gerekli olan her şeyi insana açıklar.¹²⁴ Paine gibi pek çok deist kutsal kitapların insan icadı olduğunu savunmakta ve ayetler arasında çelişkiler bulunduğu dikkat çekmektedir. Daha ziyade bu deistlerin çelişkili buldukları ayetler Eski Ahit ve Yeni Ahit'te yer alan ayetler olduğundan buradaki itirazları ona göre değerlendirilmelidir. Fakat yukarıda bahsi geçtiği üzere İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'da çelişkili olarak değerlendirdiği ayetlerde herhangi bir çelişkinin bulunmadığının kelimacılar tarafından detaylı şekilde izahı yapılmıştır.¹²⁵

İbnü'r-Râvendî İslâm tarihinde nübüvvet karşıtı mülhidler arasında kabul edilen bir ilim adamıdır. Dolayısıyla klasik İslâm düşüncesinde deistik itirazları barındıran eserlerin başında gelen *Kitabü'z-Zümür* ve *Kitabu'd-Damiğ*'in yazarı olması onun deist bir düşünür olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Her iki eserin de içerdiği konular incelendiğinde sözü edilen konular ile deistlerin nübüvvet kurumu, vahiy ve mucize konularına dair geliştirdikleri itirazlar arasında ciddi benzerlik olduğu görülmektedir.

¹²³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 203-211.

¹²⁴ Paine, *The Age of Reason*, 28.

¹²⁵ A'sem, 61, 110-114, 124-126.

2.3. Ebû Bekir er-Râzî ve Nübüvvet Reddi

Hekim filozof Ebû Bekir er-Râzî, İslâm tarihinde tıp ve felsefe çalışmaları ile ön plana çıkmıştır. Ancak kaynaklarda din ile ilgili inkârcı görüşlerinden dolayı ondan mülhid ve zındık diye söz edilmiştir.¹²⁶ Ebû Bekir er-Râzî'nin dinî meselelere bakışı onun felsefî yaklaşımıyla yakından ilişkilidir. Bu sebeple o, din görüşünden, yaratıcı Tanrı, evrensel ruh, ilk madde, zaman, mekân gibi beş ezeli ilke ile açıkladığı metafizik düşüncesinden ve nübüvvetin inkâr edildiği fikirleri barındıran kitaplarından dolayı mülhidler arasında zikredilmektedir.¹²⁷ Kaynaklar incelendiğinde her ne kadar Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvveti dair düşüncelerini açık bir şekilde ortaya çıkarmak zor olsa da kitaplarında başkalarına ait olduğunu iddia ettiği görüşlerin aslında kendisine ait olduğu iddiaları söz konusudur. Bu sebeple onun yazdığı eserlerde aklın yetkinliğine yaptığı vurgular kendisinin nübüvvet karşısı bir mülhid olarak kabul edilmesine sebep olmuştur.¹²⁸ Dahası onun Allah'a ve ahiretin varlığına inandığı hâlde peygamberliği kabul etmemesi sebebiyle deist bir filozof olarak kabul edildiği görülmektedir.¹²⁹ Bu başlık altında Ebû Bekir er-Râzî'nin deist bir filozof olarak değerlendirilmesine sebep olan görüşlerine kısaca yer verilecektir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvveti dair görüşleri hakkındaki en kapsamlı bilgiye Ebû Hâtim'in (öl. 322/933-34) *Alamü'n-Nübüvve* kitabından ulaşılmaktadır. Ebu Hâtim kitabında peygamberlerin ve imamların gerekliliğini ve gerçek varlığını kanıtlamaya ve hak peygamberlerin mucizelerinden şüphe eden veya onları inkâr edenlere karşı çıkararak onları reddetmiştir.¹³⁰ Ebû Hâtim'e göre peygamberlerin gerekliliğini ve gerçek varlıklarını inkâr edenlerin başında Ebû Bekir er-Râzî yer almaktadır. Ebû Hâtim kitabında ona atfettiği iddiaları ele alarak bunlara antitezler sunmuştur. Ebû Hâtim'e göre Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvvet kurumunu

¹²⁶ Kaya, Mahmut "Râzî, Ebu Bekir" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2007, 34/479; İbnü'n-Nedîm, 295-298.

¹²⁷ er-Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016, 32.

¹²⁸ Bedevi, Abdurrahman, *min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm*, (by), Beyrut (ty), 165-167; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362.

¹²⁹ er-Râzî, Ebû Bekir, 74.

¹³⁰ er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Versinânî, *Alamü'n-Nübüvve*, nşr. S. Sâvî-G. Rıza Avani, Tahrân 1397, 71.

reddetmesinin temel sebebini, onun, peygamberleri savaşların ve sefaletlerin ana nedeni olarak kabul etmesidir.¹³¹

Tabiat felsefesinde Ebû Bekir er-Râzî, maddenin yapısı gereği dinamik olarak hareket etme özelliğine sahip olduğunu savunarak tabiatın varlığını rasyonalist bir tutumla gözlem, deney ve tümevarım yöntemi ile açıklamıştır.¹³² Kelamda ise farklı izahlar bulunmakla birlikte tabiatın varlığı ve işleyişi Allah'ın yaratmasına bağlanmış, âlemin maddî olduğu düşüncesini vurgulamak için konu cevher-araz teorisiyle açıklanmıştır.¹³³ Eş'arîlere ve Mâtürîdîlere göre varlık ve hâdiseler arasında zorunlu olmayan bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Kelamda varlık ve hâdiselerin fâili Allah kabul edildiği için sebepler bir araya gelse bile Allah'ın takdiri olmadan herhangi bir sonuç elde edilemeyeceği gibi herhangi bir sebep olmadan Allah'ın takdir ettiği sonuç meydana gelebilir.¹³⁴ Kelamcıların sebep-sonuç ilişkisini Allah'ın takdirine bağlama sebepleri ise Kur'an'da Allah'ın mutlak kudreti ile ilgili ayetlerdir.¹³⁵

Ebû Bekir er-Râzî, aklın önemini izah ederken Allah'ın insanlara kendi yaşamlarını idame ettirecek nitelikte bir akıl verdiğine dikkat çekmiştir. Ebû Bekir er-Râzî, Allah'ın yarattığı akletme yetisi sayesinde insanın doğaya hükmetme ve yönetme gücünün bulunduğunu dolayısıyla akıl ile insanı yükselten, hayatı anlamlandıran ve güzelleştiren her şeye ulaşma imkânına sahip olunduğunu dile getirmiştir. Ebû Bekir er-Râzî, insanın, akıl ile icatlar yapabilmesinin ve tıbbî buluşlar gerçekleştirebilmesinin Allah'ın insana bir lütfu olduğu şeklinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda Ebû Bekir er-Râzî akılla, gizli ve görünmeyen şeyleri kavramanın, yerin ve göğün şeklini, güneşin, ayın ve diğer yıldızların boyutunu, uzaklıklarını ve hareketlerini öğrenmenin dahası Allah'ın bilgisine bile ulaşmanın imkânını vurgulamıştır.¹³⁶

¹³¹ er-Râzî, Ebû Hâtim, 69-71.

¹³² er-Râzî, Ebû Bekir, 220-234.

¹³³ Karadaş, Cağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2004, 68-69.

¹³⁴ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2, 20; Bağdâdî, 51-52, 67; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, II, 126 vd; Uysal, Ekrem, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", *Batman Akademi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı:1, 2020, 45.

¹³⁵ el-Mâide 5/17; el-Furkân 25/2; el-Ahkâf 46/33.

¹³⁶ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 661.

Ebû Bekir er-Râzî, Allah'ın, seçtiği birkaç peygamberi irşad ile görevlendirmesi, onları diğer insanlardan üstün tutması, insanları birkaç peygambere muhtaç etmesi gibi inançların makul olmadığını savunmaktadır. Ayrıca ona göre bir peygamberin insanları, mümin ve kâfir şeklinde gruplandırmasının ve halkların birbirleriyle savaşmasına sebep olmasının Allah'ın yüceliğine uygun düşmeyeceğini ifade etmektedir. Esasında Allah'ın insanlara eşit seviyede akıl verdiği kabul edilince bütün meselelerin çözüleceğini düşünen Ebû Bekir er-Râzî'ye göre Allah'ın dünya ve ahiret hayatında faydalı ve zararlı olabilecek eşyanın bilgisini ilham yoluyla bütün insanlara bildirmesi akla ve hikmete daha uygundur.¹³⁷

Ebû Bekir er-Râzî, yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte peygamberlik ve din kurumunu reddetmektedir. Onun düşüncesine göre Allah insana akıl gücü ve adalet duygusu vermiştir. Bu sayede insan, peygamber veya herhangi bir aracıya gerek duymadan kendi yolunu bulabilecek yeteneğe sahiptir. İnsan kendisinde bulunan akıl ve adalet ile iyiyi kötüyü, faydayı zararı, güzeli çirkini, doğruyu yanlış, haklıyı haksızı ayırt edebilecektir. İnsanların eşit düzeyde akılla yaratıldığını söyleyen Ebû Bekir er-Râzî, üstün niteliklerle donatılmış birinin bu eşitliği bozacağını savunmaktadır.¹³⁸ Ayrıca Ebû Bekir er-Râzî, ifade edildiği üzere tarih boyunca yapılan savaşlardan din farklılığını ve peygamberleri sorumlu tutmaktadır. Bu açıdan o, dinleri ve dinî metinleri belli ölçüde eleştirmiştir. İnsanların dine olan bağlılığını taklide ve geleneğe saygı, din adamlarının nüfuzu, ayin ve merasimlerin etkililiği ile açıklayan Ebû Bekir er-Râzî, dinlerin insan üzerindeki mutlak hâkimiyetini dış etkenlere bağlamıştır.¹³⁹ Ebû Bekir er-Râzî'ye göre vahyedilmiş dinlerin taraftarlarının desteklediği Tanrı imajı, aklın kabul etmeyeceği ölçüde sınırlıdır. O, din mensuplarının, liderlerinin otoritesini izleyerek dinlerini öğrendiklerini dolayısıyla temel doktrinler hakkında rasyonel tartışmaları ve araştırmaları reddettiklerini ifade etmiştir. Böylece onların sorgulamadan inandıklarını vurgulayan Ebû Bekir er-Râzî, dinî konularda tartışma yapmaktan kaçınmaya zorlayan ve devam eden geleneklere aykırı düşen herkesin kâfir olarak

¹³⁷ er-Râzî, Ebû Hâtim, 3-5; Yavuz, Y. Şevki, "A'lamü'n-nübüvve", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul, 1989, 2/337.

¹³⁸ er-Râzî, Ebû Bekir, 27.

¹³⁹ er-Râzî, Ebû Bekir, 27.

damgalanması gerektiğini ilan eden yaklaşımları nesilden nesle aktardıklarını ileri sürmüştür.¹⁴⁰

Ebû Bekir er-Râzî, adalet, ilim ve akla önem vererek insanın yaratılış sebebini ilim sahibi olmak ve adaletli olmakla ilişkilendirmiştir.¹⁴¹ Söz gelimi benzer düşüncenin toplumsal düzeni korumak için adaletin gerekli olduğu ve uygun toplumun adalet üzerine kurulmuş bir ahlâkî düzene ihtiyaç duyduğunu söyleyen Voltaire'de görülmektedir.¹⁴² Nitekim Ebû Bekir er-Râzî'nin adalet anlayışı pek çok deist düşünürün adalet anlayışı ile aynıdır. Deistler yaratıcının mutlak adalet sahibi olduğunu savunarak peygamber göndermesinin adaletine aykırı bir fiil olacağını ileri sürmüştür. Allah'ın hikmet ve merhametine vurgu yapan Ebû Bekir er-Râzî'nin Tanrı tasavvuruna göre Allah, dünyada ve ahirette yararlı zararlı, iyi kötü olan her şeyin bilgisini kimseyi üstün tutmadan tüm kullarına ilham etmesi gerektiği yönündedir. Bu şekilde insanlar arasında fikir ayrılığı, anlaşmazlık, düşmanlık ve çekişmeler ortadan kalkmış olacaktır.¹⁴³

Ebû Bekir er-Râzî'nin beş ezeli ilke ve nübüvvete dair düşüncelerinden dolayı bir deist kabul edilmesinin yanı sıra *et-Tıbbu'r-Rûhânî* kitabında geçen hak din ile ilgili ifadeleri onun doğal din savunucuları ile aynı kategoride değerlendirilmesine sebep olabilir. Bu ifadelere göre Ebû Bekir er-Râzî, hak dinden şüphe ederek doğruluğundan emin olmayan bir kişinin düşünüp araştırma yapmasını önermektedir. Böylece araştıran kişi, gayret ve imkânını kullanarak yaptığı araştırma sonucunda mutlak doğruya ulaşabilecektir.¹⁴⁴ Ebû Bekir er-Râzî'nin hak din ile kastı İslâmiyet olabileceği gibi doğal din savunucularının iddia ettiği Tanrı'nın tüm insanlar için ortak kıldığı doğal din de olabilir. Söz gelimi Hume, *The Natural History of Religion*'da dinin insan doğasındaki kökenlerini ele almak istediğini açıklarken, dinin kökenlerinin insan doğasında olduğunu kısmen kabul etmektedir. Hume bu bakımdan deistlerle aynı düşüncededir. Onlar gibi o da doğal ve ilahi din arasındaki karşıtlığı reddetmiştir.¹⁴⁵ Bu bakımdan Ebû Bekir er-Râzî'nin de dinin kökeninin insan doğasında olduğu inancını benimsemiş olması mümkündür. Dahası

¹⁴⁰ er-Râzî, Ebû Hâtim, 30-31.

¹⁴¹ er-Râzî, Ebû Bekir, 30.

¹⁴² Voltaire, 47-48; Roe, 86.

¹⁴³ er-Râzî, Ebû Bekir, 286.

¹⁴⁴ er-Râzî, Ebû Bekir, 22-28.

¹⁴⁵ Byrne, 114.

Ebû Bekir er-Râzî, insanın hakikate ancak felsefî öğretiler ile ulaşabileceği ve materyalistlere karşı âlemin yaratılış sebebinin bu şekilde açıklanabileceği tezini savunmuştur. O, küllî nefsin heyûlâya olan ilgisi sonucunda varlığın oluştuğunu ve bunu aklın düzenleyici katkısı ile gerçekleştirdiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁶ Tanrı'ya ve ahiret hayatına inandığı hâlde vahyin gerçekliğini sorgulayan, nübüvvet ve Kilise kurumunu şiddetle eleştiren, evrensel gerçeklerin akılla kavranabileceğini savunan Herbert'ın metafizik görüşüyle Ebû Bekir er-Râzî'nin metafizik düşüncesinin benzerliği de dikkat çekmektedir. Ebû Bekir er-Râzî, metafiziğini beş ezeli varlık öğretisi üzerine kurmuştur.¹⁴⁷ Aynı zamanda o, yaratmayı da tenasüh düşüncesi ve beş ezeli ilke ile ilişkili olarak açıklamıştır. Ebû Bekir er-Râzî bu metafizik düşüncesini âlemin yaratılmadığını iddia eden Dehriyye'ye karşı bir cevap üretmek amacıyla Allah'ın âlemi nasıl yarattığını ve âlemin hâdis olduğunu makul bir tarzda açıklayabilmek için ezeli olarak kabul ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁸

Ebu Bekir er-Râzî'nin mülhid olarak görülmesinin en önemli sebebi beş ezeli ilke öğretisidir. Ancak nübüvveti dair ona atfedilen iddialar onu bir deist veya doğal din savunucusu olarak göstermektedir. Kaynaklarda Ebû Bekir er-Râzî'nin çeşitli konularda 224'ten fazla kitap yazdığı geçmektedir.¹⁴⁹ Ancak onun çok az çalışması günümüze ulaştığı için hangi inanca sahip olduğunu tam olarak tespit etmek mümkün görünmemektedir. Yine de o, Müslüman dünyada nübüvvet karşısı bir mülhid olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda kaynakların çoğunda o, zındık ve mülhid olmakla suçlanmış ve onun peygamberliğin gerçekliğine dair şüphelere sahip olduğundan bahsedilerek eleştirilere tabi tutulmuştur.

2.4. Berâhime'ye Karşı Nübüvvet Savunusu

Berâhime hakkındaki en geniş bilgiyi Bîrûnî, (öl. 453/1061 [?]) Şehristânî, (öl. 548/1153) Ebû'l-Ferec ibn Hindû, (öl. 423/1032) İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi İslâm bilginleri vermektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Berâhime'yi reddeden İslâm bilginleri arasında ilk eser, İmam Şâfiî (öl. 204/820) tarafından *Tashîhu'n-*

¹⁴⁶ er-Râzî, Ebû Hâtîm, 21; er-Râzî, Ebû Bekir, 17.

¹⁴⁷ Herbert of Cherbury, 108-114.

¹⁴⁸ Karaman, 1018.

¹⁴⁹ S. Amr, Samir; Tbakhi, Abdulghani, "Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al Razi (Rhazes): Philosopher, Physician and Alchemist", *Ann Saudi Med*, Cilt: 27, Sayı: 4, 2007, 305.

Nübüvve ve'r-Red'ale'l-Berâhime adıyla kaleme alınmış olup bu eserin muhtevası tam olarak bilinmemektedir. Ayrıca Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, (öl. 355/966) Berâhime'nin bünyesinde yer alan inanç farklılıkları hakkında bilgiler vermektedir. O, Berâhime'nin üç kola ayrıldığını ve temelde hepsinin dinleri reddetme noktasında birleşmediğini bildirmektedir.¹⁵⁰

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, (öl. 324/935) kelamın gerekliliğini savunmak amacıyla yazdığı *İstihsanu'l-Havd fî İlmi'l-Kelam* adlı risalesinde nübüvvetin gerekliliği ve geçerliliği üzerine Berâhime'nin itirazlarına değinerek peygamberliğin savunusunu yapmaktadır. Bunun yanı sıra Berâhime'nin nübüvvet aleyhtarı iddialarına Bâkılânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*, Müeyyed fi'd-Dîn Hibetullah b. Ebî İmrân eş-Şîrâzî'nin *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*, Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisar ve'r-Reddi alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* eserlerinden ulaşılmaktadır.

Şehristânî, Berâhime'nin nübüvvetin reddi konusunda şu argümanlarına yer vermektedir. 1) Peygamberlerin getirdiklerini iddia ettikleri mesajlar ya akla uygundur ya da değildir. Şayet bu mesajlar akla uygun ise sağlıklı bir akıl, o bilgiye zaten ulaşabilir ve peygambere ihtiyacı olmayacaktır, aksi hâlde zaten bu kabul edilecek nitelikte değildir. Çünkü akla uygun olmayanı kabul etmek, insana değil vahşi hayvanlara yaraşır. 2) Akıl, Allah'ın hikmetine delâlet etmektedir. Hikmet sahibi bir varlık ise kullarına sadece akıllarının kabul edeceği hükümleri yükümlü kılar. Akli deliller, başlı başına âlemin kâdir, hâkim, âlim bir yaratıcısı olduğuna ve yarattıklarına nimetler verdiğine, bunların da şükrü gerektirdiğine, şükrün ise sevaba, şükürsüzlüğün de ikâba sebebiyet vereceğine delâlet eder. Akıl, insanı zaten bu sonuçlara ulaştırıyorken neden bir beşere tâbi olmamız gerekmektedir? Ayrıca bu insanların öğretileri akla aykırıysa bu yalan söylediği anlamına gelecektir. 3) Hikmet sahibi yaratıcı, akla aykırı ve çirkin gelen şeyler ile kullarını sorumlu tutmayacaktır. Ancak şeriata uyanlar, ihram, kible, telbiye, tavaf, sa'y, şeytan taşlama, taşöpme, hayvan kesme gibi esasen insanlara herhangi bir yararı olmayan uygulamalar ile sorumlu tutulmaktadır. Şariat insana yararlı olanları haram kılıp zarar verenleri helal sayma türünde akla kabîh gelen yükümlülükler barındırmaktadır. 4) Risalette kabul

¹⁵⁰ Tümer, Günay, "Brahmanizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 1992, 6/332.

edilemeyecek bir diğer husus da sıradan bir insana tâbi olmayı ve sözlerine koşulsuz itaat etmeyi gerekli kılmasıdır.¹⁵¹

Berâhime'ye göre akıl, Allah'ın yaratıklarına verdiği en büyük nimetidir ve varlık akılla tanınabilir. Temelde akılcılık, yaratıcı ve kâinatın sadece Allah'ın insanda yarattığı akıl aracılığı ile kavranabileceği inancıdır. Aklın en temel özelliği ise Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve âlemin yaratıldığını, yapısını, insanın yaratılmış bir varlık olduğunu düşünerek bulabilmesidir. Berâhime nübüvvetin mümkün olmayacağını iddia ederek bu iddiasını çeşitli akli deliller ile ispat etmeyi amaçlamıştır.¹⁵² Özellikle peygamberlerin de insan olduğuna dikkat çeken Berâhime zaten aynı statüde bulunan bir varlığın sözlerine tâbi olmanın anlamsızlığını zikretmiştir. Bunun yanı sıra dinlerin insanları yükümlü kıldığı pek çok ritüel ve ibadetlerin anlamsız olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵³

Berâhime'ye göre ibadetler, insanlar için anlamı olmayan sembolik eylemlerden ibarettir. İnsan akli anlamsız eylemleri uygulamayı kabîh gördüğü için ibadetlerin yaratıcı tarafından emredildiği iddiası kabul edilmemelidir. Bu görüşü reddeden kelmacılar ise her ibadetin kendi içinde bir anlam barındırdığı ve onların, yaratıcı ile insan arasında bir bağlantı kurduğuna dair izahlar yapmıştır.¹⁵⁴ Ancak bu izahlar hakkında bilgi vermeden önce dikkat çekmemiz gereken husus Berâhime'nin söz konusu görüşleri ile deizmin, aklın yaratıcıya ulaşmak için yeterli olduğu, dinlere ihtiyacın duyulmadığı iddiası arasındaki benzerliktir. Bunu göstermek için deistlerin kaleme aldığı şu ifadeler dikkate değer niteliktedir. Söz gelimi Paine, 'İnsanın Tanrı'yı keşfetmesi ancak aklın kullanılmasıyla mümkündür'¹⁵⁵ yorumuyla, Voltaire, 'Tanrı size akıl vermiştir ve bu akıl size ruhun ölümsüz olması gerektiğini söyler, bu nedenle size söyleyen Tanrı'nın ta kendisidir'¹⁵⁶ iddiasıyla aklın insanın Tanrı'ya ulaşmak için yeterli olduğunu savunmaktadır. Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi Berâhime ile deizmin akla yüklediği anlam aynıdır.

¹⁵¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 708-709.

¹⁵² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 708-709.

¹⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 708-709; Bedevî, Abdurrahman, *Min Târîhi'l-İlhâd*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirase ve'n-Neşr, Beyrut 1980, 119.

¹⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 199-200; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 116.

¹⁵⁵ Paine, *The Age of Reason*, 29.

¹⁵⁶ Voltaire, 49.

Berâhime ve deizmin ortak düşüncesine göre akıl, Allah'tan aldığı güçle insan için gerekli olan her şeyi bildiğinden peygamberlere ihtiyaç yoktur. Şayet yaratıcı insanoğlunun yaşamını sürdürmesi için bir rehber gönderecek olsaydı, insan aklının eksik olması gerekirdi ki -onlara göre- insanlığın geldiği nokta bunun aksini kanıtlamaktadır. Bu durumda Tanrı, insan aklını iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırt edebilecek biçimde yarattığına göre bir de elçi veya rehber göndermesi akla uygun bir davranış olamaz.

Berâhime'ye göre nübüvvetin muhal olmasına ilişkin bir diğer ispat yöntemi ise peygamberlerin sıradan insan olmalarıdır. Onlara göre herhangi bir insanın diğer insanlar üzerinde otorite gücünün bulunması, aklen kabul edilmemelidir.¹⁵⁷ Nitekim deizmde de Tanrı'nın insanları eşit yarattığı ve birkaç kişi aracılığıyla geriye kalan tüm insanlara hitap etmesinin aklen mümkün olmayacağı görüşü mevcuttur.¹⁵⁸ Bunun yanı sıra deistlerin büyük çoğunluğu, insanın fizik ötesinden haber almasının akla ve mantığa aykırı bir safsata olduğu düşüncesini savunmaktadır.¹⁵⁹ Şu hâlde deizm Berâhime'nin düşünceleri ile ortak paydada buluşmaktadır.

Berâhime'nin deist düşünceler ile ortak kabullerinin olduğuna işaret eden pek çok kanıt vardır. Söz gelimi Paine'in şu pasajı dinlerin insan icadı olduğuna dair görüşlerine bir örnek olarak sunulabilir. “*Yeni Ahit'in Matta, Markos, Luka ve Yuhanna olarak adlandırılan dört kitabında bahsedilenler, tercümanların ve yorumcuların kendi hayal güçleriyle kehanetler haline getirdikleri ve Eski Ahit'in çeşitli bölümlerinin başında bu başlıkla adlandırdıkları şeylerdir. Bunlar için zaman, mürekkep ve kâğıt harcamaya değmez; Bu nedenle, kendimi esas olarak Yeni Ahit'in yukarıda bahsedilen dört kitabında belirtilenlerle sınırlayacağım. Bunların İsa Mesih adlı kişinin kehanetleri olmadığını veya böyle bir kişiye atıfta bulunmadığını gösterirsem, çevirmenlerin veya Kilise'nin hayal gücüyle icat ettiği ve kendi yetkilerinden başka hiçbir yetkileri olmayanlarla savaşmak kesinlikle gereksiz olacaktır.*”¹⁶⁰ Paine, din adı altında halkı ikna etmek için kurgulandığına inandığı kutsal kitapların ve sahte peygamberlerin Kilise tarafından icat edildiğini sık sık

¹⁵⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 708-709.

¹⁵⁸ Waligore, 205.

¹⁵⁹ Swinburne, Richard, *Revelation From Metaphor to Analogy*, Oxford University Press, New York 2007, 2.

¹⁶⁰ Paine, *The Age of Reason*, 3.

vurgulamaktadır. Ona göre insan aklı Tanrı'nın varlığına ve isteklerine ulaşabilecek bir yetkinliğe sahiptir.¹⁶¹

Hristiyan dünyasında 18. yüzyılda sistemleşmiş olan nübüvvete ilişkin itirazlar esasen İslâm dünyasında erken sayılabilecek bir dönemde Berâhime tarafından savunulmuştur. Kelamcılar ise onların nübüvvet karşıtı söylemlerine yönelik akli argümanlar geliştirmişlerdir. Söz gelimi Şehristânî, Berâhime'nin iddialarına yer verdikten sonra yaratıcının varlığını kabul etmenin neticede O'nun hâkimiyetini de kabul etmeyi gerektirdiği önermesinden hareket ederek meseleyi mantık kuralları çerçevesinde çözümlemeye çalışmaktadır. Şehristânî'ye göre âlemin hâkim bir yaratıcısı olduğunu kabul eden kişi, o yaratıcının emredici, nehyedici ve yarattıkları üzerindeki hâkimiyeti, bütün yaptığı ve yapmadığı, amel ve düşüncelerde O'nun hükmünün ve emrinin bulunduğunu benimseyerek kabul etmelidir.¹⁶² Böylece Şehristânî Allah'ın insanlığa sunduğu en büyük nimetin nübüvvet ve risâlet olduğunu, insan aklının aldanabilecek zayıflıkta olması gerekçesiyle tek başına hakikate ulaşamayacağı gerçeğini vurgulamaktadır.¹⁶³

Berâhime'ye karşı nübüvveti savunan önemli kelamcılardan biri Bâkılânî'dir. O, *Kitâbu't-Temhîd*'de Berâhime için özel bir bölüm açmış ve Berâhime'yi hem bütünüyle nübüvveti reddeden hem de kısmen kabul eden kimseleri barındıran bir fırka olarak sunmuştur.¹⁶⁴ Bu noktada akıllara deizmi savunan çeşitli gruplar gelmektedir. Nitekim çalışmanın birinci bölümünde de değinildiği üzere deizmde dinlerin varlığını tamamen reddedenlerin yanı sıra dinlerin varlığını kabul eden deistler de bulunmaktadır.

Bâkılânî, Berâhime'nin iki kola ayrıldığı bilgisini vermektedir. Birincisi peygamberleri tamamen inkâr ederek Allah tarafından peygamber gönderildiğine dair herhangi doğru bir bilginin bulunmadığı görüşünde olanlardır. Diğerisi ise Hz. Âdem dışında başka peygamberin gönderilmediğini söyleyenlerin oluşturduğu gruptur.¹⁶⁵ Ayrıca o, *Kitâbu't-Temhîd*'de Berâhime'nin görüşlerine ayrıntılı olarak

¹⁶¹ Paine, *The Age of Reason*, 3-10.

¹⁶² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 708-709.

¹⁶³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 708-709.

¹⁶⁴ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 129-130, 135-136, 144-145; Koloğlu, Orhan Şener, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 163.

¹⁶⁵ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 104.

yer vermiş ve itirazlarına cevap vererek nübüvvet kurumunun gerekliliğini savunmuştur.¹⁶⁶

Cüveynî (öl. 478/1085) *Kitâbu'l-İrşad*'da Berâhime'ye karşı nübüvvetin imkânını ispat etmek amacıyla bir başlık açmıştır. Berâhime'nin, aklın iyiyi ve kötüyü kavrayacak güçte olduğu gerekçesiyle peygambere ihtiyaç bulunmadığı iddiasına karşı Cüveynî, söz konusu iddiayı geçersiz kılmak için cedel yöntemine başvurmuştur. O da Bâkılânî gibi aklın sınırlı olduğuna, dünyada insan aklını aşacak pek çok şeyin var olduğuna, insanın tek başına her türlü bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığına vurgu yaparak peygamberin görevi ve önemine işaret etmiştir.¹⁶⁷

Nübüvvetin imkânı üzerine akli deliller sunan Cüveynî, peygamberin gerekliliğini, hüsün ve kubuh meselesi açısından değerlendirmiştir. Ona göre iyinin ve kötünün akılla değil vahiyle bilineceğini kabul etmek, insanı, peygamberin gerekliliği sonucuna götürecektir. İkinci bir ihtimal ise peygamber ve şariat göndermenin lütuf şeklinde anlaşılmasıdır. Bunun yanı sıra Berâhime'nin mucizeleri reddetmesine karşı Cüveynî, onların iddialarını geçersiz kılmak için mucizenin tehdî niteliğine dikkat çekerek mucizenin gerçekliğini izah etmeye çalışmıştır. Özellikle mucize tanımından yola çıkarak mucizenin Allah'ın fiili olması, hârikulade olması gibi şartlara değinen Cüveynî, Berâhime'nin olası sorularına da yanıtlar getirerek bir hâdisenin Allah'ın görevlendirdiği peygamberin elinde yine Allah'ın fiili şeklinde meydana gelen hârikulade olaylar olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁸ Burada eş'arî kalamcıları kendi kabulleri doğrultusunda izahlar yapmışlardır.

Aynı şekilde mâtürîdî kalamcıların da kendi kabulleri çerçevesinde benzer cevaplar getirdiği görülmektedir. Nitekim Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de nübüvvet bahsini incelerken Berâhime'ye atfedilen nübüvveti inkâra yönelik iddialara karşı hemen hemen aynı metodu kullanmıştır. Mâtürîdî, kitabında Berâhime'nin adını açıkça zikretmeden onlara nispet edilen aklın üstünlüğü, vahyin gereksizliği,

¹⁶⁶ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 129-130, 135-136, 144-145.

¹⁶⁷ el-Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950, 242-244.

¹⁶⁸ el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 244-248.

mucizenin olanaksızlığı gibi iddialara itirazlar getirmekte ve Berâhime'yi kastederek 'nübüvveti reddeden kavim' ifadesini kullanmaktadır.¹⁶⁹

Mâtürîdî, nübüvvet kurumunun varlığını akli bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Bunu, insan yaşamının hem sağlıklı bir şekilde devamı hem de toplumun düzeni için gerekli olduğunu izah eden Mâtürîdî ayrıca insanı varlık alanına çıkararak ve nimetler veren yaratıcıya şükranla bulunmanın da nübüvvet kurumu ile mümkün olacağını açıklamaktadır.¹⁷⁰ Mâtürîdî nübüvvet kurumunun ispatı için -aklın önemini vurgulamasına rağmen- hakikate ulaşmada tek başına neden yeterli olamayacağını izah etmektedir. Ona göre hayatın getirdiği zorluk, sıkıntı ve benzeri faktörler insan zihnini meşgul ettiği için sağlıklı düşünmesini veya doğru karar vermesini engelleyebilir. İnsan akli tek başına doğru bilgiye ulaşabilecek yetiye sahip olmadığından onlara doğru yolu gösterecek ve belirsizliklerin olduğu durumlarda hakikate kılavuzluk edecek bir elçinin bulunması zorunlu hale gelecektir.¹⁷¹ Dünya yaşamının zorluklarını ve insanların zayıflıklarını vurgulayarak akıl sahibi herkesin kabul edeceği bir gerçeğe değinen Mâtürîdî, aklın tek başına her zaman doğruya ulaşamayacağını ifade etmekte hatta pek çok kez insanın bilgi edinirken başka akıllara ihtiyaç duyduğunu da vurgulayarak bunun insanın gerçeği olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca o, insanın nefsanî duyguları, aklın rakibi niteliğinde olması şeytanın da insanları yanlış sevk etmekle görevlendirilmesi gibi etkenleri göz önünde bulundurarak peygamberlerin insanlara yardım amaçlı gönderilmesinin bir hikmet olduğunu ifade etmektedir. Tarihi realiteye de dikkat çeken Mâtürîdî, peygamberlerin kendilerine has vasıtalar ve burhanlarıyla da gerçekliklerinin sabit olduğunu önceki argümanlarına eklemektedir.¹⁷² Ayrıca Mâtürîdî'nin nübüvveti duyulan ihtiyacı sosyolojik açıdan temellendirdiği de anlaşılmaktadır. Çünkü o, peygamberlerin toplumlara düzen ve yönetim getirdiğine, halkın bir arada yaşayabilmesi için gerekli olan ilkeleri gerek sözleriyle gerek uygulamalarıyla öğrettiğine değinmiştir. Nübüvvet bahsinde Mâtürîdî'nin belki de en dikkat çeken izahı insan hayatının devamlılığı için peygamberlerin rehberliğini

¹⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255; Önal, Recep, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Emin Yy., Bursa 2013, 478-479.

¹⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 252.

¹⁷¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 250-252.

¹⁷² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 285; Koçar, Musa, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Tabula Rasa Felsefe ve Teoloji*, Cilt: 1, Sayı: 10, 2004, 133 vd.

yadsınamaz nitelikte görmesidir. Mâtürîdî'ye göre şayet peygamberlerin öğretileri olmasaydı insanlık bu medenî seviyeye ulaşamayacağı gibi pek çok hastalık veya zarardan ötürü yok olmaya kadar gidebilirdi.¹⁷³ Mâtürîdî'nin insanların nübüvvete olan ihtiyacını sosyolojik, tıbbî, sanatsal ve ahlâkî açılardan ele alması dinlerin varlığını kabul etmeyenler için dahi ikna edici niteliktedir.

Mâtürîdî, Berâhime'nin, kendilerine gönderilen peygamberleri inkâr edecek toplumlara peygamber göndermenin her hangi bir hikmet içermeyeceği¹⁷⁴ iddiasını geçersiz kılmak için Allah'ın hakîm ve âlim olduğunu söyleyerek insanların peygamberlere düşmanlık edeceği hâlde gönderilmesinin Allah'ın hikmetine aykırı bir durum şeklinde değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır.¹⁷⁵ O, Allah'ın insanoğlunu sınava tâbi tutmak amacıyla dünyaya gönderdiğini vurgulayarak, burada yaşanan her türlü felaket, sıkıntı, savaş ve benzeri acıların insanlar için imtihan konusu olduğunu açıklamaktadır.¹⁷⁶ Allah'ın varlığına inanan insanlar, dünya hayatının anlamsız yere var edilmediğini, dünyada yaşanan iyiliklerin ve kötülüklerin bir karşılığının olması gerektiğini kabul etmelidir. Aksi hâlde bir karşılığı olmayacağı düşüncesiyle pek çok insanın etik kurallardan, iyilikten, adaletten ve merhametten kolaylıkla vazgeçmesi mümkündür. Öyle ki mevcut yaşamda bile dinlerin varlığı pek çok insanı kötülük ve adaletsizlikten uzak tutmaya yetmemektedir.

Berâhime'nin nübüvvet inkârına karşı eleştirilerde bulunan bir başka kelimci Ebu'l-Muîn en-Nesefî'dir (öl. 508/1115). O, *Tabsıratu'l-Edille* kitabında Berahime'nin nübüvvet karşıtı iddialarını ele alarak nübüvvetin gerekliliğini ispat etmeyi amaçlamıştır. Berâhime'ye göre Allah'ın kulları üzerinde emirleri ve yasakları vardır, insanların amelleri iyi ve kötü olarak iki kısma ayrılır, insan iyilikleri emretmekle, kötülükleri de nehyetmekle mükelleftir. Allah, insanın tabiatını iyiliğe eğilimli yaratmıştır. Akıl sahibi insan emre ve nehye uymakla mükelleftir ve akıl insan için yeterlidir. Bundan dolayı insan akı, peygambere ihtiyaç duymadan bütün isteklerine erişebilecektir. Şayet Allah, peygamber göndermiş olsaydı bu

¹⁷³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198.

¹⁷⁴ el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, I-XVIII, çev. Fadıl Aygan, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, XIII, 283.

¹⁷⁵ Önal, 479.

¹⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 274.

durum Allah'ın faydasız ve neticesi hoş olmayan hikmet dışı bir iş yaptığını gösterirdi ki Allah bundan münezzehtir.¹⁷⁷ Berâhime'ye göre Allah'ın, kavmi tarafından yalanlanacağını, kabul edilmeyeceğini hatta şiddete ve işkenceye maruz kalacağını bildiği hâlde peygamber göndermesi O'nun hikmetine uygun düşmeyen anlamsız bir iştir.¹⁷⁸ Berâhime'yi kendi tezi ile hedef alan Nesefî, insan aklında farklılıkların bulunduğunu hatırlatarak, Allah'ın hikmeti gereği en uygun olanın insan aklının kavrayacağı şekilde rehber göndermesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Nesefî, akli önemsemesine rağmen Berâhime'nin nübüvveti reddetmesini makul karşılamamaktadır. Çünkü pek çok bilgiye aklıyla ulaşabileceğini iddia eden kimsenin peygamber göndermenin hikmetini düşünmemesi veya makul bulmaması bu kimselerin cehaleti ve şaşkınlığı karşısında sessiz kalmayı gerektirecektir.¹⁷⁹

Buraya kadar sünnî kelamcılarının genel nübüvvet savunularının izahı yapılmıştır. Mu'tezile ekolünün nübüvvet savunusu hakkında kısaca bilgi vermenin İslâm düşüncesinde peygamberliğin gerekliliğine dair genel düşünceyi anlamak açısından önemli olacağı kanaatindeyiz. Mu'tezile'nin görüşlerine ayrıntılı şekilde yer vermek ve bu ekolün genel nübüvvet görüşüne sistemli şekilde ulaşmak açısından faydalı olacağı düşüncesiyle Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) *el-Muğnî* adlı kitabı referans alınmıştır.

Kâdî Abdülcebbar *el-Muğnî* kitabının 15. cildinde nübüvvet ve mucize bahsini işlediği bölümde Berâhime'nin iddialarına cevap vermektedir. Buna göre o, Berâhime'nin nas ile akıl arasında çelişki bulunduğu iddialarına karşılık mu'tezilî kelamcılarının da görüşlerine atıflarda bulunarak nübüvvet savunusu yapmaya çalışmaktadır.¹⁸⁰ Buna göre akli kesin bilgiye ulaşma konusunda temel alan Mu'tezile, nübüvvetin gerekliliğinin akıl ile bilinebileceğini savunmaktadır. Berâhime'nin iddialarının aksine aklın, vahyin varlığını gerekli kılacağını kabul eden Mu'tezile dünyevi maslahatların, dinî maslahatların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla var olduğunu ve olağanüstü olayların kesin bilgi teşkil ettiğini savunmaktadır. İnsan nasıl yeme içme ihtiyacını karşılamak için ziraatı ve sulamayı öğreniyorsa aynı şekilde ahiret hayatı için de ilahi bilgiyi edinmesi gerekmektedir.

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 109-115; en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 660-661.

¹⁷⁸ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 661.

¹⁷⁹ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 661.

¹⁸⁰ Özdemir, 393.

Kâdî Abdülcebbâr gaibin şahide kıyası yöntemiyle insanın sadece dünya için yaratılmadığını vurgulamaktadır. İnsanın sadece dünya hayatını yaşamak üzere yaratılmasının Allah'ın hikmetine uygun düşmeyeceğini zikreden Kâdî Abdülcebbâr, dünya üzerinde nimetlere ulaşmak için çaba sarf etmeye kıyas olarak ahiret hayatında yüksek mertebeye ulaşmak için bu dünyada çaba sarf etmeyi göstermektedir.¹⁸¹ Burada anlaşılan husus, ahiret hayatı hakkında bilgi edinmek için vahye dolayısıyla peygambere ihtiyaç olduğu gerçeğidir. Nitekim Allah, dünyada insanın maslahatına uygun fiiller yarattığına göre yine ahiret hayatında insanın maslahatına uygun şekilde fiillerde bulunması hikmetine uygun olacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin bilgiyi 'eşyaya ne ise o olarak taalluk eden bir gerçek' şeklinde tanımladıklarını söyleyerek farklı nesnelerin farklı bilgiler ihtiva ettiğini ve bunların birbirleriyle çelişmediğini ifade etmektedir. O, aklın peygamber gönderilmeden önceki bilgisiyle peygamber gönderildikten sonraki bilgisinin birbiriyle çelişmediğini de eklemektedir.¹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın peygamberleri insanların maslahatı için gönderdiğini savunmaktadır.¹⁸³ Söz gelimi Berâhime'nin peygamberlerin getirdiği esaslar açısından itirazlarına Kâdî Abdülcebbâr, öncelikle her ne kadar zor olsa da aklın bu hükümleri çirkin görmeyeceğini ifade ederek karşılık vermektedir. Çünkü akıl büyük faydaları ihtiva eden hükümleri çirkin görmez aksine daha büyük bir güçlüğü ortadan kaldırdığına hükmettiği konuları gerekli görür. Mu'tezile yine ibadetleri nimetler ile kıyaslamaktadır; insanın nimetlere erişmek için birtakım sıkıntılara katlanması gibi ahiret hayatında menfaat elde edeceği sonucundan dolayı meşakkatlerine rağmen ibadetin aklen faydalı kabul edileceğini savunmaktadır.¹⁸⁴

Dinin kaynağına itiraz eden Berâhime'ye Mu'tezile'nin cevabı teklifin önemi üzerinden gerçekleşmiştir. Berâhime, dinin getirdiği şeyler maslahat oluşları açısından gerekliyse Allah'ın bunları akıl vasıtasıyla öğretmesinin imkânsız olmadığı görüşünü belirtmiştir. Aklı ilim ve bilgi elde etmede en sağlam yol olarak değerlendiren Berâhime, özellikle anlamsız öğretilerin göz önünde bulundurulduğu takdirde peygambere ihtiyacın bulunmadığını söylemektedir. Berâhime'nin bu

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 115.

¹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 109.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 112.

¹⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 116.

iddialarına karşı Mu'tezile, peygamberin getirdiği teklife ilişkin meselelerin akıl ile bilinmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Allah'ın insana gönderdiği teklif, yalnızca nebevî hitapla bilinebilir. Elbette Allah peygamberleri aracılığıyla gönderdiği bilgileri kullarına peygamber göndermeden de öğretmeye kâdirdir. Ancak bu durumda bilgiler zorunlu olacağından teklif ortadan kalkacaktır.¹⁸⁵ Mucizenin varlığını reddeden Berâhime'ye göre peygamberlik iddiasında bulunan kişinin fiilleri, onun Allah'ın peygamberi olduğunu kanıtlamak için yeterli olmayacaktır. Dahası Berâhime'ye göre mucize, insanların yaptığı hileli hareketlerden başka bir şey olmayabilir. Mu'tezile, Berâhime'nin mucize konusunda getirdiği bu itirazları akli çıkarımda bulunma metoduyla cevaplamıştır. Mu'tezile, aklın tevhid ve adalet konusunda ulaşacağı kanaate dair Kur'an'ın tasdik mahiyetindeki bilgileri ihtiva etmesi gibi peygamberin doğruluğunu tasdik etmek için mucizenin imkânına dikkat çekmiştir.¹⁸⁶ Genel olarak Mu'tezile nübüvvet kurumunu, aklın dış dünyaya karşı yeterli güce sahip olmaması, mucize ve mütevâtir haber olmak üzere üç temel yöntem kullanarak savunmuştur. Akli her zaman ön planda tutan Mu'tezile nübüvvet konusunda aklın yeterli niteliğe sahip olmadığını kabul ederek, aklın nefis için yararlı ve zararlı olan eşyayı ayırt etmeye güç yetiremeyeceğini dolayısıyla bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştır. Mucize konusunda ise tekrarlarının diğer insanlar tarafından yapılamamış olmasını mucizenin gerçekliğine delil olarak gösteren Mu'tezile, söz konusu haberlerin mütevâtir olmasının bir diğer delil olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸⁷

Konunun başında ifade edildiği gibi kelamcıların nübüvvet kurumunu savunmaya ihtiyaç duymalarına sebep olan şey Berâhime gibi akımların ortaya çıkmasıdır. Bundan dolayı Müslüman dünyada tezahür eden birtakım grupların İslâm esaslarına zarar verebilecek nitelikte yorumlarda bulunması kelamcıları nübüvvet kurumunu savunmak için harekete geçirmiştir. Dinî nasları ve akli argümanları birleştiren kelamcılar güçlü metotlar geliştirmişlerdir. Özellikle akli ön planda tutan Mu'tezile, akıl-nakil dengesini kuran Mâtürîdîyye kelamcıları bu minvalde nübüvvet kurumunun rasyonel zeminde temellendirilmesinde öncülük eden ekoller olmuştur. Mu'tezile'nin rasyonel yaklaşımları, matürîdîlerin epistemolojisi, eş'arîlerin

¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 139.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 146.

¹⁸⁷ Özdemir, 407.

geleneksel ve akılcı tutumları nübüvvet kurumunun gerekliliği ve ispatına dair güçlü argümanlar ortaya koymalarını sağlamıştır.

3. İSLÂM KELAMINDA ULÛHIYET VE NÜBÜVVET SAVUNUSU

Kelam ilmi temelde üç konuyu ihtiva etmektedir. Bunlar usul-i selâse başlığı altında incelenen ilahiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât bahisleridir. İslâm'da ulûhiyet anlayışı, Allah'ın zâtı, büyüklüğü ve azametine dayanan üstünlük ilkesine izafe edilmektedir. Bu açıdan kelama ilk üç asırda tevhid inancını açıklamak ve savunmak anlamına gelen *İlmu't-Tevhid* adı verilmiştir.¹⁸⁸ Çünkü itikadî meselelerde ele alınan konulardan en önemlisi Allah'ın varlığı ve birliğidir, diğer tüm konular ise bu temel ilkeye dayandırılmaktadır.

Deistlerin reddettiği nübüvvet kurumu kelamcılar tarafından nübüvvat bahsi içerisinde ele alınmış, peygamberliğin gerçekliği ve gerekliliğini reddeden gruplara ve mühlidlere karşı savunusu yapılmıştır. Bu bölümde deistik iddialar karşısında kelamcılarının nübüvvetin gerekliliğine dair geliştirdikleri argümanlara yer verilecektir.

3.1. İslâm Dünyasında Din Karşıtı Akımlara Verilen Cevaplar

3.1.1. Ulûhiyet: Allah-Âlem İlişkisi

Ulûhiyet, Allah'ın varlığı ve bu varlığın diğer varlıklarla olan irtibatını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. İslâm'ın en temel kaynağı olan Kur'an, Allah'ın varlığını ifade eden ayetlere birçok kez yer vermektedir. Kelamda Allah'ın varlığını ve birliğini ispat için İsbât-ı vâcib başlığı altında çeşitli argümanlar sunulmuştur.¹⁸⁹ Ulûhiyet anlayışı, Allah'ın varlığına, birliğine ve yüceliğine atıfta bulunulan tenzih ilkesine dayanmaktadır. İslâm'daki tevhid inancını anlamlandırmak için Allah'ın varlığının açık olması gerekmektedir. Burada tevhid, Allah'ın hayy, ezelî, ebedî, kâdir, âlim ve hakîm olması bakımından değişmeyen bir varlık olduğu kabul edilen teizmde kavrandığı şekliyle kullanılacaktır. Bu kullanım, deizm, panteizm, panenteizm ve çoktanrıcılık dâhil olmak üzere tüm teizm olmayan formlardan ayırt

¹⁸⁸ Yurdağür, Metin, *Kelâm Tarihi*, MÜİFV Yy., İstanbul 2018, 148.

¹⁸⁹ Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı*, İSAM Yy., İstanbul 2006, 49, 74.

edilir. Özellikle deistlerin itiraz ettiği kristolojideki Tanrı tasavvurunun aksine İslâm kelimasında Allah'ın sıfatları tasnif edilerek Tanrı tasavvuru belirginleştirilmiştir. Deistlerin, bir Tanrı ya da yaratıcı olmasına rağmen O'nun dünya üzerinde hiçbir işlevi ya da müdahalesinin bulunmadığı varsayımı, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi zedeler hatta yok eder. Bu durumda Allah'ın insanlara peygamberler vasıtasıyla seslenmesi veya kullarına cevap vermesi mümkündür ve dinler bu temeller üzerinde yükselir. Neredeyse her dinde yaratıcı ile yaratılanlar arasında benzer bağlantıların olduğuna dair bir inanç vardır.¹⁹⁰

Ulûhiyet meselesi naslar ile izah edilmiş, kelamcılar, İslâm filozofları ve diğer ilim adamları tarafından üzerine çalışılmış bir konu olduğundan Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında kayda değer çalışmalar yapılmıştır. Diğer semavi dinlerin kelam tercihlerinin aksine İslâm kelamı ulûhiyet bahsini kesin deliller kullanmak suretiyle sistematik şekilde ele almışlardır. Hristiyanlığın ulûhiyet anlayışı üçlü birlik doktrinine dayandığı ve anlaşılması güç olduğu için dogmatik bir yaklaşım sergilenmiştir. Deizm inancının ortaya çıkmasında üçlü birlik doktrininin de etkisi olduğu söylenebilir. Pek çok deist Hristiyanlığın akla uygun olmayan ulûhiyet kabullerine itirazlar geliştirerek tek bir Tanrı inancını savunmuştur. Bu bağlamda İslâm'ın ulûhiyet anlayışı ile Hristiyanlığın ulûhiyet anlayışı arasındaki fark dikkate alındığında deizmin dinlere karşı geliştirdiği itirazın İslâm'ın ulûhiyet anlayışında önemli ölçüde karşılık bulamayacağı anlaşılabacaktır.

Teolojik tartışmalar, Allah'ın varlığı, sıfatları ve Allah-âlem arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Kelamcılar ulûhiyet bahsini açıklamak ve Allah'ın varlığını ispat için sistematik şekilde hudûs, imkân, gaye-nizam, ilk sebep, hareket ve ekmel varlık gibi deliller kullanılmıştır.¹⁹¹ Klasik kelamî tartışmalarda Allah'ın varlığından ziyade, sıfatları üzerine gelişen farklı yaklaşımlar daha fazla gündeme gelmiştir. Bunun sebeplerinden biri Dehrîyye, Tabîyyûn, Maddiyyûn gibi deistik iddialar da barındıran dinî/felsefî düşünsel akımlara cevap verme istekliliğidir. Nitekim Allah'ın sıfatları hakkındaki ispat yöntemleri ve sıfatların tasnifi konusu neredeyse bütün kelamî eserlerde yer almaktadır. Kelamın temel konusu ise Allah'ın varlığının ve

¹⁹⁰ Peker, “Kur'an'da Ulûhiyyet Açısından Allah-İnsan Münasebeti”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 36, 2020, 411-412.

¹⁹¹ İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Alemu'l-Kütüb, (by), Beyrut (ty), 7-8.

birliğinin ispatıdır. Kelamcılar, isbât-ı vâcib meselesinde ilk önce âlemin hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Onlar, akli delillendirme türü olarak Allah'ın varlığını âlemin yaratılmışlığı üzerinden kanıtlamayı amaçlamıştır.¹⁹²

Kelamcılar Allah'ın kâinatı yoktan yarattığını, âlemle sürekli irtibat halinde bulunduğunu, ilim, kudret ve irâde sıfatlarına sahip olduğunu nakli ve akli delillerle ispat etmek için çeşitli teoriler geliştirmiştir. Bu bağlamda onlar tüm varlığın temel zeminini oluşturan tevhid ilkesini âlemin hudûsu meselesinde açıklamışlardır. Söz gelimi kelamcılar, yaratmayı ezelî maddeye bağlayan ve deistik içerikler de barındıran felsefî iddiaları reddetmek için yoktan yaratmanın imkânını ispat etmeye çalışmıştır. Bunun için kelamcılar öncelikle maddeyi tanımlayarak çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Söz gelimi onlar, hudûs meselesini Yunan düşüncesinden alıp İslâmî ilkelerle yeniden tanımladıkları kûmun-zuhur, cevher-araz, atom nazariyesi gibi teoriler ile açıklamışlardır. Böylece kelamcılar Allah'tan başka ezelî bir varlığın olmadığını ve âlemin tek yaratıcısı olduğunu çeşitli argümanlarla ortaya koymuştur.¹⁹³ Kelamcılar atomlardan oluşan maddenin özelliklerine yani birleşip ayrılmasına, basitliğine ve karmaşıklığına kısaca yaratılmışlığına dikkat çekerek maddenin doğaüstü güçler barındırdığını iddia eden tüm anlayışları reddetmiştir.¹⁹⁴ Öyle ki pek çok kelamcı mülhid (deist) kabul ettiği Ebû Bekir er-Râzî'nin ve onun gibi düşünen diğer filozofların ezelî maddenin varlığına dair iddialarına karşı maddenin yaratılmış olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Buradan hareketle kelamda, âlemin sonradan var olduğu anlayışıyla âlemin zorunlu olarak bir var edicisinin bulunması gerektiğine dayanan hudûs delili kullanılmıştır. Kelamcılara göre âlemin varlığı Allah'ın varlığına dair en açık işarettir. Söz gelimi Eş'arî, Allah'ın varlığını nakle ve akla dayanarak ispat etmiştir. Bir damla sudan insanın nasıl meydana geldiğine dikkati çekerek Allah'ın ilim, kudret, irade, hayat, kelam, sem' ve basar sıfatlarını izah etmiştir.¹⁹⁵ Mâtürîdî, âlemin kıdemini savunan dinî ve felsefî akımların iddialarında çelişkili veya yanlış olan noktaları irdelemiş ve âlemin kadîm olduğu iddiasının geçersizliğini ispatlamaya çalışmıştır. Daha sonra o, hudûs delili

¹⁹² Yıldırım, Ömer Ali, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmîcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2012, 259.

¹⁹³ Demir, Osman, *Kelâmîda Nedensellik*, 75-213.

¹⁹⁴ Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", 255-258.

¹⁹⁵ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 49-53.

ile âlemin kadîm olamayacağına dair iddialarını, argümanlar ile ortaya koymuştur.¹⁹⁶ Bunun yanı sıra zaman ve mekân olguları da İslâm düşüncesinde uzun süre tartışılmış, mahiyeti üzerinde çeşitli yorumlar yapılmış ve her ekol, kendi anlayışına uygun farklı kavramlar kullanmıştır. Söz gelimi âlemin içindeki sürekli değişimi Nazzâm, kumûn ve zuhûr teorisi ile İbn Hazm ise halk-ı cedîd kavramı ile açıklamaya çalışmıştır.¹⁹⁷ Kelamcıların çoğu değişim ve sürekliliği benzerlerin yenilenmesi anlamında kullanarak buna teceddüd-i emsâl kavramını uygun görmüşlerdir.¹⁹⁸ Bazı mu'tezilî kelamcılar, renkler, tatlar ve kokular gibi arazların süreklilik arz ettiğini savunurken eş'arîler, arazların aynı kurala bağlı olduğunu ve ancak teceddüd-i emsâl ile devamlılık içerisinde olabileceğini kabul etmiştir.¹⁹⁹

Âlemin hudûsunu ispat etmek için pek çok teori sunulmuştur.²⁰⁰ Kelamcılar âlemin hâdis olduğunu ispat etmek için epistemolojik, kozmolojik ve antropolojik nitelikli temellendirmelere girişmişlerdir.²⁰¹ Allah, zâtı bakımından tam anlamıyla bilinemeyen zorunlu varlıktır ve sıfatlar ile tanımlanabilir.²⁰² Bu sebeple kelamcılar Allah'ın sıfatlarını âlemin yaratılmışlığından yola çıkarak ispat etme ve tanımlama yöntemini kullanmışlardır.²⁰³ Bu bağlamda kelamın kozmolojisinin temelinde Allah'ın varlığı ve sıfatları yer almıştır.

Kelamcılar nakille sabit olan Kâdir-i Mutlak yaratıcının irade sıfatıyla âlemi varlığa çıkardığını kabul etmektedir.²⁰⁴ Kelamda nakli delilin yanı sıra nazar ve istidlâl kullanılarak Allah'ın varlığı ve Allah-âlem ilişkisi ispat edilmeye çalışılmıştır. Buna göre evrenin döngüsü, hayatın oluşması, gelişmesi, canlı organizmaların oluşumu, gezegenlerin, galaksilerin işleyişindeki düzen, organik ve

¹⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 174.

¹⁹⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, thk. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Amiyra, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1996, V, 187-189; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 50; Karadaş, Çağfer, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik" *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 8, 2007, 19.

¹⁹⁸ Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik" 9-10.

¹⁹⁹ Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik" 15.

²⁰⁰ Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik" 22.

²⁰¹ Marulcu, Hasan T., "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 16, 2006, 78.

²⁰² Marulcu, 80.

²⁰³ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Dârü'l-Meşrîk, Beyrut 1987, 37-38; en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 105-109; Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB Yy., İstanbul 2013, I, 192-196.

²⁰⁴ Yıldırım, 259.

inorganik unsurların yapısından hareketle tabiat kanunlarının bir yaratıcı olmadan rastlantı sonucu gerçekleşmeyeceği vurgulanarak Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları kanıtlanmaya çalışılmıştır.²⁰⁵

Kelamda âlemin Allah tarafından ve yoktan yaratıldığı O'nunla birlikte ezeli herhangi bir maddenin olamayacağını izahları yapılmıştır. Deizmde ise Tanrı'nın âlemi mekanik nitelikte yarattığı inancı savunulmakla birlikte âlemi yoktan mı ezeli maddeden mi yarattığına dair genel bir kabulün varlığı hakkında açık bir bilgi yoktur.

Kelamcılar, akli çıkarımlara ya da duylara güvenmeyip âlemin varlığı hakkında öne sürülen tüm farazî ve sofististik iddiaları eleştirmişlerdir.²⁰⁶ Genel kelamî kabule göre doğru önermeler ile bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarsamak mümkün olduğu için âlemin kendiliğinden meydana gelmediği aklın kolaylıkla ulaşabileceği bir sonuçtur.²⁰⁷ Kelamcılar, Allah'ın âlemle ilişkisini sıfatları ile izah etmişlerdir. Kelamcılar Allah-âlem ilişkisini Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları ve bu sıfatların taallukundan yola çıkarak temellendirmişlerdir. Bu bağlamda atom, tabiat, araz, cisim, kümûn-zuhûr, âdet, fenâ-bekâ ve i'timad teorileri ile âlemin yapısındaki ve işleyişindeki nedensellik açıklanmıştır. Nedensellik prensibini Allah'ın varlığına bağlayan kelamcılar her şeyin mutlak yaratıcısının ispatını teselsül teorisi ile dile getirmişlerdir. Sebep sonuç zincirinin geriye doğru sonsuza dek devamı anlamındaki teselsülün imkânsızlığını ortaya koyan kelamcılar evrenin ezeliliğini savunan grupları eleştirmiştir.²⁰⁸ Âlemin varlığını kadîm bir sebebe bağlayan kelamcılar, bu kadîm sebebin muhdis yani mutlak yaratıcı Allah olduğunu savunmuştur.²⁰⁹ Ulûhiyet bahsi Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Tanrı-âlem ilişkisi esasen İslâm filozoflarının kullandığı vacibu'l-vücûd (zorunlu) ile mümkünü'l-vücûd (mümkün) olan iki varlık üzerinden tartışılmıştır.²¹⁰ Bu bağlamda kelamcılar, zorunlu ve

²⁰⁵ Marulcu, 81.

²⁰⁶ Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", 255.

²⁰⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25-62, 184-234; en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 92 vd; Kâdî Abdülcebbâr, el Hâmedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vahbe, Kahire 1996, 115-120; el-Âmidî, Seyfeddin, *Ebkârü'l-Efkâr*, I-III, thk. Ahmed M. el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 2002, II, 257 vd.

²⁰⁸ el-Eş'arî, Ebu'l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden, 1980, 149, 164, 475, 485, 543; el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25-62; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume, Oxford University, London 1934, 13 vd.

²⁰⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25-62, 184-234; en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 92-104; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 115-120.

²¹⁰ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 94; el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut 1985, 319; Râzî, Fahreddin, *Muhassalu Efkarü'l-Mütekaddimûn ve'l-*

mümkün iki varlığın mahiyeti, fiilleri ve birbirleriyle ilişkileri hakkında sorular üzerinde yoğunlaşmıştır.²¹¹ Kelamda vâcibu'l-vücûd Allah'ı ifade ederken, âlem ise mümkünü'l-vücûd yani Allah'ın dışında olan her şeyin genel adı olarak anlaşılmıştır.²¹² Bunun yanı sıra kelamcılar varlık konusunda ise kadîm varlık hâdis varlık ayrımı üzerinden Allah'ın mutlak yaratıcı varlık olduğunun kanıtlarını ortaya koymuştur.²¹³

Ulûhiyet bahsinde genel kalamî yaklaşımları Mâtürîdî'nin Allah-âlem ilişkisi hakkında ortaya koyduğu görüşler üzerinden aktarmak konunun daha anlaşılır olmasını sağlayabilir. Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ayrıntılı biçimde akli argümanlarla açıklamıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî, kesin bilgi vasıtaları kabul ettiği haber, duyu ve istidlâl ile âlemin hâdisliğini ispat ederek Allah'ın kadîm yaratıcı olduğunun izahını yapmıştır.²¹⁴ O, cisimlerde gözlemlenen değişikliklere dikkat çekerek cevher-araz konusuna değinmiş ve cevher, cisim, arazların hâdis oluşunu belirterek her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyduğunu bu muhdisin de Allah olduğunu ifade etmiştir.²¹⁵ Mâtürîdî, zamana ve mekâna tâbi olan evrenin kendiliğinden var olma gücüne sahip olmadığının akılla bilinebileceğine dikkat çekmiştir. Bunu ise evrendeki nesnelerde görülen hareket, sürekli değişim ve oluş ile bozuluş gibi hâdiselerin evrenin kendisi dışındaki bir varlığa ihtiyaç duyduğunun kanıtı olarak sunmuştur.²¹⁶ Âlemin yaratılmışlığı kelamcılar tarafından benzer argümanlarla ispat edilmiştir.²¹⁷ Her ne kadar Allah'ın evrene sürekli müdahale ettiği görüşü kelamcılar arasında farklı şekilde izah edilmiş olsa da genel itibarıyla evrendeki tüm oluş ve durumlarda Allah'ın müdahalesinin bulunduğu görüşü hâkimdir. Sürekli yaratma konusunda ise kelamcılar arazların devamlılığı hususunda arazların kendi başlarına varlığını sürdürdüğü fikri ile arazların taşıdıkları süreklilik potansiyeliyle varlığını devam

Müteahhirûn Mine'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn, thk. Taha Raûf Sad, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1984, 44 vd.

²¹¹ Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yy., İstanbul 1996, 278.

²¹² eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 33-34, 88-89; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 61, 87-90; et-Tûsî, Alâeddin, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Rızâ Saâde, Beyrut 1983, 209, 218, 222-224; el-Âmidî, II, 257 vd.

²¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 24-25; en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 105 vd; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 98-100; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 49-50.

²¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15-16.

²¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 17 vd; en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 88-92.

²¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 17-18, 29-34.

²¹⁷ el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 13 vd; el-Bağdâdî, 6 vd; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 63.

ettirdiği düşüncesidir.²¹⁸ Bu bağlamda Kelamcıların çoğunluğuna göre dünyadaki her şey her an yeniden var edilmektedir.²¹⁹ Tüm atomlar, yeryüzündeki bütün varlıklar her an yeniden, yeni şekilleriyle, yeni zaman ve mekânıyla var olmaktadır. İnsanın var sandığı süreklilik ve hareket, zaman ve mekân kavramları aslında bir yanılsamadan ibarettir.²²⁰ Allah sürekli yaratandır dolayısıyla O, yarattıklarını başboş bırakan ve onlarla iletişimi kesen bir varlık olarak tasavvur edilemez.²²¹

Sünnî kelamın tanrı tasavvuruna karşılık deizmde evrene müdahale etmeyen Tanrı modeli, kelamcıların her an müdahale eden tanrı tasavvurunda karşılığını bulur.²²² Saatçi-saat ilişkisi metaforu ile meşhur olan bu deist modelde Tanrı, gücünü ve bilgeliğini kâinatta ortaya koymaktadır. Bu güç ve bilgelik çerçevesinde yaratıcı dünyayı bir saat gibi kurmuştur ve dünya mekanik bir yapı gibi varlığını kendi başına devam ettirmektedir. Bu inanca göre yaratıcının hikmeti, her şeyi kendi müdahalesine gerek kalmayacak şekilde planlamış olmasındadır. Hâdiseleri mucizevi bir müdahaleye ihtiyaç duymadan akılcıca düzenleyen Tanrı'nın lütfu belirli bir olayda veya insanlarla olan ilişkisinde değil, bir bütün olarak kâinatta açığa çıkmaktadır. Bu Tanrı imgesi, mekanik bir düzen kuran ve kendini hareketsizliğe mahkûm eden bir imgedir.²²³ Kelamcıların öne sürdüğü sürekli yaratma iddiası deistlerin müdahalesiz Tanrı anlayışlarına karşı kullanılabilecek bir argüman olarak görülebilir.

Deizmin epistemolojik karşılığı rasyonel gerçekliktir. Rasyonel gerçeklikte Tanrı, evrenin mutlak güç ve bilgi sahibi yaratıcısı olarak tasavvur edilir. Bu açıdan Tanrı, deistik kabulde olduğu gibi mutlak tasarımcıdır. Bu inanç, insan ve doğa arasında bir mesafe oluşturur. Bunu savunanlar, Tanrı'yı belirli bir alana daha bağlı bir varlık olarak görürler ve doğayı bu ilişkinin dışında bir alan olarak tutarlar. Böylece doğa ve insan arasında mesafeli bir ilişki anlayışı ortaya çıkmış olur. Söz konusu deist algı, Tanrı'nın evrenden ziyade insanla ilişkisini kurması açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak Tanrı-insan ilişkisine öncelik vermek, onun doğa

²¹⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358-360; el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 33.

²¹⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., Kitabevi Yy., İstanbul 2001, 252.

²²⁰ Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Şühcedilik*, İstanbul 1998, 85.

²²¹ Ay, Rahim, "Fenomenolojik Açıdan İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem-İnsan İlişkisi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, 2021, 699.

²²² Ay, 699.

²²³ Ay, 700.

ile olan ilişkisini kaçınılmaz şekilde yok saymaktır. Din, dile getirilen alanları bölmeyi değil, onları bir bütünün tamamlayıcıları olarak görmeyi gerektirir. Bu sebeple doğayı, Tanrı'nın mevcudiyetinin tecellisini içeren semboller ve işaretlerle donatılmış bir mekân ve Tanrı bilgisinin olduğu bir alan olarak tanımlayan klasik teoloji bu modele karşı çıkacaktır. Çünkü klasik teolojide Allah ve insan arasında dinamik bir irtibat söz konusudur.²²⁴

İnsan tecrübesine dayanan akli ve hissî delilleri kabul eden ancak peygamberlere gelen nakli bilgileri yok sayan deizmde Tanrı, yarattığı kullarıyla elçiler vasıtasıyla iletişim kurmaz. Vahyi reddeden deistler, insan aklının Tanrı'dan gelen buyruklarını anlayabilecek niteliğe sahip olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu sebeple peygamber olduğunu iddia eden kişilerin sıhhatini sorgulamaya gerek duymadan reddedilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.²²⁵ Ancak vahye başvurmadan yaratıcı varlık ile ilgili konuşmak veya onu tasavvur etmek oldukça zordur. Bunun sebebi, maddî dünyayı algılama ile sınırlı olan insan zihninin maddesellik niteliği olmayan bir varlığı düşünme, hayal etme, tanımlama ve algılama noktasında zorlanmasıdır. Allah'ın sadece bir fikir olmadığını ve O'nun en gerçek özne olduğunu bilenler için Tanrı tasavvuru naslardan yola çıkılarak netleşecek bir konudur.

3.1.2. Nübüvvetin İmkânı ve İspatı

Nübüvvetin imkânı öncesinde aklın varlığa ilişkin hükümleri hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse; bu konuda aklın vereceği hükümler vacip, mümkün ve mümteni olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Varlığı zorunlu olması halinde hüküm vacip, olup olmaması eşit ise mümkün, yokluğu zorunlu olursa da mümteni denilmektedir. Mümkün/imkân: “birine bir şeyin mümkün olması, birini bir şeye gücü yeter kılmak, bir şeyin güç yetirilebilir türden olması” şeklinde tanımlanmaktadır.²²⁶ İmkân mantikî ve ontolojik olarak iki bölümde incelenmektedir. Mantikî imkân, bir şeyin akla uygun bulunmasıdır, ontolojik imkân ise mantikî imkânla birlikte bir şeyin tasavvurdan varlık alanına çıkma şartlarını araştırır.

²²⁴ Ay, 700.

²²⁵ Spooner, Lysander, *Deist's Reply to Alleged Supernatural Evidences of Christianity*, Clerk's Office, Boston 1836, 40 vd.

²²⁶ el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 229.

Mantıkî ve ontolojik imkân arasındaki ilişki açısından bakıldığında ontolojik yönden mümkün olan her şeyin mantıkî açıdan da mümkün olduğu fakat akla göre mümkün olan her şeyin ontolojik yönden mümkün olmadığı genellemesi yapılmaktadır. Bu bağlamda nübüvvetin akli bir hüküm olarak imkân dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır. Şayet peygamber göndermek Allah için mümkün olmazsa O'nun peygamber göndermeye muktedir olmadığı anlamı ortaya çıkar ki bu da Allah'ın kudreti anlayışıyla bağdaşmaz.²²⁷

Nübüvvetin gerekliliği kelimada dinî ve akli açıdan incelenmiştir. İnsanlık tarihi boyunca her topluma peygamber gönderildiği Kur'an ayetleri²²⁸ ile bildirilmekte ve 'peygamber gönderilmedikçe bir ümmetin azap edilmeyeceği'²²⁹ açık şekilde bu düşüncüyü ispat eder niteliktedir.²³⁰ Kelamcılar, peygamberliğin doğruluğunun vahiy dışında akıl ile de ispat edilebileceği kanaatinde. Bu açıdan akıl en temel ispat unsurudur.

Kelam ilminde nübüvvetin gerekliliği büyük ölçüde insanın hakikat arayışında, aklın tek başına yeterliliğinin imkânından hareketle ele alınmıştır. Bu bağlamda akıl açısından peygamber göndermenin durumu hakkında izahlar yapılmıştır. Tabii olarak kelam mezhepleri nübüvvetin gerekliliği ve gerçekliği konusunda hemfikirdirler. Ancak Allah tarafından peygamber göndermenin akli hükmüne ilişkin farklı görüşler beyan etmişlerdir. Söz gelimi Mu'tezile'ye göre aslahı (en faydalı) yaratmak Allah için vacip hükmündedir. Bundan dolayı Allah'ın peygamber göndermesi insanların faydasına olacağı için vaciptir.²³¹ Eş'arîlere göre Allah, fiillerinde bir hikmet gözetmek zorunda değildir ve herhangi bir hikmete bağlı olmadan Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür.²³² Mâtürîdîlere göre ise Allah'ın peygamber göndermesi hikmet ve maslahat gereği mümkündür.²³³

Mu'tezile, Allah'ın kullarına peygamber göndermesinin vacip olduğu görüşündedir. Allah insanların iyiliğini gözettiği için bunun sonucunda en güzel ve en hayırlı olanı yaratması esastır. Allah'ın Peygamber göndermesi de insanların

²²⁷ Kaya, Mahmut, "İmkân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2000, 22/224-225.

²²⁸ Fâtır, 35/24.

²²⁹ İsrâ, 17/15.

²³⁰ Yavuz, S. Sabri, 24.

²³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 162 vd.

²³² Yavuz, S. Sabri, 24.

²³³ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 659.

menfaati ve faydası kapsamına giren bir konudur. Bu sebeple peygamber göndermek Allah'ın lütfunun bir tecellisi olarak vaciptir.²³⁴ Mu'tezile'nin peygamberliği aklen vacip görmesi, adalet tanımlarıyla yakından ilgilidir. Allah'ın kullarından, iman edeceklerle elçiler göndermesi O'nun adaleti gereği vaciptir, iman etmeyecek olanlara ise ahiret hayatında kendi aleyhlerine sunulacak bir delil göstermek için gereklidir.²³⁵

Eş'arîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi aklen mümkün hükmündedir. Allah'ın fiillerinde zorunluluk ilkesini kabul etmeyen Eş'arîye peygamber göndermenin Allah'ın bir fiili olduğunu ancak bunun zorunlu olmadığını bilakis bunun lütuf ve ihsan olduğunu kabul ederler. Eş'arîlere göre iyilik ve kötülük eşyanın ve fiillerin kendisinde olmayıp şeriatın bildirmesiyle öğrenilir. Bu sebeple insan ancak peygamberin bildirmesiyle bir şeyin iyi veya kötü, güzel veya çirkin olduğunu öğrenecek ve seçimlerinden sorumlu tutulacaktır.²³⁶

Eş'arîlere göre tüm vacipler sem'îdir ve insan aklı hiçbir şeyi zorunlu kılmaz. Akıl şeriattan önce Allah'ı bilebilir ancak bu bilgi bir sorumluluk oluşturmaz. Allah'ı bilmeyi sadece nakil zorunlu kılar ve “*Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz*”²³⁷ ayeti bu görüşü desteklemektedir.²³⁸ Peygamber göndermesi Allah için zorunluluk olmadığı gibi imkânsız da değildir ancak mümkün olan hususlardan biridir. Fakat peygamber gönderdikten sonra peygamberin mucize ile desteklenmesi ve yine peygamberin büyük günahlardan korunması zorunludur. Çünkü inananlar peygamberin iddiasının doğruluğunu bilmek ister ve sorumlu tutuldukları konularda tutarsızlık olmasını istemezler.²³⁹

Nübüvvetin gerekliliği konusunda Tanrı'nın varlığına ve hakikat bilgisine ulaşmak için aklın elçilik görevini yerine getirdiğini bu sebeple peygamberlik müessesesine gerek olmadığını²⁴⁰ ileri süren deizmin söz konusu iddialarına Mâtürîdî'nin geliştirdiği yaklaşım sanki önemli ölçüde deistik tutumun nübüvvetle ilişkin çerçevesini reddedecek niteliktedir. Deizmin insana, aldatılma olasılığı olmaksızın, bilinmesi gereken her şeyi öğreten gerçek inanç yapısı olduğunu iddia

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, II, 421-423.

²³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, II, 422.

²³⁶ İbn Fûrek, 174.

²³⁷ İsrâ 17/15.

²³⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 126.

²³⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 126.

²⁴⁰ Paine, *The Age of Reason*, 10.

eden deistler için yaratılışın kendisi deistin İncili yani kutsal kitabı olarak değerlendirilir. Deizme göre insan doğayı gözlemleyerek, zaten Yaraticının kendi el yazısıyla, varlığının kesinliğini, gücünün değişmezliğini, diğer tüm kutsal kitapların sahte olduğunu okuyabilir.²⁴¹ Mâtürîdî ise akıl ile nakil arasında bir denge kurarak dinin hakikatini anlamak ve ondan yeterince faydalanmak için akla güvenmenin gerekli olduğunu anlamıştır. Mâtürîdî, sistematik olmayan öğretilerin epistemolojik bir değeri olmadığına vurguda bulunarak nesnelerin ve hâdiselerin gerçekliğinin bilginin üç yolu ile anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür.²⁴² Ahirette hesaba çekilme ihtimalinin, düşünen akıllar için imkân dahilinde olmayacağını iddia eden deistlere göre hakikatin meydana gelmesi ve bozulması insanın inancı veya küfrü ile ilişkili değildir.²⁴³ İnsan aklının tek başına Tanrı'nın varlığına, doğruya, yanlışa ulaşabilecek yetkinlikte olduğunu savunan deistler için akıl insanın Tanrı'ya ne şekilde şükretmesi gerektiğini de çözebilecek güçtedir. Mâtürîdî, aklı, duyular ve haberler yoluyla elde edilen bilgileri anlamak, yorumlamak ve değerlendirmek için gerekli bir araç olarak kabul etmiş ve onu ölümlü olmanın, sorumlu olmanın ve gerçeğe ulaşmanın başlangıç koşulu olarak görmüştür.²⁴⁴ Mâtürîdî, bilgi edinmenin en önemli yolu olarak kabul ettiği duyu algısının, içsel fonksiyon yardımıyla gerçekleştiğini söylemekte ve eski bilgilerin zihinde oluşturduğu izlenimler olmaksızın yeni algının gerçekleşmeyeceğini örnek olarak göstermektedir. İnsanların işlevsel olmaları için zihnin de çalıştırılması gerektiğine dikkat çeken Mâtürîdî, aklın kullanılmasına karşı çıkanların insanî çıkarlara mahkûm olduğunu belirtmiştir.²⁴⁵ O, dine aykırı olmayan noktalarda aklın hükmünü de kabul etmiştir. Mâtürîdî insan aklının vahye ihtiyaç duymadan kendi başına hayatta kalabilecek nitelikte olmadığını ve aklın, vahyedileni anlamaya temel teşkil ettiğini savunmaktadır.²⁴⁶

Allah'ın tüm fiillerini hikmet kavramı ile anlamlandıran ve açıklayan Mâtürîdî, Allah'ın dünyayı yaratmasını da hikmet kavramı çerçevesinde izah etmiştir. O, özellikle Allah'ın hiçbir işi hikmetsiz yapmayacağını vurgulayarak

²⁴¹ Spooner, 7 vd; Paine, *The Age of Reason*, 99.

²⁴² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4; Topaloğlu, Bekir, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., Ankara 2003, 28/151.

²⁴³ Paine, *The Age of Reason*, 99.

²⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 5.

²⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4.

²⁴⁶ Altıntaş, Ramazan, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife Dergisi*, Cilt: 5, Sayı:3, 2005, 244.

yarattığı insanları bilgisiz bırakmayacağı için yine hikmeti gereği peygamber göndermesini vacip kabul etmektedir. Mâtürîdî, vahyin gerekliliği üzerine konuşurken vahyi Allah'ın bir rahmet ve lütfunun eseri olarak değerlendirmiştir. Ona göre peygamberler birer rehberdir ve insan onların eğitimi sayesinde nefesine uymaktan ve hataya düşmekten kurtulabilir. Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmesi ve insanların yaratıcısına en uygun şekilde şükretmeyi öğrenmesi için bir peygambere ihtiyaç vardır.²⁴⁷

Nübüvvet, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi düzenleyen kurum olarak değerlendirilmektedir. Mâtürîdî, nübüvveti bir hâlden başka bir hale farklılaşabilen açık uçlu bir hüküm kategorisi olan mümkün içerisinde kategorize etmiştir. Onun tanımında nübüvvet, sadece mümkün alanda daha iyi ve geçerli olanı içeren bir değer taşımaktadır. Bu bağlamda aklın nübüvvete gereksinimi mümkün kategorisinden kaynaklanmaktadır ve aklın, her şeyi ihata etmekten aciz olması nedeniyle kendine yettiği ileri sürülemez. Çünkü akıl, fizikî engeller nedeniyle duysal olarak etkilenme ihtimaline sahiptir ve ayrıca insan akli güdülerin etkisiyle bazı sınırlarla da karşılaşabilir. Mâtürîdî, Mu'tezile gibi, akıl-vahiy ilişkisini ahlâkî zeminde aynı bütünün göz ardı edilemez iki unsuru olarak ele almıştır. Ona göre din, zaruret ve geçerliliği bakımından tamamen akla dayalı iken, ibadet ve sorumluluk bakımından ise tamamen nübüvvet üzerine kuruludur.²⁴⁸ Nübüvvetin tanımı ve gerekliliği hususunda aklın önemini vurgulayan Mâtürîdî'nin, peygamberliği kişilerin ve toplumun göz ardı edilemez bir ihtiyacı olarak değerlendirdiği görülmektedir. Aynı şekilde Mâtürîdî'nin takipçileri de onun yöntem çizgisinden ayrılmadan nübüvvetin gerekliliğini akli delillerle ispat etmeye çalışmışlardır.

Mâtürîdîler nübüvvetin imkânı konusunda Mu'tezile ve Eş'arîler arasında bir noktada yer almaktadır. Bununla birlikte onlar, Mu'tezile'ye yakın bir görüşe sahiptir. Buna göre peygamber gönderilmesi aklen mümkün, Allah'ın hikmeti açısından ise vacip kabul edilmiştir.²⁴⁹ Allah hikmet sahibidir, yaptığı hiçbir şey isabetsiz değildir. Dolayısıyla Mâtürîdîler, sonucu güzel olan ve övülmeye layık her şeyi hikmet, akıbeti iyi olmayan hususları ise sefeh ve kabîh olarak

²⁴⁷ Aydın, Demet, "Fârâbî ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Algısı", *Edebalı İslâmiyat Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, 43.

²⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4, 362.

²⁴⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 183-184.

değerlendirirler.²⁵⁰ Ayrıca insan her ne kadar idrak gücüne sahip bir varlık olsa da dış dünyada bulunan pek çok şeyi aklı ile keşfedemeyecektir. Fizikî dünyayı dahi tek başına keşfe gücü yetmeyen insanın metafizik âlemi keşfetmesi ise mümkün değildir. Allah'ın insanı sorumlu tuttuğu emir ve yasaklardan haberdar etmek için insanlar arasından seçtiği elçiler göndermesi O'nun hikmeti gereğidir. Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğini izah etmek için öncelikle insan doğasından ve yaşamını idame etme yöntemlerinden bahsederek insanın aciz ve eksik yönlerine vurgu yapmaktadır.²⁵¹ O, insanın zaaflarının düzenli bir hayatın önünde engel olduğuna dikkat çekerek Allah'ın emir ve yasaklarının bulunmaması durumunda kargaşa ve kaosun hâkim olacağını, toplumsal felaketin meydana geleceğini ve insan yaşamının devam etmesinin mümkün olmayacağını ifade etmektedir.²⁵² Ebu'l-Muîn en-Nesefî, kâdir, âlim, hakîm olan yaratıcının, kullarını emir ve yasaklardan hâli bırakmamasının, O'nun hikmeti gereği olduğunu ifade ederek Allah'ın kullarına lütfunu vurgulamaktadır.²⁵³ Çünkü Allah, yarattıklarını başıboş bırakırsa, ahiret hayatında onları cezalandırıp mükâfatlandırması akla ve adalete uygun olmayacaktır. Nitekim emir ve yasaklar karşılıklı konuşmakla olur. Ancak insanın Allah ile doğrudan irtibat kurmasının hiçbir yolu yoktur. Çünkü bir imtihan yurdu olan bu dünyada gayba iman farz kılınmıştır. Şayet Allah bu dünyada insanlarla onları muhatap alarak konuşursa, dünya ve ahiret hayatı arasında fark kalmayacaktır. Dolayısıyla Allah insanlara belirlediği elçiler ile hitap etmiştir.²⁵⁴ Kullarına adalet, rahmet ve hikmetle muamele eden Allah'ın, onlara her iki âlemde ihtiyaç duydukları hususları açıklayacak ve onların kemale ulaşmalarını sağlayacak, hikmet çeşitlerini bildirecek olan müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler göndermesi imkân dâhilindedir.²⁵⁵

Deizmde peygamberler toplumu kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmek amacıyla çeşitli kehanetler ile bilgisiz halkı ikna etmeyi başarmış illizyonistler olarak görülmektedir.²⁵⁶ Söz gelimi Spinoza, peygamberlik iddiasında bulunanların hayal güçleri ve zayıf akılları olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre peygamberlerin yazıları

²⁵⁰ en-Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, I, 443.

²⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198 vd.

²⁵² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255-256.

²⁵³ en-Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, I, 129-130.

²⁵⁴ en-Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, II, 665

²⁵⁵ en-Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, II, 665-666.

²⁵⁶ Spooner, 40 vd.

ve vahiyleri matematiksel kesinlikten uzak ancak ahlâkî kesinliği bulunan emirler içermektedir. Dahası o, peygamberlerin birbirleriyle ve tabiat kanunlarıyla çeliştiğini, Tanrı'dan aldığını iddia ettikleri vahyin içeriğini mutlak bir standartla değil, mizaçları ve yaşam durumlarıyla ölçtüklerini burada ise büyük hataya düştüklerini iddia etmiştir. Spinoza Tanrı'nın, tabiat hakikatlerini peygamberler vasıtasıyla vahyetmeyi amaçlamadığını ancak onların aktardığı çelişkili bilgilerin dahi ahlâkî öğretiler ihtiva etmesi sebebiyle hürmet gördüğünü belirtmiştir. Ancak o, bu kutsal yazarların cehalet içerdiği gerçeğinin göz ardı edilmemesi ve onları bilimsel olarak doğru göstermek için hermenötik ilkeler tasarlamaya yönelmemesi gerektiği konusunda insanlara uyarıda bulunmuştur.²⁵⁷ Deistlerin genel mucize anlayışı da Spinoza'nın görüşlerine benzer niteliktedir. Onlar mucizeyi Tanrı'nın tabiatına uygun olmadığı gerekçesiyle reddetmekte ve din adamlarının halkı ikna etmek amacıyla açıklanması mümkün olmayan meseleleri mucize olarak izah ettiklerini ileri sürmektedir.²⁵⁸ Ancak İslâm kelimasında mucize anlayışı delillerle ispat edildiği için deistlerin reddettiği Hristiyan ve Yahudi inancındaki mucizelerden farklılık göstermektedir.

Mâtürîdî nübüvvet müessesesinin hem din ve dünya açısından duyulan ihtiyaç hem Allah'ın lütfunu kanıtlama açısından akli bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiasını ise şu örneklerle temellendirmektedir; Allah sınava tâbi tutmak için yarattığı insana gökten su indirerek onlar için yeryüzünde besinler ve ilaç yapmalarını sağlamış, onlardan hastalıklar ve öldürücü zehirler icat etmiştir, insanın bunlardan zararlı olanları faydalı olanlardan ayırt edebilmelerinin aklen güç yetirilemez olduğunu göstermiştir.²⁵⁹ Böylece Allah'ın kullarını bilgilendirmek için bir elçi seçmesinin akla uygun bir durum olması kaçınılmaz hale gelmektedir. Mâtürîdî, toplumun nübüvveti olan ihtiyacının dil, sanat, hayvancılık gibi çeşitli alanlarda görüldüğüne dikkat çekmektedir.²⁶⁰ Çünkü insanın söz konusu alanlara dair bilgileri, yetenek sahibi bile olsa tek başına keşfetmesi mümkün olmayacaktır.

²⁵⁷ Reedy, Gerard, *Spinoza Stillingfleet Prophecy and Enlightenment*, Deism, Masonry and the Enlightenment, ed. J. A. Leo Lemay, University of Delaware Press, London 1987, 51-52; Craig, William Lane, *The Historical Argument for the Resurrection of Jesus During the Deist Controversy*, The Edwin Mellen Press, USA 1985, 297.

²⁵⁸ Reill-Wilson, "Deism", 147.

²⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 179-180.

²⁶⁰ Koçar, Musa, "Mâtürîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 17, 2006, 47-48.

İşte bu noktada peygamberler insanlara rehberlik ederek onlara dilleri, isimleri, tıbbı, şehirciliği, ticareti, hayvancılığı ve benzeri toplumun varlığını sürdürebilmesi ve gelişebilmesi için ihtiyaç duyduğu bilginin önemli bir kısmını öğretmişlerdir. Nitekim söz konusu bilgiler tarihi kaynaklarda açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğini ispat etmek için insanların bilgi eksikliği yaşadığı konularda kendilerinden daha bilgili veya tecrübeli kişilere danışmanın insani bir gereklilik olduğunu ifade ederek, iyi niyetli ve doğru sözlü bir öğüt veren kimseye başvurmanın önemine dikkat çekmektedir.²⁶¹ İnsanın zihnî yapısına da değinen Mâtürîdî insanların zaaflarından dolayı hakikat bilgisine ulaşamayacakları gerçeğini vurgulayarak peygamberin neden gerekli olduğunu açıklamaktadır. Buna göre insandaki nefsanî arzular, dünyevî emel ve lezzetler insan aklını meşgul edecek düzeyde olduğu için insana yol gösterecek ve belirsizliğin ortaya çıktığı zamanlarda hakikate kılavuzluk edecek bir rehberin bulunması zorunlu hale gelmektedir.²⁶² Doğa yasalarının insanın tabiatına uygun olarak yaratıldığını dolayısıyla aklın bu yasaları öğrenebilecek nitelikte olması sebebiyle bir peygambere ihtiyacın bulunmadığını savunan deistlere kelamcılarının nübüvvetin gerekliliği üzerine yaptığı açıklamalar cevap niteliğindedir.

3.2. Kelamcılarının Vahiy Anlayışı

3.2.1. İslâm İnancında Vahyin Genel Çerçevesi

Vahiy konusu İslâm bilginleri arasında değişik görüşler çerçevesinde değerlendirilmiş ve farklı yorumlar getirilmiş bir konudur. Konunun sınırlarının aşılmasında için ayrıntılı bilgiler vermek yerine deistik itirazlar kapsamında gerek duyulan bilgilere yer verilecektir. Birinci bölümün Hristiyanlık'ta Ulûhiyet/Nübüvvet ve Deizm başlığında yer alan açıklamalarda deizmin, kristolojinin vahiy ve nübüvvet anlayışına geliştirdiği itirazlardan bahsedilmişti. Bu başlık altında ise İslâm'ın vahiy anlayışı akli argümanlar ile temellendirildiğinden, kelamcılarının vahye duyulan ihtiyacı nasıl ispat ettikleri ve akıl-nakil arasında kurulan denge ele alınacaktır.

²⁶¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 192.

²⁶² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 192-193; Koçar, “Mâtürîdî’de Akılcılık ve Uygulama Alanları”, 29 vd.

Vahiy terim olarak ‘Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi²⁶³ şeklinde tanımlanmaktadır. Vahiy, insan aklının kavrayamayacağı olağanüstü bir hâdise olarak ele alınmış ve doğaüstü bir iletişim olması nedeniyle peygamber aracılığıyla Tanrı’dan insana ulaştığı kabul edilmiştir.²⁶⁴ Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hz. Peygamber’e Kur’an dışında vahyin gelmesi ile ilgili tartışmalar olmuştur. Sünnî âlimlerin çoğu Hz. Peygamber’e Kur’an haricinde de vahyin geldiğini kabul etmişlerdir.²⁶⁵ Bu düşünceyi kabul edenlerin naslardan ve tarihi kayıtlardan çeşitli delilleri bulunmaktadır. Söz gelimi Mâtürîdî vahyi, Kur’an, beyan ve ilham-ifham vahyi olmak üzere üç grupta değerlendirmiştir. İlham vahyi ile kasıt ise Hz. Peygamber’in dinî konularda yaptığı açıklamalardır.²⁶⁶

Vahye ilişkin kelam ilmindeki tartışmalar esasen vahyin tebliğ kapsamı üzerinden gerçekleştirilmiştir. Söz konusu alanda âlimlerin görüş farklılıkları bulunmaktadır. Kelamcıların büyük bir çoğunluğuna göre Hz. Peygamber’in tebliğleri belli kişilere veya bir zümreye ait olmayıp tüm insanları kapsamaktadır. Ancak bazı Şîîler tarafından Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında özel vahyin geldiği kabul edilmektedir. Sûfiyye’den bazı âlimler de Hz. Peygamber’e biri zahir, diğeri bâtın olmak üzere iki tür vahyin geldiğini ileri sürmektedir.²⁶⁷ Ancak sünnî kelamcılar bu tür iddialara şiddetle karşı çıkmışlardır ve önemli ölçüde İslâm’ın gizemli ilkelerden uzak, akıl dinî olduğunu ispat etmek için çalışmışlardır. Söz gelimi Mâtürîdî, akıl ile nakil arasında bir denge kurmuştur. O, dinin hakikatini anlamak ve ondan yeterince faydalanmak için akla güvenmenin gerekliliğini vurgulamıştır.²⁶⁸ Mâtürîdî, sistematik olmayan yöntemlerin epistemolojik bir değeri olmadığını kabul eder. Ona göre nesnelerin ve olayların gerçekliğini anlamak için bilginin üç yolundan yani duyuların görsel algısı, haber ve akıl yürütmeden bahsedilir.²⁶⁹ Mâtürîdî, akıllı, duyular ve haberler yoluyla elde edilen bilgileri anlamak, yorumlamak ve değerlendirmek için gerekli bir araç olarak kabul etmiş ve

²⁶³ el-İsfehânî, Râgıp, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyid Kilânî, Dâru’l-Marife, Lübnan 1997, 461.

²⁶⁴ el-Mâverîdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ebî Mansur Muhammed, *A’lamü’n-Nübüvve*, (by), Beyrut 1986, 17; İzutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, 142.

²⁶⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2012, 42/442.

²⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 251-252.

²⁶⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Vahiy”, 441.

²⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 136-137.

²⁶⁹ Topaloğlu, Bekir, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/151.

onu ölümlü olmanın, sorumlu olmanın ve gerçeğe ulaşmanın ilk koşulu olarak görmüştür. Mâtürîdî aklın hükmünü dine aykırı olmayan noktalarda kabul etmiştir. Bu sistemde akıl ile vahiy arasında sağlam bir denge kurmuştur. Mâtürîdî, vahiy meselesinde ne fideizmin ne de içsel pasifliğin söz konusu olduğunu belirtmiştir. O, vahyin akılla çatışmayacağını izah etmek için pek çok ayetin zihinde var olan bilgileri teyit edecek öğretiler sunduğunu savunmuştur.²⁷⁰

İslâm inancında vahyin kesinliği ispatlandığı için daha ziyade kelâmullahın mahiyeti, Kur'an'ın i'cazı bağlamında nasların yapısı ve Kur'an'ın anlamı açısından te'vili ele alınmıştır. “Kelamda vahiy nüzul açısından Allah'tan Cebrail'e, ondan Hz. Peygamber'e iniş süreci ve keyfiyeti yani iniş şekli üzerinden dolaylı olarak incelenmiştir”.²⁷¹ Kelamda vahyin mahiyetine ve nüzulüne dair yapılan ayrıntılı çalışmalar vahyin gerçekliğini ve gerekliliğini kanıtlamış niteliktedir. Aynı şekilde nübüvvetin gerekliliğine dair getirilen argümanlar da vahyin ispatını da ortaya çıkarmıştır.

Vahiy olgusuna itiraz eden deistler, esasen doğru kabul etmedikleri kristolojik inanç esaslarının tümünü reddetmiştir. Söz gelimi Thomas Morgan, Tanrı'nın bildirdiği her şeyin insan aklı tarafından anlaşılabilir olması gerektiğini savunmuştur.²⁷² Paine, dünyanın en kötü trajedilerinden bazıları için vahiy dinini suçlamıştır. Ancak Paine'in özel olarak Hristiyanlığa karşı bir tutum sergilediğini, esasen İncil'deki ayetler ve Kilise'nin öğretilerine bir saldırıda ve eleştiride bulunduğunu şu ifadelerinde açıkça görülmektedir. “Şimdiye kadar icat edilen tüm din sistemleri arasında, Hristiyanlık denen bu şeyden Yüce Tanrı'ya daha aşağılayan, insanı daha kötü yapan, akla daha aykırı ve kendi içinde daha çelişkili olanı yoktur. İnanmak için çok saçma, ikna etmek çok imkânsız ve uygulamak için çok tutarsız, kalbi uyusuklaştırır ya da sadece ateist ve fanatik üretir. Bir iktidar motoru olarak, despotizmin amacına ve bir zenginlik aracı olarak rahiplerin hırsına hizmet eder. Ama genel olarak insanın iyiliğine saygı duyduğu sürece, ne burada ne de öteki hayatta hiçbir şeye yol açmaz.”²⁷³ Toland, Collins ve Tindal da tüm doğaüstü

²⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4-5; Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 28/152.

²⁷¹ Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1, 2011, 123.

²⁷² Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, 181.

²⁷³ Paine, *The Age of Reason*, 100.

gizemleri anlaşılmaz bularak reddetmiştir.²⁷⁴ Bunun sebeplerini izah ederek başta Kilise'nin otoritesi olmak üzere İncil ayetlerini yani vahyi, peygamber anlayışlarını ve Tanrı tasavvurlarını eleştirip çelişkili ya da kuşkulu buldukları için reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁷⁵ Ancak İslâm dünyasında teşekkül eden pek çok kelimî ekol itikadî meseleleri gerek nakli yani vahye dayalı gerekse akli argümanlar ile ispat etmek için çalışmışlardır. Bu sebeple İslâm itikadı, içeriden veya dışarıdan gelen itikadî esaslara zarar verecek her türlü yorum ve görüşlere karşı tahkim edilmiştir. Ancak Müslüman kelimasında bütün akli çıkarsamaların öncesinde vahye dayalı dinî çerçeve belirleyici niteliğini her zaman korumuştur.

3.2.2. Vahyin İspatı

Tarihi süreç içerisinde Allah'ın varlığına dair pek çok akli argüman sunulmasına rağmen din felsefesi ile ilgilenen filozoflar hariç diğerleri yaratıcı bilgisine akıl yoluyla ulaşmanın doğru olduğuna inanmışlar ancak peygamberlerin varlığını ya kabul etmemişler ya da göz ardı etmişlerdir.²⁷⁶ Bu bakımdan İslâm inancında nübüvveti ispat etmek için vahyin gerçekliğini kanıtlamak söz konusu olmuştur. İslâmî kelim ekolleri, nübüvvetin dolayısıyla vahyin gerçekliğini ispat etme yöntemlerinin en önemlisi olarak mucize olgusunu görmüşlerdir. Çünkü olağandışı haller sıradan insanların meydan okuması ile ortaya çıkamayacak nitelikte olgulardır ve akleden her insanın kabul edeceği gerçeklerdir.

Deizmde Tanrı akli bir rehber niteliğinde yaratmıştır ve insan için akli dışında herhangi bir elçiye ihtiyaç yoktur. Söz gelimi Collins'e göre Tanrı'nın adil ve iyi olduğuna dair bir fikrimiz varsa, Tanrı aslında adil ve iyi olmalıdır. Şeylerin öngörülebilir doğal düzeni tutarlı bir Tanrı'yı ortaya çıkardığı için, rahiplere veya ilahi vahiylerle ihtiyaç yoktur.²⁷⁷ İnsanın doğası gereği Tanrı bilgisine ulaşabilecek güçte olduğunu savunan Collins'in vahyi reddetmesinin sebeplerinden birinin rahiplerin vahiy aldığı iddiasında bulunmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu

²⁷⁴ Hudson, *The English Deists Studies In Early Enlightenment*, 100.

²⁷⁵ Sullivan, 235-237; Lucci, Diego, "Deism, Freethinking and Toleration in Enlightenment England", *History of European Ideas*, Cilt: 43, Sayı:4, 2017, 346-347.

²⁷⁶ Yavuz, S. Sabri, 168-169.

²⁷⁷ Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, 113.

konuda İslâm dünyasında vahyin (ilham) devam ettiğini savunan bazı şîî gruplara karşı geliştirilen itirazlara bakmakta fayda vardır.²⁷⁸

İmamiyye Şîa'sı masum imamların Allah'tan vahiy derecesinde vehbî bilgiler aldığı bu bakımdan nübüvvet makamından daha güçlü bir makama sahip oldukları inancına sahiptir.²⁷⁹ Hristiyan inancındaki rahiplerin ilahi bilgiye vakıf olduğu iddiaları İmamiyye Şîa'sı ile benzerlik göstermektedir. Deistlerin Kilise inancına karşı geliştirdikleri reddiyeleri Müslüman kelmacıların daha önce İmamiyye'ye karşı yaptıkları görülmektedir. Bu açıdan İslâm kelmasında vahyin peygamberlere özgü olduğu ve belirli iletişim yollarıyla elde ettiklerine dair çizdikleri çerçeve deizme karşı önceden hazırlanmış bir veri olarak sunulabilir. Bunun yanı sıra vahyin son bulunduğu dair yaklaşımlar da nakli ve akli argümanlar ile açıklanmıştır. Kelmacılar hatmü'n-nübüvve (vahyin kesilmesi) meselesini özellikle yalancı peygamberlere ve şîî imamet görüşü ile velayetin üstünlüğünü iddia eden tasavvuf ehline karşı savunmuştur.²⁸⁰ Sünnî kelmacılar Kur'an'da yer alan “*Bugün, sizin için dininizi kemâle erdirdim ve sizin üzerinize nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim*”²⁸¹ ayetinin İslâm'ın son din ve Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu açıkça ifade ettiği konusunda hem fikirdir.²⁸² Buna ek olarak pek çok nakli delil ile İslâm'ın son evrensel din olduğunu ispatlayan kelmacılar akli argüman olarak da İslâm'ın insanlığı belli bir olgunluk seviyesine ulaştırdığını ileri sürmüştür. İslâm ve onun kutsal kitabı sayesinde insanlık içsel olgunluğa erişmiştir, dolayısıyla artık yeni vahye ihtiyaç yoktur. Ahlâkî eylemler, bilgi ve teknolojiadaki gelişmelerle birlikte ilerlememekte ve buna ayak uyduramamaktadır. Yeni bir vahiy olmayacağına göre insanlığın ahlâkî gelişimi için esas görevi, Allah'ın kitabından hidayet aramak, İslâm'ın hakiki tebliğine sarılmak ve Kur'an'ı rasyonel bir bakış açısıyla yaşamaktır.²⁸³ Ancak öncesinde sünnî kelmacıların nakli delil olarak

²⁷⁸ Coşkun, İbrahim, “İmâmiyye Şîa'sında Ehl-i Beyt Sevgisinin Ezoterik (Bâtınî) İnancılara Dönüşümü”, *Mârife*, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004, 130-135.

²⁷⁹ Rıza Muzaffer, A. Muhammed, *Akaaid'ül-İmamiyye*, https://www.İslâmkutuphanesi.com/turkcekitap/online/siainanclari_mr_muzaffer/index.htm, 75-76.

²⁸⁰ İbn Fûrek, 175; el-Gazzâlî, 263; el-Bağdâdî, 162; el-Câhız, Ebu Osman b. Amr b. Bahr, *Hucecu'n-Nübüvve*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu Hanci, Kahire 1946, 96 vd.

²⁸¹ el-Mâide 5/3.

²⁸² el-Câhız, *Hucecu'n-Nübüvve*, 97-99; el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 90-98; İbn Fûrek, 175.

²⁸³ Yeprem, Saim, “Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi”, *Kutlu Doğum Haftası II, Türkiye Diyanet Vakfı*, Ekim 1990, 25-49.

başvurdukları “*Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir*”²⁸⁴ ayeti ile Allah’ın kullarıyla iletişim yollarını kesin bir biçimde açıkladığını vurgulamaktadırlar. Sünnî mütekellimler vahyi kelâmullahın bir gereği olarak görürler.²⁸⁵ Dolayısıyla onlar doğruluğunu akli ve nakli delillerle ispat ettikleri vahyin geliş yollarını naslar ile tespit etmişler ve bu bağlamda vahyin ilahi olduğuna dair herhangi bir tereddüt bulunmadığını kabul etmişlerdir.

Deist düşüncede vahyin tamamen reddedilmediğinden bahsedilmişti. Söz gelimi deistlerin referans aldığı Locke, inancı olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrı’dan gelen önermelerle ilişkilendirir. Vahyin imkân dâhilinde olduğunu benimseyen deistler farklı bir muhtevada kabul etseler de vahyin mahiyeti hakkında çeşitli söylemlerde bulunmuşlardır. Bu tür deistler, vahyi iman konusu ile ilişkilendirmektedir. Onlara göre Tanrı’dan gelen herhangi bir vahyin doğru olduğundan şüphe etmek kendi varlığından şüphe etmekle eşdeğerdir. Çünkü iman, şüpheyi ve tereddüde mahal bırakmayan kesin bir rıza ve güvence ilkesidir. Bu sebeple iman edilecek olan vahyin ilâhî bir vahiy olduğu ve doğru anlaşıldığı tespit edilmelidir.²⁸⁶ Sözlü ve sözsüz iki vahiy türünü kabul eden Locke’a göre akıl, gerçeğe erişim yolu olarak sözsüz doğal vahiydir ve vahiy, Tanrı tarafından iletilen doğal akıldır.²⁸⁷ Bu görüşe göre Tanrı, insanlara doğal yeteneklerini kullanma yoluyla keşfedebilecekleri önermelerin doğruluğunu vahiy yoluyla iletir. Bu tür her şeyde vahye çok az ihtiyaç vardır. Çünkü Tanrı, insanı onların bilgisine ulaşmak için doğal ve daha kesin araçlarla (akıl yürütme) donatmıştır. Bundan dolayı insanın düşünerek öğrendiği herhangi bir gerçek, dinlerin geleneksel vahiy yoluyla ilettiği herhangi bir bilgiden daha kesin olacaktır.²⁸⁸ Bu düşünceye göre insanın kendi çabasıyla edindiği bilgi dışarıdan gelen bilgilere oranla daha kesin bilgi olarak değerlendirilmelidir. Burada dikkat çeken husus bu görüşün Kilise din adamlarının vahiy iddialarına karşı geliştirilmiş olmasıdır. Hristiyan düşüncede vahyin varlığı veya muhtevası konusunda pek çok yorum ve iddia mevcuttur. Kristolojide vahiy, önermelerle ifade edilen dini hakikatlerin bir bütünü ile önermesel olmayan vahiy

²⁸⁴ eş-Şûrâ 42/51.

²⁸⁵ Erdemci, 119-142.

²⁸⁶ Locke, 4/277; Mavrodes, 8.

²⁸⁷ Locke, 4/277.

²⁸⁸ Locke, 4/274.

şeklinde anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Hristiyanlıkta Tanrı, İsa Mesih olarak enkarne (yani insan) hale gelerek kendini ifşa etmiş, İsa'nın ve Tanrı'nın kurduğu Kilise'nin öğretisiyle çeşitli gerçekleri ortaya çıkarmıştır.²⁸⁹ Bundan dolayı vahyin önermelerle ifade edilmesi vahyin Tanrı tarafından yazıldığı, önermesel olmayan vahiy ise insan merkezli olması sebebiyle tarihi süreç içerisinde tecrübelerin meydana getirdiği kayıtlar şeklinde anlaşılmaktadır.²⁹⁰ Şu hâlde deist vahiy anlayışı, önermesel olmayan vahiy algısından etkilenmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi akli vahiyle özdeşleştiren deistlere göre insan kendi vahyini akli aracılığıyla elde etmektedir. Bunun için Tanrı'nın belirli bir kişi veya dini kurumu aracı kılmasına gerek yoktur. Söz gelimi açık şekilde *Emile veya Eğitim Üzerine* (Émile, ou de l'éducation 1762) adlı romanının *The Vicar of Savoy* başlıklı bölümünde fikirlerini sunan Rousseau,²⁹¹ kutsal metinleri eleştiren Paine tüm ayetlerin, kasvetli ve tartışmalı bilgiler olduğunu, pek çoğunun ise anlamsız hikâyelerden ibaret olduklarını ifade etmektedir.²⁹²

3.2.3. Mucizenin İnanç Boyutu

Vahyi reddeden deistler, mucizelerin de imkânsız olduğunu iddia ederler. Bir grup deist, Tanrı'nın onları asla gerçekleştirmeyeceği temelinde olasılıklarını reddederken, diğerleri Tanrı'nın onları asla gerçekleştiremeyeceğini iddia etmiştir.²⁹³ Daha açık bir ifade ile Tanrı'nın asla mucize gerçekleştirmeyeceğini savunan deistlere göre Tanrı, doğa yasalarını mükemmel ölçüde ayarlayıp kendiliğinden mekanik şekilde işlemlerini sağladığı için bu yasalara sonradan müdahale etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla onlar mucizevi ilahi müdahalenin Tanrı'nın bilgeliğinde bir kusura yol açtığını düşünürler. Bu deistlere göre doğa Tanrı'nın değişmez bilgeliğini ve iyiliğini yansıtmaktadır. Yani Tanrı'nın doğal dünya düzenini askıya alması mümkün değildir.²⁹⁴ Dolayısıyla söz konusu deistler, mucizelerin gerçekleşmesini hem Tanrı'nın mükemmelliğini tehlikeye atacağı için

²⁸⁹ Swinburne, *Revelation From Metaphor to Analogy*, 1.

²⁹⁰ Swinburne, *Revelation From Metaphor to Analogy*, 2.

²⁹¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Emile: or On Education*, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York 1979, 295.

²⁹² Paine, *The Ages of Reason*, 30.

²⁹³ Byrne, 41-42.

²⁹⁴ Cavallo, Tomaso, *Atheists or Deists More Charitable Than Superstitious Zealots: Alberto Radicati's Intellectual Parabola, Atheism and Deism Revalued*, 176-182.

hem mantıksal olarak içkin imkânsızlıkları nedeniyle reddetmişlerdir. Söz gelimi Voltaire mucizeyi, ‘matematiksel, ilahi, değişmez, ebedî yasaların ihlali olabilir. Ancak Tanrı kendi yarattığı mekanik sistemi değiştirmeyeceğinden mucizenin kabulü Tanrı’nın onurunu zedeleyecek bir inanç olacaktır’ şeklinde açıklamaktadır.²⁹⁵ Benzer şekilde, David Hume mucizeyi doğa yasalarının ihlali olarak tanımlar.²⁹⁶ Paine, deistin inancını doğrulamak için mucize denilen bu hile ve gösterilerin hiçbirine ihtiyacı olmadığını, çünkü yaratılışın kendisinden ve kendi varlığından daha büyük bir mucize olamayacağını iddia etmiştir.²⁹⁷

Teistler ile deistler arasında mucize kavramına dair tartışılan birkaç teolojik sorun vardır. Bunlar; mucizenin ne olduğu, Tanrı’nın mucize yaratmasının imkânı, şayet mümkünse ilahi sıfatların mükemmelliğine zarar verip vermeyeceği, eğer meydana gelmişse tanımlanabilmesinin imkânı ve mucizelerin esas önemi şeklinde sıralanabilir.

Kelamda pek çok vahiy tanımı yapılmıştır. Genel olarak herhangi bir vahyin Allah’tan olduğunu anlamak için onu getiren elçinin, Allah’tan geldiğini ve bunun Allah’ın kendisine verdiği bazı deliller dışında bilinemeyeceğini ispat etmesi gerektiğine dair fikir birliği vardır. Akli argümanların yanı sıra peygamberliği somut şekilde kanıtlayabilmesi için doğa yasalarını ihlal eden unsurlar yani mucizeler meydana gelmelidir. Bu açıdan mucize, insanın kapasitesini aşan ve sahte peygamberlerden ayırt edilmeleri için Allah’ın desteğiyle peygamberler tarafından icra edilebilir ilahi işaretler olmalıdır. Söz gelimi Şehristânî’nin “Mucize, meydan okumak suretiyle ortaya konulan, karşılıklı çekişmeden uzak, karine olmak itibarıyla peygamberin sözünü doğrular durumdaki harikulade bir fiildir.”²⁹⁸ şeklindeki mucize tanımı aynı zamanda vahyin gerçekliğine de sunulan argümanı açıklar niteliktedir.

Deistlerin peygamberlik kurumunu reddetmesine sebep olan etkenlerden biri de Hristiyanlığın mucize anlayışıyla ilgilidir. Nitekim Voltaire’e göre Hz. İsa, etrafını sözde mucizelerle aldatmış dahası öğrencileri de aldatıcı düzenbazlar, tahrif ediciler ve sahtekârlardır.²⁹⁹ Voltaire, İncil’de bildirilen türden mucizelerin var

²⁹⁵ Voltaire, 268.

²⁹⁶ Simonutti, 45.

²⁹⁷ Paine, *The Age of Reason*, 92.

²⁹⁸ eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, 414.

²⁹⁹ Voltaire, 124-125.

olduğunu reddetmiş ve Tanrı'nın birkaç seçkin kişiye özel bilgi göndermek için kendi doğal yasalarını ihlal etmeyeceğini iddia etmiştir.³⁰⁰ Deistlerin aslında Hristiyan inancındaki mucize anlayışını reddettiğine dikkat edilmelidir. Çünkü Hristiyan inancında mucize ön planda tutulmakta ve neredeyse tüm itikadî meseleler mucizeye dayandırılmaktadır.³⁰¹ Ancak İslâm kelimasında mucize, nübüvvetin ispatında kullanılan argümanlardan biri olarak değerlendirilmektedir.

Sünnî kelimacılar ve Mu'tezile mucizeye dayalı sistemi benimsemişse de akli ispatı kullanmaya özen göstermiştir. Bu ispat üç çeşittir. Birincisi, akli bir olgu, yani Kur'an'ı Arap ve Arap olmayan tüm âlimlerin benzerini meydana getirmekten aciz olduğu bir kitap olarak sunmak. İkincisi, insanların duyu organları ile gözlemledikleri doğaüstü olaylar üçüncüsü ise haber mucizeleri, Hz. Peygamber'in tarih ve gelecek olaylarla bilgilendirilmiş olduğu ve bu bilgilerin doğruluğunun zaman içerisinde kanıtlanmış olması gerektiğidir.³⁰²

Mu'tezile'nin nübüvvet ispatı açısından mucize olgusunu nasıl ele aldığı tespit edilmelidir. Kelamda aklın önemini vurgulayan tek ekol Mu'tezile değildir. Ancak akli naklin önünde tutan mu'tezilî yaklaşım, akla mutlak yetki veren deistler karşısında teolojik konuları izah etmesi açısından önemlidir. Mu'tezile'de mucizenin doğruluğu belirli şartlar çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri mucizenin Allah tarafından yahut O'nun katından gerçekleştirilmiş olmasıdır. İkincisi, mucizenin Allah'ın fiili olduğuna delâlet edecek bir tehdidin bulunmasının zorunluluğudur. Bu şekilde mucize meydan okunduğu şekilde gerçekleşirse müddeînin iddiasını ispatlamış olacaktır. Üçüncüsü, mucizenin peygamberin iddia ettiği hâdiseye uygun olması şartıdır. Bu şekilde olmadığı takdirde, onun doğruluğuna değil yalancılığına delil olacaktır. Dördüncüsü, mucizenin insanlar arasında normal olan bir duruma aykırı yani hârikulâde olması gerekmektedir.³⁰³ Mucizenin Allah'tan gelen bir kanıt olduğunun kesinliği söz konusu şartlara bağlıdır. Mu'tezile bu şartların sağlanması neticesinde peygamberlik iddiasında bulunan zatın nübüvvetinin geçerli olacağını dolayısıyla verdiği haberlere uyulmasını

³⁰⁰ Voltaire, 124-125, 136-138, 167-168; Reill-Wilson, "Needham, John Turberville," 420.

³⁰¹ Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, Macmillan Pub., London 1970, 3 vd.,

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 29, 122-175; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, II, 204, 368.

³⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, II, 430; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 64.

savunmaktadır. Bu şartlar ve niteliklerde bir olgunun ortaya çıkması, peygamber olduğunu iddia eden kişinin doğruluğuna işaret eder. Bu sayede büyü ve kurnazlıkla yapılan diğer yöntemlerle gerçek mucize arasındaki fark ortaya çıkmış olur. Allah'ın fiiliyle veya O'nun katından bir olay meydana gelebilir ancak büyü ve sihirde durum böyle değildir. Bunlara ek olarak, mucizeler geleneğe aykırı ve olağanüstü hâdiselerdir ancak sihir ve el çabukluğu ile yapılan işler böyle değildir.³⁰⁴ Mu'tezilî bakışa göre mucize olarak meydana gelen fiil Allah'ın, hür iradesinden çıkan bir fiildir. Doğada gözlemlenen süreklilik, düzen kurallılık ve tekdüzelik ise adetten yani yerleşik bir alışkanlıktan ibarettir.³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah âlemin yaratılışında onun içine tabiat kanunlarını ve birtakım nedensellik yasalarını yerleştirmiştir. Daha sonra bu yasaların her zaman bilfiil ayakta kalmasını sağlama olarak bu şekilde âlemi kendi gözetimi ve denetimi altında yönetmektedir.³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın, kanıtlarının bozulmasına, (istifsâdu'l-edille) yani fiziksel evrende olayların alışlagelmiş şeklinin ihlaline asla izin vermeyeceğini iddia eder.³⁰⁷ Yani fiziksel gerçekliğin rasyonel ve bilinebilir doğasına yönelik güçlü bir güven söz konusudur ve Allah akıl dışı bir hâdisi yaratarak kullarını aldatmayacaktır. Allah'ın evreni rasyonel yasalara göre yarattığını kabul eden Basra Mu'tezilesi için, ilahi olarak yaratılmış rasyonel bir evrende düşünülebilecek tek akıl dışı olay, peygamberlerin Allah'tan gönderildiğini iddia eden ciddi şekilde sınırlı sayıda mucize olacaktır.³⁰⁸

Peygamberlerin mucizeleri ile gönderildikleri toplumun sosyal yapısı ve kültürel birikimi arasında yakın bir ilişki vardır. Kelamcılar, Kur'an'ın i'cazını açıklamak için nübüvvet delilinin bu özelliğini ön plana çıkarmışlardır. Başka bir deyişle kelamcılar, Kur'an'ın bir mucize olduğunu, Arapların edebiyat alanında bilgi ve beceriye sahip olduklarını ancak kutsal kelimelere karşı çıkamadıklarını açıklamak için peygamberliğe işaret eden sosyal ve kültürel delilleri kullanmakta ve

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, II, 432-434.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, II, 432; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 174.

³⁰⁶ Kazanç, Fethi Kerim, *Kadî Abdülcebbar'da Mucize ve Âdet, Mu'tezile Gelen Ek-i II* içinde, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy, İstanbul 2018, 340-341.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, II, 434.

³⁰⁸ Martin, Richard C. vd., 11; Bardakçı, Sefa, "Kâdî Abdülcebbar'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidi İman", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 11, 2010, 111,113.

Kur'an'ın doğrudan doğruya bir mucize olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰⁹ Peygamberlerin temel mucizelerinin toplumun sosyo-kültürel özellikleriyle doğrudan ilgili olduğu kuşkusuzdur ve bu gerçek insanların doğruluk iddialarını daha hızlı ve kolay anlamalarını sağlar. Çünkü insanlar, kendilerine dinî ve ahlâkî düzen ve yasaklar getiren peygamberleri sırf bu temel mucizelerden dolayı dikkate almışlar ve iddialarını değerlendirmişlerdir. Peygamberi tasdik eden delillerin bu özelliğinden dolayı insanlar peygamberlerine meydan okumayı, onlarla ilgilenmeyi ve iddiaları üzerinde spekülasyon yapmayı düşünürler. Peygamberler gönderildikleri toplumda bilinmeyen bazı mucizelerle desteklenirlerse, mucizeler yeterince ilgi görmez ve gündem oluşturamaz. Bu bakımdan peygamberlerin temel mucizelerinin kendi toplumlarında bilinen sanat, ilim ve bilim türlerine benzemesi dikkat çekmiştir.³¹⁰

Vahyin gerçekliğinin belki de en kesin kanıtı, onun mucizevi tarafıdır. Çünkü her ne kadar şaşırtıcı olsa da insanlar tarafından gerçekleştirilen hiçbir olay imkânsız olarak değerlendirilemez. Ancak insanî gücü aşacak nitelikte doğaüstü eylemlerin yalnızca yaratıcı varlık tarafından gerçekleştirilebileceği kabul edilecektir. Dolayısıyla doğal teolojinin rasyonel argümanları, vahyin gerçek kanıtlarına yönelik itirazları ortadan kaldıracakları açısından yararlı olabilir, çünkü çoğu insan için doğaüstü sayılan kanıtlar dikkate alınacak nitelikte argümanlardır.

Netice itibarıyla İslâm düşüncesinde mucizeyi nübüvvete delil saymanın pek çok akli izahı yapılmıştır. Bunun yanı sıra mucizenin delil sayılamayacağını iddia edenler de sebepleri ile birlikte çeşitli argümanlar sunmuştur. Ancak Müslüman düşüncede genel olarak mucize, peygamberliğin doğruluğunu kanıtlama bakımından önemli bir delil kabul edilmiştir. İslâm akıl ile çelişmez. Bununla birlikte İslâm'da mutlak teslimiyet de vardır. Bu da mantıktan bağımsız, onun çok ötesinde olan iman meselesidir. İnsanlar doğruyu yanlıştan ayırt ettiği zaman kendi akıl ve iradesiyle teslimiyeti seçebilir. Teslimiyet için ön koşul olarak peygamberliğin gerçekliğinin kanıtlanması elzemdir. Düşünen, araştıran ve doğru değerlendirmeler yapabilen insanlar için ise mucizelere dahi ihtiyaç yoktur. Ancak nübüvvetin ispatı açısından

³⁰⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 176-185; en-Nesefî, *Tabşîratu'l-Edille*, I, 443; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 260-262 444, 680, 686; Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yy., Ankara 2016, 142 vd.

³¹⁰ Bulut, Halil İbrahim, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu", *Usul İslâm Araştırmaları*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2004, 56.

kelamcılar hem nakli hem akli argümanlar ile Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olduğunu ve Allah'tan vahiy aldığını kanıtlamışlardır.

Her ne kadar kelam, itikadî konular etrafında çalışmaya başlamış olsa da İslâmî akideyi savunmak amacıyla konu yelpazesinin genişlemesi kaçınılmaz olmuştur. Usûl-ü selâse dışına çıkan kelamcılar metafizik hakkında somut argümanlar sunamadıkları için kozmolojik delillendirme türleri üzerine çalışmak durumunda kalmışlardır. Bu sebeple kelamcılar, dogmatik konular dışına çıkarak atomdan uzay bilimlerine kadar varlığa dair tüm konulara temas etmişlerdir.³¹¹ Kelamcıların bu çalışma tarzları onların bilimsel sorunlara değinmesine neden olmuştur. Böylece atomlar, elementlerin doğal yapıları ve canlıların biyolojisi dahası insan psikolojisi dahi onların çalışma konusu olmuştur. Kelamcılar bu çalışmalar neticesinde kendilerine has kuramlar geliştirmişler ve çeşitli teoriler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda deistik düşünce içerisinde yer alan iddialara karşı kelamî yöntemler kullanılarak peygamberlik kurumunu yani İslâm'ın gerçekliğini savunmak imkân dâhilinde görünmektedir.

³¹¹ Özervarlı, Sait M., *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam Yy., İstanbul 2008, 37.

3. BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE DEİSTİK MEYDAN OKUMA ve KELAMÎ İMKÂNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. MODERN DÖNEM BATI VE DEİSTİK EĞİLİMLER

1.1. Modern Dönem Batı'da Dinî Rasyonalizm ve Deizm

Batı dünyasında 16 ve 17. yüzyıllar, büyük ölçüde unutulmuş veya sistematik olarak kullanılmayan doğal dünyanın incelenmesinde yöntem ve prosedürlerin yeniden ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu yüzyıllarda deizm, İngiltere'den Fransa'ya ardından Almanya'ya yayılmış, benzer dalgalar halinde Amerika'ya ve dünyanın hemen her kıtasına ulaşmıştır. Yüzyıllar boyunca savunucularının istek ve ihtiyaçlarına göre kendini değiştirmeye devam eden deizm, klasik reform teolojisinin tamamen yıkılmasını amaçlamıştır. Deizm, kendini nerede ve ne şekilde gösterirse göstere sin Kutsal Kitap'ın Üçlü Birlik öğretisine ve Kilise'nin sonsuz yetkisine karşı bir hareket olarak devam etmiştir. Bu açıdan Aydınlanma ve seküler bakışın etkisiyle Tanrı-âlem, Tanrı-insan ve insan-din ilişkilerine dair yeni anlayışlar gelişmiştir.

Aydınlanma dönemi düşünürleri, insanda ve doğada başlangıçta Tanrı'ya atfedilen güçleri ve kapasiteleri sürekli olarak keşfetmeye çalışmış ve bilimsel gelişmeler neticesinde Rönesans'la birlikte bir sekülerleşme sürecine adım atmıştır.¹ Modern bilimin geleneksel dinle ilişkisi kısa sürede sorunlu hale gelmiştir. Bazı doğa filozofları, örneğin Galileo Galilei yeni bilimin kutsal yazılarla çelişkiye düştüğünü göstermiş, Spinoza (öl. 1677) ve Thomas Hobbes (öl. 1579) ise bu metinlerin doğal dinin ilkelerinin çoğuyla çatıştığını ispatlamıştır.² Diğer yandan insanı merkeze alıp Tanrı'yı ve doğayı bu temelde yorumlayan Hümanizm, inanç ve ritüellerden ziyade ahlâkî ön planda tutan Rönesans ve Reform hareketleri insan yaşamına Tanrı-insan-doğa perspektifinden bakmaya başlamıştır.³ Modernizm ise insanın veya Tanrı'nın değil, doğanın ontik üstünlüğünü öne sürerek dinî çatışmayı çözme girişiminin

¹ Garber, Daniel, "Rationalism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 771.

² Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, 2.

³ Gillespie, 275-276.

sonucu olarak ortaya çıkmış ve ilâhî olarak düzenlenmiş dünyanın özelliğini keşfetmek için tüm varlıkların hareketini yöneten yasaları keşfetmeyi hedeflemiştir.⁴

17 ve 18. yüzyılın tamamında tüm Avrupa’da Voltaire, Montesquieu, John Toland, Diderot, Matthew Tindal ve Anthony Collins, Charles Blount, Peter Annet, Viscount Bolingbroke, Erasmus Darwin, Diderot, Thomas Paine, Thomas Morgan ve Alberto Radicati gibi bazı deistlerin veya deist anlayışa öncülük eden kişilerin etkisi deizmin yayılması açısından önemlidir.⁵ Özellikle deizm, 18. yüzyılın başlarında tutarlı bir entelektüel hareket olmamasına rağmen John Toland, Matthew Tindal, J. J. Rousseau ve Voltaire’in yazılarında etkisinin zirvesine ulaşmıştır.⁶ 18. yüzyılın başlarında çok sayıda birey Hristiyan inancından, İncil veya Kilise’nin otoritesinden ayrılarak onun yerine bağımsız bir Tanrı inancını benimsemiştir. Orta Çağ’da, Hristiyan ülkelerde dindar kişilerin insanî meseleleri ihmal ettiği, hatta hor görüp yok saydığı, Tanrı ve ölümden sonraki yaşam üzerine katı ve sorgulanamaz bir inanç şeklini kabul ettiği bilinmektedir. Ayrıca Hristiyan dünyasının yıkıcı din savaşlarına girişmesi de felsefî uzlaşma zemini hazırlamak için bir arayışı kaçınılmaz kılmıştır. Bu hâdiselerin nihayetinde ise Batı’da Orta Çağ tavrına bir tepki olarak laiklik ve Rönesans hümanizmi teşekkül etmiştir.⁷ Bu yeni akımlar hayatın merkezine insanı ve insanî değerleri alarak dinleri geri planda tutmuştur. Ancak bu süreçte laiklik hareketleri, genellikle Hristiyanlık ve din karşıtı olarak görülmüştür. Din ve insanı uzlaştırmak adına 20. yüzyılın ikinci yarısında bazı teologlar, daha seküler bir Hristiyanlığı savunmaya başlamış bazıları ise Hristiyanlık dâhil tüm dinleri reddetmiştir. Böylece deizm düşüncesi Avrupa ülkelerinde yayılmaya başlamıştır.

Batı’da dinî rasyonalizm, bilimsel gelişmeler ile başlamıştır. Newton, 17. yüzyıl mekanik felsefesinin yeni bir formülünü bulan ve ona teorik güç sağlayan bilim adamıdır. Kalkülüsün (Sonsuz küçüklerin hesabı, sürekli değişimin matematiksel çalışması anlamında matematiksel bir terim) icadı, hareketi yöneten yasaları matematiksel terimlerle temsil etmeyi mümkün kılmış, böylece evrenin matematiksel bir modelinin geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca Newton,

⁴ Gillespie, 275-276.

⁵ Black, Jeremy, *The Dictionary of Eighteenth-Century History*, ed. Roy Porter, Penguin, London 1996, 83-84; Wade, Ira O., *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1971, 28-57.

⁶ Black, 151, 166, 187, 198, 538, 627.

⁷ Barnett, 3 vd.; Lehner, 4-8.

bilimsel araştırmaya yönelik yaklaşımların temelini oluşturan bilimsel bakış açısını da geliştirmiştir. Dahası o, tarihi süreçte hem İncil metnlerinin hem de teolojik doktrinin bozulduğu fikrini kabul etmiştir. Hatta teslis karşıtı bir makale yazdığı ancak bu makaleyi kovuşturma korkusuyla asla yayımlamadığı söylenmektedir.⁸ Descartes'ın teolojik alanda Tanrı'nın eylemleri olmaksızın işleyebilecek, kendini koruyan bir evren yaratma tezini destekleyen Newton, evrenin birkaç temel hareket yasasına göre işlediğini savunmuştur. Newtoncu kavramlar, Aydınlanma felsefesi, John Locke ve Wilhelm Leibniz'in fikirleriyle birleşerek 18. yüzyılın ortak kültürel kümesinin bir parçasını oluşturmuştur.⁹ Newton'ın rasyonalitesi dinî tartışmalarda da kendini göstermiş ve dinî metinlerin yeniden yorumlanması gerektiği inancını önemli ölçüde desteklemiştir.¹⁰

17. yüzyıl başlarında bilim ve dinin ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğine dair yaygın inanış, çoğunlukla Johannes Kepler, (öl. 1630) Galileo Galilei (öl. 1642) veya Isaac Newton gibi önde gelen düşünürlerin çalışmalarına dayanmaktadır. Nicolaus Copernic tarafından geliştirilen ve daha sonra Galilei ve Newton'ın bulgularıyla doğrulanan evren teorisi, İncil'de tasvir edilen evren tanımı¹¹ ile çelişmekteydi. Matematiğe dayalı yasalara göre işleyen yeni bir evren imgesi, Tanrı'ya çok az yer bıraktığı için İncil'in metinsel ve dilsel analize tâbi tutulması, vahyin otoritesini azaltmıştır. Böylece Hristiyanlığın dinî ve ahlâkî gerçeği içermediği olasılığı gündeme gelmiştir. Birtakım din adamı bunu engellemek için dinî metinler ile bilim arasında bir sentezleme girişiminde bulunmuştur.¹² Ancak deizm, dinî inanca yönelik tehditlerin kaynağı olan akli en büyük dayanağı haline getirerek bu soru ve endişelere cevap vermeye çalışmıştır. Çoğu deist, bilim devriminin sunduğu aklın ve buna bağlı yasal, düzenli, matematiksel ve rasyonel evrenin aslında Tanrı'nın varlığına tanıklık ettiğini kabul etmiştir.¹³

Din ile modern bilimi sentezlemeye yönelik ilk büyük sistematik girişim, içinde mükemmel bir Tanrı'nın var olduğu, ruhun maddî değil ölümsüz olduğu,

⁸ Reill-Wilson, "Newton, Isaac", 423-424

⁹ Reill-Wilson, "Newton, Isaac", 425.

¹⁰ Lancaster, James A. T., "Deism in Enlightenment England. Theology, Politics, and Newtonian Public Science", *Intellectual History Review*, Cilt: 20, Sayı: 4, 2010, 537.

¹¹ Romalılar 9:5; Titus 2:13; 2. Petrus 1:1; Yuhanna 1:1-3,14; Yuhanna 10:30; Matta 14:33.

¹² Reill-Wilson, "Deism", 146-147.

¹³ Gillespie, 274.

maddenin üç boyutlu olarak genişlemiş olduğu bir metafizik sistem üreten Descartes tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴ Bu bağlamda Descartes'ın metafizikteki klasik formülasyonu, deistlerin eserlerinde rasyonel eleştirinin temelini sağlamıştır.¹⁵ Aydınlanma düşünürleri, eski yapıları yıkmayı, insan toplumunu, kurumları ve bilgiyi yeniden inşa etmeyi ve onlara varsayılan doğal düzende sağlam temeller kurmayı amaçlamıştır. Aydınlanmış entelektüeller tarafından yürütülen eleştirel araştırma, tüm dinî yapıyı dışlamadan gerçekleşmiştir. Bazı düşünürler, deizm ve fizik-teoloji gibi dinî gerçekleri insan aklına uygun ve dolayısıyla evrensel kılan doğal din modelleri geliştirmeye çalışmıştır. Aydınlanma düşünürlerinin en radikalleri ise doğrudan ateizm, materyalizm ve determinizmi benimsemiştir.¹⁶

Aydınlanma modernistleri, insanlığın ilerlemesinin önündeki önemli bir engel olarak gördükleri batıl inançları ve din adamlarının etkisini ortadan kaldırarak toplumu yenilemeyi istemiş, toplumun dinî düşünceye olan güvenini ve mutlak bağlılığını azaltmak için çaba sarf etmiştir.¹⁷ Ancak Tanrı inancının yıkılmasını istemeyen pek çok deist, evren tasarımının mükemmelliğinin ve sadeliğinin onun bilge bir Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna işaret ettiğini ve evrenin yasalara göre işleyişinin O'nun ahlâkını, temel iyiliğini ve iyilikseverliğini gösterdiğini savunmuştur. Ancak deistlerin inandığı Tanrı, Hristiyan teolojisinin yargılayan ve bağışlayan Tanrısı gibi değildir.¹⁸ Deistler, evreni Tanrı'nın tesis ettiği yasalar tarafından yönetilen rasyonel bir yer olarak gördükleri için Hristiyanlığın doğa yasalarıyla açıklanamayan yönlerine meydan okuma girişiminde bulunmuştur. Bu açıdan onlar, mucizelerin ve Hristiyanlığın diğer doğaüstü yönlerinin gerçekliğini tamamen reddetmiştir.

1.2. Modern Dönemde Deizmin Öncü İsimleri ve Görüşleri

Akıl Çağı olarak da isimlendirilen Aydınlanma döneminde geleneksel yaşam dininin, siyasî organizasyonun, sosyal yapının, bilimin, insan ilişkilerinin, insan doğasının, tarihin, ekonominin tüm yönleri ve insan anlayışının temelleri yoğun bir

¹⁴ Descartes, Rene, *Discourse on Method and Meditations*, çev. Elizabeth S. Haldane- G.R.T. Ross, Dover Pub., New York 2003, 16-19, 27-30.

¹⁵ Betts, 266; Reill-Wilson, "Descartes, Rene", 152.

¹⁶ Reill-Wilson, "Enlightenment", 179-181.

¹⁷ Barnett, 17.

¹⁸ Feil, "Deism", 1/361.

inceleme ve araştırmaya tabi tutulmuştur. Aydınlanma savunucuları, bu konuların daha açık ve kesin bir şekilde anlaşılması için yeterli zemin oluşturmaya çalışmıştır. Bu dönemin başlarında insan aklının önceliğine ilişkin bakış Descartes'ın 'Düşünüyorum, öyleyse varım'¹⁹ iddiasında somutlaşmaya başlamıştır. Bu süreç, Locke'un formülasyonlarından başlayarak Newton, Hume ve Rousseau'nun prensipleri doğrultusunda ilerleyen ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doruğa ulaşan aklın üstünlüğü hareketi olarak teşekkül sürecini tamamladığı söylenebilir. Kant, argümanlarını yoğun bir şekilde pratik olan ve öncelikle ahlâkî davranış ve bireysel vicdanın şekillendirilmesi ile ilgilenen bir din fikrini formüle etmek için kullanmıştır. Söz gelimi Alman deist Herman Samuel Reimarus, (öl. 1768) mucizeye ve vahyedilmiş dine yönelik saldırıları güçlendirmek için deist yaklaşımlar ile hakiki dini aramaya başlamıştır. Samuel Reimarus, bir Luteranizmcisi olmasına rağmen içsel şüphe ve inançsızlık onu doğal din ve deizme yönlendirmiştir. Reimarus, mucizelerin, gizemlerin veya doğa kanunlarına uymayan diğer olayların gerçekliğini reddeden ilkeleri benimsemiştir. Ancak deist ilkelerin tümünü makul bulmadığı için vahiy olasılığını savunmaya çalışmıştır.²⁰

Yukarıda adı geçen düşünürlerin yanı sıra Aydınlanma döneminde pek çok düşünür radikal Hristiyan inancından uzaklaşıp doğal din veya deist yaklaşımı ön plana çıkarmak için çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların temelinde aklın tüm insanlığın yararına çalışmakta özgür olacağı yeni bir akılcı, insanî ve ilerici toplumsal düzen yaratma isteği olduğu söylenmektedir.²¹ Bu düşünürler için Tanrı'nın ve rasyonel bir dinin kanıtı, değişmeyen insan doğasının niteliklerinde ve doğanın kendi çerçevesinde yatmaktadır.²² Bu düşünürler arasında deizmin ilkeleri üzerine çalışan deistler ve görüşleri hakkında bilgi vermek, Avrupa'da deizmin nasıl geliştiğini ve Aydınlanma sürecine nasıl yön verdiğini anlamak açısından önemlidir. Herbert, Tanrı'yı ve ahiret hayatını kabul etmekle birlikte vahyin gerçekliği konusunda ciddi kuşkular beslediğini ifade ettiği, din adamları ile Kilise kurumunu şiddetle eleştirdiği, aklın evrensel gerçekleri kavramak için yeterli olduğunu savunduğu *De Veritate* kitabı deistik fikirlerin belirginleşmesinde önemli rol

¹⁹ Descartes, 30.

²⁰ Reill-Wilson, "Reimarus, Hermann Samuel", 501.

²¹ Barnett, 17.

²² Barnett, 12.

oynamıştır. Herbert'ın takipçisi Charles Blount, bir deist olduğunu açıkça ilan eden ilk düşünürdür ve *Summary Account of the Deist's Religion* adlı eseri deist fikirlerin yayılmasında etkili olmuştur. Ayrıca John Toland'ın *Christianity Not Mysterious* isimli kitabı ile Matthew Tindal'ın *Christianity as Old as the Creation* isimli kitabı deist fikirlerin yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.²³

Deist felsefe, 17. yüzyılda İngiltere'de Herbert'in *De Veritate* ve *De Religione Gentilium* eserleriyle birlikte gündeme gelmiştir. Bu kitaplar, dünya dinlerinde bulunan ortak bir manevî ilkeler dizisini ortaya çıkarmıştır. Sonraki süreçte deizm, 'özgür düşüncenin, akla dayalı ve vahye başvurmada Tanrı'ya inanan teolojik rasyonalizm biçimi'²⁴ olarak tanınmıştır. Herbert'ın Tanrı'nın bilgisi hakkında belirlediği beş ilke, deizmi tanımlamaya yönelik en sistemli kayıttır. Bu çalışmada Tanrı'nın var olduğunu iddia eden Herbert, insanların ona saygı duyması, erdemli ve dindar olması ve günahlarından tövbe etmesi gerektiğini, bunları yapmaları sonucunda ahirette ödüllendirileceklerini ifade etmiştir.²⁵ Kilise'nin suistimallerini şiddetle kınamasına ve sonraki tartışmalarda kendisini doğal dinin bir savunucusu olarak sunmasına rağmen Herbert'ın düşünceleri, öncelikle teolojiyle ilgili değildir.²⁶ Herbert *de Veritate* kitabında içinde bulunduğu mevcut düzenden ve Hristiyan halkının inanç yapısından şikâyet ederek doğal din inancına yönelmesinin sebeplerini şu şekilde açıklamaktadır. "Eski çağlarda varılan sonuçlar, artık kendi düşüncelerimize o kadar ağır bastı ki, dünyada hakikat arayışında bağımsız bir yol izlemekle yetinen hemen hemen hiç kimse kalmadı, herkes kendisini yabancı bir Kilise veya ekole teslim ederek kendi yetkilerinden tamamen feragat etmiş durumda. Ayrıca tartışma artık eskiden olduğu gibi yalnızca gerçeğe ilgili değildir, evrenin iyiliğine gerçekten meydan okunuyor, bu eski zamanlarda olağanüstü görünecek bir fikirdir. O hâlde, endişeli ve bölünmüş bir zihin, güvenlik ve huzuru bulmak için nereye dönebiliriz? Ekollerdeki mezheplerin, bölünmelerin, alt bölümlerin ve çapraz bölümlerin çokluğu, âlimlerin akıllarını ve cahillerin vicdanlarını umutsuzca rahatsız ediyor."²⁷ Farklı hakikat türlerini ve bunların algılanabilecekleri koşulları

²³ Byrne, 71.

²⁴ Serjeantson, R.W., "Herbert of Cherbury before Deism: The Early Reception of the *De Veritate*", *The Seventeenth Century*, Cilt: 16, Sayı: 2, 2001, 219-220.

²⁵ Herbert of Cherbury, 295-296.

²⁶ Feil, "Deism", 1/362.

²⁷ Herbert of Cherbury, 75.

tanımlayan Herbert, gerçeklerin yalnızca dört yetiden biri yoluyla elde edilebileceğini öne sürmüştür. Bunlar da doğal içgüdü, iç duyu, dış duyu ve söylemdir. Herbert'a göre doğruların en temel türü, 'ortak kavramlar' adını verdiği aklın doğrularıdır. Bunlar, evrensel bilgelikten türetilmiştir ve bizzat doğanın buyruklarıyla ruha damgalanmıştır. Herbert, ortak kavramların ancak evrensel rıza ile kanıtlanabileceğini iddia etmiştir. Bu rıza, birincil algılama yetisinin telkinlerinden yani doğal içgüdüden kaynaklanır. Bu ise iç duyu, dış duyu ve muhakeme yetilerinden kaynaklanan algıları yargılamak için araçlar sağlar. Dört yeti için de hakikat, yetkilerin nesneleriyle uyumundan ibarettir. Gerçeğin doğasının ve yetilerinin soyut anlatımı, *De Veritate*'in büyük bir kısmını kaplar. Ancak kitabın sonuna doğru Herbert, teorilerini din ve vahye uygulayarak yaygın kavramların örnekleri olarak dinle ilgili beş ortak kavram sunar. Herbert'ın belirlediği ortak kavramlar şunlardır: Yüce bir varlık vardır. Yüce varlığa tapınılmalıdır. Yetkilerin kanıtlanmış uygunluğu, ilâhî tapınmanın en önemli parçası olmuştur ve her zaman öyle kabul edilmiştir. Kötülük ve kötü olan her şey tövbe ile giderilmelidir. Bu hayattan sonra mükâfat ve ceza vardır.²⁸ Herbert, içgüdü'nün insanı yönlendirdiğine inanmaktadır. Dolayısıyla o da insanın hakikate kendi çabasıyla ulaşabileceğini bu sebeple din adı altında Tanrı ile insan arasında irtibat kurduğunu iddia edenlerin reddedilmesini düşünen deistlerdendir.²⁹ Herbert'ın belirlemiş olduğu bu ilkeler, ondan sonra gelen pek çok deist tarafından kabul edilmiştir. Bundan dolayı o, deizmin babası kabul edilmiş ve deizmin savunusunda onun görüşleri ön planda tutulmuştur.

Herbert, eleştirilerini Hristiyan vahyinden ziyade rahiplerin aldıklarını iddia ettikleri ilâhî mesajlara yoğunlaştırmıştır. O, hakiki vahyin şartlarını belirterek bu şartlara uymayan vahiylerin reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁰ Ona göre gerçek vahiy, kendi sesiyle konuşan yüce varlık tarafından verilmeli, olduğu gibi yazılmalı, tam ve doğru şekliyle nakledilmeli, bu vahiy sonraki çağları yakından ilgilendirmeli ve bir inanç şartı olarak kabul edilmelidir.³¹ Herbert'ın pozitif dine eleştirisi, insanların din konusunda bilmeleri gereken şeylerin yalnızca zımnî inanç

²⁸ Herbert of Cherbury, 291-307.

²⁹ Herbert of Cherbury, 75.

³⁰ Herbert of Cherbury, 309.

³¹ Herbert of Cherbury, 311-313.

üzerinden kabul edilebilecek vahye dayanmasına yöneliktir.³² Herbert, gerçek dinin öncelikle iyi ve erdemli bir yaşamdan oluştuğuna dair Cicero'nun doktrinini kabul ederek orijinal günah fikrini reddetmiş ve inandığı Tanrı'nın merhametini vurgulamıştır. Ayrıca Tanrı'nın insanları inanmaları için makul olana göre yargılayacağını savunarak gerçek dinin, doktrinlerden değil, ahlâkî davranışlardan oluştuğunu savunmuştur.³³

Thomas Amory, Thomas Morgan ve Matthew Tindal, gerçek dinin deizm ve doğal din olduğuna dair bir teoloji geliştirmişlerdir. Buna göre onlar, öncelikle büyük günah, üçlü birlik veya kefarete gibi geleneksel Hristiyan doktrinlerini kabul etmemişlerdir. Bu üç düşünür, esasında mucizeye, vahye, duaya ve doğrudan ilâhî ilhama inandıkları hâlde bunların Hristiyan inancındaki şeklini reddetmiştir.³⁴

Matthew Tindal, bir İngiliz kilise adamı ve kilise hukuku öğrencisi ve bir din adamının oğlu olarak İngiliz kilisesinin doktrinini konusunda katı bir Ortodoks eğitimi almıştır. Ayrıca Roma Katolik kilisesinden eğitim almak durumunda kalan Tindal, Kilise tarzı eğitimlere uyum sağlayamamıştır. Bunun sebebi ise papalık sistemine itiraz etmesi, Katolikliğin tiranlığına ve batıl inancına karşı aktif bir tavır sergilemesidir. Tindal, genel olarak hakiki dini ortaya çıkarmayı ve Hristiyanlığı din adamlarının kişisel öğretilerinden kurtarmayı amaçlamıştır. Bu sebeple o, 1730 yılında *Christianity As Old As Creation* adlı kitabını yazmıştır.³⁵ Tindal, kitabında vahyi doğal dinin restorasyonuna dönüştürerek İncil'i özgün bir eleştiriye tabi tutma önerisinde bulunmuştur.³⁶ Çünkü onun düşüncesinde deizmin temel ilkesi, insanın tek ve yeterli rehberi akıldır. Dolayısıyla akıl aracılığıyla Tanrı ve Tanrı'nın yolları keşfedilecek ve açıklanabilecektir.³⁷ Tindal'a göre Tanrı'nın insana verdiği akılla insan, şeyleri ve bunların birbirleriyle olan ilişkisini karşılaştırmak ve buradan hareketlerin uygunluğuna ve uygunsuzluğuna karar vermekle yükümlüdür. Doğa gözlemi, insanı hakikate ulaşmaya sevk edebilecek uyum, düzen ve mükemmelliğe sahip olduğundan akıl sahibi herkes kendi akıyla Tanrı'nın kendisine ve isteklerine ulaşabilecektir.

³² Hudson, *The English Deists Studies In Early Enlightenment*, 47.

³³ Hudson, *The English Deists Studies In Early Enlightenment*, 50-51

³⁴ Waligore, 207.

³⁵ Cohen, 4.

³⁶ Feil, "Deism", 1/362.

³⁷ Cohen, 5.

Tindal'ın Tanrı tasavvuruna göre Tanrı'nın iradesi, tabiat ile iç içedir. Bu sebeple değişmeyen iyi ve kötü kuralından herhangi bir sapma, Tanrı'nın keyfi bir varlık olduğunu gerektirecektir. Tanrı, keyfi davranmayacağı için ilâhî emirlerin değişmeyeceği sabittir.³⁸ Bu çıkarımlara göre Tindal'ın ilâhî iradeyi doğa ile özdeşleştirmesi, doğayı esasen statik olarak görmesinden dolayı mümkündür. Tindal'ın tanrı tasavvuruna göre Tanrı'nın farklı zamanlarda farklı kişilere hükümler verebileceği fikri akla uygun değildir.³⁹ Akıl, bu uyumlu evrenin arkasında bir kanun koyucu keşfederek yaratıcının sonsuz ve mükemmel olması gerektiği sonucuna ulaşmalıdır. Çünkü bu mükemmel bir dünyadır ve bu sebeple, mükemmel bir yaratıcıyı varsayar. O, mümkün olan tüm yönlerde sonsuzdur, mutlak iyidir, mutlak bilgedir, adildir ve güçlüdür. Tanrı, bilgelik, güç ve iyilik bakımından mükemmel olduğuna göre aynı zamanda tamamen mutlu olmalıdır. Kusursuz ve sonsuz mutlu bir varlık, kendi mutluluğunu güvence altına alacak veya artıracak şekilde hareket edemez. Bu sebeple böyle bir varlık için hak ve akıl emirlerine uymak, başkalarının mutluluğu için aynı şekilde hareket etmeyi içermelidir.⁴⁰ Tindal, ahlâk konusunda kişinin kendi iyiliği için ahlâklı olması gerektiğine inanmaktadır.⁴¹ Buradan Tindal'ın ahlâkı dine değil, insanın kendisine bağladığı anlaşılmaktadır. Ancak dinî bir zorunluluk olarak görmediği ahlâkî kuralları Tanrı'nın insanın doğasında yarattığı bir zorunluluk şeklinde değerlendirmektedir.⁴² Ona göre insanın kendi doğasına itaat etmemesi, Tanrı'nın amacına karşı çıkmak anlamına gelir. Bundan dolayı Tanrı'nın isteği, kişinin kendi iyiliğini istemesi yani ahlâklı olmasıdır. Tindal, İncil'de makul ve uygun olan her şeyin her zaman doğru akıl tarafından onaylandığını, gerisinin mantıksız ve batıl olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple kendisini gerçek Hristiyanlığın bir parçası görmez. Onun inancındaki gerçek Hristiyanlık/din, Hz. İsa'nın gelişiyile başlamamıştır. Aksine din, insanlığın yaratılışından itibaren vardır. Tindal, argümanlarını Tanrı'nın iyiliği ve mükemmelliği ile bağdaşmayan kristolojideki dogmaları reddetme konusunda Herbert ve Locke'un argümanlarını referans almıştır.⁴³ Bu bağlamda Tindal, dini ritüelleri ele alarak kurban, oruç,

³⁸ Lalor, 4.

³⁹ Byrne, 59.

⁴⁰ Byrne, 55.

⁴¹ Cohen, 6.

⁴² Cohen, 7; Byrne, 57.

⁴³ Byrne, 61.

kefarete gibi ibadetlerin insanlara hiçbir fayda sağlamadığı iddiasıyla kaldırılması gerektiğini önermektedir. Ona göre insan, refahını teşvik etmeyen her türlü dua ve ibadetten vazgeçmeli, kendi refahını zedelemeyecek miktarda ve aynı zamanda Tanrı'ya layık şekilde ibadet yapmalıdır.⁴⁴ Tindal'ın ifadelerinde deizmin, yarattıklarına mutluluk ve kendi iyiliğini aramasını emreden, onlara iyilik dışında sorumluluk vermeyen bir Tanrı tasavvuru olduğu anlaşılmaktadır.

Bu değerlendirme sonucunda insanın neden yaratıldığı, hangi amaca hizmet etmek için var olduğu veya hangi kurallar çerçevesinde hareket etmesi gerektiğine dair soruların yanıtsız kaldığı görülmektedir. Hristiyan inancını eleştirmek için geliştirilen argümanlar ile konuşan deistlere Müslüman kültürün getireceği daha güçlü argümanlar olduğundan ikinci bölümde bahsedilmiştir. Tek bir dinin akidesinde bulunan soru işaretleri ve çelişkiler sebebiyle diğer dinlerin gerçekliğini inkâr etmenin ne derece makul olduğu başlıca bir soru işaretidir.

2. YENİ İLMİ KELAM DÖNEMİ

19. yüzyıl boyunca kamusal ve siyasal yaşamın pek çok alanında bilimsel gelişmeler yaşanmıştır ve siyasal alan dâhil olmak üzere toplumsal yaşam sekülerleşmiştir. Batı'da yaşanan gelişmeler dünyada yankı uyandırınca Müslüman toplumlar da bu hareketten etkilenmiştir. Böylelikle Avrupa'daki gelişmelerin İslâm dünyasını da etkilemeye başlaması kaçınılmaz olmuştur. Bundan dolayı bilimsel gelişmeler İslâm dünyasında dinî açıdan değerlendirilmiştir. Bu yüzyılda hızla gerçekleşen değişim ve bu değişim sürecine uyum sağlama ihtiyacı, tartışılmayacak kadar açık olmuş ve pek çok Müslüman düşünür, Batı'daki gelişmeleri takip etmeden İslâm'ın aleyhine olan gidişatı tersine çevirmenin imkânsız olacağını düşünmüştür. Dünyayı bilmenin ve içsel evrim geçirmenin bir sonucu olarak eskinin genel kabulleri, örnek olarak Aristotelesçi anlayışın ve sonuçlarının reddi ile daha çok deney ve gözlemin önemselenmesi sonucunda inanç ve bilginin kaynağı deney ve gözlem olmuştur. Ayrıca insanın kendini merkeze alması ve kazandığı özgüven ile tarihe, geleneğe ve kutsala meydan okuması, bu anlayıştaki en büyük etkidir. Nitekim kişinin bir güce sahip olması yani Tanrı'ya atfettiği gücün aslında kendisinde olduğunu düşünmesi ve yaşadığı dünya üzerinde bir güç olduğuna

⁴⁴ Cohen, 8-9.

inanmasıdır.⁴⁵ Modern zaman insanı, fiziki âlemi yani görünen dünyayı deneyleyebildiği ölçüde dikkate almaya başlamıştır. Görmediğine inanmayan, pek çok soyut değerlerden uzaklaşan, manevi inancı bilimsel inanç ile değiştiren bir yapı ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bu süreçte Müslüman dünyada yeni dünya düzenine uygun güncellemelerin yapılması gerekmiştir. Elbette inanç konuları kelamın ilgi alanı olduğu için dönemin kelimacıları harekete geçmiştir. Yeni ilmi kelam dönemi kelimacıları arasında iki anlayış gelişmiştir. Bir grup, klasik eserleri referans alarak yeni döneme cevap verme girişiminde bulunmuştur. Diğer bir grup ise klasik eserleri göz ardı ederek temel kaynakları yani nasları referans alarak yeni bir başlangıç yapmayı hedeflemiştir.

2.1. Yeni İlmi Kelam Dönemi Yenilik Çalışmaları

Kelam, metod ve konu açısından dönemin gelişmeleri ekseninde şekillenen dinamik bir ilim dalıdır.⁴⁶ Zamanın değişmesiyle birlikte argümanlar da değişir. Eski argümanlar yeni biçimler ve yeni eleştiriler ile karşılaşır. Bundan dolayı gerek Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili gerekse âlemin varlığıyla ilgili bazı temel argümanları yeniden ele almak kaçınılmaz olur. Kelamî terminolojiden ve klasik dönem kelimacılarına atıfta bulunmaktan tamamen uzaklaşmak mümkün değildir. Ancak değişen dünyanın kurallarına uygun hareket etmek adına eski argümanların revize edilmesi de kaçınılmazdır.

Klasik dönemde kelimacılar, Müslüman veya gayr-i müslim muhaliflerin teolojik tercihleri üzerine çalışmanın yanı sıra birbirlerine karşı tepkiler geliştirmekle meşgul olmuşlardır. Nitekim 9 ila 11. yüzyıllarda Müslüman toplumun içinde Mu'tezile'ye en büyük dinî ve siyasî muhalefet, sadece Eş'arî ve Mâtürîdî kelimacılardan değil, daha ziyade geniş bir şekilde gelenekçi olarak adlandırılan gruptan gelmiştir.⁴⁷ Aynı şekilde modern çağda akılcı yaklaşıma karşı bu geleneksel inancı savunanlar yine o grup olmuştur. Ancak özellikle İbn Teymiyye'den sonra gelenekçiler de ilâhî vahyi anlamada aklın önemini vurgulamışlardır. Onlar, her ne kadar gelenekçi tutumu savunsalar da insan aklının, ilâhî hakikati ve insanın sosyal

⁴⁵ Karadağ, Çağfer, "Günümüz Türkiye'sinde Kelam İlmi", *Türk Bilimsel Derleme Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2009, 137.

⁴⁶ İzmirli, 14.

⁴⁷ Martin, Richard C. vd., 12.

sorumluluğunu belirlemesi açısından önemini kabul etmişlerdir.⁴⁸ Bu dönemde Müslüman ilim adamlarının iç ve dış problemlere karşı ortak görüş geliştirmekten ziyade birbirlerine karşı kendi fikirlerini savunmaya başladıkları görülmektedir. Aynı durum, bu yüzyılın başında tekrar etmiş ve yine Müslüman dünyada yeniçağın getirdiği problemler karşısında karşılıklı kendi fikirlerini kabul ettirme girişimleri gerçekleşmiştir. Daha açık bir ifade ile mevcut sorunları çözüme kavuşturma çabası, bir anda her iki tarafın da kendi görüşlerini savunma, karşı görüşü tenkit veya tekfir etme boyutuna ulaşmıştır. Bir anlamda rasyonalist ve gelenekçiler, kısmen birbirleri üzerinden kendilerini tanımlamaya devam etmiştir.

Bilindiği gibi İslâm âlimlerinin sorunların çözümü için takip ettiği metot, ilk önce Kur'an'a, daha sonra hadislere ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına yani sünnete başvurmaktır. Şayet Kur'an ve sünnette açık ve doğrudan bir cevap bulamazlarsa, kıyas ve icma'ya yönelmektir. İslâm dünyasında 19. yüzyıla kadar devam eden bu uygulama bu yüzyıldan sonra değişen ve gelişen çağın sorunlarında etkili bir çözüm olmakta yetersiz kalmıştır. Bundan dolayı modern dünyaya uyum sürecinde Batı eğitimi almış küçük bir grup, gerilemeyi durdurmanın ancak modern bilim ve teknolojinin kökeni olan Batı'nın bakış açısı ile çözülebileceği düşüncesini savunmuştur. Mustafa Sabri Efendi gibi geleneğe bağlı ulema ile Reşid Rıza gibi yenilikçi düşünürlerin çatışması bu süreçte başlamıştır. Her iki grup ideal bir toplumu tanımlayacak ve onu nasıl inşa edeceğine ilişkin bilgiye sahip olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹ 19 ve 20. yüzyıllarda Müslüman düşünürler arasında modern düşüncenin epistemolojik kökeni ve değerine ilişkin tartışmalar, dinî bilgi alanları ile materyalist bilgi alanları arasındaki ayrımı şekillendirmiştir. Her iki kesim kendi metotları ile çağın sorunlarına çözümler üretebileceği noktasında ısrarla birbirlerine karşı cephe almışlardır. Bununla birlikte Afgânî, Abduh, Reşid Rıza gibi sünnî modernist kelamcılar önemli ölçüde materyalist toplumun bilimsel gelişmeleri karşısında İslâm'a karşı tehdit barındıran sorunları çözümlemek adına çeşitli çalışmalarda bulunmuşlardır. Modernist kelamcılar, Batı'nın dini tahkim eden argümanlarına karşı onların metodunu İslâmî çerçevede revize ederek kullanmaya çalışmıştır. Kelamcılar, temel dayanak kabul ettikleri 'vahyin akılla çelişmeyeceği'

⁴⁸ Martin, Richard C. vd., 121.

⁴⁹ Tapper, Richard, Tapper, Nancy, *Religion Education and Continuity in a Provincial Town, Islam in Modern Turkey*, ed. Richard Tapper, I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, New York 1991, 49-50.

hükümünden hareketle Batı'da ortaya çıkan yenilikleri İslâmî çerçevede yorumlamışlardır. Bu bağlamda modernist kelamcılarının seküler modernist düşünürlerden farkı her konuda vahyî bilgilere bağlı kalması ve İslâmî sınırların dışına çıkmamaya özen göstermesidir.⁵⁰

Muhammed Arkoun Türkiye'deki ideolojik ve kültürel bir bağlamda değerlendirilen dinî çalışmaların önemini vurgulayarak Çağdaş İslâm düşüncesini zenginleştirmeyi önemseyen tüm Müslümanların, Türk örneğini incelemek için zaman harcaması gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹ Aslında 19 ve 20. yüzyıllarda yaşanan modernleşmenin Türkiye üzerindeki etkisine baktığımız zaman diğer Müslüman ülkelerden büyük ölçüde farklılık görememekteyiz. Çünkü Türkiye'deki Müslüman düşünürler ve ulema da geleneksel tutumu sürdürenler ile Batılılaşma taraftarları olmak üzere bir ayrışma yaşamıştır. Laik olsun olmasın tüm Müslümanlar, farklı derecelerde Türkiye'nin İslâmî anlamdaki çeşitli uygulamalarına katılmışlardır. İslâm'ın bazı uygulamalarını batıl olarak gören Müslümanlar ise daha rasyonel ve yeni bir sistem denemeye istekli davranmıştır. Diğerleri oldukça muhafazakâr davranarak her türlü yenilik biçimini reddetmiştir. Ancak bir kısım ise dinî gelenekleri fazla sorgulamadan sadakatle takip etme yolunu tercih etmiştir.⁵²

Kur'an'ın belirli tarihsel olaylar bağlamında vahyedildiğini göz önünde bulunduran Müslüman düşünürler, Kur'an'ı hadislerden ve Hz. Peygamber'in hayatından okumayı gerekli görmüştür. Ancak Kur'an'dan farklı olarak bazı hadislerin tarihsel gerçekliği tartışmalıydı ve âlimler hangilerinin Hz. Peygamber'in mesajını gerçekten temsil ettiği konusunda anlaşılamadılar. Modern dönemde, birçok Müslüman bilgin, kısmen hadislerin gerçekliği konusundaki tartışmalar sebebiyle yalnızca Kur'an'ı referans almayı önermiştir. Bu düşünce karşısında ise yukarıda bahsi geçen iki ayrı grup teşekkül etmiştir. Müslüman halk ise bilim ve teknolojiye yerleşik olan, ulus-devlet tarafından yönlendirilen, eşitlik, demokrasi, insan hakları ve küreselleşme idealleriyle beslenen kapitalist siyasî sistemlerle iç içe geçmiş yeni idealleri benimsemiştir. 19. yüzyıl başındaki gelişmeler sonucunda halk değişen

⁵⁰ Alperen, Abdullah, *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme: Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Karahan Kitabevi, Adana 2003, 25 vd.

⁵¹ Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, çev. Robert D. Lee, Taylor & Francis, New York 2019, 26.

⁵² Yurdagür, Metin, *Ünlü Türk Kelamcıları*, İFAV Yy., İstanbul 2017, 193-194; Özdemir, Adil, Frank, Kenneth, *Visible Islam in Modern Turkey*, Sev Yy., İstanbul 2000, 63-64.

dünyaya uyum sağlama sürecindeyken Müslüman âlimler İslâm'ın zarar görmemesi adına çalışmalar başlatmıştır. Ancak bu çalışmalar, zaman içerisinde esas amacının dışına çıkarak Müslüman dünyada yeni kutuplaşmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu kargaşa içerisinde çağın genel portresine bakarak yeni metotlar geliştirmeyi başaranlar ise daha ılımlı yol takip eden kelimciler olmuştur. Bu konuya geçmeden önce Batı'daki gelişmelerin Müslüman dünyaya geçişi hakkında birkaç bilgi vermek gerekmektedir.

18. yüzyılda Osmanlı eğitim sistemindeki değişimler sonucunda Tanzimat Dönemi'nin de etkisiyle okullarda verilen dersler, yurtdışına gönderilen öğrenciler, çeviri faaliyetleri, edebiyat alanında Batı kültürü hakkında yazılan kitaplar gibi pek çok faktör Avrupa'daki gelişmelerin öğrenilmesini sağlamıştır.⁵³ Dönemin aydınları, Avrupa'da etkin olan Voltaire gibi akılcı düşünürlere ilgi duymuştur. Onların görüşlerini çeviriler, biyografiler ve makaleler yoluyla Osmanlı toplumuna aktarmıştır.⁵⁴ Özellikle Voltaire, düşünceleri ve edebi kimliği ile Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiştir.⁵⁵

İslâm dünyasında Batı'daki gelişmeler ile dinin temel ilkelerini nasıl uzlaştıracığı konusunda farklı fikirler öne sürülmüştür. Dahası bir kısım geleneksel âlim bu yeniliklere tamamen karşı çıkmıştır. Azizler, papa, rahipler ve kutsanmışlar hiyerarşisi ile üçlü birlik ilkesindeki kozmik çoğulculuk inancına dayalı Hristiyanlığın aksine İslâm inancında Allah'ın peygamberleri dışında kimseye bir yetki devri olmadığı gibi kendisi ile inananlar arasında herhangi bir aracı kişi veya kurum bulunmamaktadır. Hristiyan inancına müntesip Batılılar tarafından ortaya çıkarılan bilimsel ve ideolojik yeniliklerin Hristiyan kültürüne dayandığı düşüncesine sahip pek çok Müslüman, Batı'dan gelen her türlü yeniliğe tepkisel bir tavır sergilemiştir. Bu sebeple Müslüman dünyada Batıcı ve İslâmcı adında rakip düşünce tarzları ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Söz gelimi Mevdûdî, sömürgecilik döneminde Müslümanların durumunu analiz ederken Müslümanların fikrî özgürlükten yoksun

⁵³ Meçin, Mahmut, "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1, 2021, 325-326.

⁵⁴ Demir, Remzi, *Türk Aydınlanması ve Voltaire: Geleneksel Düşünceye Kopuş*, Doruk Yy., Ankara 1999, 58-59.

⁵⁵ Tural, Secaattin, "19. Yüzyıl Türk Aydınlanmasında Voltaire İlgisi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2013, 149; Meçin, 326.

⁵⁶ Özervarlı, 46 vd.

olduğunu, eylemlerinde, düşüncelerinde, tercihlerinde ve kabullerinde Batı'nın etkisi altında kaldığını gerek dinî gerek siyasî açıdan zihinsel esaret altında bulunduğunu iddia etmiştir.⁵⁷ Mevdûdî'nin bu analizi, elbette tartışmaya açıktır. Ayrıca Mevdûdî'nin bu görüşünde dikkat çeken nokta, onun iddialarının doğruluğu değil, Batı modernitesinin birtakım Müslüman âlim ve tarihçi tarafından şeffaf bir şekilde tarafsız ve evrensel görülmediğidir. Geleneksel âlimlere göre kökenleri İslâm'ın bilimsel başarılarına kadar uzanan teknolojik yenilikler, Batı'dan ödünç alınabilir ancak onların kültürü ödünç alınırsa toplum yozlaşır. Bu sebeple Müslümanların hayatını İslâm'ın ilkelerine göre yaşaması gerektiği görüşü savunulmaktadır.⁵⁸ Elbette toplumun ortak kabullerinin insanların inançları üzerinde yadsınamaz etkisi vardır. Ancak şu kadarını kabul etmek gerekmektedir ki dünya küresel hale geldikçe insanların eğitim ve bilgi düzeyi arttıkça insanların tercih ve kabulleri daha rasyonel olacak dolayısıyla insanlar, inançlarını kendi araştırmaları ile belirleyebilecek düzeye ulaşabileceklerdir. Yani düşünen, araştıran, bulguları irdeleyen ve analiz eden insanlar kendi inançlarını özgür bir zihinle belirleyebilirler. Özellikle kabul edilmelidir ki modernite, esasen insanlığın ortak mirası olan düşünceler, felsefî ve bilimsel çalışmaların sonucunda ortaya çıkan bir sistemdir. Bu alanda Müslüman düşünürlerin önemli katkısının olduğu unutulmamalıdır. Gerek bilimsel gerek felsefî çalışmalar açısından pek çok Müslümanın Batılı düşünörlere katkı sağladığı bilinmektedir. Buna ek olarak kelimcilerin metodolojisinde dinî ilkeleri akli/rasyonel argümanlarla ispat etme girişimleri de İslâm dünyasında rasyonel bakışa verilen önemin açık bir göstergesidir.

19. yüzyıl İslâm reformcuları Cemaleddin el-Afgânî ve Muhammed Abduh, İslâm düşüncesinde daha fazla rasyonalizm çağrısında bulunan İslâmî modernizmin kurucularıdır. Aynı zamanda onlar, İbn Teymiyye'nin içtihat ve tecdid, bağımsız akıl yürütme ve yenilenme söylemini benimsemişlerdir.⁵⁹ Böylece modernist reformcular, İslâm'ı modernitenin en zararlı unsurlarından korurken aynı zamanda İslâm'ın çağdaş düşünceye uyumlu olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

⁵⁷ Marranci, Gabriele, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach, Muslims in Global Societies Series*, Cilt: 1, Springer, New York 2010, 108.

⁵⁸ İkbâl, Muhammed, *Makaleler*, çev. Celal Soydan, Hece Yy., Ankara 2017, 58, 163-164.

⁵⁹ Martin, Richard C. vd., 19.

İslâm modernizminin ilk kuramcısı kabul edilen Afgânî, ıslahat çalışmasında İslâm birliği fikrinden hareket etmiştir.⁶⁰ Abduh ise dinî, kültürel, eğitim ve sosyal alanlarda birtakım reforma girişmiştir.⁶¹ Afgânî ve Abduh, İslâm'ın doğasında var olan rasyonalizmi ve onun modern bilimle uyumlu olduğu öngörüsünü savunmak için çalışmıştır. Abduh, *er-Risâle*'de aklın önemini, aklın insanlara dinin ortaya koyduğu öğretileri takip etme ve boyun eğme konusunda rehberlik ettiğini anlatmıştır.⁶² Mustafa Âsım Efendi, (öl. 1846) insanın akıl sahibi bir varlık olması dolayısıyla bilgiyi elde edebilmesi ve iradesi dolayısıyla mükellef tutulması açısından bilgi inanç denklemi üzerinde durmuştur. İnsanın kazandığı bilgi ve akıl onu inanmaya zorlar. Çünkü hem akıl hem nakil, insana zorunlu olarak bilmesi gerekli konular hususunda çaba sarf etmesini emreder.⁶³

Musa Kazım Efendi kelimada yenilik çalışmalarının önemini özellikle nübüvveti kabul etmeyen deistik itirazlara karşı yeni argümanlar geliştirilmesi gerektiğini dile getirerek vurgulamıştır. O, kelim kitaplarının güncel ihtiyaçlara göre telif edilmesini önermiş ve ilk dönem kelamcılarının yaptığı gibi karşıt görüşlerin iddialarını öğrenerek yeni argümanlar üretilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Geçmiş dönemlerde yazılan kelimî eserlere atıfta bulunan Musa Kazım Efendi, her dönemin ihtiyacına göre yeni kelimî argümanların geliştirilmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır.⁶⁴

Mohammed Arkoun, Kur'an ve İncil gibi kutsal yazıların tarihsel, sosyolojik ve antropolojik analizlere açık olması gerektiğini ifade etmiştir. O, aklın hayalle, tarihin efsaneyle, gerçeğin yanlışla, iyinin, kötünün ve aklın inançla karşı karşıya geldiği düalist bilgi çerçevesini terk etmeyi önermektedir.⁶⁵

Fazlur Rahman'ın İslâmî yenilenme metodolojisinde en önemli tutumu, Kur'an metninin tarihselliğine verdiği önemdir. O, Kur'an metnini anlayabilmek için uygun bir tarihi tenkit metodu kullanmayı ve kronolojik düzen içinde incelemeyi

⁶⁰ Alperen, *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme*, 85.

⁶¹ Schaht, J., "Muhammed Abduh", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yy., İstanbul 1997, 8/488-490.

⁶² Martin, Richard C. vd., 131-134; Ahmed, Safdar, *Reform and Modernity in Islam*, I.B. Tauris & Co Ltd, New York 2013, 54.

⁶³ Tarık, Ramazan, "Tartışmaları Bağlamında Mustafa Âsım Efendi'ye Göre Dindarlık ve Dinsizlik", *İctimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, 128.

⁶⁴ Musa Kazım Efendi, *Külliyat: Dini ve İctimai Makaleler*, ed. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yy., Ankara 2003, 351 vd.

⁶⁵ Arkoun, 37.

önermektedir. Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın temel ilkeleri anlaşıldıktan sonra Kur'an'ın hüküm içeren konuları üzerine çalışılmalıdır.⁶⁶ Fazlur Raman, Müslüman geleneğin Kur'an'dan alınan bilgiler çerçevesinde incelenerek gayr-i İslâmî unsurlardan arındırılmasını önermektedir.⁶⁷

19. yüzyılda bilimsel ilerlemelerin etkisi ile dinî konularda argüman değişiminin gerçekleşmesi İslâm dünyasını da etkilemiştir. Modernist kelamcılar yeniçağın gerektirdiği şekilde delillendirme yönteminin değiştirilmesi teşebbüsünde bulunarak klasik argümanları çağın ihtiyaçlarına uygun biçimde bilimsel argümantasyon ile revize etmiştir. Söz gelimi Allah'ın varlığına dair deliller için güncellenme ihtiyacı duyulduğundan her çağda yeni yöntemler ortaya konulmuştur. Bir şeyin var olduğunu kanıtlamak için onu ya da onun kesin izlerini göstermek gerekir. Bir şeyin var olmadığını kanıtlamak için ise araştırmalar sonucunda hiçbir iz bulunamaması yeterlidir. Nitekim bu argümana karşı geliştirilen öncüle göre her yere bakmanın mümkün olmaması, yokluğu iddia edilen söz konusu şeyin bakılmayan bir yerde olma ihtimalinin her zaman imkân dâhilinde bulunmasıdır. Bu sebeple ispat sorumluluğu, müspet varlık iddiasında bulunan kişiye aittir.⁶⁸ Yani ispatın arka plan bilgisi, insanların genellikle meydan okumadan kabul ettiği bilgilere bağlıdır. Söz gelimi İkbal'in isbât-ı vâcib deliline göre kâinat, mutlak hakikatin gözlemlenen yanı ve sembolüdür. İnsanın Tanrı arayışı, gözlemlediklerini takdir etmesiyle gerçekleşir. İnsanları tabiat incelemesine yönlendiren kevnî ayetler,⁶⁹ öncelikle söz konusu bakış açısını kazanmayı amaçlar. İnsan, doğayı kontrol ederek yani fiziki olanı gözlemlediği hakikatten, gözlenemeyen metafizik boyuttaki hakikate ulaşmaya çalışır. Çünkü doğayı bilmek, Tanrı'nın nasıl hareket ettiğini bilmeyi sağlar.⁷⁰ Bu bilgiler bilimsel çalışmalar gerektirmeyen ve aklını kullanabilen insanlar için doğal yollarla elde edilebilecek niteliktedir.

Bilimin bazen mutlak ve evrensel kesinlikten yoksun olduğu ve bazı varsayımlar üzerinde çalıştığı, bilimsel verilerin birtakım hatalar içerdiği veya

⁶⁶ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt: 1, Sayı:4, 1970, 318.

⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömerali Yıldırım-Mehmet Ata Az, Otto Yy., Ankara 2015, 244, 247.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 277-278.

⁶⁹ Enbiya, 21/30; Hicr, 15/22; İsrâ, 17/12; Furkân, 25/61; Nûh, 71/16; Nebe', 78/13.

⁷⁰ İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yy., İstanbul 2016, 45 vd.

bilimsel keşiflerin yetersiz kaldığı gerçeği bilim tarihinde yadsınamaz örnekler ile doludur. Bilim tarihi incelendiğinde, bazı temel kabuller ve varsayımların değiştiği açıkça görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, Copernic öncesi dünya anlayışı ve ondan sonra gelişen dünya anlayışı, dünyanın değil güneşin merkezde olması, pek çok bilimsel paradigmanın değişmesine neden olmuştur. Newton'ın mekanik fiziği ve onun neden olduğu evren anlayışı, Big-Bang teorisinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fizik, Marie ve Pierre Curie tarafından keşfedilen polonyum ve uranyum elementlerinden önce bunların dâhil olmadığı bir elementler tablosuna göre açıklanmaya çalışılmaktaydı ve bu keşiften sonra yeni paradigmlar bu tabloya göre geliştirilmeye devam etmiştir.⁷¹ Bilimsel gelişmeler dikkate alınmakla birlikte pek çoğunun değişime açık olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Esasen yüzyıllar önce yaşamış olan insanların öne sürdüğü tezler birebir tekrar edilerek bir yere varılmayacağı herkes tarafından kabul edilecek bir gerçektir. Her yeni icat, devrimsel hareket ve fikirler kendi çağının ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Yeni ilmi kelam dönemi de Müslüman dünyanın bilimsel konularda geri planda kalması ve birtakım kitlelerin bu geri kalmışlığın sebebi olarak İslâm'ı göstermesi, bazı kesimlerin de dinin bilimsel gelişmelere karşı olduğu suçlamasında bulunması gibi sebeplerden dolayı gelişmiş görülmektedir. Bunun yanı sıra bilimsel gelişmeler sonucunda Müslüman halkın zihninde oluşan sorulara klasik dönemde üretilen cevapların yeterli gelmediğinin anlaşılması da bir başka etkidir. Bilhassa insan hakları, kadın hakları, işçi hakları, giyim kuralları, evlilik meselesi gibi aslında fıkıhın ilgi alanına giren konular gündeme gelmiştir.⁷² Kelamcıların ilgi alanı ise daha ziyade ateizm, agnostisizm, deizm gibi yapılanmaların, dinlerin varlığını reddeden düşüncelerine karşı İslâmî akideyi savunmak olmuştur.

Müslüman düşüncede İslâm, ahlâkî anlamda bir yol gösterici olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple Müslüman bireylerin, temel değerleri kazandığı çocukluk döneminde, İslâm ahlâkı ile terbiye edilmesi gerekmektedir.⁷³ İnsan, dinî yaşamı çocukluğundan itibaren öğrenmeye ve uygulamaya başladığı için kişinin ahlâkî ve estetik duygularının oluşmasında namaz, oruç gibi ibadetler ile bayramlar,

⁷¹ Tokat, Latif, "Dünya Görüşü-Din İlişkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 9, 2006, 50-51.

⁷² Özervarlı, 38 vd.

⁷³ Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Yy., İstanbul 2014, 37.

kandiller gibi dinî ritüeller önemli etkiler sağlamaktadır.⁷⁴ Söz gelimi Gökalp'in "Çocukluğunda dinî terbiye almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar" yorumu insanın gelişim sürecinde dinî/ahlâkî eğitim almasının önemini vurgulamaktadır.⁷⁵ Dolayısıyla toplumun düzeni için çocukluk döneminde dinî/ahlâkî eğitimin verilmesi önemlidir. Bu bağlamda dinî uygulamaların doğru şekilde yapılması için doğru öğretilmesi gerekmektedir. Farklı yorum veya yanlış uygulamaların ve inançların tespit edilerek doğruları ile değiştirilmesinde kelim ilminin etkisi kayda değer niteliktedir.

İslâm düşüncesinde yenilik çalışmaları ile mevcut konuları epistemik sınırlar içine hapsetmeden, indirgeyici yaklaşımdan uzak ve normlar oluşturmada nasları olduğu haliyle anlamaya çalışmak güncel sorunları çözümlemede etkili olabilir. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin fenomenolojik yorumu ile ileride ortaya çıkabilecek yeni sorunlara daha kapsamlı çalışmalarla yanıtlar bulunabilir.⁷⁶ Dünya sürekli bir değişim içerisinde ilerler. Nitekim her neslin beraberinde yeni gelişmeler ve sorular getirdiği yadsınamaz bir gerçektir. Bu durumda teolojik meseleler de yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Bilimsel gelişmeler pek çok fizik ve metafizik sorularını gündeme getirmektedir. Söz gelimi modern bilimde çalışılan madde ve enerji, kara delik, kuantum, yapay zekâ, metaverse ve benzeri konular kelâmın dâhili konuları arasında yer almaya başlamıştır. Bu mevzuları araştırmak için sadece klasik kaynaklardan yararlanmak imkân dâhilinde değildir. Benzer şekilde deizmin karşısında da klasik argümanlar ile durmak artık mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı deistik düşünceye karşı nübüvvetin imkânını savunabilecek Allah'ın ulûhiyeti bağlamında modern çağın algılayabileceği yöntemler geliştirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

2.2. Modern Çağa Uygun Kelâmî Deliller Üretilmesi

Dünyamızda giderek artan sayıda insan, daha yüksek bir güce ve kendi dışındaki bir şeye bakma ihtiyacı duymadan hayatlarını sürdürüyor. Bilim ve ticaret,

⁷⁴ Bolay, Süleyman Hayri, "Gökalp, Ziya" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., Ankara 1996, 14/129.

⁷⁵ Gökalp, Ziya, *Makaleler*, der. Abdülhaluk Çay, Cilt 7, Kültür Bakanlığı Yy., Ankara 1982, 24.

⁷⁶ Ay, 698; Altıntaş, Ramazan, "Geçmişte ve Günümüzde Bir Kelâm Yöntemimiz Var mıdır?", *Journal of Islamic Research*, Cilt: 27, Sayı: 3, 2016, 276.

eğitim ve siyasetin liderleri (kişisel görüşleri ne olursa olsun) Tanrı bir yana, aşkın bir gerçeğe herhangi bir referansla hareket etme eğiliminde değildirler. Söz gelimi Türkiye toplumunda çoğu insan Allah'a inanır. Bu sebeple ateizm gibi bir inanç bu krizin merkezinde yer almamaktadır. Çünkü felsefî ateizm laikliğin kalbinde ya da İslâm inancına karşı başlıca meydan okuma olarak görülemeyebilir. Buna karşın deizmin önemli bir tehlike oluşturduğuna dair endişeler söz konusudur. Bunun en temel sebebi ise seküler bir toplumda kendi kendine yeten insan algısı Allah'a ulaşma konusunda bir ara forma ihtiyacı olmadığı görüşünü savunabilmesidir. Modern çağ insanının büyük çoğunluğu ihtiyaç odaklı düşünerek, kendi çıkarlarını ve refahını ön planda tutmayı önemsemektedir. Bu bakımdan pek çok insan manevi ihtiyacı nispetinde inanmayı yeterli görerek yaratıcısına kulluğunu kendi belirlediği ölçülerde ifa etmeyi tercih etmektedir.

Modern çağın sunduğu imkânların sınırları ortadan kaldırmasıyla birlikte farklı inanç ve kültürler hakkında bilgi sahibi olmak kolaylaşmıştır. 'Maddî olanın nihaî bir hedef gibi takdim edildiği modern dünya görüşü'nün insanı maneviyattan uzaklaştırdığı ve derin buhrana sürüklediği ifade edilmektedir.⁷⁷ Ona göre dinlerin etkisini azaltma girişimleri hem bireylerin zihninde hem toplumda önü alınamaz bir boşluğun oluşmasına neden olmaktadır. Modern Müslüman toplumlarda dinler etkin gibi görünüyorsa da modern çağın getirdiği yeni bakış açısının deistik yaklaşımı güçlendirdiği, Müslüman toplumlarda İslâmî yaşamın sözde devam ettiği ve hakiki anlamda özünden uzaklaştığı görülmektedir.⁷⁸ Aslında bu durumun dezavantajlarının yanı sıra avantajları da mevcuttur. Söz gelimi sosyolog Peter Berger, sekülerleşmeyi 'toplum ve kültür sektörlerinin dinî kurum ve sembollerin tahakkümünden uzaklaştırılması' süreci olarak tanımlamıştır. Bu, basitçe dinimsi yapıların sosyal düzende bir yaşam ve düşünce şekillendiricisi olarak etkisini kaybettiği anlamına gelmektedir.⁷⁹ Aynı şekilde sosyolog Volkan Ertit'in sekülerleşmeye ilişkin yapmış olduğu "belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinimsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin

⁷⁷ Yeşilyurt, Temel, *Çağdaş İnanç Problemleri*, DİB Yy., Kayseri 2013, 11.

⁷⁸ Yeşilyurt, 11.

⁷⁹ Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1967, 84.

azalması”⁸⁰ şeklindeki tanım ile o, modern çağ insanının dinden değil geleneksel inançlardan uzaklaştığına dikkat çekmektedir. Bu açıklama ile sekülerleşmenin deizmi doğrudan arttırdığına dair bir iddiada bulunulamayacağı söylenebilir. Çünkü her iki olgu arasında farklı dinamikler mevcuttur. Dolayısıyla seküler olmakla deist olunmamakta bilakis seküler dindar yani geleneksel inançlardan uzaklaşarak hakiki dinî inançlara dönüşmektedir. Daha açık bir ifade ile sekülerleşme, geleneksel halk inançları ile dinî öğretilerin ayrıştırılması şeklinde anlaşılabilir. İslâm düşüncesinde doğruluğu kesin olan Kur’an ve sünneti referans alarak yaşamı şekillendirmek her Müslümanın temel vazifesidir.⁸¹ Her çağın kendine has sorunları ortaya çıkmakta ve Müslümanların karşılaştıkları problemler ve sorunları çözmek ise İslâm âlimlerinin görevi olmaktadır. Ancak akidevî meseleleri ve İslâm’ı dış tehditlere karşı savunmak kelamcılarının görevidir. Deizm bir inanç meselesi olduğu için deistik itirazlara karşı İslâmî akideyi savunmak da kelamcılarının görevidir.

Modern toplumda Allah’ı gerektiği gibi takdir edememek ve dolayısıyla dinin insanlar için ne kadar önemli olduğunu kavrayamamak, dinin ihmal edilmesinin sebeplerinden biri olarak görülebilir. Gerçekten de din var olmasaydı insanlar, artık evrensel kabul ettikleri sayısız ahlâkî değerlerin kendileri tarafından bilineceğini düşünür ve bunları kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirebilirdi. Ancak dinin yanlış yorumlanması veya anlaşılması da aynı oranda dinin varlığı için tehdit oluşturmaktadır. Deizmin savunduğu inanç yapısı bu gerçeği göz ardı etmektedir. Dinlerde yer alan öğretilerin insan doğası için uygun olmadığı gerekçesiyle dinlerin Tanrısal değil insan icadı olduğunu savunan deistlerin dinlere halk inançlarının dâhil edildiği ve geleneklerin dinîleştirildiği gerçeğinin ayrımını yapamadıkları söylenebilir. Çünkü en azından İslâm’ın temel kaynağı Kur’an’ın değişime uğramadığı⁸² ancak Yahudilik ve Hristiyanlığın ise din adamlarının müdahalesi sebebiyle tahrife uğradığı Kur’an’da yer almaktadır.⁸³ Değişim ve tahrifin olmadığı durumlarda ise din insan için gereklilik arz etmektedir. Çünkü rasyonel bir bakışla, ahlâkî değerlerin herhangi bir otorite tarafından belirlenmemesi durumunda bu ilkeleri, tüm insanların kendi akıllarıyla kavrayıp uygulamasının mümkün olmadığı

⁸⁰ Ertit, Volkan, *Sekülerleşme Teorisi*, Liberte Yy., Ankara 2019, 47.

⁸¹ Yeşilyurt, 19.

⁸² Hicr 15/9; En’âm 6/115; Fussilet 41/42.

⁸³ Bakara 2/75-79; Âl-i İmrân 3/78; Mâide 5/15.

söylenbilir. Bu gerçeğe rağmen deistlere göre ahlâkî değerler düşünülerek ulaşılacak evrensel değerlerdir. Ancak tarihi realite aksini göstermektedir. Hemen her toplumda ahlâkî kurallar gerek din gerek kültür gerek devlet olsun çeşitli otoriter yapılar tarafından tesis edilmiştir. Dinlerin ahlâkî değerleri suiistimal ettiğini iddia eden deistlerin göz ardı ettiği mesele bunların din değil (sözde) din adamları tarafından gerçekleştirilmiştir. Hristiyanlık ve Yahudilik örneğinde olduğu gibi Müslüman toplumda da dinî temsil ettiğini iddia eden propagandacıların varlığı söz konusudur ve onların yanlış uygulamaları neticesinde dine karşı ön yargıların veya yanlış değerlendirilmelerin olduğu bir gerçektir. Bunun temel sebeplerinden biri de dinin, doğrudan kaynağı olan Kur'an eksenli dinî kültürden öğrenilmemesidir. Kültürün aktardığı birçok yanlış ve mesnetsiz dinî bilgiye sahip olan insanlar, söz konusu problemlerden dolayı din hakkında şüphe içindedirler. Aslında dinî konulardaki temel tartışmalar ve farklı yorumlar insanların dine bakış açısı üzerinde olumsuzluklar barındırmaktadır. Özellikle dinî müessesenin varlığını anlamsız görenlerin önemli bir bölümünün dine bakmadığı ve hatta dinî kuralların kendi tercihlerine bir biçim ve sınırlama getirmesi sebebiyle dine gerek olmadığını düşünmektedir. Çoğu insan dini doğru şekilde öğrenmediği veya dinî öğretileri kavrayamadığı için tüm savaşları ve sorunları dine bağlamakta dolayısıyla dinin gereksiz olduğuna inanmaktadır. Bunun yanı sıra sebeplerden biri de bilimsel gelişmelerin dinî konular ile karşılaştırılması ve din-bilim çatışmasının varlığına inanılmasıdır.⁸⁴ Evrende maddi etkilerin varlığı dışında hiçbir amaç veya anlamın olmadığı ilkesine dayanan materyalizm, akıl ve dinin çatıştığını savunmaktadır.⁸⁵ Oysaki bilim ve dinin özerkliğini savunan anlayışa göre bilimsel önermeler insanî değerler hakkında değil maddî olgular ile ilgilidir. Yani, din ve bilgelik farklı alanlarla ilgilidir. Bilgelik nesnel gerçeklik alanıyla ilgilenirken, din, değerler ve anlam dünyasıyla ilgilenir. İnsan yaşamını tabiat kanunlarının sınırları dâhilinde sürdürmekte, bilim ve teknolojiye gelişmeleri bu kanunlar çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Bu doğal düzendir ve akıl ile bu düzeni sağlamak mümkündür. Ancak ahlâkî düzeni sağlayabilmek için akli kurallar yeterli değildir ve bireysel veya toplumsal ahlâkî meydana getirebilmek ancak Allah'ın elçileri vasıtasıyla mümkündür. Peygamberlerin başlıca görevleri gönderildikleri toplumlarda tevhidi

⁸⁴ Dorman, Emre, *Din Neden Gereklidir*, İstanbul Yy., İstanbul 2015, 18.

⁸⁵ Tokat, 49-50.

öğretmenin yanı sıra düzen, barış, adalet ve etik kurallarını tesis etmek dahası insanı ahiret hayatı hakkında bilgilendirerek Allah'ın emir ve yasaklarını haber vermektir. Pozitif bilim kaynakları ise vahyin sağladığı bilgilerin tümüne vakıf değildir. Bu sebepten dolayı pozitif bilim ile vahyî bilgiler kendi alanında değerlendirilmeli ve metafiziğe dair bilimsel izahlar, bilimsel konularda ise dinî bilgiler aranmamalıdır. Şayet dinî unsurlar maddî alanda düşünülüp, bilimsel açıklamalar yapılmaya çalışılırsa, deneysel karşılığı bulunmadığında vahyin gerçekliği sorgulanacak ve reddedilecektir.⁸⁶

Klasik dönemde Gazzâlî'nin etkisinden sonra Aristotelesçi felsefî yöntem kelimciler arasında daha tartışmalı konuların teşekkülüne sebep olmuştur. Bununla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısında İslâmî modernist düşüncenin ortaya çıkmasıyla birlikte Mu'tezile rasyonalizmi ve Mâtürîdî akılcılığı sünî kelimciler arasında yeniden ilgi görmeye başlamıştır. Mu'tezile metinlerinde, mütekaddimûn eş'arilerde ve mâtürîdîlerde İslâm'ı modern dünyanın sorunlarına karşı savunmak için geliştirilebilecek metotların temelleri görülmektedir.⁸⁷ Yeni ilmi kelim döneminde ise ana tez yeniçağın getirdiği sorunları temel dinî kaynaklardan uzaklaşmadan bu çağın kendi kavram ve kuramları ile değerlendirilmektedir. Daha açık bir ifade ile modern dönem kelimcilerinin, Kur'an ve sünnete dayandırılan temel kaynaklar vasıtasıyla oluşan dinî kültürün, ilmî ve rasyonel bakış açısıyla değerlendirilerek analiz edildiği takdirde modern çağda ortaya çıkan problemlerin çözülebileceği dolayısıyla bu sürece İslâmî çizgiden ayrılmadan yön vermeye kadir bir inanç sisteminin oluşacağı düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.⁸⁸

Modern çağda Namık Kemal, (öl. 1888) Ziya Gökalp (öl. 1924) Muhammed İkbal (öl. 1938) gibi düşünürler inanç konusunda çeşitli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Modernleşmenin gerekliliğine inanan Namık Kemal, toplumun geri kalma sebeplerini irdeleyerek yapılacak reformlarla topluma kalıcı çözüm kazandırmanın yollarını araştırmıştır.⁸⁹ Ziya Gökalp ise kendi öz kültürü ve dinî anlayışından ödün vermeden toplumun çağdaş medeniyetler seviyesine çıkması için modern kültür, din

⁸⁶ Yeprem, 27.

⁸⁷ Martin, Richard C. vd., 2.

⁸⁸ al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, Verso Pub., New York 1996, 104, 73 vd.

⁸⁹ Tiftikçi, Osman, *İslâmcılığın Doğuşu-Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Gelişimi*, Akademi Yayınları, Ankara 2011, 149-151.

ve kültürü toplum yapısı içerisinde sentezleme girişiminde bulunmuştur.⁹⁰ Dinleri, hayatın sembolik ifadesi olarak gören ve İslâm'ı tüm manevi değerlerin toplamı olarak değerlendiren Gökalp, İslâm'ın akli izahının yapılmasını önemsemektedir.⁹¹ Gökalp'e göre dinî yasalar, insanı maddi arzulardan uzaklaştırdığı gibi hayvani içgüdüden arındırmaktadır. Çünkü din, ahlâkın, mantığın ve estetiğin mahiyetinden daha üstün ve daha faziletlidir.⁹² İslâm toplumundaki sıkıntıların ve geri kalmışlığın nedenini, dinin gerektiği şekilde anlaşılamamasına, dinin doğru şekilde yaşanmamasına bağlayan Gökalp'e göre, İslâm'ın birleştirici ilkelerinden yararlanılması gerekmektedir. Bunun yolu ise dini geleneksel yapıdan ayırmak ve dinde reforma gitmektir.⁹³

Modern Müslüman düşünürler, doğayı mükemmelliğin ve ilâhî varlığın bir işareti ve Tanrı'nın tezahürü için bir kanıt olarak görme konusunda seleflerinin uygulamasını izlediler. Din ve dinin gerekliliği, yalnızca teodise, ilâhî bir iyilik, merhamet ve Tanrı'nın kaçınılmaz olarak en iyi olanı seçmesi kavramı açısından tutarlı bir şekilde ele alınan konulardı. Reformcular, dinin yorumlanmasında kullanılan stratejinin aynısına, yani bağlayıcı kesinlik alanını sınırlayarak ve İslâm'dan veya başka bir dinden tamamen ayrılmış bağımsız bir laik otorite ile donatılmış genişleyen bir dünya karşısında dinin alanını daraltarak işe başlamak için kullanılan stratejiye güvendiler.⁹⁴ Buna karşı modern İslâmî düşünce, İslâmî geleneğin modern şartlara uygun izah edilmesiyle Müslüman aydınların birtakım problemlere benzer cevaplar vermeleri ile üretilmiştir. Modernistler, Müslümanların gerçek İslâm'dan uzaklaşıp gelenekleri dinîleştirmeleri, İslâm'ı gereği gibi yaşamayıp insanî arzu ve hırslara mahkûm olmaları gibi sebeplerden dinî yaşayışta bozulmalar olduğunu savunmuştur. Onlara göre taklitten dolayı artık gerçek İslâmiyet anlaşılamamakta ve yanlış yorumlar sebebiyle yanlış uygulamalar yapılmaktadır. Bunun önlenmesi için taklit geleneğinden kurtulmak ve İslâm'ın özüne yeniden ulaşmak gerekmektedir.

⁹⁰ Keskin, Y. Mustafa, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, 2003, 102-111.

⁹¹ Gökalp, *Makaleler*, 27-28.

⁹² Gökalp, *Makaleler*, 22.

⁹³ Gökalp, Ziya, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, Tuna Kitabevi, Konya 2009, 56-57, 85-87.

⁹⁴ al-Azmeh, 104, 116.

Müslüman dünyada 19. yüzyılda başlayan modernist hareket ile önceki yenilik hareketlerinin amacı İslâm'ı bid'at ve hurafelerden arındırmak ve İslâmî öze dönüş çabası olması bakımından ortaktır. Modernistler, hem taklit geleneğine bağlı Müslümanların algısını düzeltmek hem Batılıların askerî, siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel baskılarına yönelik İslâm'ı dış tehditlere karşı savunmak ve güçlendirmek girişimlerinde bulunmuştur.⁹⁵

İslâm dünyasındaki taklide karşı olan Abduh, insanın iradesini özgürleştirme, düşünce ve yargılarını bağımsızlaştırma konusunda gerekli tüm koşullara sahip olduğunu savunmaktadır.⁹⁶ Abduh, sünnetullahtan hareketle tabiat kanunlarının hayatın idamesindeki önemini sıkça vurgulamaktadır. Abduh, insanın özgürce hareketinde din dışı bir alan yaratma amacıyla determinizmden yararlanmakta ve İslâm'ı da sebep ve sonuçlar sistemi şeklinde tarif etmektedir.⁹⁷ Kur'an'da yer alan insanlık tarihi, içindeki hayvanların, bitkilerin ve cansız varlıkların tabiat tarihi, yıldızlarla ilgili ifadeleri yaratıcının her şeye kadir olduğunu ve hikmetini misallerle göstermektedir.⁹⁸ Kur'an'ın amacı Allah'ın insanoğlunun inceleme, tefekkür ve deneylerle anlamasını sağladığı tabiat bilimlerini veya astronomiyi ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak değildir.⁹⁹ Dahası tüm bunların hem içgüdü hem de vahiy yoluyla elde edildiğini kabul etmek de mümkün değildir. Bu sebeple Kur'an'da zikredilen tarih ve tabiat olaylarının, sadece vahiy zamanında insanların idrak ettikleri veya inandıkları şeylere uygun olduğunu varsaymak doğru olmaz. Kur'an'daki bilgilerin amacı belli konularda insanlara yol göstermek ve onlara fayda sağlayacak bazı bilgiler vermektir. Başta bilimsel meseleler olmak üzere geriye kalan kısım insan aklının konusu yani insanın düşünce, deney ve gözlem yoluyla elde etmesi gereken bilgilerdir.

⁹⁵ Alperen, Abdullah, "Muhammed Abduh'a Göre İslâmî Yenileşme ve Temel Dinamikleri", *Theosophia Journal*, Cilt: 2, 2021, 29.

⁹⁶ Alperen, "Muhammed Abduh'a Göre İslâmî Yenileşme ve Temel Dinamikleri", 34.

⁹⁷ İşcan, M. Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, 2006, 46.

⁹⁸ Yunus 10/24; en-Nahl 16/5, 10, 66, 80; el-Kamer 54/29; eş-Şems 91/1-6.

⁹⁹ al-Azmeh, 119.

3. MODERN DÖNEMDEKİ DEİSTİK İDDİALAR KARŞISINDA KELAMIN ULÛHİYET SAVUNUSU

Modern çağın fenomenolojik yaklaşımı sebebiyle dinin yeniden yorumlanması ile yeni bakış açıları oluşmuştur. Her ne kadar fenomenolojik yöntem dinlerin sosyal tabiatlarını ve dinî inançla ilgili psikolojik faktörleri ve dinlerin tarihsel köklerini incelemiyor olsa da inançları anlama ve yorumlama yöntemini ele almaktadır.¹⁰⁰ Burada din fenomolojisinden ziyade bu bilim dalı sayesinde insanın özne konumunda olması sebebiyle dine bakışın değişimi üzerinde durulacaktır.

Kur'an, Allah'ın ayetlerini veya mesajlarını anlamada düşünmenin gerekliliğini sürekli vurgulamaktadır. Müslümanlar akletmekten vazgeçmemeli, dünyaya dikkatle ve merakla bakmalıdırlar. Daha sonra Müslümanların güzel bir doğa bilimi geleneği inşa etmelerini sağlayan bu tutum, hiçbir zaman din için Hristiyanlıkta olduğu kadar bir tehlike olarak görülmemiştir. Doğal dünyanın işleyişi üzerine yapılan bir araştırma, onun aşkın bir boyutu ve kaynağı olduğunu gösterdi, bunlardan ancak işaretler ve sembollerle bahsedebiliriz. Peygamberlerin kıssaları, kıyamet hesapları ve cennetin müjdeleri bile harfî harfine değil, daha yüksek, tarif edilemez bir gerçekliğin meselleri olarak yorumlanmalıdır. Müslümanlar, tabiatın işaretlerini ve Kur'an ayetlerini düşünerek, Kur'an'ın Allah'ın vechi (vechu'llah) olarak adlandırdığı,¹⁰¹ ilahlığın dünyaya dönük yönünü görebilirler. Daha eski iki din gibi, İslâm da Allah'ı sadece onun tarif edilemez varlığını sınırlı anlayışımıza uyarlayan faaliyetlerinde gördüğümüzü açıkça ortaya koymaktadır. Modern dönemin ulûhiyet anlayışını tespit etmek için öncelikle kelamcılarının sistemleştirdiği Allah'ın varlığı ve sıfatları ile nübüvvetin gerekliliğine dair inanç olgusu hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Daha sonra modern çağ insanının Allah-âlem tasavvuru ele alınacaktır.

3.1. İsbât-ı Vâcib Delillerinin Modern Döneme Uyarlanması

Tanrı-âlem ilişkisine dair sorular, düşünce tarihinin en temel konularındandır. Âlemi kaos olarak kabul edip ona dışarıdan müdahaleyle şekil verip düzenleyen Tanrı anlayışı ile âlemin Tanrı'nın bir yansıması olduğunu veya Tanrı'dan sudur

¹⁰⁰ Ay, 697.

¹⁰¹ el-Bakara 2/115.

ettiğini kabul eden yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Deizmde ise Tanrı tasavvuru, âlemin kudret sahibi yaratıcısı olmakla birlikte yarattıktan sonra müdahale etmeyen bir varlıktır. Ancak O'nun varlığının nasıl olduğu ve sıfatlarının neler olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur. Deizmde Tanrı'nın varlığı kesin bir şekilde kabul edildiğinden dolayı onların tartışma konusu daha ziyade semavi dinlerdeki Tanrı tasavvuru ile farklılık gösteren Tanrı tasavvuru üzerinedir. Bu bağlamda deizm ile İslâm'daki Tanrı tasavvurları arasındaki farklılıklar ve Müslüman düşüncede Allah'ın varlığı ile sıfatları hakkındaki tasniflerin izahı ele alınacaktır. Söz konusu farklılıkların tespiti ile modern çağın fenomolojisine uygun bir Tanrı tasavvurunun imkânı üzerinde durulacaktır.

Pek çok dinde olduğu gibi İslâm'da Tanrı tasavvuru önemli bir konu olagelmıştır. Din mensupları iman ettiği varlığı tasavvur ederek O'nu anlamakta ve davranışlarını O'nun sıfatlarına uygun biçimde şekillendirmektedir. Nitekim İslâm'da sıfatlar Allah'ın zatıyla ilgili olsa da Tanrı tasavvuru dindarların düşüncelerini, fiillerini ve yaşamlarını doğrudan etkilemektedir. Bu açıdan Tanrı tasavvuru hem İslâm inancını hem de Müslümanların düşüncelerini önemli ölçüde şekillendirmektedir.

Müslüman düşüncesinde âlemdeki her şey Allah'ın varlığına delil olan işarettir. Bu bakımdan varlık âlemini düşünen, gözlemleyen, analiz eden insan, zahiri tecelliler ile Allah arasındaki ilişkiyi idrak edebilir. Bunun yanı sıra dini hem anlamak hem de yorumlamak adına akıl alanını genişletmede mucizenin de analizine büyük önem verenler olmuştur. Bazıları ise nasların kurgusal olmayan anlamlarına odaklanarak dinî metinlerin hâkimiyetini kurmaya çalışmıştır. Ancak dini yorumlama noktasında bazıları, problemlerin çözümünü belirli şahsiyetlere bağlamaya çalışarak, siyasî-karizmatik lideri veya gizemli güçlerle donatılmış tasavvuf liderlerini işaret etmişlerdir. Bazıları ise tarihten günümüze dinî tecrübeyi yani ilk nesillerin dini anlama ve yaşama biçimini ideal bir dönem olarak sunmuşlardır.¹⁰²

¹⁰² Kutlu, Sönmez, “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2009, 8.

Ulûhiyet bahsi kelim ilminin üç temel meselesinden ilkidir.¹⁰³ Ulûhiyet bahsi nübüvvet ve sem'îyyat konularına temel oluşturacak bilgiler içermektedir. Çünkü Allah'ın sıfatları ve fiilleri bilinmeden peygamberlerin görevleri ve ölümden sonraki hayata dair bilgiler anlaşılamayacaktır. Bu bağlamda kelamın ilk konusunun ulûhiyet olması kaçınılmazdır. Eş'arîler, Allah'ın varlığını ispat etmek için öncelikle varlığı, cevher-araz ilişkisi bağlamında inceleyerek cismin hâdis olduğunu ispat etmişlerdir. Farklı niteliklere sahip cisimlerin bir nihai sebebe muhtaç olduğunu ispat eden eş'arîler, mutlak bir var edici sonucuna ulaşmıştır.¹⁰⁴ Mâtürîdîler, Allah'ın varlığını ispat etmek için atom nazariyesi ve cevher-araz ilişkisinden hareketle cisimlerin hâdis olduğunu ve cisimlerden meydana gelmesi sebebiyle âlemin hudusunu ispat etmiştir.¹⁰⁵ Burada anlaşılacağı gibi isbât-ı vacib meselesinde eş'arîler ile mâtürîdîler arasında bir metot farkı bulunmamaktadır. İki ekol de Allah'ın varlığını ispat konusunda benzer deliller kullanmıştır.

Klasik kelim eserlerinde ilahi sıfatların sınıflandırılması nefsi, selbi, meâni ve manevî sıfatlar olmak üzere dört sınıfta incelenmiştir. Bu sıfatların tasnifi Allah'ın başta vahdaniyeti, özel sıfatları ve yarattıkları üzerindeki fiillerinden haber veren naslar çerçevesinde belirlenerek oluşturulmuştur.¹⁰⁶ Kelam tarihinde sıfatların tasnifi Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır.¹⁰⁷ Günümüze kadar pek çok sıfat tasnifi yapılmıştır. Bu tasnifler ikili, üçlü şekillerde Allah'ın zâtı ve fiillerini ifade eden sıfatları içermektedir. Bunun yanı sıra sıfatların nas yoluyla veya akılla bilinenler olarak sem'î ve aklî sıfatlar şeklinde taksimi yapılmıştır. Ayrıca sıfatların eşyaya taalluku ve ezelîyeti bakımından da taksimler yapılmıştır.¹⁰⁸ Klasik kelim tarihinde sıfatların tasnifinin akli önceleyerek yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla isbât-ı vacib delillendirilmesi de naklin yanı sıra aklî argümanlar kullanılarak oluşturulmuştur. Pozitif ilimlerin hâkim olmaya başladığı 19. yüzyılda şekillenen yeni ilmi kelim döneminde bu metodolojinin devam ettirilmesi de kelim ilminin önemini ortaya

¹⁰³ el-Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire 1992, 61, 76.

¹⁰⁴ Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicazi Seka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1987, 13-16.

¹⁰⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 91-92; es-Sâbûnî, 19.

¹⁰⁶ el-Gaznevî, Seyyid el-Hanefî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Vafik Dauk, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997, 59.

¹⁰⁷ Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yy., İstanbul 2016, 126.

¹⁰⁸ Özler, 127-130.

koymaktadır. Aynı şekilde bilgi çağı olan günümüz dünyasında yine klasik kelam metodolojisine bağlı kalmak suretiyle ulûhiyete dair tartışmaların ele alınarak sıfatlar tasnifinin yeniden izahı yapılabilir.

Bir yaratıcıya inanmanın en basit nedeni, görünen dünyaya bakarak nasıl oluştuğuna, kaynağının ve var olma sebebinin ne olduğuna dair soruların merak uyandırmasıdır. Evrenin bir başlangıcının olduğu bilinen bariz bir gerçektir dolayısıyla başlangıcı olan kendiliğinden başlamış olamayacağı için başka bir sebepten kaynaklanmış olmalıdır. Sebepler zincirinin takip edilmesi neticesinde başlangıçta varlığın sebebi olan şeyin sebepsiz olması gerektiği sonucuna varılacaktır. Başka bir deyişle, bir ‘ilk’ veya ‘nedensiz neden’ olması gerekmektedir. Elbette Tanrı’nın varlığını, Tanrı’nın yokluğundan daha mantıklı bulmayan insanlar için bir ilk neden olarak Tanrı inancı kaçınılmaz olmaktadır. Bu açıdan ilk neden olan Tanrı fikri ortak kabuldür. Ancak Tanrı’nın zâtı ve sıfatları konusunda anlaşmazlık ortaya çıkmaktadır. Bu noktada deistik iddiaların karşısında İslâm’ın ulûhiyet anlayışı soru işaretlerine yer bırakmayacak nitelikte açık ve anlaşılır olmak zorundadır. Bu bağlamda kelam ilminin esas konusu olan ulûhiyete dair mevzuların her dönemde olduğu gibi İslâm’ı dış tehditlere karşı korumak ve savunmak adına dönemin problematik konularına binaen yeniden ele alınması kelamcılarının ilgi alanıdır.

Tanrı tasavvuruna dair konunun soyut olması ve hayatın somut yönlerini etkilemesi, âlimlerin bu konuda farklı görüşler ortaya koymasına neden olmuştur. Kelam tarihinde Allah’ın sıfatlarının pek çok tasnifi yapılmıştır. Bazı kelamcılar Allah’ın sıfatlarını zatından kabul etmiştir.¹⁰⁹ Bazı kelamcılar Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî diye iki kısma ayırmıştır. Bu tasnifte değişiklik içeren sıfatlar fiilî, hiçbir değişiklik içermeyenler de zâtî sıfatlarda taksim edilmiştir.¹¹⁰ Birtakım kelamcı ise Allah’ın sıfatlarını üç kısımda değerlendirmiştir. Bu tasnife göre kendine has bir varlığı olup eşi ve benzeri olmayan Allah’ın Zâtı, O’na nitelik ekleyen sıfatları ve âleme taalluk eden fiilî sıfatlardır.¹¹¹ Ayrıca sıfatların nefsî ve manevî tasnifi de yapılmıştır. Buna göre Allah’ın kendisine ait olan nefsî, ait olduğu varlığa fazladan

¹⁰⁹ İzmirli, 268; Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011, 224-228.

¹¹⁰ en-Nesefî, Ebu’l-Muîn, *Bahru’l-Kelam*, thk. Muhammed Salih Farfur, Şam 2000, 90.

¹¹¹ el-Bağdâdî, 38.

bir özellik kazandıran ise manevî sıfattır.¹¹² Allah'ın zâtına taalluk ettiği hâlde zâtının dışında olan sıfatlar olmak üzere kendine mahsus sıfatları vardır.¹¹³

Mu'tezile, çoğu Müslümanın sahip olduğu dinî inançlara aykırı olan ilâhî birlik, vahyin tarihsel bağlamı ve Allah'a karşı ahlâkî sorumluluk hakkında doktrinler sunmuşlardır. Mu'tezile'ye göre dinin ilk ilkesi, Allah'ın rasyonel olarak bilinebileceği ve bilinmesi gerektiğidir. Klasik Mu'tezile düşüncesi bağlamında, herhangi bir Müslümana düşen ilk görev, O'nun emir ve yasaklarının kabulüne dayandırılan Allah'ın var olduğunu bilmektir.¹¹⁴ Gazzâlî'den sonraki müteahhirûn döneminden itibaren, delil tasvirleri mantıklı bir şekil almaya başlamıştır. Çünkü Gazzâlî'nin sisteminde duyunun önemli bir yeri vardır. Ona göre duyu, belirli bilgileri yumuşak bilgilerden ayıran bir bilgeliktir. Duyu bilgeliği, diğer tüm irfanların ölçüsü ve ölçөгüdür. Gazzâlî, mantık bilmeyenin ilmine güvenemeyeceğini belirterek, akıllı bütün irfanların önsözü olarak kabul etmiştir. Gazzâlî'ye göre aklın hikmeti bütün nazarî ilimler için bilhassa da her türlü sapma ve şüpheleri hariç tutmayı amaçlayan kelâm ilmi için esastır. Bu sebeple Gazzâlî, kelam ve diğer İslâmî ilimlere mantığı dâhil eden kişi olarak bilinmektedir.¹¹⁵

Kelam ilminde cedel yöntemi önemli bir savunma sanatıdır. Cedel yönteminde kullanılan delillendirme çeşitleri dinî bilgi, düşünce ve kabullere dayanan argümanlar olduğu hâlde akıl bu kapsamda önemi haiz bir işleve sahiptir. Kelamcılar kendi görüşlerini savunmada cedel sanatını kullanmaktan kaçınmamışlardır. Buna göre taksim ve sebr adı verilen bölümlere ayırma ve kuramsal inceleme, karşı tarafın görüşünden çıkacak güçlölklere dikkat çekme ve bunlar üzerinden muarızın savını geçersiz kılma çalışması gibi yöntemler kullanılmıştır.¹¹⁶

Aydınlanma döneminde Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar dünyada var olanın doğasını bilmek için dinî inancın değil yalnızca aklın yeterli

¹¹² el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 40, 77-78; el-Bağdâdî, 38.

¹¹³ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 261.

¹¹⁴ Van Ess, Josef, *Mu'tezile, Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i* içinde, I-II, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014, I, 80 vd.

¹¹⁵ Şahin, 458.

¹¹⁶ Doğan, Hüseyin, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı*, Rağbet Yy., İstanbul 2015, 99-100.

olduğunu öne sürmüştür.¹¹⁷ İnsanların bilebileceği her şeyin tek, evrensel bir tündengelim sistemi tarafından oluşturulduğuna inanmak, Aydınlanma dönemindeki rasyonalist felsefelerin özelliğidir.¹¹⁸ Deistlerin referans aldıkları bu filozofların görüşleri esasen Mu'tezile ve Mâtürîdî geleneğine uzak bir düşünce değildir. Ancak bu kelimacılar aklın önemine vurgu yapmak için insanın vahiy gelmeseydi de aklıyla Allah'ın varlığına ulaşabilecek kabiliyette olduğuna dikkat çekmeyi istemiştir.

Batı'daki bilimsel gelişmelerin dünyaya yayılımı ile birlikte Müslüman ülkelerde de din bilim çatışması gündeme getirilmiştir. Materyalizmin İslâm dünyasında popülarite kazanmasının neticesinde dönemin pek çok kelimacısı İslâmî ilkelerin güncellenmesi gerektiğine kanaat getirmiştir. Dönemin kelimacıları gündemdeki tartışmalara dâhil olarak din bilim çatışması çerçevesinde gelişen iddialara karşı dinin bilimle örtüştüğünü ve birbirini desteklediğini ispat etmek için çalışmalarda bulunmuştur.¹¹⁹ Kelamcılar, yeniçağa uygun dinî savunu çalışmalarını dönemin güncel meselelerini konu alan ilmî dergilerde yayımlamışlardır. Onlar, başta Allah'ın varlığı olmak üzere itikâdî ve amelî meselelerde klasik kelimâ tartışmaların yetersiz kaldığı konuları yeniçağa uygun şekilde açıklama girişimleri başlamıştır.

Modern dünyada, bilim ve din kategorileri genellikle birbirine zıt olarak düşünülür. Söz gelimi Aydınlanmanın başlarında bilimsel çalışmalar ile dinî inançların reddinin aksine rasyonel bilgiye dayanan inanç nosyonları geliştirilmiştir.¹²⁰ 8. yüzyılın ortalarından 10. yüzyıla kadar uzanan çeviri hareketi zamanında bilime İslâm kültürü bağlamında değer verilmiştir. Bu, kısmen, teoloji ve bilime tanınan disiplinler bağımsızlık yoluyla sağlanmış böylece hiçbir diğerrinin teorik alanını ele geçirememiştir.¹²¹ Teologlar ve doğa filozofları belirli konularda anlaşamaları da bilim ve teoloji arasındaki ayrım yine de önemli tamamlayıcılık alanlarını beslemiştir. Modernist reformcu Şibli Numânî'nin (öl. 1914) gözlemlediği gibi klasik Müslüman teologlar için dünyadaki Tanrı'nın işaretleri, teolojik bir

¹¹⁷ Leibniz, Freiherr von Gottfried Wilhelm, *Theodicy Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Biblio Bazaar, Oxford 1985, 75 vd.

¹¹⁸ Martin, Richard C. vd., 11.

¹¹⁹ Tarık, Ramazan, "Son Dönem Osmanlı Toplumunda Ortaya Çıkan Dindarlık Tartışmaları Bağlamında Mustafa Âsım Efendi'ye Göre Dindarlık ve Dinsizlik", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, 129.

¹²⁰ Ahmed, 43.

¹²¹ Ahmed, 44.

çerçeve içinde doğanın kanıtlarıdır.¹²² Allah'ın tabiattaki işaretleri üzerinde tefekkür etmenin amacı, sadece doğal dünyaya ilişkin bilimsel bilgiyi geliştirmek değil aynı zamanda tefekkür yoluyla inancın varlığını güçlendirmektir. Ancak bu, bilim ve din arasındaki ilişkinin karşılıklı bir uzlaşmazlık tonu kazandığı 19. yüzyılın sonlarında Müslüman tutumlar için söylenemezdi.¹²³ Tarihi bilgilere bakıldığında erken Müslüman dünyada bilim felsefeden ayrı görülmediği gibi fizik, metafizikle bağlantılı algılanmakta ve benzer şekilde tıp, felsefenin ayrılmaz bir parçası olarak görülmekteydi. İbn Sina gibi pek çok Müslüman ilim adamının eserleri bu gerçeği göstermektedir. Bilimsel araştırmalar açık şekilde İslâmî alanda dinî engellerle karşılaşmamıştır. Bilakis Kur'an, müminleri Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini idrak edebilmeleri için dünyaya bakmaya, nazar ve istidlâle davet etmektedir. Doğanın, yıldızların, gökyüzünün, yerin, bitki ve hayvanların bilgisi sadece imanı pekiştirir ve Kur'an'ın sembolik yönlerini aydınlatan işaretler içermektedir.¹²⁴ Buraya kadar esasen İslâm'ın içinde din-bilim çatışmasının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak tarihi süreç içerisinde muhtemelen bilgi üretim sürecinin sona ermesi, şerh ve tadil sürecinin başlaması ile ilmi çalışmalara yeterli yönelimin olmaması neticesinde din ve bilim arasında bir ayrım söz konusu olmuştur. Çünkü şerh ve tadil süreci skolastik öğretinin medrese ve zaviyeler aracılığıyla yerel evliyaların rehberliğinde kırsal bölgelere yayıldığı dönemdir. Bu sosyal ve ideolojik gelişmeler, bilimsel ve entelektüel faaliyet beklentilerini kökten değiştirmiştir. Sömürge baskısına tepki olarak reformist bir hareketin ortaya çıktığı 19. yüzyıla kadar bu süreç kesintisiz devam etmiştir.¹²⁵

Metodolojik bir değişime duyulan ihtiyacı gören pek çok İslâm âlimi bu süreçte yenilik çalışmaları içerisinde yer almıştır. Bir kısmı klasik kaynakların özüne dönülerek İslâm'ı ilk yıllarındaki haline geri döndürmeyi amaçlamıştır. Diğer bir kısım ise modern dünyanın gelişimine uygun yenilikçi bir bakış açısı ile dinî nasların yeniden yorumlanması ve açıklanması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda yeni ilmi kelam dönemi kelimacıları Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunu yeniden ele almıştır. Allah'ın varlığını delillendirme konusunda Elmalılı, vâcibu'l-vücut

¹²² Nu'mânî, Şiblî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Cedîd*, çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, Kahire 2012, 16.

¹²³ Nu'mânî, 22 vd.

¹²⁴ Arkoun, 79.

¹²⁵ Arkoun, 80.

meselesini ekmel varlık kavramıyla incelemektedir. O, Allah'ın varlığının imkân dâhilinde değil, zorunlulukla sabit olduğunu iddia etmektedir. Zorunlu varlık ise harici bir illete ihtiyaç duymadan kendi varlığı için yeterli olan demektir. Dolayısıyla Allah, ekmel varlıktır.¹²⁶ Elmalılı zorunlu varlık ile ilgili görüşlerini izah ettikten sonra Allah'ın 'bütün kemal sıfatlarını kendinde toplamış, varlığı zaruri olan, evvel ve ahir vafına sahip vâcibu'l-vücut şeklinde nitelenmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁷ Âlemin sürekli bir oluş içinde olduğunu düşünen İkbâl, dünyanın rasyonel şekilde yönlendirilmiş yaratıcı bir hayat kaynağı olduğunu zikretmiştir. O, Allah'ın sıfatlarının sürekli olarak âlemde tecelli etmesiyle her an âlemle etkileşim içerisinde bulunduğunu belirtmektedir. Böylece deistlerin dünyaya müdahale etmeyen Tanrı anlayışını reddederek, onların iddiasının kabulü halinde Allah'ın 'hâlık' sıfatının geçersiz kalacağını ifade etmektedir.¹²⁸ İkbâl'e göre Allah'ın, âlemdeki oluşlardan uzak tutulması etkisiz, müdahalesiz, dünya üzerinde herhangi bir eylemde bulunmayan mekanik varlık tasavvuruna sebep olacaktır. Dahası İkbâl, Einstein'ın izafiyet teorisine atıfta bulunarak zaman-mekân ve hareketin mutlak objektif gerçek olamayacağını, bunların yalnızca düşünen insanın konumuyla doğru orantılı yani göreceli olduğunu kabul etmiştir.¹²⁹ Bunun yanı sıra İkbâl, isbât-ı vâcib delillerinde yer alan pek çok ispat yöntemini yeterli bulmamıştır.¹³⁰ Bu sebeple kelamın sıfatullah konusundaki klasik tartışmalarına dâhil olmayan İkbâl, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının aynı olduğunu belirterek Tanrı ve evrenin organik bir bütünlük içerisinde bulunduğunu savunmuştur.¹³¹

Modern çağ insanının değişen Tanrı tasavvuruna karşı kelamcıların, Allah'ın kudreti üzerinde durduğu görülmektedir. Söz gelimi Abduh, erken dönem İslâm teolojisinin temel konularından biri olan ilâhî irade ile ilgili olarak insan özgürlüğünün gerçek kapsamını tespit etmeyi amaçlamıştır. Çünkü Allah'ın iradesinden bağımsız olmasa da evreni hareket ettiren nedenler, Allah'ın insan hayatını kısıtladığı veya belirlediği anlamını ortaya çıkartabilir. Bu riski gidermek

¹²⁶ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Metâlib ve Mezâhib*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, 256-258.

¹²⁷ Yazır, 223.

¹²⁸ Aydın, Mehmet, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "Ulûhiyet" Kavramı", *İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi*, ed. Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980, 208.

¹²⁹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 77-78.

¹³⁰ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 76.

¹³¹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 173.

isteyen Abduh, insanların Allah tarafından her an potansiyel hale getirilmiş veya mümkün kılınmış bir dizi karar ve eylem arasından seçim yapmakta özgür bırakıldığının tespitini kesin ifadelerle belirlemek istemiştir. Abduh, her potansiyel fiilin arkasında ilâhî bir güç olmasına rağmen, bu gücün yine de insanın fiillerini seçme yeteneğini içerdiğini beyan etmiştir.¹³²

Modern İslâm düşüncesi, Abduh gibi ilâhîyatçıların çalışmalarında hem rasyonalizm hem de gelenekçilik unsurlarını birleştirmiştir.¹³³ Abduh, dünyanın bir ilk neden veya Allah'ın varlığını kanıtlayan bir olumsal ikincil nedenler zinciri tarafından hareket ettirildiğini iddia eder. Allah ezelden beri vardır ve Allah'ın varlığına hiçbir şey neden olmaz. Mu'tezile kelam düşüncesi geleneği ile bağlantılı kelamcılar arasında yaygın olan bir tutumu yansıtan Abduh, fiziksel evreni hareket ettiren ikincil nedenlerle ortaya çıktıkları için Allah'ın işaretlerini anlamak için aklın kendi kendine yeterli olduğunu savunmuştur. Abduh'ta, görevi Allah'ın sıfatlarını ve işaretlerini ayırt ederek yorumlamak olan bir dinî bilgi dalından modern anlamda akıl temelli bir bilime doğru teoloji anlayışında bir değişimin başlangıcı görülmektedir.¹³⁴ Yeni ilmi kelam dönemi kelamcılarının en genel anlamda İslâm'ın modern çağa uygun yorumlanması gerektiğine dair bir algı içerisinde hareket ettiği görülmektedir. Bu kelamcılar çalışmalarında yoruma ihtiyaç duyulan nasları yeniden yorumlamış veya klasik dönem kelamcılarına atıflarda bulunmuşlardır. Modernist kelamcılarının özellikle Mu'tezile, Mâtürîdî, Gazzâlî, ibn Rüşd gibi kendi dönemlerinin ilerici bakışına sahip ekol ve âlimlerin metodunu takip ettiği görülmektedir.

3.2. Nübüvvetin İmkânına Dair Delillerin Güncellenmesi

Hristiyan ilâhiyatına bakıldığı zaman ulûhiyet ve vahdaniyet konularının çok fazla çalışıldığı görülmektedir. Ancak aynı şey nübüvvet bahsi için geçerli değildir. Batılı teoloji araştırmacılarının nübüvvet konularına dair araştırmalar yapmaya başlamış olması da yeterli değildir. Çünkü İslâm dünyasında İslâm'ın başlangıcından bu yana nübüvvet konuları önemli ölçüde çalışılmış ve neredeyse eksik alan kalmayacak şekilde tüm mevzular incelenmiştir. Batı'da ise ulûhiyet meselesi genel

¹³² Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammâr, Dâru's-Şurûk, Medine 1994, 64-65.

¹³³ Martin, Richard C. vd., 13.

¹³⁴ Abduh, 33 vd.

felsefe konuları arasında işlenmesine rağmen nübüvvet konuları işlenmemiştir. Bu durum batılı araştırmacıların nübüvvet bahsini yalnızca din ilimlerine ait bir öğreti olarak değerlendirdiklerini bunun dışına çıkartmadıklarını göstermektedir. Nübüvvetin önemi haiz bir mesele olarak görülmemesinin bir başka nedeni Hz. İsa'nın peygamber olmasının yanı sıra ilah olarak görülmesi de olabilir.¹³⁵ Sebepler her ne olursa olsun Hristiyan ilâhiyatında nübüvvet ihmal edilmiş bir konu olarak kalmıştır.

Deistler, vahyin geçerli bir bilgi kaynağı olmadığına inanıyorlardı. Bu sebeple ideolojilerine en yakın gördükleri Locke'un felsefesini benimseyerek akla, bilince ve sezgiye dayalı bir inanç (din) yaratmışlardı. Deizm, panteizmi insanın doğal dünya ile ilişkisine dayalı olarak dinî düşünceye entegre etmiştir. Bu şekilde Tanrı fikrini reddetmeseler de insan ilişkilerine aktif olarak katılan antropomorfik bir Tanrı anlayışını terk etmişlerdir. Deizme bir Tanrı'nın dâhil edilmesiyle, birçok ilerici düşünür, bu yeni rasyonalizm biçimini kabul etmiştir. Deizmin evrimi, akıl yürütme fonksiyonunu aydınlatan ve insanın dinî deneyimini yeniden tanımlayan aydınlanmış bir bilincin gelişmesini sağlamıştır.¹³⁶ Bunu başarmalarının en temel yolu öncelikle vahyi ortadan kaldırmak olacağı için işe kutsal kabul edilen yazıları reddetmekle başlamışlardır. Elbette kutsal yazıların ispatı kabul edilen mucizelerin reddedilmesi ilk adım olacaktı. Bu sebeple harikulade hâdiseler yani mucizeler bilimsel gerçeklerin kabul etmeyeceği nitelikler barındırması sebebiyle yanlışlanması en kolay iddialar olarak görülmüştür.

Deistlere göre evrende var olan hakiki Tanrı sözü ile herhangi bir insanın yapabileceği türden basılı bir kitapta gösterildiği gibi Tanrı'nın sözü olarak adlandırılan şey arasında açıklanamaz bir tutarsızlık vardır. Tüm çağlarda insanlığa dayatmak için gizem, mucize ve kehanet adı altında üç temel araç kullanılmıştır. Gerçeğin kendisini gizleme gereği duymayacağı öncülüyle hareket eden Herbert gizem, mucize ve kehanetlerin asla gerçek dinle bağdaşmayacağını savunmuştur. Onun Tanrı anlayışında bir gizem ya da belirsizlik Tanrı ile bağdaşamaz ve ahlâkî gerçeklik net olmalıdır. Çünkü gizem, gerçeğin düşmanı, gerçeği gizleyen ve onu çarpıtarak temsil eden insan icadının bir eseridir. Kilise'nin uygulamalarının aksine

¹³⁵ Yavuz, S. Sabri, 44.

¹³⁶ Armstrong, 157.

Herbert, ahlâkî gerçek veya Tanrı'nın ahlâkî iyiliğinin birbirimize karşı iyi niyetli davranmak ile ortaya çıkacağına inanmaktadır.¹³⁷ Deistlerin Hristiyanlıktaki mucizeleri reddetme sebebi, bunlardaki sır ve gizemdir. İnsan aklının kabul etmeyeceği aşikâr olan hiçbir bilgiyi doğru kabul etmeyen deistler İncil'de bahsi geçen mucize içerikli hikâyeleri eleştirerek reddetmiştir. Söz gelimi Paine, Yeni Ahit'te anlatılan mucizelerden en sıra dışı olarak "İsa Mesih"le birlikte uçan ve onu yüksek bir dağın zirvesine taşıyan şeytanın ona dünyanın tüm krallıklarını vaat etmesi"¹³⁸ ile ilgili pasajı ele almıştır. Bu ve benzeri mucize pasajlarını eleştiren Paine, bunların aklen mümkün olmadığını şayet doğru olsalar bile herhangi bir yararlı amaca cevap vermeyeceklerini ifade etmiştir. Mucizenin insan psikolojisi üzerindeki etkilerinden bahseden Paine, mucizelerin düşünen insanlar için anlamsız masallardan ibaret olduğunu da vurgulamıştır. Onun mucizeyi makul bulmamasının temel sebebi ise herhangi bir insanın haberi üzerine bir mucizeye inanılmasını akla uygun görmemesidir.¹³⁹ Bunlara ek olarak Paine, mucizelere neden inanılmaması gerektiğinin izahını yapmıştır: "*İsa Mesih'in tarihi Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya atfedilen dört kitapta yer almaktadır. Gerçek, tek tiptir ancak ilham ve vahiy, kabul edilirse bunların çelişkili olabileceğini varsaymak imkânsız olacaktır. Ya o zaman havari denilen adamlar sahtekârdı ya da onlara atfedilen kitaplar, Eski Ahit'te olduğu gibi, başka kişiler tarafından yazılmış ve onlara öncülük etmiştir. Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya atfedilen kitapların ne zaman ortaya çıkmaya başladığı tamamen bir belirsizlik meselesidir. Bunları yazan kişilerin kim olduğuna ve ne zaman yazıldığına dair en ufak bir kanıt yoktur ve onlar, şimdi çağrıldıkları isimlerle olduğu gibi, diğer sözde havarilerin isimleriyle de çağrılabilirlerdi. Orijinaller, mevcut herhangi bir Hristiyan Kilisesi'nin mülkiyetinde değildir, tıpkı Tanrı'nın parmağıyla Sina Dağı'nda yazılıp Musa'ya verilen iki taş levhanın Yahudilerin mülkiyetinde olması gibi ve öyle olsalar bile her iki durumda da el yazısını kanıtlama imkânı yoktur. Bu dört kitabın yazıldığı sırada basım olmadığı için herhangi bir kişinin kendi zevkine göre yapabileceği veya değiştirebileceği ve bunlara orijinal diyebileceği yazılı kopyalar dışında başka bir yayın olamazdı.*"¹⁴⁰

¹³⁷ Herbert of Cherbury, 289-290.

¹³⁸ Matta 5:1-12, Luka 6:20-23.

¹³⁹ Paine, *The Ages of Reason*, 45-48.

¹⁴⁰ Paine, *The Ages of Reason*, 84-92.

Esasen Paine'in itirazları son derece makul görülmekle birlikte bu itirazların İncil'e yönelik yapıldığı unutulmamalıdır. Nitekim pek çok Hristiyan, Kilise'nin dinî metinlere müdahale ettiğini hatta Kutsal Kitap'ın yazımında çeşitli çelişkilerin ve doğruluğu konusunda şüphelerin olduğunu kabul etmektedir.

Paine'e göre yaratılış deistin incili gibidir ve deizmin insana tüm gerçekliğiyle bilinmesi gereken her şeyi aldatma veya yanıltma olmaksızın öğretmesi gerekir. Doğada Yaratıcının kendi el yazısıyla, varlığının kesinliğini ve gücünün değişmezliğini anlatan işaretler mevcuttur. Paine, ölümden sonra bir hayatın olabileceğine de ihtimal vererek, ahirette hesaba çekilme olasılığını varsayarak, düşünen akılların iman etmiş gibi değerlendirileceği tahmininde bulunmuştur. Onun için tam ve güçlü bir Tanrı inancına sahip olan insanın ahlâkî yaşamı da inancının gücüyle düzenlenir ve hem Tanrı'dan hem kendisinden korktuğu için kişi, ikisinden de gizlenemeyecek şeyi yapmaktan kaçınır ve bu inanca tam güç fırsatı vermek için tek başına hareket etmesi gerekir. Bu ise Kilise'nin yaptığı gibi dış etkenlerden değil insanın benliğinden gelen bir ahlâkî otorite sistemi olmalıdır ki deizmde olan budur.¹⁴¹ Paine, deizmi Hristiyanlık inanç sisteminden daha anlaşılabilir, tutarlı ve üstün gördüğünü, bir inançlar kıyaslaması yaparak göstermeye çalışmıştır. Nitekim Hristiyan inancındaki boşlukları ya da daha açık ifadeyle belirtilecek olursa akla uygun olmayan öğretilerini tespit ederek eleştirmiş ya da tamamen reddetmiştir. O, özellikle Kilise'nin sorgulanmasını yasakladığı, sır ve gizem adı altında arka planının araştırılmasına müsaade etmediği noktaları irdeleyerek bu dinin gerçek dışı kurgulardan oluştuğunu iddia etmiştir. Deistlere göre mucizelere yapılan başvurular, mantık yasaları veya insan deneyimleriyle kıyaslanarak yanlışlığı ispat edilmiş ve mucizeler Orta Çağ hurafesi olarak reddedilmiştir. Söz gelimi Diderot, mucize ile ilgili eleştirilerde bulunarak mucize iddialarının safsatadan ibaret olduğunu ifade etmiştir.¹⁴²

16 ila 18. Yüzyıllarda Avrupa'da Voltaire, Spinoza, Leibnitz ve Kant gibi filozofların temel fikirleri bireysel özgürlüğün oluşmasını sağlamıştır. Buna göre insan özerkliğinin gücü, kendi başına düşünme özgürlüğü, insanın evrensel doğası, ilerlemenin insanlık durumunun bir parçası olarak anlaşılmasını, Kilise'nin devlet

¹⁴¹ Paine, *The Ages of Reason*, 99.

¹⁴² Shelley, 395.

işlerinden ayrılmasını ve insanların dinî otoriterlerden bağımsız kendilerini yönetebileceği fikrini geliştirmiştir. Söz konusu düşünürler insanlığın medeniyete ulaşmasının dinî otoriterlerin etkisinden kurtulmanın sonucunda gerçekleşebileceği inancını taşımaktadır. Bu gelişmeler neticesinde Tanrı'dan geldiği iddia edilen vahiyler hedefe alınarak eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bunun en temel sebebi ise Hristiyanlıkta, Tanrı'nın dostları olarak adlandırılan belirli dinî kişilerdir. Bunlar Tanrı'nın nezdinde şefaathet gücüne sahip, arabulucular, kutsal işlevi yerine getirdiği kabul edilen azizler veya velilerdir. Bu din adamlarının Tanrı'nın huzuruna çıkmaya ve ona doğrudan hitap etmeye ehil olmaları deistler tarafından sorguya tâbi tutulmuş ve yetkileri reddedilmiştir.¹⁴³ İslâm'da bu anlamda kutsal bir güç, yetki sahipleri veya otoriter kişiler yoktur; her mümin namazda Allah ile doğrudan bir irtibat kurar, hac görevini ifa eder, oruç tutmayı bireysel olarak yerine getirir ve kanunun öngördüğü şekilde sadaka verir. İslâm'da, Kilise ve devletin ayrılmasından önce Katolik kilisesinin sahip olduğu türden manevi güçlere, çok daha az siyasî güce sahip hiyerarşik bir örgüt yoktur. Esasında Müslümanlıkta müftü, kadı, hukukçu, imam ve ilâhiyatçı aynı zamanda din görevlisi olabilir.¹⁴⁴ Bu noktada dinî liderlerin veya din adamlarının İslâm'da otoriter olmadığı kabul edilmelidir. Her toplumda olduğu gibi belirli kişilerin etrafında toplanan kitleler sebebiyle belli isimler altında ortaya çıkan oluşumlar ise İslâm'ın bünyesinde oluşsa da dinin bir gereği değildir.

Nübüvvetin gerekliliğinin kelamcılar tarafından ispatına yönelik argümanlardan ikinci bölümde bahsedilmiştir. Burada Hz. Peygamber'in uygulamalarına atıfta bulunarak nübüvvetin toplumsal ve bireysel gerekliliğine dair birkaç örneğe yer vermekte fayda vardır. Hz. Peygamber'in toplumsal düzeni sağlamak, insan haklarını tesis etmek amacıyla uyguladığı yöntemlerin pek çok örneği kaynaklarda mevcuttur. Söz gelimi eşinden muzdarip bir kadının sorununu çözümlmek¹⁴⁵ ve savaşa katılamadıklarından dolayı üzüntü duyan sahabeye affedildiklerini bildirmek¹⁴⁶ için nazil olan ayetler ile Hz. Peygamber'in, kocasından şiddet gören bir kadının yanında yer aldığı ve ailesi tarafından zorlandığı hâlde

¹⁴³ Paine, *The Ages of Reason*, 49.

¹⁴⁴ Arkoun, 66.

¹⁴⁵ Mücâdele 58/3.

¹⁴⁶ et-Tevbe, 9/102, 118-119.

evliliğe rızası olmayan bir genç kızın problemini çözdüğü¹⁴⁷ görülmektedir.¹⁴⁸ Hz. Peygamber bir elçi olarak Allah ile insan arasında irtibat sağlamanın yanı sıra toplumsal düzeni de sağlayan peygamberlik görevini icra etmiştir. O, ataerkil Arap halkının olumsuz kadın algısını değiştirmeye çalışmış ve kadınların birey olarak haklarının bulunduğunu öğreterek maruz kaldıkları olumsuz tutumlara tepki göstermiştir.¹⁴⁹ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber, sınıf ayrımının önüne geçmek, köle ve cariyelerin haklarını korumak,¹⁵⁰ Arap kavmiyetçiliğine meydan okumak¹⁵¹ gibi toplumsal düzeni tesis etmek için çeşitli uygulamalar gerçekleştirmiştir.¹⁵² Kelamcılar Hz. Peygamber'in bu tür uygulamalarını nübüvvetin gerekliliğine dair ispat olarak değerlendirmiş ve peygamberliğin gerekliliğini yasaların insanlar için gerekliliği ile ilişkilendirmiştir. Bu açıdan onlar, toplumun bir otorite olarak kabul ettiği yetkin yasaların peygamberler tarafından tesis edilebilirliğine dikkat çekmiştir.¹⁵³ Söz gelimi Abduh ve Muhammed İkbal gibi modern çağ kelamcılarına göre insanlık tarihi, bir bireyin tarihi gibidir. Onlara göre ve insanlık/toplumlar da tıpkı bir bireyin geçirdiği evreleri yani çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemini yaşar. Toplum her aşamada ayrı bir paradigmaya sahip olur ve peygamberler aracılığıyla yeni paradigmlar oluşturulur.¹⁵⁴ İlahî mesajlar Peygamberlerin geldikleri toplumların zihinsel durumu ve algı düzeyleri ile uyumludur. İkbal, peygamberliğin gerekliliğini ispat etme noktasında öncelikle vahyin doğru anlaşılması gerektiğini, bunun ise vahyin nübüvvet kurumu ile birlikte ele alınması ile mümkün olacağını ifade etmiştir. Çünkü İkbal'e göre âleme farklı şekillerde

¹⁴⁷ İbn Sa'd, Muhammed İbn Meni', *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-VIII, Dâru Sadr, Beyrut 1968, VIII/456; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâil el-Cu'fi, *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasaru min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, Dâru Tavkin-Necât, (yy) 1422, *Nikâh* 42, VII/17; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, VIII/291; Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâb-u Nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlul, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411, 155-156.

¹⁴⁸ Koçak, Zeynep Canan, "Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 42, 2019, 127.

¹⁴⁹ Buhârî, *Zekât*, 10, II/110; Edeb, 6, IV/8; *Nikâh*, 42, VII/17, 93, VII/32; *İ'tisâm*, 3, IX/95; Müslim, Ebû'l-Hasen İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Musnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru'l-İhyai Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut (ty), Birr, 147, 2629-2630, IV/2027, 149, 2631, IV/2027; Cennet, 49, 2855, IV/2191.

¹⁵⁰ Buhârî, *Nikâh*, 13, VII/6; *İtk*, 14, III/149.

¹⁵¹ İbn Hanbel, Ahmed İbn Muhammed eş-Şeybânî, *Musned*, thk. Şuayb Arnavud, Âdil Murşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, XXXVIII/271, 474.

¹⁵² Koçak, 128.

¹⁵³ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, ed. Michael Sells, The University of Chicago Press, Chicago and London 2011, 57.

¹⁵⁴ Abduh, 147-148; İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 173.

yansıyan vahiy, hayatın evrensel unsuru şeklinde değerlendirilmelidir.¹⁵⁵ Vahyin sadece insana özgü olmadığını, tüm âlemi kuşattığını söyleyen İkbâl, aklın, maddî dünya hakkında istidlâli bilgiye ulaşabildiğini ancak metafizik boyuta dair bilgiye ulaşamayacağı için Allah hakkındaki bilgi ve hakikate ancak vahiy aracılığıyla ulaşabileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁶

Yeni ilmi kelam dönemi kelamcılarının klasik dönem sünnî kelamcıları gibi benzer argümanlar kullanarak nübüvvetin gerekliliğini Allah-insan ilişkisi, Allah-âlem ilişkisi ve toplumsal düzenin devamlılığı açısından önemine vurguda bulundukları anlaşılmaktadır. Buraya kadar nübüvvetin gerekliliğinin aynı prensipler doğrultusunda ancak çağın anlayışına ve diline uygun açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Ancak her çağın kendine has problemleri ile meydana geldiği gerçeği göz ardı edilmemiştir. Modern çağın teknoloji, eğitim ve bilimsel gelişmeleri eski dönemlere göre farklılık arz etmektedir. Modern çağda, kentleşme ve bireyleşme arttıkça insanlardaki dinî eğilimlerin de azalacağı öngörülmekte ancak yapılan sosyolojik çalışmalar böyle bir tespitin bulunmadığını göstermektedir.¹⁵⁷ Sekülerleşme ile birlikte din benzeri yapıların, batıl inançların ve halk inançlarının azaldığı kabul edilmektedir.¹⁵⁸ Sekülerleşmenin insanları deizme doğrudan yönlendirdiğine dair herhangi bir veri bulunmamakla birlikte seküler toplumlarda dine dâhil edilmiş halk inançlarının önemli ölçüde azaldığı görülmektedir.¹⁵⁹ Bu bağlamda İslâm'ın batıl inançlardan ve yanlış yorumlardan ayrıştırılarak hakiki prensiplerini belirlemek için modern çağın uygun bir dönem olduğu söylenebilir.

3.3. Modern Çağ İnsanın Allah-Âlem Tasavvuru ve Deizm

Allah-insan arasındaki her türlü ilişki, Allah'ın âleme tecellisi vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın nasıl tasavvur edilmesi gerektiği bizzat kendisi tarafından dinî metinler aracılığıyla öğretildiği gibi insan zihni tarafından da

¹⁵⁵ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 97-98.

¹⁵⁶ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 175.

¹⁵⁷ Ertit, Volkan, "Din (İslâm) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı", *Mütefekkir Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 8, 2017, 297 vd.

¹⁵⁸ Ertit, Volkan, "Sekülerleşme Teorisi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 37, 2013, 213.

¹⁵⁹ el-Attas, Nakib S., *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M.E. Kılıç, İnsan Yy., İstanbul 2003, 114; Bayer, Ali, "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, 2010, 153 vd.

oluşturulmaktadır. Aynı şekilde Allah-âlem tasavvuru da insanın yaşadığı dünya ile Allah'ın varlığı arasında kurduğu bağlantıyı izah etmek amacıyla incelenmiştir. İslâm düşünce geleneği bağlamında geliştirilen Allah-âlem tasavvuru kelamî, felsefî ve tasavvufî açıdan oluşturulmuştur. Kelam, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının yanı sıra varlığın ve bilgiye konu olanın Allah ile ilişkisini anlamlandırmaya çalışmıştır. Kelamcılar, dinî metinlerden çıkardıkları Allah tasavvurunun iç tutarlılığını gözeterek oluşturdukları tasavvurun eleştirilere ve itirazlara karşı dirençli olmasına dikkat etmişlerdir. Bu sebeple kelamcılar, dinin insan için ifade ettiği anlamın ve insanın dindeki konumunun oluşturdukları Allah tasavvuru ile yakından ilişkili olmasına özen göstermiştir.¹⁶⁰

Deistlerin İslâm ve Hristiyanlık gibi teist dinlere karşı ileri sürdükleri argümanlardan biri, 'inanmayanların cehennemde cezalandırılması' fikrindeki adaletsizliktir.¹⁶¹ Deistler, Tanrı'nın yalnızca ayrıcalıklı bir kesime elçi göndermesi ve bu kişilerin ilahî hakikati dünyanın geri kalanından etkin bir şekilde gizlenmesine izin vermesini haksız bularak Tanrı'nın doğasına uygun olamayacağını savunmaktadır. Dinlerde, herkese kurtuluşa ulaşmak için eşit bir fırsat verilmediğini iddia eden deistler, aslında Tanrı'nın, ahlâkî karakterini ve emirlerini keşfetmek için doğa üzerinde tefekkür etmede kullanmaları amacıyla akıl vererek kendisini tüm insanlığa ifşa ettiğine inanırlar.¹⁶² Ancak onların bu görüşleri bazı çelişkiler barındırmaktadır. Çünkü insanın kendi akıyla yaratıcıya ulaşabileceğini iddia ettikleri hâlde inanmayanların cezalandırılacağını söylemeleri Tanrı'nın adaletine aykırı olacaktır. Tanrı'nın insana teklifte ve tebliğde bulunmadan onları sorumlu tutması insana haksızlık olacaktır. Ayrıca deistlerin iddia ettikleri gibi şayet Tanrı ve Tanrı'ya karşı sorumluluklar doğal vahiyle ulaşılabilir kadar açık bilgiler ise inanmayan insanların durumu izahsız kalacaktır. Dahası ahiret hayatına inanmayan deistlerin kötülük probleminde verebilecek cevapları olmayacaktır. Onların öldükten sonra bir hayat olmayacağı inancı dünya hayatında kötülük yapan insanların fiillerinin bir karşılığı olmayacağı sonucunu ortaya çıkaracaktır ki bu da savundukları

¹⁶⁰ Çınar, Bayram, "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru", *Erciyes Akademi Dergisi*, Cilt: 35, Sayı: 1, 2021, 84.

¹⁶¹ Byrne, 55; Morais, Herbert M., "Deism in Revolutionary America", *International Journal of Ethics*, Cilt: 42, Sayı: 4, 1932, [Deism in Revolutionary America \(1763-89\) on JSTOR](#) (erişim: 08.02.2022), 435.

¹⁶² Paine, *Essays On Religion*, 39; Herbert of Cherbury, 75; Voltaire, 353.

iyi ve adaletli yaratıcı inancı ile çelişmektedir. Dahası deistlerin itiraz ettikleri söz konusu iddia Yahudi ve Hristiyan dinlerinde mevcut olup İslâmiyet'te bu tür inançlar bulunmamaktadır.

Fransız sosyolog de Hervieu-Leger'e göre modernite, dinin sosyal ve kültürel olarak etkisizleştirilmesi doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili üç unsurla karakterize edilir. Birincisi, modernite ile rasyonalite arasındaki bağlantı ya da sonuçlardan biri de irrasyonel davranış ve inançların kökenindeki cehaleti ortadan kaldırmak olan araçlar ve amaçlar arasında tutarlı bir uyumun zorlayıcı arayışıdır. Rasyonelleştirme, küresel insanî ilerlemenin koşulları olarak bilim ve tekniğin gelişimine dayanır. Ancak, bu durumda o, rasyonalitenin kendisini toplumsal yaşamın tüm yönlerine tek biçimli bir şekilde dayatmaktan çok uzak olduğunu ileri sürer.¹⁶³ İkinci unsur, içinde yaşadığı dünyayı yaratabilen ve kendi varoluşunu anlamlandırabilen bireylerin özerkliğidir. Kendi yaşamının yasa koyucusu olarak insan, kendisi ile gelenek arasına bir sınır çizmeye çalışır. Üçüncüsü ise kurumların farklılaşması ve çeşitli sosyal faaliyet alanlarının uzmanlaşması ile işaretlenmiş bir sosyal organizasyon biçimi olarak moderniteye işaret eder. Onda, tüm alanlar -ekonomi, bilim, estetik, siyaset, hukuk sistemi vb.- kendi mantığına göre ve aynı zamanda dinsel gelenek karşısında özerk olarak işleyecektir.¹⁶⁴ Bu tür bir özgürleşme süreci yaygın olarak sekülerleşme olarak adlandırılır ve sosyal hayatın artık dinî bir kurum tarafından kurulan kurallara tabi olmadığını veya giderek daha az tabi olduğuna işaret etmektedir. Hervieu-Leger'e göre din, bireylere ve gruplara, yaşamlarına ve deneyimlerine anlam verecekleri referanslar, normlar, değerler ve semboller bütününe sağlamayı bırakmıştır. Modernite anlayışında ise dinî gelenek artık herkese dayatılan anlamlı bir kod değil bir seçenektir.¹⁶⁵ Modern dünyanın sağladığı bilimsel ve teknolojik yenilikler insan hayatını kolaylaştırmanın yanı sıra insanın öz değerlerinin yerini maddî değerler ile değiştirmesine sebep olmuştur. Maddî değerlerin etkin olduğu bir yerde maneviyata ihtiyaç duyulmadığı için inançlar eski ve faydasız kabul edilmektedir. Dolayısıyla dinlerden uzaklaşan insanlar ateizm,

¹⁶³ Hervieu-Leger, Daniele, *Religion as a Chain of Memory*, çev. Simon Lee, Rutgers University Press, New Jersey 2000, 30.

¹⁶⁴ Meirelles, Mauro, Oro, Ari Pedro, *Brazilian University Students and Religion*, Annual Review of the Sociology of Religion, Cilt: 1 ed. Enzo Pace, vd., Brill Pub., Boston 2010, 67.

¹⁶⁵ Hervieu-Leger, 32-33; Meirelles, *Brazilian University Students and Religion*, 66-67.

agnostizm gibi inançları benimserken Tanrı'yı tamamen yok sayamayanlar deizmi makul görmeye başlamıştır.

Deizmin iddiaları karmaşık dinlerden daha makul kabul edilmesinin pek çok sebebi olabilir. Ancak en önemli sebeplerden biri deizmin bilimsel açıklamalarla ilişkilendirilmesidir. Teknoloji çağı insanı bilimsel açıklamaların mutlak doğruluk içerdiğine inanmakta ve reel hayatta görmedikleri somut olmayan bilgilerin birer hurafe olabileceğini düşünmektedir. Bu konu üzerinde pek çok ülkede çeşitli anket çalışmaları yapılmış ve özellikle gençlerin inançları tespit edilmeye çalışılmıştır.¹⁶⁶

Toplumdaki bireyselleşme süreci, bireylerin farklı teklifler arasından seçimlerini yapabilmeleri ve genellikle kişisel bir karışım halinde birleştirilen farklı ideolojilerin parçalarıyla karakterize edilen kendi bireysel yaşam görüşlerini inşa edebilmeleri anlamına gelir. Maneviyat artık öncelikle dine değil, bireyin kişisel olarak inşa edilmiş yaşam vizyonuna ve ilham kaynağına atıfta bulunur. Bireycilik, gençleri yalnızca kurumsallaşmış dinden uzaklaştırmakla kalmaz, aynı zamanda başkalarına karşı tutumlarını ve sosyal katılımlarını da etkiler.¹⁶⁷ Bazı insanlar yeni dinleri veya alternatif maneviyatları ciddiye alan manevi arayış içindedir. Çoğu ruhani konulara çok az ilgi gösterir. Bu sebeple sekülerdirler yani bir açıdan düşmanca olmaktan çok dine kayıtsız kalmayı tercih ederler.

Din, ulûhiyet ve ubûdiyet meseleleri ile yakından ilişkilidir. Tanrı ile insan arasındaki ilişki, ulûhiyet ve ubûdiyetle bağlantılıdır ve dinin parçasıdır. İnsanın olduğu her yerde var olan din, insanın diğer insanlarla münasebetini de ihmal etmez. Din insanların yaratıcısıyla ve diğer insanlarla münasebetlerini belirler. Dahası dinî ilkeler, insanın dünya yaşamını düzenlemek ve ahiret hayatında sonsuz mutluluğa erişimini sağlamak için vardır. Fakat dini tümüyle reddetmek, ulûhiyetin dolayısıyla âlemle ve insanla münasebeti tamamıyla sınırlamak olacaktır.¹⁶⁸ İnsanın yaratıcısı ile irtibatını sağlayan din aynı zamanda pek çok bilinmezin izahını yapabilmektedir. Ancak din, başta yaratılış ve ölüm olmak üzere ilahî olanla bağlantı kurma, insan hayatını düzenleme ve öteki yaşam hakkında belli ölçüde bilgi vermektedir. İnsanın gelişmek adına yaptığı bilimsel çalışmalar dinin konu kapsamında yer almamaktadır.

¹⁶⁶ Koçak, 127.

¹⁶⁷ Dewey, John, *Individualism Old and New*, Prometheus Books, New York 1999, 44.

¹⁶⁸ Peker, 410-411.

Bilim ise yaratıcı hakkındaki sorulara cevap veremez. Bu onun ilgi alanının çok üstündedir. Mutlak hiçliğin bir şey üretmesi bilimsel olarak imkânsız olduğu için evrenin nasıl yaratıldığına dair sorular cevapsız kalacaktır.

Din, kutsal nesnelerle ilgili ritüel faaliyetlerden oluşur ve bu ritüel eylemlerin sonucu, bir sosyal bağ veya topluluğun yaratılmasıdır. Bu ritüel eylemler kutsal ve din dışı arasındaki kavramsal bir ayrımı ifade eder. Ancak bu haliyle din en iyi dinî inançlardan ziyade dinî eylemler ve özellikler açısından anlaşılır. Birçok çağdaş Müslüman toplumda, cemaate üyelik duygusunu ve dinî uygulamalara kişisel katılımı güçlendiren önemli hareketler vardır. Kur'anî dindarlık fikri, özellikle çeşitli tasavvufî hareketler vasıtasıyla yüzyıllardır İslâm'ın merkezinde yer almıştır. Birçok deist, Tanrı'nın yaratıldığında dünyayı kendi kendini idame ettiren ve kendi kendine işleyen güçlerle donattığına ve sonra onu ikinci nedenler olarak hareket eden bu güçlerin işleyişine terk ettiğine inanır. Tanrı'nın nedenselliği, evreni yaratmasıyla sınırlıdır, bu sayede doğa yasalarını koyar ve evrenin saat gibi işlemesine izin verir ve bu ona büyük saatçi unvanını kazandırır.¹⁶⁹ Dahası, Tanrı, yaratılışının görece sıradan işlerinden öyle bir şekilde kopmuştur ki, evrene müdahale etmek için hiçbir zaman yeterince endişe duymayacak, dolayısıyla onu uzak ve dinsel olarak ulaşılamaz ve sadece müdahale edebilen bir Tanrı kılacaktır. Deistler insan aklına göre batıl, doğaüstü ve saçma olarak gördükleri dinin yönlerini de reddederler. Esasen deistler, insan toplumları arasında birliği teşvik eden bir din aradıklarını iddia ederler ve böyle bir dinin temelini kilise benzeri otoriteler yerine evrensel akıl üzerine kurulması gerektiğine inanırlar. Emir ve yasakları insanın maslahatı için getiren bir dinin zaman içerisinde bazı insanlar tarafından yanlış yorumlanmaları ve dini, toplumu yönlendirebilmek için kendi çıkarları doğrultusunda anlamlandırınları söz konusu olmuştur. Bu yanlış uygulamalar sebebiyle insanı hakikate, iyiliğe, doğruya yönlendiren bir inanç sistemini tamamen suçlamak akla uygun değildir. Çünkü İslâm, açıkça zahiri ibadetlerin tek amacının Allah'a şükranda bulunmak olduğunu ve Allah'ın surete değil kalbe baktığını öğretmiştir. İslâm inançlılara, her ikisini de zorunlu kıldığı hem dışsal hem de içsel bütünlüğü emrederek, ruhuna

¹⁶⁹ Feil, "Deism", 1/361.

olduğu kadar bedenine de özen göstermesini gerektiriyordu. Samimiyet, ibadetin özü haline getirilmiş ve ahlâkın güzelleştirilmesi önemsenmiştir.¹⁷⁰

Bilindiği gibi ateist düşünce karşısında klasik bir önerme yöntemi mevcuttur. İnsanın maneviyata duyduğu ihtiyaç hissi pek çok kişiyi akıl yürüterek inanmaya sevk etmektedir. Tanrı'nın var olduğuna inanmak ve inanmamak arasında insanı seçim yapmaya zorlayan düşüncelere karşı koymak mümkün değildir. Seçim yapmanın sonuçları ise hayati öneme sahiptir. Kişi sahip olduğu tüm değerleri bu tercih edeceği inanca göre şekillendirecektir. Bu sebeple Tanrı'nın varlığına inanmak ve inanmamak arasındaki tercih kişiyi tehlikeye atan kazancın ve kaybının ne olacağını tartmasını gerektirecektir. Şayet kişi inanmayı tercih ederse içsel huzur ve sonsuz bir mutluluk kazanacaktır. Şayet inanmamayı tercih ederse kişi dünya hayatında sürekli soru işaretleri ile yaşamak zorunda kalacağı gibi ölümden sonraki yaşamda hüsrana uğrayacaktır. Aynı önerme deistik inanca karşı da kullanılabilir. Deistler genel olarak dinlerin var olmadığını ileri sürmektedir. Yukarıdaki önermeye göre şayet kişi herhangi bir dine mensup olmayı kabul ederse bu dünyada aidiyet hissine sahip olacak, içsel huzuru yaşayabilecek ve metafizik konulara dair sorularına cevaplar bulacaktır. Şayet kişi dinî olguyu kabul etmeden sadece Tanrı varlığına inanırsa Tanrısına yönelik sorumlulukları yerine getiremeyecek ve ölümden sonraki hayatında sıkıntılar yaşayacaktır. Dahası bu dünyada dinin tesis ettiği kuralları yerine getirmediği için hem manevi yönden eksik kalacak hem de yalnızca kendi aklını kullanmak zorunda olacağı için Tanrı'nın emir ve yasaklarının tam olarak neler olduğunu bilemeyecektir. Deistlerin en temel unsur saydıkları akıl yürütmenin hayatı tek başına idame ettirmek için yeterli olduğu kabulü belli zorlukları beraberinde getirmektedir. Malumdur ki her akıl farklı nitelik ve kapasiteye sahiptir; kişisel hevesler, aile eğitimi, hayat şartları, çevresel koşullar, eğitim vb. meseleler de akıl yürütme şekline etki etmektedir. Yaratıcının yardımı olmaksızın metafizik konularda bütünüyle bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığı gibi doğrudan kişileri ve toplumları ilgilendiren pek çok meselenin de tesisi ya çok geç gerçekleşebilecek ya da hiç gerçekleşmeyecektir.

İnancın gerekçelendirilmesi gerekmektedir. Yetersiz kanıtla bir şeye inanmak ve tahkik derecesine ulaşmayan imanın geçersiz olduğu kabul edilmektedir.¹⁷¹

¹⁷⁰ Ankebut, 29/45.

Ahlâkî bir soru, neyin mantıklı bir şekilde var olduğu değil, neyin iyi olduğu ya da olsaydı iyi olacağı sorusudur.¹⁷² Bilim neyin var olduğunu söyleyebilir ancak var olanın ile olmayanın değerlerini karşılaştırmak için bilime değil, vicdan adı verilen duyguya başvurulmalıdır. Ahlâkî inançlara sahip olup olmama sorununa irade karar vermektedir. Müslüman ahlâkî esasen insanlar arasındaki iddialar ve görevler ile ilgilidir. Yine de bu iddialar, Tanrı'ya birleşik bir bağlılığa, akıl yürütme yükümlülüğüne ve mutlak iyiliği elde etme ihtiyacına dayanmaktadır. İnsanların yaratıcı inancına duyduğu ihtiyaç kolektif bilincin kabulüdür.¹⁷³ Söz gelimi, hakikatin kendine olan inanç onun bir hakikat olduğuna ve yine onun insanlar için yaratıldığına dair inançtır. Bir gerçeğe sahip olmak isteyen insan deneyleri, çalışmaları ve tartışmaları ile sürekli olarak daha iyi bir konuma ilerlemesi gerektiğine inanmak ister.¹⁷⁴ Fikirlerin oluşmasında tecrübeler ve deneyimler üzerinde düşünmeye devam etmenin büyük katkısı vardır. Çünkü ancak bu şekilde fikirler daha doğru olabilir. Ancak kabul etmek gerekir ki bunlardan herhangi birini asla yeniden yorumlanamaz veya düzeltilemez gibi algılamak son derece yanlış bir tutumdur. Dünya üzerinde her düşüncenin veya inancın bir zıt kutbu da mevcuttur. Söz gelimi 'dünya baştan sona rasyoneldir' düşüncesinin karşısında 'dünya yalanlardan ibarettir' söylemi de yer alacaktır. Aynı şekilde 'bir Tanrı vardır' inancının karşısında 'bir Tanrı yoktur' inancı, 'ahlâkî bir zorunluluk vardır' yorumu karşısında 'yükümlülük yalnızca isteklerin veya tercihlerin sonucudur' yorumu yer alacaktır ve bu gibi örnekler çoğaltılabilir ancak burada vurgulanmak istenen her inancın zıddıyla kaim olduğudur.¹⁷⁵ Bu sebeple savunulan düşüncelerin kesinliği veya doğruluğu argümanlarla ispat edilebilir. Her konuda kesin delil bulmak ise bazen çok kolay olmayabilir. İşte bu noktada insan yaşamına dair bazı mevzularda Allah yarattıklarına dinler aracılığıyla yol gösterme lütfunda bulunmuş ve pek çok konuda kolaylık sağlamıştır.

¹⁷¹ Clifford, William Kingdon, "İnanç Ahlâkî", çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 9, 2006, 125.

¹⁷² Dorman, 87-89.

¹⁷³ Dorman, 56, 199-200.

¹⁷⁴ Bergson, Henri, *Dinin ve Ahlâkın Kaynakları*, çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yy., İstanbul 2013, 11-14.

¹⁷⁵ Mills, Lawrence H., "God Has No Opposite", *The Open Court A Monthly Magazine*, ed. Paul Carus, Cilt: 22, Sayı: 10, 1908, 576-579.

Kant'a göre ahlâk kaçınılmaz olarak dine yol açar.¹⁷⁶ Dinin yol göstermesi davranışları tayin etmesi belli bir yönteme göredir ve o yöntem kutsallık algısına bağlıdır. Kutsallığın beraberinde getirdiği unsur ise saygıdır. Saygılı bir toplumda yaşa ve bilgiye dayalı tabakalar vardır. Dinin yarattığı bu tabakalaşma insanın icat ettiği sınıf ayrımından çok farklıdır. Dindeki saygı, merhamet, vicdan gibi unsurlar adaletli, makul ve bağlayıcıdır. Din, varoluşsal olarak içinde taşıdığı değerler itibarıyla ahlâkla eşittir. İnsan toplumunun belli kurallar çerçevesinde düzenli bir toplum haline geldiği kabul edilmelidir. Biri din diğeri yasalar olmak üzere disiplini sağlayan iki olgu vardır. Disiplinin bir kısmını sağlayan dinin insana yüklediği görevler, insanın ödevleridir. İnsan, ödevle yükümlü bir varlıktır ve dolayısıyla sorumlulukları vardır, bu sorumluluklar bilincine ise dinî bilgiler ile ulaşmaktadır. Toplumun etik kurallarını, sosyal yaşantısını, bireylerin birbirleriyle irtibatının yöntemini, adalet algısını, görgü kurallarını tayin eden dinlerdir. Kant'ın etik toplum anlayışı dinin ahlâkî kuralları belirlemedeki önemini açıklayıcı niteliktedir. Ona göre etik bir devlet meydana gelecekse, tüm bireyler bir kamu yasasına tâbi olmalıdır ve onları bağlayan tüm yasalar, ortak bir yasa koyucunun buyrukları olarak görülebilmelidir. Devlet etik kurallara göre olacaksa halkın kendisi yasa koyucu olarak kabul edilemez. Çünkü böyle bir devlette tüm yasalar açıkça eylemlerin ahlâkını desteklemek için tasarlanmıştır. Etik kuralları belirleyen dünyanın ahlâkî hükümdarı olarak kabul edilen Tanrı'dır. Dolayısıyla etik bir devlet, ancak ilahî emirler altındaki bir halk olarak yani Tanrı'nın bir halkı olarak ve erdem yasalarına göre düşünülebilir. Böylece ahlâk kaçınılmaz olarak dine götürür, bu sayede kendisini insanlığın dışında, iradesinin (yaratılışın) nihai amacı olan ve aynı zamanda insanın nihai amacı olabilecek ve olması gereken güçlü bir ahlâkî kanun koyucu fikrini savunur.¹⁷⁷

Dinlerin insanlık üzerindeki önemi yadsınamaz nitelikte bir gerçektir. Dini toplumlardan kaldırmak yalnızca kaosa neden olacaktır. Dinin ortadan kaldırıldığında kaos çıkacağıın belki de en açık göstergesi dinlerin varlığına rağmen kötülüklerin, adaletsiz hüküm ve davranışların, haksızlıkların, katliamların önüne geçilememesidir. Çünkü din, kitleleri yönlendirmek ve sömürmek amacıyla

¹⁷⁶ Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, ed. T.M. Greene-H.H. Hudson, Harper, New York 1960, 139.

¹⁷⁷ Kant, 5, 100-102.

kullanılan en güçlü unsur olagelmıştır. Sonsuz hayat güdüsü öğrenilmiş bir güdü değil bilakis her insanın içinde olan bir duygudur. Dolayısıyla ölümden sonra bir hayatın varlığına olan inanç bir yaratıcı düşüncesine sahip olmayı zorunlu kılar. Voltaire'in dediği gibi hiçbir din gelmemiş olsaydı bile insanoğlu yine de bir inanç şekli belirleme gereği duyacaktı. Çünkü insan hayatı boyunca pek çok haksızlığa maruz kaldığı gibi yaşamı yönlendiremediği gerçeğiyle karşılaştığında acziyetinin bir tezahürü olarak daha güçlü bir varlığa yönelme ihtiyacı hissetmektedir. Kötülere ve kötülöklere karşı mutlak kudret ve mutlak adalet sahibi olduğuna inandığı varlığın bu hayatta olmasa bile öteki hayatta bir cezalandırma sisteminin olduğu düşüncesi insanı teskin edebilmekte bu sayede daha büyük bir kaosun oluşması engellenmiş olmaktadır. Aynı şekilde iyilik yapanlar, doğru davranış sergileyenler, hakkı-hukuku gözetenler de karşılığını bu dünyada göremese de öteki hayatta mükâfatlandırılacağını düşündüğü için iyiliklerine devam edebilmektedirler. İlk bakışta basit bir açıklama olarak görünmesine rağmen iyilik ve kötülüğün, ahlâkın, adaletin bu dünya ile değil öteki hayat inancı ile sağlandığı kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Elbette kendi çabaları ile doğru davranışları öğrenmiş, kendi ahlâkî değerlerini oluşturmuş, kendisini yetiştirmiş insanlar vardır. Ancak her toplumun büyük bir bölümü kurallara dinlerin öğretileri olduğu için uyma eğilimdedir.

İslâm'da bilindiği gibi ölümden sonra hayata inanmak akîdenin bir rûknüdür. Bunun ötesinde ölümden sonra hayatın varlığına iman etmek, naklen vacip olduğu kadar aklen de mümkündür. Ancak akıl, maddî âlemin dışında kalan ahiret hayatı hakkında düşünce, araştırma veya deney yoluyla bilgi elde edilemeyeceğini bilir. Bu sebeple kelimada aklî ve bilimsel yöntemlerle ispat edilemeyen yani vahiyle gelen bilgiler semiyat bahsinde işlenmektedir.¹⁷⁸ Kur'an, insanların Allah hakkında ve bu dünyada nasıl yaşayacakları hakkında bilmeleri gereken her şeyi söylemektedir. Gerçek bilgi ancak sonsuz yaşamda gelecektir, dolayısıyla bu dünyevi yaşam bir mücadele ve bir dizi imtihan olmaya mahkûmdur. İman, ister insan davranışından ister doğa kanunlarından kaynaklansın, tüm zorluklar ve felaketler karşısında korunmalıdır. Kur'an bu dünyanın ahiret hayatının tarlası, ahiretin ise dünyada nizam ve düzenin oluşmasını sağladığına dikkat çekmektedir.¹⁷⁹ Kur'an'daki tevhid,

¹⁷⁸ Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Tekin Kitabevi, Konya 2017, 5-6.

¹⁷⁹ el-Bakara, 2/94, 126; Âl-i İmran, 3/77; en-Nisa, 4/134; el-En'âm, 6/32.

Müslümanların her olguda Allah'ın varlığını kabul etmelerini gerektirir. Allah'ı bu dünyada anlayamazlar veya algılayamazlar, ancak O'nun orada ve her şeye dahli olduğunu bilirler. Bu hayat bir sonraki hayatın ilk adımı, ahiret hayatı ise yaşamı anlamlı kılan bir gerçek olarak kabul edilir.



SONUÇ

18. yüzyılda Aydınlanma döneminin önemli tartışma konuları arasında yer alan deizm son yıllarda tekrar gündeme gelmiştir. Deizmin gündeme gelmesiyle birlikte dinlerin gerçekliğini sorgulayan veya reddeden insanların bu inanç yapısına yönelmeleri kaçınılmaz olmuştur. Müslüman dünyada Allah'ın varlığını ve nübüvvetin gerekliliğini reddeden inançlara cevap vermek için erken dönem kelmacıları itikadî/dinî konuları şüpheyne yer bırakmayacak şekilde argümanlar ile ispatlamışlardır. Bu sebeple bir inanç konusu olan deizmin, savunulan ilkeleri kelmâî açıdan değerlendirilmelidir. Dolayısıyla deistlerin görüşleri kelmâî açıdan incelenmiştir.

Bu çalışmada, deizmin ortaya çıkış nedenleri, çeşitleri ve tanımları ele alınmıştır. Buna göre deistlerin büyük çoğunluğunun, yüce bir yaratıcının varlığına, O'nun dünyanın yönetimindeki takdirine inandığı hâlde peygamberliği dolayısıyla dinleri kabul etmediği tespit edilmiştir. Genel olarak deistlerin, teolojik dogmaların, ritüellerin, dinî, siyasî kurumların tarihsel ve sosyo-kültürel insanî dinamiklerinden kaynaklandığını iddia ettikleri anlaşılmıştır. Onlar, evrenin, zamanın dışında Tanrı tarafından harekete geçirilen doğa yasaları tarafından yönlendirildiğini savunmaktadır. Bu çıkarıma akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceğini öne süren deistler Tanrı'nın varlığı ve insanın sorumluluklarının ilahî müdahale veya vahiy ile değil aklın kendisiyle keşfedilebileceğini iddia etmişlerdir.

Dinleri reddettiği hâlde ahiret hayatını kabul eden deistler, ölüm sonrası ödül ve cezaların olması gerektirdiğini dile getirmişlerdir. Ancak bu deistler, Tanrı ve insan arasında Kilise biçiminde herhangi bir arabuluculuğa olan ihtiyacı reddetmiştir. Bu tür bir görüş, yalnızca Hristiyanlık için değil, aynı zamanda yerleşik sosyal düzen için de potansiyel bir tehdit olarak anlaşılmıştır. Deistler, insanlığın ilerlemesinin önündeki en önemli engel olarak kabul ettiği batıl inançları ve din adamlarının etkisini ortadan kaldırarak toplumu yenilemeyi amaçlamış, akıl yetisinin tüm insanlığın yararına çalışmakta özgür olacağı yeni bir akılcı, insancıl ve ilerici toplumsal düzen yaratmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda deistlerin batıl inançlara ve yanlış öğretilere karşı geliştirdikleri yaklaşım, tüm semavî dinlerin sorgulanması

veya reddedilmesi gerektiği yönündedir. Ancak bu girişim Müslüman inancı ile birlikte ele alındığında, geliştirdikleri argümanlar zayıf veya yetersiz kalmaktadır. Çünkü İslâm inancı ve kelamı, Allah'ın varlığı, sıfatları, Allah-âlem, Allah insan ilişkileri, nübüvvet kurumu ve ahiret hayatına dair konular üzerine çalışarak ilgili inanç konularının savunulmasına ilişkin güçlü argümanlar geliştirmiştir. Klasik dönemde nübüvveti reddeden kişi ve grupların iddialarına karşı nübüvvetin gerekliliğini aklî argümanlarla ispatlamışlardır. Deizmin antitez olarak karşısında durduğu Hristiyan teolojisi, İslâm kelamcıları tarafından eleştirilmiş ve ulûhiyet, vahiy ve nübüvvet görüşleri reddedilmiştir. Bu konuda deizmin eleştirdiği mevzular ile Müslüman kelamcıların eleştirileri ortak paydada buluşabilmektedir.

Deistlerin görüşleri ve güncel pek çok çalışma incelendiğinde deizmin esasen İslâm ile ilgisi olmadığı görülmektedir. Dahası kaynaklarda deizmin Hristiyanlığa karşı bir eleştiri hareketi şeklinde zuhur ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Müslüman dünyada önemli ölçüde pratikte ve yorumlardaki tahrifin çoğalması Müslümanların içinden de deizme yönelenlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslâmî ilkelerin katı geleneksel yorumları sebebiyle çok fazla dinî oluşumun meydana gelmesi ve her birinin kendi inançlarının hakiki İslâm olduğu iddialarından dolayı iç çatışmalar yaşanmıştır. Tıpkı Orta Çağ Hristiyan dünyasında örneklerini gördüğümüz mezhepsel çatışmalar, dinî renge bürünen yapıların kutsal metinleri yorumlama biçimleri ve dindar halk arasında ayrışmalara neden olan fikir çeşitliliği gibi etkenler ne yazık ki Müslüman dünyada da görülmektedir. Her ne kadar Kur'an içerisinde bir bozulmanın yaşanmadığı, ayetlerin tarihî süreç içerisinde değiştirilmediğinin ispatları yapılsa da dinin yorumlanması ve uygulamalarındaki eksiklik, fazlalık, değişiklik ve algılanmasındaki sorunlar İslâmî esasların sorgulanmasına hatta şüpheyile karşılanmasına neden olmaktadır. Bu sebepler İslâmî ilkelerin güncel sorunlar karşısında yeniden izahının yapılmasını gerektirmektedir.

Kelamcıları, İslâm'a inanmayan muhaliflerine karşı çoğunlukla sadece Kur'an ve hadislere doğrudan referanslarda bulunmayan aklî bir metodu benimsemiştir. Nitekim kelamcıları, evrenin görünüşte yaşam için bu kadar ince ayarlanmasını bir yaratıcı varlık inancının temel sebebi olarak değerlendirmiştir. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları vahyî bilgiler olmaksızın yaratılışın izahının eksik kalacağını, insanın varoluş sebebinin anlaşılmayacağını, peygamberler olmadan insanlığın

medeniyete ulaşamayacağını aklî argümanlar ile açıklamıştır. Nitekim yaratılış konusunda teolojik argümanlar, evrenin insan araştırmasına açık olan düzenli doğası ve yasalarının hassas ayarlı nitelikleri gibi genel özelliklerinden yola çıkarak bilimsel açıklamalardan daha iyi argümanlar sunmaktadır. Aklî argümanlara sıkça yer veren kelimciler, İslâm'a inanmayan kişiler ile tartıştıkları zaman muhaliflerinin ileri sürdüğü iddialara karşı onların kabul edebileceği aklî kanıtlar sunmaya özen göstermişlerdir. Klasik dönem kelimcilerinin bu tutumları muhalifleri ile tartışmalarda üstün gelmesini sağlamıştır. Ancak dünyanın sürekli değişmesi ve gelişmesi sebebiyle yeni problemlerin gündeme gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Hemen her çağda Müslüman kelimciler kendi toplumunda ortaya çıkan sorunlara yönelik yeni argümanlar geliştirmek zorunda kalmıştır. Nitekim Müslüman kelimcilerin Yeni İlmi Kelam Dönemi'nde hangi ölçüde başarılı oldukları tartışılmakla birlikte, kelam metodolojisi bakımından denemek istedikleri yenileşme böyle bir ihtiyacın esasen modern dönemlerle birlikte derinden hissedildiğine işaret etmektedir. Günümüzde deistik yaklaşımlara ve benzer inanç problemlerine işaret eden başka yönelimler varlıklarını hissettirdiklerinde, kelamın temel hedefine ve amacına da uygun olarak dinin itikadî iddialarının ve diğer bütün iddialarının savunulabilmesi için yeni metodik tercihlerin denenmesi gerektiği kabul edilebilecektir.

KAYNAKÇA

- A'sem, Abdülemîr, *Târîhu İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*, Dârü'l-Mâfâki'l-Cedîde, Beyrut 1978.
- Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammâr, Dârü's-Şurûk, Medine 1994.
- Ahmed, Safdar, *Reform and Modernity in Islam*, I.B. Tauris & Co Ltd, New York 2013.
- Akarsu, Bedia, *Felsefî Terimleri Sözlüğü*, TDK Yy., Ankara 1975.
- Aktaş, Zeki, “Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 2, İstanbul 2020.
- Alperen, Abdullah, *Türkiye’de İslâm ve Modernleşme: Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye’deki Etkileri*, Karahan Kitabevi, Adana 2003.
- “Muhammed Abduh’a Göre İslâmi Yenileşme ve Temel Dinamikleri”, *Theosophia Journal*, Cilt: 2, 2021.
- Alpyağıl, Recep, *Mutezile’nin Beş Temel İlkesi/el-Usûlu’l-Hamse, Mu’tezile Gelen Ek-i I içinde*, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014.
- Altıntaş, Ramazan, “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife Dergisi*, Cilt: 5, Sayı:3, 2005.
- “Geçmişte ve Günümüzde Bir Kelam Yöntemimiz Var mıdır?”, *Journal of Islamic Research*, Cilt: 27, Sayı: 3, 2016.
- el-Âmidî, Seyfeddin, *Ebkârü'l-Efkâr*, I-III, thk. Ahmed M. el-Mehdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 2002.
- Amr, Samir; Tbakhi, Abdulghani, “Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al Razi (Rhazes): Philosopher, Physician and Alchemist”, *Ann Saudi Med*, Cilt: 27, Sayı: 4, 2007.
- Anatolius, Khaled, *Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c.600*, ed. Augustine Casiday, Frederick W. Norris, Cambridge University Press, 2007.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Public Domain, (by), (yy) 1981.

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yy., İstanbul 2005.

- *Metafizik I*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitabevi, Ankara 2019.

Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, çev. Robert D. Lee, Taylor & Francis, New York 2019.

Armstrong, Karen, *A History of God*, Ballantine Books, New York 1993.

Attas, Nakib S., *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M.E. Kılıç, İnsan Yy., İstanbul 2003.

Augustine, *The City of God, Book VIII*, ed. Philip Schaff, Cilt: 2, Massachusetts 1994.

Ay, Rahim, “Fenomenolojik Açıdan İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem-İnsan İlişkisi”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, 2021.

Aydın, Demet, “Fârâbî ve Mâtürîdî’de Nübüvvet Algısı”, *Edebali İslâmiyat Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2020.

Aydın, Hasan, “Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları”, *ERDEM*, 2019.

Aydın, Hüseyin, *Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yy., Ankara 2012.

Aydın, Mahmut, *Hristiyanlık, Yaşayan Dünya Dinleri* Kitabı İçerisinde, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 2010.

Aydın, Mehmet, “Muhammed İkbal’in Din Felsefesinde “Ulûhiyet” Kavramı”, *İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi*, ed. Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980.

- *Din Felsefesi*, Selçuk Yy., Ankara 1992.

Aygün, Fatma, “Allah’ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Gâye ve Nizam Delili”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2014.

Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, Verso Pub., New York 1996.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûli’-d-Dîn*, thk. Ömer Şemseddin, Dâru’l-Kitâbu’l-İlmiye, Beyrut 2002.

Baillie, James, *Hume on Morality*, Routledge, New York 2001.

- Baker, Leslie, “The Deistic Legacy of Edward, Lord Herbert of Cherbury: Effects and Influences of a Seventeenth Century Life on the Emergence of Deism in England”, *Mount Saint Vincent University*, 2007.
- el-Bâkıllânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b., *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Yusuf Mekariysi Yesûi, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- Baktır, Mehmet, “Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2006.
- Balcı, Rumeysa, “İbnü'r-Râvendî'nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri”, Konya 2019.
- Bardakçı, Sefa, “Kâdî Abdülcebbar'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 11, 2010.
- Barnett, S. J., *The Enlightenment and Religion the Myths of Modernity*, Manchester University Press, New York 2003.
- Barr, James, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford University Press, New York 1993.
- Bayer, Ali, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, 2010.
- Bayle, Pierre, “Viret”, *Dictionnaire Historique Et Critique*, Desoer, Paris 1820.
- Bedevî, Abdurrahman, *Min Tarihi'l İlhad fi'l İslâm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1945.
- *Min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm*, (by), Beyrut (ty).
- *Min Târîhi'l-İlhâd*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirase ve'n-Neşr, Beyrut 1980.
- Berg, J. Van den, “Thomas Morgan (1671/2-1743): From Presbyterian Preacher to Christian Deist: A Contribution to the Study of English Deism”, Leiden Institute for Area Studies, Faculty of Humanities, Leiden University 2018.
- *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, Routledge Pub., New York 2001.
- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1967.
- Bergson, Henri, *Dinin ve Ahlâkın Kaynakları*, çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yy., İstanbul 2013.

- Betts, C. J., *Early Deism in France*, Kluwer Academic Publishers, England 1984.
- Biddle, John C., “Locke’s Critique of Innate Principles and Toland’s Deism”, *Journal of the History of Ideas*, Cilt: 37, Sayı: 3, 1976.
- Birtsch, Arthur, Hirsh, Günter, “*The Berlin Wednesday Society.*” In *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt, University of California Press, 1996.
- Black, Jeremy, *The Dictionary of Eighteenth-Century History*, ed. Roy Porter, Penguin, London 1996.
- Bobzien, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, ABD 2002.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Gökalp, Ziya” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., Ankara 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâil el-Cu’fî, *el-Câmiu’l-Musnedu’s-Sahîhu’l-Muhtasaru min Umûri Rasulillah ve Sünenihi ve Eyyâmihi*, Dâru Tavkin-Necât, (yy) 1422.
- Bulut, Halil İbrahim, “Ehl-i Sünnet ve Mu’tezileye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu”, *Usul İslâm Araştırmaları*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2004.
- *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yy., Ankara 2016.
- Burns, William E., *Science in the Enlightenment an Encyclopedia*, ABC-CLIO, California 2003.
- Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion the Legacy of Deism*, Cilt: 5, Routledge, New York 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., Kitabevi Yy., İstanbul 2001.
- el-Câhız, Ebu Osman b. Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm M. Harun, Beyrut 1966.
- Calder, Norman, “The Barahima: Literary Construct and Historical Reality”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt: 57, Sayı: 1, Londra 1994.
- Calloway, Katherine, *God’s Scientists: The Renovation of Natural Theology in England 1653-1692*, The University of British Columbia, 2010.

- Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yy., İstanbul 1995.
- Carroll, Robert Todd, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet 1635-1699*, Springer, Hollanda 1975.
- Cassin B., Apter E., Lezra J., Wood M., *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton 2014.
- Cevizci, Ahmet, “Deizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yy., İstanbul 1999. - “Deizm”, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1-6, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yy., Ankara 2006.
- *Felsefe Tarihi*, Say Yy., İstanbul 2009.
- Chadwick, Owen, *The Oxford History of The Christian Church*, Oxford University Press, New York 2002.
- Clark, Kelly James, *Our Knowledge of God Essays on Natural and Philosophical Theology*, ed. Kelly James Clark, Springer Pub., USA 1992.
- Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, Cambridge University Press, London 2015.
- Clifford, William Kingdon, “İnanç Ahlâkı”, çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 9, 2006.
- Cohen, Julius, “Deism As Presented in Tindal’s Christianity As Old As Creation”, *University Of Illinois*, Illinois 1917.
- Colie, Rosalie L., “Spinoza and the Early English Deists”, *Journal of the History of Ideas*, Cilt:20, Sayı:1, 1959.
- Colin Ruloffu-Peter Horban, Bloomsbury Pub., New York 2021.
- Committee, “Deus Otiosus”, *Britannica Encyclopedia of World Religions*, ed. Jacob E. Safra-Jorge Aguilar-Cauz, Encyclopedia Britannica inc., Chicago 2006.
- Comte, Auguste, *The Catechism of Positive Religion*, çev. Richard Congreve, John Chapman Pub., London 1858.
- *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, Bilgesu Yy., Ankara 2015.
- Copleston, Frederick, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yy., İstanbul 1990.

- Coşkun, İbrahim, “İmâmiyye Şîa’sında Ehl-i Beyt Sevgisinin Ezoterik (Bâtînî) İnançlara Dönüşümü”, *Mârife*, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004.
- “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm* Sempozyum Kitabı içerisinde, Ensar Neşriyat, Van 2017.
- Cragg, Gerald R., *The Church and the Age of Reason 1648-1789*, Hodder and Stoughton, London 1969.
- Craig, William Lane, *The Historical Argument for the Resurrection of Jesus During the Deist Controversy*, The Edwin Mellen Press, USA 1985.
- Cromartie, Alan, *Sir Matthew Hale 1609-1676 Law Religion and Natural Philosophy*, Cambridge University Press, England 1995.
- Crone, Patricia, *Excursus II: Ungodly Cosmologies, The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, United Kingdom 2016.
- Culver, Rubert Duncan, *Systematic Theology Biblical and Historical*, Christian Focus Pub., Büyük Britanya 2006.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Mektebetü’l-Lübnan, Beyrut 1985.
- *Şerhu’l-Mevâkıf*, I-III, çev. Ömer Türker, TYEKB Yy., İstanbul 2015.
- el-Cüveynî, İmamı’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî, *el-Akidetü’n-Nizâmiyye fî’l-Erkânî’l-İslâmiyye*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Tûras, Kahire 1992.
- *eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn*, Beyrut 1999.
- *Kitâbu’l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1950.
- Çakmak, Cengiz, *İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates*, Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni I-X, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yy., İstanbul 2015.
- Çalışlar, Aziz, *Felsefe Sözlüğü*, Cem Yy., İstanbul 1991.
- Çınar, Bayram, “Eş’arî Ekolünde Allah Tasavvuru”, *Erciyes Akademi Dergisi*, Cilt: 35, Sayı: 1, 2021.
- “İslâm Kelamında Delil ve Delillendirmede Yeni Arayışlar”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 19, 2021.

- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Şüphecilik*, İstanbul 1998.
- Demir, Ata, “John Locke David Hume ve Immanuel Kant’da İnanç ve Rasyonalite”, *Bitlis İslâmiyat Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2020.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*, İSAM Yy., İstanbul, 2012.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik -İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Demir, Remzi, *Türk Aydınlanması ve Voltaire: Geleneksel Düşünceден Kopuş*, Doruk Yy., Ankara 1999.
- Descartes, Rene, *Discourse on Method and Meditations*, çev. Elizabeth S. Haldane-G.R.T. Ross, Dover Pub., New York 2003.
- Dewey, John, *Individualism Old and New*, Prometheus Books, New York 1999.
- Doğan, Hüseyin, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı*, Rağbet Yy., İstanbul 2015.
- Dorman, Emre, *Din Neden Gereklidir*, İstanbul Yy., İstanbul 2015.
- Düzgün, Şaban Ali, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyum Kitabı* içerisinde, Ensar Neşriyat, Van 2017.
- *Varlık ve Bilgi-Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Otto Yy., Ankara 2008.
- Ebu’l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yy., Konya 2000.
- Ellwood, Alles vd., “Trinity”, *The Encyclopedia Of World Religions*, An imprint of Infobase Pub., Amerika 1998.
- Emiroğlu, İbrahim, “Süfestaîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2009.
- Eno, Robert B., *Teaching Authority in the Early Church*, Michael Glazier Inc., ABD 1984.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1, 2011.
- Ernst Feil, “Deism”, *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. Michel Delon, Routledge Pub., New York 2013.
- Ertit, Volkan, “Din (İslâm) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı”, *Mütefekkir Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 8, 2017.

- “Sekülerleşme Teorisi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 37, 2013.
- *Sekülerleşme Teorisi*, Liberte Yy., Ankara 2019.
- el-Eş’arî, Ebu’l Hasan, *el-İbâne an Usûl ed-Diyâne*, thk. el-Hazar el-Hüseyn, Beyrut 1991.
- *el-Luma fi’r-Reddi alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, tsh. Muhammed Emin Dannâvî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag Gmbh Wiesbaden, 1980.
- Evkuran, Mehmet, “Eş’arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine -Deizm Bağlamında Bir Tartışma-”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri* içinde, I-II, Beyan Yy., İstanbul 2015.
- Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt: 1, Sayı:4, 1970.
- İslâm Felsefesi ve Problemleri, çev. Ömerali Yıldırım-Mehmet Ata Az, Otto Yy., Ankara 2015.
- *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, ed. Michael Sells, The University of Chicago Press, Chicago and London 2011.
- Feuerbuch, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Mt. San Antonio College, Walnut 2008.
- Frassetto, Michael, *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopedia Britannica Inc, Chicago 2006.
- Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yy., İstanbul 1991.
- Gaznevî, Seyyid el-Hanefî, *Kitâbu Usûli’d-Dîn*, çev. Ömer Vafik Dauk, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, thk. İbrahim A. Çubukçu-Hüseyn Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962.
- Gençdoğan, Ahmet, “Bakıllânî’nin Kelam Metodolojisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 40, 2018.
- Gillespie, Michael A., *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, London 2008.

Goldziher, Ignaz, “Dehriyye”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988.

Gökalp, Ziya, *Makaleler*, der. Abdülhaluk Çay, Cilt 7, Kültür Bakanlığı Yy., Ankara 1982.

- *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Yy., İstanbul 2014.

- *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, Tuna Kitabevi, Konya 2009.

Grudem, Wayne, *Systematic Theology -An Intoduction to Biblical Doctrine-*, Inter-Varsity Press, USA 2000.

Harrison, Peter, *What is Name “Physico-Theology” in Seventeenth-Century England*, Physico-Theology, ed. Ann Blair-Kaspar Von Greyerz, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2020.

Harrison, Ross, *Hobbes Locke and Confusion’s Masterpiece*, Cambridge University Press, New York 2003.

el-Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbü’l-İhtisar ve’r-Reddi alâ ibn Ravendî el-Mülhid*, thk. Samuel Nyberg, Daru Kabis, Dimeşk 1986.

Hefelbower, S. G., “Deism Historically Defined”, *The University of Chicago Press Journals*, Sayı: 24, Chicago 1920.

Herbert of Cherbury, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carre, University of Bristol, Bristol 1937.

Hervieu-Leger, Daniele, *Religion as a Chain of Memory*, çev. Simon Lee, Rutgers University Press, New Jersey 2000.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Touchstone, London 1997.

Holder, Rodney, *Ramified Natural Theology in Science and Religion Moving Forward from Natural Theology*, Roudledge Pub., London 2021.

Hudson, Wayne, *The English Deists Studies In Early Enlightenment*, Pickering & Chatto, London 2009.

- *The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century*, Pickering & Chatto Publishers, London 2009.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Nuvision Pub., United States 2008.

Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, New York 2001.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Hanbel, Ahmed İbn Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavud, Âdil Murşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, thk. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Amiyra, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1996.
- İbn Sa'd, Muhammed İbn Menî', *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-VIII, Dâru Sadr, Beyrut 1968.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *Sofistik Deliller*, *Kitâbu'sh-Şifâ* içinde, çev. Ömer Türker, Litera Yy., İstanbul 2006.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (by), Beyrut 1978.
- İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Alemu'l-Kütüb, (by), Beyrut (ty).
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yy., İstanbul 2016.
- *Makaleler*, çev. Celal Soydan, Hece Yy., Ankara 2017.
- İpek, Mikail, "Mu'tezile'nin, Kur'an-ı Kerim'in Belâgatına Yönelik Eleştirilere Verdiği Cevaplar: Kâdî Abdulcabbâr-İbnü'r-Râvendî Örneği", *Tasavvur Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2021.
- el-İsfahânî, Râgıp, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyid Kilânî, Dâru'l-Marife, Lübnan 1997.
- İşcan, M. Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Mahmud M. Kâsım, Kâhire 1965.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB Yy., İstanbul 2013.

- *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin ve el-Münye ve'l-Emel*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayh, Mektebetü'n-Nafiha, 2006.

-, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, TYEKB Yy., İstanbul 2017.

- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osman, Mektebetü Vahbe, Kahire 1996.

Kalelioğlu, Uğur Berk, “Auguste Comte’un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu’nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri”, *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, 2019.

Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, ed. T.M. Greene-H.H. Hudson, Harper, New York 1960.

Karadaş, Çağfer, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2004.

- “Günümüz Türkiye’inde Kelam İlmi”, *Türk Bilimsel Derleme Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2009.

- “İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik” *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 8, 2007.

Karaman, Hüseyin, *İslâm Materyalistleri*, Doğu’dan Batı’ya Düşünce Serüveni I-X, ed. Bayram A. Çetinkaya, İnsan Yy., İstanbul 2015.

Kaya, Mahmut “Râzi, Ebu Bekir” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2007.

- “İmkân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2000.

Kazanç, Fethi Kerim, *Kadı Abdülcebbâr’da Mucize ve Âdet, Mu’tezile Gelen Ek-i II* içinde, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy. İstanbul 2018.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yy., İstanbul 1996.

Keskin, Y. Mustafa, “Ziya Gökalp’in Din Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, 2003.

Koçak, Zeynep Canan, “Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 42, 2019.

Koçar, Musa, “Mâtürîdî’de Akılcılık ve Uygulama Alanları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 17, 2006.

- “Mâtürîdî’ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği Hz. Peygamber’in Nübüvveti”, *Tabula Rasa Felsefe ve Teoloji*, Cilt: 1, Sayı: 10, 2004.
- Koloğlu, Orhan Şener, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 13, Sayı: 1, Bursa 2004.
- *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011.
- Köktaş, Mümin, “Aydınlanma, Hristiyanlık ve Deizm”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2017.
- Kutlu, Sönmez, “Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı” e-*Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2009.
- Kutluer, İlhan, “İbnü’r-Râvendî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2000.
- “İlhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2000.
- *Akıl ve İtikad*, İz Yy., İstanbul 1996.
- Lalor, Stephen, *Matthew Tindal Freethinker An Eighteenth-Century Assault on Religion*, Contunium Pub., New York 2006.
- Lancaster, James A. T., “Deism in Enlightenment England. Theology, Politics, and Newtonian Public Science”, *Intellectual History Review*, Cilt: 20, Sayı: 4, 2010.
- Leeuwen, H. G. Van, *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690*, Springer, Hollanda 1970.
- Lehner, Ulrich L., *Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment*, A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe içinde, Cilt: 20, ed. Ulrich L. Lehner-Michael Printy, Brill Pub., Boston 2010.
- Leibniz, Freiherr von Gottfried Wilhelm, *Theodicy Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Biblio Bazaar, Oxford 1985.
- Leland, John, *A View of the Principle Deistic Writers*, Garland Publishing, New York 1978.
- Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding: Knowledge and Opinion*, ed. Jonathan Bennett, (by), (yy) 2004.
- Lucci, Diego, “The Law of Nature, Mosaic Judaism, and Primitive Christianity in John Locke and the English Deists”, *Entangled Religions*, Sayı: 8, 2019.

- “God Does Not Act Arbitrarily or Interpose Unnecessarily: Rovidential Deism and The Denial of Miracles in Wollaston, Tindal, Chubb, and Morgan”, *Intellectual History Review*, Cilt: 25, Sayı: 2, 2015.
- “Deism, Freethinking and Toleration in Enlightenment England”, *History of European Ideas*, Cilt: 43, Sayı:4, 2017.
- Marranci, Gabriele, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, *Muslims in Global Societies Series*, Cilt: 1, Springer, New York 2010.
- Martin, Richard C. vd., *Defenders of Reason in Islam Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, OneWorld Pub., England 2003.
- Marulcu, Hasan T., “Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm’ın Kozmolojik Yapılanması”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 16, 2006.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, I-XVIII, çev. Fadıl Aygan, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.
- el-Mâverîdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed, *A’lamü’n-Nübüvve*, (by), Beyrut 1986.
- Meçin, Mahmut, “Aydınlanma Felsefesinde Voltaire’in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkisi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1, 2021.
- Megill, Jason, *The Ontological Argument, Contemporary Arguments in Natural Theology* içinde, ed. ed. Colin Ruloffu-Peter Horban, Bloomsbury Pub., New York 2021.
- Meirelles, Mauro, Oro, Ari Pedro, *Brazilian University Students and Religion*, Annual Review of the Sociology of Religion, Cilt: 1 ed. Enzo Pace, vd., Brill Pub., Boston 2010.
- Mills, Lawrence H., “God Has No Opposite”, *The Open Court A Monthly Magazine*, ed. Paul Carus, Cilt: 22, Sayı: 10, 1908.
- Morais, Herbert M., “Deism in Revolutionary America”, *International Journal of Ethics*, Cilt: 42, Sayı: 4, 1932.
- Morley, John, *Diderot and the Encyclopedists*, (by), (yy) 2015.

- Muhtar, Cemal, “Beşşâr b. Bürd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 1992.
- Murray, Alexander, *Conscience and Authority in the Medieval Church*, Oxford University Press, New York, 2015.
- Musa Kazım Efendi, *Külliyat: Dini ve İctimai Makaleler*, ed. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yy., Ankara 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hasen İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, el-*Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru'l-İhşai Turâsî'l-Arabiyyi, Beyrut (ty).
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelam*, thk. Muhammed Salih Farfur, Şam 2000.
- *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II, thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Kahire 2012.
- Noble, Thomas FX, *Cambridge History of Christianity vol. 3, Early Medieval Christianities c.600-c.1100*, ed. Thomas FX Noble-Julia MH Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Nu'mânî, Şiblî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Cedîd*, çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, Kahire 2012.
- Otto, W. Heick, *A History of Christian Thought*, Cilt: II, Fortress Press, Philadelphia 1966.
- Önal, Recep, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Emin Yy., Bursa 2013.
- Özcan, Hanefî, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yy., İstanbul 1993.
- *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yy., İstanbul 2013.
- Özdemir Kardaş, Meryem, “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hıristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 60, Cilt: 2, Ankara 2019.
- Özdemir, Adil, Frank, Kenneth, *Visible Islam in Modern Turkey*, Sev Yy., İstanbul 2000.
- Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası, Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i II içinde*, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2017.

- Özemre, Ahmed Yüksel, *Toma'ya Göre İncil*, Kaknüs Yy., İstanbul 2002.
- Özervarlı, Sait M., *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam Yy., İstanbul 2008.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yy., İstanbul 2016.
- Paine, Thomas, *The Ages of Reason*, ed. Moncure D. Conway, Dover Yy., America 2004.
- Paley, William, *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity*, ed. Eddy Matthew-David Knight, Oxford University Press, New York 2006.
- Parker, Kim Lan, *The Biblical Politics of John Locke*, Wilfrid Laurier University Press, Canada 2004.
- Peker, "Kur'an'da Ulûhiyyet Açısından Allah-İnsan Münasebeti", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 36, 2020.
- Pennington, Kenneth, *Cambridge History of Christianity: Cilt: 2, Constantine to c.600*, ed. Augustine Casiday, Frederick W. Norris, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- el-Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy., İstanbul 2015.
- er-Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıyyâ, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016.
- er-Râzî, Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Versinânî, *Alamü'n-Nübüvve*, nşr. S. Sâvî-G. Rıza Avani, Tahran 1397.
- er-Râzî, Fahreddin, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimûn ve'l-Müteahhirûn Mine'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn*, thk. Taha Raûf Sad, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1984.
- Reedy, Gerard, *Spinoza Stillingfleet Prophecy and Enlightenment*, Deism, Masonry and the Enlightenment, ed. J. A. Leo Lemay, University of Delaware Press, London 1987.
- Reill-Wilson, Peter Hanns-Ellen Judy, "Deism", *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts On File, New York 2004.
- Rıza Muzaffer, A. Muhammed, *Akaaid'ül-İmamiyye*, https://www.İslâmkutuphanesi.com/turkcekitap/online/siainanclari_mr_muzaffer/index.htm.

- Roe, Shirley A., “Voltaire Versus Needham: Atheism, Materialism, and the Generation of Life”, *Journal of the History of Ideas*, Cilt: 46, Sayı: 1, 1985.
- Roger L. Emerson, *Latitudinarianism and the English Deists*, Deism, Masonry and the Enlightenment, ed. J. A. Leo Lemay, University of Delaware Press, London 1987.
- Rouayheb, Khaled, *Theology and Logic*, The Oxford Handbook of Islamic Theology, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, United Kingdom 2016.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile: or On Education*, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York 1979.
- Russel, Paul, *The Riddle of Hume’s Treatise*, Oxford University Press, New York 2008.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli’-d-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, DİB Yy. Ankara 1991.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2017.
- Schaht, J., “Muhammed Abduh”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yy., İstanbul 1997.
- Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, çev. John Oman, (by), New York 1958, 208.
- Serjeantson, R.W., “Herbert of Cherbury before Deism: The Early Reception of the De Veritate”, *The Seventeenth Century*, Cilt: 16, Sayı: 2, 2001.
- Shelley, Bruce, *Church History in Plain Language*, Word Publishing, Dallas 1995.
- Sherman, Robert, *King Priest and Prophet a Trinitarian Theology of Atonement*, T&T Clark International Press, New York 2004.
- Smith, Ralph, *Trinity and Reality an Introduction to the Christian Faith*, Canon Press, Moskova 2004.
- Spinoza, Benedict, *A Theologico-Political Treatise III*, Arc Manor Pub., (yy) 2008.
- *The Ethics I*, çev. R. H. M. Elwes, A Penn State Electronic Classics Series Publication, (yy) 2000.
- Spooner, Lysander, *Deist’s Reply to Alleged Supernatural Evidences of Christianity*, Clerk’s Office, Boston 1836.

- Staffon, Matt, "Deism", *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 2006.
- Stam, Klaas, "Putting God on the Shelf", *The Canadian Reformed Magazine*, Cilt: 59, Sayı: 6, Premier Printing, Kanada 2010.
- Stephen, Leslie, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, I-II, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Stewart, Jon Bartley, *Kierkegaard and the Patristik and Medieval Traditions*, Routledge Pub., New York 2016.
- Stronstad, Roger, *The Prophethood of All Believers a Study in Luke's Charismatic Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- Stroumsa, Sarah, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Dâmigh", *JAOS*, Cilt: 7, Sayı: 4, 1987.
- "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Dâmigh," *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 107, Sayı: 4, 1987.
 - "The Blinding Emereald: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Zumurrud" *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 114, Sayı: 2, 1994.
 - *Freethinkers of Medieval Islam: ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and their Impact on Islamic Thought*, Brill, Boston-Köln 1999.
- Sullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy*, Harvard University Press, London 1982.
- Swinburne, Richard, *Revelation From Metaphor to Analogy*, Oxford University Press, New York 2007.
- *The Concept of Miracle*, Macmillan Pub., London 1970.
- Şahin, Hüseyin, "Kelamcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt:13, Sayı:1, 2015.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1992.
- *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume, Oxford University, London 1934.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.

- Tapper, Richard, Tapper, Nancy, *Religion Education and Continuity in a Provincial Town*, Islam in Modern Turkey, ed. Richard Tapper, I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, New York 1991.
- Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yy., İstanbul 2006.
- Tarık, Ramazan, “Son Dönem Osmanlı Toplumunda Ortaya Çıkan Dindarlık Tartışmaları Bağlamında Mustafa Âsım Efendi’ye Göre Dindarlık ve Dinsizlik”, *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2020.
- “Tartışmaları Bağlamında Mustafa Âsım Efendi’ye Göre Dindarlık ve Dinsizlik”, *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2020.
- et-Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicazi Seka, Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, Kahire 1987.
- Tiftikçi, Osman, *İslâmcılığın Doğuşu-Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Gelişimi*, Akademi Yayınları, Ankara 2011.
- Tokat, Latif, “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 9, 2006.
- Toland, John, *Christianity not Mysterious: or a Treatise Shewing That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It and That No Christian Doctrine Can Be Properly Call’d a Mystery*, (by), Londra 1696.
- Topaloğlu, Aydın, “Materyalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2003.
- Topaloğlu, Bekir, “Mâtürîdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., Ankara 2003.
- “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- *Allah İnancı*, İSAM Yy., İstanbul 2006.
- *Kelâm İlmi*, Damla Yy., İstanbul 2007.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Tekin Kitabevi, Konya 2017.
- Tural, Secaattin, “19. Yüzyıl Türk Aydınında Voltaire İlgisi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2013.
- Tûsî, Alâeddin, *Tehâfütü’l-Felâsife*, nşr. Rızâ Saâde, Beyrut 1983.
- Tümer, Günay, “Brahmanizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 1992, 6/332.

- Türcan, Galip, “Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkılânî’nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 27, 2011.
- Tüzer, Abdullatif, “Rasyonel/Doğal Din ve Spinoza”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Cilt:3, Sayı:1, 2013.
- Ulutaş, Yasin, “Deizme Götüren Sebepler”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 2, 2021.
- Uysal, Ekrem, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi ", *Batman Akademi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı:1, 2020.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâb-u Nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlul, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411.
- Van Ess, Josef, “Mu'tezile Atomculuğu”, trc. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1, 2012.
- *Mu'tezile, Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i* içinde, I-II, ed. Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014.
- Viret, Pierre; Arthur-Louis Hofer, *Instruction Chrestienne, L'age D'Homme*, France 2004.
- Voltaire, M. De, *Philosophical Dictionary*, çev. Charles A. Kofoed, Prudence W. Kofoed, Jaques & Lombard, London 1802.
- Wade, Ira O., *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1971.
- Wainwright, William J., “Deism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York 1999.
- *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 2004.
- Waligore, Joseph, “Christian Deism in Eighteenth Century England”, *International Journal of Philosophy and Theology*, Cilt: 75, Sayı: 3, 2014.
- Wigelsworth, Jeffrey R. vd., *Atheism and Deism Revalued*, ed. Wayne Hudson vd., Ashgate Pub., England 2014.
- “The Disputed Root of Salvation in Eighteenth-century English Deism: Thomas Chubb and Thomas Morgan Debate the Impact of the Fall”, *Intellectual History Review*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2009.

- *Deism in Enlightenment England*, Manchester University Press, Manchester and New York 2009.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

Woodhead, Linda, *Christianity: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004.

Yavuz, S. Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yy., İstanbul 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Delil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 1994.

- “A’lamü’n-nübüvve”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul, 1989.

- “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yy., İstanbul 2012.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Metâlib ve Mezâhib*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

Yeprem, Saim, “Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi”, *Kutlu Doğum Haftası II, Türkiye Diyanet Vakfı*, Ekim 1990.

Yeşilyurt, Temel, *Çağdaş İnanç Problemleri*, DİB Yy., Kayseri 2013.

Yıldırım, Ömer Ali, “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelam Araştırmaları*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2012.

Young, Frances M., *Prelude: Jesus Christ, foundation of Christianity*, The Cambridge History Of Christianity, ed. Margaret M. Mitchell, Frances M. Young, Cambridge University Press, New York 2008.

Yurdagür, Metin, *Kelâm Tarihi*, MÜİFV Yy., İstanbul 2018.

- *Ünlü Türk Kelamcıları*, İFAV Yy., İstanbul 2017.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Ad-Soyadı: Aslı MENEKŞE

Eğitim Durumu

Lisans: SDÜ-İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans: SDÜ-Sosyal Bilimler Enstitüsü-Temel İslâm Anabilim Dalı-Kelam

Doktora: SDÜ-Sosyal Bilimler Enstitüsü-Temel İslâm Anabilim Dalı-Kelam

Yabancı Diller

Arapça: 70

İngilizce: 86

İş Denevimi

Selçuk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi- Araştırma Görevlisi

Bilimsel Yayınlar

- Mu'tezilî ve Felsefî Kültürün Eş'arî'ye Etkisi-, GAP Zirvesi II. Uluslararası Mevlana İlahiyat ve Felsefe Kongresi, 4-6 Mayıs 2018.
- Ramazan Altıntaş, Gençler İnançtan Soruyor Kitap İncelemesi, cilt: 2, sayı: 1, 145-151. doi.org/10.53352/tevilat.978697, (2021).
- Vahye Karşı Deistik İtirazlar-Muhammed Abduh'un Kelamî Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-, Uluslararası Sempozyum: Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu, 17-18 Mart 2022.
- Vahye Karşı Deistik İtirazlar-Muhammed Abduh'un Kelamî Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme, Tevilat Dergisi, cilt: 3, sayı: 2, (Aralık 2022).