DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 23 | SAYI: 94 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2020 | ISSN: 1303-7242



DEİZM

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Deizm

94

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yaygın süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 94
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sayı Editörü: Adnan Bülent Baloğlu
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Güçlü Ateşoğlu, Simten Coşar, Özcan Doğan,
Kurtuluş Kayalı, Ahmet Özcan, Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu,
Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yönetim Yeri
Kültür Mah. Becerikli Sok.
No: 20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
İstanbul Şube
Narlıbahçe Sokağı, Özhekim Han,
No: 1/8 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 (212) 243 47 11
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Basım: 2000 adet
15 Ekim 2020

Sertifika No: 15036

Kapak Resmi: Samuel Hirszenberg, *Spinoza'nın Aforoz Edilmesi*, 1907.

İÇİNDEKİLER

DEİZM

Adnan Bülent Baloğlu 11
Lord Herbert'ın İdeal Dini, Spinoza'nın Evrensel Dini, Neoliberalizmin Küresel Dini

Namık Kemal Okumuş 35
Deizmin Ahlâk Konfigürasyonunun Rasyonel Basamakları Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme

Abdüllatif Tüzer 57
Deizmi Anlamaya Çalışmak

Aliye Çınar 83
Aşkın Teoloji ve Deizm

Aydoğan Kutlu 105
"Devrim Dünyanın Kurtuluşudur": Thomas Paine'in Siyasal Fikirlerinde Deist İnançlarının Etkileri

Latif Tokat 135
Tanrı İnancının Varoluşsal Boyutu ve Deizm

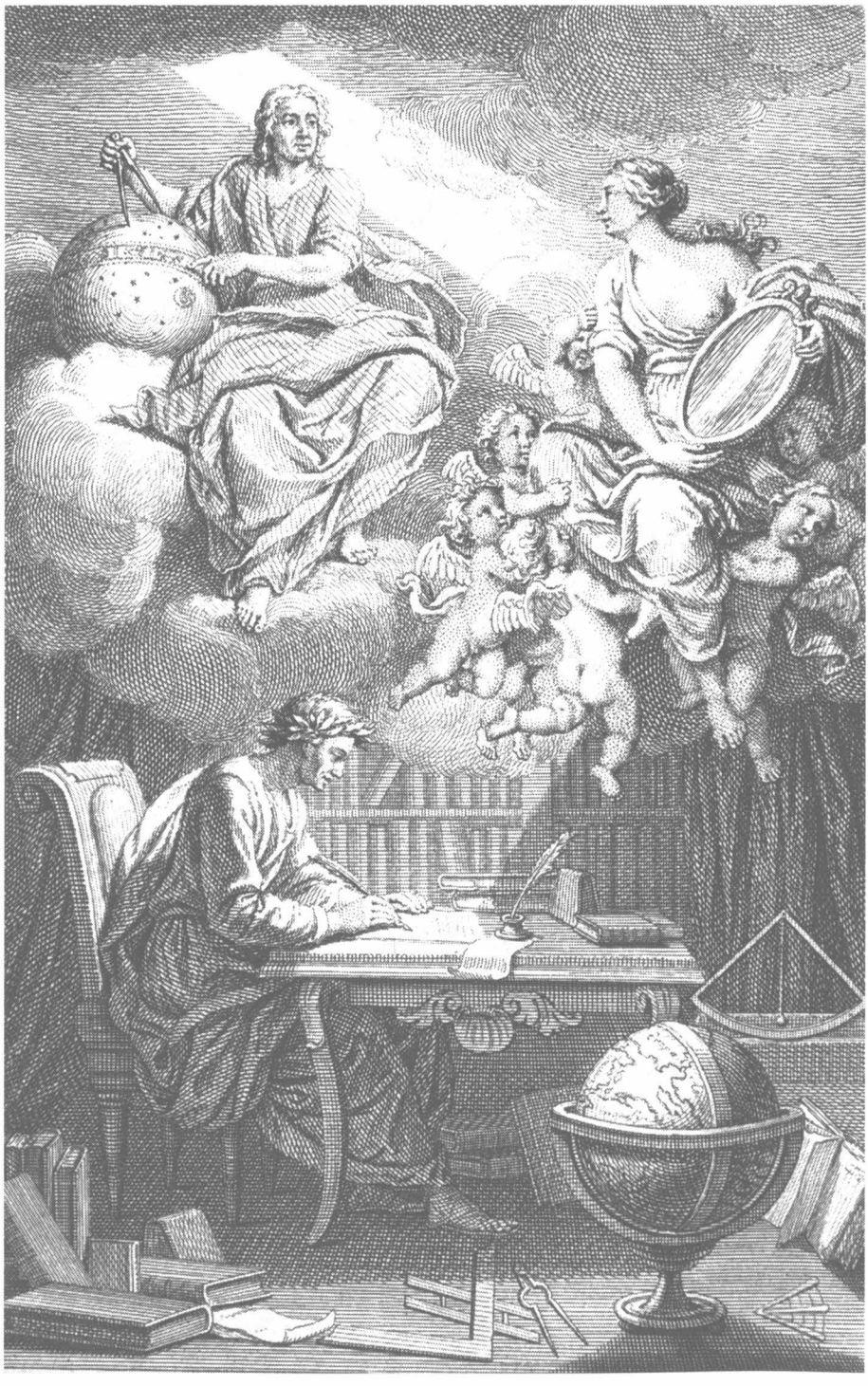
Emre Dorman 155
Popüler Kültürün Popüler Deizmi: Riskler ve Öneriler

Ergin Ögcem 195
Ateizm-Deizm Sarkacında Bir Filozof: Antony Flew

Meryem Kardaş 227
Lord Herbert Cherbury'nin Deist-Hümanist Din Eleştirisi

Pamela Hernandez Chavez 247
Benjamin Franklin: Deist mi Değil mi?

Allen K. Schroeder 255
Deizm ve Onun Kutsal Üçlemeye Dönük Amansız Saldırısı



Voltaire, Newton'dan ilhamla kaleme aldığı *Elémens de la Philosophie de Newton* (1738) adlı eserinin ilk sayfaları üzerinde çalışırken.

Sayı Editörünün Notu

Özellikle son yıllarda, fiziksel dünyanın işleyişini anlamlandırma, birey-doğa-Tanrı ilişkileri ekseninde hayatı yeniden tanımlama çabaları arasında deizm kavramının bir saman alevi gibi parlaması, adının popüler kültürün moda terimleri arasına monte edilmesi pek öyle tesadüflerle izah edilebilecek bir mesele gibi görünmüyor. Rönesans, Reform, Din Savaşları, Kara Veba, Fransız Devrimi, Bilim Devrimi, Aydınlanma, Sanayi Devrimi gibi pek çok sancılı süreçten geçen Hıristiyan dünyanın kendi iç krizlerinden doğan sayısız akım, fikir, inanç ve ideolojiden yalnızca biri olan deizmi bugün eşiğimizde buluverdik. Batı'nın uzun çalkantılı tarihî, sosyal, kültürel gerçekliği içinde bir bağlama oturan bir olgunun kapımıza nasıl dayandığı meselesi üzerinde hassasiyetle durulması gerekir. Bunun sadece dış etlenlerle izahı kendi yanılgılarımızı örtbas etmek olacaktır. Bilimsel ölçütler çerçevesinde ele aldığı dosya konularına yaptığı ciddi katkılarla taraflı tarafsız her kesimin takdirini kazanan periyodik *Doğu Batı* dergisinin bir deizm dosyası açma amaçlarından biri de bu gelişmenin sebep, boyut ve uzanımlarını mercek altına almak olacaktır.

Başlangıçta Katolik Kilisesi'ne ve onun Hıristiyanlık yorumuna bir tepki olarak doğan deizmin, tarihin tozlu yaprakları arasında unutulup gitmişken, ilginç bir biçimde, sert bir "dinsizlik" projesi olarak küllerinden yeniden diril(til)mesi her halükârda ilginç bir gelişmedir. Deizmin doğası üzerindeki tartışmalar süredursun, seküler, rasyonel, hümanist ve liberal vurguların modern deizmin çehresinde daha bir güçlü parıldadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Tanık olunan bu durum pek de anlamsız ve sıradan

değildir. 21. yüzyılın ilk çeyreğinde pek çok modern akım içinde özellikle deizmin köpürtülmesi ve küresel medyada adının sıkça duyulması ile kapitalist-neoliberalist küreselleşmenin sömürü düzeni arasında ilk bakışta sezilmeyen bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Deizm dosyamız deizm hakkında bilinmeyen pek çok şeyin yanında, mümkün derece, bu örtük bağlantıları felsefi düzeyde deşifre etmeyi de hedeflemektedir.

Günümüz deistleri için deizm ne bir teoloji ne de bir dindir. Ne kadar itiraz edilirse edilsin, popüler kültür tarafından her vesileyle gündeme getirilen deizm, neoliberal ilke ve politikaları belirleyen küresel oyun kurucuların elinde geleneksel din ve kurumların işlevlerini köreltmede, faaliyet alanlarını daraltmada, artık fikren tıkanmış, kısır bir tekrar döngüsüne tutulmuş ateizme destek işlevi görmektedir. Tabiatın işleyişine, insanın kaderine ve işlerine müdahale etmeyen münzevi bir Tanrı inancı ile ruhları tatmin etmeyen, koyu ideolojik din aleyhtarlığında ateizm ile müttefik olan deizmi yarı-din yarı-ideoloji görünümlü melez bir yapı olarak görmek belki daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Kutsal dâhil hiçbir şeyin sorgulama ve eleştiriden bağımsız kalmadığı seküler çağda tüm baskılara rağmen din güçlü bir benlik temsili ve kimlik ayracı olarak önemini hâlâ sürdürmektedir. Dinin vicdanlara tıkıldığı, dindarlığın ise çağdışı ve ilkel birkaç şekilsel uygulamadan ibaret görüldüğü bu seküler çağda, eksik, hatalarla malul, kusurlu insan aklına da hakikati tek başına belirleme yetkisi bahşedilmiştir. Bu fotoğraf karesi, evrenden ve insanın dünyasından el ayak çekmiş, insanı unutan, insanın da kendisini unuttuğu bir Tanrı figürü ile tamam olmaktadır. Deizme bir de bu açıdan bakmanızı öneririm.

Tüm dünyayı olduğu gibi maalesef ülkemizi de derinden etkileyen Covid-19 salgınının dayattığı özel durumların gölgesinde hazırlanan bu sayıda deizmin mahiyetine, soy kütüğüne, tarihteki yol haritasına ve elbette bilinmeyen yüzüne dair çok şeyler bulacağınızdan eminiz. Bu alanda önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız araştırma dosyamızla sizleri baş başa bırakırken, sayımıza katkı sunan çok kıymetli bilim insanlarına ve de bu çabaların bir ürüne dönüşmesinde emeği geçen tüm Doğu Batı ailesine teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu

Deizm



Lord Herbert Cherbury'nin Minyatür Portresi.
Resim: Isaac Olivier

Lord Herbert'ın İdeal Dini, Spinoza'nın Evrensel Dini, Neoliberalizmin Küresel Dini

Adnan Bülent Baloğlu*

Giriş

1517'de Martin Luther'in Kilise içinde köklü bir reformla İncil esaslarına dönüş talebinin Roma Katolik Kilisesine karşı geniş bir protesto ve isyan fitilini ateşlemesi ve ardından mezhepsel bölünme ile sonuçlanması Batı Hıristiyanlığı için geri dönülmez bir sürecin başlangıcıdır. Tarihî sonuçları bakımından Reform talebi tek başına salt bir ayrışmanın miladı değildir, aynı zamanda Katolik Kilisesinin mümessili olduğu dinî anlayış, gelenek ve otoritenin de kesin reddidir. Özünde kesif isyan kokan bu talep, Roma Katolik Kilisesinin uzun süredir üstünü küllediği, baskıladığı teolojik anlaşmazlıkları gün ışığına çıkarır. Luther'in daha önce eşi benzeri görülmemiş bu protesto eylemi Katolik Kilisesinin Tanrının yeryüzündeki yegâne gerçek kilisesi olarak 'evrensel' olma, Hıristiyan akîdesini tek başına belirleme ve kollama, hakikatin tek temsilcisi olma iddialarına ilk ciddi itirazdır. Esasen Luther, bireysel kurtuluşu, türlü istismar, entrika ve skandallarla itibar kaybına uğrayan, müstesna konumu tartışılır hale gelen Katolik Kilisesinin dışında arayan bir kısım Hıristiyan kitlenin cesur, cüretkâr

* Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

ve öfkeli sesidir. Reform öncesinde bireysel kurtuluşun sadece Roma Katolik Kilisesinde olduğu, dolayısıyla dışarıda kurtuluş aranmaması gerektiği inancı hâkimdi. Kurtuluşu Kilise haricinde arayanlar yolunu şaşırmış sapkınlar olarak görülüyordu. Reform olayının ardından fikir ayrılıklarının artmasıyla birlikte mezhepler de çoğalınca her yerde hakiki din tartışmaları başlar. Katolik Kilisesine başkaldıran ciddi bir rakip vardır ve hakikat iddiasındadır. Bunun anlamı gayet açıktır: vaktiyle olduğu gibi ortada ne tek bir din ne de tek bir hakikat vardır, bilakis her yerde mantar misali türemiş dinler ve hakikatler vardır. Neticede Katolik-Protestan tartışmaları çekişmelere, çekişmeler kavgalara ve kavgalar da etkileri bugün bile süren amansız bir din savaşına dönüşür. 1618-48 yılları arasına denk gelen bu kanlı dönem, dinsel fanatizmin tahrip ve yıkım şiddetini göstermesi bakımından Avrupa savaş tarihinde özel bir öneme sahiptir.

Batı Hıristiyanlığında yaşanan sarsıntılar bireysel kurtuluş, dinin mahiyet ve unsurları üzerindeki tartışmaları alevlendirmiş, hakikat arayışlarını hızlandırmıştır. Hangi din veya mezhebin hakikati temsil ettiği meselesi gündemin ana maddesidir. Kilise otoritesi, İncil'in otantikliği, teslis, asli günah, İsa'nın şahsiyeti ve ilâhlığı gibi konular ağır bir eleştiri bombardımanına tutulur. Karşılıklı itham, suçlama, aforoz ve lanet okumalar günlük hayatın mutatlarından olur. Kimse kimseden emin değildir, her yerde şüphe kol gezmektedir, dinsel taassup her yerdedir. Hemen hiçbir kavramın kendi gerçek bağlamında kullanılmadığı bu kargaşa ve tedirginlik ortamında kimin ne olduğu, neye inandığı, neyi savunduğu belli değildir. Avrupa'nın göbeğinde süregiden din ve hakikat tartışmaları Hıristiyanlığın temellerini, toplumun geleneksel kabul ve teamüllerini ciddi biçimde sarsmaktadır. Bu kaotik manzara kesin olan bir şey daha söyler: Artık hiçbir şey eskisi gibi değildir.

Protestan başkaldırı, Papa'nın vahiy almaya devam ettiği, Tanrının Kilise ve Papa kanalıyla vahiy göndermeyi sürdürdüğü dogmasına itiraz ederek sadece Kutsal Kitap'ı vahiy olarak kabul etmiş, bütün kilise kurum ve kurallarını din dışı ilân etmiştir. Protestanlık Kilise ve Papanın yerine dinde otorite olarak Kutsal Kitap'ı oturtur ama müteakip süreçte Aydınlanma onun yerine tabiat ve insanı ikame eder. Tanrının vahiy aracı ne Katolikliğin iddia ettiği gibi Kilise ve Papa ne de Protestanlığın ileri sürdüğü üzere Kutsal Kitap'tır. Tanrı vahiylerini insana tabiat üzerinden göndermektedir (Görgün 2020: 149). Bu anlayışın tabii din, tabii teoloji kavramlarını ürettiği unutulmamalıdır. Bütün bu süreci kavramak deizmin yol haritasının mihenk taşlarını görmek bakımından önemlidir.

Rönesans'la parlayan hümanizm, Reform'la hortlayan dinsel fanatizm ve Aydınlanma'yla yeniden doğan rasyonalizm üçgenine sıkışan din/teolo-

ji tartışmalarının bir sonraki durağı ateşli bir din-bilim, akıl-vahiy kutuplaşması olmuştur. Siyasetteki tıkanmışlık ve despotik tutumlar hümanist ideallerle uyumlu yeni siyaset arayışlarını hızlandırmıştır. Diğer taraftan, dindeki arayışlar ise daha ziyade yeni hakikat tanımları üzerinden insan tabiatının duygu boyutunu tatmin etmeyi hedefleyen bir dinin sınırlarını ve asli unsurlarını belirleme üzerine yoğunlaşır. Siyaset ve dinin farklı amaçlar peşinde koşmaları geçmişte birbirine payanda olan bu iki yapı arasındaki makasın giderek açılmasına zemin hazırlar. Siyaset kurumu güç ve nüfuz alanlarını birer birer ele geçirirken buna paralel olarak Kilisenin toplumsal hayattaki etki ve rolü de çözülme sürecine girer. Sembolik anlama indirgenen bir güç olarak toplumun kıyılarına çekilmek zorunda kalan Kilise toplumsal iyi ve kötüyü belirleme, ölçütlerini tespit etme yetki ve imtiyazını kaybeder.

Kilise yalnızca bir güç ve otorite kurumu değildi, aynı zamanda toplumun kültürünü şekillendiren, inanç evrenini ve sınırlarını belirleyen, toplumun zihin koordinatlarının ve düşünce kalıplarının oluşturulmasında ve denetlenmesinde etkin rol oynayarak onu İsa'nın mesajıyla uyumlu ideal bir Hıristiyan topluluğu olarak bir arada tutmayı amaçlayan bir yapıydı. Kilise sadece sosyal ve dinî alanın olmazsa olmazı değildi, aynı zamanda siyasi, entelektüel, iktisadi hayatın da önemli bir aktörüydü. Köklü ve geleneksel hiyerarşik yapısı ile kendisine yüksek, itibarlı, güçlü, sağlam bir mevki edinmiş ve buna var gücüyle tutunmuştu. Başlangıçta Kilise için böyle bir tabloda her şey çok kolaydı. Otoritesine ve savunduğu dogmatik teolojiye meydan okuyacak ayrık otları varsa da ya sesleri çok cılızdı ya da fazla cüretkâr değildiler, çünkü böyle bir cüreti sergilemek toplumdan dışlanmak ve bir vebalı muamelesi görmekle eş anlamlıydı. Kilise ile ters düşmek, siyasi otorite ile de ters düşmek demekti. Hıristiyanlık Avrupa'nın sınırlarının ötesine taştıkça ve kendi içinde farklı mezheplere bölündükçe kontrol etmek de zorlaşıyordu. Kilisenin belirlediği sınırın içinde olanlar saf, temiz, hakiki Hıristiyanlar, bu sınırın dışında dolaşanlar ise pis ve tehlikeli kâfirlerdi. İnsanların duygu, düşünce ve eylem dünyası Kilisenin mukaddes semboller, kurallar ve ritüellerle tanımlanan dünyası ile örtüşmek durumundaydı. Aksi durum açık bir itiraz, inkâr, direniş ve isyan kapsamına girerdi ve affedilemezdi; cezai müeyyideleri uygulanmak durumundaydı. Küfrün kutsalı kirletmesi, aşağılaması, yok sayması cezasız kalamazdı.

Rönesans'la başlayan Reform'la hızlanan değişim sürecinde devlet, siyaset ve sanat başta olmak üzere pek çok alan dinin nüfuz ve hâkimiyet sahası olmaktan çıkmıştır. Seküler iklim toplumu giderek kuşatmaktadır ve olup bitenler geleceğin yeni modern dünyasının umumi manzarası hakkında yeterli ipucu sunmaktadır. Bu esnada modern devlet anlayışına

paralel olarak insan hakları kavramı ve uluslararası hukuk kavramı da gelişir. Ruhların kurtuluşu, ilâhi huzur, azizlik, temel dinî esaslar gibi sıkça tartışılan ve etkileri günlük hayata da yansıyan konular yerini adalet, barış, mülkiyet hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, hukukun üstünlüğü gibi konulara bırakır. Kilise yetkilerini kaybederken sivil düzende bütün yetki Hıristiyan kralın uhdesinde toplanır; kral hak ve yetkilerini kullanmada alabildiğine serbesttir. Kendisinin üstünde gözetmesi gereken herhangi bir ruhani ya da dünyevi üst otorite yoktur. Artık yeni bir kural vardır: Papa ve Katolik Kilisesi kralı tahttan indiremez, herhangi bir biçimde hâkimiyetini sınırlayamaz, tebaasının ona olan bağlılık ve itaatini engelleyemez (Akal 2005: 263). Bütün bu olup bitenlere bilimsel keşiflerin Tanrı ve evren hakkındaki yerleşik inançları derinden etkilemesi de eklenmelidir. Batı'nın 17. yüzyılını 'muzaffer' aklın olduğu kadar şüphe ve bunalımların da çağı olarak niteleyen Fransız Jacqueline Russ, bu çağda geleneksel inançlara yönelik sorgulama, saldırı ve eleştirilerin zirveye çıktığına dikkat çeker. Kendisini Doğanın hâkimi ve efendisi olarak konumlandıran insanın eleştirmediği hiçbir şey yoktur (Russ 2011: 134-35). Özetlemeye çalıştığımız bu iklim, deizme filizlenmesi için uygun bir zemin sunmuştur, bunda şüphe yoktur.

Hıristiyanlığın doğrudan teolojik temellerini hedef alan şüphe oklarının ana bünyede sebep olduğu çatlama farklı akım ve görüşlere sosyo-kültürel dokuya sızmaları için fırsat yaratmıştır. Kilise bütün bunlara karşı tavizsiz, kimi zaman sert ve amansız bir mücadele yürütmüştür. Ancak siyaset kurumuyla girişilen hiyerarşik rekabet, aşırı zenginleşme hırsı, yozlaşma, menfaat çekişmeleri, koltuk kavgaları, bölünme ve hizipleşmeler, halk nezdinde itibar ve otorite kaybı gibi bir dizi olumsuz olay ve gelişme bu mücadeleyi ciddi biçimde zaafa uğratmıştır. Deizm, bu kaotik süreçte Hıristiyan dünyanın sert, huzursuz dip akıntılarının yüzeye fırlattığı şüpheci ve inkârcı akımlardan yalnızca biridir. Esasen deizm, Hıristiyanlığın temellerini sorgulayan bir kısım entelektüel zevatın dogma, gizem, âyin ve ritüellerden arındırılmış bir inanç arayışında vardıkları nihai limandır. Bu arayışların ardındaki bir başka gerekçe ise, toplumu kuşatan katı, kuralcı, baskıcı yapının sorumlularından birinin de Kilise olduğu düşüncesidir. Bu gerekçeye göre, Kilisenin din ve kutsal adı altında topluma dayattığı dogmatik inançlar hem mevcut haliyle Kilisenin varlık zeminini güçlendirmekte, konumunu muhafaza etmekte hem de kralın despot yönetimini meşrulaştırma işlevi görmektedir. Bu mânâda Kral kadar Kilise de katı, baskıcı hiyerarşik düzenin devamından sorumludur. Söz konusu dönemde Kilise ile ters düşen, dogmalarını eleştiren grubun üyelerinin kendilerini aynı zamanda hür düşünür olarak nitelemesi bu yüzdendir. Onları hem

dinde hem siyasette değişim ve yenilenme peşinde koşan bir grup aktivist olarak görmekte bir beis yoktur.

Deist kabul edilen şahsiyetlerin büyük bir bölümü deist ve deizm kavramlarını kullanmaktan özenle kaçınmış, kendilerine atfedilen deist, ateist gibi etiketlemeleri tereddütsüz reddetmiştir. Bu nevi kavramların toplumda etkili bir karalama, aşağılama ve dışlama işlevi gördüğünün bilincinde olanlardan biri de, adı her nasılsa literatüre deizmin babası olarak geçen İngiliz Lord Herbert Cherbury'dir. Tuhaf olan şu ki, deizmin babası, patronu olarak anılan Herbert'in eserlerinde ne deist ne de deizm kavramı geçer. O, hakikatin tek mümessili, rasyonel temelli, ideal, mükemmel bir din inşası için çaba harcar. Böyle bir amaç peşinde koşanlardan biri de Portekiz asıllı Yahudi filozof Spinoza'dır. O, herkesin kabul edeceği 'evrensel' bir din arar. Yeni bir din formüle etme çabaları din savaşlarıyla ciddi mânâda yorulan Avrupa'da Kiliseye ve onun tekelci din anlayışına gösterilen tepkilerin derecesini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim Auguste Comte'un 'insanlık dini' de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Din savaşlarıyla paramparça olan, topyekûn bir yıkımın eşiğinden dönen Avrupa'da din ve Kilise, sohbet ve ilim meclislerinin, sayısız kitap ve risalenin merkez konuları olma özelliğini uzunca bir süre sürdürmüştür.

Bu özetin ardından makalemizin amacına geçebiliriz. İlk olarak, yeni bir din geliştirme çabalarında mihenk taşları mesabesinde gördüğümüz Lord Herbert ile Baruch Spinoza'nın din tasavvurlarına bakacağız. Biri deist diğeri panteist olarak bilinen bu iki düşünür arasında benzer ve farklı noktalar bulunmakla birlikte yeni bir din tasarlama idealinde ortaktırlar. Günümüzde küllerinden yeniden doğan deizmin arka planında bu iki düşünürün payı göz ardı edilemez. Diğer taraftan deizmin yeniden doğuşu ile küresel neoliberal siyasetin sömürgeci emelleri arasında dile getirilmeyen bir bağlantı görüyoruz. Bu söylediklerimizi bir formül haline getirirsek, iddiamız o ki, Herbert'ın 'ideal' dini, Spinoza'nın 'evrensel' dini ile harmanlanmış ve son kertede, bu melez karışım, küresel neoliberal politikaları tayin eden 'akıllı' beyinlerin elinde din karşıtı bir ideoloji hüviyetiyle, tıkanan ateizme takviye güç olarak klasik adıyla yeniden piyasaya sürülmüştür. Tanrı figürü deizmde semboliktir, var-yok mesabesindedir; spiritüel vurgular varsa da bu, manevi tatmini sağlayacak yeterlikte değildir. Spinoza'nın geleneksel din, Kilise kurumu ve ruhbanlar hakkındaki ağır sözlerinin benzerini başkaları da sarf etmiştir. Bu ifadelerin zamanla tüm din muhaliflerinin elinde birer kalıp yargıya ve slogana dönüşmesi genelde din karşıtı propagandaların enstrümanı olarak kullanılması sürpriz değildir. Bunun yansımaları bugün daha net biçimde görülebilmektedir. Bugün deizmin kapitalist neoliberalizmin sömürgeci emellerine arazide mekân

açan bir araç olarak yeniden sahne alması ve kurumsal dinlere rakip gösterilmesi, üzerinde durulması gereken yeni bir gelişmedir. Fikirlerinin yankısı bugün dahi tazeliğini koruyan panteist Spinoza'yı deizm gibi bir konuda anmamızı meşru kılan bir başka gerekçe de, kendisinden sonraki deist eğilimli şahsiyetler üzerinde, özellikle de Tanrı ve din anlayışları üzerinde bıraktığı derin etkidir.

LORD HERBERT'IN İDEAL/MÜKEMMEL DİNİ

Lord Herbert 16. yüzyılın son çeyreğinde, 1583 yılında doğar. Spinoza gibi o da olgunluk çağı ve eserleri itibarıyla, eleştirel tavırların had safhaya eriştiği, hakikat arayışlarının, din/teoloji tartışmalarının zirveye tırmandığı 17. yüzyılın çocuğudur. Hollanda altın çağında, kendi havrasından aforoz edilmiş bir Yahudi olan Spinoza 12'sine girerken Lord Herbert hayata veda eder (ö. 1648). Herbert 1624'te meşhur *De Veritate*'sini Latince yazıp, eser, ismini gizleyen bir yayınevi tarafından Paris'te bir yıl sonra basıldığında Spinoza henüz doğmamıştır. Charles Blount, Mathew Tindal, William Wollaston, John Toland, Anthony Collins, Thomas Chubb, Anthony Ashley Cooper gibi deist eğilimleriyle tanınan İngiliz düşünürlerin 1600'lü yılların ortalarından itibaren doğdukları dikkate alınacak olursa Spinoza'dan yaşça büyük tek kişi Lord Herbert'tır. Spinoza'nın Herbert'ın fikirlerine ne kadar âşina olduğu pek bilinmez ama *De Veritate*'sinden haberdar olduğunu, dönemin aynı zamanda aktif bir fikir alışveriş dönemi olduğu dikkate alındığında kitabı okumuş olma ihtimali yüksektir. Ayrıca her iki düşünür üzerinde Fransız filozof Descartes'ın (ö. 1650) etkisi de dikkate alınmalıdır. Descartes da *De Veritate*'yi okuyanlardan biridir; 1639'da bir dostuna yazdığı mektupta şunu söyler: "*De Veritate*'de gayet dindarane, sağduyu ile ahenkli olduğunu düşündüğüm pek çok özlü deyiş/ilke (*maxim*) var, umarım bunlar Ortodoks din tarafından kabul edilir" (Pailin 2000: 113). Hayatının büyük bir kısmını Hollanda'da geçiren, düşünme melekesini kendi varlığına delil kılıp bunu "Düşünüyorum, o halde varım," deyişiyle ölümsüzleştiren, ömrünün son demlerini Stockholm'de tüketen Descartes gerek Herbert'ın gerekse Spinoza'nın fikir dünyasında önemli bir yer tutar. Şu kadarını söylemiş olalım ki, hakikatin mahiyeti üzerine araştırmak, yazıp çizmek çağın düşünürleri arasında neredeyse ortak bir temadır. Herbert, Spinoza ve diğerleri gibi Descartes da bir hakikat araştırmacısıdır. Eline geçen her kitabı büyük bir iştahla okuduğunu her fırsatta dile getiren Descartes'ın kabrinin kitabesindeki şu ifade bunu teyit eder: "Kış inzivasında, kâinatın gizemlerini tabiatın kanunlarıyla kıyas ederek her ikisinin anahtarlarını açabilecek tek bir anahtar olduğunu düşünme cesaretini gösterdi" (Descartes 2011: 69). Keza Spinoza da hakikati içtenlikle

seven kişilerin dostu olmaktan onur duyduğunu söylerdi. (Spinoza 2019: 60). Descartes'ı, "Şüpheciliğin Fatihi" olarak gören de vardır. Bu mânâda o, Lord Herbert'ın da bir üyesi olduğu septikler ordusuna tokat vuran öncüler arasında zikredilir. "Descartes'tan önce septikler ama yalnızca septikler vardı," diyen bir hayranı sözlerini şöyle tamamlar: "O, septisizmden felsefi kesinlik doğurma sanatını çağına öğretmiştir" (Popkin 2003: 143).

Bir asker, siyasetçi ve diplomat olarak Lord Herbert, bencil, kendini beğenmiş, her vesileyle asaleti, kahramanlığı ve yakışıklılığı ile övünen bir kişiliktir. Özellikle felsefe, tarih ve şiir onun ilgi alanlarıdır. Herbert zengin ve soylu bir ailenin en büyük oğlu olarak 1583'te doğduğunda tahtta Kraliçe Elizabeth vardır, Bacon 22, Shakespeare 19 yaşındadır. İngiltere'nin Paris büyükelçisi olarak da görev yapan Herbert, ruhun ölümsüzlüğüne ve ölüm sonrasında öte dünyada mutlu bir hayat yaşayacağına inanmıştı. 1648'de 65 yaşında öldüğünde, hakikatin mahiyeti üzerine metafizik zaviyeden geniş bir risale yazan yegâne İngiliz olarak kayıtlara geçmişti. Lord Herbert'ın meşhur eseri *De Veritate*'yi Latinceden çeviren Meyrik H. Carré şunları söyler: "*De Veritate*'nin İngiliz düşünce tarihindeki kıymeti hem geçmişe hem de geleceğe kaynaklık etmesindedir. Eser, modern düşüncenin doğuşunun hemen öncesindeki çağın felsefi ve bilimsel kavramlarına kafa yorar ve bizim felsefe ve bilimdeki yeni manzaranın başarılarını daha geniş bir idrakle takdir etmemize imkân tanır. Eserin bilgi teorisi ve teolojisi de müteakip zamanların mefhumlarına işaret eder" (Lord Herbert 1937: 6).

Lord Herbert, kendisini felsefi otoritelerden bağımsız, menfaat gütmeyen, mevki makam peşinde olmayan bir hakikat arayıcısı olarak tanıtır. (*De Veritate*, 71). *De Veritate*'yi kaleme alış amacını da hakikati araştırmak, tanımını ve mahiyetini ortaya koymak, onu hakikat olmayan şeylerden ayrıştırmak şeklinde açıklar. Bir diğer amacı ise, kendine biçtiği misyon gereği, ahmakları ve septikleri uyarıp hakikatin varlığından haberdar etmektir. Esasen o, Hıristiyan kimliğine rağmen ideal, mükemmel bir din arayışı içindedir. Dolayısıyla *De Veritate*'de, uzun süredir peşinde olduğu ideal dinin formülü gizlidir. Avrupa'da nice on yıllar kavga ve savaş sebebi olan din, mezhep ve inanışların, hayalini kurduğu mükemmel dinle hiçbir ilgisi yoktur. Ortada din veya mezhep olarak anılan hiçbir inanç ya da uygulama arasında bir aidiyet bağı kurmayan Herbert, ideal dini bulmak için her şeyden önce doğru ile yanlışı birbirinden ayırt edecek ölçütü keşfetmenin zorunluluğuna inanır. Bu amaçla dinlerin ortak noktalarını bulmaya koyulur. İdeal bir din, ona göre, bütün bu ortak noktaları kendi özünde buluşturan dindir. Bu din dönemin akıl, tabiat ve hakikat ekseninde dönen sonuçsuz tartışmalarına son noktayı koyacak, hakikat kisvesi altın-

da dolaşan sözde dinlerin yerini alacaktır. Mevcut haliyle Hıristiyanlığın Herbert'ın ideal din tasavvuruyla örtüşmediği anlaşılmaktadır. Kesinliği belirleyen ilkenin yani doğal içgüdünün insanlığın 'ortak mefhumlar' adını verdiği şeyde saklı olduğunu düşünür. Bunu keşfedebilmek için öncelikle Hıristiyanlığın ötesine gitmek, onu aşmak gerekmektedir. Herbert için kadın olsun erkek olsun istisnasız herkesin ortak onayını alacak bir inancın keşfi zorunluydu. (Willey 1957: 123-24).

Herbert, hakikatin mabedine girmek isteyen kimseye öncelikle ıvır zıvır işlerini, şahsi görüşlerini ve önyargılarını kapıda bırakmasını öğütler. Aklı terk ederek kendisini başkasının teorilerine esir eden ve böylece özgürlüklerini yitiren kimsenin hakikate erişme şansı yoktur (*De Veritate*, 72). Belki tepki çekmemek için olsa gerek ki, yeni bir inanç veya öğreti ortaya koyma peşinde olmadığını özellikle vurgulama ihtiyacı hisseden Herbert, kendisinden önce hakikatin mahiyetini tam olarak ortaya koyan bir kimsenin olmadığını söyler. O, hakikat tanımlarını da tatmin edici bulmaz, bunun sebebini tanımların Doğa ve İnayet kaynaklı olmayışlarına bağlar (*De Veritate*, 71-78). Herbert için hakikat, kesinlikle hata ve yanlış içermeyen, ihtimaliyet, olasılık ya da olabilirlik taşımayan şeydir. O halde hakikat vahiyden ayrıdır, çünkü vahiy, Tanrının elçisi olduğunu iddia edenlerin sözlerinden ibarettir. Hâlbuki hakikat, mevcut olup ezeli ve ebedidir; gizli değildir, kendini ifşa eder. Eşyanın çeşidi kadar hakikat vardır; eşya arasındaki farklar insanın iç güçleri ve melekeleri tarafından algılanır ve tanınır. Nihayet bütün bu hakikatlerin de hakikati vardır ve zihin bütün bu şeylerin hakikatini bilebilir. Kişi sadece kendi melekeleriyle hakikati kavrayabilir. Hakikatin nihai, kesin doğruluğunun göstergesi evrensel kabule mazhar olmasıdır (Tadie 1995: 265-66). Herbert için iki çeşit hakikat vardır: insani melekelere dayanan; vahiy kaynaklı olan. Vahiysel hakikatin doğruluğu onu ifşa edenin otoritesi ve mahiyetiyle ilişkilidir. Herbert, ortak mefhumların herkese aşikâr olan hakikatini vahiysel hakikatten ayırır, daha doğrusu onları aynı değerde görmez; birinci üstündür. Bunu, Hıristiyan vahyinin somut ürünü olan İncil'in değeri hakkında duyduğu şüpheye bağlayabiliriz.

Dinin temel esaslarını insan ırkının ortak mefhumları kabul eden Herbert, tarihte dinden müstağni bir dönemin ve ulusun mevcut olmadığını savunur. Bu mânâda din, insanlığın ortak mefhumu, bir başka deyişle ortak mirasıdır; evrensel kabul gören ortak mefhumların toplamıdır. Her din, sonradan eklenen unsurlardan arındırıldığında kaynağını doğal içgüdüden aldığı görülecektir. Dolayısıyla her dinde, kendi özüyle uyumlu şu beş ortak mefhum (*notitae communas*) vardır. Dinlerin ortak hakikatleri dediği şeyleri Herbert şöyle sıralar: 1- Tanrı vardır. 2- Tanrıya ibadet şarttır. 3- İba-

dette erdem ve dindarlık esastır. 4- İnsan günahlarından tövbe etmelidir. 5- Gelecek hayatta mükâfat ve cezalar vardır. Bir din için bundan başka madde kabul etmek gereksizdir, hattâ mantıklı değildir. İlâhi vahiy olarak baştacı edilen Kilise dogmaları gerçekte rahiplerin işleridir. Bu rahipler kendi otoritelerini tesis edebilmek için esasların üzerini örtmüşlerdir. Herbert sıraladığı beş esasın evrensel ve tüm zamanlar için geçerli olduğunu ispatlamak için Hıristiyanlık öncesi toplumların dinlerine gider. Ona göre, söz konusu dinler din adamları tarafından üretilen âyin, ritüel, uygulama ve hurafelerden arındırıldığında özlerinde yalnızca bu beş esası taşıdıkları görülecektir. Üstelik bu dinlerin cennet ve cehennem anlayışları da Hıristiyanlığınkinden daha canlı ve daha faydalıdır. Vahiy dinî hiyerarşinin bir kurnazlığıdır diyen Herbert, ruhban sınıfına olan tepkili tavrını gizlemez. Evrensel kabul gören bir vahiy dininin bulunmadığını özellikle vurgulayan Herbert, vahiy dinlerinin sonu gelmez çekişmelerin nesnesi olduğunu, hiçbirinin hakikatin şartlarını taşımadığını söyler. Bununla birlikte, belki daha fazla tepki çekmemek gayesiyle olsa gerektir ki, ideal dine en yakın duran dinin Hıristiyanlık olduğunu, fazlalıklarından soyulduğunda özünde beş esası taşıdığını bir not olarak düşme ihtiyacı hisseder (Lord Herbert 1937: xi-xxviii, 121).

Şu halde Herbert'ın ideal, mükemmel dini daha fazlasını değil sadece ve sadece bu özellikleri ihtiva eder. Var olan dinler pek çok ilaveyle özgün, asli formunu kaybettiğine göre onun tasavvur ettiği din yalnızca bu esaslara sahiptir. İbadet, erdem, dindarlık, günah, tövbe, ceza ve mükâfat gibi kavramlardan bahsetse de bunların muhtevasına dair görüşleri net değildir. Ancak bu konularda Kilise ile aynı düşünmediğini söylemek gerekecektir. İlaveten, Hıristiyanlığın en temel dogmaları olan teslis, asli günah ve İsa'nın konumu gibi hususlar bu maddeler arasında yer almaz. Herbert, gerçek dünyanın bilgisine, Tanrının varlık ve hakikatine Hıristiyanlığın cevap verebildiğinden emin değildir. Onun mükemmel dine dair sıraladığı bu beş özellik onun deist olduğunu ispata yetmez, bu beş maddeden deizmin bilinen tanımına uygun bir içerik de çıkmaz. Bu haliyle o tam bir Hıristiyan septiğidir. Bununla birlikte, vahyi inkârı Tanrının tabiata ve insanlığa müdahalesini inkâr olarak anlaşılabilir. Fikirleri bilinmesine rağmen hayatı esnasında Hıristiyan karşıtlığı veya düşmanlığı ithamıyla muhatap olmadığını ve deizm kavramını kullanmadığını bilmemiz gerekir. Üstelik onun bir Hıristiyan karşıtı deist olarak ilk anılışı ölümünden ancak 20 yıl sonra başlar. Hattâ *De Veritate*'sini okuyanlar bazı fikirlerinden şüphe duysalar da onu ne deizm ne de doğal din taraftarlığı ile ilişkilendirirler. Bu eserin en önemli hedefi, Tanrının varlığının metafizik delillerini (doğal veya vahiysel olmayan) ortaya koymaktır. Bu zaviyeden bakıldığında eser, hem septikle-

re bir cevap hem de bir din savunusudur (Serjeantson 2001: 217-18).

Rasyonel bir metot ve bakış açısıyla rasyonel bir temel üzerine kurgulanan bu din modelinde Tanrının doğası oldukça muğlâktır. Hakikatin emsalsiz bir sunumu iddiası taşıyan bu modelin derin teolojik ve felsefi analizine girecek değiliz. Ancak şu kadarını söylemiş olalım ki, artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığı, Avrupa'nın eski Avrupa olmadığı bir dünyada Tanrının ve dinin yeni, radikal bir önerisi olarak Herbert'ın çalışması kendisinden sonra gelenlere ilham kaynağı olmuştur. Onun muğlâk Tanrısı Spinoza'da biraz daha belirginleşecek ve Doğa ile özdeşleşecektir. Onunkisi, ahlâken yoz, siyaseten eskimiş, sosyal olarak tabakalara bölünmüş, kültürel çöküş ve dinsel karmaşa içinde bir toplumun kısır teoloji tartışmalarına son noktayı koyma, gelecek kuşaklarına felsefi ve rasyonel temelli bir din modeli önerisidir. Tanrının gölgesinde ibadet ve dindarlığı erdemle buluşturmak, hayatı ceza ve mükâfat boyutuyla yeni baştan düzenlemek suretiyle hoşgörü esasına dayanan dinamik bir toplum hayali, onun 'ideal' din modelinin arka planını oluşturur. Her halükârda bu çabanın kelimenin tam mânâsında deizm kavramını karşıladığını, fikirleri itibarıyla Herbert'ın da deist kavramıyla birebir örtüştüğünü söylemek mümkün görünmemektedir.

İsa hakkındaki fikirlerini gizlemesi ve zaman zaman ruhbanlar hakkında sarf ettiği olumsuz sözler kendisine yönelik deizm ve doğal din taraftarlığı söylentilerine fırsat vermiştir. Hakkındaki deist iddialarına kanıt gösterilen olay, ölüm döşeğinde iken Başpiskopos Ussher'ın "İsa hakkında fikrin nedir?" sorusuna verdiği "Ona inanabileceğim kadar inanıyorum" cevabıdır. Başpiskopos cevaba öfkelenir, ölüm döşeğindeki kimseyi günahlarından arındırma âyininden vazgeçer (Serjeantson 2001: 227-28). Hikâye doğru olsa bile Herbert'ın deist olarak nitelenmesinin ölümünden çok sonra gerçekleşen bir durum olduğunu tekrar hatırlatmak isteriz. *De Veritate*'nin basımlarının çoğalması ve her yerde elden ele dolaşmaya başlaması Herbert hakkındaki deist şüphesini yoğunlaştırır. Ortodoks inançlardan tamamen ya da kısmen kopan, vahiy dinini küçümseyen ya da aşağılayan, İncil'in otantikliğini sorgulayan, İsa'nın ilâhlığını tartışma konusu yapan kim olursa olsun deist ya da ateist olarak muamele gördüğü bir dönemde Herbert'ın dogma ve ritüellerden arınmış din tanımından bir deist bağlantısı çıkarmak aceleci bir tavır olacaktır. Kaldı ki Herbert bir Hıristiyan karşıtı da değildi veya karşıt idiyse de birçokları gibi bunu alenen yapmaktan sakınmıştır.

İnsanın basit pagan dinlerinden daha gelişmiş ve karmaşık dinlere nasıl ilerlediğine dair fikirlerini kaleme aldığı iki eseri (*De religione laci* ve *De religione Gentilium, erromque apud eos causis*) onun hakkındaki deist algıları biraz daha güçlendirdiği düşünülebilir. Onun bu konudaki açıklayıcı fikirleri daha sonra müteakip deistler tarafından üç tek tanrılı dine de uy-

gulanmıştır (Popkin 2003: 135-36). Belki de Herbert'a deizmin babası sıfatını veren gelişmeler birbirini tamamlar mahiyettedir. Gerçekte Herbert'ı deist olarak tanıtan kişinin onun fikirlerinden etkilenen Charles Blount (ö. 1693) olduğunu söylemek gerekecektir. Spinoza dâhil pek çok düşünürden etkilenen Blount, döneminin pek çok entelektüeli gibi hür düşünceyi Kilise muhalifliği ile örtüştüren biriydi. Esasen hür düşünür olmak her şeyden önce asırlardır tepeden tırnağa Kilisenin dogmaları ve otoritesiyle şekillenen toplumsal düzene başkaldırı anlamı da taşıyordu. Aklın vahiyle baskılanan, yok sayılan işlev ve önemini yeniden tesis etme teşebbüslerinin bir parçası olmak demekti. Nitekim Blount'a göre, kişi kendi inancını özgürce seçebilmeli, neye inanacağına kendi karar vermeliydi. Mucizeler hakkındaki şüpheli tavrını gizlemeyen Blount, aklın kullanımına ve tabiatın önemine vurgu yapar. Onun üzerinde durduğu bir diğer husus da halkın hurafelere ve ruhban takımının tehlikelerine karşı uyarılması gerektiği idi (Redwood 1974: 494).

Herbert'ın sağlığında deistin tanımı iki temel özelliğe sahiptir: vahiy dinini ve Tanrının dünyaya müdahalesini reddeden kişi. Herbert sonrası *De Veritate* okuyucularının eserden çıkardıkları sonuç ise, İsa'ya ihtiyacın olmadığı şeklindedir. Yazarın İncil hakkındaki görüşleri ise bilinmemektedir (Serjeantson 2001: 228). Daha belirgin bir biçimde, deist dendiğinde akla gelen şahsiyet, daha ziyade vahiy dinini toptan reddeden kişidir. Bununla birlikte, deistin tanımında bir uzlaşmanın olmayışı sebebiyle bu yaklaşım da sağlıklı değildir. Evet, Herbert bir din tasarlar ama bunun deizm olup olmadığı şüphelidir. Kaldı ki, o vahyi topyekûn inkâr da etmez, dinin vahye dayanmaması gerektiğini söyler. Ona göre, vahiy zorunlu olarak bireyseldir ve ancak ona muhatap olan kişi onu naklettiğinde güvenilirdir. Aynı vahiy ikinci şahsa aktarıldığında ya tarih olur ya gelenek. Üstelik o, bir haber veya anlatının vahiy kabul edilebilmesi için gerekli şartları da sıralar (*De Veritate*, 308 vd.). Eklememiz gerekir ki, Herbert'ı deizmin babası kabul etsek bile onu günümüz deistleriyle kıyasladığımızda fikirlerinin masum kaldığını söylemek gerekecektir.

SPINOZA'NIN 'EVRENSEL' DİNİ

Eserleri ve fikirleriyle 17. yüzyıla ve müteakip yüzyıllara damgasını vuran Spinoza'nın dinî kimliği çok net değildir. Yahudi geleneğinde yetişen Spinoza, sahip olduğu Tanrı anlayışı bakımından daha ziyade bir panteist olarak bilinir. Bununla birlikte onu ateist, materyalist, natüralist, panenteist, akozmik [panteizmin aksine evrenin gerçekliğini kabul etmeyen inanç sahibi] olarak görenler de vardır (Arıcan 2015: 9). Kimine göre o cemaatinden kovulmuş, lanetlenmiş, dönek bir Yahudi, kimine göre iyi bir Protes-

tandır. Kimine göre de dinsizliğin ve ateistliğin bir modelini arayanlar için âdeta bir şamar oğlanıdır (Colie 1959: 26). İngiliz tarihçi Jonathan Israel, *Radikal Aydınlanma* adlı eserinin son satırlarını radikal Aydınlanma'nın merkez şahsiyeti, modern liberalizmin kurucusu kabul ettiği Spinoza'ya ayırır: "Radikal Aydınlanmanın atası olarak Spinoza'nın rolü eşsizdi. 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda felsefe meclislerinin hararetli tartışmalarına fikirleriyle damgasını vuran tek 17. yüzyıl filozofu oydu. 1750'den sonra Bayle giderek geri plana çekildi. Spinoza ise ön planda kaldı ve sonraki Aydınlanma dönemi boyunca birçok entelektüel tarafından (...) bugün modern laik eşitlikçiliğin (yani radikal Aydınlanmanın) tanımlayıcı asli değerlerini cisimleştiren düşünce ve basın özgürlüğü, demokratik siyaset ve bireysel özgürlük kültürünü, laik ahlâki değerleri ve temel metafizik zemin planını herkesten daha çok biçimlendiren filozof olarak görüldü" (Israel 2018: 257).

Topraklarından sürülme endişesiyle zorla Hıristiyanlığı kabul eden ama kendi içinde gizli Yahudi kimliğini sürdüren (Marrano) bir aileden gelen Spinoza, Yahudi atalarının ikili (bir öyle bir böyle) yaşam tarzından olumsuz mânâda etkilenmiştir. Birçok durumda iki dinî geleneğin âdetlerini uygulama zorunluluğu Spinoza'nın hem Yahudi köklerinden hem de Hıristiyanlıktan kopmasında rol oynamış, bu durum onun felsefi arka planına yansımıştır. Bir içkinlik felsefesi şeklinde tezahür eden bu anlayış için dünyevi varoluş tek varoluştur, bütün ahlâki değerlerin ve siyasi otoritenin kaynağıdır. Tüm varlıklar bu dünyaya aittir, bu dünyanın ötesinde bir varlık ve varoluş yoktur. İlâhi iradesini insana dayatan ne bir kişi-yaratıcı Tanrı ne de tabiatüstü güç veya herhangi bir değer söz konusudur. Ahlâkın, siyasetin ve hattâ dinin kanun ve kuralları aklın tabii gücüyle bu dünyadan çıkar. Bunu bu şekilde kabul etmek insanın kurtuluşu için ön şarttır (Yovel 1989: ix). Yovel, asli bir parçası olduğu Marrano kültürünün dip akıntılarının Spinoza'nın felsefi anlayışına yenilikçi, seküler, rasyonel özellikler kattığı kanaatindedir. Bu Marrano kültürü aynı zamanda dünyevi temayüle, bölünmüş dinî kimliğe, metafizik şüpheciliğe, geleneksel kurtuluş inancına alternatif kurtuluş arayışlarına teşne bir kültürdür. Bunların tamamı Spinoza'da aşkın tarihsel bir dinden akıl ve içkinliğin dünyasına dönüştürülmüştür. O, "Aklın Marranosu"dur (Yovel 1989: x). Cemaatinden aforoz edilmişti, dolayısıyla kendi dininden kopuşu temiz ve kesin bir kopuş değildi. Kendisini bir Yahudi gibi hissetmese de Yahudi tarihi, metinleri ve düşüncesi üzerine epeyce kafa yormuştur. Yahudi felsefesine sunduğu katkılar sebebiyle bir Yahudi düşünürü olma vasfı ağır basar (Nadler 2014: 3-4).

O da Herbert gibi insanlık için bir din hayal eder, bu din 'evrensel' olmalıdır. Hayalini kurduğu bu evrensel din, üstün bir metafizik ve zihin-

sel özgürleşmeye, sonsuzu sonlunun alanında kavramaya, kişinin güçlü bir duygu ve sevgiyle buluşmasına ve kendi bütünselliği içinde dönüşmesine imkân tanımalıdır. İnsanlığın yeni hayat düzenini tamamen kuşatmalıdır (Yovel 1989: 12). Böyle bir dinin toplumda ikamesi için ön şartları vardır. Her şeyden önce kendisini aracı ve evrensel kabul eden Katolik dini reddedilmelidir, zira salt tören ve kiliselerden ibaret bu din insanlığın gerileme sebebidir. Hâlbuki gerçek din Tanrı sevgisini merkeze almıştır, hurafe, mitoloji, korku ve nefretten arınmıştır. Gerçek din, Tanrı sevgisi sayesinde hoşgörüde uzlaşmış, aklın rehberliğinde bilgece bir yaşamı hedef edinmiş bir toplumun dinidir. Bu din, insanlığı panteizmde buluşturacak dindir (Tatián 2016: 120-33). Bu dinin Tanrısı tek ve eşsizdir; her yerdedir, her şeye vâkıftır, hiçbir şey ona gizli değildir. İnsanlara karşı âdil ve merhametlidir, doğru yaşamın numunesidir; zorlayıcı, zorba bir egemen değildir; yaptığı her şeyi bir mecburiyet olmaksızın bir iyilik ve bilgelik gereği yapar. Bu dinde Tanrıya tapınmanın belirli ibadet biçimleri, törenleri veya ritüelleri yoktur. Tapınmak demek adalet, yardımseverlik ve komşuya sevgi beslemek demektir. Yaşamlarını bu ilkeler ışığında sürdürenler Tanrıya boyun eğmiş ve kurtulmuş, zevklerin peşinden koşanlar ise kaybolmuştur. Tanrı, günahlarından pişmanlık duyanları affeder (Spinoza 2008: 275-76). Spinoza'ya göre, ideal bir toplumun ve mutlu bir hayatın sırları Tanrı ve tabiat hakkındaki hakikatlerde, dinde var olan faydalı ilkelerde yatar. Dolayısıyla, mutluluk ve huzuru ihtiraslarda ve geçici olan şeylerde, din diye sunulan hurafelerde arayanlar boş yere çabalar.

Baruch Spinoza ruhbanlara öfkelidir. "Para sevdalısı, değersiz" dediği papazlar Kiliseyi kendileri için yüksek bir kazanç kapısı yapmışlardır. Çelişkili yaşantıları ve tuhaf vaazlarıyla kiliseleri birer tiyatroya çevirmişler, Tanrının sevgiyle yayılması gereken dinini yozlaştırmışlardır. Din adına giriştikleri anlamsız, ölçüsüz teolojik tartışmalar, küstah saçmalamalar halk arasında kıskançlık ve nefretin yayılmasına sebep olmuştur. İnançlara önyargıyla bakılması, din ve dindarlığın saçma bir sırrın bir parçası olarak görülmesi onlar yüzündendir. Kutsal Kitap'ın ilâhi kırıntısına rüyalarında dahi erişme şansı bulunmayan bu kişiler, dini şekilsel uygulamalara indirgemekle kalmamışlar, peygamberlere saçma sapan sözler yakıştırmışlar ve böylece Tanrıya saygısızlığın sebebi ve kaynağı olmuşlardır (Spinoza 2018: 14-16). Spinoza'nın evrensel geçerliliği olacak bir din projesinin ardında gerek kendi Yahudi cemaatinin gerekse çoğunluk Hıristiyan kitlenin din adamlarının din adına sergiledikleri nahoş tavır ve uygulamaların etkisini görmek gerekecektir. Nitekim onun evrensel dininde ne bir din adamları sınıfı ne ibadet mekânları ne de otorite kabul edilen din kurumu vardır. Aynı şekilde bu dinde âyin, ritüel ve uygulamalar da yoktur.

Spinoza'nın Tanrısı, ne öfkemsi bir hayretle izlediği din adamlarının dillerine pelesenk ettikleri ne de halkların şuursuzca tapındığı Tanrıdır, çünkü bu Tanrı gerçek Tanrı değildir. Şayet yepyeni, herkesin ihtilafa düşmeksizin kabul ettiği bir din olacaksa Tanrı da yeni baştan tanımlanmalı, Tanrı fikri sil baştan inşa edilmelidir. Bu sebeple *Ethica*'nın ilk konusunun Tanrı olması sürpriz değildir. Spinoza uzmanı Zelyut'a göre Tanrı, Spinoza'nın sisteminde önemlidir, zira Spinoza, insana ve onun özgürlüğüne yol bulmak için Tanrıyı başlangıç noktası kabul eder. Bu tercih, tam aksi bir biçimde, insanı önceleyen ve ondan Tanrıya yol alan Descartes'a âdeta bir naziredir (Zelyut 2015: 28). Esasen din, Spinoza'nın kurgulamayı hedeflediği toplumsal düzenin tamamı değildir, yalnızca sacayaklarından biridir. Bu dinin omurgası konumuna oturttuğu Tanrının ne olduğuna dair cevabı tek kelimedir: Cevher! O, Tanrısını şöyle tanımlar: "Tanrı derken mutlak mânâda sonsuz varlığı anlıyorum; başka bir deyişle, her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret özü" (Spinoza 2018: 35). Tanrı mutlak mânâda sonsuz varlığı, sonsuz sıfatları olan bir varlıktır. O, tabiattaki var olan tek cevherdir. Cevher bakımından tekliği Onun tek oluşunu gösterir. O kesinlikle bir başka cevherden mamul değildir. Spinoza Tanrısına cevher adını verdiği gibi tabiat adını da verir; ezeli-sonsuz oluşu itibarıyla yaratıcı tabiattır. Özetle, o cevherdir, tabiattır, yaratıcı tabiattır. Her üç durumda da zorunlu, sonsuz ve mutlaktır; tabiatı gereği vardır, tektir, hürdür ve her şeyin nedenidir. Onsuz hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz (Arıcan 2015: 37 vd.). Tanrı, Doğa ile özdeştir. Tanrı ya da Doğa var olmaktan başka seçeneği olmayandır. O özü gereği var olması gerekendir; kendi kendinin nedenidir; aşkın değildir. Dolayısıyla biriciktir. Bu Tanrı/Doğa, sonsuz ve sınırsızdır ama onda türeyen her şey sonlu ve sınırlıdır. Tanrı/Doğa nedensellik yasaları gereği zorunlu olarak yaratır. O hiçbir şeyi gözetlemez (Balanuye 2016: 32-34).

Her şey bu kadar basit değildir, çünkü Spinoza'da ne Tanrı bilinen Tanrıdır ne de tabiat bilinen tabiattır. Kesin olan bir şey vardır. Onun Tanrısı, ne bir parçası olduğu Yahudi toplumunun ne de bir arada yaşamak zorunda kaldığı Hıristiyan topluluğun Tanrısıdır. Dünyanın dışında, yegâne kutsal ve ilâhi bir Tanrıdır. Bu Tanrı tabiatla özdeş gibi görünse de tamamen farklı bir şeydir ama onun dışında değildir; her şeyde içkindir, kendi ürettiği şeylere ait bir nedendir. Hem kendisinin hem de diğer bütün şeylerin nedenidir; varlığı zorunludur. O ne bir Zekâ ne bir Sevgi'dir. Kudret sahibi yargıç bir Tanrı değildir; ne ceza verir ne ödül verir. O masum bir Tanrıdır, bir Düşünce'dir ama düşünen bir özne değildir. Ne yaptığının farkında değildir. Ne bilinci vardır ne de iradesi. Anlaşılacağı üzere, vahiy dinlerinin bildirdiği Tanrı olmadığı gibi vahiy de göndermez. Diğer taraftan tabiat

ile kastedilen ise, duyularla kavranan şeyin olmadığıdır. Tabiat ise mevcut olandır, gerçek olandır, gerçekliktir. Gerçeklik ise ancak deneyle, algılarla ve akılla yani düşünce ile erişilen şeydir. Spinoza'nın Tanrısı, Tatián'ın deyişiyle, Tanrı olmayan bir Tanrıdır. (Tatián 2019: 49-81).

Sözün özü, Spinoza'nın Tanrısını çözümlemek kolay değildir. Spinoza, Tanrı ile Doğanın özdeş olduğuna inanır, buna göre, Tanrı Doğada içkindir. İnsan da hem bedenen hem zihnen doğanın bir parçasıdır (Spinoza 2014: Mektup No: 32). Bu düşünce onu deizmden ayırsa da sahip olduğu Tanrı anlayışının deizme kapı aralama ihtimalini reddetmez. Ancak ateist suçlamasını kesin bir dille ve güçlü bir gerekçeyle reddeder: kurgu ve tasarımı kendisine ait olan ahlâk projesinde evrenin yaratıcısı ve kurucusu olan Tanrı merkezî konumdadır (Rosenthal 2012: 816-20). Onu panteist kabul eden görüşler ağır basar. Spinoza hakkındaki araştırmaları çok büyük bir okuyucu kitlesi tarafından takip edilen Arjantinli felsefeci ve edebiyatçı Diego Tatián, onda panteizmin 'kristalleşmiş' halini görür (Tatián 2019: 51). Onun hakkındaki bir başka değerlendirmede ise şu sözlere yer verilir: "Yüzeysel anlamda Tanrının her şeye nüfuz eden bir ruh olduğunu değil, daha doğru bir anlamda her şeyin Tanrının içinde ve onun modifikasyonları olduğu anlamında bir panteisttir" (Alexander 2019: 22). O da tıpkı ruhban sınıfından haz etmeyen bir kısım çağdaşları gibi ruhbanları sert bir biçimde eleştirmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, onları kiliseleri tiyatroya çeviren, hasbelkader papaz olmuş bir değersizler zümresi olarak nitelemede bir beis görmemiştir. Bununla birlikte, gerek fikirleri gerek çevresiyle olan ilişkileri, eserleri ve özellikle yazdığı mektuplar, bu mektuplara gelen cevabi mektuplar dikkate alındığında deist olmadığı açıktır. Kendisinin deist olduğuna dair bir açık beyanı da yoktur. Muhtemeldir ki, eserleri ve fikirleri kadar bu sert eleştirileri de onun deist veya ateist ithamlarına maruz kalmasında ciddi pay sahibidir. Amsterdam'daki sinagogdan kovulmuş ve yaklaşık bir asır "kâfir ve Tanrıtanımaz biri olarak tahkir edilmiş" olsa da, zamana dair görüşlerini araştıran Samuel Alexander onun, dudaklarından 'Tanrı' lafzını eksik etmeyen biri olduğunu söyler. Çok erken bir yaşta, 45 yaşında ölen Spinoza'nın bir bilim adamı ve filozof vasfına Tanrıya inanan bir mümin sıfatını da ekler (Alexander 2019: 60). Spinoza için Tanrının varlığını inkâr etmek, insanın yapabileceği en büyük saçmalıktır. Ona göre, Tanrıtanımaz bir 'imansız' olmak, kendini mücadele ettiği şeyden mahrum bırakmaktır, her şeyini yitirmektir (Rovere 2020: 202). Ve nihayet, ateistlikle itham edilme sebepleri arasında hoşgörü, ifade özgürlüğü ve demokrasiyi savunma gibi hususların bulunduğunu, bu sebeple Kilise ve devletin ilâhiliğini alaşağı etmek için "şeytan tarafından görevlendirilmiş bir casus" suçlamasına da muhatap olduğunu iletmiş olalım (Solé 2011:

82). Diğer taraftan Spinoza, döneminin ateistlerini şan, şöhret ve aşırı mal düşkünlüğü ile suçlar ve kendisinin "oldum olası" böyle şeylere tenezzül etmediğini ifade eder. Deistlerin de haince amaçlar peşinde koşan kötü niyetli ve kurnaz kimseler olduğunu söyleyen Spinoza, kendisinin dine değil hurafeye karşı olduğunu belirtme ihtiyacı duyar (Spinoza 2014: Mektup No: 43).

Hakikat için yaşadığını, aksi takdirde ölmenin evla olduğunu söyleyen Spinoza'nın, Kutsal Kitap metinlerini incelemek ve yorumlamak için yeni bir yöntem geliştirdiğini, bu konuda ilhamını Descartes'tan aldığını gerek kendi ifadelerinden gerekse eserlerinin mahiyetinden biliyoruz. O, aklı ıslah etmenin ve akla dönmenin önemini de özellikle vurgulamıştır. Sağlam, sahih aklın olmadığı yerde kulaktan dolma bilgiler hüküm sürecektir. Kulaktan dolma bilgiler kişinin bilinç sahibi olmasını engellediği gibi, basireti tıkayan ve insanı felsefe yapmaktan alıkoyan önyargıların da sebebidir (Spinoza 2014: Mektup No: 30). "Mademki" der, "akıl varlığımızın en iyi kısmı, eğer bizim gerçekten en yararlı olan şeyi aramak istiyorsak onu mümkün olduğunca yetkinleştirmek için elimizden geleni yapmalıyız" (Spinoza, 2018: 89).

Teologların önyargılarından şikâyetçi olan Spinoza'nın din, Kilise, ruhbanlar, vahiy, mucize gibi konularda ortaya koyduğu görüşler Kiliseyi ciddi mânâda rahatsız eder. Onun fikirleri deistlere ilham kaynağı olacaktır. O, ruhban sınıfından hoşlanmadığını her haliyle belli eder. Ruhbanlar, ilâhi nuru şekilciliğe boğmuşlar, kişisel inançların gölgesinde kaybolmasına sebep olmuşlardır. Tanrı ve ruh hakkında halka gerçekleri anlatmayı meslek edinmek yerine, insanları korku ve ümit arasında bir gerilim çizgisinde tutarak zihinlere hükmetmeyi amaçlamışlardır (Leibniz 2019: 202). Tanrı kavramı hem onların hem de dindarların tekeline bırakılamayacak kadar önemliydi. Ruhbanlar ve dinî kurumlar salt metafizik Tanrı kavramını anlamadan ve yerli yersiz kullanıyorlardı, hâlbuki bu kavramı bilmek 'kesinlikle imana ve kitaplı bir dine' bağlı değildi (Rovere 2020: 202). Ona göre Tanrı sadece korku ve hürmetin nesnesi olamazdı; esasen Tanrı sevgi ve şefkatin nesnesiydi. Tanrıdan daha yetkin ve sevilmeye lâyık bir varlık yoktu. Onun yetkinliği sonsuzdur, o bir okyanustur ve aynı zamanda düzenin kendisidir. Gerçek dindarlık ve hakiki mutluluk ancak Tanrıyı sevmekle mümkün olabilir (Leibniz 2019: 18).

Spinoza mucizeyi reddeder. Doğanın yasalarıyla çelişen bir şey Tanrının varlığını ispatlamaz, bilakis şüpheye düşürür. Üstelik insan aklını aşan bir olaydır ve ondan insanın bir bilgi çıkarması, Tanrının özünü keşfe, varlığını bilmeye yol bulması imkânsızdır. Evrensel yasalara ve sonsuz düzene ters olan mucizeye inanmak Tanrının varlığından kuşku duyma sebebidir.

Kutsal Kitap, mucizenin Tanrının varlığına delil olduğundan bahsetmemektedir (Spinoza 2018a: 121 vd.). Doğa yasaları, ilâhi doğanın zorunluluğundan doğarlar, ebedidirler ve ihlal edilemezler (Spinoza 2018b: 44).

Spinoza'ya şimdilik bir nokta koyarken bir hususu açıklamakta yarar görüyoruz. Spinoza'nın müteakip deist düşünürler üzerinde önemli etki ve hayranlık uyandıran özelliğinden bahsetmiştik. Deizmin tanım ve mahiyetini tam olarak ortaya koyma zorluğu, Spinoza'nın hangi deist üzerinde ne tür bir fikrî etki yarattığını görmeyi zorlaştırır. Ancak onun din, vahiy, mucize hakkındaki görüşleri ve keskin ruhban karşıtlığı sonraki deistleri ziyadesiyle etkilemiştir. Diğer taraftan, deist eğilimli bu şahsiyetleri yekpare görmek, kelimenin gerçek mânâsında deist kişiler kabul etmek yanlış olacaktır. Örneklemek gerekirse, bir kimse İngiliz filozof ve ilahiyatçı Samuel Clarke (ö. 1729) gibi hem kilise papazı veya müdavimi hem de deist eğilimli biri olabilirdi. Gene bir kimse İngiliz filozof ve siyasetçi Henry Bolingbroke (ö. 1751) gibi hem bir muhafazakâr hükümet lideri hem de bir deist olabilirdi. Aynı şekilde İngiliz filozof ve siyasetçi Anthony Shaftesbury'de (ö. 1713) olduğu gibi bir kişi aynı zamanda deist, aristokrat, radikal ve dünyevi bir filozof olabilirdi. Keza İrlandalı filozof John Toland (ö. 1722) örneğinde olduğu gibi, bir kimse deist eğilimlerin yanında radikal bir siyaset teorisyeni ve liberal parti taraftarı olmayı da benimseyebilirdi. (Colie 1959: 29). Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Deizm tercihiyle aynı fotoğraf karesine sığan tüm bu duruşlar açıkça gösteriyor ki, deizm her türlü siyasi ve fikri görüşle uzlaşabilen tam elastik yarı mistik bir tavırdır. Nitekim tam uyuşmasa da deistlerle paralel görüşlere sahip Spinoza'nın sıklıkla modern liberalizmin kurucusu olarak anılması bir tesadüf olmasa gerektir (Rosenthal 2012: 813).

Neoliberalizmin Deizmi

İnsanlık olarak nükleer tehdit, vekâlet savaşları, biyolojik savaş, biyoterör, genetik manipülasyon, ticaret savaşları, ekonomik krizler, ırkçılık ve radikalizmin yükselişi, din istismarı, küresel ısınma ve iklim değişikliği, fakirlik, salgın hastalıklar gibi pek çok meydan okuma ile yüz yüze olduğumuz zor bir çağın içinden geçiyoruz. Bu çağda giderek arsızlaşan bir internet ve sosyal medya kültürü sosyal hayatı bütün boyutlarıyla kuşatma altına alıyor. Bu kaos ortamının faturaları pek ağırdır. Toplumsal ilişkiler zedeleniyor, bilinçler çatlıyor, kimlikler yitiyor, geleneksel yapılar çözülüyor, inançlar sulanıyor, ahlâki ve insani değerler aşınıyor... Bu listeyi daha da uzatabiliriz.

17. yüzyıldan itibaren başat konumu ele geçiren kapitalist sistem, modernite ile birlikte, bütün etnik-dinî-kültürel yapıları, devletleri, milletleri

istediği gibi şekillendiriyor. Aynı kapitalizm her dönemeçte ürettiği kavramları, araçları ve sistemleri ile günlük hayatı tamamen çekip çeviriyor. Rönesans, Reform ve Aydınlanma süreçlerinin ruhuyla paralellik arz eden burjuvazi devrimleri, sanayi kapitalizmi, finans kapitalizmi, refah devleti, liberalizm, neoliberalizm gibi bir dizi toplum ve medeniyet dönüştürme projesinin denetiminde üretilen teknik ve teknolojik gelişme, dinî ve felsefi düşünce hayatları kuşatma altına alıyor. Neoliberalist politikalar küreselleşme ve dijital devrimle 'eski' dünyadan, köklerinden kopardığı yeni kuşakların yeme-içme kültürlerini, gündelik hayat pratiklerini, ilişkilerini, zevklerini, kaygılarını, korkularını, taleplerini ve inançlarını sürekli yeniden tasarımlıyor ve şekillendiriyor (Yıldırım 2020: 7-8).

Rönesans, Reform ve Aydınlanma aklın merkeze, vahyin kıyıya itildiği bir süreci de ifade eder. Bir başka deyişle bu süreçle birlikte, insan aklı hayatın merkezine konumlandırılmış, din/Tanrı hayatın dışına itilmiş, beşer aklına büyük bir kudret bahşedilerek baştacı edilmiştir. Bu yeni durum, cennetin bu dünyada kurulabileceği düşüncesinin zihinlerde oluşmasına zemin hazırlamış, toplum bilincinde var olan öte dünya/ahiret, ölüm sonrası hayat fikrini ciddi mânâda yıpratmıştır (Şekerci 2019: 23, 32). Batı kendine yeni bir anlam dünyası üretmiş, bu dünyanın felsefi temellerini de Lord Herbert, Descartes, Spinoza gibi pek çok düşünür, filozof ve ilahiyatçı atmıştır. Spinoza'nın fikirlerinin liberalizmin doğuşuna zemin hazırladığını ileri süren görüşü yukarıda ifade etmiştik. Hakikati keşif, mahiyetini kavrama odaklı hummalı çabaların sahiplerini Katolik ve Protestan içerik ve teolojik izahlar tatmin etmemiştir. Onlara göre, her iki dinin/mezhebin hakikat sunumları gerçekte kalın bir mit, hurafe ve ritüel dokusuyla kaplanmış ve safiyetini yitirmiştir.

En iyi deizm tanımları arasında kabul edilen bir tanıma göre, deizm "tabiatüstü öğretileri ve pozitif dinî vecibeleri bulunan Hıristiyanlığın aksine, ortak ahlâki ilkeler üzerine oturur, kanunları aşikâr ve insanların kalplerine kazınmış bir Üstün Varlığa ibadeti içerir" (Torrey 1967: 1). Bu tanımdan deizmin iki temel vurgusunun olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi ahlâk, ikincisi Tanrıya ibadettir. Bu ahlâk kaynağını dinden almayan seküler bir ahlâktır. Spinoza'nın da vurguladığı gibi, adalet, yardımseverlik ve komşu sevgisi gibi insani ilişkilerde temel kabul edilen değerlerden müteşekkil bir ahlâktır. Ahlâk kuralları bir anlamda dünyevi ilkelerdir, tanım ve sınırlarını akıl belirler. Toplumu bir düzen içinde tutan bir ahlâk projesi deizmin vahye sunduğu bir alternatiftir. Diğer taraftan ibadet de bizim bildiğimiz mânâda ibadet değildir. Aklın belirlediği ahlâki ilkeleri benimseyen ve hayatına uygulayan kimse aynı zamanda Tanrıya ibadet etmektedir. Dolayısıyla aşkın bir din ve tarih anlatısına yer yoktur yani vahiy söz konusu

değildir. Tanrı yargıç değildir, korkutmaz, ceza vermez; O, özgürleştiren bir Tanrıdır.

Tanrının uzakta ve sembolik bir güç olarak tutulması, kendisini insan eylemlerini tanzim eden 'yegâne ilke' olarak belirleyen neoliberalizmin ekmeğine yağ sürmüştür. Bu yegâne ilkenin en önemli vurgularından biri de bireyin özgürlüğüdür. Bireye geniş bir özgürlükler alanı açıyor gibi görünse de onu kendi kafesine tıkar ve küresel kapitalist sermayenin sınırsız üretimleriyle onu sürekli şımartır ve bencilleştirir. Birey tükettikçe bencilleşecek, bencilleştikçe tüketecektir. Esas formül budur. Akabinde birey, kendi ailesinden ve köklerinden kopmaya hazırdır, her türlü telkine açıktır. Popüler kültürüyle neoliberal kurnazlık ona sadece ne kadar tüketmesi ve harcaması gerektiğini telkin etmez, aynı zamanda alışkanlıklarının neler olması gerektiğini, hangi markaları beğenmesi gerektiğini ve de neye inanıp neye inanmaması gerektiğini de fısıldar. Ekonomiden siyasete, dinden sanata kadar pek çok alana hükmeder ve hepsini bireyi kendi kafesinde tutabilmek için yeni baştan sürekli kurgular. Bir başka ifadeyle tüm bu alanlara liberal ayarlar çekilir. Ekonomi, siyaset, sanat ve pek çok alanın liberalleştiği yerde birey ve toplum da, din ve Tanrı da liberalleşir. Deizmin mayası ile kendi talepleri arasında yakın bir benzerlik keşfeden dünyanın neoliberal ana beyinleri için deizm artık neoliberalizmin görünür dinidir. Bu amaçla popüler kültür ve onun araçları ve elbette başta medya olmak üzere pek çok unsur devreye sokulur. İlginçtir ki, bilhassa Müslüman coğrafyalarda deizm ve onun liberal Tanrısı pompalanırken, küresel liberal politikaları belirleyen Güç kendi Tanrısını adım adım kıyamete çağırmaktadır! Şirin gösterilen küresel liberal yüzün ardında dayatmacılık, fanatizm, ırkçılık, bencillik ve çıkarcılık vardır. Bunu anlamak için onun Ortadoğu'da, Afrika'da yaptıklarına bakmak yeterli olacaktır. Sözde insan hakları, demokrasi, özgürlük söylemleriyle bu coğrafyaların halklarına dayatılan politikalar özünde sömürgeci ve yayılmacı emeller taşır. Küreselleşmiş liberalizmin vaatleriyle çıkar ve kazanç alanlarındaki, daha doğrusu doğal kaynakların bulunduğu arazilerde kol gezen liberalizmin tehditleri birbirini yalanlamaktadır. Ünlü iktisatçı Samir Amin, doğal kaynakları hallaç pamuğu gibi atan, bir avuç küresel zenginin lehine kitleleri daha fazla sefalet ve yoksulluğun kucağına iten bu ideolojinin gerçekte bir 'virüs' olduğunu söylerken son derece haklıdır.

Neoliberalizmin üzerindeki ideolojik maske sıyrıldığında altından, ne pahasına olursa olsun, yeni bir tüketim toplumunun inşası ülküsü çıkacaktır. Çarpık bir sahip olma ve tüketme arzusunun şiddetiyle hayatın gerçeklerinden kopan, sahip olmayı ve tüketmeyi gerçek ihtiyaç sanan bir tüketim toplumunun yaratılması esas hedeftir. Maddenin büyü ve gizemine ikna

edilmişlerin sayısı arttıkça tüketimin de artacağını hesaplayan bu zihniyetin dünyasında tüketen de tüketilen de salt bir metadan öte anlam ifade etmez. Tükettikçe özgürlüğün, markaların dünyasında gezindikçe imaj, statü ve itibarın artacağı yalanına kitleleri inandırmak için yoğun bir reklam kampanyası başlatır, algı süreçleriyle oynar. Hesapsız harcamayı, eskimeden atmayı bir saplantıya dönüştürür. Bu düzeneğin korkunç tarafı, endüstriyel alanda üretemeyeceği herhangi bir şeyin bulunmadığına kesin olarak inanmış olmasıdır. Bu mânâda kendi inandığı ve savunduğu değerler dışında hiçbir dinî, teolojik ve ahlâki kaygı taşımaz. Gerekirse din veya dinler ve hattâ sahte tanrılar icat eder. Bunların biriciklik değerinin olması önemli değildir, toplumsal yozlaşma ve çözülmeyi hızlandırma işlevi önemlidir. Toplumu ne kadar hızlı bölüp kutuplaştırdığı, değerlerini ne kadar çabuk buharlaştırdığı önemlidir. Kapitalist mantık her değişimin bir dönüşüm, her dönüşümün ise mükemmele doğru bir ilerleme olacağı denklemini dayatır. İlerlemenin şartı elinizdeki 'eski/yıpranmış' olanı ona teslim etmeniz ve sizin için imal ettiğini kabullenmenizdir. Onun için takas edilemeyecek, paraya devşirilemeyecek hiçbir şey yoktur. Eski eskide kalmış ve gözden düşmüştür, miadı dolmuş, işlevi tamamlanmıştır; o artık içi boş bir dekordur. Yeni olanın cazibesi söz, gölge ve ışık oyunlarıyla cazibesi artırılır (Baloğlu 2020).

Kurumsal dini tüm temsilleriyle birlikte kıyıya itip ilkelerini vicdana hapsederken bir taraftan da alternatif oluşumlar, dinimsi yapılar peydahlar. Bunların bir misyonu da tüketim ve hazzı kutsayanlara, kapitalizmin sömürü düzenine ses çıkarmayanlara sahte seraplar sunmaktır. Sahte teolojileri ve sözde metafizik ilkeleri vardır. İnsanın cennetten dünyaya indirildiğini anlatan vahiy rivayetleri 'efsunlanmış' hikâyeler mertebesine indirilir. Vahiyden kurtarılan insan doğayla bütünleştirilir. İnsanın başlangıç noktası vahyin tasvirini yaptığı cennet değil, sekülerizmin dünyasıdır. Bu dünyada insana bir başka coşku verilir, yeryüzünde Tanrının kendisi olduğu fısıldanır, kendi yasalarının geçerli olması gerektiği söylenir. Saplantılı zevklerini pervasızca tadabilmesi için yeryüzü ona terk edilmiştir. İnsaf, israf, adalet başta olmak üzere insanın hırsını gemleyen ne kadar değer varsa hepsini rafa kaldırır; azmasına çanak tutan ne kadar aşırılık varsa hepsini albenili, göz kamaştıran ambalajlara sarıp sarmalar ve servis eder. (Baloğlu 2020)

Onun rasyonel iklimine en iyi uyan da deizmdir. Burada İngiliz filozof Simon Critchley'in sözlerini nakletmek isterim: "Liberalizmin siyasi teolojisi her tarafa yayılmış zayıf bir deistik Tanrıdır. Liberal kişi, (...) bir Tanrı ister, ama istediği Tanrı dünyada etkin olan bir Tanrı değildir. Şevke müsaade etmeyen ve akıl ile hukukun hâkimiyetiyle hiç çelişmeyen ya da bunların hâkimiyetine hiç ağır basmayan bir Tanrı ister. (...) Özetle, libe-

rallerin istediği, mucizeleri gösteremeyen, dünyaya müdahale etmeyen bir Tanrıdır" (Critchley 2013: 117). Critchley'in ifadelerinden çıkan mesaj şudur: Şayet deizm tartışılacaksa işe liberalizmden başlanmalıdır. Bu Tanrı, liberalin kurduğu dünya düzenine burnunu sokmayan bir Tanrı olmalıdır. Böyle bir Tanrı olsa olsa Deizmin Tanrısı olabilir. Deizmin rasyonalizmi liberalizmin rasyonalizmidir.

Bütün bunların ardından şunu da söylemiş olalım ki, neoliberalizm ve kapitalizm bugün deizmin yeniden dirilmesinde özel bir konuma sahip olsalar da yegâne sebep değildirler; deizme kuluçkalanması için fevkalâde müsait bir ortam sunarlar, bu gerçeği göz ardı edemeyiz. Neticede, deist felsefe ile neoliberal felsefe arasında ciddi bir doku uyuşması vardır. Bu mânâda, insan tabiatında ve dinde tekdüzelik, rasyonalist bireycilik, ortak akla müracaat, kozmopolitlik, tekdüze ve negatif bir tarih teorisi (Lovejoy 1932: 282 vd.) gibi deizme has bir dizi özellik de neoliberalizmin arazideki amaçlarıyla örtüşmektedir.

Sonuç

Lord Herbert ve Baruch Spinoza, Batı düşünce tarihinde, metafizik bir şüphecilik ve bölünmüş bir dinî kimlik ekseninde hayat sürmüş sayısız düşünürden yalnızca ikisidir. Bu iki düşünürün bir başka ortak noktası, hakikatin gerçek sunumuna sahip, insanın kurtuluş arayışına cevap olacak, özgürlük özlemini tatmin edecek kalite ve evsafa sahip bir din tasarlamış olmalarıdır. Onlar dünyevi varoluşu yegâne varoluş kabul eden, hurafe, mit ve anlamsız âyinlerden arınmış, Tanrı ve insan arasında aracı ve evrensel bir dinî kurum ve otoriteyi reddeden bir din kurgulama çabasının ortaklarıdır. Lord Herbert kendi tahayyülündeki dini ideal/mükemmel bir din tasarımı olarak sunmuş, Spinoza bir adım daha öteye giderek sahip olduğu ilkeleri ve Tanrı anlayışı ile kendi 'evrensel' dinini tasarlamıştır. Tanrının evreni yasalarıyla birlikte yarattığı ve kendisini de bu yasalara uymaya mecbur kılarak köşesine çekildiği şeklindeki anlayış, Hıristiyanlık ve Hıristiyan vahyi karşısındaki sert ve saldırgan tutumunu genel bir din ve vahiy karşıtlığına dönüştürmüştür.

Sonuçta, neoliberalizmin sömürülerine ses çıkarmayan bir Tanrı figürü ile deizmin yeryüzünden el ayak çekmiş Tanrı fikriyle pek uyuşmaktadır. Herbert'ın 'ideal', Spinoza'nın 'evrensel' din projeleri siyasetten ekonomiye pek çok alanı kuşatan ve dizayn eden neoliberal politikaların din dizaynı ve kurgusu için ilham kaynağı olmuştur. İdeal ve evrensel onda küresele dönüşmüştür. Gevşek tabiatıyla deizm, küresel aklın, küresel ekonomi, siyaset ve toplum tasavvurunda 'küresel din' karesini doldurmaya kanaatimizce en yakın adaydır.

KAYNAKÇA

Alexander, Samuel, (2019), *Spinoza ve Zaman*, çev. Berk Yaylım, Ankara: Fol Yay.

Arıcan, Musa Kâzım, (2015), *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Başlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Ankara: Hece Yay.

Balanuye, Çetin, (2016), *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, Ayrıntı Yay., İstanbul, s. 32-34.

Baloğlu, Adnan Bülent, (2020), *Son Hurafe: Deizm*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında neşredilmek üzere).

Colie, Rosalie L., (1959), "Spinoza and the Early English Deists", *Journal of the History of Ideas*, c. 20, no. 1 (Ocak), s. 23-46.

Critchley, Simon, (2013), *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yay.

Descartes, René, (2016), *Hakikatin Araştırılması & Dünya ya da Işık Üzerine Deneme*, İstanbul: Paradigma Yay.

Görgün, Tahsin, (2020), *Türkiye'de İslâmi Düşünce Geleneği*, İstanbul: Tire Kitap.

Israel, Jonathan, (2018), *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yay.

Lee, Sidney, (1947), *The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, Londra: George Routledge & Sons Ltd.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, (2019), *Teodise: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batuhan, Ankara: Fol Yay.

Lovejoy, Arthur O., (1932), "The Parallel of Deism and Classicism", c. 29, no. 3 (Şubat), s. 281-99.

Nadler, Steven (Ed.), (2014), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pailin, David A., "Should Herbert of Cherbury be Regarded as a Deist?", *The Journal of Theological Studies*, c. 51, no. 1 (Nisan), s. 113-49.

Popkin, Richard H., (2003), *The History of Sceptisism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press.

Redwood, J. A., (1974), "Charles Blount (1654-93), Deism, and English Free Thought, *Journal of the History of Ideas*, c. 35, no. 3 (Temmuz - Eylül), s. 490-98.

Rosenthal, Michael L., (2012), "Why Spinoza is Intolerant of Atheists: God and the Limits of Early Modern Liberalism", *The Review of Metaphysics*, 65 (Haziran), s. 813-39.

Rovere, Maxime, (2020), *Spinoza Tayfası*, çev. Osman Senemoğlu, İstanbul: Kolektif Kitap.

Russ, Jacqueline, (2011), *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yay.

Schuon, Frithjof, (2016), *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. Salime Leyla Gürkan, İstanbul: İnsan Yay.

Solé, Maria Jimena (2011), "Almanya'da Spinoza", *Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 79-90.

Spinoza, Baruch, (2018a), *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul, Bursa: Biblos Yay.

—, (2018b), *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Doğu-Batı Yay.

—, (2019), *Yaşamak Dediğimiz Şey*, çev. Zerrin Duman, İstanbul: Zeplin Kitap.

—, (2014), *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Yay.

Tadie, Andrew (1995), "Lord Herbert of Cherbury's Idea of 'Ultimate Reality and Meaning' and a Note on the Popularization of Deism", 264-74. (Kaynak: www.jstor.org)

Tatián, Diego, (2019), *Spinoza, Bir Başlangıç*, çev. Ali Dokuzlu, Dost Yay., Ankara, s. 49-81.

Torrey, Norman L., (1967), *Voltaire and the English Deists*, Hamden: Archon Books.

Willey, Basil (1957), *The Seventeenth Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*, London: Chatto and Windus.

Yovel, Yirmiyahu (1989), *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton: Princeton University Press.

Yıldırım, Ercan, (2020), *Dünya Sisteminin Doğası*, İstanbul: Ketebe Yay.

Zelyut, Solmaz, (2015), *Spinoza*, Ankara: Dost.



Henri-Cartier Bresson, Paris, 1955.

Deizmin Ahlâk Konfigürasyonunun Rasyonel Basamakları Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme

Namık Kemal Okumuş*

Bu makalede ele alacağımız temel konu, öz olarak "deizmin ahlâk yapılandırması hususudur" diyebiliriz. Doğal olarak konunun bir anlamda "ahlâkın kökeni" sorunsalı olduğunu deklare edebiliriz. Kurtuluşu sağlayan ahlâk kaidelerinin akıl tarafından konulabileceğini savunan deizm, bu konuda akıl ve Tanrıdan başka bir hüküm koyucuya ihtiyaç olmadığını söylemektedir. Görüldüğü kadarıyla uzun süredir insanı meşgul eden bu problemin bir tarafında birey/toplum-ahlâk ilişkisi, diğer tarafında ise din-ahlâk ilişkisi bulunmaktadır. O nedenle meselenin merkezinde ahlâkın bağımsız bir bileşen mi olduğu, yoksa din ve moral değerlerin ördüğü bir yapı mı olduğu problemi yatmaktadır diyebiliriz. Bu yüzdendir ki başta deizm olmak üzere pek çok düşünsel ya da teolojik yaklaşımın söylediği veçhile ahlâk denilen olgunun insanın yaratılış, fıtrat ve öz değerleriyle ilgili olan yanına ve bunun inşâ sürecinde Tanrı ya da Din denilen olgunun katkısına değinmek gerekmektedir.

* Doç. Dr. Namık Kemal Okumuş, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Bölümü.

GİRİŞ

Bilindiği gibi deizmin kâinat tasavvurunda eksiksiz bir Tanrı, mükemmel bir nizam ve bu nizamla uyumlu son derece güçlü ve donanımlı bir insan olgusu yatmaktadır. Bu algıya göre her şey, akıl ve ahlâkla başlar. Bunların temelinde ise mutlak surette Yüce Tanrı yatmaktadır. Aynı şekilde din de moral değerlerden oluşmaktadır. Bu sebeple, Yüce Tanrıdan azade bir kâinat tasavvuruna karşı çıkan deizm,[1] özünde eleştirel duran teolojik bir duruşu da ifade etmektedir. Onların bu eleştirel duruşu, aslında Tanrı ve Din olgusuna değil, her ikisinin zaman içinde aldığı şekle dair olmuştur. Bir anlamda farklı bir dindarlığı öneren deizm, tabiidir ki kurumsal dinlerin ve geleneksel dindarlıkların eleştirisinden ve dahi suçlamalarından kaçamamıştır. Mealen, "Gelin Tanrının yarattığı şeyleri gereği gibi anlayalım, bildiklerimizi yeniden sorgulayalım, bilimi, bir anlamda Tanrının yasalarını din anlayışımızın merkezine yerleştirelim" diyen bu kişilerin sesi, kurumsal dinlerin mabetlerinin duvarlarını aşamamış gibidir. Benzer serüvenin diğer dinsel oluşumlarda da olduğunu bilirsek, akıl, din ve Tanrı olgusunun ne denli akraba değerleri ifade ettiğini anlayabiliriz

Ahlâkı, Yüce Tanrının ve de Onun sağlam nitelikler üzerinde yaratmış olduğu insanın olumladığı, hemen herkesin üzerinde uzlaştığı "temel değerler kümesi" olarak anlamalıyız. Bu uzlaşıda bazı istisnaların olması, temel değerlerin istisna içerdiği anlamına gelmez. O açıdan "ahlâklı bir yaşam isteği" sadece teistik dinlerin değil, deizmin hattâ eylem bazında Tanrı ve dinleri kabul etmeyen grupların da temel isteklerinden sayılmalıdır. Buradaki ayrışma, ahlâkın gerekliliği üzerinden değil, onun kaynağı ve Tanrıyla olan ilişkisi bağlamında hayatiyet bulmuştur.[2] Teist ve deistlerin aynı kategoride ele alındığı ender oluşumlardan birisi olan Tanrının varlığı ile ahlâkın Tanrıdan neşet ettiği yaklaşımı, ne yazık ki insanoğluna hayatı anlamlandırmada aynı katkıyı sunmamış gibidir.

Haddizatında deistler, Tanrı, Onun yaratıcılığı ve tanrısal olan her şeyin akılca anlaşılabileceğini ifade etmekle[3] kurumsal dinlerin bazı söylemle-

---

[1] Bu anlamda deizm, ateizm/tanrıtanımazlık, agnostisizm/bilinemezcilik ve paganizm/çoktanrıcılık/putperestliğe karşı bir duruş olarak kabul edilmelidir. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. basım, 2005, s. 441.

[2] Deist tavırlardan birisi de, bireysel ve toplumsal kurtuluşu sağlayan ahlâk kaidelerinin dinlerden bağımsız olarak konulabileceğini söylemesidir. Bu konuda Matthew Tindal (ö. 1733) ve John Toland (ö. 1722) önde gelen isimlerdendir. *TDVİA*, Hüsameddin Erdem, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, "Deizm" maddesi.

[3] Teistik dinlerin Tanrının varlığıyla birlikte iman esası olarak gördüğü değer olan nübüvvet kurumu, deizmin iltifat etmediği bir iman halidir diyebiliriz. Onların nübüvveti inkâr etmelerinin sebebi olarak Tanrı ve aklın mükemmelliği hususu olduğu gibi, bir o kadar da ortalıkta dolaşan ve nübüvvetin imkân ve sınırlarını zorlayan dinsel anlatım ve kabullerdir denilebilir. Bu yüz-

rine karşı durmuşlardır. Onların bu duruşu, akabinde sadece karşıda görünenlerle değil, yandaş görünenlerle de mücadele içine girmelerini temin etmiş gibidir. Bu konuda yazılanların geneli, deizmin din ve Tanrı olgusundan daha çok, din ve Tanrının sunumuna itiraz ettiği söylenebilir. Kendisine isim olarak Yüce Tanrıyı kabul eden deizm bağlamında yapılan esas şey,[4] diğer bir anlamda, teizmi[5] merkeze alan sistemik dinlerin hazır paket din sunumlarının eleştirisidir. Tarihsel olarak bu mücadelenin dini temsil ettiği iddiasında olan kurumsal din ve din anlayışlarına verilen makul bir tepki olduğu da söylenebilir. Hak ve adaletin merkezinde olması gereken din ve Tanrı olgusunun onların hizmetkârları olduğunu ileri süren kişi ve kurumlarca dejenerasyona uğratılması akabinde, olan ile olması gerekenin ayırdına varan kişilerin deizm tarafında durup kendilerine yeni bir teolojik form ürettikleri ileri sürülebilir.[6] Dönemsel olarak kendi şart ve çerçevesi düşünüldüğünde oldukça haklı bir duruşa da işaret eden bu yaklaşım, süreç içinde çevresel katkılarla birlikte âdeta "vur deyince öldürme" sürecini yaşamış gibidir. Konumuz deizmin teolojik gerekçelendirmeleri olmadığı hasebiyle bu noktadan ileri gitmek istemiyoruz. Ancak şunun bilinmesi gerekmektedir ki, deizm ya da benzeri Tanrı-evren-insan algılarının kendi içinde belli bir "karşıkoyuş"a yaslandığını görmek gerekir.

İnsan ve toplumların yol boyunca kendilerine lazım olan temel değerleri hakkında görüş beyan eden deizm, bunları belli bir düzen ve form içinde yapılandırmak suretiyle düzenlemiş ve olgunun bileşenlerini kendi çapında açık-seçik kılmaya çalışmıştır diyebiliriz. Neticede ortaya çıkan bu yeni durum, sunum ile sunanın katkılarından azade bir arayışa da işaret etmek-

---

dendir ki deizm, onarmayı değil, imhayı tercih etmiştir. Neticede deizmi anlatan şu tanım ortaya çıkmış gibidir: "*Deizm, Tanrının varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı tabiî din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekolün adıdır.*" *TDVİA*, "Deizm" maddesi.

[4] Deus: Tanrı (Latince). Bu isim, Yaratıcı anlamında bilinçli olarak kullanılır.

[5] Theos: Tanrı (Yunanca).

[6] Deistler için en güçlü ve de en etkin Çağ 17. yüzyıldır. Zira deizm, en etkin şekilde bu çağın sonlarında din-bilim tartışmalarının gölgesinde ortaya çıkan bir tavır alış olarak kabul edilmelidir. Bilimsel gelişmelerin ışığında dinsel sunumların yanlışlığına dair olan "eleştirel tavır alışı" besleyen ilkelerin hayat bulmasıyla ortaya çıkmış gibidir. Temelinde ise, bilimin verileri ile beslenen aklın, kendisine sunulan din olgusunu kritik etmesi yatmaktadır. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 440. Bu eleştirel tasavvuru kabul etmeyen kurumsal dinî oluşumlar ise bunu yapanları âdeta ateizmin kucağında gibi göstermeyi tercih etmiştir. Oysaki "eleştirel tutumlar", bilim denilen ve Yüce Tanrının tabiattaki yasalarının keşfinde bize yardımcı olan en değerli yol alıştır. Bunun dinsel sunum ve kabullere uygulanması dine zarar değil, son derece güçlü yarar sağlayacak kapıların açılmasını temin edecektir. Bu sayede din postuna oturan her şey, kendisini sorgulayacak ve eteğindeki taşları dökecektir. İnsanın vicdan ve fıtratına dönmesine kaynaklık edecek olan "eleştiri kültürü", yol boyunca heybeye konulanlardan kurtulma imkânını sunmakla, arayış içinde olan insana son derece yararlı katkı sağlamaktadır denilebilir. Ancak bu eğilimin sadece bu çağın yaklaşımlarına bağlı kalmadığı, bilakis çok çok eskilere gittiğini de söylemek durumundayız.

tedir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı ve Din olgusunun gerekliliğine kani olan bu düşüncenin, her ikisini tekelinde bulunduran kişi ve kurumların "hakikat tekelciliği" ve "yer kapma" tasallutundan kurtarılması da hedeflenmiş gibidir.[7] Bunların gerçekleşmemesi halinde, en azından akıl, irade, vicdan ve geleneğin ortak bileşiminden meydana gelebilecek olan bir maneviyat örgüsüne ihtiyaç duyulması kadar normal bir beklenti de olamaz. İster din içi isterse din dışı alanlarda olsun, uzun süredir bu yapıya yönelik eleştirilerin sıklıkla yapılıyor olması, hakikati tekeline almış olan bu alanda bir şeylerin doğru gitmediğine işaret etmektedir. Üstelik de bu eleştirilerin hem din kurucusu,[8] hem onun sunucuları[9] ve hem de onun üzerinden geçinenler nezdinde yapılıyor olması ise[10] apayrı bir hakikati ortaya koymaktadır. O nedenledir ki, adına ne denirse densin, arkasına siyaseti takan bütün dinsel örgütlenmelerin dinin nezahetinden bir şeyleri götürdüğü, bir şeyleri de gizlediği düşünülebilir. Bu sebepten, din denilen olguyu onun asıl değerleri olan Tanrı ve ahlâk fikri üzerinden anlamak gerektiğini söyleyen deistlerin yeni yolu nasıl tarif ettiklerini görmek lazımdır.

Kendilerine söylenen ile söyleyenlerin yaptıkları arasındaki açıklığı fark eden bazı kişilerin, söze karşı duyarsız kalmakla birlikte, ilkeye yaslanmayı tercih etmelerine deizmin çıkış pınarı diyebiliriz. Bize göre oldukça ahlâki bir duruşu da temsil eden bu tavır, yol boyunca farklı mecralarda kendisine mekân bulabilmiştir. O açıdan "yeni hakikat" arayışında olan kişilerin fıtraten/varlıksal olan bazı değerlere yaslanmayı marifet bilmeleri kadar normal bir şey olamaz. Oysaki din adına uzun süreden beri yapılandırılmış olan halin tatminkâr ve de anlaşılır bir zaviyesi olmadığı hususu, deizmin ahlâk yapılandırılmasını/konfigürasyonunu ifade ettiği söylenebi-

---

[7] Bu yaklaşım deizm özelinde, "*Tanrısız olmaz, dinsiz olur!*" gibi bir sonuca evrilmiştir diyebiliriz. Tanrının isteklerinin din üzerinden hayata tutunduğunu varsayarsak, modern dönemde din ile arasını açanların yükümlülükten kaçınma adına deizme payanda oldukları söylenebilir. Dini reddetmekle Tanrının istek ve arzularından kaçınılacağının sanılması, insanı bir süre sonra "Tanrısız bir dünya"ya hapsedecektir. Bu dünya ortamında ise deizm, ateizm ve agnostisizm karmaşık bir yapıda muhatabına ortak bir duruş önermektedir. Bizce deizm eleştirilerinde ortaya çıkan esas korku, bu yakınlığa "yaşayan bir hakikat" olarak tanıklık edilmesidir.

[8] Kur'an-ı Kerim, Kutsal Kitap ve İncil'in her iki yöne karşı dile getirilen eleştirileri bu bağlamda görülmelidir.

[9] Elçilerin içinde doğdukları dindarlıklara karşı şiddetli bir şekilde yapmış oldukları eleştirileri hasseten bu meyanda ele alınmalıdır.

[10] Dinin "asr-ı saadet"ine dönme isteği, hemen her dindarlık ölçeğinde konulan ana hedef gibidir. Din hakkında konuşmaya gelince hemen herkes, dinin bu olmadığını söylüyor. Ancak din ve dindarlığın ne ve nasıl olması gerektiğini gösteren ve yaşatan yok gibidir. Anlatılanlar ya geçmişin idealizasyonu ya da geleceğe dair temennilerden ibarettir. Oysaki din denilen şey, öyle ya da böyle müntesipleri tarafından yaşayan ilkelerdir. Meğerki bazı dindarlar bunu tahrif etmiş olsun. Eğer bu ilkeler hiçbir devirde yaşanmıyor ise, dinin sunumu hakkında yeniden düşünmek lazımdır.

lir. Neticede deizm algısının ahlâki değerler konusunda oluşturduğu yapı ve bu yapının oluştuğu unsurların işaret edilen seçenekler ile geldiği son noktanın bilinmesi zarureti bulunmaktadır. Neredeyse bütün dinsel ve teolojik yaklaşımların dediği gibi ahlâki yapılanma, mutlak surette beşerin kalıcı değerlerinin tanrısal ifadesi olan din olgusunun yedeğinde gelişim göstermiştir. Zira din ve ahlâk, insanın varoluşsal ihtiyaç listesinin başında gelmesinin yanında, biri olmadan diğerinin olmadığı bir yapıyı da deruhte etmektedir. Adına ister fıtrat deyin, isterse insanın yapısı deyin, bu gibi temel değerlerin fabrika ayarı/paket değer/sistem gerekliliği gibi gereksinim ve hazır bulunuşluk kalemlerine tekabül ettiği söylenmelidir. Mamafih hem kendine, hem çevresine ve hem de dünyaya nizam vermek isteyen beşerin, bu uğurda ne dinden ve ne de ahlâktan vazgeçme lüksü bulunmaktadır. Bu aşamada, bunun kurumsal dinler üzerinden değil, onların sunduklarının gerçekte hazır olan bireyin yetenekleri üzerinden meydana geldiğini söyleyen deizmin argümanlarının değerlendirilmesi gereğinden bahsedilebilir.

Esasında düşünen her bireyin benzer sorularının olduğu şu alanlarda, kendilerine deist ya da teist diyen kişilerin bazı sorgulamaları yapmaları gerekmektedir. Bize göre dinin kendisinin de huzurlu, ahlâklı ve medeni bir toplum inşâ etme isteğinden hareketle, araç değerler ile amaç değerlerin yeniden tespiti yapılmalıdır. Bir açıdan insanın dünyadaki kalıcılığına, öbür açıdan da insanın kalıcılığının olası kazanımlarına işaret eden bu oluşumlar, hemen her dinsel kurgunun hedef değeri olması gereken ahlâkın yerleşmesi için birer antrenman niteliğindeki oluşumlardır. Ancak kurumsal dinlerin gerek araç değerleri ve gerekse de onların tanımladığı ibadetleri "amaç değer" haline getirmesinden sonra, kişilerin din ve dindarlıktan beklentileri büsbütün değişmiş gibidir. Artık gelinen bu noktada, ibadet ve duasını yapan kişinin geriye çekilip dinlenmesi ve sonucu Yüce Tanrıdan istemesi, hattâ gerçekleşmesinin mutlaklığı huzurunu duyması söz konusudur. Cami, Havra, Kilise ya da diğer mekânlarda Yüce Tanrıya ibadet eden kişilerin bakkal, okul, çarşı ve benzeri yerlerde Onu unutması neticesinde, bu yapı ve beklenti üzerinden kişiyi inşa eden ahlâki mükemmelliğin sağlanamadığı görülmektedir. Hâlbuki aklı başında olan kişinin Tanrıyla olan ilişkisinde temel ahlâk ilkelerinin tanınırlığı üzerinden kendisinden beklenilen davranışları sergilemesi lazımdır. Belki de deizmin kurumsal dinlerde açık bulduğu en önemli eksiklik, bu, yani söz ile eylem açıklığı olsa gerek. Haddizatında insanın donanımlarına güvenerek hakikatin bulunacağını söyleyen bu yapı, bu donanımları sağlayan ibadetleri "nihaî kazanım" olarak gören sunumlara kökten bir itiraz olarak görülebilir.

Görüldüğü kadarıyla deizmin müntesipleri nezdinde "Tanrının insana güvenmesi" kadar, "Tanrının muhteşem düzeni" olguları ağırlıklı yer tutmaktadır. Onlara göre bu düzenin ayakta durmasını yeter şartı, her iki varlık arasında işleyen "güven" olgusudur. Güveni temin eden şey de "ahlâki yeterlilik" olgusudur. Binaenaleyh Tanrı-insan arasına girerek duyulması gereken sözlere engel olan ve vahyin mekanik dilinin işitilmez olmasını temin eden bu yapıların sorgulaması elzemdir. Hattâ yakın bir beklenti olarak, kendi çaplarında oluşumuna hız verdikleri her yapılanmanın din denilince "gereksiz doldurulan alanların boşaltılması" isteğinin öne çıktığı görülmektedir. Bu minvalde yol alan kişiler, Tanrının insanla konuşması olan vahiy ile Dua, Kitap, Melek, Ahiret vb. oluşumların yeniden yorumlanması gerektiğini söylemişlerdir. Onların bir kısmının bu oluşumlara sıcak bakması, geleneğin her dediğini kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Bu yaklaşımın neredeyse bütün dinsel geleneklerde olması demek,[11] konu hakkında farklı düşünenlerin olduğuna işaret etmektedir. Gene bu cenahlarda "çevresel determinizm" yaklaşımı üzerinden Tanrı-yeryüzü ilişkisi bağlamında ele alınan hemen her şeyin, geleneksel din sunumlarına tezat teşkil etmesi, Yüce Tanrının mekanik dille de konuşabileceğinin delaleti sayılmalıdır. Bahsedilen dilin yaşanır olduğu her ortamda, dua isteğinden tutun, yardıma mazhar olmaya kadar her istek ve karşılığın belli prosedürleri olması hususu, deizmin revaç bulmasına destek olduğu gibi, gene vahiy ölçekli dinlerin zaman içindeki kayıplarını telafi edecek olması gibi de algılanmıştır. İnsanoğlunun tabiatın dilini çözdüğü her aşamada ortaya koyduğu bilimsel gelişmeler yedeğinde yaşanan bazı gerçekliklerin bu kişileri haklı çıkardığı düşünülürse, bu dile karşı duyarsız kalan bazı dinsel anlatıların dinin genel değer algısı üzerinden yeniden ele alınmasının zamanı gelmiş gibidir. Yoksa tabiatın dilini çözemeyen dindarların bu dili çözüp gereklerini yerine getirenlerin sömürgesi haline gelmesini hiçbir güç engelleyemeyecektir. Kanaatimizce din olgusuna nesnel bakış olarak yorumlanabilecek olan bu tutumun beslendiği "ahlâki donanım" denilen şeyler, hayatı olduğu gibi, bütünsel, komple ya da gereği kadar anlama adına görüş zenginliğine sahip olmak ve bunu dindarlıklarının merkezine yerleştirmektir.

Deizm tartışmalarında öncelenen ilk şeyin deizmin Tanrısı ile Dinlerin ya da Kur'an'ın Tanrısı'nın kıyasının olması, bizce bazı şeylerin göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Hem deizm denilen yaklaşımın, Yüce Tan-

[11] Müslüman kültürde bazı filozofların özellikle de Zekeriyyâ er-Râzî'nin deist olarak gösterilmesi, bu duruşun kabul edildiği aşamadan sonra gelmektedir. Kaynaklara göre bu kişi peygamberlik kurumunu gereksiz görmekle birlikte, Tanrının varlığını kabul etmiştir. Onun hayat tarzı, aklı esas alan bir yaşam modeliydi. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları, 3. basım, 2016, s. 149.

rının yokluğuna değil, nasıl çalıştığına dair bir tefsir çalışması ya da kabul trafiği olduğu düşünülürse, onların yaptığının merkezinde din-bilim ilişkisi ve mahiyeti olduğu düşünülebilir. İyimser bir tahminle teist din söylemlerinin deizmde eksik buldukları her şeyin deizmde bir cevabının olması hususu, bu kişilerin tatmin olmasına imkân vermemektedir. Sanki bu kişiler, Tanrının bir anlamda temsilcileri olan bazı kişileri devre dışı bırakmakla büsbütün ahlâksız bir dünyayı öngörmektedirler. Bize göre deizmin ahlâk kurgusunun merkezinde yer alan Tanrının inayeti ile insanın yeterliliği olgusu, tebliğ süreçlerinde de dikkate alınan bir hususdur.[12] Bunun yanında "örneklik"[13] bandındaki her uyarı ya da kazanımın mutlak mânâda gerekli olması hususu tartışılabilir. Zira tebliğ süreçlerine muhatap olmayan kişilerin bu örneklikten mahrum olması demek, örnek kişilerin yaptıklarının ilkesel bildirimlerde zaten bulunduğunu haber vermektedir. Meğerki bu örnekliklerin zaman ve zemini kaybolmuş olsun. Gene de aklı başında olan insanların hakikat arayışları asla son bulmayacaktır. Deistlerin bu noktada insanın donanımlarına güvenmesi ve tabiatın dilinden yardım ummaması, bıçak sırtı gibi bir çizgiye hapsolunduğunu da haber vermektedir. Çünkü bu noktada duran deistlerin garip bir şekilde dindarlar tarafından "dine karşı" olarak,[14] ateistler tarafından da "dindar" olarak görülmesi hattâ suçlanması olasılığı bulunmaktadır.

AHLÂKLI BİR DÜNYA TASAVVURUNUN TEMEL BİLEŞENLERİ

Deistlere göre din denilince moral değerler yani ahlâk anlaşılmaktadır. Tanrının olması başlı başına dinsel bir kabulü ve de ahlâkı ifade etmekte-

[12] Bu yaklaşım, neredeyse bütün kutsal kitaplarda şöylece yerini almıştır: "Sizler, sadece uyarıcısınız, herkese akıl ve irade verdik, hakikatleri anlat ve bırak. Kimseyi zorlama!"

[13] İnsanların önünde ilkelerle muhatap olan Resullerde sıradan insanların alması gereken örnekler bulunmaktadır. Onların örnekliği ve duruşları, insanlara yol gösterecektir.

[14] Süleyman Hayri Bolay, deizmi, "her türlü vahyi, onun Allah'ını, ilhamı, din, kitap, peygamber, mesaj/vahyi, takdiri inkâr eden, teslisi, teşbihi de kabul etmeyen, akıl ile idrak edilebilen bir Allah'ın varlığını kabul eden inanış/yaklaşım" olarak tanımlamaktadır. (Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 9. basım, 2004, s. 204. Bunlardan Voltaire ve Rousseau gibi bazıları da "tabii din" olgusuna yakın durur ve din ve dolayısıyla peygambere ihtiyaç yoktur demektedirler. O nedenle Bolay, Tanrının yoktan yaratmasını kabul etmeyen deizmin "yaradancılık" olarak değil "ilâhçılık" olarak isimlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. (Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 204. Deizmi, "yaradancılık" olarak çevirenler ise, Tanrının yoktan yaratması kadar Tanrının olmasını da düşünerek bu isimlendirmeyi yapmış görünmektedir. Onlara göre deizmi, "akılcı Tanrı anlayışı" olarak ifade etmek, doğru bir tanımlama olacaktır. (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 440). Tabiidir ki bu demek değildir ki, diğer tanrı anlayışları "akılsız" olarak vasıflanabilir. O nedenle, Tanrının sırf akılla bilinebileceğini ileri süren deizmin, başta teistler olmak üzere diğerlerinin öne sürdüğü vahiy, elçi vb. gibi yaklaşımlara uzak durması olarak görülmesi gerektiği söylenmelidir.

dir. Tanrıya inanmak, insanın yetenekleri sayesinde öne çıkan bir duruştur. O nedenle tanrısallık ile ahlâki kazanımlar aynı yerden neşet etmektedir. Aklın onay vermediği her şeyin mucize adı altında sunularak iman nesnesine dönüştürülmesi doğru bir yaklaşım değildir. Mucizelerin de akılla anlaşılabilen yanları olması gerekir. Yoksa hurafe olarak nitelenmelidir.[15] Zira insanı akıl yeteneğiyle donatan ve ona hitap eden Tanrı, akıl değeri üzerinden muhatap aldığı beşerî aklının almayacağı şeylerle sınamaz. Herkes bilmelidir ki ahlâki değerler, her daim ve her yerde akıl ile ölçülebilir. Aklın ürünleri de ahlâki değerlere anlam verebilir. Mamafih insan aklı, doğru bir dinî ve ahlâki hayat sürebilmek için dinin söylediği her şeyi bilebilir ve de bilme konusunda yeterlidir. Bütün insanlar ahlâksız bir duruma karşı aynı tepkiyi verebilir, vermektedir de. Bilmeliyiz ki insanın tabiatı her yerde aynıdır. Akıl sahipleri her yerde aynı şeyi bilip, aynı tepkiyi verebilir.[16] Ahlâkı bozulmamış dinsel hitap ve beşerî yetenek üzerine kuran bu yaklaşıma göre, insanların din ve ahlâki değerler konusunda aracılara ihtiyacı bulunmamaktadır. Çünkü hem Tanrı, hem din ve hem de insan bu konuda yeterli donanıma sahip bulunmaktadır.

Deistlere göre ahlâkın kaynağı, Tanrısal vergi yani insanın varlığına yerleştirilmiş olan temel değerlerdir.[17] Vicdan, bu değerlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Yüce Tanrı, insanı yaratırken onu bu değerlerle mücehhez kılmıştır. Nerede olursa olsun, ister din ve onun elçisine muhatap olsun, isterse olmasın, insanın bu değerleri ortaya çıkarma imkânı bulunmaktadır. Bu yüzden de bu denli güçlü bir donanıma sahip olan insana elçi ve mesajın açıktan gelmesine hacet yoktur. Onlar için elçi de mesaj da vicdanına yüklenmiş olan doğruyu bulma yeteneğidir. Bizim taraflarda buna insanın tabiatı, yaradılışı, huyu yani "fıtrat"[18] ve doğruyu yanlıştan ayırabilme vasfı yani "furkân yeteneği"[19] denilmektedir. Bu yaklaşımın doğru olan tarafında duran herkesin, din konusunda insan ve onun aklının

[15] Kilisenin mucize adı altında anlattıklarına iman edilmesini istemesini, deistlerin hurafe olarak görmesi gibi oldukça farklı kulvarda ilerleyen din anlayışlarını görmekteyiz. Bu ilerleyişin dünya üzerindeki hemen her dinsel oluşumda görülmesi ise, insan aklının akıl dışı mitlerle cepheden mücadelesi olarak görülmelidir.

[16] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

[17] Deizmin ahlâki kabulleri, insanın tabiî bir ahlâki yaratılış üzerinde olması, bunun için de dinlerin önerilerinin gereksizliği, iyilik ve kötülüğün insanın tabiatı gereği olması, bu yüzden de korkuyla değil motivasyon ve eğitim üzerinden anlaşılması, Tanrıya ibadetin erdemli bir yaşam ve ahlâki davranışların temeli olduğu, tanrısal bir vergi olan aklın dinî ve ahlâki ilkeler koymada yeterli bir değer kümesi olduğunun kabulleri üzerinde işlemektedir. Deistler, bu gibi ahlâk önermelerine vahyin katkısını devre dışı görmektedir. Hamdi Gündoğar, "Bölüm 1", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, haz. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı ve Metin Yıldız, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 29.

[18] Rûm, 30/30.

[19] Enfâl, 8/29.

muhatap alınmış olmasından hareketle, dindarlıkları besleyen her değerin beşer tarafından tanınır olmasını delil olarak ileri sürebilir. Belki de din ve onun mesajlarının genel hatlarıyla insanın gömülü değerleri olan fabrika ayarlarının bozulmasını engellemeye mâtuf bir "hatırlatma" olduğu gerçeği,[20] bizleri bu konuda yeniden düşünmeye itmelidir. Yüce Tanrının insanın bilmediği neyi ona duyurduğu konusunda aklımızı başımıza alıp yeniden düşünmek durumundayız. İnsanın daha yaratılış süresinde bilgiyle karşı karşıya kalması ve rakiplerini bu yeteneği sayesinde geçmesi,[21] onun en kıymetli hazinesi mesabesindedir. Bu nedenden ötürü, deistlerin din ve ahlâkın aynı kaynaktan beslendiği tezine ve bunların her ikisinin de akla dayandığı kabulüne imkân açısından yeniden bakmak lüzumu hâsıl olmuştur.

Dinî inançların gelenek ve otoriteye dayanmamasını ileri süren deistler, bu önerilerini her ikisinin de hata ve hurafelerle yakın ilişkisi üzerinden dile getirmektedir. Bu anlamda dinler tarihinin hatalar ve günahlar hattâ hurafeler tarihi olduğunu ileri sürmektedirler.[22] Onlara göre dinsel ve teolojik olanın tespiti, her daim ve mutlak surette akıl yeteneği üzerinden sağlanabilir.[23] O nedenle dinî inançların akıl üzerinden sağlamasının yapılması yükümlülüğü, iş ahlâkı gereği behemahâl olması gereken şeydir. Hakikat yani dinsel doğruların ortaya çıkmasının tek imkânı aklın özgürleşmesidir. Özgürlüğünü elde edemeyen akıl, bağımlı düşüneceğinden objektif karar vermesi zordur. Kurumsal dindarlıklara tepkisel duruş olarak ortaya çıktığı dönem ve şartlar göz önüne alınırsa, gelenekten ya da siyasal dayatmaların gölgesinde dindarlık üretenlerin akılla değil, yerleşik düzenin çarklarıyla iş tuttuğunu ileri süren deistlerin akla bu denli önem vermelerini anlamak lazımdır. Zira Kelâmî mânâda tahkik yani araştırma ve soruşturmaya daya-

[20] Hâkka, 69/48; Tekvîr, 81/27.

[21] Bakara, 2/31-33.

[22] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

[23] Deizmin din kurgusu, dini "Tanrının tasarladığı ve doğada var olan mükemmel düzenin bir işleyişi" olarak görmelerine neden olmuştur. Bu nedenle Tanrının emrettiği şey mutlak mânâda ahlâklı olan şeydir. Tıpkı bunun gibi, akıl sahibi insan da ahlâklı olanı yapmalı, ahlâksız olandan kaçınmalıdır. Bu mânâda din, sadece ahlâktan ibarettir. İnsanın davranışlarını bilmesi, kendisinde var olan doğal yeteneği sayesindedir. Bu sayede insanın Tanrının istediği ahlâklı işleri yapması mümkün olmaktadır. Doğadaki ahlâki düzeni tanıyan insan, bu tanışıklık üzerinden kendisine çekidüzen verecek ve Tanrının istediği ve insana yetenek olarak tahsis ettiği ahlâklı yaşamı ortaya çıkarabilecektir. Bunun için insanın dışsal bir duyuruya ihtiyacı bulunmamaktadır. İnsanın taklit edeceği bir şey varsa o da, Tanrının doğaya ve doğadakilere ahlâklı davranmasıdır diyebiliriz. Neticede Tanrı, insan ve doğaya iyi davranır ki, bu durum, Onun bütünüyle ahlâklı bir varlık olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, insan da hemen her şeye karşı iyi ve doğru davranmakla, Tanrının izinden gitmek suretiyle ahlâklı bir tutum takınmış olur. İnsanın ahlâklı olması, onu bu değer üzerinde yaratan Tanrının bir tercihidir. O nedenle Tanrının ahlâk önermelerini hayata geçiren insana "ahlâklı insan" denilmektedir. Bu donanımda var edilmiş olan akıl sahibi insanın yeryüzüne hâkim olması için Tanrının iz ve işaretlerini yakından takip etmesi lazımdır. Keza bu iz sürme akabinde insanoğlu, Tanrının inayetine doğrudan mazhar kılınacaktır.

lı dindarlığın imkânlarının herkese açık olmadığı zamanlarda ortaya çıkan şey, eski hurafelerin din adı altında pazarlanmasıdır denilebilir. Eskinin din sunumlarına ya da hakikati tekelleştiren yapısına herhangi bir şekilde tutsak olan aklın diğer anlayışlara kapalı duran tutsaklığı esnasında ürettiklerinden hakikat ortaya çıkmayacaktır. Öyle ki bağımlı düşünenlerin düşündükleri şeyler de bağımlılığın kapsamında olan şeyler olmaktadır. Bu nedenle özellikle Avrupa tecrübesini yaşayan deistlerin ısrarlı mücadeleleri sonrasında Kilise'nin akide ve kabullerinin dışına çıkıp din ve olguyu yeniden, farklı ve bağımsız düşünebilen aklın kendi özgürlüğünü satın aldığı söylenebilir. Belki de bu şekilde Müslüman toplumların daha H. 2. ve 3. yüzyıllarda yaptığı sorgulamanın başka coğrafyalardaki izdüşümlerine tanık olunmuş gibidir. Ancak bu sorgulamaların yapanlar nezdindeki faturasının ise zındık, kâfir, fâsık, fâcir vb. gibi yaşam sona erdiren tepkiselliğe evrildiğini de unutmamalıyız.

Dindarlık anlayışlarını tahkim eden ve ahlâki kırılmaların merkezinde olan kötülük problemine insan odaklı bakan deistler, kadîm tartışmaya ucundan olsa da adalet merkezli dâhil olmuşlardır diyebiliriz. Onlara göre kötülük, insanın hatasıdır. İster bilerek, isterse de masumane yapılsın, ortaya çıkan her şey beşerin üretimidir.[24] Belki de onların Tanrı anlayışları doğrudan bu sonucu deruhte etmekteydi. Bize göre de temelinde haklı olan bu duruş, insan olma ve insan kalmanın farklı bir yerinde son derece âdil, haklı ve yerinde duruşu ifade etmektedir. Esasında Müslüman dünyanın daha önce tanışmış olduğu ve "insan fiillerinin sahipliği" konusu olan bu yaklaşım, varlık değeri olarak oldukça ahlâki, disipliner mânâda ise bütünüyle Kelâmî bir problem olarak deistlerin de gündemine girmiştir.[25] Sorumluluk sahibi olan her insanın yapması gerektiği gibi deistler de bu konuda akıl, irade ve zekâyla donatılan insanın "eylem yapabilirliği kapasitesi" üzerinden konuya yaklaşmışlardır. Gene onlar, iyilik ve kötülüğün kaynağının sorgulanması işleminde, bu duruşları sayesinde kendi geleneklerinin çok uzağına, ancak gerçek dinlerin "sorumluluk-eylem kapasitesi" denkleminin hemen yanıbaşına düşmüşler gibidir. Zira dinler de hesabı verilecek olan iyilik ve kötülüğün mutlak surette "insan fiili"[26] olduğunu söylemektedir.

---

[24] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

[25] Güçlü donanımlara sahip olarak büyük bir sorumluluk altına giren insanın olası yeteneklerini savunan deizm, bu savunusu üzerinden insanın eylem kapasitesini buharlaştıran kurumsal dinleri tehdit eder hale gelmiştir. Dinin emir, yasak ve isteklerinin muhatabı olan "akıl sahibi insan" becerileri üzerinden aklî bir çaba olduğunu unutan kurumsal dinlerin akıl, muhataplık ve güç yetirebilirlik konularını yeniden ele alması gerekmektedir. Aslında deizmin tehdit ettiği şey, hesabına taalluk eden işlerde kendi fiillerini yapma ve yaratma konusunda insanı buharlaştıran dindarlıklardır denilebilir.

[26] A'râf, 7/147; Kasas, 28/84. "*İnsan, yaptığından başka bir şeyle mi cezalandırılacaktır ki!*"

Görebildiğimiz kadarıyla, deizmin ahlâk teorisin dayandığı inanç modelinde temel iki husus göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, sadece "tek bir Tanrı vardır!" kabulüdür. Buna bağlı olan ikincisi ise, Tek Tanrının bütün moral ve entelektüel erdemlere sahip olduğu gerçeğidir. Bunlara göre ahlâk yasaları mutlak mânâda Tanrının yaratmasıyla oluşmaktadır. [27] Ancak bu yasaların insana ulaşması noktasında oldukça farklı duran deistler, kadim dinlerin söylediği gibi vahyin aracılığını kabul etmemekte ya da diğer bir deyişle, insanı son derece donanımlı yaratan Tanrının buna yani insanın fabrika ayarlarında tahkim edilmiş olan hakikatlerin ona yeniden duyurulmasına ihtiyacının olmadığını söylemektedirler. Onlara göre Tanrı, insana ahlâki buyruklar tevdi etmek için dışsal bir aktörü değil, içsel bir yeteneği tercih etmekle, insana olan güvenini göstermiştir. Bize göre dönemsel olarak kendilerince haklılık üreten deistlerin bu yaklaşımının eleştirilecek yönleri bulunmaktadır. Konuyu uzatmama adına burada sadece başlıklara değinerek geçmek lazımdır. Bunların ilki olan, Tek Tanrının kurduğu düzene müdahale etmediği kabulüne, Tanrı olmanın vasfı gereği yaratma, koruma, kollama, kayıt, denetim ve sorgulama görevlerinin sürekli olması gerektiği söylenmelidir. Diğer itiraz ise, insanın donanımlarının harekete geçmesi için örneklere hattâ örnek alınacak yaşantılara ihtiyaç duyulduğu gerçeğidir. Eğitim pedagojisi, psikolojisi ile eğitim sosyolojisi bu konuda yeterince kanıtı/desteği ortaya koymuştur diyebiliriz.

Deistlerin ahlâki duruş tasavvuru noktasında farklı bir yerde duran "mucize algısı" konusunda bir iki kelam etmek lazımdır. Öyle ki kadîm dinlerin genel kural ve istisna bağlamında ele almış oldukları mucize konusu,[28] deistlere göre Tanrının ahlâk kurallarına uymamaktadır. Zira onlara göre, Yüce Tanrının ezelde planlayıp kurmuş olduğu mükemmel düzene arasıra müdahale etmesi, kurulu düzenini bozar.[29] Düzeni bozan ve sıradan insan için çalışmayı ve de kurala uymayı erteleyen bu dokunuşlardan sonra, artık insanlar düzeni değil mucizeleri bekler olur. Bu sebeple de kendilerine düşen görevleri yapmaktan kaçınır ve kurtarıcı, hattâ sürekli olarak olağanüstü katkılar bekler dururlar. İnsanlığın dinsel yolculuğu ise bu gibi ara duraklarla doludur. Garip bir şekilde, neredeyse bütün dinsel anlatıların hemen hepsi mucize yani istisna kurgusu üzerine inşâ edilmiştir. İnsanı

[27] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

[28] Bu konuyu, Tanrı-akıl, din-doğa, din-bilim ve yaşam-kanun birlikteliklerini ele alarak cevaplandırmak mümkündür. O nedenle deizmin tehdit olarak gördüğü anlatılar, bu beraberlikleri ıskalayan din sunumlarıdır denilebilir. Her iki cenahta da tarihsel olarak yaşanılan kavga, Tanrının tabiatta işleyen kanunlarını keyfekeder değiştirmesi üzerinden gidenler ile, Tanrının Kâinatta kendisinin koyduğu yasalarla iş yaptığını söyleyenlerin arasında geçmektedir. Modern devirlerde buna eklemlenen din-bilim uyuşmazlığı ise, görünürde deistlerin fazlaca yol aldıklarını haber vermektedir.

[29] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

hayatın gerçekliğinden uzaklaştıran bu anlatıların beşeri eğitmediği, etrafındakilerden ders almaya ve sonuçları kıyas yaparak korunaklı bir dünya kurmaya yöneltmediği, bilakis olağanüstü anlatıların gölgesinde gelişen sihirli oluşumlara itaate zorladığı söylenebilir. Mucizelere dayalı din anlayışının beşerî platformlarda sürekli olarak "güvenlik açığı" oluşturduğunu gören deistlerin aksine, kadim dinlerin geleneksel yorumcuları Tanrı ve Onun düzenini mucizeler üzerinden anlatmayı tercih etmiş gibidir. Hattâ bu anlatılar, elçiler ile onların ardıllarının mucizeyle dolu olan hayatlarını da kapsadığı düşünülürse, deistlerin söylediğine kulak asacak çoğunlukta bir dindar kitlenin bulunması hayli zor olmuştur. Bir anlamda "deneysel dindarlık" da denilebilecek olan deizmin her iddiasını kendilerine yöneltilen bir silah olarak gören kurulu düzen dindarlıkları, doğal olarak dinsel anlatılarını nesnel dünyada cari olan objektiviteye dayalı olarak değil, mucize ve istisnalara imkân sunan postmodern[30] bir yaklaşımla sunmayı tercih etmişlerdir.

Ahlâkın beslendiği menbânın "insanların doğası" olduğunu söyleyen deizmin temel argümanı, doğalarına uygun hareket eden insanların bu süreçte rasyonel tabiatları gereği hem hakikati ve hem de ödevlerini bulabileceği tezidir.[31] Buna göre ne olursa olsun, "insan tabiatının bozulmayı kabul etmeyeceği" iddiası, temelinde haklılık payı varsa da gene hayli güçlü bir iddiadır. Hattâ bu iddianın sadece deistler özelinde değil, onların ulaşmak istedikleri ve aklı merkeze alan dindarlıkların yerleşkesinde dahi dinsel argümanlarla desteklenir bir tarafı da bulunmaktadır. Bugün dahi yeryüzünde kötü olarak addedilen şeylerin daha az, iyilik vasfı olan şeylerin daha çok olduğunu düşünürsek, bir kısım insanlar hariç olmak üzere, insanların büyük çoğunluğunun söz dinleme, hakikate râm olma, gerçeği yakalama gibi erdemlere sahip olabileceğini ileri sürebiliriz. Hakikati bulma süreçlerinde her daim beşerin ortak aklının çalıştırılmasını öneren deizmin, zaman içinde ateizmin kıyısında gezenlerce de ileri sürülmesi ise ayrı bir garabettir. Hattâ aklın rasyonelleştirebileceği ibadet olgusunu hayatlarından çıkaranların deist formuna girmesi bile, bu düşüncenin kendisine değil, tanrıtanımazlığa doğru akan bir ırmak gibi çağladığı bile söylenebilir. Oysaki deizmin Tanrı ve Onun insandan istedikleriyle herhangi bir rezervi olmaması icap ederdi. Belki de sırf bu yüzden deizm pınarının çıkış noktası ile varış noktasındaki donanımlar ayrı gerçekliğe işaret ediyor olsa gerek. Tanrının bu denli farklı dine neden ihtiyaç duyduğunu tartışan deizmden, dinlere, Tanrının önerilerine ve dahi ahlâka bu denli uzak duran

[30] Burada postmodern tavırdan kastımız "ne olsa gider, herkes haklıdır, haksız kimse yoktur" edasıdır.

[31] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

bir noktaya ulaşmak, herhalde deizmin öncülerinin de istediği bir kazanım olmasa gerek.

Kurumsal dinlerin din hukuku, şeriat, fıkıh ya da Tanrının istekleri olarak sunduklarını gerçek bir dindarlığa ve de onun beslendiği kaynak olan ahlâki değer kümesine dâhil olmadığını ileri süren deistler,[32] bunların yerine tedavüle sürmüş oldukları "doğal hukuk" kavramını, doğal ahlâki değerler" oluşumu paralelinde, "*insanın her şeye karşı ahlâklı bir hayat sürmesini tamam eder*" şeklinde ifade etmektedirler.[33] Onlara göre ahlâklı hayatın ortaya çıkması, beşer iradesinin bağlı olduğu "doğal hukuk" olgusuyla ilişkilidir. Bunun da insanın özbenliğinde saklı hattâ gömülü olduğunu söyleyen deistlere göre, aklı başında olan insanın direksiyonu mesabesindeki akıl ve irade yardımıyla bunları ortaya çıkarması lazımdır. Onun bu serüveni esnasında kendisine lazım olacak olan tek yeterlilik, özünde saklı duran "bilişsel potansiyeli"dir denilebilir. Bu mânâda insanın hiçbir vahye, din adamına, dinsel mekâna, hattâ dine ihtiyacından bahsedilemez. Bir anlamda Yüce Tanrı, insanı bu denli güçlü bir donanımla yaratmak suretiyle onun başkaca bir şeye olan muhtaçlığını ortadan kaldırmak istemiştir. Gerçek mânâdaki tanrılık ise bu olsa gerek. Yarattığı varlığa düzen koymak ve bu düzenin kalıcılığını kendi dinamikleriyle sağlama işi, ancak bu denli güçlü ve mükemmel bir Tanrının yapacağı iş olabilirdi. İnsan da bu planın bir parçası olarak yaratıldığına göre, bahsedilen mükemmellikten payını almış olmalıdır. Kanaatimizce yağmurdan kaçarken doluya tutulan deistlerin eksik ve de yanlış örnekler üzerinden giderek bütün dinlerin ahlâki önerilerine bu denli uzak durması, üstelik de bunu Tanrının düzeni olarak lanse etmeleri, hayli tartışma götürür bir çıkarımdır. Bize göre tarihsel olarak din adamlarının yanlış uygulamaları, deistlerin söylediklerini bütünüyle haklı çıkarmasa da, insanın gücü, yetenekleri ve fıtratı konusunda dediklerinin hakikatin sadece bir parçası olduğu gerçeğinin de inkârı mümkün değildir. Onlar, bozuk düzen üzerinden değil, olması gereken düzen üzerinden hareket etselerdi, sunulan ile sunulması gerekenin farkını daha kolaylıkla elde edebilirlerdi.

Aynı şekilde kurumsal dinlerin ibadet anlayışlarından oldukça uzakta duran deizme göre, "*ahlâklı bir yaşam sürmek, Tanrıya ibadetin en saf şek-*

[32] Beşerin yaptığı icraat ve içtihatların dinle özdeşleştirmemeleri gerekmektedir. Bu amaçla Müslüman dünya "İslâm hukuku" kavramını değil, fıkıh, fâkih kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Zira bu kişiler, konuştuklarının kendi yorum ve içtihatları olduğunu bildiklerinden, söylediklerini mutlak mânâda dinle özdeş kılmamışlardır. Gene bu meyanda şeriat kavramı da içtihatla belirlenen ve oldukça farklı yorumlara havî değişkenlikleri içermektedir. Mamafih haddini bilen beşerin dediğini Tanrının kelâmı ya da isteği olarak sunması doğru bir yaklaşım değildir. Onun dediği, olsa olsa "Tanrının sözünden anladığı" olabilirdi. İlk devirlerdeki bu hassasiyetin kaybolması ise hayli üzücüdür.

[33] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

lidir."[34] Aklı başında olan herkesin altına imzasını atacağı bu önermenin hemen ardından, dinlerin amaç ve gayesinin ahlâklı birey yetiştirmek olduğunu söylemeliyiz. O kadar ki insanı Tanrının istediği hedef olan "ahlâklı yaşantı"ya ulaştıracak bütün kabul ve eylemler yani inanç ve ibadetlerin kendisi hedef değer değildir. İnançlı insanın daha dürüst, doğru ve haksever bir yaklaşımı benimseyeceği, Tanrıya ibadet eden kişinin başkasına ibadet etmeyeceği, Tanrının sözünü dinleyen kişilerin diğer varlıklara eziyet etmeyeceği, zulüm yapmayacağı, âdil olacağı velhasıl "yaşanılası bir dünya"yı inşa edeceği beklentisi, mücadele geçmişine bakıldığında deizmin oturduğu ana omurgayı işaret etmektedir. Ancak geçen zaman akabinde işleyen durumun bu denli saf olmadığı da söylenmelidir. Geliştirilen yanlış dindarlık ölçeği sayesinde aynı Tanrının kulları ya da çocukları, diğer kul ve çocuklarını cihat aşkı üzerinden katletmeleri de rasyonelleştirilmiştir. O yüzden ahlâkı Tanrının insan bedenine yerleştirmiş olduğu "sabit değer kümesi" olarak ifade eden deistlerin, bu değerlerin yaşam alanı bulması için Tanrı adına konuşan ve değer üretenlerden uzak durulması gerektiğini söylemeleri,[35] büsbütün yanlış olmasa gerektir. İnsanlık tarihinin neredeyse dinsel içerikli savaş çığırtkanlığı ve dahi katliam şakşakçılığını beslediğini düşünürsek, olgudan hareket eden deistlerin sözlerinin değerlendirilmeye alınması gerektiği söylenmelidir. Bizim mahallede bile namazı "amaç değer"[36] olarak düşünen dindarların âdeta ahlâk, adalet ve empatiden uzak yaşamalarının bile tartışmaya açık bir yanı olsa gerek.

Deistlere göre insanın ahlâklı bir yaşam tercihi süreçlerinde kendilerine katkı sunacağını umdukları "*Ölümsüz ruh ve adalet ilkeleri, insanın sahip olduğu ve Tanrının bahşişidir. İnsan, bununla iş yapar ve karşılığını alır.*"[37] Bazılarının söylediği gibi deistler, ahlâkın kökenini Yüce Tanrıdan bağımsızlaştırmamışlardır. Onlara göre ahlâk, Tanrının en güzel şekilde yaratmış

---

[34] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

[35] Yaşanılan kötü örnekler, deizme hem varoluşsal olarak hem de ahlâki değer kümesi olarak yakın duran ve söylemlerini bu yapı üzerinden dile getiren kültürlü bir kitlenin ortaya çıktığını göstermektedir. Bugün için, din ve bilim ahlâkının aynı hedefe ok atması gerektiğini söyleyenlerin bu konuda daha güçlü taraftar kümesine sahip olmaları gerçeğiyle karşı karşıyayız. Ancak bunun hemen yanıbaşında Tanrı, din ve Onun isteklerinin beşer hayatında duyulmaz olmasını ve bunların yerine insanın heva ve hevesinin geçmesini öneren sekülerizmin ayak seslerini duymak mümkün hale gelmiştir. Hâsılı, ahlâklı yaşantının müeyyide, kaide ve kuralları üst otoritenin gölgesinden kurtulursa, dün ve bugün hattâ yarın yaşanacak olan adaletsizliklere duçar olmak işten bile değildir. O nedenle, bu ideolojiyi savunanlar nezdinde deizmin Tanrı, akıl ve tabiî din önermelerinin insan hayatına yön veren değerler olması kadar, bu yapıyla sorunlu olan değersizleşme çabalarının komşusu olmasına da izin verilmemelidir.

[36] Ankebût, 29/45. "*Namaz, kişileri gerçekten hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar...*" İslâm dininin en birinci ve değerli ibadeti olan namaz bile "amaç/hedef değer" değil, kişileri hedefe ulaştıran araç değerlerdendir.

[37] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

olduğu insana olan bir katkısıdır. İnsanoğlu, bu katkıyla birlikte dünyaya gelir. Dahası bu katkı, sonradan öğrenilmez. Öğrenme süreçlerinde bireyin hazır bulduğu şeyin adıdır ahlâk ve adalet. Gene onların "ölümsüz ruh" dedikleri şey ise, Tanrının inayeti ve insanda sürekli olarak bulunan hakikat, ahlâk ve adalet ilkelerinin depolandığı mekândır. Bu mânâda insanın dışsal hiçbir değere kulak vermesine ihtiyaç yoktur. Verirse de kendisinde olanı bulacağı süreçlerde yol alacaktır. İnsanın aslına dönmesi, yaratıldığı değer üzerinde hayat sürmesi, yoldan çıkmalar esnasında gene özüne, ölümsüz ruhun vergilerine hattâ adalet ve hakikatin kendisindeki değer köklerine dönmesini savunan deistler, hemen her durumda beşerin bu yetkinliğine güven duyulması gerektiğini ifade ederler. Onların söylediklerinin haklılığı büsbütün onaylanırsa Tanrının âdeta "Ben size söyledim" dedikten sonra geri çekilmesi söz konusu olur. Bizce Tanrı, insanı başıboş bırakmamakla beraber,[38] bu değerlerin yanında onu kendi içlerinden gelen mükemmel davetçilerle destekleyerek, insandan ümidini kesmediğini göstermiştir. Haddizatında deistlerin söylediği gerçeğin bir yanını ifade etmektedir. Gerçeğin diğer tarafında dinin sadece Tanrının dedikleri üzerinden algılanması gereğidir. Eğer ki bizler, din ile din yorumlarını ayırdığımız müddetçe deistlerin karşı koyuşlarının anlamını daha bir anlayabileceğiz.

Deizmin ahlâk anlayışında ödül ve cezanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Ancak verilecek olan bu karşılıkların mekânı konusunda büyük bir muğlâklık bulunmaktadır. Zira "*Ahlâklı bir yaşam sürmüş ve doğaya uygun iş yapmış insanlar ödül olarak kurtulacakken diğerleri cezalandırılacaktır.*"[39] şeklinde söz eden deistler, bu cezalandırma işinin yani karşılık verme iradesinin sahası konusunda farklı düşünebilmektedir. Bize göre bu çabanın hem dünyada hem de öteki dünyada veya Tanrının ebedî huzurunda karşılık bulmasını önemseyen deistler, açık ya da kapalı bir şekilde "hesap bilinci"ne yakın durmaktadır. Hem ilâhi dinlerin söylediği şey, yani "öte dünya" şeklinde bilinen "Âhiret inancı" da bu bilinç üzerinde yükselmektedir. Bu dünyada yapılanların karşılıklarının ödeneceği yer olarak, gene bu dünyanın olmadığı hattâ olamayacağını deistlerin de düşünmesi gerekmektedir. Yoksa dünya kurulalı beri mazlumların hak alamadan vefat etmeleri üzerinden yaşanılan gerçekliklerin göz ardı edilmesi sağlanmış olur. Haklarını tedarik edemeyen mazlumların hakkının bu dünyada ödenmediği ve dahi ödenemeyeceği hususu, hayata bu denli rasyonel ve ilkeli bakan deistlerin atlayamayacağı bir konu olmalıdır. Ancak öteki dünyanın sadece bir dinin temsilcilerine ayrılmış bir yer olduğu iddiasının da yanlışlığı ortadadır. O nedenle adına Âhiret hayatı denilmese bile, ilâhi adalet

[38] Kıyâme, 75/36.

[39] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

gereği iyilik ve kötülüklerin karşılıklarının verileceği bir mekânın kabulü gereklidir. Bu işin ahlâk ve adaleti bunu gerekli kılmaktadır. Kanaatimizce deistlerin ahlâki sistemlerinin merkezinde bu duygu yatmaktadır. Onların kurtuluş için önerdikleri üçlü sistem olan Tanrı inancı, iyi iş yapma ve hesap verme bilinci yani Âhirete iman vurgusu, başka bir açıdan Kur'an'ın da temel çağrılarından birisidir.[40] Bu denli hakikatin kıyısında duran bu kişiler, vahiy, kitap, elçi vb. gibi hak dinlerin olmazsa olmazları mesabesinde olan diğer iman esaslarını inkâra sapmadan kendi kabullerini rasyonelleştirselerdi, galiba daha iyi etmiş olurlardı.

Deistlerin en temel vurguları olan "*işleyen düzenin sahibi Tanrıdır.*"[41] önermesi, ortaya çıkış gerekçeleri bağlamında din-bilim kavgasında taraf olan vicdanlı insanların bir yaklaşımı olarak görülebilirse de, bu kabul, Kâinatın bir düzeni olduğu ve bu düzenin de mükemmel olan bir sahibinin bulunduğu, meydana gelen hiçbir şeyin tesadüf eseri olmadığının açık bir kanıtı sayılmalıdır. O nedenle bu iddianın sahiplerinin ateizm, agnostisizm ve bilumum tanrısavarların yanında konuşlandırılmasını anlamak zordur. Bunu yapanların çoğunluğunu dindar kitleden olması, bu kişi ve gruplar özelinde kendilerine yeni meşgale üretmekten başka bir mânâsı olmayacaktır. Dindar mahallelerin uzun zamandır devam eden büyük bir kusuru olarak, eleştirdiğimiz yapının "ne söylediği"nden çok, "ne söylemek istediği" üzerinden eleştirilmesi, hakikat arayışında iddialı olan bu kişiler nezdinde hayli sakil durmaktadır.[42] Dindar camiaların "öteki" diye addettikleri kümelere bu denli hasmâne tutum sergilemeleri, muhalifleri olarak gördüklerinin ne dediklerini sağlıklı bir şekilde anlamalarına engel olmaktadır. Oysaki bu kesimlerden beklenen daha rasyonel, daha sağduyulu ve daha nesnel eleştiri yapmalarıdır.[43] Aynı şekilde, dindarların yanlışla-

[40] Bakara, 2/62; Mâide, 5/69.

[41] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

[42] Bu konuda genel mânâda "ifrat" bağlamında görülebilecek ve muhalifini anlama üzerinden değil, tanımlama ve amaçlandırma odaklı olarak kaleme alınmış olan bazı eserler şunlardır: Ahmet Seyrek, *Ateizm, Deizm, Agnostisizm*, Ankara: Dorlion Yayınevi, 2019. Cüneyt Avcıkaya, *Kolaya Kaçmanın Adıdır Deizm*, İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2020. Emin Arık, *Deizm ve Ateizm Çıkmazı/İnançsızlıktan İnanca*, İstanbul: Hayy Kitap, 2019. Erol Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi*, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2. basım, 2018. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019. Fehmi Demirbağ, *Kâinat Kitabından Haberdar mısın? Sen Deist Değilsin, Cahilsin!*, İstanbul: Efor Yayınları, 2019. Hüseyin Selim Kocabıyık, *Çağın En Büyük Kalp Hastalığı Ateizm ve Deizm*, İstanbul: Mihenk Kitap, 2019. Osman Nuri Topbaş, *Aklın Cinneti Deizm*, İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2019. Ömer Faruk Korkmaz, *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm*, İstanbul: Dirayet Yayınları, 2019. Seyyid Muhammed Ruhi, *Ben Deist Olsam*, İstanbul: Ruhi Yayıncılık, 2018, *Deistin Zikri*, Ruhi İstanbul: Yayıncılık, İstanbul 2018, *Merhaba Deist*, İstanbul: Ruhi Yayınları, 2018.

[43] Deizmi öteden beri insanlık âleminde yaşayan bir olgu olarak görüp oldukça nesnel kritik eden bazı eserler için bkz. Ahmet Seyrek, *Ateizm, Deizm, Agnostisizm*, Ankara: Dorlion Yayınevi,

rını eleştirirken sınırları zorlamanın da haklı bir tarafı bulunmamaktadır.[44] Lâkin az eleştiri ya da hakkı teslim etme adına kendi grubunun kabulleri dışında bir kabulü onaylayanların aforoz edildiği bu âlemde, hakikatin sesini duymak için oldukça güçlü alıcılara sahip olmak gereklidir.

Hayata kurumsal dinlerin hakikat tekelciliğinden sıyrılarak bakan deistlerin, Tanrının işleyen düzenini görmeleri akabinde bu yapıyla kavga etmeleri de son derece normal karşılanmalıdır. Onların ahlâk yani "temel değer kümesi" olarak ileri sürdükleri her şeyin başı Tanrı ve Ona olan sağlam inançtan neşet etmektedir. Zira Kâinatta işleyen Tanrının düzeni, Tanrının sözcüsü olduklarını deklare eden kişilerin dedikleriyle uyuşmamaktadır. Bu kırılma zamanında Tanrının düzeninden yana tavır koyan deistlerin, kurumsal dinlerin zaman içinde bozmuş olsalar da bazı değerlerini toptan reddetmiş olmaları, hattâ bunların gereksizliği üzerinde kafa yormuş olmaları, kendi ifadeleriyle ahlâki bir duruş olarak görülemez. Gene bu reddetme hali, Tanrı ve insan özelinde belli bir mükemmellik önerisi gereği olsa bile anlamlı değildir diye düşünmekteyiz. İnancımız odur ki Tanrı ve Onun düzeninin işleyişini anlama aşamalarında genel mânâda "eserden müessire giden" bu kişiler, eğer ki yaşadıkları çağ ve bölgelerde sağlıklı bir din anlayışıyla karşılaşsalardı, bu denli uçlara savrulmayacaklardı. Onların birikimleri de dinlerden bu denli uzağa savrulmalarını engelleyebilecekti. Binaenaleyh adına çevresel determinizm denilen süreç, deistler özelinde Tanrının yaratıcılığına imkân verdiği için, yaratılmış olan her türlü olguyu tanımamıza fırsat sunan bilimsel düşünmenin kazanımları yedeğinde böyle bir hatayı yapmalarına imkân vermeyecek derecede sağduyu içermektedir.

DEİSTLER, TANRIDAN BAĞIMSIZ AHLÂKTAN YOKSUN BİR DÜNYA MI ÖNGÖRMEKTEDİR?

Dine duyulan ihtiyacı reddeden deistler, Tanrı ve ahlâkın gerekliliği konusunda aynı şeyi düşünmemişlerdir. Aslında deistlerin vahiy kavramı üzerinden kendisini tanımlayan "vahiy dinleri"ne karşı olması, Tanrı ve insa-

2019. Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, İstanbul: Köprü Kitapları, 2018. Cazim Gürbüz, *İslâm'dan Deizme*, İstanbul: Berfin Yayınları, 2017. Hüseyin Kemal Gürger, *Ateizm ve Deizm Sorularına Karşı İddialar ve İzahlar*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018. Namık Kemal Okumuş, *Sağlam Kulpa Tutunamayanlar/Ahlâk-Eşcinsellik ve Deizm Üzerine*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2017. Selçuk Kütük, *Deizm*, İstanbul: Bir Yayıncılık 2019. Yusuf Yavuzyılmaz, *Türkiye'de Deizmin Kökenleri*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2018.

[44] Deizm konusunda yazılmış ve "tefrit" bağlamındaki eserlere örneklik etmesinin yanında dindarların yaptıklarına duyulan öfkenin oldukça güçlü savrulmalara neden olmasına örnek olması bakımından bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Şirk: Din Maskeli Allah Düşmanlığı ve Şirk'e Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2. basım, 2013; *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç: Deizm/Tanrıdan Başka İnsanüstü Tanımayan İnanç Deizm-Teofilozofik Bir Tahlil*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2015.

nın yeterliliği üzerinden değerlendirilmiştir diyebiliriz. Buna göre Tanrıya itaatin olası gerekliliği, pratik aklın çıkarımları üzerinden bilinebilir. Onun da akıl sayesinde ulaşılan ahlâki değerler olduğu söylenmektedir. Tanrıyla barışık yaşamak isteyen insan, ahlâki mükemmellikte Tanrıya benzemeye çalışmalıdır. O yüzden Tanrısız ahlâk olamaz.[45] Doğaldır ki onların bu yaklaşımı, kurumsal dinlerin ibadet ve ritüeller üzerinden tedarik edileceğini söylediği ahlâki kazanım anlayışıyla temelden uyuşmamaktadır. Tanrıya saygın bir kul olmak, ahlâklı bir yaşam sürmenin en etkin gereksinimidir.

Deistlere göre ahlâk bir tanedir ve Yüce Tanrının yaratmış olduğu insanın temel değerlerindendir. Bu sebeple ahlâki değerlerin kaynağı mutlak surette Yüce Tanrıdır. Fransız deistlerinin önde gelen isimlerinden olan Voltaire, bu konuda oldukça makul düşünmekle birlikte, insan eğilimlerinin Tanrının ışığı/işareti/vergisi/yeteneği sayesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre, "*Bir tek geometri olduğu gibi bir tek ahlâk vardır.*"[46] Burada durmayan Voltaire, "*Demek ki ahlâk, ışık gibi Tanrıdan geliyor!..*"[47] demek suretiyle, beşere yol gösteren ahlâki değerlerin tanrısal bir vergi, katkı hattâ dokunuş olduğu yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır. Tabiidir ki zaman zaman bu kuralların esnetildiği, beşerin zaaf dolu kurgularının tanrısal öneri, önlem ve kurgulara öncelendiği, siyasal gücün ahlâki değerleri dejenerasyona uğrattığı hattâ istisnaların genel kural gibi algılandığı devir ve dönemlerin olması, işin aslının hep böyle olacağı anlamına gelmez. Bir anlamda insandan ümit kesmeyen deistler, onu besleyen ahlâki kazanımların tanrısal bir katkı olduğunu düşünmektedirler. Bu ilke ve esasların vahiy kanalıyla değil de beşerdeki kazanım, fıtrat ya da eğilimler sayesinde gerçekleşiyor olması ise "ahlâkın kaynağı" ya da "beslendiği memba" anlamında ayrıca ele alınacak bir konudur.

Bazı dindar kişiler tarafından ileri sürüldüğü gibi deistlerin dinlerin ahlâksızlık olarak gördüğü hemen her şeyi onayladıkları görüşü, bütünüyle doğru bir çıkarım değildir. Mesela Aydınlanma Çağı deistlerinin etkin isimlerinden olan Voltaire, bazı kültürlerde hâkim unsurlar tarafından kabul edilen bir yaklaşım olan "genç oğlanlarla birlikteliği"[48] ya da genel anlamda eşcinselliği "doğa yanılması"[49] yani "insanın doğasının hata etmesi" olarak görmektedir. Ona göre, insanlığın geneli ahlâk kurallarını gözeterek hayat sürmektedir. Bu yüzden de o, "*hiçbir çağda ahlâka aykırı yasalar*

[45] Mehmet Âkif Alturuşık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/2 (2019), s. 630.

[46] F. M. A. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, I-II, çev., Lûtfi Ay, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları, 4. basım, 1977, II, 241.

[47] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II, 242.

[48] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, I, 32.

[49] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, I, 35.

yapmış uygar bir ulus bulunabileceğini sanmıyorum"[50] demek suretiyle, zaman zaman ortaya çıkan bu tür sapmaların genel kural olarak görülemeyeceğini söylemektedir.

Deistlerin ahlâk ve Tanrı birlikteliğini öngörmeleri, her ikisinin de saf ve mutlak iyi olduğunu kabul etmiş olmalarıyla ilişkilidir. Onların ileri sürdüğü gibi, Tanrının insandan istedikleri, zaten insanın hamurunda olan yeteneklerdir. O yüzden hem istek güzeldir hem de isteyen güzeli istemiş olmaktadır. Ahlâki standartların Tanrının ölçeğinden geçerek kurumsallaşması ise, insana verilen en değerli yetenek sayılmalıdır. Nihayetinde ilke ve yetenek üzerinden hayata yansıyan ahlâki erdemler, Tanrının insan için biçtiği kumaşın sağlamlığı yanında, ona olan güveni ve yaratılışının kusursuzluğunu da göstermektedir. Bu konuda asıl çekişmenin insanın yaratılışı/fıtratı üzerinden değil, süreç içinde dinlerin yerini alan beşer yorumlarından çıkmış olması ise,[51] itiraz edilen şey ile savunulmaya çalışılan şeyin aynı içerikte olmadığını açıkça göstermektedir.

Sonuç

Deizm ve ahlâki duruş bağlamında netice olarak ifade edebiliriz ki, ortaya çıktığı dönemler itibarıyla aklın kabul edemeyeceği dinsel sunumlara karşı bireysel bir tavır alış olan deizmin, zaman içinde ekol/okullaşamamasının değişik nedenleri olsa gerek. Özellikle İngiltere, Fransa ve Almanya'da güçlü temsilcileri olan bu yaklaşımın kurumsal yapıdan çok bireysel tercihler ve de kişisel yaklaşımları kapsadığı söylenebilir. Belki de bu durum onun daha homojen anlaşılmasının önündeki bir fırsat olabilir. Zira kurumsallaşan her düşüncenin usulleri üzerinden gidenlerin kendi hata ve yanlışlarını görme şansı azalmaktadır.

Kurumsal dinlerin hemen her söylemine karşı çıkan deizmin temsilcilerinin başına gelenler, esasında dindarlığın ne denli değişken bir oluşum olduğunu haber vermektedir. Kendilerini dindar, inançlı ve Tanrının inayetine muhtaç gören bu kişiler, Tanrının bahşişi olan akıl ve doğa sayesinde hakikati bulacaklarına inanmışlardır. Karşı durdukları her kurum ve kuruluşun güç devşiren yapısı gereği kovuşturmadan toleransa, baskıdan inanç özgürlüğüne evrilen bir dindarlığı önermişlerdir.[52] Onlara göre insanın Tanrının bahşişi olan yeteneklerinin yüceltilmesi ahlâklı bir hayatın ge-

[50] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, I, 35.

[51] Deizmin özellikle Hıristiyanlığın yaygın olduğu Avrupa toplumlarında ortaya çıkmış olması, benzer tartışmaların Eski Yunan, Roma ve İslâm dünyasında da gerçekleşmiş olması, hattâ Yahudi geleneğinde deizm ile ateizm arasına sıkışmış olan pek çok düşünürün olması, taraflar nezdinde uzun süredir açıktan tartışılan konunun ne denli önemli bir anlamı olduğunu göstermektedir. Modern Çağla birlikte ayyuka çıkan "deizmin arttığı" söylemlerini bu meyanda görmek lazımdır.

[52] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 441.

rekliliği için şarttır. Hemen her konuda özgürce düşünmek ve karar vermek sonunda hakikatin bulunmasını temin edecektir. Bu konuda insana güvenmek ve onun yeteneklerinin önünü açmak gereklidir. Geleneksel dinlerin söylemleri inandıkları Tanrının düzenine uymamaktadır. O yüzden Tanrıdan vazgeçmeyenler, onların söylem ve iddialarından uzak bir dindarlığı tercih etmişlerdir.

İnsan aklının mükemmelliğine olan güven Tanrının mükemmel yaratılışıyla birleşince teoride muhteşem bir uyum gerçekleştiğini ileri süren deizm, akıl sahibi insanın hakikati bulma noktasında başka bir şeye ihtiyacının olmadığını söylemektedir. Bizce deizm ve deistlerin unuttuğu bir şey varsa, o da, aklın size sunduklarını hayata geçiren organın akıl değil, akletme sürecini deruhte eden "irade yeteneği" olduğudur. Bu yeteneğin her daim aklın verilerini işlemediği, o veriler hilafına işleri yaptığını da bilmeliyiz. Herhâlde yeryüzünü kana bulayan, hırsızlık yapan, sömürgecilik işiyle uğraşan, katletmeyi âdet edinenlerin akıllı olmadığını iddia edemeyiz O yüzden aklın kendisi değil, akletmenin iradeyle birlikteliği aşamasında insanın iradesinin içsel ve dahi dışsal bir uyarıcıya ihtiyaç duyması kadar normal bir şey olamaz. İşte bu uyarı mekanizması da Yüce Tanrının din dediği şeydir. İnsanlık tarihi boyunca deizmin ileri sürdüğü veçhile, Tanrı, akıl ve ahlâkın birlikteliğini savunmak teoride oldukça güçlü bir argüman olarak durması,[53] işlerin bu minvalde sorunsuz işlediğine örneklik etmemektedir.

KAYNAKÇA

Altunışık, Mehmet Âkif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi.* 19/2 (2019): 615-642.

Arık, Emin. *Deizm ve Ateizm Çıkmazı/İnançsızlıktan İnanca.* İstanbul: Hayy Kitap, 2019.

Avcıkaya, Cüneyt. *Kolaya Kaçmanın Adıdır Deizm.* İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2020.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Akçağ Yayınları, 9. basım, 2004.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. basım, 2005.

Çetin, Erol. *İnancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi.* İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2. basım, 2018. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler.* İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019.

Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine.* İstanbul: Köprü Kitapları, 2018.

Demirbağ, Fehmi. *Kâinat Kitabından Haberdar mısın? Sen Deist Değilsin, Cahilsin!* İstanbul: Efor Yayınları, 2019.

[53] Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç: Deizm/Tanrıdan Başka İnsanüstü Tanımayan İnanç Deizm-Teofilozofik Bir Tahlil*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2015.

TDVİA. Erdem, Hüsameddin. 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Gündoğar, Hamdi. "Bölüm 1". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Haz. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı ve Metin Yıldız. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Gürbüz, Cazim. *İslâm'dan Deizme*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2017.

Gürger, Hüseyin Kemal. *Ateizm ve Deizm Sorularına Karşı İddialar ve İzahlar*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.

Kocabıyık, Hüseyin Selim. *Çağın En Büyük Kalp Hastalığı Ateizm ve Deizm*. İstanbul: Mihenk Kitap, 2019.

Korkmaz, Ömer Faruk. *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm*. İstanbul: Dirayet Yayınları, 2019.

Kütük, Selçuk. *Deizm*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019.

Okumuş, Namık Kemal. *Sağlam Kulpa Tutunamayanlar/Ahlâk-Eşcinsellik ve Deizm Üzerine*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. basım, 2018.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Şirk: Din Maskeli Allah Düşmanlığı ve Şirk'e Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2. basım, 2013. *Tanrı, Akıl ve Ahlâktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç: Deizm/Tanrıdan Başka İnsanüstü Tanımayan İnanç Deizm-Teofilozofik Bir Tahlil*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2015.

Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Ruhi, Seyyid Muhammed. *Ben Deist Olsam. İstanbul:* Ruhi Yayıncılık, 2018. *Deistin Zikri*. İstanbul: Ruhi Yayıncılık, 2018. *Merhaba Deist*. İstanbul: Ruhi Yayınları, 2018.

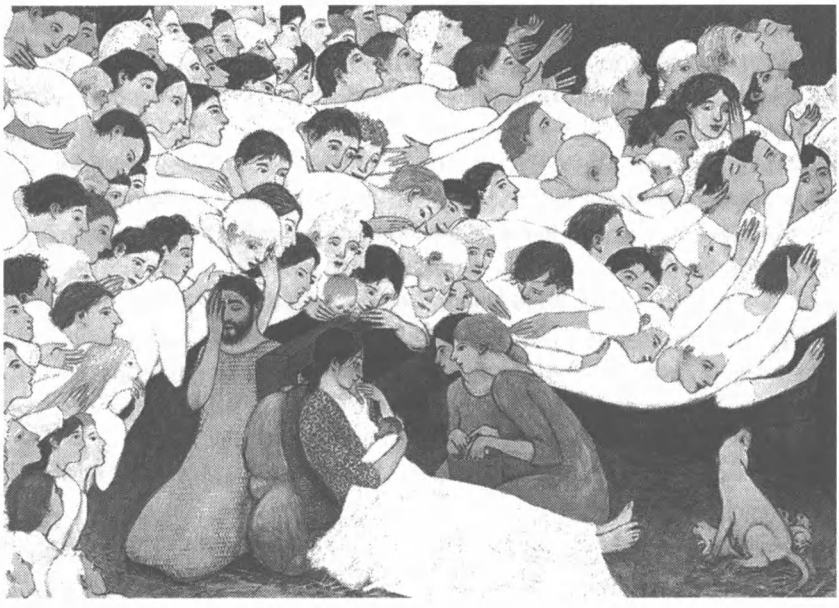
Seyrek, Ahmet. *Ateizm, Deizm, Agnostisizm*. Ankara: Dorlion Yayınevi, 2019.

Topbaş, Osman Nuri. *Aklın Cinneti Deizm*. İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2019.

Voltaire, François Marie Arouet. *Felsefe Sözlüğü*. I-II. çev. Lûtfi Ay, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları, 4. basım, 1977.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 3. basım, 2016.

Yavuzyılmaz, Yusuf. *Türkiye'de Deizmin Kökenleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2018.



"Kutsal Doğuş"
Resim: Brian Kershisnik

DEİZMİ ANLAMAYA ÇALIŞMAK

Abdüllatif Tüzer*

Yaklaşık son on yıldır deizm kavramı ve öğretisi Türkiye gündemini dikkat çekici bir biçimde işgal etmeye başladı. Öyle ki devlet büyüklerinin, devletin resmî kurumlarının, sivil toplum kuruluşlarının, cemaat ve tarikatların deizme yönelik gösterdiği yerine göre şiddetli duygusal tepkiler deizmin memleketi işgalinin ne denli kaygı verici düzeyde olduğunun göstergesidir – elbette kimileri bu durumu, siyasi ve dinî otoritelerin kendi güçlerini ve tahakküm alanlarını artırma amacına matuf sahte bir düşman kimlik yaratma meselesi diye de okuyabilir. Deizmin bu dikkat çekici zuhuru ya da yer altında hafifçe seyreden bir su akıntısı iken birden dışarıya taşması ve gürül gürül akmaya başlaması –yani daha önceleri bilim adamları, felsefeciler ve entelektüeller sınıfıyla kısıtlı iken halk tabanına inmesi ve yaygınlaşma emaresi göstermeye başlaması, (seküler çevreleri bir kenara bırakırsak, özellikle imam hatip liseleri, ilahiyatlar ve muhafazakâr aile çocuklarıyla ilgili olarak yapılan araştırma ve anket sonuçları bu açıdan şaşırtıcıdır) açıkça onun geleneksel dine, dinî kabullere ve yaşam biçimine yönelik ciddi bir tehdit olarak algılandığına işaret etmektedir. Özellikle yeni ve yetişmekte olan nesle ilişkin kendi gözlemlerimizin de bu gidişa-

* Prof. Dr. Abdüllatif Tüzer, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

tı doğruladığına alenen tanıklık etmekteyiz. Sadece deizmin değil çeşitli panteizmlerin, birbirinden farklı mistik, tasavvufi ve spiritüalist eğilimlerin de yaygınlaşmakta olduğunu söyleyebiliriz. Haliyle bu noktada birçoğumuzun aklına gelebilecek ilk açıklama, bütün bunların Türkiye'nin hızla sekülerleşmekte olduğuna işaret ettiğidir. Bu açıklamanın haklılık payına sahip olduğunu inkâr etmek de pek kolay değil. Şayet gerek modern gerekse postmodern versiyonuyla sekülerleşmeyi bir özgürleşme ve özerkleşme meselesi olarak görecek olursak ve bunu da kurumsal/resmî/geleneksel dinin toplum ve birey üzerindeki kurucu ve biçimlendirici etkisini tamamen kaybetmesi olarak okuyacak olursak, yeni neslin kendi kimliğini kurma ve biçimlendirme konusunda Sartrevari bir ifadeyle özgürlüğe mahkûm olduğunu söyleyebiliriz. Ve yeni nesil için dinî/geleneksel inançlar ve yaşam biçimleri sadece pazarda birbiriyle rekabet eden alternatiflerden başkası değildir.[1] Artık karşımızda keyfince yapboz oyunu oynayan, çeşitli ve hattâ birbiriyle uyumsuz görünen parçalardan kendi kimliğini özgürce seçip oluşturan, merkezi ve sabit noktası ve kararı dahi olmayan, yani kolayca dağılan ve bir başka biçime sokulabilen, akışkan, senkretik, eklektik kimliklere sahip modern, modüler bireyler var. Sözünü ettiğimiz hızlı sekülerleşmenin –gerçeği konuşmak gerekirse, sekülerleşen sadece yeni kuşak değil, henüz nasıl bir durumun içinde olduğunun ayırdında olmayan, kendisini zahiren seküler olmadığına inandırsa da tüm eğilimleri, tercihleri, kararları ve yaşam biçimiyle otantik sekülerlerden ayırtedilmesi pek mümkün olmayan eski kuşak Müslümanlardır da– en önemli göstergelerinden birisi de yeni neslin gerek geleneğe gerekse kendi çağına karşı son derece eleştirel bir tavır sergiliyor olmasıdır. Geleneksel inançları ve yaşam biçimini, gerek tarihi gerek öğretileri itibarıyla İslâm dinini tarihsel kaynaklara ve bilimsel verilere dayanarak kıyasıya eleştiren –bu da kitle iletişim araçlarının ve medyanın, kısacası dijitalleşmenin ve küreselleşmenin getirilerinden birisidir. Yani bilgiye ulaşmanın ve bilgiyi ulaştırmanın son derece kolaylaşması ve şeffaflaşmasının bir getirisidir– ve sürekli büyüyen genç bir kitle var artık içimizde. "Emevi dini" söylemine âşina olmayan kalmamıştır herhalde. Tıpkı Batı'da Rönesans döneminde olduğu gibi, yeni kuşak içinde, köklerini İslâm'ın doğuşundan daha gerilerde arayanları da görmezlikten gelmemek gerekiyor.

Şimdi sadece havasta değil avamda da karşılık bulmaya başlayan deizmin ne olduğuna, deizmin nasıl bir felsefi zemine ve teolojiye dayandığına, neden ciddi bir tehdit olarak algılandığına değinmeye çalışalım. Tüm bun-

[1] Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014, s. 6.

ları yapmaya çalışırken amacım bazı önyargıları ve yanlış bilgileri izale ederek deizmi bir parça anlamaya çalışmak olacak.

Deizm, esasen, Hint-Avrupa kökeni itibarıyla Dyeus (Nur, Aydınlık Gök) kelimesinden doğmuş olup Helenlerin Zeus, Latinlerin Deus olarak ifade ettikleri Gök Tanrıya/Tanrıların Kralına/Baş Tanrıya göndermede bulunmaktadır. Kelime kökeni itibarıyla paganist/çok tanrıcı kültürlerden neşet etmiş olsa da zaman içinde ilkin Yunan filozoflar ve sonrasında monoteistik inançlarla yakın ilişki kurduktan sonra tek ve biricik olan bir akıl Tanrısını ve bu Tanrının salt akıl yoluyla elde edilen bilgisi doğrultusunda sürdürülen erdemli bir hayatı ifade etmek üzere özel bir anlama kavuşmuştur. Deus kelimesinden üretilen ve kelime anlamı itibarıyla "Tanrıcılık" demek olan deizm, bugün bilinen anlamıyla ilk kez 17. yüzyılda İngiltere'de kullanılmaya (Edward Herbert, Charles Blount, Matthew Tindal, John Toland) ve giderek Fransa (Voltaire, Rousseau) ve Amerika'da da (Thomas Paine) etkisini göstermek suretiyle akım haline gelmeye başlamış olsa da bir düşünce, tavır ve yaşam biçimi olarak deizmin kökü felsefe tarihinin başlangıcına kadar gider. Halkın coşkun dinsel yaşantısına gösterilen ağır tepkiyi ve yalnızca logosa dayalı bir dinselliğe övgüyü daha Herakleitos'ta görmeye başlarız: "Boşuna arıtıyorlar üstlerindeki kanı, yıkanarak kanda; çamura batmışın yıkanması gibi çamurda; gören deli der böylesine; bir de yakarıyorlar şu yontulara, konuşuyormuş gibi evlerle; bilmeden Tanrı nedir, kahraman nedir."[2] Aynı tavrın Sokrates'te, Ksenophanes'te, Platon'da, Aristoteles'te, Kiniklerde ve Stoacılarda ve neredeyse felsefe tarihinin her döneminde kararlılıkla sürdürüldüğüne tanıklık ederiz. Herakleitos'tan itibaren gösterilen bu deist tavrın idealinin kısaca "Tanrıya benzemek" olduğunu söyleyebiliriz. Tanrıya benzemek ise, bu düşünürlerin nezdinde, açıkça aklın kılavuzluğunda; bilgi ve erdeme dayanarak ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrıyla aynı yolda en az şeye ihtiyaç duyarak bilgece bir hayat sürmektir. Öyleyse aklın kılavuzluğunda sürdürülen bir yaşamı tek gerçek dinsel yaşam olarak gören ve bunu da Tanrıya benzemenin tek ve sahici yolu olarak addedenleri rahatlıkla deist olarak adlandırabiliriz. Öyle görünüyor ki, akla dayalı bir dinî hayat anlamında; bir akıl dini, doğal/rasyonel din anlamında deizmi yalnızca Aydınlanma döneminde ortaya çıkan bir şey olarak değil felsefe tarihinin köklerinden itibaren genel olarak filozofların din anlayışı olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu yüzden Pascal'ın peygamberlerin Tanrısını filozofların Tanrısından kesin ve keskin bir dille ayırması oldukça manidardır. Esasen Aydınlanma döneminin dinî olarak etiketlenen deizm felsefi bir mirasın (Kadim Yunan'ın akıl dininden) ruhuyla besleniyor olmasının yanında, "Aydınlanmanın dine

[2] Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Erdal Alova, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul 2003, s. 86.

karşı saldırısı, özünde, teolojik olmaktan ziyade siyasal bir meseleydi. Proje, büyük ölçüde, doğaüstünü doğa ile ikame etmek değil, barbar ve cahil bir inancı kovup yerine akılcı ve medeni bir inanç getirmekti... Tüm tarih, gözünü iktidar hırsı bürümüş bir ruhban kasta karşı seküler mücadelenin tarihidir. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde, Aydınlanma'nın ebedî kaygısının dine karşı mücadele olduğunu belirtir."[3]

Deizm üzerine bu girişi yaparken özellikle deizm denince basmakalıp bir biçimde sürekli yinelenen "emekliye ayrılmış Tanrı" ve "âlem üzerinde hiçbir tesiri ve kontrolü olmayan Tanrı", "insanın duygu dünyasına hitap etmeyen ve dolayısıyla dua ve ibadeti gereksizleştiren Tanrı" tanımlamalarının tam anlamıyla doğru ve yerinde tanımlamalar olmadığına işaret etmek niyetini taşımaktayım. Çünkü deistlerin öncelikli kaygısı Tanrıyı emekliye ayırmak, onun âlemle olan ilişkisini kesmek, dua ve ibadeti gereksiz ve saçma ilkellikler olarak yaftalamak değildir. Onlar biricik ve sahici bilgi kaynağı olarak logosa/akla dayanan ve salt akılla ulaşılabilen bir Tanrıya benzemeyi ve ona ulaşabilmeyi dert edinmişlerdir. Öyle bir Tanrı ki akılsal ve kusursuz varlığı ve nitelikleriyle kendisine ulaşılması gaye edinilmiş ve bu nedenle de model alınmış, insan aklı vasıtasıyla ezelî-ebedî doğrularını ve ahlâk yasasını sürekli vahyetmiş, ezeli ve zorunlu bilgisi nedeniyle evren üzerindeki etkisi ve kontrolünü süreklilik ve zorunluluk içerisinde göstermiş, insanlara doğanın değişmez yasalarıyla ve geometrinin/matematiğin diliyle hitap etmiş ve bu nedenle de insanda daima huşu, hayranlık uyandırmış, entelektüel bir sevgi ve zevk duygusu yaratmış, dolayısıyla doğayı biricik mabedi olarak kurmuştur. Şayet meseleye böyle bakıyor ve deizmi bir akıl dini/rasyonel teoloji olarak tanımlıyor isek Spinoza'yı da, Hegel'i de deistler sınıfına koymaktan kaçınmamamız gerekiyor. Spinoza ve Hegel'i de deistler sınıfına koyunca yukarıdaki basmakalıp deizm tanımlamaları sanırım büsbütün boşa çıkacaktır. Şayet deistlerin Tanrısı kusursuz, akılsal, zorunlu, ezeli-ebedi, mutlak bir Tanrı ise ve böyle bir Tanrının evren ve insanla ilişkisi de tamamen akılsal bir temelde kuruluyorsa deizmi aşkın ya da içkin Tanrı etiketleri üzerinden tanımlamanın pek bir mânâsı yoktur. Hem aşkın hem de içkin Tanrı düşüncesi bakımından Tanrı zatı itibarıyla mutlaktır, eşi benzeri olmayandır. Tüm var olanlar ya Tanrının tezahürüdür ya sudurudur ya yaratımıdır (bu yaratımı da esasen tezahür/tecelli olarak okumak gerekiyor çünkü yaratma daima bir şeyden yaratmadır. Tanrı kendisi dışındaki bir şeyden yaratamaz zira ezeli varlıklar çoğaltılmış olur. Öyleyse Tanrı ancak kendisinden yaratabilir. Tanrının aşkınlığı konusunda daha hassas davranan filozoflar genellikle olan-yok

[3] Terry Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul 2014, s. 19, 29.

olan/bozulan maddenin varlığını değişmez ve kusursuz Tanrıya isnat edemedikleri için maddeyi ezeli kabul etmişlerdir. Ancak zaman bakımından değil, zat bakımından Tanrının varlığını önceleyerek ve form kazandırılmamış maddeyi karanlık ve bilinemez addederek bunu yapmışlardır). Tüm varlıkları kuşatan evrenin işleyiş düzeni de Tanrının yasası, davranışı, dili olarak yorumlanmıştır. İlk ve sürekli neden olarak Tanrının olmaması demek topyekûn âlemin çökmesi ve yok olması demektir. Evrendeki yasalı işleyişin daimi sebebi ve garantörü Tanrıdır. Âlem varlığı ve varlığının sürekliliği bakımından daima Tanrının varlığına bağımlıdır. Dolayısıyla Tanrının âlem üzerindeki etkisi ve kontrolü süreklidir. Sonuç olarak, deizm söz konusu olduğunda ve dayanılan temeller ve ilkeler dikkate alındığında, aşkınlık ya da içkinlik hassasiyetinin pek bir önemi kalmamaktadır.

Şayet deizmi "emekliye ayrılmış ve âlem üzerinde hiçbir tesiri ve kontrolü olmayan Tanrı" etiketlemesi üzerinden tanımlayacak olursak bunda hiçbir yenilik ve özgünlüğün olmadığını/olamayacağını, bunun bilinen en eski çağlardan beri cari bir durum olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü "İlkellerin Gök-Tanrısının bir *deus otiosus* (boş Tanrı, işlevsiz tanrı veya uzak tanrı) haline geldiği doğrudur ve en yukarıdaki cennete çekildiğine ve bundan sonra insanların meselelerine kayıtsız kaldığına inanılır. Sonunda unutulur. Başka bir deyişle, ölür – ölümüyle ilişkili mitler olması bakımından değil, dinsel yaşamdan ve sonra da mitlerden tamamen yok olması anlamında ölür... Yukarıdaki Gök-Tanrı hâlâ hatırlanıyorsa, insanı ve dünyayı yarattığı içindir; ama neredeyse bundan başka nedeni de yoktur."[4] Gerçekten de birçok din ve mitolojide bu tür işlevsizleşen, unutulan ve ölen Tanrının sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. İşlevsizleşen ve unutulan Gök-Tanrıların yerini genellikle daha cevval ve savaşçı genç tanrılar almıştır.

Şimdi gelelim deizm meselesinin esasına... Yukarıda tanımladığımız biçimiyle bir akıl dini/rasyonel-doğal teoloji ve Tanrıya benzeme ideali doğrultusunda bir yaşam biçimi olarak deizmin doğuşuna kaynaklık eden biri felsefi diğeri siyasi olmak üzere iki sebepten söz edilebilir – illa Eski Yunan'da bir mucize aranacaksa bu, felsefesi değil sadece bir akıl dini olarak deizmi olabilir. İlkin siyasi sebebe değinecek olursak, Sümerlerden itibaren Akad, Babil, Asur, Mısır, Minos, Atina ve Roma'da yöneticilerin Tanrıyı/tanrıları Ziguratlar, Babil Kuleleri, Piramitler, Tapınaklar vb. vasıtasıyla yeryüzüne indirerek ve tanrısal evlilik seremonileri düzenleyerek Tanrı/tanrılar adına dinî ve dünyevi yaşantıyı baş rahip ve baş yönetici olarak yönetme yetkisine kavuşmuş olmaları, Tanrı/tanrılar adına kanunlar

[4] Mircea Eliade, *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 70, 107.

yapıp uygulamaya sokmaları (şeriat ihdas etmeleri), Tanrı adına yapılan ibadetleri, festivalleri, âyinleri, olimpiyatları idare etmeleri, halk üzerindeki etkilerini güçlü ve sürekli kılabilmek için yontular/putlar icat edip mitoloji üretmeleri; tanrıların da doğrudan insan işlerine müdahale ederek yerine göre insanları cezalandırmaları, sürgüne göndermeleri, aldatmaları, insanlara tuzak kurmaları, tecavüz etmeleri, onlardan öç almaları, insanların ruh ve bedenlerine hastalık ve belalarla tasallut olmaları, onları helak etmeleri vb.; insanların da tanrıları teskin edebilmek ve onlardan istediklerini alabilmek için gece gündüz ibadet etmeleri, yerine göre çocuk, kadın, erkek, hayvan vs. kurban etmeleri, kendilerini en ağır bedeni ve ruhsal çile ve işkencelere maruz bırakmaları, tanrılar adına savaşmaları, Tanrı adına kendilerinden olmayanların canını, kanını ve namusunu helal sayarak kan dökmeleri, bedenleri ve ruhlarını sakatlamaları, soykırıma girişmeleri, insanları köleleştirmeleri... Burada özetleyerek ifade etmeye çalıştığımız üzere, insanlık tarihinde dinin/Tanrıların siyasallaştırılması ve istismarına ve doğal olarak antropomorfikleştirilmesine gösterilen ilk ve en büyük tepki Yunan filozofların (Herakleitos ve Ksenophanes'i özellikle anmak gerekir) deizmi olmuştur. Bu tepkinin aynısına ve belki daha güçlüsüne daha sonra monoteistik dinlerin siyaseten güçlenmesiyle birlikte Ortaçağ'da kimi İslâm filozoflarında ve 16. yüzyıldan itibaren önde gelen bilim adamları ve filozoflarda (bilimsel gelişmelerin doğal bir neticesi olarak ve skolastisizme, din adamlarının dünyevi ve siyasi hırslarına, mezhep savaşlarına, kurumsal dinsel otoritelerin bireyi felç eden güç ve yanılmazlıklarına, hoşgörüsüzlüklerine ve güvenilmezliklerine bir tepki olarak) açıkça tanıklık ederiz.

Deizmin doğuşuna kaynaklık eden felsefi/teolojik sebebe gelince diyebiliriz ki, deizm duygularıyla hareket eden Tanrı/tanrılara karşı aklıyla hareket eden bir Tanrıyı hayatın merkezine koymaktadır. Görünenin ötesindeki görünmeyene odaklanan ilk Yunan filozoflar için sorgulanan ve bilgi ve erdeme dayanan bir hayat yalnızca, yaşamaya değerdir. Bu yüzden onlar değişkenlik arz edeni keyfîlik gösteren, kesinlik taşımayan, düzenlilik ve yasalılık emaresi taşımayan şey olarak nitelemişler ve daima değişmeyenin bilgisini aramışlardır. Böyle bir bilgiyi ise zorunlu, ezeli-ebedi, değişmez, evrensel hakikatlerin kaynağı ve yuvası olarak akılda/logosta bulmuşlardır. Her şeyin ilk ve esas nedeni Tanrıyı da Logos, Mutlak Akıl, İlk Neden, İlk Muharrik, Mutlak Varlık vb. olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla böyle bir Tanrıdan zuhur eden her şey doğal olarak zorunluluk ve değişmezlik niteliğini haiz olacak ve asla Tanrıdan keyfî davranış beklenmeyecektir. Çünkü duygusallık ve amaçlılık eksikliğin alâmetidir ve insanın hayvani doğasının bir tezahürüdür ve doğal olarak ölçüsüzdür. Ne var ki Tan-

rıya ölçüsüzlük ve eksiklik atfedilemez. Ondan her şey zorunlulukla ve değişmez bir yasalılıkla zuhur eder. Tanrıyı duygularıyla hareket eden bir varlık gibi görmek Onu kaprisli, keyfî davranan, ne yapacağı, nasıl davranacağı belli olmayan, duygularına yenilip insanlardan taleplerde bulunan, öfkelenip cezalandıran, insanlar arasında ayırımcılık yapan, yakarışlarla ve kurbanlarla teskin edilmesi beklenen ve böyle bir şeye ihtiyaç duyan vb. kusurlu ve ölçüsüz bir İnsan Krala/Tirana dönüştürmek demektir. Şu halde, deizmin nazarında, insanlığın selâmeti için ya kurumsal veya vahye dayalı dinleri tamamen hayattan söküp atmak ya da akıl dinine boyun eğdirerek ıslah etmek elzemdir. İkisine de muvaffak olunamıyorsa deizmi seçkinlerin (halkın yaşama dair kaba zevk ve beğenisinden haz etmeyen kültürlülerin, entelektüellerin, bilim adamları ve filozofların) dini olarak, vahye dayalı dinleri de halkların teskin ve teselli edilmesi, metafizik ihtiyaçlarının karşılanması ve bir siyasi düzenin neredeyse tanrısal yetkilere sahip çoban krallar ve din adamlarınca kolaylıkla sürdürülebilmesi için yaşatmak gerekir. Kurumsal veya vahye dayalı dine karşı böylesi bir tavır, sıklıkla irrasyonel olana ya da aklın ötesinde olana göndermede bulunan, Tanrının akıl almaz işlerinden dem vuran, gerektiğinde doğal düzeni de rasyonel/evrensel ahlâki düzeni de yıkma gücüne sahip keyfî bir Tanrı fikrini aşılayan, en önemlisi de aklı ve iradeyi akıl almaz, yanılmaz ve sorgulanamaz bir Tanrısal otoriteye ya da onun yeryüzündeki vekiline itaate zorlayan ve böyle yapmakla aslında, akılcı filozoflara göre, insanları köleleştirme ve sömürme arzularını yanılmaz, sorgulanamaz, üstün ve masum bir otoritenin arkasına gizleyen din adamlarının hiç işine gelmemiş, hattâ onların ciddi tepkilerine ve düşmanlıklarına neden olmuştur. Çünkü Hume'un işaret ettiği gibi, ancak Tanrının doğaya keyfî müdahaleleriyle ve mucizelerle el ele giden ve varlığını ancak bunlarla sürdüren bir din için, vahyi de, Tanrının doğaya keyfî müdahalesini de, akıl almaz bir dinselliği de, mucizeleri de reddeden bir akılcı/doğal din savunucusu filozof, en büyük tehdit ve meydan okuyucu, en şiddetli düşman olacaktır.[5]

Bir akıl dini olarak deizmin coşkun bir dinsel yaşantıya ve büyük ölçüde insanın duygusallığına hitap eden Tanrıya/tanrılara karşı mesafeli duruşu ve giderek yerine göre keskin eleştirel bir tavır sergilemesi tarih boyunca siyaset ve din adamlarınca pek hoş karşılanmamıştır. Filozofların nezdinde hâkim olan bakış ve yargı muhtemelen şöyleydi: Gerek putperestlerin gerekse monoteistlerin aşırı duygusallıkla boyanmış dinsel yaşantısı ne Tanrıya/tanrısallığa yakışır ne de bilgeye/bilgeliğe. Olsa olsa bu, Tanrısal bir doğaya büründürülmüş ya da tanrısal bir yetki/feyz/güç kuşanmış dünyevi/

[5] David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. S. Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s. 198.

dinî otoritelerin kurbanları cahil bırakılmışlara yaraşır. Tanrıya gösterilebilecek türde bir huşu, saygı ve güven bu yolla Tanrının temsilcisi, yeryüzündeki eli gibi addedilen siyasi ve dinî otoritelerce sahiplenilmiş, talep edilmiş ve din/Tanrı açıkça sürünün kolaylıkla yönetilebilmesi ve dünyevi hırs ve arzular adına istismar edilmiştir. Machiavelli'nin sözleriyle "Gerçekten de kabul edilmeyebileceği için Tanrıya başvurmadan hiç kimse bir halka alışılmadık yasalar vermemiştir... Ve din, [Roma'da] Senato'nun onsuz hiçbir zaman aşamadığı zorlukları aşmasına olanak"[6] sağlamıştır. Dolayısıyla böylesi bir siyasi ve dinî güç ve nüfuz karşısında akıl dininin mensubu filozoflar tarih boyunca ya dudaklarını mühürlemişler, ya sürünün ihtiyaçlarına binaen takiyye yapmak zorunda kalmışlar, ya akıl dini ile vahiy dinini uzlaştırabilmek için var güçleriyle çalışmışlar –aslında bu uzlaştırmacı tavrın gerisinde bile halkın kaba ve batıl inanışlarını mümkün olduğunca sarsmamaya çalışarak seçkinci akıl dinine vahye dayalı dinsellik açısından meşruiyet kazandırabilme kaygısı vardır zira halk vahyin Tanrısına taparken seçkinlerin ve egemenlerin akıl Tanrısına tapınması siyasal istikrar, refah ve can güvenliği açısından hiç akıl kârı değildir– ya da vahiy dinine karşı açıkça ve cesurca tavır almışlardır. Öyle görünüyor ki, akıl dini mensuplarının vahiy dininin temsilcilerine ve takipçilerine karşı sergilemiş oldukları bu çeşitli tavırların anlaşılabilecek biri felsefi diğeri siyasi iki sebebi vardı: Felsefi olarak Tanrının –ki O bir akıl Tanrısıdır– onurunu ve saygınlığını korumak, siyasi olarak da yanılmaz bir otorite olarak vahiy Tanrısının ve Onun temsilcilerinin toplum ve bireyler üzerindeki sorgulanamaz ve mutlak kurucu, biçimlendirici ve tayin edici güç ve etkisini kırarak özgürlüğe giden yolu açmak. Sözgelimi Fransız Aydınlanması bağlamında meseleye bakacak olursak, "egemen düzenin bu evlatlarının çoğu, iktidarlarını meşrulaştıran son derece popüler bir ideolojiyi (dini) elden çıkarmaya pek hevesli değildi. Arzuları daha ziyade dini yeni, seküler bir akılcılık biçimiyle uzlaştırmak ve tüm din işlerini siyasi otokrasiyi destekleme rolünden uzaklaştırmaktı."[7] Bu noktada şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, deistlerin/Aydınlanmacıların vahiy/halk dinine karşı tutumuna genel olarak ikircikliklik ve takiyyecilik hâkim olmuştur. Çünkü Eagleton'ın Nietzsche'ye atıfla işaret ettiği gibi, akıl dininin sevdalıları din ve metafiziğin dogmalarına inanmaktan uzak dururlar lakin kurtuluş ve avuntunun bu en üstün aracına ihtiyaç duymadan da edemezler.[8] Bununla birlikte bu düşünürler, tıpkı Schopenhauer gibi, bilim ve felsefenin egemen

[6] Niccolò Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, 2009, s. 70, 79.
[7] Terry Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, s. 39.
[8] Terry Eagleton, *age.*, s. 43.

olacağı ve halkın kültür düzeyinin gelişip de kaba saba halk dininin ateşinin söneceği bir aydınlık çağ umudu ve özleminden de hiç vazgeçmezler.

Tanrısallığa/logosa yaraşır bilgece –bilgi ve erdeme dayalı– bir hayattan uzak yönetimlerin ve kalabalıkların coşkun dinsel inançlarına ve yaşantısına karşı mesafeli ve eleştirel tavrın Herakleitos'tan itibaren görünür hale geldiğini biliyoruz. Sokrates ve öğrencilerinden birçoğunun bu tavrı sürdürdüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Akıl Tanrısına yaraşır bilgece bir hayatın –ki gerçek dinlilik budur– dayandırılacağı teolojik zeminin ve çerçevenin kuruluşunu ve sistemleştirilmesini ise özellikle Platon ve Aristoteles'te görürüz. Bilhassa Aristoteles'in –Kendisi Hareket Etmeyen Hareket Ettirici– teolojisi düşünce tarihi boyunca filozofların akıl dininin temel referansı olmuştur. Daha da önemlisi, monoteistik dinlerin siyasi olarak güçlenmesi ve Kudüs ile Atina arasında ciddi gerginliğin baş göstermesiyle birlikte vahiy dini ile akıl dinini uzlaştırma gayretine giren Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman çevrelerin önemli düşünürleri için hayati derecede rol oynamıştır. Bu noktada özellikle belirtmek gerekir ki, çok tanrıcılığı bir devlet dini ve politikası olarak benimseyen ve dindarlık ile yurttaşlığı neredeyse özdeş kabul eden Yunan ve Roma'da seçkinlerin deistik fikirleri ve felsefi yaşam tarzları bir tehlike ve tehdit olarak algılanmamıştır. Çünkü devlet dinî olarak çoktanrıcılık fikirlerin özgürce tartışılmasına ve farklı inançların özgürce yaşanmasına ve yaşatılmasına mani değildi. Hattâ devletin çok tanrıcı politikası farklı dinlerin ve inançların devletçe tanınmasını, resmi bir hüviyete kavuşmasını da sağlıyordu. Ciddiye alınan ve takipçisi bulunan her fikrin ve inancın yaşamasına ve yaşatılmasına pragmatik bir gereklilik olarak devletçe olanak sağlanmıştır ancak ve ancak devletin resmî dinine, tanrılar panteonuna saygıda kusur edilmemesi ve zahirî gerekliliklerin yerine getirilmesi kaydıyla. Dolayısıyla bir akıl dini olarak deizm Yunan ve Roma'nın özgürlükçü ve hoşgörülü bahçesinde rahatça filizlenme, gelişme ve üreme imkânını bulmuştur. Ne var ki Hıristiyanlığın Roma'nın resmî dini olarak kabul edildiği zamandan itibaren (MS 379), bir sevgi dinî olarak neşet eden Hıristiyanlık sonraki çağlar boyunca hoşgörüsüzlüğün, zulmün, işkencelerin, seferlerin ve savaşların, katliamların, ayrışmaların ve iç çatışmaların vb. neredeyse tek sebebi, biricik kaynağı olmuştur. Hıristiyanlık ve İslâm'ın siyasi olarak güçlü olduğu Ortaçağlarda filozofların en ciddi kaygıları genellikle ya dinî felsefe yapmak ya da din ile felsefeyi çeşitli biçimlerde uzlaştırmaya ve kardeş kılmaya çalışmaktı. Özellikle İslâm coğrafyasında hayat süren Kindî, Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların Aristoteles'in sadık birer müridi olarak akletmeye ve burhana yüksek derecede ehemmiyet verdikleri ve akılcı bir din anlayışına meylettikleri bir gerçektir. Hattâ Farâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'de filozofların dini

ile halkın dini ayırımının izleri rahatça görülebilir. Endülüslü İbn Tufeyl ve İbn Bacce'de ise doğrudan akletme yoluyla Tanrının bilgisine ulaşan kişinin, hakikati ancak temsiller, meseller, alegoriler vb. ile anlama kapasitesine sahip olan, yakini bilgiden ve erdemli hayattan uzak halk tarafından anlaşılamaması veya yanlış anlaşılması ve daha da ötesi ciddi ithamlara maruz bırakılması sebebiyle, tıpkı Nietzsche'nin Zerdüşt'ü gibi, yalnızlığa ve marjinalliğe mahkûm edildiğine tanıklık ederiz. Gazalî ile birlikte, dinle kardeş olduğuna inandırılan ve dinle uzlaştırılan ama aslında din postuna büründürülen, bu yüzden de masum olduğu düşünülen felsefe ya da filozofların dini (Gazalî'nin gözünde felasifenin ve İhvan-ı Safa'nın takiyyeciliği) olabilecek en büyük tehdit ve tehlike olarak görülmeye başlanmış –aslında felsefeyi bir tehdit ve tehlike olarak algılayan, Kindî'nin tabiriyle dinlerini satan din tacirleri her zaman vardı– ve böylelikle deizm İslâm düşünce dünyasında çok kısa bir süre yaşama şansına nail olabilmiştir.

Batı'da ise, Rönesans'ın Hıristiyanlık öncesi köklere dönme arzusunu –bilhassa eski Mısır ve gizem merakını– görmezden gelecek olursak, iyi bir Hıristiyan olduğu düşünülen Descartes'ın deizmin gelişmesine büyük hizmetlerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Otuz Yıl Savaşları'nın ilk elden tanığı olarak onun en büyük kaygısı, Batı medeniyetini yok etmekte olan teolojik ve siyasi çatışmalara ve ayrışmalara, tüm farklılıkların üzerinde anlaşabileceği bir çözüm bulabilmekti. Descartes'a göre anlaşma ve birliğe ancak ve ancak akıl ile ulaşılabilirdi. Bu nedenle her şeye kuşku zehrini bulaştırdı ve nihayet bilginin yanılmaz adresi olarak, yani kendisinden kuşku duyulması mümkün olmayan yakini bilginin tek kaynağı olarak düşünen öznenin varlığını ve onun a priori fikirlerini gösterdi. Ardından kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık olarak Tanrı fikrini de aklın a priorileri arasından çıkardı. Yani Tanrı fikrinin hakikati zihnimizde zaten geometrik bir kesinlik olarak mevcuttu. Kesin bilginin ve hattâ Tanrıya dair mutlak hakikatin Descartesçı yöntemle zihinde temellendirilmesi Kilise tekeline vurulabilecek en büyük darbelerden birisiydi. Descartes'ın ikinci büyük darbesi, saat gibi düzenli işleyen mekanik evren tasavvuruyla geldi. John Locke'un doğal teolojisini ve dogmalara, batıl inançlara ve kaba tapınmalara karşı düşüncelerini bir kenara koyacak olursak, özellikle hoşgörü üzerine kaleme aldığı çalışma, devlet ve kilise en başta olmak üzere hiçbir kurumun bireylerin dinsel inançları ve kaderleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmadığını, bu konudaki baskının Tanrıya da insan aklına ve vicdanına da saygısızlık olduğunu ilân eden bir manifesto niteliğindeydi. Kurtuluş meselesi bireysel bir meseleydi ve bütünüyle bu karar bireyin özgür iradesine bırakılmalıydı. Spinoza yalnızca aklın kılavuzluğuna güvenilebileceğini dile getiren, tüm felsefesini akılcı bir yolla elde

edilen Tanrı bilgisi ve sevgisi olarak tarif eden, doğayı Tanrının davranışı olarak gören, peygamberleri açıkça yetersiz görüp kendi kendine yeter bir akıl dini inşa eden önemli düşünürlerdendi – Farâbî ve Spinoza'nın gerek ontolojileri/metafizikleri gerek ahlâk ve peygamberlik üzerine düşünceleri bakımından birbirine son derece yakın bir düşünce çizgisi takip etmiş olması gerçekten kayda değerdir. Deizme muazzam bir güç ve etki kazandıran Newton'ın ise "Evrensel Mekanik'in Tanrının tüm niteliklerini açıklayabileceğinden hiç şüphesi yoktu... Tanrı aslında evrende 'sadece tesirleri bakımından değil, gerçekten her an her yerde vardı', irade bedende nasıl etki ediyorsa Tanrı da madde üzerinde öyle etkiliydi... Nuh ve oğulları, güneş merkezli evrenin kopyaları olan tapınaklarda ibadet etmiş ve onlara doğayı 'taptıkları Tanrının gerçek tapınağı' gibi görmeyi öğretmişti. Bu ilk inanç, 'uluslar onu bozana dek diğer tüm inançlardan daha rasyonel'di. Bilim, kutsalın uygun bir anlayışına ulaşmaktaki tek araçtı: 'çünkü (vahiy olmadan) bir İlâh'ın bilgisine ulaşmak ancak doğanın yapısıyla olur.' Dolayısıyla bilimsel rasyonalizm Newton'ın 'temel din' dediği şeydi."[9] Leibniz ise akıl ile imanı uzlaştırmak adına dinî hükümleri akıl mahkemesinde yargılıyor ve aklın aklamadığı hiçbir inancı doğru ve tanrısal kabul etmiyordu. Hume ister maddi ister ruhsal olsun töz fikrini paramparça ederek dinin metafiziğe ve epistemolojiye sızabileceği tüm kapıları kapatmış, metafizik ve teolojik eserlerin tamamını faydasız addederek ateşe atmış ve daha da ileri giderek dinin insanlık tarihindeki doğal gelişimini takip ederek onu doğal sebeplere irca etmiş ve nihayet kimine göre deist, kimine göre agnostik kimine göreyse ateist bir pozisyonun savunusunu üstlenmişti. Akıl dininin büyük mimarlarından Kant, din adamlarının ve kutsal kitapların ilâhi tabiata dair sözlerini bilişsel/epistemik açıdan değersiz ve içi boş addederek vahiy dinini/teolojiyi kendisine tâbi kılan bir ahlâk dini inşa etmişti. Misal, mesel ve mitoslarla (bir sürü yalanlarla) hakikatin yetersiz bir temsilini sunan ancak cahil halkın metafiziksel anlam ihtiyacını gören, halkı teskin ve teselli eden dinleri Schopenhauer halk metafiziği olarak tanımlamış ve gerçek felsefenin/akıl dininin ışığının tüm evreni ışıtacağı bir zamanın geleceğine dair umut ve arzusunu dile getirse de halkın vahyi dine olan ihtiyacını itiraf etmek zorunda kalmıştır. Onun gözünde "... dinler ateş böceklerine benzer, parlayabilmek için karanlığa ihtiyaç duyarlar. Belli bir cehalet düzeyi bütün dinlerin önkoşuludur ve onların içinde varlıklarını sürdürebilecekleri yegâne unsurdur."[10] Ve nihayet Hegel ile birlikte felsefenin/akıl dininin Tanrısı, tarih içinde kendisini tezahür ettiren bir akıl/tin

[9] Karen Armstrong, *Tanrı Savunusu*, çev. Şahika Tokel, Pegasus Yayınları, İstanbul 2019, s. 292, 293, 294.

[10] Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 94.

olarak din aşamasından geçmiş ve kültür/felsefe aşamasında kendi özbilincine kavuşan bir Mutlak Bilgi/Tin olmuştur. Tanrı Mutlak Akılsallıktır ve bu açıdan "aslında [felsefenin] tek uygun nesnesidir."[11]

Şimdi deizmi felsefi yönüyle biraz daha ayrıntılara inerek anlamaya gayret edelim.

1. Tanrı her türlü değişimden münezzehtir. O, kendisini değiştiremez.[12] Değişen bir şey halden hale geçmekten, bozulmaktan ve yok olmaktan kendisini kurtaramaz. Bu durumda, Tanrıya, değişimi ima eden herhangi bir nitelik atfetmek onu oluş-bozuluş âleminin içerisine sokarak çürümeye, bozulmaya ve sonlu kılmaya mahkûm etmektir. Nitekim Tanrının zaman-mekân boyutundaki varlıkları tikel bir biçimde bilmediğine inanan (çünkü zaman içindeki bir varlığın hareketlerini bilmek Tanrıyı zamanın ve dolayısıyla değişimin içine sokmaktır, bu yüzden Tanrı tümel bir tarzda, yani değişmeyen bir bilgiyle bilir) ve Sudur görüşünden hareketle Tanrı ile âlem arasına ayüstü âlemin akılsal varlıklarını yerleştirerek Tanrının oluş âlemiyle olan doğrudan bağlantısını kesmeye çalışan Farâbî'nin derdi, Tanrıya değişimi iliştirmemek, onun birliğini korumak, çokluğu ve maddeyi doğrudan Tanrıdan çıkarmamaktı. Dahası o, Tanrının aşkın, değişmez ve zorunlu doğasını koruyabilmek için, Tanrıyı tıpkı insanlar gibi, duygularına göre hareket eden, amaçlılık taşıyan, keyfî davranan bir varlık olarak tasavvur etmekten kaçınmıştır. Işığın güneşten zorunlu olarak sadır olması gibi âlem de Tanrıdan zorunlu olarak sadır olur. Bu nedenle her şeyin varlığının ilk ve esas sebebi olan ve kaostan kozmosu yaratan büyük tasarımcı Tanrı, sonsuz ve kusursuz, eşi ve benzeri olmayan bir aklın sahibidir, hattâ bizatihi böyle bir aklın kendisidir.

2. Akılsal olan, mantıksal ve matematiksel doğrular gibi zorunlu, değişmez, kusursuz, ölümsüz, mutlak, incelikli ve düzenli/yasalı olma niteliğine sahip olduğu için, –Spinoza'nın diliyle "usun doğası şeyleri olumsal olarak değil ama zorunlu olarak görmektir... şeyleri bu bengilik doğası altında görmek usun doğasına özgüdür"[13]– akılcıların dilinde Tanrı Zorunlu Varlık, Sonsuz Varlık, Mutlak Akıl, Mutlak İyi vb. olarak kavramsallaştırılmıştır. Hem akılcı düşünürlere hem de dinsel/mistik geleneklere göre insan Tanrının suretinde veya tanrısal/ezeli-ebedi formlarda yaratılmıştır. Tıpkı Platon'da olduğu gibi, Tanrı şekilsiz maddeye düşüncesiyle ve sanatsal yaratıcılığıyla şekil vermiş, yani bir bakıma şekilsiz maddeye kendi ölümsüz ruhundan üfleyerek ona kendi şeklini vermiştir. Eğer Tanrı insana kendi

[11] G. W. F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 13.
[12] Platon, *Devlet*, çev. N. Akbıyık ve S. Taşçı, Metropol Yayınları, İstanbul 2002, s. 84.
[13] Baruch Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2000, s. 67, 68.

ruhundan üflemiş ve onu kendi suretinde yaratmış ise bu ruh ve suretin ölümlü ve kusurlu bir doğaya sahip olduğunu düşünemeyiz. Bu yüzden, Tanrının sureti ya da ruhu akılcılar tarafından akıl olarak yorumlanmıştır. Biliyoruz ki beden çürümeye mahkûmdur ve ölümlüdür, dolayısıyla da Tanrının sureti ya da ruhu olmaya aday değildir. Tanrıya, yani ebedî kaynağına tekrar dönmek isteyen kişi ancak tanrısal yanını geliştirerek ve maddi ağırlıklarından kurtularak dönebilir.

Bu noktada akılcı düşünürlerin genellikle iki ya da üç güce sahip olduğuna inandıkları ruh/nefs görüşü devreye girer. Buna göre ruh basit ve ölümsüz bir tözdür. Ancak ruhun kendi içinde etkin olan üç güce sahip olduğu söylenmektedir ki bunlar düşünme/hükümdar, öfke/yırtıcı hayvan ve şehvettir/domuzdur. Genel olarak ifade edilecek olursa ruhta düşünen, kavrayan bir yön ile acıkan, haz duyan, susayan, heyecan duyan, öfkelenen vb. yön etkindir. Kısacası, ruhun rasyonel (akıl) ve irrasyonel (arzu) olmak üzere iki gücü vardır. Bu ruh anlayışına göre insan ancak akılsal doğası yönüyle Tanrıya benzer ve melekler sınıfına girer. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, akıl Tanrının insana kendi ruhundan üflediği/kendi suretini verdiği şeydir. Aristoteles'e göre, "irrasyonel olandan kurtarıldığında ve sadece akla dayandırıldığında insan, [her şeyin ilk nedeni olan] Tanrıya benzemeye başlar."[14] Platon ise, "buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış, Tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olabilir; Tanrıya benzemek ise gerçek zekâ keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak demektir"[15] der. Farâbî için bir filozofun yapması gereken şey, "insanın gücü ölçüsünde Yaratıcıya benzemesidir."[16] Gene Leibniz'in sözleriyle, "her tin [akıllı ruh ya da düşünen nefis] kendi alanında küçük bir Tanrı gibi olduğundan evren sistemini tanımaya ve mimari örnekleriyle o sistemi taklit etmeye yetilidir... Ayrıca her töz bütün bir dünya gibidir... Şöyle de diyebiliriz: her töz kendinde Tanrının sonsuz bilgeliğinin, tam güçlülüğünün özyapısını taşır bir anlamda ve Tanrıya becerebildiğince öykünür."[17] Spinoza'nın sözleriyle de "İnsan anlığı Tanrının sonsuz anlığının bir parçasıdır... İnsan anlığı Tanrının bengi ve sonsuz özünün yeterli bir bilgisini taşır."[18] Bu nedenledir ki, akıl, tanrısal doğayla aynı niteliğe sahip, mantık ve matematiktekine benzer zorunlu, değişmez,

[14] Aristoteles, *Felsefeye Çağrı: Protreptikos*, çev. S. Ö. Akbaş, Doruk Yayınları, Ankara 1999, s. 22.

[15] Platon, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 91.

[16] Farâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev.& der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 144.

[17] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. S. K. Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 19; *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, Ankara 1999, s. 83.

[18] Baruch Spinoza, *age.*, s. 42, 43, 69.

ölümsüz ve kusursuz hakikatleri kavrayabilmektedir. O halde insandan beklenen, aklıyla öfke ve şehvetini kontrol altına alarak kendine hâkim olmayı öğrenmesi ve Tanrısal doğasına uygun davranmasıdır. Nihayetinde akılcıların nezdinde en yüksek mutluluk, nihai kurtuluş, özgürleşme ve cennet ancak Tanrıya elimizden geldiği kadar benzemekle mümkündür. Aksi halde akılsal doğasını geliştiremeyen ve dolayısıyla hayvani nefsinin esareti altına giren kişileri maddi dünya olabildiğince kendi içerisine çekecek ve maddi ağırlık arttıkça, maddi/nefsanî şeylerin kiri ve pası ruhuna işledikçe kişi Tanrıdan uzaklaşarak yokluğa mahkûm olacaktır.

3. Tanrı ezeli ve değişmez bir düşünceye sahip olduğuna göre onun eylemi ya da tezahürü olan evren de ezeli ve zorunlu bir doğaya sahip olacaktır. Tanrının düşüncesi ezeli ve zorunlu olduğuna ve düşüncesi de yaratması demek olduğuna göre[19] –çünkü Tanrı için 'önce düşündü sonra yarattı' demek onun düşüncesi ile yaratma fiili arasına zaman ve süreci sokmak demektir ki bu, Tanrıyı değişime iliştirmek ve Tanrılığını yok etmek olur– evren de ezeli ve zorunludur. İkinci olarak, doğa Tanrının zorunlu doğasının bir yansıması, yani onun eylemi ya da tezahürü olduğuna göre doğayı bilmek aslında Tanrıyı bilmek demektir. Spinoza'nın sözleriyle, "Her şeyin doğa yasalarına göre olduğunu söylemek ve her şeyin Tanrının buyruk ve düzeniyle olduğunu söylemek aynı şeydir."[20] Hobbes'un sözlerine kulak verecek olursak, "Onun yasalarına, yani bu durumda doğa yasalarına itaat etmek, en büyük tapınmadır."[21] Öyleyse bilgiyi dinî ve ladinî diye ayırmak ve uhrevi bilgi adına dünyevi bilgiyi hakir görmek Tanrıyı iptal etmekten, dinin özgünlüğünü ve saflığını bozmaktan, en nihayetinde insanların kendilerini kandırmayı istemelerinden ve ahiret adına dünya sömürüsünden başka bir şey değildir akılcıların gözünde. Üçüncü olarak, evren bir amaca binaen değil zorunluluk gereği var olmuştur. Çünkü "Tanrı bir ereğe erişmek için çalışırsa, zorunlu olarak onda eksik olanı istiyor olacaktır."[22] Dördüncü olarak, doğa yasaları Tanrının ezeli ve zorunlu düşüncesinin yasaları demektir ki bu yasaları Tanrı kendisi bile bozamaz, yani mucize diye bir şey mümkün değildir. Şayet bu yasaları bozacak olursa, keyfîlik ortaya çıkar ve kendi doğasını bozmuş olur. Ya da kendi koyduğu bir yasayı değiştirmesi veya ihlal etmesi Tanrının o yasayı beğenmediğine, onun durum ve şartlara göre hareket ettiğine vb. yorulur ki bu da Tanrıya değişimi ve eksikliği atfetmek demektir.[23]

---

[19] Baruch Spinoza, *Törebilim*, s. 39. Farâbî de aynı düşünceyi paylaşmaktadır.

[20] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel-Politik İnceleme*, çev. B. Ertuğrul, Biblos Yayınları, İstanbul 2008, s. 68.

[21] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 255.

[22] Baruch Spinoza, *Törebilim*, s. 30. Farâbî de aynı düşünceyi paylaşmaktadır.

[23] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel-Politik İnceleme*, s. 122-

4. Doğa yasasına ve içimizdeki Tanrının/vicdanın sesine, yani aklın buyruklarına itaat etmek dinin esasını teşkil eder. "O zaman üstün iyiliğimiz ve kutsallığımız bunu, yani Tanrının bilgi ve sevgisini amaçlıyor. Bu yüzden tüm insan eylemlerinin bu amacının gerektirdiği olanaklar, yani onun düşüncesinin içimizde olması nedeniyle Tanrı tarafından istenenler, Tanrının buyruğu olarak adlandırılabilir; çünkü bu istekler Tanrı akıllarımızda var olduğu için sanki Tanrının kendisinden kaynaklanırlar ve bu amaca göre olan yaşam biçimi uygun olarak Tanrının yasası adını alabilir."[24] Bu durumda Tanrının gazabını teskin etmek veya onu sevindirerek isteklerimize ulaşmak için dua ve ibadet etmek, kurban kesmek vb. gelişmemiş ilkel bir aklın, coşkunluk ve arzuya göre, çocukça duygulara göre hareket edenlerin meylettiği bir şey olabilir ki bu, dalkavukluluk ve ahlâki düşüklükten başka bir şey değildir. Tanrı kusursuz olduğu için onun duaya, ibadete, teveccühe ve hoş edilmeye ihtiyacı yoktur. Dua ve ibadet sadece dua ve ibadet edenin zihnen ve ahlâken kemale ermesinin bir aracı olarak görülebilir. Haddizatında salt bilgiye ve erdeme dayalı hayat sürenin bunlara da ihtiyacı yoktur. Leibniz'in sözleriyle "İnsanların çoğunluğunda sofuluğun her zaman dinin şekil ve merasim tarafına bağlanmak tarzında kendini gösterdiği herkesçe bilinen bir hakikattir: Öz dindarlık, yani bilgi ve erdem asla kalabalığa nasip olmamıştır."[25] Spinoza ise dinin bu sofuca yönünün insanları birer canavara dönüştürdüğüne inanır: "Evet, dinin insanı rasyonel bir varlıktan bir canavara dönüştüren, doğru ve yanlış arasında karar verme yetisini tamamen bastıran, aslında aklın son kıvılcımını söndürmek için dikkatlice beslenen ön yargıların bir bileşiminden başka bir şeye dönüşmesine şaşırmıyoruz! Dindarlık, Yüce Tanrım! ve din saçma gizemin bir parçası haline geldi. Akıldan açıkça nefret eden ve anlayışı doğal olarak yoz bularak geri çeviren insanların, bunların, diyorum ki tüm insanlardansa bunların Yüce Işığa sahip oldukları berbat yalanına inanılıyor. Eğer bunlar Yukarıdan bir nebzecik pırıltı alabilselerdi, küstahça saçmalamazlardı, Tanrıya daha bilgece tapınmayı öğrenirlerdi."[26]

Aslında birçok deistin nazarında, paganizmin mitosları ve putperestliği ile monoteistik dinlerin kutsal metinleri ve ibadet hayatı arasında pek bir fark yoktur. Paganizmde bir baş Tanrı ve yetki alanları ve güçleri sınırlandırılmış bir tanrılar sınıfı varken, monoteistik dinlerde tek Tanrı ve yetki

---

124. Farâbî'nin mucizeleri uzak sebeplerle izah etmeye çalışması ve tamamen doğal açıklama yoluna gitmesi ve Hume'un *İnsan Zihni Üzerine Araştırmalar*'daki mucizeye ilişkin eleştirileri de felsefi açıdan kayda değerdir.

[24] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel-Politik İnceleme*, s. 90.

[25] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. H. Batu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s. iii.

[26] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel-Politik İnceleme*, s. 15.

alanları ve güçleri sınırlandırılmış ilâhi varlıklar olan melekler ve iblisler vardır. Bir tarafta panlar, satirler, periler varken diğer tarafta cinler, şeytanlar vb. vardır. Schopenhauer'ın sözleriyle, "İster bir ağaç, taş veya maden parçasından bir put yapın, isterse onu soyut kavramlardan oluşturun fark etmez, hepsi birdir. Değil mi ki önümüze kurban sunduğumuz, yakarıp şükrettiğimiz kişisel bir varlık koyuyoruz, bu nihayetinde putperestlik olarak kalır. Aslında ister koyunumuzu isterse istek ve eğilimlerimizi kurban edelim bu çok büyük bir fark teşkil etmez. Her türlü ibadet ya da yakarış biçimi putperestliğin su götürmez kanıtıdır. Ve işte bu yüzdendir ki bütün dinlerin mistik mezhepleri üstadları için her türlü ibadet biçimini kaldırmakta uzlaşırlar."[27]

Kant da dini içsel (zihniyet dini) ve dışsal (görenekler dini) olmak üzere ikiye ayırır. O gerçek dini içsel din olarak görür ve harici eylemleri (yani ahlâk yasasının dış tezahürünü) bunun bir aracı ya da sonucu olarak değerlendirir. Dışsal dini ise tıpkı Spinoza gibi bir saçmalıktan ibaret görür.[28] Çünkü din "akla dayalı bir şeydir"[29] ve aklın kurallarını terk edip kendimi duyguların idaresine bırakırsam boş inanca hattâ düpedüz inançsızlığa kendimi teslim etmiş olurum. "Çünkü insanlar böylelikle ahlâklılığı telafi edeceklerini sanırlar, tanrıyı ahlâk dışı eylemlerle kazanmaya çalışırlar. Gerçek dinsel inanç eksik olduğu zaman, insan da eksikliğini gördüğü için,... törenlere, hac yolculuklarına, dünyadan el etek çekmeye, perhizlere başvurur, böylelikle eksikliğini tamamlamak ister ve bizleri tanrı muavenetine layık kılacak şeyleri yapmaya başlar."[30] Oysa "hakiki din eylemlerden, ahlâk yasasını uygulamaktan, tanrının isteklerini yerine getirmekten ileri gelir... Eğer sırf iyi zihniyetler besler ve ahlâk yasasını tüm gücümüzle gerçekleştirmeye çalışırsak ancak o zaman tanrının bu tür eksikliklere bir çare bulacağını umut edebiliriz."[31] Aksi halde, "ibadetçilik insanların saygı gösterileri ve övgülerle tanrının teveccühünü kazanmak için tevekkül ve itaatlerini gösteren sözler, ifadeler sarf ederek tanrıya tapma gayretkeşliğidir. Tanrıya tapmayı bu biçime sokmak çirkin ve iğrenç bir şeydir, böyle bir durumda ahlâklılığa ihtiyaç duymadan yaltaklanarak tanrıyı ikna edeceğimizi sanır ve onu, köle gibi hizmet ederek, övgüler düzerek, yaltaklanarak gözüne girilebilecek dünyevi bir efendi diye tasarlarız."[32]

---

[27] Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, s. 176.

[28] Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2007, s. 103.

[29] Immanuel Kant, *age.*, s. 108.

[30] Immanuel Kant, *age.*, s. 113.

[31] Immanuel Kant, *age.*, s. 110, 113.

[32] Immanuel Kant, *age.*, s. 109-110; *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. S. B. Çağlan, Literatürk Yayınları, Konya 2012, s. 209-215.

5. Rasyonel/akla dayalı/doğal din, doğaüstü/vahye dayalı dine göre önceliklidir, daha temeldir, daha önemlidir ve ondan üstündür. Hattâ denebilir ki, rasyonel/doğal bir dinin varlığında doğaüstü bir dine ihtiyaç yoktur. Acelece karar vermemek ve aşırı bir genellemeye gitmemek adına, akla dayalı dini önemseyen düşünürlerin vahye dayalı dinler konusundaki tutumlarının aslında birbirinden farklılık gösterdiğini dikkate almalıyız. Geleneksel dinler açısından en ılımlı yaklaşımlardan birisi, din ve felsefenin aynı kaynaktan beslendiğine ve nihai amaçlarının aynı olduğuna (yani Tanrıya ulaşmak, Ona benzemek) inanan ama filozofların akıl yürüterek ve uzun bir zihinsel çaba neticesinde ulaştıkları bilgiye, nebevi ve uhrevi bilgi gibi daha fazla bilgiyle birlikte peygamberlerin akıl yürütme ve mantıksal düşünme açısından zahmetsizce ve herhangi bir tahsil görmeden doğrudan Allah'ın ihsanıyla sahip olduğunu söyleyen ve peygamberleri kullandıkları dil itibarıyla –veciz, beliğ, kapsamlı, açık ve seçik bir dille– halka daha rahat ulaşabilmeleri, insanları siyasi ve toplumsal bir oluşum çerçevesinde mutluluğa yöneltebilmeleri ve kalp saflığı ve irfani tecrübe yoluyla melekût âlemine nüfuz eden bir bilgiye sahip olmaları açısından filozoflardan üstün gören düşünürlerin yaklaşımıdır.[33] Bu açıdan "her peygamber filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir."[34]

Din-felsefe ilişkisinde ikinci yaklaşım, din ile felsefenin bütünüyle uzlaştığını ancak herhangi bir uzlaşmazlık durumunda aklın yasasına ve buyruğuna uymamız gerektiğini öne süren yaklaşımdır. Bu yaklaşımda üstün tutulan şey gene de akla dayalı bir dindir, ancak en yüksek mutluluğu ideal bir devlet düzeni içerisinde mümkün görenlerce, felsefi düşünmeye ne yeteneği ne de zamanı olan halkın büyük bir kısmının kurtuluşu adına vahye dayalı din önemli addedilir. Sözgelimi Farâbî'ye göre faal akılla tam birleşen insan "artık kendisine vahyolunan bir insandır. Şanı yüce Allah ona faal akıl vasıtasıyla vahyeder. Yüce Allah'ın faal akla feyzettiği şeyleri, faal akıl o insanın müstefad aklı aracılığıyla önce edilgin akla sonra da muhayyile gücüne feyzeder. Faal aklın edilgin aklına feyzettiği şeyler sayesinde o insan tam mânâsıyla bir bilge (hakîm), filozof ve akıl sahibi (Müteakkil); faal aklın muhayyile gücüne feyzettiği şeyler sayesinde ise ilâhi âlemi akleden varlığıyla, gelecekte olacakları bildiren/uyaran bir nebi, tikel varlıkların o andaki durumları hakkında bilgi veren bir haberci haline gelir."[35] Ve bu faal akılla birleşme hali aynı zamanda "insan için en

[33] Kindî, "Din-Felsefe İlişkisi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), s. 38; Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, s. 41 vd.

[34] Amirî, "İslâm'ın Üstünlüğü", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), s. 197.

[35] Farâbî, "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), s. 144, 145.

yüksek mutluluk ve ahiret hayatı"dır.[36]

Görüldüğü üzere Farâbî, filozofların da peygamberlerin de aynı kaynaktan beslendiğini söylemektedir. Farâbî, Spinoza gibi, peygamberlere karşı güvensizlik ve kuşku taşımasa da ve onları akılsal yetenekleri ve bilgileri açısından yetersiz bulmasa da, filozofların akıl gücünden peygamberlerinse hayal gücünden beslendiğine inanma ve nihayetinde felsefenin üstünlüğünü vurgulama konusunda Spinoza'dan farklı düşünmez. Çünkü bir şeyi aklen düşünmek ve kavramak, o şeyi hayal yoluyla anlamaktan derece olarak her zaman üstündür. Felsefe, varlıkların ve anlamların aklen kavranması ve kesin delillerle tasdik edilmesiyken din, aynı şeylerin hayal edilmesi, hayalî bir dille ve misallerle öğrenilmesidir. Dolayısıyla her ikisi de aynı konulara eğiliyor, varlıkların en son ilkelerini ve gayelerini veriyor olsa da, felsefe dinden derece ve rütbe açısından üstün ve zamanca öncedir. Ancak Fârâbî'de daha dikkat çekici olan husus bu noktadan sonra kendisini gösterir. Kanun koyucu bir filozof ya da peygamber teorik ve pratik konuları misallerle, sembollerle, yani hayal gücünün imkânlarıyla halka anlatsa da, bu anlatılanlar halk için din, filozof için kesin hakikatlerdir, yani bizatihi felsefedir. Şu halde, akılsalları doğrudan kavrama gücüne sahip filozof ve peygamberlerin dinli ya da din sahibi oldukları söylenemez. Çünkü din, sadece o akılsalları hayal gücüyle anlama kapasitesine sahip avamın işi ve yoludur.[37]

İhvan-ı Safa da felsefenin üstünlüğüne vurgu yapmakta ve felsefeye çok büyük bir değer atfetmektedir. Her ne kadar dinî ilimler ve din eğitimi önemli addediliyor olsa da onların nazarında, "felsefenin yararlı bir hikmet, kesin bir delil, doğruya ileten, cennette en yüce mertebeye ulaştıran bir vasıta olduğu kanıtlanmıştır... O halde felsefenin kurtuluş merdiveni, kerem hazinesi, hidayet kandili, doğru yolun anahtarı, kulların (insanların) hayat (kaynağı), ülkelerin dirlik ve düzenliği olduğu kanıtlanmıştır."[38]

Felsefe ile dinin uzlaştığına inanan Leibniz'de akıl, herhangi bir uzlaşmazlık ve çatışma durumunda, tek ve nihai yargıçtır. Çünkü akıl Tanrının bir lütfudur, hattâ Tanrısal bir şeydir. O, Tanrının sonsuz bilgeliğinin özyapısını taşır, Onun aynası gibidir. Vahye dayalı din de Tanrının bir lütfu olduğuna göre ikisini savaş meydanına sürmek, Tanrıyı kendisiyle savaştırmaktır. Öyleyse, akıl mahkemesinin huzurunda doğruluğunu ve güvenir-

[36] Farâbî, "Aklın Anlamları", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), s. 135.

[37] Farâbî, *Farâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, çev. H. Atay, Morpa Kültür Yayınları, İzmir 2004, s. 55-60; Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 277 vd.

[38] İhvan-ı Safa, "İhvan-ı Safa Risaleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), s. 223.

liğini kanıtlayamayan hiçbir şey, bunun Tanrının sözü olduğu iddia edilse bile, tanrısal olamaz, dolayısıyla reddedilmelidir.[39]

Geleneksel dinler açısından en meydan okuyucu tavır, akla dayalı din anlayışının gerçek dini temsil ettiğinin iddia edilmesi ve dolayısıyla vahye dayalı dinin eksik, yetersiz ve hattâ gereksiz olduğunun ima edilmesidir. Bu yaklaşımda artık felsefe ile dinin kardeşliği ya da uzlaşabilirliği konu edilmez. Açıkça dinin yetersizliği ve gereksizliği iması vardır burada. Bu yaklaşımın en dikkate değer örneklerinden birisi Ebu Bekir Razi'dir. Ebu Hatim er-Razi ile aralarında geçen bir tartışmada Ebu Bekir Razi "Allah'ın bazı kimseleri peygamber olarak seçip, bütün insanlara üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları ona muhtaç kıldığını nereden biliyorsunuz? Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesi, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helak olmasını ilâhi hikmetle nasıl bağdaştırıyorsunuz?" diye sorar. Ebu Hatim er-Razi ise sorusuna "Sana göre hikmeti gereği Allah ne yapmalıydı?" sorusuyla karşılık verir. Cevap ise gecikmez: "Hakim ve Rahim olan Allah'ın hikmet ve merhametine yaraşan, dünya ve ahrette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkmış olur."[40] Ebu Bekir Razi, birbirlerini yalanlayan peygamberleri bir yana bırakmamızı tavsiye eder ve doğaya dair bütün bilgiye ve teknolojiye ve nihayet Allah'ın bilgisine akılla ulaşabildiğimizi ve bu yüzden her işimizde ona müracaat etmemiz gerektiğini söyler.[41]

Kant için doğal din, hakiki dindir. Doğal din ise, kaynağını akılda bulur ve o, içimizdeki ahlâk yasasının koşulsuz buyruklarına itaatten ibarettir. Doğal din, tüm ahlâksal eylemlerin tecessümüdür. Doğal din doğaüstü dinden her zaman önceliklidir ve doğaüstü dinin ön koşuludur. Bir diğer deyişle, doğaüstü din doğal dinin bir tamamlayıcısıdır sadece.[42] Bunun anlamı şudur: "Din, tüm ödevlerin ilâhi emirler olarak (öznel bakımdan) kabul görmesidir... Doğal dinde bir şeyi ilâhi buyruk olarak kabul etmeden önce, onun ödevim olduğunu bilmem gerekir... Tek hakiki din, sadece yasalardan, başka bir deyişle, koşulsuz gerekliliğinin farkına varabileceğimiz, dolayısıyla da (empirik olarak değil) saf akıl yoluyla vahiy edildiklerini kabul edeceğimiz pratik ilkelerden oluşur... İyi yaşam sürme haricinde, insanın

---

[39] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. 54, 56.

[40] Ebu Bekir Razi, "Ebu Bekir Razi ile Ebu Hatim er-Razi Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), s. 83-84.

[41] Ebu Bekir Razi, *Ruh Sağlığı: et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. H. Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 57-58.

[42] Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, s. 104, 110.

Tanrıyı hoşnut etmek için yapabileceğini düşündüğü her şey dinî yanılsamadan ve sahte ilâhi hizmetten ibarettir."[43]

Spinoza ise vahye dayalı dinin eksikliğini ve gereksizliğini açıkça vurgulamıştır. Ona göre din aşkın bir Tanrıdan vahiy kanalıyla haber taşıyan bir peygambere dayandırılamaz. Tanrının ezeli düşüncesinin içimizde olması nedeniyle (doğuştan insan anlığına işlenmiştir tanrısal yasa) Tanrı tarafından istenenler, Tanrının buyruğu olarak adlandırılabilirler, zira bu istekler Tanrı akıllarımızda var olduğu için sanki Tanrının kendisinden kaynaklanırlar ve bu amaca göre olan yaşam biçimi uygun olarak Tanrının yasası adını alabilir. Bir diğer deyişle, Tanrı insan anlığında kendisini kendisine vahyetmekte ve göstermektedir. Dolayısıyla bir peygambere gerek yoktur. Hattâ ona göre peygamberlerin getirdikleri din, felsefi bir donanıma sahip olmadıkları ve felsefi bir gelenek içerisinde yetişmedikleri için, peygamberlerin istikrarsız hayal gücüne ve kıt anlama yetilerine dayanmaktadır. Peygamberler, bu nedenle birbirleriyle çelişirler, tutarsızlıklara düşerler ve önyargılara sahiptirler. Dolayısıyla vahyin kesinliği matematiksel değil, sadece ahlâki olabilir. Bu yüzden de ahlâk meseleleri dışında onlara asla güvenilmemelidir. Doğal ve ruhsal olgularla ilgili konularda, yani teorik meselelerde asla peygamberlere güvenmemeliyiz. Çünkü onlar ne öncesinde bilgedirler ne de vahiyle birlikte bilge insanlar haline gelmişlerdir. Şu durumda, vahiy söz konusu olduğunda bize düşen görev, aklımızın izin verdiği kadarına inanmaktır.[44]

Vahyedilmiş dinlere karşı en sert dili sıkı bir deizm savunucusu olan Thomas Paine'de buluruz. Öyle ki ona göre insanlık tarihinde Yaratıcıya ve insana karşı gösterilen saygısızlığın ve ahlâksızlığın belki de en dikkate çarpan örneği, vahyedildiği söylenen dinlerdir. Aslında Paine'de, asırlar sonra Ebu Bekir Razi'nin yankılanan sesini duyar gibi oluruz. Paine'in sözleriyle, "İnsanoğlunun maruz kalmış olduğu en iğrenç kötülüklerin, en korkunç zulümlerin ve en büyük sefaletlerin kökeninde, bu vahiy olgusu ya da vahiy dini denilen olgu yatmaktadır. İnsanın var edilmesinden beri, ilâhi varlığını karakterine karşı ve insanlığın huzuruna, mutluluğuna karşı yayılmış olan en onur kırıcı, ahlâki açıdan en yıkıcı inanç bu olmuştur... Nasıl ki hükümetin amacı, insanları sahip oldukları haklar konusunda cahil bırakmaksa, Hıristiyan kilisesinin ve tüm diğer icat edilmiş din sistemlerinin amacı da insanları Yaratıcı konusunda cahil bırakmak olmuştur... İcat edilmemiş ve ilâhi özgünlüğün tüm kanıtlarını içinde barındıran tek din, arı ve yalın Yaradancılıktır [Deizm]. İnsanın inandığı ilk din herhalde

[43] Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s. 188, 206, 209.

[44] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel-Politik İnceleme*, s. 38, 41-64, 89-90.

bu olmuştur ve muhtemelen sonuncusu da bu olacaktır. Ama arı ve yalın Yaradancılık, despot yönetimlerin amacına, . . .din adamlarının açgözlülüğüne de cevap vermez... Bir kişi, olması gerektiği kadar eksiksiz ve güçlü şekilde Tanrı inancından etkilenmiş olsaydı, ahlâki yaşamı inanç kuvvetiyle düzenlenirdi; Tanrıya ve kendisine huşu ile bakar, ne Tanrıdan ne de kendisinden saklayabileceği şeyler yapmazdı."[45] Açıkça görüleceği üzere, Paine'in deizmine göre, Tanrı bilgisi doğada ve akılda, ahlâk bilgisi ise vicdanda mevcuttur ki bu, vahiy dini denen şeye hiçbir zaman ve hiçbir yerde ihtiyacımızın olmadığı anlamına gelir.

6. Akla dayalı din, dualara mukabelede bulunan, kullarını seven veya onlardan haz etmeyen, ibadetlerle ve kurbanlarla gönlü alınan ve öfkesi teskin edilen, gözüne girilmeye çalışılan bir Tanrıdan her zaman uzak durmuştur. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı eksiksizdir, sonsuzdur ve değişmezdir. Oysa bu tür düşünce ve eylemler, Onun da insan gibi ama insana göre daha yüce bir doğaya sahip olduğunu, taşıdığı amaçları ve duyduğu ihtiyaçları sebebiyle Onda eksikliğin olduğunu ve kullarının sonlu ve sınırlı dünyasına girmekle de değişebilirliğini ima etmektedir. Bununla birlikte, akla dayanan bir dinin müntesibi tümden duygusuz da değildir. En önemlisi o, Tanrıyı bilmekle kalmaz, içten sever de. Ancak bu sevgi, aşırı duygusallıklarla ve hezeyanlarla beslenen bir sevgi değil, akla dayanan entelektüel bir sevgidir. Platon'un *Şölen*'i bu açıdan dikkate değerdir. Gene Spinoza, insanın en yüksek mutluluğunu öte dünyanın cennetinde değil, Tanrının, üçüncü tür bilgi olan sezgisel bilgiye dayanan ezeli bilgisi ve böyle bir bilgiye dayanan ezeli sevgisinde bulur. Yani sevgi Tanrının sezgisel bilgisinden zorunlu olarak doğar. Bu bilgi de insan anlığında mevcuttur. Son olarak, *Benim Gözümden Dünya* adlı eserinde Newtonvari deist bir ruha sahip Einstein'ın inandığı tek dini Tanrının doğa yoluyla kendisinde uyandırdığı derin hayranlık ve huşu olarak tarif etmesi bu açıdan oldukça anlamlıdır. Karen Armstrong ile birlikte şunu rahatlıkla dile getirebiliriz: "Deistler Tanrıya tutkuyla bağlı ve din konusunda âdeta saplantılıydı. Newton gibi antik Kutsal Kitap anlatısının gerisinde yatan ilk inancı keşfettiklerine inanıyorlardı."[46]

Kant da insanların akla dayalı ilkelerle değil de duygularına göre hareket etmeye başladıkları zaman dini boş inanca dönüştürdüklerini düşünür.[47] Kant'ın sözleriyle, "dine ait iki şey vardır: Tanrıyı saymak ve tanrıyı sevmek. Ben bir kimseye saygımı iki şekilde gösterebilirim: Biri, isteğini yerine getirerek pratik bir şekilde, diğeri yüzeysel hürmet belirtileri, say-

[45] Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ş. Alpagut, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 215, 221, 222.
[46] Karen Armstrong, *Tanrı Savunusu*, s. 300.
[47] Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, s. 108.

gı gösterileri ve övmeleri vasıtasıyla dalkavukça. Tanrıya, hürmetimi teyit ederek vb. dalkavukça değil, eylemlerim vasıtasıyla pratik şekilde saygıda bulunabilirim. Demek ki ben kutsal, tanrısal yasayı, yasa koyucu olarak tanrıya karşı idrak edilmiş yükümlülükten ve hürmetten dolayı uygular ve saygıdeğer emirlerini istekle yerine getirirsem, o zaman tanrıyı sayarım. Tanrıyı pratik şekilde sevmek, emirlerini sevgiye değer oldukları için istekle yerine getirmektir. Tanrıyı severim, çünkü yasasına sevgi duyar ve onu sevgiden dolayı yerine getiririm. Tanrı saygısının yanlış yorumu boş inancı, taassubu yaratmıştır."[48]

Buraya kadar gerek tarihsel gelişimi gerekse temel öğretisi itibarıyla deizmi ayrıntılı olarak anlatmaya çalıştık. Anlatımımızın sahihliğini de bilhassa büyük filozoflar ve bilim insanlarının konuya dair görüşleri üzerine dayandırmaya azami düzeyde gayret ettik. Ve gördük ki, deizm basit anlamda Tanrıyı dünyadan kovma, aşkınlaştırma, pasifize etme, inananı da duygusuzlaştırma meselesi olmadığı gibi açıkça bir dinsizlik veya gizli ateizm de değildir. Aksine doğanın ve aklın vahyettiği bir dine sadık kalan deistler Tanrıyı akılcı bir yolda model alan, Ona benzemeye çalışan, Tanrıyı aşırı duygusallık ve hezeyanlardan, pragmatist/hedonist ve istismarcı bir ilişkiden uzak tutmaya çabalayan, Onu her türlü değişim, eksiklik ve kusurdan uzak tutma konusunda son derece hassasiyet gösteren kişilerdir. Onlar sahip oldukları Tanrı bilgisinin en doğru bilgi ve sürmeye çalıştıkları bilgece hayatın da en samimi, en içsel ve en Tanrıya yakışır hayat olduğu konusunda sarsılmaz bir inanca sahiptirler. Ne var ki deistlerin Tanrısı halka, kalabalıklara hitap edebilme ve onların gönüllerini kazanabilme gücüne ve şansına pek sahip olamamıştır. Çünkü "Tarihte hiçbir sembolik form, dinin en haşmetli hakikatleri sayısız insanın gündelik varoluşuyla bağlantılandırma yetisiyle boy ölçüşemedi. Avrupa'nın hâkim güçlerinin, dinin yok olacağı beklentisini böylesine kaygıyla karşılamaları şaşırtıcı değildir. Eğer Aydınlanma dinsel inancı defetmeyi, idealistler ve romantikler ise onu sekülerleştirmeyi başaramadıysa, kültür mefhumunun da ona vekâlet etmek için fazla yüklü ve ele avuca gelmez olduğu görüldü... Aydınlanma'nın teizmi ya da bilinemezciliğinden romantiklerin mitolojikleştirme ve Viktoryenlerin mitolojiden arındırma girişimlerine kadar, sıradan insanların inanç sahibi olması gerektiği kaygısı baskındı – bu ister siyasi temkinlilik adına barbarca batıl inanışlara terk edilmeleri, daha akılcı bir dinle tanıştırılmaları, seküler mitolojilere tâbi kılınmaları, sözde bir kültür devletine eklemlenmeleri ya da isterse Arnold'daki gibi kitlesel tüketime daha uygun kılmak üzere şiirselleştirilen soylulaştırılmış bir Hıristiyanlık

[48] Immanuel Kant, *age.*, s. 135.

formuna emanet edilmeleri anlamında olsun. O halde kültür dinin, din ise siyasetin hizmetindedir."[49]

Peki, deizme karşı geçmişte ve bugün gösterilen yerine göre şiddetli tepkiyi ve deizmin dinsizlik ve ateizmle itham edilmesini nasıl anlamamız gerekiyor? Tepki ve ithamı doğurabilecek en ciddi neden, muhtemelen, deistlerin vahye dayalı dinlere karşı geliştirdikleri eleştirici, değersizleştirici, gereksizleştirici ve yerine göre aşağılayıcı fikir ve tavırlarıdır. Muhtemelen diyorum çünkü, böylesi bir fikir ve tavır sergilemeyen, aksine vahyedilmiş dinle son derece içten bir bağ kuran Farâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin sonu da insanları aydınlatma gerekçesiyle vahyedilmiş dinlere karşı bıçaklarını bileyen deistlerden farklı olmamıştır. O zaman başka türlü bir düşünce geliştirerek meseleyi anlamak gerekiyor. Gerçekte deistlerin hakiki dini ve Tanrıyı akılda bulmaları din adamlarının ve dini istismar eden yöneticilerin halk üzerindeki sorgulanamaz ve tanrıca otoritelerini kırmaktan ve insanları kendi akıllarını kullanarak özgürleşmeye davet etmekten başka bir anlama gelmemekteydi. Yani deistlerin en büyük hedefi misal, mesel ve alegorilerle hakikatin eksik, yetersiz ve yalanlarla karışık bir temsilini sunan dinlerin –aslında hakikatin ancak eksik ve yetersiz bir temsilini sunabildiğini kabullenebilen bir din, deistler için hiçbir sorun arz etmeyecek–, toplumların ve bireylerin kaderini tayin etme kudretini söndürmek, toplumsal ve bireysel hayatlar üzerindeki kurucu ve biçimlendirici rolünü iptal etmek ve böylelikle tamamen siyasal bir istismar aracı olan Tanrıyı istismarcıların ellerinden kurtararak hem bireyleri hem de Tanrıyı özgürleştirmekti. Bunu gerçekleştirebilmek için oldukça kayda değer felsefi hamleler gerçekleştirdi deistler. Bu tam olarak gerçekleştiğinde ve bilginin ışığı her yeri kapladığında seküler bir yaşam ve akılcı/doğal bir din kendiliğinden gelişecek ve hüküm sürecektir. Zaten deistlerin geleceğe ilişkin en büyük umut ve arzuları da bu değil miydi? Bu deist rüyanın gerçekleşmesi halkların bilgi, zekâ ve kültür bakımından gelişmesine bağlıdır. Aksi halde gelişmemiş halk beyni çıplak hakikati hiçbir zaman algılayamayacaktır ve "Her ne olursa olsun [saf hakikatin mitoslarla ve yalanlarla bulandırılmış hali olan] din bu ters, kalın kafalı ve art niyetli iki ayaklı hayvan soyunun uysallaştırılması ve terbiyesi için kusursuz bir araç olabilir; fakat hakikatin dostunun gözünde her yalan, dindarca bir gaye gütse bile, behemehâl mahkûm edilmelidir. Erdemi yalan ve aldatma ile yerleştirmek ve ayakta tutmak tuhaf bir yol olacaktır... Ne var ki gene de bir gün insanlığın bir taraftan gerçek felsefeyi ortaya koyabilecek, diğer yandan onu özümseyebilecek bir eğitim ve olgunluk düzeyine ulaşacağına dair olan umudumuzu terk etmiyoruz. *Simplex sigillium veri*: çıplak hakikat öylesine yalın ve an-

[49] Terry Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, s. 162, 178.

laşılır olmalıdır ki mitos ve masallarla (bir sürü yalan) karıştırılmaksızın, diğer bir deyişle, görünümünü değiştirip din kisvesi içine sokulmaksızın gerçek formu içinde herkese bildirilebilmelidir."[50]

Kimi antropologların, dinler tarihçilerinin ve diğer dinin kökeni ve tarihi üzerine araştırma yapan sosyal bilimcilerin verdikleri bilgileri dikkate alacak olursak, gökte ikamet eden ve ışığıyla tüm varlıkları içten aydınlatan bir Tanrıya şamanik türde uygulamalar yoluyla (göğe ve yer altına yolculuk) ulaşmaya çalışan insanlık Sümerlerle birlikte göğe merdiven kurarak Tanrıyı yeryüzüne indirmeye, Onunla soy ilişkisi kurmaya, Onun adına ve Onunla birlikte şehirleri, devletleri ve ekonomiyi yönetmeye, savaşlara çıkmaya, Onun adına ve Onunla birlikte anlaşmalar ve festivaller yapmaya, kanunlar ihdas etmeye vb. başlamıştır. İşte bu Tanrının insanlaştırılması –Süper İnsan– ve insanın/kralların ve yüksek din adamlarının Tanrılaştırılması süreci, deistlerin nazarında insanlık tarihindeki siyasi, ahlâki, toplumsal ve felsefi sorunların –özellikle özgürlük, kader, kötülük– en büyük kaynağıdır. Bu yüzden deistlerin en büyük emeli ve rüyası, bir bütün olarak insanlığın tinsel/akılsal/kültürel olarak gelişim göstermesi ve kendi aklını kullanarak kendi kaderini tayin hakkına sahip çıkabilmesidir. Yani mesele, bir özgürleşme ve özerkleşme meselesidir. Kısaca mesele, insanı değersizleştiren ve siyasi bir istismar aracı olagelen dini pasifize ederek insanları özgürleştirecek gerçek dinin, bir akıl dininin serpilmesine –hakikatin saflaştırılması ve saf haliyle algılanmasına– olanak sağlamaktır. Türkiye'de koparılan gürültünün gerisinde deizmin umut ve arzusunun, deizm rüyasının, gerçek olmaya başladığını haber veren –insanlık 2.0, yapay zekâ, homo deus, dijital çağ, evrensel beyannameler– ayak sesleri olabilir mi acaba!

KAYNAKÇA

Amirî, "İslâm'ın Üstünlüğü", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Aristoteles, *Felsefeye Çağrı: Protreptikos*, çev. S. Ö. Akbaş, Doruk Yayınları, Ankara 1999.

Armstrong, Karen, *Tanrı Savunusu*, çev. Şahika Tokel, Pegasus Yayınları, İstanbul 2019.

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Eagleton, Terry, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul 2014.

Ebu Bekir Razi, "Ebu Bekir Razi ile Ebu Hatim er-Razi Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Ebu Bekir Razi, *Ruh Sağlığı: et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. H. Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Eliade, Mircea, *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017.

[50] Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, s. 81, 89.

Farâbî, "Aklın Anlamları", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (çev. & der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Farâbî, "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Farâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev.& der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Farâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, çev. H. Atay, Morpa Kültür Yayınları, İzmir 2004.

Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.

Hegel, G. W. F., *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.

Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul 2003.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. S. Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.

İhvan-ı Safa, "İhvan-ı Safa Risaleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Kant, Immanuel, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. O. Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2007.

Kant, Immanuel, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. S. B. Çağlan, Literatürk Yayınları, Konya 2012.

Kindi, "Din-Felsefe İlişkisi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (çev. & der. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, çev. S. K. Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, Ankara 1999.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicee Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. H. Batu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.

Machiavelli, Niccolò, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, 2009.

Paine, Thomas, *Akıl Çağı*, çev. Ş. Alpagut, Say Yayınları, İstanbul 2017.

Platon, *Devlet*, çev. N. Akbıyık ve S. Taşçı, Metropol Yayınları, İstanbul 2002.

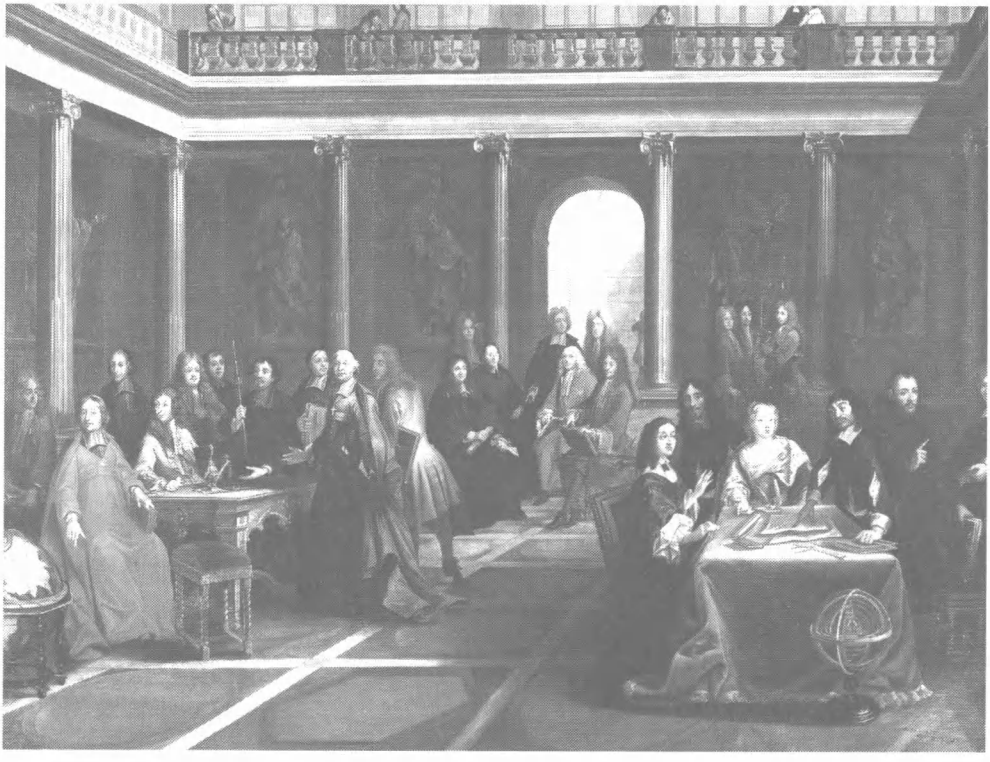
Platon, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

Schopenhauer, Arthur, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2011.

Spinoza, Baruch, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yaymevi, İstanbul 2000

Spinoza, Baruch, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel-Politik İnceleme*, çev. B. Ertuğrul, Biblos Yayınları, İstanbul 2008.

Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014.



René Descartes İsveç kraliçesi Cristina Vasa ile.

AŞKIN TEOLOJİ VE DEİZM

Aliye Çınar*

Gerçek olan akli; akli olan gerçektir.
Hegel

GİRİŞ

Immanuel Kant, rasyonel teolojiyi, salt teorik akıl sayesinde düşünme olarak tanımlamıştı. Tanrı ve dünya hakkındaki hakikatleri *a priori* aklın işleyiş ve gücüyle kavrama biçimine, rasyonel teoloji diyebiliriz. Bu teolojinin, aklın gücüne sonsuz güveni vardır.[1] Rasyonel teoloji iki şekilde ifade edilebilir. Salt teorik akıl yoluyla kavramdan Varlık fikrine ulaşmaya çalışıyorsa, Kant buna aşkın teoloji; doğadan hareketle bir yaratıcı fikrine varılmaya çalışılıyorsa, doğal teoloji adını verir. Doğada aklın rolünü, aşkın (*transcendent*) veya içkin (*immanent*) olarak[2] nitelediğimizde, ilkiyle aşkın teolojiyi kastetmiş oluruz ve onun inanç biçimine deizm diyebiliriz.[3] İçkin akıl ise, doğal teolojide kendini açık edecektir.

William Paley, *Natural Theology* isimli eserinde, evren makinesini doğal işleyen bir çark olarak görmekte ve Tanrıyı da bu doğal mekanizmanın

* Prof. Dr. Aliye Çınar, Moldova State University, Antropoloji Bölümü.

[1] Immanuel Kant, *Crituque of Pure Reason*, ed. Vasilis Politis, çev. Meiklejohn, Everyman's Library, Orion Publishing Group, 1993, A631/B659.

[2] *Age.*, A844/b872.

[3] *Age.*, A631/B659.

bir parçası olarak değerlendirmektedir. Ona göre, "saatin mekanikliğini başka türlü düşünmek için kanıt yoktur ve zihin de böyle düşünmeye inanacak şekilde motive edilmiştir."[4] Paley, bu mekanik yapıya doğal teoloji demektedir. Doğal teolojide akıl, doğaya içkindir veya doğa akıllı ve düzenli işleyen bir makinedir.

Akıl (*reason*) ve doğa (*natura*) kelimesi arasında yakın bir ilişkinin varlığını başlangıçta hatırlamakta fayda vardır. Zira Latince 'nature', 'doğmak' anlamına gelir. Dolayısıyla doğa ve akıl arasındaki yakınlık, rasyonel ve doğal teolojinin Tanrı, insan ve evren görüşünün kaynağı hakkında önemli imalarda bulunmaktadır.[5] Kelimenin etimolojisi, doğanın ya da aklın bir nedensellikle var olduğunu ima etmektedir. Böylece doğal ve rasyonel teolojinin organik bağlantısı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zaten doğal teoloji rasyonel teolojinin kaplamına girmektedir. Çünkü rasyonel teoloji yukarıda ifade edildiği gibi, ikiye ayrılmaktadır: Aşkın teoloji, salt teorik akıl sayesinde Tanrının varlığını kanıtlamayı hedeflerken, doğal teoloji, evrendeki düzen ve tasarımdan hareketle Tanrı fikrine ulaşmayı amaçlar. Sonuçta her ikisi de akıl yoluyla tümevarım/nedensellik ve tümdengelim/ontolojik çıkarsama ile Tanrı fikrine/büyük akla ulaşmayı hedeflemektedir.

Bu makalede, Kant'ın tespitine ve isimlendirmesine sadık kalınarak, aşkın teoloji ve deizm üzerine odaklanılacaktır. Deizmin robot resmini çizebileceğimiz alanın aşkın teoloji olduğunu da söyleyebiliriz böylece. Descartesçı düalizmin önemli bir fay hattı olduğu sabitlendikten sonra, oradan çıkan sorunları Kant'ın nasıl tasvir ettiğine bağlı kalınarak, bir bakıma Varlık metafiziğinin deizm ile bağlantısı da açığa çıkarılmış olacaktır.

DESCARTESÇI DÜALİZMDEN DEİZME

Kant'ın saptaması, gerçekte Descartesçı düalizmin geldiği nihai sonucu özetliyordu. Aşkın teoloji veya Tanrıyı ontolojik kanıtlama çabaları, 'düşünüyorum öyleyse varım', dahası böylece Tanrı da zorunlu olarak vardır sonucunu ima ediyordu. Descartesçı düalizmin köklerini Platon'a kadar götürmek mümkün olsa da, asıl kırılmayı besleyen yapının, Platoncu düşünceyi baskılayan Hıristiyanlık olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyan öğretide düşüş mitinden itibaren dünya olumsuz bir yerdir. O kadar ki Plotinos'a gelindiğinde o, 'ruhum bedenimde olduğu için utanıyorum diyecektir'. Hıristiyan öğretiyi bu şekilde şekillendirmede Platonculuğun da etkisi olmuştur ve sonuçta bu etki kendinde kırılmayı beslemiştir. O kadar ki, bundan böyle de dünya önemli olacaktır. Baskı nihai aşamada ruh ve

[4] William Paley, *Natural Theology*, Londra 1807, Collins Publ., s. 8.

[5] Thomas N. Munson, *Religious Consciousness and Experience*, Martinus Nijhoff, The Hague, Belgium, 1975, s. 98.

dünyayı birbirinden ayırmayı önermiştir. Böylece mesela Anselmus'ta da ontolojik kanıt olsa bile, deizmin köklerini Descartes'ta sabitleyebiliriz. Yaşanan dönemde gerek dinsel, gerek mitsel ve özellikle de İsa'nın varlığı ruh ve bedeni birbirinden ayırmamıştır. Attika diliyle konuşan İsa, gök ve yer arasındaki çatlağı büyük ölçüde yamama işini üstlenmiştir ki, bedelini Roma imparatorluğu çarmıh ile ödetmiştir.

Platon bizzat idealar ve fenomenler dünyasını birbirinden ayırsa da, düşüncesinde henüz felsefenin veya kavramların devşirildiği mitoloji ya da din etkin olduğu için, Varlığın zamansallığı hüküm sürmektedir. Onun diyaloglarında yer alan antropolojik ve kozmolojik tasvirlerin hemen hemen hepsi daha eski efsanelerde taslak halinde vardır. Platon onları bu gelenekten alır ve yeniden biçimlendirir. Bu efsaneler, Platon'da bile spontane toptancı özelliğini korur. Demek ki, felsefenin kabaca eşkâlini belirlemeye kalkıştığımızda, imge, idea, sembol ve düşünce arasındaki kopmaz bağ öne çıkmaktadır. Nitekim imge ideayı taşır, dahası ideayı sembolde 'harekete geçirir'; sembolü ideayla bir arada yaşatır. Kavram ve imgelemin bu sıkı işbirliği hiçbir zaman göz ardı edilemez.[6]

Ancak Aydınlanma düşünürlerine geldiğimizde durum değişir. Onlar imge-idea ve sembol üzerinden yükselen kavram ilişkisini bozmuştur. Çünkü sadece düşünerek kavramların üretileceği düşlenmiştir. Gene bu bağlamda Voltaire ve Diderot gibi Aydınlanma yazarları, gelenek ve iman tarzındaki rasyonel olmayan kavramları iptal ederek, katı bir akılcılıkla, 'duygu' ve 'hissi' devre dışı kılmayı hedeflemişlerdi. Aydınlanma düşünürlerini genellemek şüphesiz doğru olmamakla birlikte, onların din konusunda hemen hemen ortak bir mutabakata vardıkları söylenebilir. Onlara göre, tarihsel ve geleneksel Kutsal Kitap'ın aksine, akla aykırı olmayan rasyonel bir din ortaya koyulmalıydı. İnsan, doğal aklının erdemiyle, bu dinin inanç önermelerine ulaşmalıydı. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinde, rasyonalist, doktrinel ve dogmatik bir din görüşü öne çıkar.[7]

Bu bağlamda Kartezyen düşünürler ekseninde bu rasyonalizmin eşkâlini belirleyebiliriz. Çünkü Kant daha sonra oradan çıkan sorunsalı formülleştirecektir. Descartes, ilkin matematiksel kanıtlarını yürüttüğü yoldan Tanrı bilgisine ve varlığına ulaşılabileceğini iddia etti: İnsan, "nasıl üçgenden edindiği düşüncede üç açısının iki dik açıya eşit olmasının zorunlu olduğunu gördüğü için, üç açısının iki dik açıya eşit olduğuna şüphesiz inanıyorsa; aynı biçimde tam eksiksiz bir varlıktan edindiği düşüncede zo-

[6] Aliye Çınar, *Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
[7] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 1998, İstanbul, s. 63.

runlu ve sonsuz varlığın bulunduğunu gördüğü içindir ki, bu tam eksiksiz varlığın var olduğu sonucunu çıkarmaya yükümleniyor."[8]

Varlık fikrinden Tanrının Varlığının zorunluluğunu çıkarsamak, doğuştan gelen fikirlerin gerçekliğini söylemektir. Dahası bu, bir yandan Cizvit eğitimi alan bir yandan da Aydınlanma düşüncesine tuğla koyan Descartes için, kendi sisteminde Tanrıyı ispatlama çabasıdır. Akılcılık ile Hıristiyanlık arasındaki kavşakta, yer verilmesi gereken bir Tanrı fikrini tamamıyla silmeden/silemeden var kılma çabasıdır.

Nitekim Descartes'a göre, felsefe bir ağaç gibidir: Kök, gövde ve dallar. Kökleri fizikötesi; gövdesi fizik ve dalları da diğer bilimlerdir. Diğer bilimler de başlıca üçe ayrılabilir: Hekimlik, teknik ve ahlâk.[9] Descartes tanımladığı felsefede fizik-ötesi, Platoncu anlamda, buradan kopuk değildir, bir başka ifadeyle fizik ve fizikötesi buradadır. Çünkü bunlar birbirini tamamlar. Düşüncenin, ağacın köklerinin gövdeyi, yani fiziği beslediğini söylemesi, maddeyi, bir bakıma düşüncenin uzantıları olarak görmektedir. Dahası bilinç ağacın tamamıdır. O, düşünce ve uzamın her şey olduğunu, dünyanın yapı taşı olduğunu söylüyordu bir bakıma. Ancak ne olursa olsun, Kant bu ağacın kökleri ve gövdesinin kesin olarak birbirinden ayrıldığını, Tanrı düşüncesinin de ağacın köklerinde kaldığını, yukarıya sürgün veremediği gibi etkileyemediğini de söylüyordu. Diyebiliriz ki, deizmin derin anlamı, bu köklerde tutuklu kalan Tanrı anlayışındadır. Bu ağaçtan sürgün veren ahlâkın nasıllığına makalenin son kısmında değineceğiz.

Gene Leibniz için de, insan aklı ile Tanrısal akıl arasında özde bir ayırım olmayıp, sadece onlardaki ilişkinin parça-bütün ilişkisi olduğu söylenebilir: "...aklımız Tanrıdaki külli akla uygundur. İkisi arasındaki fark, bir damla su ile okyanus yahut daha doğrusu sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir."[10] Bu nedenle de Tanrı büyük akıldır ve insan aklı aslına/kaynağına akıl yürütmeyle ulaşabilir. Leibniz evrenin yapı taşı olarak monadları rasyonalizmin kodları olarak gördü. Doğal olarak Descartes'ın ruh ve bedeni birbirinden ayırması ciddi bir sorunsal olarak devam etmektedir.

Leibniz *Theodicy* isimli eserinde, 'iman hakikatleri ile akıl hakikatlerinin' uygunluğunu beyan ederken, rasyonalizmin alanını genişletmektedir. Bu aynı zamanda doğuştan düşüncelere ulaşmanın imkânını söylemek anlamına gelirken, Tanrı fikri'nin de doğuştan düşünce olduğunu varsayıyordu. Dolayısıyla Descartes ve Leibniz için Tanrı, kozmosu kaplayan total rasyonelliğin membaı ve teminatıdır. Bu düşünce modu, insana, Tanrıdan

[8] René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev., Mesut Akın, s. 64, Say Yay., 1992.
[9] *Age.*, s. 45.
[10] Gottfried Wilhem Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, s. 81, Milli Eğitim Basım Evi, 1986.

bir parça, kendi akıl istidadıyla doğayı anlama kapısını açan bir rasyonaliteden başkası değildir. Esasında bu düşünce tipi, yeni değildir. Çünkü "Yunanlar, kendilerine bağışlanmış olan aklın, insanı Tanrıyla akraba kıldığını, dolayısıyla ona kendi çabalarıyla ulaşabileceklerine inanmaktaydılar."[11] Ancak Descartes'a gelindiğinde '*cogito*' dünyadan, doğan ve toplumdan yalıtılmış olarak, salt düşünerek Tanrı fikrine ulaşabilecektir. Çünkü çoğu zaman ona, 'ne oldu? ve niçin? 'düşünüyorum', öyleyse varım yargısına ulaşıyorsun sorusu sorulur. Oysa Yunanlar felsefi etkinliklerini oluştururlarken kendi mitolojik ve dinî hayatlarının içindeydiler. Platon bile hayatın içinden idealar dünyasından söz ediyordu. Descartes ruh ve bedenin arasına mesafe koyarak, düşünce ile dünyayı/bedeni ve toplumu da aralıyordu.

Spinoza, Descartesçı çatlağın ulaşacağı neticeleri dönemi itibarıyla düşünürsek, belki de en çabuk ve derinden fark etmiştir. Zira Spinoza'ya göre, özü varlığı kuşatan, başka deyişle, tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şey, kendi kendisinin nedenidir (*causa sui*).[12] Spinoza'da Tanrı kavramında, varlık-öz ayırımına gitmek mümkün değildir. Tanrının tabiatı sadece ve sadece var olarak tasarlanabilmektedir. Bu nedenle, onun varlığı bir başka şeyden değil, bizzat kendindendir. Eğer "bir şey var-değil diye tasarlanabiliyorsa, bu şeyin özünün, varlığı kuşatmadığından emin olunabilir."[13] Dolayısıyla dünya ve insanın varlığını deneyimliyorsak, bunların özünün varlığı kuşattığını, öz ve varlık ayırımı olmadan *causa sui* olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Spinoza, var olanlar için Descartesçı ayırımı veya kırılmayı içeriden/kökten telafi etme yoluna gitmiştir. Nitekim o, Descartes'ın birleştirici çözüm olarak sunduğu kozalaksı bez yerine, öz ve varlığı, ruh ve bedeni birlikte tasavvur etmiştir. Böylece Platoncu kırılmaya da direnç gösterirken bir bakıma Thales'e geri dönerek, her yerin öz-varlık birlikteliğiyle dolu, *causa sui*'nin/ natura naturus, her yerde olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Spinoza, Kant'ın ileride itiraz edeceği ontolojik kanıtı zihinden dünyaya indirerek, bildik tenkitten teğet geçmiştir.

Spinoza, *Tractatus Theologica-Politicus*'ta, rasyonalizm sözcüsü olarak, "vahyin imkânının kritiğini felsefe temeli üzerinden"[14] gerçekleştirerek, vahyin geçerliliğini akla bağlar. Böylece iman hakikatleri ve akıl hakikatleri ayırımına direnç göstererek, tek filtre olarak aklı tanır ve vahiy de bu filtreden geçerek, rasyonel olmayanlar devre dışı kalır. Oysa Kant'a gelindiğinde, Tanrısal mesajı rasyonel olarak incelemek demek, Tanrının

[11] Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, çev., O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, s. 99, Ayraç, 1998.
[12] Benedictus Spinoza, *Works of Spinoza, The Ethics Selected Letters*, çev. R. H. M. Elsew, Dover Publication, New York, 1955, s. 45.
[13] *Age.*, 47.
[14] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, çev. E. M. Sinclair, Schocken Books, New York, 1965, s. 176.

doğasını analiz etmek anlamına gelecektir ki bu da, Tanrının bilinebileceğini, en azından rasyonel olarak açıklanabileceğini ima etmektedir. 'Bilme' kelimesinin dar anlamından hareket edersek, sadece zorunlu olan şeyi bilebiliriz; oysa olumsal ve zorunlu olmayanı bilemeyiz.[15] Fakat Spinoza vahyin rasyonel yorumunu öngörmüştü. Kuşkusuz bu tavır da kaçınılmaz. Çünkü dönemi itibarıyla düşünürsek, din etkinliğini sürdürmektedir. O, vahyi rasyonelleştiren tavırda, Tanrı düşüncesi yerine aklın yükselmesini mucize olarak gören bir algıya yerleşilir. Öyle ki peygamberliğin imkânını analiz ederken, Descartes'ın radikal şüphe temeli üzerinde yükselen bilgi kavramını esas alır.[16] Düşünce-varlık ilişkisi böylece peygamberliğin de temeli olacaktır. Esasında bu zorunluluk öz-varlık ilişkisine dayanır. Diyebiliriz ki, dinin gücü önce rasyonelleştirilerek zayıflatılmış olur, daha sonra da işlevsiz olduğu ilân edilir. Başka biçimde söylersek, tarihsel dinin Tanrısı ilkin, aklın temeli veya büyük akıl olarak formüle edilmiştir (teizm); daha sonra da aklın Tanrıyı bilemeyeceği öngörülerek (Kant), deizm açıkça ilân edilmiştir.

Descartes'ın şüpheciliğinin vardığı son nokta, insanın kendi 'ben'inin var olduğunu inkâr edemeyeceği gerçeği, yani 'düşünüyorum o halde varım' prensibi, esasında hem Kartezyen düşüncenin, hem de rasyonel teolojinin en önemli hareket noktasıdır. Zira bu düşünce, bir yandan Tanrı fikrine, öte yandan da onun varlığına kaynaklık edecektir. Dahası, her bir düşünen insanın bu akıl yürütme sayesinde var olduğu sonucuna varması gibi, Tanrının evreni var etmesi de onun kendi zihnindeki fikirleri düşünmesi sayesinde mümkün olacaktır. Dolayısıyla, Tanrının varlığına, Kitab-ı Mukaddes'teki 'O ki vardır' (Çıkış, 3. 13-14) ifadesiyle değil, salt düşünce sayesinde ulaşılacaktır. Doğrusu bu, yeni dinin ABC'sini özetliyordu. Çünkü "özü var olma olan Tanrı, isterse yaratabilir; fakat yaratmak için var değildir."[17] Oysa Hıristiyan düşüncede ve Yahudi gelenekte Tanrı, yaratmak için vardır. Bu temel bir paradigma değişimidir ve rasyonel dinin köşe taşı böylece yerleştirilmiş olur.

Descartes ve diğer Kartezyen düşünürler için Tanrı, kendi epistemolojilerini tesis etmede iyi bir garantördür. Öyle ya, rasyonel sistemin ikamesinde, septik güçlüklerin aşılabildiği ve argüman tıkandığında bu güçlükleri aşmada medet umulan bir can simididir o. Alasdair MacIntyre'ın da belirttiği gibi, "Descartes'ın Tanrısı benim idelerim ile fiziksel dünya arasındaki

[15] Warner S. Pluhar, "Çevirenin Önsozu", *The Crituque of Judgument*'da (Kant), Hackett, Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1987, xxxi.
[16] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s. 183.
[17] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1986, s. 60-1.

gediği kapatır."[18] Tanrı rasyonel bir düzeneğin tamamlayıcısı, onu işleten güçlü bir lokomotiftir. Dolayısıyla rasyonel bir düzeneğin işlemesinde etkin olan Tanrı, rasyonel bir dünyanın ikamesinde etkin olduğu için, teist bir dünyadan bahsettiğimiz doğrudur. Ancak burada teizm yeni bir dönüşüm içindedir. Descartes'ın Hıristiyanlıkla olan bağını düşünürsek, Hıristiyan teizmi (Dünyanın var edicisi), rasyonel teizme evrilmiştir. Descartes ile birlikte. Ancak Kant'a gelindiğinde Tanrının bu işlevi de işlevsizdir, çünkü insan zihni tek başına dünyayı yeniden inşa edebilecek güçte olduğunu ilân edecektir. Kant için Tanrı, ahlâk ve estetiğin dayanağı veya bizim ahlâk ve estetik düşüncemiz ile rasyonel düşünce arasındaki mesafeyi kapatan bir tampondur. Tanrı açıkça akıl ile ulaşılabilecek bir alanda değildir. Dolayısıyla da bilgi konusuna dâhil olamaz.

"İnanca yer bulabilmek için bilgiyi inkâr ettim"[19] diyen Kant, böylece aşkın teolojinin anlamını ve deizmin eşkâlini vermiş bulunmaktadır. Kant, aşkın teolojinin salt teorik aklın kavramlarıyla, ontolojik kanıt formatıyla ortaya koyduğu kaidelerin veya çıkarımların, gerçekte dogmatik inançtan başka bir şey olmadığını söyler. Bu çabalar, inancın bilgi formatında sunulmasıdır.[20] Gerçekte bu din değil, sözde ve sahte bir dindir.[21]

Ontolojik kanıtın pek çok açıdan kapsamlı ve faydalı bir düşünme biçimi olduğunu teslim eden Kant, Tanrı kavramından hareketle, onun varlığının kanıtlanamayacağını düşünür. En Büyük Varlık'ın (*Supreme Being*) tamı tamına bir idea olduğunu düşünen Kant'a göre, "Akıl için o, bir ideadır; şeylerin var oluşuna dair bilgimizde bir genişleme sağlayamaz. Dolayısıyla, Tanrı kavramının mahiyetinde, varlığının zorunlu olarak mevcut olduğunu ve onun gerçekliğe tekabül ettiğini akıl temin edemez."[22] Zira insan aklı, önsel/ilk akli bilgi ve tecrübeyle işlerken, fenomen dünyasının bir parçasıdır. Böylece bilgi formlarını da bu dünyadan alır. Oysa Tanrı, bu dünyayı aşan bir varlıktır. İnsan aklının, numen dünyasını ve Tanrının varlığını, salt kavramdan çıkarması mümkün değildir.

Varlığın yüklem olarak görülmesine karşı çıkan Kant, 'Tanrı vardır' önermesini bir özdeşlik olarak görmektedir. O, herhangi bir şeyin varlığını düşünebildiğimiz gibi, onun yokluğunu da pekâlâ düşünebileceğimizi ileri sürer. Dolayısıyla zihindeki her varlığın, yokluğunu ve varlığını düşünmek çelişki arz etmez. Varlığı yüklem olarak görmeyince her iki önerme de çelişik olmayacaktır. Ancak, işin başında varlık yüklem olarak kabul edi-

[18] Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2001, s. 70.
[19] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, BXXIX
[20] Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. T. M. Green & H. H. Hudson, New York, 1960, s. 48.
[21] *Age.*, s. 160-162.
[22] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A601/B629.

lince, çelişkiye düşmeden onun varlığından başka bir şey düşünmek mümkün değildir. Ontolojik kanıt açısından 'Tanrı vardır' önermesi zorunlu bir önermedir. Oysa Kant, bu zorunluluğun bir ön kabul ya da dogmatik inanç olduğunu söylemek ister. Mesela Kant, 'Tanrının zorunlu varlık' olduğunu söyledikten sonra, özneyi kabul edip, yüklemi reddetmek, üçgeni kabul edip de üç açısını reddetmek gibi çelişkili olacağını düşünür. Ancak, hem özneyi hem de yüklemi aynı anda reddetmek, üçgeni üç açısıyla birlikte reddetmek gibi bir çelişki doğurmaz. Ona göre, Tanrının varlığının zorunluluğu dış dünyada değil de, zihinde tesis edildiği için, Tanrı fikrini, bütün sıfatlarıyla birlikte reddetmek çelişki doğurmaz. 'Tanrının Kadir-i mutlak' olduğunu, zorunlu bir önerme olarak kabul ettikten sonra, özneyi kabul edip, yüklemi reddetme çelişik bir durumdur. Fakat Kant'a göre, 'Tanrı yoktur' önermesinde, ona ait bütün sıfatlar reddedildiğinden çelişik bir durum yoktur. Çünkü varlık hakkındaki önermeler analitiktir, yani bilgimize yeni bir şey katmamaktadır. Kısacası, sadece zihin dünyasında varlığı kanıtlanan bir Tanrının, çelişkiye düşmeksizin, yokluğu da ileri sürülebilir. Zira her halükârda totoloji[23] ya da dogmatik teoloji yapılmaktadır.

Modern zamanlarda John Mackie gibi filozoflar Kant'ın bu eleştirisini hareket noktası olarak almak suretiyle, ateist bir din felsefesi geliştirirler. Mackie'ye göre, kavramın dışına çıkmadıktan sonra, kavramdan onun varlığını çıkarmak sadece ateist bir din felsefesinin parkelerini döşeyebilir. Ancak buradaki ateizmin de klasik teizmin ya da varlık metafiziğinin bir yadsıması olduğu unutulmamalıdır. Her ne kadar ateist din felsefesi savunucuları bu yoldan Hıristiyanlığın ve dolayısıyla dinin Tanrısının da yok sayılabileceğini ileri sürmüş olsalar da 'Tanrı kavramı'ndan varlığı çıkarsamaya çalışan teizm esasında rasyonel teoloji olarak ifade ettiğimiz varlık metafiziğinin rasyonel bir formülasyonundan başka bir şey değildir. Hattâ Mackie, Anselmus ve Descartes gibi Tanrının varlığını kanıtlamayı amaçlayan düşünürlerin, Tanrıyı değil de kanıtlamayı hedeflediklerini kaydeder. Çünkü onlar, 'daha mükemmeli tasavvur edilemeyen' formülasyonundaki önermeyi mantıksal olarak ispatlamaya çalışırlar.[24]

Ontolojik kanıtı böylece, düşüncenin temelinin tesis edilmesi ya da zihnimizin Varlık'la ilişkisinin rasyonel tasviri olarak yorumlamak mümkündür. Öte yandan gene bu kanıtta insan, kendi sonluluğunun farkına varır ve ayrıca Tanrıdan kopmuş olmakla birlikte, ait olduğu potansiyel sonsuz-

[23] *Age.*, A595/B623.

[24] John L. Mackie, *The Miracle of Theism: Argument for and against the Existence*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 52-54.

luğun da farkındadır. Bir başka ifadeyle kanıtların geri planında gizli olan insanî gerçekliğin bir dışavurumunu görmek mümkündür.[25]

Varlık metafiziğinin ve temelci teolojinin bir envanterini yapan Tillich'e göre de, klasik Tanrı kanıtları, gerçek Tanrı anlamında hiçbir şeyi kanıtlamaz. Tanrının var olan bir varlık olduğunu kanıtlamak, kendi içinde çelişkilidir. Çünkü o, var olan bir varlık değildir. Şu halde Tanrının varoluşunu ya da olmayışını kanıtlamaya çalışmak nafile bir teşebbüstür. O, öz ve varoluşun ötesindeki yaratıcı temeldir. Çünkü:

Varlığın bu gücü, varlığı haiz olan her şeyin esasıdır (*prius*). O, mantıksal olarak ve ontolojik olarak bütün özel içerikleri önceler. Gene o, her ayrılmayı aşar ve her etkileşimi olası kılar; çünkü o, ne ayrılmanın ne de etkileşimin düşünülebildiği özdeşlik noktasıdır. Bu, esas olarak edim de olduğu kadar bilmede de obje ve süjenin ayrılması ve birbirini etkilemesine işaret eder. Obje ve süjenin esası, teorik ve pratik açıdan bir konu şeklinde, insana obje olamaz. Tanrı, süjeler olarak bizlere obje değildir. O, her zaman bu bölünmeyi önceleyen şeydir. Fakat öte yandan Onun hakkında konuşuruz ve Onda eylemde bulunuruz. Ve bundan kaçınamayız; çünkü bizim için gerçek olan her şey obje-süje korelasyonuna girer. Bu paradoksal durumda, yarı-imansız ve mitolojik 'Tanrının varoluşu' kavramı doğar. Ve bunlar, bu objenin varlığını ispatlamak için kusurlu teşebbüslerden başka bir şey değildir.[26]

Sidney Hook, Tillich düşüncesindeki Tanrı fikrinin ateizm anlatısını beslediğini söylemesi anlamlıdır. Ona göre, *Sistematik Teoloji*'nin yazarı, Tanrı fikrini insani tecrübenin tabiatından çıkarır ve bu Tanrının kişilik olmaması dikkat çekicidir. Çünkü Tillich, Tanrı fikrini kültürün içinde ve dinî sembollerde bulabildiğimizi, onun da ontolojik bakımdan bir kişi olduğunu veya onun bir kişiliğe sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.[27] Görüldüğü gibi Tillich, Tanrının doğası bakımdan Şahıslığını kabul etmezken, onu dinî benliğin ördüğüne dikkat çeker. Bu, hem dinî tecrübe açısından, hem de bu tecrübeyi yaşayanın şahıs olmasından dolayı bir zorunluluktur.

Tillich aslında yığının Tanrısının var olmadığını düşünür. Hattâ onun varoluşuna inanmanın bir idole inanmak ve eninde sonunda batıl inancı kucaklamak olacağına dikkat çeker. Tanrı diğer varlanlar arasında en yüksek dahi olsa, bir varlık olamaz. Klasik teizmin temelinde bir varlık düşüncesi olduğunu hatırlayacak olursak, Hook, Tillich'in bir ateist olduğunu

[25] Paul Tillich, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York, 1969, s. 15.

[26] Paul Tillich, "The Two Types of Philosophy of Religion", *Culture of Theology* içinde, s. 25.

[27] Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, Third Printing, 1974, s. 60.

bile söyleyebileceğimizi kaydeder.[28] Hook'un çıkışı büyük ölçüde, Nietzsche'nin zaten ölü olan Tanrının, var olmadığını duyurmasını yankılar.

Öte yandan benzer itirazlar, ateizm için de geçerli olacaktır. David Hume, Kant düşüncesinin temellerini atarak Tanrının varlığını ispatlamanın nafile olduğunu söylerken, Tanrının yokluğunu kanıtlama yoluna da gidilemeyeceğini söylemişti. Dahası varlığı ispat edilmeyenin yokluğunun da kanıtlanmayacağını söylemektedir. Nitekim o, bir ev ya da geminin inşasıyla evren arasında benzerlik kurulacaksa, bunun doğal olarak, bir başka kesişme alanını ima ettiğine dikkat çeker. Ona göre, nasıl ki ev veya gemiyi birden fazla kişi bir araya gelerek inşa ettiyse, dünyayı da aynı şekilde birden fazla tanrının işbirliğiyle yarattığını düşünmek pekâlâ mümkün olabilecektir. Böylece Tanrının sonsuz güç, bilgi vb. gibi sıfatlarını tek bir Varlığa atfetmenin külfetinden kurtulan insan zihni, her bir sıfatı birer tanrı olarak düşünürse, Tanrının varlığını değil var olmadığını destekleyen uçsuz bucaksız güç ve bilgi niteliğinin gereksiz işgalinden kurtulmuş olur.[29] Tecrübeyi öne çıkaran Hume, doğal olarak temelci metafiziğin Kadir-i Mutlak fikrinin bir kabul olduğunu ve bu kabulün zihne yük olduğunu söyler. Çünkü her şeyi bilen, her şeye gücü yeten Tanrı düşüncesini bilebilmemiz mümkün değildir.

Dahası mucize ve iman kavramlarının tahlilinin akıl dini ile Hıristiyanlığı birbirinden ayırmaya yeteceğini söyleyen Hume, iman konusunun bilgi alanından ve ispat konusundan farklı olduğunu söylemek ister. Ona göre, mucizenin imkânı ayrı bir konu olmakla birlikte, Hıristiyanlık dinini (semavî dinleri), tabiat kanunlarının askıya alınması şeklinde tanımlanabilecek mucizeyi iptal ederek kabul etmek mümkün değildir. Çünkü inanan kişi, imanda sürekli mucizeyi tecrübe eder.[30] Böylece Hume, açıkça doğal aklın iman dogmasını tüketemeyeceğini söylemektedir. Dinin ve özellikle onun kast ettiği Hıristiyanlığın temeli doğal akıl olmayıp, iman ve mucizedir. Bunlar, tanrısal aşkınlığın garantörüdür. Bu aşkınlığı iptal etmenin en kestirme yolu, imanı bilgi formatına sokmak, dahası iman ve mucizenin kökünü yavaş yavaş kurutup, onların yerine doğal akıl ve nedenselliği ikame etmektir. Çünkü Hume'a göre, iman hem insan idrakinin bütün prensiplerini altüst eden hem de alışkanlıkla kazanılmış olan tecrübeye en zıt ve aykırı olan ne varsa onu tasdik etmeye iten mucizevî bir şuurdur. Hume'a göre saf akıl, gerçekliği tam olarak ihata edemediği gibi, imanın hakikatine de bütünüyle nüfuz edemez.[31]

---

[28] Agm., s. 62.

[29] David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Semlin Evrim, MEB. Yay., İstanbul, 1986, s. 177.

[30] *Age.*, s. 165.

[31] *Age.*, s. 198.

Hume doğal teoloji mantığında ilerlendiğinde, zorunlu bir nedensellik fikrine, dahası Tanrı düşüncesine gidilemeyeceğini söylerken, Hıristiyan imanının nedensel akla değil, iman ve mucizeye yaslandığını söylemiş oldu.. Son tahlilde o, imanın mucizevi bir durum olduğunu hatırlatır. Kısacası Hume, nedensel bir tanrı fikrinin iman konusu değil, inanç/kani ve bilgi konusu olduğunu söylemek ister. İnanılan Tanrıyı akıl bir yere kadar izah edebilir. Fakat ateist kimliğiyle kendini *Tanrı Yanılgısı* kitabında tanıtan Dawkins nedensellik fikrine karşı çıkarken, semavî dinlerin Tanrısını da iptal ettiğini varsayar. Ne var ki söz konusu tanrı akılsal bir ilke değildir; ona sadece iman edilebilir! Dolayısıyla Humecu ayırım daha isabetlidir. Dawkins ise bu basit ayırımı bile netleştirmemektedir.

Kant'ın sabitlediği noktayı, Tanrının reddedilmesi noktasında düşünürsek, bilgi konusu olmayan Tanrının yokluğu konusunda da akıl söz sahibi değildir. Kierkegaard'ın iman sıçraması dediği durum gibi, 'inançsızlık sıçraması' ile Tanrının yokluğundan söz edilebilir. Çünkü aşkın bir alana aklın nüfuz etmesi mümkün değildir. Akıl yoluyla bu alanı kabul etmek mümkün olmadığı gibi reddetmek de mümkün değil. Böylece bilgi ve imanın kesin olarak birbirinden ayrılması 'ontolojik kırılma'dan başka bir şey değildi. Böylece Kierkegaard'ın imanı "sıçrama" hamlesi olarak görmesi doğal hale gelir. Çünkü o imanı, mutlak öteki olan Tanrının bilinememesi ve anlaşılamamasından dolayı, mutlak paradoks olarak ifade eder. Böylelikle de imanı, ontolojik açıdan *metafiziksel bir kapris* şeklinde tanımlaması anlaşılır bir şeydir.[32] Aynı şekilde inançsızlık da aklın Tanrıyı tüketip reddetmesi olarak düşünürsek, *metafizksel bir tatminsizlik* olarak tasvir edilebilir. Dolayısıyla Tanrı, ya bilgi alanının dışında aşkın bir alanda asılı kalmış ya da akıl olarak kendi kendini kanıtlayan bir sisteme mahkûm kalmıştır. Böylece de Tanrı, âdeta aklın prangalarında sıkışıp kalmıştır.[33] Bu nedenle Mackie gibi ontolojik kanıt veya kozmolojik kanıtın iptaliyle Tanrının var olamayacağı iddia edilse de, ki bu kanıtın çürütülmesidir, akıl yoluyla veya bilgiyle Tanrının yokluğu da ispat edilemez. Çünkü bu inanma olgusuyla taban tabana zıttır.

Demek ki Tanrının varoluşuna/var olmayışına yönelik argümanlar bu anlamda ne kanıttırlar ne de Tanrının varoluşunun delilleridir. İnsani sonlulukta ima edilen Tanrı sorunun ifadeleridir. Onlarda hakikat aranacaksa bu soru onların hakikatidir ancak onların verdiği her cevap hakiki değildir... Tanrının varoluşuna ilişkin kanıtlar bir bakıma insani durumu yani Tanrı

[32] Søren Kierkegaard, "The Wholly Other" Religious'da, ed. John D. Caputo, Blackwell Publ., Malden & Oxford, 2001, 27-28.

[33] Ian Almond, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought", *Philosophy East & West* cilt 53, sayı 1, Ocak 2003, 23-24.

sorununun mümkün ve zorunlu olarak ortaya çıkışını analiz eder.[34] İster kavramdan varlığın çıkamayacağını söyleyelim, ister nedensellik fikrinden Tanrının kanıtlanamayacağını beyan edelim, isterse de Descartesçı fay hattının kırılmasıyla aşkın alanın ilelebet dünyadan ve insandan koptuğunu ve bilişsel ve zihinsel olarak bağlantı kurulamayacağını söyleyelim bu rota deizmin alanını gösterir. Tanrının eli kolu mahkûm dünyayla bağlantısının kesilmesi de 'işlevsiz bir ilâh' tasavvurunu zorlar kuşkusuz.

Aşkın teoloji ve deizmin, Kantçı bağlamda anlamı büyük oranda açık edildi. Kant'ın bahsettiği numen dünyası öylesine kilitli kalmıştır ki, orayla irtibat kurmak mümkün olmadığı gibi, insanın aşkın güçle güncellenmesi de muhtemel görünmüyor. Oraya, Kant, inançla ulaşılabileceğini söylemektedir. Ancak akılla hiç irtibatı olmayan bir alana inanmak da geleneksel arkaik bir nostaljiden öteye geçemez. İşte İslâm düşüncesinin tefekkür dediği katmanlı boyut tam da bu noktada önemini hissettirmektedir. Çünkü tefekkürde, düşünce/basiret, hissetme/kalp bir aradadır. Doğal olarak akledilemeyen numen alanının bilgiye yönlendirilmesi bilinçte bir kırılmayı zorlar. Kant'a göre, dinin hakikatlerinin akla yönlendirilmesi/indirgenmesi, inanç olarak sunulması fanatizm üretir.[35] İnançlarının ve argümanlarının yanlışlığından veya kabul edilemezliğinden değil, hem bütünlüğü kucaklayamadığından ve dolayısıyla sahip olduğu düşünce dışında, hoşgörüsüz ve toleranssızlığından hem de insanın ahlâki ve iradî yapıp etmeleri, aklın dikte ettiği ilkelere uymak zorunda olduğundan, yabancılaşmış/bölünmüş (*heteronom*) kişi üretir. Kant'ın ifadesiyle heteronom (bölünmüş) kişiye biz, yabancılaşmış gözüyle bakabileceğimiz gibi, onu fanatik olarak da değerlendirmemiz mümkündür. Zira insanın, duyuüstü bir varlığı tecrübede fark edebilmesi mümkün değildir. Aslında doğal aklın ışığındaki din, benliği teşekkül ettiren iyiden uzak kaldığı ölçüde de fanatiktir.[36]

Belki de bu ayırım veya söz konusu fanatizm, deizm ile mistisizmin kesişme noktalarına dair de önemli ipuçları verir. Zira deizm bir bakıma, aklın dışında kalan bir alandaki tutuklu Tanrı inancıydı. Mistik din düşüncesi de, aklı dışlayan salt gönül veya vicdan ile ilâhi sese ulaşma gücüydü. Alman mistisizmi ile deizmin başlangıçlarını buluşturabilmek de mümkündür. İnsan ruhundaki ilâhi kıvılcım üzerindeki vurgusuyla sözde "Alman mistisizmi" ve bireysel Tin hâkimiyetine vurgusuyla, reformun uyandırdığı "tinsel şevk", Hegel sonrası Hıristiyan düşüncedeki önemli bir kesiti gösterir.

Tillich'in vurgusuyla, Thomas Müntzer ve mezhebindeki ardılların hep-

[34] Paul Tillich, *Systematic Theology I*, University of Chicago Press, Chicago, 1967, s. 205-6.
[35] Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, s. 162.
[36] Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court Publish, 1987, s. 48-49.

si ruhumuzun derinlerinden bize hitap eden ilâhi Tini öğretti. Kendi kendimizle değil, içimizdeki Tanrı ile konuşuyoruz. Müntzer şunları kaydetti: "Yaşayan Tanrıdan gelen, kalbin derinliklerindeki hakikati, ıstırapla ona açık olursak alabiliriz. Tinsel şevk taraftarları bu ilâhi sesi en somut anlamı içinde anladıkları için, onunla vicdanı özdeşleştirirler. Bu şekildeki vicdan, sadece ahlâki eylemlerin bir yargısı olmayıp, dinî bir anlayışın kaynağı olur. Manevi ışığın ifadesi olarak vicdanın esinli bir özelliği vardır. Ancak, zihinlerde soru derhal canlanır: Vicdandan doğan böyle bir vahyin içeriği nedir? Luther, Müntzer'e ve Cromwell Fok'a sorar: Pratik akıl ile manevi ışık arasındaki fark nedir? Her ikisi de şu şekilde cevaplanabilir: İlâhi Tinin vecdî karakteri! ...[37] Böylece hem hem pratik akil ile hem de vicdan ile ulaşılan tanrısallık, İlâhi gücün yükselişi veya insan doğru yönelişiyle mümkündür diyebiliriz.

FANATİK DİNDEN TANRININ ÖLÜMÜNE

Kantçı bakış açısından ifade etmek gerekirse, bilgi konusu edilen Tanrı ve buna dair envanter, doğal ilahiyat, fanatik din üretir. Ve bu din, değer ve ahlâka dair bir boşluk olduğunu açıkça ilân eder. Aristoteles bu çatlağı çok erken fark etmişti. Nitekim o, Platoncu iyi fikrinde bir boşluk olduğunu ve onun iyisinin insani iyiden uzak olduğunu söyledi. Çünkü iyi, insani aktiviteyle bağlantılı olmalıdır. Bu açığın kısmen Kant'ta da devam ettiğini ilave edebiliriz. Platon mutlak iyiyi, idealar dünyasında asili bırakmıştı, bu dünyaya ve insana indirememişti. Aristoteles'in eleştirisi, erdemle bilginin (*logos*) özdeşleştirilmesini hedef alır. O, insanın ahlâki bilgisinin temel ögesi olarak arzuyu öne çıkararak, bu arzunun alışılan bir mizaç içinde organizasyonunu tahlil eder. Aristoteles'e göre, pratikler ve âdetler (*ethos*)[38] erdemin temelidir. Ona göre, etik konusunu bir matematik problem gibi düşünmek doğru değildir. Çünkü fail, sadece genel olarak nasıl karar vereceğini ve neyi tercih edeceğini bilmez; aynı zamanda belirli bir durumda nasıl eylemde bulunacağını –asla kaçamayacağı bir sorumluluk halini– bilmek ve anlamak durumundadır.[39]

Modern düşünce eleştirmenleri, erdemle bilgi arasındaki kayıp halkanın çok ciddi açmazları kendinde barındırdığına, hattâ modern düşüncedeki kırılan fay hattının altında 'Platoncu *iyi fikri*ndeki boşluğun' olabileceğine işaret ettiler. Platon'un vurguladığı durum, iyi fikrinin hem somut ve

[37] Morality and Beyond, Harper & Row, New York, 1963, s. 57.

[38] Bkz. Aliye Çınar, "Ethos", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevizci, c. 5, Ebabil Yay., Ankara, 2007, s. 767-771.

[39] Hans-George Gadamer, "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science A Second Look*, University of California Press, 1988, s. 116-117.

tikel olandan bağımsızlaştırılmasından hem de gücün ideal bir güç olarak konumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira Platon "Devlet'te, gücü dağıtmada erkin belirleyici olmadığını gösterirken,"[40] gerçekte bu boşluğu bir başka açıdan ifşa etmiştir. Oysa Aristoteles erdemin şehirle ilişkisini ifade ederken, gücü dağıtmanın tam da güçle bağlantılı olduğunu söylemek istedi. O, erdemli bir şehrin adil olduğunu söylerken, gücün teorik bir şey olmadığını ima eder. Dolayısıyla da, zımnen erdem ve pratik hikmete işaret eder. Modernite eleştirmenleri, söz konusu *iyi fikri*ndeki boşluktan hareketle, bilginin ve pratik hikmetin bir niteliği olan hikmetin (*wisdom*), bilimsel aklın gölgesinde kaldığı veya iptal edildiği gerçeğini fark ederek, "kritik akıl da bir restorasyona gidilmesi" gereğine işaret ettiler.[41]

Çünkü doğal ahlâk, aklın bir birimi olarak veya aklın diğer adı olarak varlık gösterir. Rasyonel/doğal teoloji sınırlarındaki düşünürler açısından Tanrı bize akıl gücünü verdiğine göre, onun kurallarını ve işleyişini de biz belirleyebiliriz. Bu durumda ahlâk, tabii olarak, Tanrının düzenlediği doğal düzenin bir gereği olacaktır. Doğal ahlâk savunucularına göre, yeryüzündeki varlıklar, bir kanuna bağlıdır. Mükemmel özelliklere sahip olan insan da bu kanunlara tâbidir. Dahası, ona uymaya mecburdur. İnsanın tabiatla uyumlu olabilmesi, tabiatın kurallarıyla paralel işleyen kurallara uymasından geçer.[42]

Böylelikle ahlâkın, matematikle aynı derecede ispatlanabilir olduğunu söyleyen doğal teoloji, insanı, sadece düşünce varlığı olmaya hapsetmektedir. Bu bir anlamda insanın mekanikleştirilmesidir. Bir başka açıdan bakarsak, bu söylemle insanın toplumsal varlık olması da anlamsızlaşmaktadır. Zira insanı, ilişkiler ağı içerisinde toplumsal bir varlık olarak tanımlamanın, gerçeklikte çok fazla bir karşılığı olmayacaktır. Nasıl ki insan aklı, üçgenin varlığına, üçgenin tanımından hareketle ulaştığı gibi, Tanrı fikrinden de onun var olduğuna ulaşabiliyorsa,[43] aynı şekilde kendi ruhu ve Tanrı hakkında düşünerek, ahlâkın matematik yasalarıyla aynı olduğu hükmüne ulaşabilir.[44]

Belki de tahrip olan yapı, kritik akıl da restorasyona gidilerek, telafi edilemeyecek durumdaydı. Örneğin Nietzsche'ye göre, Platonculuktan beslenen Hıristiyanlıkta, ahlâk ve din, gerçekle temasa geçmemiştir. Duyu

[40] Hans-George Gadamer, "Practical Philosophy", *Gadamer in Conversation* içinde, ed. ve çev. Richard E. Palmer, Yale University Press, New Haven, 2001, s. 84.

[41] Richard J. Bernstein, "From Hermeneutics to Praxis", *Hermeneutics and Praxis* içinde, ed. Robert Hollinger, 1985, University of Notre Dame Press, s. 281.

[42] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A D. Woozly, Collins Publ., Londra, 1964, s. 399.

[43] René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 78.

[44] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 339.

dünyasından kopuk tamamen bir hayal dünyası ihdas edilmiştir. Tanrı-İsa-Mesih, ruh, nefs, hür irade, hayalî sebeplerden başka bir şey değildir. Günah, ceza, selâmete erme, lütuf da hayalî sonuçlardan ibarettir. Kısacası, ideal bir dünyada, ideal varlıklar arasında amansız bir trafik vardır. Söz konusu hayalî dünya, rüyanın gerçeği yansıtmasının aksine, fiilî dünyayı tahrif eder, değersizleştirir, nihayetinde de inkâr eder.[45] Teslis düşüncesi ile Platon düşüncesi arasında kuşkusuz bağlantılar vardır. Ancak teslisteki oğulun canlılığı gibi, Platon düşüncesinde de insan kayıp değildir henüz, dahası ruhta duyusal dünya duyusal dünyada idealar dünyasının izi vardır. Oysa asıl kırılma Descartes ile başlamıştır ve ruh ile beden kesinkes birbirinden ayrılmıştır. Ruh Tanrıya tekabül ettiğine göre, dünyadan da bağı koparıldığı için, göklere kilitlenmiştir. Kant ise bu dünyaya bilgiyle, düşünceyle ulaşamayacağımızı açıkça söylemişti. Ve bu alan sadece imanın alanıdır. Nietzsche sadece iman edilen bu alanda ölü bir Tanrının varlığını gerçekte de var olmadığını duyurmuştur.

Nietzsche'nin "ölümünü ilân ettiği Tanrı", hem Varlık metafiziğinin hem de geleneksel Hıristiyan ahlâkının tanrısıdır. Temelci metafiziğin Tanrısının, Platon'un idealar dünyasından güç alıp, Descartes'ın meşhur ayırımıyla, dünyayla ve insanla bağının olmadığı ilân edilen ve nihayetinde Kant'ın aklın ve bilginin dışındaki aşkın bir alanda kilitli kaldığını söylediği deist Tanrının 'ölü' olduğu beyan edilmiştir. Böylece Tanrının ölüm haberi,"Parmenides'ten Platon'a ve Descartes'tan Spinoza'ya değin sürmüş olan, Varlıkla düşünce denkleşiminin, birliğinin' Tanrı olmadığını duyurmaktan başka bir şey değildi."[46] Gerçekte Nietzsche'de Varlık'ın yani temelci düşüncenin felsefî akıl tecrübesiyle tarihsel süreçte çözüldüğünün yansıması 'Tanrı Öldü' ibaresinde açığa çıkar. Nietzsche'nin düşüncesinde "Tanrı" ve "Hıristiyan Tanrısı" duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. Bu duyu ötesi dünyanın kökenlerini son dönem Yunan felsefesi ile Platoncu felsefenin Hıristiyan yorumunda aramak gerekse de, temel kırılma Descartes'in ruh ve beden ayırımından kaynaklanmıştır.

Gene Nietzsche, Hıristiyanlığın insan ruhunu örseleyen ve köleleştiren ahlâkına 'hayır' diyor. Çünkü o, bir metafizikçiden ziyade ahlâkçıydı. Dolayısıyla o, ne Tanrıya ne de ahlâka çatıyordu. Nietzsche sadece teolojiye ve onun ahlâk anlayışına başkaldırıyordu. Zira insanların zihninden Tanrıyı yok eden "teoloji"; ahlâkı da öldüren ahlâk anlayışıdır. Ona göre öyle kolayca Tanrının boyutlarına ulaşılamaz. O bir kadavra gibi çürüyüp da-

[45] Friedrich Nietzsche, *Deccal Sahte İsa*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2008, s. 25.

[46] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 2002, İstanbul, s. 127.

ğılmaz fakat bir yılanın deri değiştirmesi gibi kendini yeniler.[47] Burada her ne kadar Nietzsche, Hıristiyanlığın olumsuzluğunu büyük ölçüde Pavlus'a bağlamış olsa da, onun, şeraiti oldukça hafifleterek yayma düşüncesinin altında, paganlara yani geniş bir kitleye Hıristiyanlığı yayma fikri vardır. Elbette buradaki tavrının gerisinde güç istemi yatmaktadır. Öte yandan Hıristiyanlığın geliş sürecini dikkate alırsak Yunan düşüncesinin o muhitlerde kabul görmüş olmasını da arkasına alarak, misyonunu bu şekilde yaymayı hedeflemiştir. Nitekim Pavlus'un, kendisinin bu konuda seçilmiş olduğunu söylemesi (Gal. 1: 15-16)[48] Nietzsche'nin tespitlerini doğrular niteliktedir.

Tanrının sistem dışı kalmasının nedenini böylece anlayabiliriz. Sadece ateizm değil, doğal teolojinin nedensel akli veya aşkın teolojinin deist tavrı, doğal olanla insani olan, maddi olanla anlamlı olan arasındaki bağlantıyı yani ahlâkı izah edememektedir. Deyim yerindeyse 'ahlâki beden, maddi doğamızın, anlam ve değerle buluştuğu bağlamdır'. Sadece ateizm değil, aşkın teoloji ya da doğal ilahiyat da bu noktayı kaçırmaktadır.[49] Dolayısıyla çıkar eksenli ahlâk görüşü, ahlâk olayını izah edememektedir; onun açıklaması zorlama olmakla birlikte bir tür ahlâkçılıktır. Zira ahlâkçılık, ahlâki sorular olarak bilinen bir soru kümesinin var olduğuna ve bunların, toplumsal ya da siyasal sorulardan net bir biçimde ayrıldığına inanır. "Ahlâki olan"ın, insan davranışının dokusunu ve niteliğini olabildiğince zengin ve duyarlı bir biçimde araştırmakla ilgili olduğunu göremez.[50] Üstelik insanı toplumsal çevrelerinden soyutlamanın mümkün olmadığını da anlayamaz. Dahası insanın gücü ve ahlâklılığı arasındaki bağlantı da ıskalanır ahlâkçılıkta.

Varoluşçu teist taraftan Jaspers, Kant'ın ulaştığı sonucu şöyle özetlemektedir: "İnsan kendisini ya otoritenin kollarına atacak yahut varoluş tehlikeyi kendi üzerine alacaktı."[51] Modern düşünce otorite üzerinde bir oynama yaparken derinlerde şüphesiz Tanrı tasavvurunda bir değişikliğe gitmesi gerekmiştir. Acaba Batı düşüncesi asli otoritelerinde nasıl bir manipülasyona gitmiştir? Bu konuda Leibniz'e kulak verirsek, Modern düşüncenin bir sözcüsü olan rasyonel teoloji, öncel veya özel irade dediği, inananın her an üstünde olduğuna inandığı iradeyi ikincil bir konuma itmektedir. Bir başka ifadeyle bir şeyin başka bir şeyle ilişkisinden ziyade, onun gözünde var olanların bütün bir sonucu önemlidir. Bu da, bir anlamda genelin

[47] Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, s. 14-15; Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu, MEB Yayınları, 1989.

[48] Charles H. H. Scobie, "Hıristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni İsa mı Pavlus mu?", *Pavlus'u Düşünmek* içinde, ed. Cengiz Batuk, Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 96.

[49] Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Arabacı, Literatür Yay., İstanbul, 2004, s. 160.

[50] *Age.*, s. 147.

[51] Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., s. 16.

hizmetindeki neden anlamına gelebilen genel iradeyi merkeze almak anlamına gelmektedir. Genel irade de, büyük oranda iyi olana yönelir ve tercih yaparken iyi olanı amaçlar. Özel irade âlemde her ne var edilecekse onların hepsinin birbiriyle uyumlu birlikteliğini amaçlamaz. O sadece şuna veya buna göre bireysel varlıkların en iyisinin varlık kazanmasını arzu eder. Diğeri ise, tek tek iyi olanların sonuçta tutarlı bir şekilde bütünlük oluşturmalarını ve genel olarak "en iyi olanı" oluşturmalarını amaçlar.[52]

Demek ki, Leibniz'in daha büyük kâr uğruna Tanrının özel değil de, genel irade çerçevesinde edimde bulunduğuna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Esasında söz konusu genel irade, yöneticinin iradesiyle özdeş hale gelir. Bir başka ifadeyle personalist irade ile genel prensip şeklindeki irade özdeş kabul edilir. Ancak genel kavramı kendi öznesi bağlamında niceliksel bir kesinlik kazanır ki, bu ilkenin hâkim olması anlamına gelir. Fakat bu süreçte yöneticideki karar ve personalist ögeler iyiden iyiye çözülür.[53] M. Weber'in karizmatik hükümdarının nasıl bir dönüşüm geçirdiğini görmek zor değildir. Zira onun karizmatik şahsiyeti, yerleşik bir rejimi devirerek iktidara gelen bir peygamber veya ihlalcidir. Bu yeni liderin uyandırdığı korku azaldıkça, kişisel otoritesi de azalır ve bürokrasi tarafından massedilir. İsa, kaçınılmaz olarak Kilise'ye dönüşür.[54] Kilise'ye dönüşen İsa, sadece Tanrının genel İradesinin bir temsilcisidir.

Platon'un *Devlet*'te teoloji kelimesini nasıl kullandığını dikkate alırsak, bu yeni teolojik Tanrı, ne yaşayan bir Tanrı, ne filozofların Tanrısı ne de pagan bir Tanrıdır. Söz konusu ilâh, siyasi bir aygıt ya da "ölçülerin ölçüsüdür." Şehirler kurulurken, yığın için davranış kuralları tespit edilirken uyulacak ölçüttür. Dahası teoloji, adalet konusunda tereddüde düşüldüğünde, ölüm cezasının bile yeterli olamayacağı durumların yanısıra cezadan kurtulan suçlularda bile bu ölçütlerin nasıl mutlak hale getirileceğini öğretir. Elbette burada teoloji, "siyaset biliminin" bir parçası, özellikle de yığının nasıl yönetileceğinin anahtarını veren bir bilimdir.[55] Diyebiliriz ki Leibniz'in genel irade adına özel ya da öncel iradeyi iptal etmesi de bir öze dönüş girişimidir. Ortaçağ'da Hıristiyanlığın ilave ettiği özel irade bir anlamda tırpanlanmıştır. Gene Descartes'ın ruh ve bedeni birbirinden kesin olarak ayırması nedeniyle, Leibniz, ruh ve bedenin ânda etkin oluşunu açıklamakta zorlanınca, özel iradeyi iptal etmiştir. Özel iradenin iptal edilmesi gerçekte, Tanrının zamana ve tarihe müdahale edemeyeceği anlamına gelir ki, bu da deizmin başlangıcını duyurmaktan başka bir şey değildir.

---

[52] Gottfried Leibniz, *Theodicy*, çev. E. M. Huggurd, Open Court, Publish., USA 1993, s. 136-137.
[53] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. E. Zeybek, Dost yayınevi, Ankara, 2002, s. 51.
[54] Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kâmil Durand, Ayrıntı Yay., 1992, s. 162.
[55] Hannah Arendt, "Otorite", *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yay., B. Sina Şener, 2004, s. 180-181.

Ruh ve bedeni birbirinden ayıran paradigmanın geldiği noktayı deizm olarak belirledikten sonra, bunun politik yansıması da tıpkı ahlâk alanında olanlara benzemiştir. Çünkü 'doğal hayatın' ikincil plana itilmesi, ideal bir toplumu ve erki zorlamıştır. H. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda, Platon'un Atina demokrasisinden bağımsız ideal devlet tasarısıyla düğmeye basılan, modern siyaset felsefesinin, siyasetin toplulukta eylemde bulunabilen, yeni bir karar alabilen ve dolayısıyla yeni bir şeyi başlatabilme kapasitesindeki insanların icrasıyla gerçekleştiği gerçeğini gözden kaçırdığına dikkat çeker. Demek ki, insanın idealde değil, topluluk halinde var olan bir varlık olduğu ve bu nedenle de, her birinin yeni perspektifler geliştirme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olduğu ve dolayısıyla belirlenmiş bir modele uymasının mümkün olmayacağı gerçeği unutulmamalıdır.[56] İşte bu gerçek, yani doğal hayatın siyasal eylem üstündeki önceliği ve etkinliğidir ki, modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü doğurmuştur.[57] Demek ki Platon'un ideal devlet tasarısı, eylemde bulunan ve sosyal bir varlık olan insan gerçeğini yok saydığı gibi, modern devlet tasarısı da insanı, otoriteyi, erdemli fiile değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağlamaktadır. Ne var ki yok sayılan bu hususlar varlığını modern devlet tasarısının altını oyarak duyurmuştur. Arendt somut hayatin paranteze alınmasını Platon'a dayandırsa da, bize göre ve bu makaledeki temel tezimiz içinde değerlendirirsek, asıl kırılma Descartes düşüncesindedir. Ruh ve bedenin birbirinden ayrılmasıyla somut bütün bir bireyden söz etmek mümkün değildir.

İster değerin buharlaşması, ister modern devletin tahakkümcü bir makine oluşu diyelim isterse de Tanrının ölümüne getirelim meseleyi, Aristoteles'in başlangıçta dikkat çektiği noktaya gelip düğümleniyoruz ki, o da basiretin yokluğu veya sağgörülü kişinin bir boyut olarak Tanrıyı her zaman hayatın içine dâhil etme ihtiyacıdır. Nitekim Aristoteles'e göre pratik ve teorik hikmetin asıl birleştiği kaynak tanrısal hikmettir. Dolayısıyla, etimolojik olarak yaklaşırsak "nihayetinde akl-ı selim sahibi ya da sağgörülü kişi (*phronimos*) her şeyi Tanrıya (*moira*) bırakır. İyi bir ruha sahip olma ya da mutluluk olarak çevrilen *eudaimonia*'da da bu asli bir öge yani ilâhi bir boyut olarak mevcuttur."[58] İşte Nietzsche bu boyutun yitirilmesinin ölü Tanrı olarak ifade edilebileceğini söylemişti. Belki de, en çok insan kaybetti bundan. Çünkü insan yalınkat veya tek boyutlu kalmaya mahkûm oldu.

---

[56] *Age.*, 36.

[57] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, -Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 1995, s. 12.

[58] John D. Caputo, "The Experience of God", *Religion after Metaphysics* içinde, ed. Marx A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 144.

Sonuç

Descartes'ın modern düşüncede açtığı çatlak neticesinde, ruh ve beden kesin olarak birbirinden ayrıldığı için, ruh dolaşım dışı kalan bir sürgündeydi âdeta. Ancak bunun bireysel bir yansıması olarak, 'ben' de, kendine hapsedilmiştir. Çünkü o, 'düşünüyorum öyleyse varım' derken kalın duvarlarla örülü ben'ini izole etmişti. Zira düşünmek için herhangi bir uyarıcı ve diyalog olmadan da insanın düşündüğünü, belki de sadece düşündüğünü söylemişti. Kısacası insan duyu dünyasından yalıtılmış olarak düşünecektir.

İşte deizmin neşet ettiği kırılmış blok bu noktadır. Başka türlü söylersek, aşkın alana kilitli kalan kutsal düşüncesine deizm dedik. Sadece iman alanı olarak kabul edilen, ancak neye inanıldığı konusunda herhangi bir fikir beyan edilemeyen alanda tutuklu kalan bir yaratıcı vardır. Ancak dünyayla bağı olmadığı gibi insan ile de irtibatı olmadığı için tam bir tutsaklıktadır veya sürgündedir. Klasik tanımlamayla, deizmin, evreni var edip emekliye ayrıldığı ironik olarak söylense de, bu kutsal metinlere dayalı bir kanıdır. Gerçekte Tanrı Leibniz'in söylediği gibi, 2x2=5 edemeyecek kadar zorunluluk yasasına bağlı olduğu gibi, hiçbir müdahale hakkı olamayacak kadar sürgünde bir Tanrıdır.

Kant, Kartezyen filozofların Tanrı, dünya ve insan tasavvurlarının vardığı veya ulaştığı sonucu aşkın teoloji ve deizm olarak isimlendirdi. Çünkü bu Tanrı fikrine, salt teorik akıl yoluyla ulaşılmaktadır. Böylece kavramdan Varlık fikrine ulaşma çabasına Kant, aşkın teoloji dedi. Bu Tanrı için ister sadece akılda var diyelim; isterse de aşkın alanda kaldığını söyleyelim, sonuçta onun insan ve dünyayla bağı kopmuştur. Çünkü insan aklı özgürlüğünü ilân etmiş ve sadece kendine güvenmektedir. Dünyanın kontrolü de akıl üzerinden gerçekleştiğinden, Tanrı salt bir düşünceden ibarettir. Böylece ahlâk, siyaset de yeryüzü devletinin egemenliğindedir.

Dahası bu ayırım veya söz konusu fanatizm, deizm ile mistisizmin kesişme noktalarına dair de önemli ipuçları verir. Zira deizm bir bakıma, aklın dışında kalan bir alandaki tutuklu Tanrı inancıydı. Mistik din düşüncesi de, aklı dışlayan salt gönül veya vicdan ile ilâhi sese ulaşma gücüydü. Alman mistisizmi ile deizmin başlangıçlarını buluşturabilmek de mümkündür. İnsan ruhundaki ilâhi kıvılcım üzerindeki vurgusuyla sözde "Alman mistisizmi" ve bireysel Tin hâkimiyetine vurgusuyla, reformun uyandırdığı "tinsel şevk", Hegel sonrası Hıristiyan düşüncedeki önemli bir kesiti gösterir.

KAYNAKÇA

Almond, Ian, "The Shackles of Reason: Deconstructive Opposition to Rational Thought", *Philosophy East & West* cilt 53, Sayı 1, Ocak 2003.

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan –Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 1995.

Arendt, Hannah, "Otorite", *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yay., B. Sina Şener, 2004.

Armstrong, Karen, *Tanrının Tarihi*, çev., O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, s. 99, Ayraç, 1998.

Bernstein, Richard J., "From Hermeneutics to Praxis", *Hermeneutics and Praxis* içinde, ed. Robert Hollinger, University of Notre Dame Press, 1985.

Caputo, John D., "The Experience of God", *Religion after Metaphysics* içinde, ed. Marx A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Charles H., "Hıristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni İsa mı Pavlus mu?", *Pavlus'u Düşünmek* içinde, ed. Cengiz Batuk, Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 96.

Çınar, Aliye, "Ethos", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevizci, C: 5, Ebabil Yay., Ankara, 2007.

—, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Köprü Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2018.

—, *Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev., Mesut Akın, s. 64, Say Yay., 1992.

Earleton, Terry, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Arabacı, Literatür Yay., İstanbul, 2004.

Gadamer, Hans-George, "Practical Philosophy", *Gadamer in Conversation* içinde, ed. ve çev. Richard E.. Palmer Yale University Press, New Haven, 2001.

—, "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science A Second Look*, University of California Press, 1988.

Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1986.

—, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1991.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Semlin Evrim, MEB Yay., İstanbul, 1986.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul, 1998.

Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth* içinde ed. S. Hook, New York University Press, Third Printing, 1974.

Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yay., s.16.

Kant, Immanuel, *Crituque of Pure Reason*, ed. Vasilis Politis, çev. Meiklejohn, Everyman's Library, Orion Publishing Group, 1993, A631/B659

—, *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. T. M. Green & H. H. Hudson, New York, 1960, s. 48.

—, *The Critique of Judgment* içinde, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1987.

Kierkegaard, Søren, "The Wholly Other" *Religious* içinde, ed. John D. Caputo, Blackwell Publ., Malden & Oxford, 2001, 27-28.

Leibniz, Gottfried W., *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, s. 81, Milli Eğitim Basım Evi, 1986.

—, *Theodicy*, çev. E. M. Huggurd, Open Court, Publish., U.S.A 1993.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A D. Woozly, Collins Publ., Londra, 1964.

Mackie, John L., *The Miracle of Theism: Argument for and against the Existence*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 52-54.

MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, s. 70, Paradigma Yay., 2001.

Munson, Thomas N., *Religious Consciousness and Experience*, Martinus Nijhoff, The Hague, Belgium, 1975.

Nietzsche, Frederic, *Deccal, Sahte İsa*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2008.

—, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu, MEB. Yayınları, 1989.

Paley, William, *Natural Theology*, Londra, 1807.

Putnam, Hilary, *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court Publish, 1987.

Pluhar, Warner, *The Crituque of Judgument* içinde, Hackett, Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1987.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. E. Zeybek, Dost yayınevi, Ankara, 2002.

Sennett, Richard, *Otorite*, çev. Kâmil Durand, Ayrıntı Yay., 1992.

Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, çev. E. M. Sinclair, Schocken Books, New York, 1965.

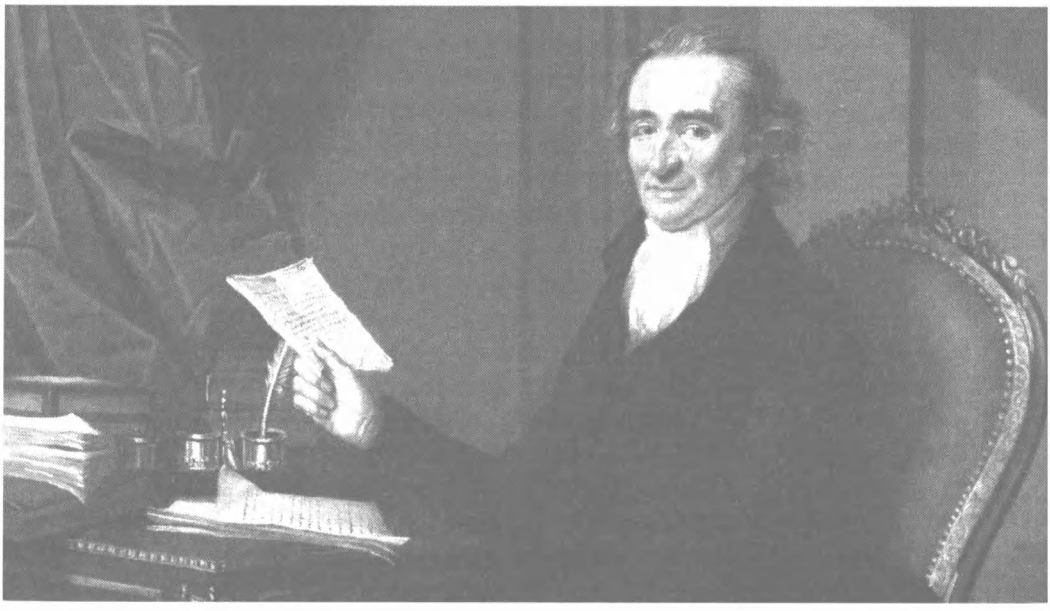
Spinoza, Benedictus, *Works of Spinoza, The Ethics Selected Letters*, çev. R. H. M. Elsew, Dover Publication, New York, 1955.

Tillich, Paul, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York, 1969, s. 15.

—, *Systematic Theology* I, University of Chicago Press, Chicago, 1967, 206-8.

—, *Morality and Beyond*, Harper & Row, New York, 1963.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002.



Thomas Paine (1737-1809)

"DEVRİM DÜNYANIN KURTULUŞUDUR": THOMAS PAINE'İN SİYASAL FİKİRLERİNDE DEİST İNANÇLARININ ETKİLERİ

Aydoğan Kutlu*

TANIMLANMASI KOLAY AÇIKLANMASI ZOR BİR ÖĞRETİ: DEİZM

Bazı kavramlar vardır; yüzeysel tanımları açık ve berraktır ama derine gittikçe müphemleşir, karmaşıklaşır. Deizm, siyasal ve felsefi çağrışımlara sahip dinsel bir öğreti olarak böylesi bir kavramdır. Gerçekten, deizmin tanımı açısından gerek sözlükler gerekse kamuoyunun algısı çok nettir. Deizm, yaratıcı bir Tanrının varlığını kabul etmekle birlikte bu Tanrının evrene müdahale etmekten mütemadiyen imtina ettiğini savunan dinsel bir öğreti biçiminde ifade edilebilir. Bu tanım açılarak deizmin başlıca işaret noktaları belirlenebilir.

İlk olarak bu tanımda Tanrının varlığı ile nüzul ettiği dinlerin bağlantısı kesilmektedir. Nitekim *Kubbealtı* lügatinde deizm, "Herhangi bir dine

* Dr. Aydoğan Kutlu, Kastamonu Üniversitesi, İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

mensup olmaksızın Tanrının varlığını ve Onun kâinâtı yarattığını kabul eden görüş, yaratancılık, ilâhiye"[1] olarak tanımlanmaktadır. İkinci olarak, yine Tanrının evrene müdahale etmemesinden türetilebilecek bir sonuç olarak vahiy anlayışının reddi, deizm öğretisinin temel özelliklerinden birini oluşturur. *Petit Larousse*'un tanımına göre deizm, "Vahyi tümüyle reddeden, yalnızca Tanrının varlığına ve doğal dine inananların [inanç] sistemidir."[2] Benzer bir vurguya, Türkçe sözlüklerde de rastlanılmaktadır. Kavramın Türkçeleştirilmiş biçimi olan yaradancılık, "Tanrıya inanmakla birlikte, belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen; Tanrının evreni yarattıktan sonra onu, kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını öne süren öğreti"[3] olarak açıklanmaktadır.

Üçüncüsü, vahyin ve ilâhi müdahalenin reddi, Tanrı ile insan arasında bir bağlantı sorunu yaratacaktır. Tanrı, insanlarla vahiy aracılığıyla bağlantı kurmuyorsa, insanlar Tanrıyı nasıl bilebilirler? Deizmin bu soruya yanıtı, özellikle iki noktada yoğunlaşmaktadır: Akıl ve doğa. Deizmin temel varsayımı, insanın kendi aklıyla, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın Tanrıyı bilebileceği ve tanıyabileceğidir. Akla güven, deizmin Aydınlanma ve modernlikle de temel bağlantısını oluşturur. Deizm, din de dâhil olmak üzere tüm toplumsal kurumların aklın süzgecinden geçirildiği, akıl ile değerlendirildiği modernliğin ilk örneklerinden birini oluşturur. Deizme göre aklın Tanrıyı keşfedebileceği yer ise doğadır. Bir felsefi ve dinsel akım olarak deizmin yükselişinin, 17. yüzyıldaki Bilimsel Devrim'i takip etmesi rastlantı değildir. Bilimsel Devrim ile temel mekanik, dinamik ve astrofizik yasalarının keşfi, bu yasaların ilelebet işleyecek biçimde kurgulanmasının arkasında bir yüce aklın olduğunu düşündürtmüş ve nihayetinde doğa yasalarının kusursuzluğunda Tanrının izinin bulunabileceği görüşü gelişmiştir. Bu görüşün de, Tanrının evrenin işleyişine karışmaması nedeniyle insanla Tanrı arasında ortaya çıkan mesafeyi kapatacağı varsayılmıştır.

Görüldüğü gibi deizm, doğanın dinsel bir kanıta dönüştürülmesiyle, kısaca doğal din anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bu anlayışın bazı önemli sonuçları olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Öncelikle doğal din, evrenseldir. Belirli bir medeniyetle, belirli bir kültürle sınırlı değildir; aklını kullanabilen herkes, kuramsal olarak onun potansiyel üyesidir. Sonra, deizmin evrenselliği düşünce üzerinden kurulduğu için soyut bir tanrısallık anlayışına dayanır. Tanrıyı bir kişi olarak düşünmek yani irade sahibi bir varlık olarak tefekkür etmek deizmin mantığına pek uygun değildir. İlâhi vahyin ve

[1] İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (red. A. Topaloğlu) Cilt 1, Kubbealtı, İstanbul, 2011, s. 264.

[2] *Petit Larousse*, Libraire Larousse, Paris/Fransa, 1967, s. 298.

[3] *Dil Derneği Türkçe Sözlük*, Dil Derneği, Ankara, 2005, s. 2044.

müdahalenin reddi, tanrısal iradenin devreye girdiği mucizeler, kehanetler vb. tüm olayların da doğal olarak reddini getirecektir. Gayrişahsi bir Tanrı anlayışının bir başka sonucu da, ahlâkı, Tanrının emir ve yasaklarından değil, doğadan türetmek ve aklın gereği olduğunu savunmak olmaktadır.

Sözlük anlamlarından hareketle deizmi, ilişkide olduğu temel kavramlarla bağlantılandırarak bu biçimde çerçeveleyebiliriz. Bu bakımdan deizmin, ilâhi vahyi ve müdahaleyi reddeden, gayrişahsi bir Tanrı tasavvuruna sahip, Tanrıyı anlamak için aklı yeterli görüp Onun varlığının kanıtı olarak doğaya yönelen, ahlâkı akılla gerekçelendirip doğallaştıran felsefi ve dinî bir akım olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıklama, deizm kavramını ve öğretisini haritalandırmak açısından doğru olsa da, onun zaman ve mekân içinde yani tarihsel ve coğrafi bir bağlamda nasıl somutlaştığını göstermekten uzaktır. Her felsefi, dini, ideolojik akım belirli bir ülkede ve belirli bir dönemde, hem diğer ülkelerdeki hem de kendi ülkesinin başka çağlarındaki benzerlerinden farklı özellikler gösterebilir. Bu durum, özellikle deizm açısından çok barizdir. Deizm üzerine çalışan akademisyenlerin ısrarla ve sıklıkla vurguladıkları bir husus, en temel "akidelerde" bile deistler arasında bir görüş birliğinin olmadığıdır. Gerçekten kimi deistler Tanrının evrene müdahalesini tamamen reddederken kimileri kabul etmektedirler. Kimileri kendilerini Hıristiyan olarak görürken kimileri ihtida etmiştir. Bazıları deist sıfatını kabul ederken bazıları hiçbir zaman bu kimliği benimsememiştir.[4] Hudson'ın özellikle İngiliz deizm akımı için yaptığı bu tespitler, diğer ülkelerde, o ülkelerin siyasal, toplumsal ve kültürel bağlamlarında bambaşka ayırımları da yanında getirmektedir.[5] Kısacası ne deistler arasında ne de deizm akımları arasında bir fikir birliğinden bahsedilebilir. Öyleyse deizmi özgün bir öğreti olarak ele almamızı sağlayan şey nedir? Bu soruya yanıt verebilmek için deizmi salt bir dinsel akım olmanın ötesinde siyasal, tarihsel ve kültürel bağlamına oturtarak ele almak gerekmektedir.

Etimolojik olarak deizm, aslında teizm ile aynı çağrışıma sahiptir. Her iki sözcük de "Tanrı" sözcüğünden doğmuştur ve bir Tanrının ya da tanrıların varlığına inanmaya işaret eder dolayısıyla her ikisi de ateizmin karşıtıdır. Bununla birlikte tarihsel süreç içinde iki kavram çok farklı yollarda ilerlemiş ve teizm dinsel ortodoksluğu temsil ederken deizm ortodoks ol-

[4] Wayne Hudson, *The English Deists*, Pickering & Chatto, Londra/Birleşik Krallık, 2009, s. 3.

[5] Örneğin Fransa'da deizm, İngiliz örneğinden ve özellikle Newton'dan etkilenen Voltaire ile başlamış, Ansiklopedistler tarafından sürdürülmüştür. Ancak Fransız Aydınlanma düşüncesinin giderek radikalleşmesi ve Fransa'da derinleşen siyasal, iktisadi ve toplumsal kriz durumu içinde ateizm karşısında gerilemiştir. Almanya'da ise deizm, Wolff'un felsefesinde ve Spinozacılıkta verimli bir zemin bulmasına rağmen daha çok saraylarda, üst sınıf içinde ve üniversite çevrelerinde tutunarak aristokratik bir felsefi moda olmanın ötesine pek geçememiştir. John H. Rendall Jr. "Deism", *Encyclopaedia of Social Sciences* içinde, cilt 5, (ed. E R. A. Seligman), The Macmillan Company, New York/ABD, 1935, s. 62.

mayan bir çağrışıma kaymış ve nihayetinde pejoratif bir anlam edinmiştir.[6] Deizm tartışmaları bakımından kavramın bu pejoratif kullanımını göz ardı etmemek gerekir. Zira kavramın bilinen en erken tarihli kullanımından[7] günümüz tartışmalarına dek deizm, müstakil bir akım olarak görülmek yerine özellikle din adamlarının karşı tepkisi (reaksiyonu) içinde "doğru" inancı tehdit eden bir tehlike, teyakkuza geçilmesi gereken bir saldırı gibi görülmüş ve bir tür "utangaç ateizm" gibi addedilmiştir.

"Tanrıya onları tanrıtanımazlardan ayıran ortaklaşa bir inançları ve aynı zamanda herhangi bir benzersiz tanrısal bildirişe ve doğa-üstü esenlik şemasına onları ortodoks Hıristiyanlardan ayıran bir inançsızlıkları vardı."[8] Copleston'ın bu yorumunda olduğu gibi, deizmi, itikadi açıdan teizm ile ateizm arasına yerleştirmenin genel bir kabul gördüğü söylenebilir. Bu, yalnızca deizme yönelik muhafazakâr bakış açısından böyle değildir ama aynı zamanda genel sekülerleşme süreci içinde deizmi bir kilometre taşı olarak gören modernist yaklaşımlar açısından da geçerlidir. Buradaki sorun, deizmin yekpare, sınırları belirgin, tekil bir dinsel kimlik gibi kabul edilmesi ve kendi bağlamında ele alınmak yerine teleolojik biçimde deizme farklı misyonlar atfedilmesidir.[9]

Peki, deizmin çok boyutlu, yer yer kendi içinde çelişen, tutarlı bir öğreti olmasına engel olan durumunu, teleolojik bir iddiaya ya da pejoratif bir kötülemeye düşmeksizin nasıl ele alabiliriz? Bunun için deizmin nasıl bir tarihsel bağlamda, hangi siyasal, toplumsal ve kültürel etmenlerle ilişki içinde ortaya çıktığına odaklanmak faydalı olabilir. Deizmin öğretisel tutarsızlıklarını ve kuramsal dağınıklığını salt felsefi-teolojik bir sorun olarak görmek yerine yeşerdiği kendi tarihsel bağlamında ve ilişki kurduğu

---

[6] Ernest Campbell Mossner, "Deism" *The Encyclopedia of Philosophy* içinde, cilt1 (ed. P. Edwards), Macmillan, New York/ABD, 1967, s. 326.

[7] Kavramın bilinen ilk kullanımı olarak, Kalvenist ilahiyatçı Jean Viret'nin *Instruction Chrétienne* çalışması örnek gösterilir. 1564 tarihli bu çalışmada Viret, Kutsal Yazılar'ı küçümseyen, İsa'nın tanrısallığını ve Musa'nın mucizelerini reddeden bir grubun peyda olduğunu söyleyerek bunların kendilerine "deistler" dediklerinden bahseder. Allen W. Wood, "Deism" içinde *Encyclopedia of Religion*, cilt 4, (ed. L. Jones), Thomson-Gale, New York/ABD, 2005, s. 2251. Ayrıca bkz. Hudson, *The English Deists*, s. 34.

[8] Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, Cilt 5/a Hobbes-Locke, çev A. Yardımlı, İdea, İstanbul, 1998, s. 170.

[9] Deist olarak adlandırılan yazarların Hıristiyanlık yerine deizmi tekil bir dini kimlik olarak benimsediklerini ya da batıl inançlara gömülü bir toplumda özgürlük savaşçısı olduklarını varsaymak hem deizmin kendi eklektik yapısını hem de ilişkide olduğu siyasal, toplumsal ve kültürel boyutları dikkate almamaya ve nihayetinde deizmi, ateizme geçişte bir ara durak olarak değerlendirmeye yol açacaktır. Wayne Hudson, "Ateism and Deism Demythologized", *Atheism and Deism Revalued* içinde, (ed. W. Hudson, D. Lucci & J.R. Wigelsworth), Ashgate, Surrey/ Birleşik Krallık, 2014, s. 13; ayrıca bkz. Hudson *The English Deists*, 1.

toplumsal sınıflar ve siyasal güçlerle ilişkileri içinde ele almak daha iyi bir açıklama çerçevesi sunabilir.

DEİZMİN TARİHSEL VE KURAMSAL DAYANAKLARI

Deizmi bağlamına oturtmak için dikkate alınması gereken ilk husus, onun Reform ve din savaşları bağlamında, Hıristiyanlık içi tartışmalardan neşet ettiğidir. Reform'la birlikte Kitab-ı Mukaddes'in ulusal dillere çevrilmesi, kutsal kitap üzerinde ruhbanın tekel kurduğu yorumda bulunma yetkisinin, okuma yazma bilen herkese açılmasını getirdi.[10] Hıristiyanlığın temel akidelerini oluşturan, öteden beri anlaşılması zor metafizik sorunların (İsa'nın tanrısallığı, Kutsal Ruh'un mahiyeti, Teslis'in anlamı vb.) birdenbire herkesin görüşüne açılması, farklı yorumlar üzerinden ayrışmaya yol açarak ortaya pek çok farklı mezhep çıkardı. Modern ideolojilerin henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde bu karşıt teolojik konumlar, farklı siyasal ve toplumsal kesimlerin birbirleriyle mücadelelerinde ideolojik kılıf vazifesi gördü.[11] Nihayetinde pek çok dünyevi çıkar çatışmasını da içine alacak biçimde dinsel konular, Reform'un ardından kanlı çatışmaları tetiklemiş oldu. Öyle ki, bir aşamadan sonra dinsel talepler ile siyasal talepler birbirinden ayrılamaz biçimde kaynaştı.[12] Din kaynaklı zulmün sona erdirilip hoşgörünün kabul edilmesi gibi talepler, dinsel olduğu kadar siyasal taleplerdi. Aynı biçimde karmaşık teolojik açmazların bir tarafa bırakılması gibi talepler de siyasal, toplumsal ve kültürel diğer etmenlerle iç içeydi. Bu bakımdan Antikçağ'ın keşfi ve Bilimsel Devrim ile güçlenen akılcılığın dinî meselelere de tatbik edilmesi şaşırtıcı değildi.

Antikçağ düşüncesinin yeniden keşfinin konumuz açısından en önemli yanı, İlk-Neden olarak Tanrı anlayışının tekrar gündeme gelmesi oldu. Yunan felsefesi, Yunan mitolojisinin sefahat içinde, "ahlâksız" bir yaşam süren panteonuna karşı akla ve akıldan türeyen ahlâka dayalı bir eleşti-

[10] "Her Hıristiyana İncil'i serbestçe yorumlama hakkının tanınması, şimdiye kadar bu yorum hakkını kendi tekelinde bulunduran kiliseye karşı öyle bir ilke çıkarmış oluyor ki, bu ilke geliştikçe ileride İncil'i bile tehdit edecektir: Luther, Calvin'e yol açar; Calvin, Voltaire'e yol açar; Voltaire, Renan'a yol açar." Albert Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, çev. C. Süreya, İnkılap, İstanbul, 2016, s. 58.

[11] Alman Köylü Savaşı'nda (1524-25) soyluların pozisyonunu destekleyen Luther ile köylülerin daha eşitlikçi taleplerine yanıt veren Münzer arasındaki ayrışma, bu duruma örnek verilebilir.

[12] Esasen bu kaynaşmanın kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Zira 16. yüzyılın dünyasında din ile monarşinin meşruiyetleri birbirlerine referansla tanımlanıyordu. Hükümdarların egemenlik hakları din tarafından kutsanırken dinin icrasını sağlayan asayiş ve huzur ortamı da monarşiye bağlıydı. Bu bakımdan Reform'un ilk dalgasını takip eden çözümün *cuius regio, eius religio* ilkesi olması anlamlıdır. Hükümdarın dininin devlet dini olduğunu kabul eden bu ilke, uyrukların da bağlı oldukları devletin dinine göre yaşamalarını zorunlu kılar. Dinî inancın kişinin mahremiyetinde yer alan, dokunulmaz bir hak olduğu anlayışı, devletin laikleşmesiyle beraber daha sonradan gelişecektir.

ri geliştirmişti. Bu eleştiri, tanrıların insan gibi davranmasını batıl inanç olarak gördü ve ona karşı varlığın ilk sebebi olan, ilk devindirici olan bir Tanrı anlayışı çıkardı. Aristoteles'te en belirgin halini alan bu anlayışa göre Tanrı, ilâhi akıldır, soyuttur ve bu yüzden en mükemmeldir. Yunan anlayışında hareket, eninde sonunda bozulmaya yol açacağı için bu Tanrının hareket etmediği ancak varlığı meydana getiren ilk hareketi başlattığı kabul edilir.[13] İlk-Neden olarak Tanrı, aşkın bir Tanrıdır, evrenin işleyişine ve insanların yaşamına karşı bigânedir. Bu anlayış daha sonra Cicero ve Seneca gibi Stoacılar tarafından geliştirilerek doğanın ontolojik düzeniyle bütünleştirilmiş ve doğanın mükemmelliği ile Tanrının mükemmelliği birbirine bağlanmıştır.[14] Görüldüğü gibi İlk-Neden olarak Tanrı anlayışı, Tanrıyı evrene karşı ilgisiz görmesiyle, salt düşünceye dayalı bir Tanrı formülasyonuna dayanmasıyla ve kendine özgü dogma ve ritüelleri olan hiçbir din anlayışına bağlanmamasıyla deizme çok yakın bir içeriğe sahipti. Muhtemelen 16. yüzyılda din savaşlarına tepki olarak beliren doğal din anlayışında, bu düşüncenin de payı vardı. Ama 17. ve 18. yüzyıllarda deizmin akıl aracılığıyla Tanrının bilinebileceğine dair vahyi bertaraf eden iddiasının asıl kaynağı, Bilimsel Devrim oldu.

Bilimsel Devrim, 17. ve 18. yüzyıllarda, genel olarak Copernicus'la başlayıp Newton'la sona erdiği kabul edilen; dinî otoritelerce kutsal kabul edilmiş Aristotelesçi-Batlamyusçu evren anlayışını tamamen değiştiren bir dizi bilimsel yeniliği ifade eden bir terimdir. Galileo örneğinde görüldüğü gibi bu yenilikler, özellikle papalığın etki alanı altındaki bölgelerde tepki çekmesine karşın gene de örneğin 19. yüzyılda Darwin'in evrim kuramının yaratacağı türden amansız bir din ve bilim savaşına yol açmadı.[15] Ancak Hıristiyanlık içinde geleneğe, otoriteye ve doğaüstüne sıkıca sarılanlar ile dinin doğruluğuna akıl ve doğa ile yeni gerekçeler bulmak isteyenler arasında bir ayrışma yarattı.[16] Bu ayrışmanın ikinci grubunda yer alanların hepsine birden deist denilebileceği tartışmalıdır. Cambridge Platoncuları, Latitudinaryanlar, Uniteryanlar gibi gruplar Hıristiyanlığın Tanrısı için

[13] "Aristoteles'in Tanrısının dinsel bir boyutu neredeyse yoktur. Dünyayı o yaratmamıştır çünkü bu ona hiç yakışmayan değişmeyi, dünyevi bir eylemi içermektedir. Her şeyde ona yönelen bir sevgi eğilimi bulunmasına karşın, bu Tanrı evrenin varlığına karşı oldukça kayıtsızdır çünkü o kendinden daha aşağı olan hiçbir şeyi düşünemez. O kesinlikle bu dünyayı yönetmemekte, ona yol göstermemekte ve yaşamımıza hiçbir şekilde müdahale etmemektedir" Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan & K. Emiroğlu, Ayraç, Ankara, 2008, s. 70-71. Ayrıca bkz. R. Michael Olson, "Aristotle on God: Divine *Nous* as Unmoved Mover", *Models of God and Alternative Ultimate Realities* içinde, (ed. J. Diller & A. Kasher), Springer, 2013, s. 101-09.

[14] Hudson, *The English Deists*, 31.

[15] Mossner, *Deism*, s. 331.

[16] Wood, *Deism*, s. 2252.

daha sağlam gerekçeler bulabileceklerini düşündüler.[17] Bu gerekçeler, Hıristiyan dünyasını parçalayan değil birleştiren bir teolojinin oluşturulmasına hizmet edebilir ve coğrafi keşiflerle başka din ve inançları da tanıyan Hıristiyanların daha evrensel bir din anlayışı geliştirmelerine yardımcı olabilirdi.[18] Bu yaklaşım doğrultusunda Kitab-ı Mukaddes'teki mucizevi olaylara akılcı açıklamalar getirilmeye, Hıristiyanlığın akılcılığı ispat edilmeye çalışıldı. Bizzat Bilimsel Devrim'in en önemli isminin yaklaşımı da bu yöndeydi.

Newton, fizik ve geometri çalışmalarında kullandığı akıl yürütmeyi teolojiye uyarlamaktan imtina etmedi. Dördüncü yüzyılda, İsa'nın tanrısallığı üzerine Athanasius ile Arius arasında, Arius'un yenilgisiyle sonuçlanan tartışmaya döndü. Teslis'i açıklamaya yönelik çalışmaları sonucunda bu öğretinin uydurma olduğu sonucuna vardı. Hıristiyanlıkta o dönemde başlayan bozulmanın daha sonra rahipler ve keşişler tarafından daha da ileriye götürüldüğünü düşündü.[19] Ona göre dinin orijinal hali gayet basitti: "Emirler yalnızca Tanrı sevgisi ve komşu sevgisiydi, insanlara Doğa'yı, yüce Tanrının tek tapınağını düşünmeleri emredilmişti. Sonraki kuşaklar bu saf dinî mucize ve keramet masallarıyla kirletti".[20] Newton edilgen bir doğa anlayışından hareket ediyordu. Yani hareketi doğaya içkin bir nitelik olarak görmüyordu. Dolayısıyla Aristotelesçi İlk-Neden olarak Tanrı savını baştan kabul ediyordu.[21] Ancak ondan farklı olarak statik değil dinamik bir evren tasavvur etmişti. Bu dinamizmi sağlayan da yerçekimi, daha doğrusu genel kütle çekimi yasasıydı. Newton, Tanrının mükemmel bir

---

[17] Mümin Köktaş, "Aydınlanma, Hıristiyanlık ve Deizm", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, s. 147-48. Latitudinaryanlar, eğitimli ve ılımlı bir grup teologa verilen isimdir. Anglikan olmakla birlikte ritüellerde katı biçimde ısrar edilmesine karşı çıkarlar. Uniteryanlar ise, başta Teslis inancı olmak üzere, ilk günah, kaderin önceden belirlenmişliği gibi Hıristiyanlığın ortodoks akîdelerine karşı çıkan radikal bir Protestan mezhebidir. Bkz. Uygur Kocabaşoğlu, "Lügatçe", içinde Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, İletişim, 2016, İstanbul, s. 413, 426.

[18] Bu son husus deizm tartışmalarında pek vurgulanmasa da aslında önemlidir. Hem Uzakdoğu'yla hem de Amerikan uygarlıklarıyla doğrudan temas kuran Hıristiyanlar, bir yandan kendi dinlerinde biricik sayılan (Tanrının oğlu gibi) bazı akidelerin yaygınlığını gördüler öte yandan ise kendi inançlarının evrensellik iddiasının coğrafi kısıtlılığını müşahede etmiş oldular. Bu bağlamda Bilimsel Devrim, Hıristiyan inancına akla ve doğaya dayalı yeni gerekçeler oluşturma umudunu doğurdu.

[19] James Gleick, *Isaac Newton*, çev. M. Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 132.

[20] Armstrong, *Tanrının Tarihi*, s. 459.

[21] "Principia'nın ana fikri, gezegenlerin iki kuvvetin birleşik etkisiyle hareket ettiği görüşüne dayanır: Biri Güneş'in çekim gücü, öbürü ilk dürtüdür. Newton bu ilk dürtüyü Tanrıya bağlar ama 'O'nun kendi Güneş Sistemi'ne daha fazla müdahale etmesini yasaklar". Boris Hessen, *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*, çev. Ü. Şeneser, Yordam, İstanbul, 2019, s. 76.

biçimde işleyen bir evren yarattığı görüşündeydi. "Newton'a göre cisimlerin kütle ve hızları o kadar iyi seçilmiştir ki, kararlı denge durumunu sürdüren bu mükemmel sistemi ancak ilâhi bir akıl yaratabilirdi."[22] Newton, kozmik dengenin arkasında ilâhi aklın müdahalesini görüyordu. Arkadaşı Bentley'e söylediği üzere, gök cisimlerinin kütle çekimiyle topaklaşıp tek bir kocaman kütle haline gelmelerini önleyen, Güneş'i merkeze konumlandırıp gezegenleri ışık ve sıcaklık açısından uygun yerlere yerleştiren ancak bir Yüce Yaratıcı olabilirdi.[23] Newton, evrenin işleyiş yasalarının mükemmel kuruluşunda Tanrının kanıtını bulduğunu düşünüyordu. Ancak bu, Tanrının zorunlu olarak sistemden dışlanması anlamına gelmiyordu. "Newton, Newtoncılık öncesi dünyanın insanıydı."[24] Vahyin tamamen reddi ve Tanrının kör saatçi olarak evrenin işleyişinden bertaraf edilmesi, daha sonra gündeme gelecekti.

Newton'la birlikte Bilimsel Devrim'in deizm tartışmaları bakımından çok önemli hazırlayıcı sonuçları olduğu söylenebilir. Öncelikle Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin gizemli, doğaüstü anlatımlardan kuşku duyulmasının ötesinde Tanrıyı bilebilmek için kutsal kitaba artık ihtiyaç duyulmadığı, akıl ile Tanrının tefekkür edilebileceği biçimindeki deizmin temel fikirlerinden biri, Newton'la birlikte belirmişti. İkinci olarak dinin orijinal halinin basitliği ile çağdaş Hıristiyanlığın karmaşık, soyut ve anlaşılması zor âyinlerle ve "batıl inançlarla" örülü yapısı arasındaki karşıtlık, deistlerin kuvvetle vurgulayacakları antiklerikalizm (ruhban karşıtlığı) için iyi bir zemin sağlıyordu. Ruhbanın dini kendi çıkarına göre çarpıttığı görüşü, deizmin siyasal iddiasının önemli bir unsuruna dönüşecekti. Aynı zamanda bu sav (orijinal dinin basitliği), dinin amacını da basitleştirmiş ve dünyevileştirmişti. Artık dinden beklenen asıl işlev, toplumsal yarardı. Doğal ahlâka uygun yurttaş yetiştirmeye hizmet etmesi yeterliydi. Bu iddiayı tamamlayan bir başka sav, kozmolojik dengeyle siyasal dengenin koşutluğuna dikkat çekiyordu. Keyfî iradeyle hareket etmeyen, koyduğu doğa yasalarını ihlal etmeyen bir Tanrının yanında, kendisini yasaların üstünde gören keyfî bir hükümdar nasıl hüküm sürebilirdi? Bu özgün siyasal ve kültürel bağlam, 1680'ler ve 90'lar İngiltere'sinde vücut bulmuştu. Deizm de bu dönemde ve bölgede ortaya çıktı.

[22] Hessen, *Newton'ın Principia'sının*, s. 79.
[23] Hessen, *age.*, s. 78-79.
[24] Gleick, *Isaac Newton*, s. 123.

İNGİLTERE'DE DEİZMİ HAZIRLAYAN TARİHSEL KOŞULLAR

İngiltere'de deizmin yalnızca bir dinsel öğreti olarak değil, belirli bir siyasal, toplumsal ve kültürel bağlamda gelişen bir düşünce olduğunu vazıh biçimde gösterebilmek için İngiltere'de Protestan Reformu'nun tarihini ele almak gerekir. Bu Reform, başından beri siyasal gayelerle ilerlediği, İngiltere tarihindeki kritik dönüm noktalarında dinsel inançların karşıt siyasal gruplar arasında ideolojik çatışma hatlarını oluşturduğu için deizm de kaçınılmaz biçimde siyasal bir boyuta sahip olmuştur.

Kıta Avrupası'nda Reform'un başlangıcı, Roma Katolik Kilisesi'nin yozlaşmışlığını gidermek, din adamlarının sefih yaşamını düzeltmek, ilk Hıristiyanların "saf" din anlayışına geri dönerek Hıristiyanlığı ihya etmek amacını taşıyordu. Ancak bu pür dinî gaye, 16. yüzyılın siyasal ve toplumsal gerilimleri içinde kendi yolunu izlemek durumda kaldı. Bu yol boyunca da siyasal müttefikler ve düşmanlar edinerek siyasallaştı. İngiltere'de ise Reform'u başlatan olay, son derece kişisel ve siyasal bir sorun olmuştu. Kral VIII. Henry, kendisine ardıl olacak bir oğul vermediği için eşi Kraliçe Catherine'den boşanmak istemiş ancak Papa VII. Clement, bu talebi onaylamamıştı. Katolik nikâhında kural olarak boşanma yasak olmasına rağmen papanın onayıyla boşanma mümkün olabiliyordu. VIII. Henry'nin durumunda, talep siyasal olduğu gibi talebin onaylanmaması da siyasaldı. Zira kraliçe Aragon hanedanındandı ve yeğeni İspanya ve Kutsal Roma Germen İmparatoru I. Carlos/V. Karl (Şarlken) papanın bu onayı vermesini istememişti.[25] Bu olaya çok kızan VIII. Henry, ülkesini tamamen papalığın yetki alanından ayırmayı ve İngiltere'deki kiliselerin tamamını krallığa bağlamayı tercih etti. Önce Roma'yla dinsel bağlantıları kesen (papalığa dinî konularda görüş sorulması yasaklandı) kral, 1533'te yasa yoluyla evliliğini geçersiz kıldı ve 1534'te çıkan Yücelik Yasası ile Anglikan kilisesinin başkanı olarak atandı.[26] Bununla birlikte Yücelik Yasası'nın tek başına İngiltere'yi Protestan tarafa geçirdiğini söylemek doğru değildir. "[Yücelik] Yasası, Protestanlığa giriş değil, papalık otoritesinden yasal kopuş anlamına geliyordu."[27] VIII. Henry, kendi "davası" için küçük Pro-

[25] Lindberg, Luther'in Roma'ya saldırılarının başladığı bir evrede böylesi bir onayın verilmesinin, papanın kendisinden önceki papanın yanlışını kabul etmek anlamına geleceğini söyleyerek papaların yanılmazlığı iddiasına gölge düşürebileceğini hatırlatıyor. Ama tabii daha önemlisi, 1527'de V. Karl tarafından Roma'nın ele geçirilmiş ve papanın onun bir tür tutsağı durumunda olmasıydı. Carter Lindberg, *Avrupa Reform Tarihi*, çev. Ö. U. Hofaşçı, İnkılâp, İstanbul, 2014, s. 309.

[26] Jeremy Black, *Kısa İngiltere Tarihi*, çev. E. Duru, Say, İstanbul, 2017, s. 86-87.

[27] Lindberg, *Avrupa Reform Tarihi*, s. 311.

testan çevrenin hukuki desteğini ve halkının antiklerikal (ruhban karşıtı) kanaatini kullanarak çok önemli bir dönüşümü sağladı. Lindberg'in yerinde tespitiyle, Henry'nin boşanması, tek başına İngiltere'de dinsel reforma neden olmadıysa da, onsuz da reformun gerçekleşmesi mümkün değildi. Zira süreci ileriye götüren asıl fail hep kraliyet erki olacaktı.[28]

İngiltere'de Reform, kişisel bir meseleyle başlamış olsa da onu ileriye taşıyan siyasal ve iktisadi çıkarlar oldu. Bu bakımdan manastırların ilga edilip satılması önemli bir dönüm noktasıdır.[29] Manastırların ilgasıyla, Anglikan kilisesinin dışında kalan en önemli dinsel-toplumsal kurum ortadan kaldırıldığı gibi, manastır mülklerini satın alan mülk sahipleriyle de Protestan davasının en önemli savunucuları kazanılmış oldu.[30]

VIII. Henry'nin ölümünün ardından da İngiltere'deki Protestan Reformu'nun ileriye veya geriye gidişi öncelikle siyasal müdahalelere bağlı kaldı. VI. Edward döneminde Protestanlık daha da ilerledi. 1549'da çıkan Tekdüzelik Yasası, din adamlarının tamamına Anglikan kilisesine uygun hareket etmeleri sorumluluğunu yüklerken; aynı yıl başpiskopos Cranmer'ın hazırladığı Ortak Dua Kitabı ile de halkın ibadetlerini Protestanlaştırma ve standartlaştırma amaçlandı.[31] Protestan VI. Edward'ın ölümünün ardından Henry'nin Katolik kızı Mary tahta geçti. Ardından ülkeyi tekrar Katolikliğe ihtida etmeye çalıştı. Ancak İspanyol bağlantıları nedeniyle bu çabası ülkeye dış müdahale olarak algılandı ve ismini "Kanlı Mary"ye çıkaracak olan önde gelen Protestanların yakılarak idamları, amacının tam tersi bir sonuca, Protestan davasının daha da güçlenmesine yol açtı.[32]

Mary'den sonra kraliçe olan Elizabeth, Katolik ve Protestanların ılımlılarını birleştirecek bir uzlaşma siyaseti izledi. Önce, Mary'nin ilga ettiği

---

[28] Lindberg, *age.*, s. 311.

[29] İngiltere'deki manastırlar, tarım ve koyun yetiştirme merkezi, yolcular için han, yoksullar için bakımevi ve küçükler için okul işlevi gören önemli bir toplumsal kurumdu. Bununla birlikte zenginlikleri, krallığın yanısıra tüccar ve çiftçi sınıfların iştahını kabartıyordu. VIII. Henry, Anglikan kilisesinin başı olduktan sonra 1536'da çıkan bir yasayla yıllık geliri £200'dan az olan ve 12 ve daha az sakini olan manastırlar ilga edildi. 1539'da çıkan başka bir yasayla geri kalan diğer manastırlar da kapatıldı. Manastırların kapatılması, öncelikle Roma Katolik kilisesiyle tekrar birleşme yolunu kapatması ve Protestanlığın güçlü bir toplumsal taban kazanması açısından önemliydi. Arthur Lyon Cross, *A Shorter History of England and Greater Britain*, The Macmillan Company, New York/ABD, 1935, s. 211.

[30] Lindberg, *Avrupa Reform Tarihi*, s. 311; Black, *Kısa İngiltere Tarihi*, s. 89. Manastırların kapatılmasında siyasal ve iktisadi gaye çok belirgin ise de, dinsel bir amacın da eksik olmadığı söylenmelidir. Özellikle ünlü manastırların bir tür hac yeri olarak görülmeleri, putperestlik simgesi ve tembellik merkezi olarak da görülmelerine yol açmıştır. Öte yandan manastırların pek çok toplumsal işlevi üstlenmiş olmaları, onların ilgasının ardından eğitim ve yoksulların bakımı gibi konularda ciddi sorunlar yaratmıştır.

[31] Cross, *A Shorter History*, s. 232.

[32] Lindberg, *Avrupa Reform Tarihi*, s. 316.

Protestan reform yasaları tekrar yürürlüğe kondu. Din adamlarının bu yasalara sadakat yemini etmeleri istendi. Dua Kitabı gözden geçirilerek tekrar uygulanmaya başlandı. Protestanlık tekrar resmî din haline geldi. Öte yandan Elizabeth, Katolikliğe karşı hassas ve çok yönlü bir siyaset uyguladı. Bir yandan dışarıda, Avrupa çapında Protestan ülkeleri destekleyerek Katolik jeopolitiğini zayıflatırken, diğer yandan içeride Katoliklere yasal sınırlamalar getirdi. Ancak örneğin VI. Edward döneminden farklı olarak Katolik tebaasından sadece görünüşte uyum göstermelerini bekledi. Siyaseten zorunlu olmadıkça dinsel zulümden kaçındı, hükümdarlığının ilk on yedi yılında hiç kimseyi dini inancı yüzünden ölüme göndermedi. "İnsanların ruhlarında pencere açamazsınız" onun ünlü sözüydü.[33] "Elizabeth, insanların vicdanlarını sorgulamayan ilk liderdi."[34] Ancak ılımlılık siyasetinin de bir bedeli vardı. Katolik muhafazakâr soyluların pek çok komplo girişiminin yanısıra, daha da önemlisi, Protestanlar içinde Püritenler, "devlet dinini" fazla ılımlı bulup daha kökten bir tutum takındılar. Püritenler, okuma-yazma bilen, genelde eğitimli bir grup olarak Cenevre ya da Zürih'te görüldüğü gibi, Kitab-ı Mukaddes'e uygun bir siyasal ve toplumsal düzenin inşasını istiyorlardı. Bu amaçla halihazırdaki dinsel uygulamaların saflaştırılarak Romalı yani Katolik unsurların temizlenmesi isteğindeydiler.[35] Bununla birlikte Püritenler yekpare bir topluluk değildiler. Anglikan kilisesinin içinde kalıp seremonileri Katolik unsurlardan ayrıştırmayla yetinen ılımlı kanadın yanısıra, piskoposluk örgütlenmesine karşı çıkan ve din adamları arasında eşitliği vurgulayan Presbiteryenler ve her tür dinî otoritenin yerel kiliselerde olması gerektiğini iddia eden Bağımsızlar ya da Kongregasyonalistler vardı.[36]

1560'lardan itibaren devletin resmî kilisesi olan Anglikan kilisesine tâbi olanlar ile bu dinsel örgütlenmeye kuşkuyla bakanlar arasındaki ayrışma, İngiltere tarihinde 17. ve 18. yüzyıllara damgasını vuracak etkiler ortaya çıkardı. Elizabeth'ten sonra I. James ve ardılı I. Charles, piskoposluklar üzerinden bir tür merkezîleşme ve ideolojik denetim sağlamaya çalıştılar. Buna karşın Püritanizm zengin vilayetlerde, mülk sahibi sınıflarda tutundu ve bu sınıfların siyasal ve iktisadi özerklik taleplerini dinsel bir mesele aracılığıyla ifade etmelerini sağladı. Aynı zamanda Püritenlerin kendi içlerinde de dinsel demokrasiyi siyasal demokrasiye tedvir etmek isteyen radikaller ile monarşinin piskoposluklar aracılığıyla merkezîleşmesine karşı çıkmalarına rağmen toplumsal düzenin hiyerarşik yapısının korun-

[33] Cross, *A Shorter History*, s. 248.
[34] Black, *Kısa İngiltere Tarihi*, s. 96.
[35] Lindberg, *Avrupa Reform Tarihi*, s. 322.
[36] Lindberg, *age*., s. 322; Cross, *A Shorter History*, s. 255.

masını arzulayan ekabir kesim arasında ayırım vardı. Bu ayırım, İngiliz Devrimi sırasında apaçık biçimde ortaya çıktı. Piskoposlukların ilgasından sonra yerel kilise cemaatlerinin özerkleşmesi mülk sahibi sınıfları korkuttu. 1660'ta Restorasyon ile piskoposluklar tekrar kuruldu. Ancak bir daha hiçbir zaman tüm halkı Anglikan kilisesine tâbi kılmaya zorlayacak güce ulaşamadı. Bununla birlikte muhalif Protestan grupları (*Dissenters*) resmî devlet yapısının dışında tutan birtakım yasalar yürürlüğe kondu.

Clarendon Yasaları diye bilinen dört yasa,[37] Anglikan kilisesi usullerine göre yemin etmeyen hiç kimsenin belediyelerde (başkanlık veya memurluk biçiminde) görev alamayacağını, bütün ruhban heyetinin bir piskopostan izin alması ve Dua Kitabı'nı kullanması mecburiyetini, aynı aileden olmamak şartıyla dört kişiden fazla kişinin katılacağı âyinlerin Anglikan inancı dışında yapılamayacağını ve Anglikan olmayan rahiplerin vaazda bulundukları yerleşime 5 mil uzaklık içindeki hiçbir yerde, kiliseye ve krala sadakat yemini etmeksizin dinsel ve eğitsel faaliyetler yürütemeyeceğini yasalaştırdı.[38] Bu ağır hükümler, 1673'te Test Yasası ile Anglikan itikadına göre yemin etmeyen hiç kimsenin sivil veya askerî hiçbir kamu görevini üstlenemeyeceği hükmüyle daha da ağırlaştırıldı. Clarendon Yasaları, Püritanizmin İngiliz kilisesinde Katolik kalıntılarını temizleyerek reformu ilerletme iddiasının başarısızlığını tescilledi. Püritenlerin bir kısmı düzenle uyum sağlarken buna ayak direyenler içinden başka bir hareket öne çıktı: Uymazcılar (*Nonconformist*) veya Protestan muhalifler (*Dissenters*). Uymazcılar, Whig partisinin önemli bileşenlerinden birini oluşturarak dinsel açıdan başarılamayan reformu siyasal açıdan ilerletmeye çalıştılar. 1688 Şanlı Devrimi de, müstakbel kralın Protestan mı yoksa Katolik mi olacağı tartışmasından patlak vermişti. 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde İngiltere, burjuvazinin gelişimi, parlamentonun zaferi, denizcilik ve ticaretteki başarıların yanısıra hâlâ din kavgasının içten içe yandığı bir toplumdu. Bu özgün siyasal ve toplumsal ortam, İngiliz deizminin doğuşu için verimli bir saha oluşturdu. İngiliz Protestan Reformu'nun çok bariz siyasal niteliği, başta piskoposluklar olmak üzere kiliselerin ideolojik etkilerinin farkında olmayı getirmişti. Aynı zamanda özellikle muhalif mezheplerin devletin resmî örgütlenmesinden dışlanmaları, bir taraftan yabancılaşma ve eleştirel bir konum edinmeye yol açarken diğer taraftan da okullar gibi kendi kurumlarını oluşturmayı zorunlu kılmıştı. Bilimsel Devrim'in ve Aydınlanma yüzyılının etkileriyle birlikte siyasal gündem, deizmin önünü açacaktı.

---

[37] Bunlar, Kuruluş Yasası (*The Corporation Act*, 1661), Yeni Tekdüzelik Yasası (*The New Uniformity Act*, 1662), Gizli İbadetler Yasası (*The Conventicle Act*, 1664) ve Beş Mil Yasası (*Five Mile Act*, 1665) idi.

[38] André Maurois, *İngiltere Tarihi*, cilt 2, çev. H. C. Yalçın, Kanaat, İstanbul, 1938, s. 461; Cross, *A Shorter History*, s. 364-65.

İngiliz deizmi, doğa felsefesine dair görüşlerin, siyasal tutumların ve teolojik sorunların özgün bir kesişiminde vücut buldu. Wigelsworth'ün vurguladığı gibi deistler, kendi siyaset ve doğa felsefelerini meşrulaştırmak için bir Tanrı görüşü geliştirmediler; bunun yerine Tanrıya ve teolojiye yönelik ortak görüşleri, onların siyaset ve doğa felsefesiyle bağlantılı konumlarına öncülük etti.[39] İngiliz deizmi, piskoposluk düzeninin Stuartlar zamanındaki gücüyle ihya edilemediği ama Anglikan kilisesi dışında kalan Protestan grupların da talep ettikleri hakların verilmediği bir denge durumunda gelişti. Hoşgörü talebinin güçlendiği bir bağlamda, dinsel kavgalardan iğrenilmesi, Newtoncı dünya görüşünün getirdiği yepyeni bir bakış açısıyla birlikte deizme gelişeceği kulvarı açtı. Bununla birlikte, İngiliz deist düşünürlerin kendi aralarında bir ekol ya da bir parti olmadığını unutmamak gerekir. Zira bu yazarlar, kamusal tartışma alanının yeterince gelişmediği bir dönemde yazıyorlardı. Bu durum, onların dar bir çevreye hitap etmelerine yol açıyordu. Ayrıca bu yazarların üst sınıflardan olmaları da onlara ayrı bir güvence sağlıyordu. Çünkü düşüncelerini alt sınıflara iletmedikleri veya kamu skandalına neden olmadıkları takdirde, özgürce düşünmelerine ve hattâ Hıristiyanlığı terk edebilmelerine müsamaha gösteriliyordu.[40] Bu bakımdan Thomas Paine'in yarattığı büyük gürültü özellikle anlamlıdır. Paine, alt sınıflardan gelen biri olarak halk sınıflarının anlayabileceği biçimde ve onlara hitap ederek yazdı.[41] Deizm konusunun halk sınıflarını da kapsayacak biçimde kamusal tartışmaya açılması yalnızca dinsel bir skandal yaratmadı ama aynı zamanda sınıfsal ve siyasal bir soruna yol açtı.

THOMAS PAINE'İN DEİST FİKİRLERİ

Paine'in deizmi, bir taraftan İngiliz deist geleneğinin temel ilkelerinin devamıyken diğer yandan belirli noktalarda onun radikalleşmesini ifade eder. Tanrıyı akılla bilme, Tanrının konumunu irade sahibi bir kişilikten daha çok soyut bir İlk-Neden olarak görme, mucizeler gibi doğaüstü dinsel olaylardan kuşku duyma, ruhban eleştirisi, Newton'ın yasalarına dayanarak doğada Tanrının kanıtını arama gibi temalar, İngiliz deist yazarlarla Paine'de ortaktır. Bununla birlikte Newton yasalarına vurguyu artırarak bilime dinsel bir paye verme, vahyi tümüyle reddetme, Kitab-ı Mukaddes'i geçersiz görüp Hıristiyanlığı sert biçimde eleştirme hususlarında Paine,

[39] Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England Theology, Politics and Newtonian Public Science, Manchester University Press*, Manchester/Birleşik Krallık, 2009, s. 7.

[40] Hudson, *The English Deists*, s. 20.

[41] Gregory Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, Unwin Hyman, Boston/ABD, 1989, s. 178.

çok daha radikal ve militan bir deist konum tutturmuştur.

Paine'in deist görüşlerini analitik biçimde ele alabilmek için onun deizminin negatif ve pozitif boyutları birbirinden ayrılarak başlanabilir. Negatif boyutla kastedilen, deist inançlarının mevcut ve mer'i dinlere eleştiri içeren, bu eleştirilerle onların içerdiği yanlış, bozuk ve sahte yönleri ifşa ederek kamuoyunda geçerliliklerini tartışmaya açan varsayımlardır. Pozitif boyutta ise, Paine'in deizminin yıkıcı değil yapıcı yönü bulunur. Yani deizminin dayandığı temel ilkeler, bu ilkelerden çıkan varsayımlar ve temalar aracılığıyla deizminin içeriğinin nasıl somutlaştığını gösteren unsurlardır.

Negatif boyutla devam etmek gerekirse, ilk olarak, Paine'in belki de en dikkat çekici ve özgün eleştirisi olan vahyi reddetmesinden bahsedilebilir. Vahiyden kuşku duyma, deistlerin mutlak olmasa da genel bir özelliğiydi. Paine bunu, kendince vahiy mantığını sonuna kadar götürüp onu gereksiz veya bilinemez hale getirerek dinsel düzlemden bertaraf etmeyi denedi. Paine'e göre vahiy, bir kişinin Tanrıdan doğrudan bir biçimde bir bilgi almasıdır. Burada Tanrının bir kişiyle özel bir bağlantı kurmasına elbette kimsenin karışma hakkı yoktur. Ancak vahyin sadece bir kişiye gelmesi, aynı zamanda onu (vahyi) kişisel kılacaktır. Bu durumda vahyin başkalarına aktarımı, onların da başka insanlara aktarması, vahyi giderek dolaylı hale getirecek ve onu bir söylenti durumuna indirecektir. Söylentinin de toplumun geneli için bir bağlayıcılığı yoktur; vahiy sadece ilk elden alan kişi için geçerliliğe sahiptir.[42] Ayrıca vahiy, bilinmeyen bir gerçekliğin bilinmeyen bir yolla idrak edilmesi olduğu için, insanoğlunun yaşayışı içinde tecrübe edip tanık olduğu şeylerin de mantık olarak vahyin kapsamı dışında olması gerekir.[43] Bu "mantıksal" varsayımın yanısıra Paine, "dilbilimsel" bir başka varsayımla da vahye karşı çıkar. Buna göre vahyin değiştirilemezlik niteliği, ancak değiştirilmez bir zeminde korunabilir. İnsan dilleri ise gelişmeye, değişmeye açık olan iletişim araçlarıdır. Sözcüklerin anlamları çağlar içinde değişikliğe uğrar; yeni sözcükler kullanıma girer, eskiyenler tedavülden kalkar. Dahası, insan dilleri tikeldir, belirli bir ulusa aittir yani evrensel değildir. Dolayısıyla o ulustan olmayan insanlar için vahiy ancak çeviriyle öğrenilebilir. Bu durumda ise, orijinal dilde tebarüz etmiş olan anlam tam olarak aktarılamayacaktır. Çevirilerde, kopyalamalarda ve yeniden basımlarda ortaya çıkacak hatalarla birlikte orijinal anlam daha da çarpıtılmış olacaktır. Dolayısıyla Paine'e göre, (paradoksal bir ifadeyle söylemek gerekirse) Tanrı Kelamı, kelimelerle, yazıyla ifade edilemez bir şeydir.[44] Peki, o zaman Tanrı Kelamı nerede belirir? İşte Paine'in

[42] Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. A. İ. Dalgıç, İş Bankası Kültür, İstanbul, 2012, s. 5-6.
[43] Paine, *age.*, s. 15.
[44] Paine, *age.*, s. 21.

düşüncesinin asıl deist özü buradadır: Vahiy, doğaya içkindir. "*Tanrı kelamı gözlemlediğimiz evrendir*: Bu anlamıyla hiçbir insan icadının ne karşı çıkabileceği, ne de değiştirebileceği bir kelamdır ve Tanrı insana evrensel bir dille seslenmektedir."[45] Paine, yerel ve değişken insan dillerinin karşısında vahye evrensel ve değişmez bir zemin aramakta ve bunu da doğada bulmaktadır.[46]

Doğayı "Tanrının Kitabı" olarak görme anlayışı, Bilimsel Devrim'le ve özellikle Newton'la yaygınlaşan bir anlayıştı. Tanrının olağanüstü bilgeliğini ve iyiliğini doğayı gözlemleyerek daha iyi anlama, doğa yasalarını keşfederek evrenin hassas dengesini idrak edip Tanrının yüceliğine şükretme, bu anlayışın içeriğini oluşturuyordu. Paine bu anlayışı devam ettirmekle birlikte onu daha radikal bir yere taşıdı. "Tanrının ne olduğunu bilmek istiyor muyuz? Bunu herhangi bir insanın yazabileceği yazılı kitaplarda arama, ama Yaratılış'ın imzasında ara"[47] diyen Paine, "Doğa Kitabı'nı", Yaratılışı "tek gerçek kitap" olarak kabul edip diğer bütün kutsal kitapları insan elinden çıkma olarak görüp bir tarafa bırakır.[48] Ona göre insan, *sadece* aklını kullanarak, muhakeme yürüterek Tanrıyı bilebilir. Bu savın önemi şuradadır: Bilimsel Devrim'den sonra teolojik çalışmalara nüfuz eden akıl ile vahyin ilişkisinin nasıl kurulacağı, bunun tamamlayıcılık mı yoksa dışlayıcılık mı içerdiği tartışmalarına akıl lehine kökten bir tercih içermektedir. Akıl tek geçerli araçtır. Onun alternatifinin iyice içini boşaltmak için sert bir Kitab-ı Mukaddes eleştirisi ortaya koyar.

---

[45] (Vurgu orijinal) Paine, *age*., s. 27.

[46] Paine'in ilginçliği, Kitab-ı Mukaddes çalışmaları bakımından çok modern, tarihsel ve eleştirel bir yöntemi benimsemiş olmasına rağmen bu yöntemi salt felsefi bir tutumla sürdürmesi, metinleri jeneolojik ve etimolojik araçlarla incelemekten uzak durmasıdır. Paine'in ölü dilleri öğrenmeyi "angarya" olarak görmesi, bu dillerden artık öğrenilecek bir şey kalmadığını düşünmesi, bu uzak durmanın nedenlerinden biri olarak görülebilir. Bkz. Paine, *age*., s. 38-39. Lakin mesele daha derindir. Paine, (belki de Quaker inancının da bakiyesiyle) kutsal metinlere karşı önyargılı, âdeta düşmanca bir tutuma sahiptir. Kitab-ı Mukaddes eleştirilerine gelince bu hususu açma fırsatımız olacak. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki, dile ve yazıya dönük kökten bir eleştirinin ardından kutsal metinlerin salt anlamından hareketle eleştirilere devam etmek de güçleşmektedir. Paine pek fark etmese de, yazılı metnin anlamına yönelttiği keskin eleştiriler, onun o metinlerden çıkardığı anlamlar için de pekâlâ uygulanabilir. Bu durumda sav ne kadar iyi kurulmuş olursa olsun, bağlam geçersiz olacağı için Paine'in kendi eleştirileri de boşa düşecektir.

[47] Paine, *age*., s. 29.

[48] Hıristiyanlığın tarihsel olarak bu eleştiri karşısında özellikle zayıf olduğunu belirtmek gerekir. Bilindiği gibi, İsa'nın ölümünden 3. yüzyıla kadar derlenen pek çok İncil'in Roma İmparatoru Konstantin'in düzenlediği İznik Konsili'nde dört geçerli İncil'e indirilmesi, neyin Tanrı Kelamı olduğuna dair tartışmanın siyasal iradenin gözetiminde oylamayla belirlendiğini gösterir. Başka koşullarda ve başka dönemlerde yapılacak oylamanın başka biçimde sonuçlanacağı, ilk oylamada sapkın bulunan kitapların ortodoks, ortodoks görülenlerin ise sapkın olarak kabul edilecekleri gayet mümkündür. Bkz. Paine, *age*., s. 15.

Paine'in Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, aktarılan vahyin söylentiye dönüşeceği savını daha ileriye götürerek, kutsal kitabı bir tür söylentiler bütünü yani bir mitoloji olduğu savıyla başlar. Mitolojide olduğu gibi Hıristiyanlıkta da dinin kurucusu ilâhi bir biçimde dünyaya gelmiştir. Mitolojinin kalabalık panteonu Teslis'e sıkıştırılmıştır. Kahramanların tanrılaştırılması, yerini azizlerin kutsal kişiler olarak görülmesine bırakmıştır. Dahası, her ikisinin başkenti de aynı şehir, Roma olmuştur.[49] Paine'e göre Hıristiyanlığın bu genel görünümü mitolojik olduğu gibi, temel akideleri de mitos niteliğindedir. İsa'nın Tanrının oğlu oluşu, çarmıhta insanlığın kefaretini ödemesi, öldükten sonra dirilmesi vb. akîdeleri mantığa vurarak anlamsız, ispatlanamaz ve Tanrıyı küçük düşürücü olduğu sonucuna varır.[50]

Paine'in Kitab-ı Mukaddes'e (genel olarak vahiy dinlerine) ikinci eleştirisi akla uygunluk üzerindendir. Burada özellikle üç husus üzerinden akla uygunluğu tartışır: Gizem, mucize ve kehanet/peygamberlik.[51] Gizem geçmişe, mucize şimdiye ve kehanet/peygamberlik de geleceğe dönük olarak doğru dinin anlaşılmasını akamete uğratırlar.[52] Tanrı, gerçeğin tanrısı olduğu ve gizem de gerçeğin karşıtı olduğu için gizeme dayanan inançlar, doğru dinle uyuşmazlar. Dinin hükümleri her insanın anlayacağı ve kavrayıp doğru kabul edeceği biçimde olmalıdır. Açıklanamaz olaylar korku ve hayranlık uyandırabilir ama dinin makul (rasyonel) özünü yaralar. Mucize, gizemin bugün gerçekleşen biçimidir. Mucizenin doğru dinle uyumsuzluğu açısından Paine, iki noktanın üzerinde durur. İlk olarak, bir öğreti eğer doğruluğunu mucize ile kanıtlamaya çalışıyorsa, geçerliliğini bir gösteriye dayandırdığı için kendi mantıksal zayıflığını afişe etmektir. İkinci olarak ise, Tanrının göz boyayıcı numaralarla insanları etkilemeye çalıştığını varsaymak esasen Tanrıyı küçük düşürmek olacaktır.[53] Paine'e göre doğa yasaları daha iyi bilindikçe gizem ve mucize ortadan kalkacaktır.

Kehanet/peygamberlik de akla dayalı bir dinin değil; hayale, uydurmalara uygun dinlerin bir unsurudur. Kehanetin/peygamberliğin gerçekten vahye mi dayandığı yoksa uydurma mı olduğu dışarıdan bilinemez. Pey-

---

[49] Paine, *age.*, s. 7-8.

[50] Örneğin İsa'nın çarmıhta insanlığın kefaretini ödediği savı için Paine, "Eğer ağır ateş, çiçek hastalığı, yaşlılık veya başka nedenlerle ölmüş olsaydı, aynı durum olmayacak mıydı?" diye sorar. Ama daha önemlisi, Âdem ve zürriyetinin günahlarının kefareti olarak Tanrının kendi Oğlu tarafından üstlenilip acı içinde ödenmesinin açıkça adaletsizliğidir. Bkz. Paine, *age.*, s. 23-24.

[51] Paine'in kullandığı asıl sözcük prophecy'dir. Bkz. Thomas Paine, *Political Writings*, (ed. B. Kuklick), Cambridge University Press, New York/ABD, 1997, s. 310 vd. Bu sözcük günlük dilde daha çok "kehanet" anlamında kullanılırken aynı zamanda "peygamberlik" anlamına da gelmektedir. Bu pasajda kehanet anlamı öne çıksa da gerek Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, gerek Paine'in düşüncesinde iki anlam iç içe girmektedir.

[52] Paine, *Akıl Çağı*, s. 61.

[53] Paine, *age.*, s. 58-59.

gamber olduğunu iddia eden bir kişinin gelecekteki bir olayı rastlantı eseri mi, hesaplayarak mı yoksa önceden bilerek mi tahmin ettiği ispatlanamaz. Dahası, peygamberin işlevi de Yahudi-Hıristiyan geleneği içinde değişime uğramıştır. Paine'e göre "peygamber" sözcüğünün Tevrat'taki asıl anlamı, bir tür ozanlığa karşılık geliyordu. Sözlü kültürün hâkim olduğu kadim toplumlarda kutsal sözlerin derlenmesi ve icrası, kafiyeli ve müzikli olması gerektiği için bu tespitin doğru olma ihtimali vardır. Bununla birlikte peygamberliğin orijinal anlamının şarkıcılık olduğu üzerine Paine'in vurgusu, peygamberliğin daha sonra kazandığı din kurucusu veya dini ihya eden büyük din adamı biçimindeki anlamı boşa düşürmeyi hedeflemektedir.[54] Zira Paine'in din anlayışı, akıl üzerinden ve doğanın gözlemiyle herkesin Tanrıyı doğrudan bilmesine odaklı olduğundan yazılı metinlerin yanısıra Tanrı ile insanlar arasındaki aracıların da devre dışı bırakılmasına yönelikti. Peygamberliğin kökenini bir tür ilâhi bestekârlığına ve yorumculuğuna indirgemesi, bu kurumun daha sonra dinler açısından kazandığı büyük önemi de bertaraf etmeyi hedefliyordu.

Paine'in özellikle *Akıl Çağı*'nın II. Bölümü'ndeki çözümlemesi, yukarıda ele aldığımız hususları tamamlayan bir Kitab-ı Mukaddes eleştirisi izler. Burada kavram veya temalara değil, olay ve olgulara odaklanır. Bu olay ve olgulardaki çelişkileri, tutarsızlıkları ve hataları inceler. Paine'in bu incelemesinin iki sava indirgenebileceği söylenebilir: "Metinsel sav" (sahtelik savı) ve "ahlâki sav".[55] Metinsel sav, Kitab-ı Mukaddes metnini ele alarak metnin içindeki hataları ve çelişkileri dikkatlice analiz etmeye dayanır. Birkaç örnek vermek gerekirse: Tarihsel olarak Musa'nın ölümünden sonraki olayların Musa'nın ağzıyla anlatılması, Yeşu'nun bir savaş sırasında Güneş'i ve Ay'ı havada sabit tutması, Ezra kitabında İsrail'i oluşturan aşiretlerin kaç aileden mürekkep olduğuna dair hesabın yanlış çıkması, İsa'nın Davut'a kadar uzanan soy ağacının Matta ve Luka İncillerinde yanlış verilmesi...[56] Burada Paine basit bir mantığa dayanır. Tanrının gerçek sözü, hiçbir hata veya çelişki içermez. Eğer hata veya çelişkiler varsa, o zaman kutsal kitap demek ki Tanrının gerçek sözü değildir. İkinci sav olan ahlâki savda ise, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan katliamlar, çocuk cinayetleri, tecavüzler, yağmalar, şehvet içerikli olaylar vb. üzerinden Tan-

[54] "Bundan [peygamberlik ile şairlik ilişkisini tartıştıktan, AK] sonra, peygamber olarak adlandırılan bu adamların ne yazdıklarına bakmak tümüyle gereksizdir. Kelimenin özgün anlamının ters anlaşılması nedeniyle, balta bir kez ağaç kökünе vurulmuştur. Yanlış anlama dayanarak bu kitaplardan çıkarılan bütün sonuçlar, onlara yapılan saygı dolu ibadetler ve onlar hakkında büyük çabalarla yazılmış yorumlar üzerine tartışmanın hiçbir yararı yok." Bkz. Paine, *age.*, s. 20.

[55] Jay E. Smith, "Thomas Paine and The Age of Reason's Attack on the Bible", *The Historian*, cilt 58, No. 4 (Yaz), 1996, s. 753.

[56] Paine, *Akıl Çağı*, s. 86, 89, 105, 136-37.

rının merhameti ve iyiliği ile Kitab-ı Mukaddes'in ahlâksızlığı arasındaki tutarsızlık ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Buradaki mantık da metinsel sava benzer: Tanrı, iyi ve merhametli ise kutsal kitaptaki bu hikâyeler ona atfedilemez, dolayısıyla insan elinden çıkma ve yanlıştırlar. Öyleyse Kitab-ı Mukaddes Tanrının gerçek sözü değildir.[57]

Vahye dayalı, mer'i dinleri bu biçimde eleştirdikten sonra şimdi Paine'in kendi savunduğu din anlayışını nasıl gerekçelendirdiğine bakabiliriz. Paine'in deizminin pozitif boyutu bakımından, *Akıl Çağı*'nın başında kendi inancını nasıl açıkladığına bakmak, iyi bir kalkış noktası olabilir: "Tek Tanrıya inanırım, başka bir şeye değil; bu yaşamdan sonra da mutluluk olmasını umut ederim. İnsanların eşitliğine inanırım ve dinî görevlerin doğru olanı yapmakla, merhametle ve insanları mutlu etmeye yönelik çabalarla ilgili olduğunu düşünürüm."[58] Tek tanrıcılık, ruhun ölümsüzlüğü, insanların eşitliği, dinî görevlerin ahlâki ve toplumsal yükümlülüklerle özdeşliği gibi temalar bu açıklamada yer almaktadır. Şimdi bunları açmaya çalışarak pozitif boyutu somutlaştırmayı deneyebiliriz.

Paine'in tek tanrıcılığının, onun doğa felsefesinin doğrudan bir sonucu olduğu söylenebilir. Döneminin diğer önde gelen deistlerinden farklı olarak Hıristiyanlığı alenen inkâr eden Paine, kendi inanç sistemini bütünüyle akıl üzerine kurmuştur. Kutsal kitapların, peygamberlerin ve ruhbanın aracılığını reddederek bireyin aklı aracılığıyla Tanrıyı doğrudan bilebileceğine inanır. Bunun için de bakılması gereken yer doğadır. Yaratılışı, Tanrının gerçek İncil'i olarak gören Paine, Tanrıya ulaşmanın yolunun bilimden geçtiğini düşünür. "Gerçek deistin tek bir kutsal varlığı vardır; onun dini bu kutsal varlığın eserlerindeki güç, bilgelik ve iyiliği içerir ve onu ahlâki, bilimsel ve mekanik olan her şeyde taklit eder"[59] diyen Paine, Newton-sonrası dönemin pek çok düşünüründe görüldüğü gibi, kütle ve hareket yasalarında Tanrının kanıtının bulunduğuna inanmıştır. Ancak kendisinden önceki deistlerden ayrıldığı önemli bir husus, astronomi bilgisini deizmin gerekçelendirilmesinde en ısrarlı kullananlardan biri olmasıdır.[60]

---

[57] Ahlâki sav aracılığıyla Paine, kitabının ilk basımının ardından Kitab-ı Mukaddes'in ahlâki rehberliğine vurgu yapan eleştirilere yanıt vermeye de çalışmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'i ahlâki yol gösterici olarak görenlere karşı tam tersini, içerdiği gayriahlâki unsurlar nedeniyle dehşete düşülmesi gereken bir kitap olduğunu iddia etmektedir. Paine'in tespitleri yanlış değildir ancak sadece olumsuz örneklere odaklanmakta, Kitab-ı Mukaddes'in (ya da diğer kutsal kitapların) içerdiği olumlu ahlâki örneklere hiç değinmemektedir.

[58] Paine, *age.*, s. 3.

[59] Paine, *age.*, s. 46.

[60] Vickers, astronomi üzerine çalışmanın Thomas Paine'in deizmini katkılarını beş önemli düşüncede toparlıyor: i) Uzay sonsuzdur, ii) Madde bölünebilir, iii) Tanrı pek çok dünyayı ve (olası) sakinlerini yaratmıştır, iv) Tanrı evreni yöneten yasaları yaratmıştır, v) Bilim çalışmak, evrenin Yaratıcısı üzerine çalışmak anlamına gelir. Vikki J. Vickers, *"My Pen and My Soul Have Ever*

Gene diğerlerinden farklı olarak bilimi yalnızca aklın sistemli bir kullanılış yöntemi olarak görmenin ötesinde ona metafizik bir anlam da atfetmiştir.[61] Kendi ideal din anlayışında "her vaizin filozof ve her manastırın *mutlaka* bir bilim okulu olması gerek[tiğini]"[62] savunan Paine, dinsel tapınmayla bilimsel çalışmayı birbirine bağlı, birbirini tamamlayan faaliyetler olarak görür. Nitekim 1797'de Paris'te birkaç arkadaşıyla birlikte kurdukları Theophilanthropy Kilisesi'nde kiliseye üye zanaatkârlara "Tanrının elini her şeyde görmeye yönlendirmesi için" teolojiyle birlikte bilim dersleri vermeyi planlamıştı, zira bilim, Tanrının varlığının en iyi kanıtıydı.[63] Bilime dayalı bir din anlayışı, mantıken evrensel bir din anlayışını gerektiriyordu. Aklını kullanabilen herkes, Tanrıyı bilebilirdi.

Paine, iyimser bir çağın düşünürüydü. Dayandığı savları sonuna kadar izlediğinde ortaya çıkacak olumsuz sonuçları pek dikkate almadı. Örneğin evreni bir makine olarak görme metaforunu hep Büyük Makinist olarak Tanrının bilgeliğini tanıma ve Ona şükretme olarak yorumladı. Makine ve Büyük Makinist metaforu, 18. yüzyıl için, Tanrının insanların hayatına mütemadiyen karışmayacağını güvenceye alarak Hıristiyanlığın günah takıntısından kurtuluşunu ve sihir, büyü vb. araçların gözden düşerek aklın öne çıkmasını sağlayıp bir ferahlama getirmiş olabilir. Buna karşın 20. ve 21. yüzyıl insanları için bu metafor, öncelikle makinenin dişlisini akla getirecektir. Ortada bir makine varsa, özgür irade tehlikeye girmez ve Tanrı, insanların birbirlerine yaptıkları bütün kötülüklerden sorumlu olmaz mıydı?[64]

Paine'in inandığı Tanrının başlıca nitelikleri kudretli, bilge ve iyiliksever olmasıydı. Doğanın bu muhteşem düzenini bizim için yarattığı için O'na şükretmek gerekiyordu. Ancak dikkatle bakıldığında, Paine'in deizminde Tanrıyla kul arasındaki ilişkinin geleneksel dinlerden farklı olarak asimetrik bir hal aldığı görülebilir. Kul, Tanrısına şükredebilir ama Tanrı artık bigânedir; Ona yönelen duaları dikkate almaz. Deizmin yardımsever Tanrısı, Viney'in yerinde ifadesiyle, "asla geri dönmeyeceği bir yolculuğa

---

Gone Together": Thomas Paine and the American Revolution, Yayımlanmamış Felsefe Doktora Tezi, (dan. J. L. Bullion), Faculty of the Graduate School University of Missouri, Columbia/ ABD, s. 161.

[61] Ralph C. Roper, "Thomas Paine: Scientist-Religionist", *The Scientific Monthly*, cilt 58, No. 2, (Feb.), 1944, s. 108.

[62] Paine, *Akıl Çağı*, s. 174.

[63] Gregory Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, s. 184. Burada Theophilanthropy, Yunanca Tanrı, sevgi ve insan sözcüklerinin birleşimini ifade eder. Yaklaşık bir yıl boyunca açık kalan kilisede etik, felsefe ve teoloji üzerine tartışmalar yapılıp Sokrates, Rousseau, Aziz Vincent de Paul ve Washington adına yılda dört festival düzenleniyordu.

[64] Donald Wayne Viney, "American Deism, Christianity and the Age of Reason", *American Journal of Theology & Philosophy*, Cilt 31, No. 2 (Mayıs), 2010, s. 100.

çıkmadan önce çocuklarına yardım eden bir adamın iyiliğine"[65] benzetilebilir.

Tanrının insanların yaşam dünyasından uzaklaşmasının bir başka sonucu da dinsel görevlerin dünyevileşmesi olarak karşımıza çıkar. Paine, Tanrının bilgeliğinin ve iyilikseverliğinin değerinin bilinmesini istemekle birlikte, Tanrıya dönük ayrıntılı bir tapınma sistemi önermez. Tam tersine, "Halka hizmet, Hakk'a hizmettir" düsturuyla hareket ederek topluma yapılacak hizmetleri Tanrıya ibadet etmekle eşitler. Bu eşitliği gerekçelendiren teolojik ilkeleri ortaya koymasa da, Paine'in buradaki derdinin ruhbanın aracılığının doğmasını engellemek ve dinin gizemli hale gelmesinin önüne geçmek olduğu söylenebilir. Ayrıca Newton'da da gördüğümüz gibi dinden beklenen temel işlevin toplumsal yarara hizmet etmeye dönüşmesi de "Tanrının yarattıklarının mutluluklarına katkı yapacak" iş ve eylemlerin ibadet olarak görülmesini güçlendirmiştir. Bu hususla ilgili son bir nokta, topluma bir faydası olmadığı düşünülen bireysel ve münzevi ibadet biçimlerinin de reddedilmesi olmuştur.[66]

İbadetin dünyevileşip topluma hizmetle özdeşleşmesine paralel biçimde ahlâk da bireyselleşme yoluna girmiştir. Teolojik açıdan olmasa da, sosyolojik açıdan deizmin teizmden en önemli farklılıklarından biri, ahlâkın zorunlu biçimde dine içkin olduğu savının terk edilmesi olduğu söylenebilir. Kurumsallaşmış dinlerden ahlâkın korunup güçlendirilmesine hizmet etme misyonunu çekip almak, bu dinlerin sosyolojik varlığının yanısıra ruhbanın imtiyazlarının da sorguya açılıp deizmin doğal dinine zemin oluşturmak, onun uygulanabilir bir inanç olduğunu iddia edebilmek açısından önemliydi. Ahlâkın oluşumu açısından Paine'in savı, bunun *a priori* bir meleke olarak bütün insanlarda bulunduğudur. Yani ahlâk, akılla ilişkilendirilerek doğanın bir gereği biçimine sokulmuştur. Ahlâkın, her insanın vicdanında zaten olduğu düşüncesi, 18. yüzyıl iyimserliğine dayalı bir başka önermedir.

Paine'in deizminin ateizmden önemli bir farkı, ruhun ölümsüzlüğüne inanç olmuştur. Bu yaşamdan sonra da mutlu olacağına inanma, bir öte dünya inancını çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte Paine'in deizminin en boş kalmış yerlerinden biri de bu inanç olmuştur. Bunun nasıl bir biçimde olacağı, daimi bir ruh göçü (*reenkarnasyon*) ile dünyada mı yoksa bütün ruhların toplanacağı bir öte dünyada mı gerçekleşeceği hususunda Paine, hiçbir şey söylemez. Bu yaşamdan sonra mutlu olma, inançtan çok âdeta bir temenni durumundadır. Deizmin vahiy dinleri karşısında en zayıf olduğu yerlerden birisi burasıdır. Zira vahiy dinleri, öte dünya inancını yalnız

[65] Viney, *American Deism*, s. 102.
[66] Paine, *Akıl Çağı*, s. 56.

bir temenniden çıkarıp güvence haline getirmekle kalmazlar aynı zamanda insanların ona nasıl hazırlanacağını da sistemli bir hale getirirler.

İbadet, ahlâk (iyilik ve kötülük sorunu) ve öte dünya (ruhun ölümsüzlüğü) gibi konularda Paine'in deizminin özellikle zayıf kalması, aslında pür akla dayalı bir din anlayışının da zayıf noktasını göstermektedir. Buradaki sorun, genel olarak Aydınlanma düşüncesinin akla aşırı güveninin ötesinde bir durumla ilgilidir. Dinsel deneyimi ve yaşamı sadece Tanrıyı bilme üzerinden kuran; psikolojik, duygusal vb. boyutları bunun dışında bırakan bir din anlayışı, filozoflar dışındaki pek çok insan için fazlasıyla kuru ve sönük gelecektir. Kişisel sorunları nedeniyle acziyet yaşayan insanların sadece kozmik dengeyi mükemmel biçimde kurmuş bir Tanrıyla yetinmelerini beklemek çok olası değildir. İnsanlar, hastalıkları, yoksullukları ve ezilmişlikleri için de ilâhi bir yardım bekleyeceklerdir.

Toparlamak gerekirse Paine'in deizmi, kutsal kitaplar, peygamberler ve din adamları da dâhil olmak üzere kurumsal dinlerin bertaraf edildiği ahlâklı ve mutlu bir yaşamın Tanrı ile insanlar arasında aracı yapı ve kurumlar olmadan mümkün olduğu, insanın sadece aklını kullanarak ve doğayı gözlemleyerek Tanrıyı bilebildiği bir inanç önerisidir. Bu öneri, özellikle Hıristiyanlığa karşı sert ve hakaretamiz yönleri nedeniyle yazıldığı dönemde çok tartışma yaratmış ve Paine'in bir siyasal düşünür olarak o âna dek edindiği ününü yaralamıştır. Bununla birlikte *Akıl Çağı*'nın ve deizm savunusunun tetiklediği tartışmalar, salt dinsel planda kalarak vukuflu biçimde anlaşılamazlar. Bunu dönemin genel atmosferiyle ve Paine'in siyasal ve toplumsal düşünceleri içinde nerede durduğuyla ilişkilendirmek daha sağlıklı bir çözümlemede bulunmaya yardımcı olacaktır.

PAINE'İN ENTELEKTÜEL KARİYERİNDE VE SİYASAL DÜŞÜNCELERİNDE DEİZMİN YERİ

Thomas Paine, kesinlikle bir Hobbes, Locke ya da Rousseau değildi. Bununla birlikte bir düşünce adamı olarak eksikliğini telafi eden doğrudan bir üsluba, tutkulu bir dile sahip olduğu ve sıradan halka seslendiği için çok etkili olmuştur. "Paine bir filozof değil, bir ajitatördü. Gücünün kaynağı, radikal siyasal fikirlerin popüler ifadesi için nadir bulunan yeteneğindeydi. Az sayıda siyaset yazarı, halkı ikna sanatında daha mükemmel bir ustalığa sahipti."[67]

Quaker bir babanın ve Anglikan bir annenin çocuğu olarak 1737'de Doğu İngiltere'de dünyaya gelen Thomas Paine, alt orta sınıf bir ailede büyümüş, korse imalatçılığı, gemi tayfalığı, vergi memurluğu gibi pek çok

[67] C. E. Merriam, Jr., "Thomas Paine's Political Theories", *Political Science Quarterly*, cilt 14, No 3 (Eylül), 1899, s. 402.

işte çalışmıştır.[68] 1774'te Philadelphia'ya gelen Paine, burada dostu Benjamin Franklin'in aracılığıyla yerel gazetede yazılar yazmaya başlamıştır.[69] Kısa bir süre sonra, Amerikan kolonileriyle Birleşik Krallık hükümeti arasındaki krizin zirveye çıktığı bir dönemde Paine, bağımsızlık kararını savunmak için *Sağduyu* isimli risalesini kaleme aldı. Bu risale, berrak anlatımı, net savları ve kolay anlaşılır üslubuyla çok-satan kitapların uzun süre başında geldi ve bağımsızlık davasına büyük bir başarı kazandırdı. Paine, Amerikan Devrimi'nden sonra Avrupa'ya gitti. İngiltere'de anayasal reform üzerine çalışan Paine, Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ni eleştiren *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* kitabına karşı *İnsan Hakları*'nı yazdı. *Sağduyu*'da ortaya koyduğu özgürlükçü ve cumhuriyetçi savlarını daha da geliştirip somut projelere dönüştürdüğü bu eseri de büyük bir başarı yakaladı. Modern çağın başlangıcı kabul edilebilecek üç önemli ülkenin üç önemli siyasal olayının (Amerikan Devrimi-ABD, başarısız olmuş anayasal reform-İngiltere ve Fransız Devrimi, Fransa) içinde yer alan Paine, bir tür liberal Che Guevara gibiydi.[70] Bu ülkelerin elitleriyle iç içe olan, halklarını düşünceleriyle etkileyen Paine, 1794'te I. Bölümü'nü iki yıl sonra da II. Bölümünü yayımladığı *Akıl Çağı* ile bu ünü tamiri imkânsız biçimde zedeledi.[71] Bir çağdaşının Paine için yazdığı mezar kitabesi bu durumu çok iyi ifade eder:

> *Here lies Tom Paine, who wrote in liberty's defense*
> *And in his "Age of Reason" lost his "Common Sense."*[72]
>
> (İşte burada yatıyor, özgürlüğün savunmasını yazan Tom Paine
> Ve "Akıl Çağı"nda "Sağduyu"sunu yitiriyor.)

---

[68] Peter Linebaugh, "Peter Linebaugh'un Önsözü", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. F. Gültekin, Doruk, İstanbul, 2013, s. 9-22.

[69] Harvey J. Kaye, *Thomas Paine Firebrand of the Revolution*, Oxford University Press, New York/ABD, 2000, s. 49-50.

[70] "Eğer onu çağdaş kişilerden biriyle karşılaştırmamız gerekseydi, bu, Che Guevara olurdu." Peter Linebaugh, "Peter Linebaugh'un Önsözü", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. F. Gültekin, Doruk, İstanbul, 2013, s. 7.

[71] *Akıl Çağı*'nın Thomas Paine'in ününe niçin büyük bir darbe vurduğu sorusunu ele almadan geçmemek gerekir. Bunun ilk nedeni, yukarıda belirtildiği gibi Paine'in deist savlarının dar bir kesime değil, doğrudan emekçi sınıflara hitap etmesidir. Siyasal ve dinsel radikalizmin kaynaşması, onun mülk sahibi sınıflardan yabancılaşmasına yol açmıştır. Ayrıca üslubunun doğrudanlığı, Hıristiyan okurlarının duyarlılıklarını hesaba katmaması nedeniyle *Akıl Çağı*'nın şok edici görülmesine yol açmıştır. Paine'in ateist damgasını yemesinde bunun da etkisi büyüktür. Son olarak, ikinci hususla da birlikte, Claeys'in belirttiği gibi, Paine'in *Sağduyu* ve *İnsan Hakları*'nda hitap edip desteğini aldığı Whig ittifakının çatlayıp liberal Protestan muhaliflerin (*Dissenters*) desteğini kaybetmesi ve sadece deist radikalleri arkasında bulması da Paine karşıtlarının ona daha sert saldırmalarına imkân vermiştir. Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, s. 184-85.

[72] Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, s. 192.

Burada şu soru akla geliyor. Thomas Paine, ününü heba edip adının ABD'nin kurucu babalarının arasına girmesini engelleyen *Akıl Çağı*'nı niçin yazma gereğini duydu, bunu hiç yazmayabilir miydi ve en önemlisi, Paine'in *Sağduyu* ve *İnsan Hakları*'nda geliştirdiği fikirler ve üstlendiği siyasal pozisyon açısından özelde *Akıl Çağı* genelde ise deizm nerede duruyor?

Theodore Roosevelt'in Paine hakkındaki yargısı, ilgili literatürde sıkça anılır. Ona göre Paine, Amerikalıları kendisine inandıran, pis, küçük bir ateisttir.[73] Paine'in nasıl algılandığına dair bir ipucu verse de, bu ithamın haksız olduğu, onun ısrarlı tek tanrıcılığından kolaylıkla çıkarsanabilir. Dahası, *Akıl Çağı*'nın yazıldığı bağlama ve yazılma amacına bakıldığında da, bu itham kolayca çürütülebilir. *Akıl Çağı*'nın I. bölümü hapishanede yazılmıştır. 1792'de Fransa'ya geçen Paine, Ulusal Konvansiyon'a seçilmiş ve anayasa hazırlama komisyonunda yer almıştı. Fransız Devrimi'nin başından itibaren Katolik kilisesiyle yaşadığı sorunlar bu esnada kritik bir eşiğe gelmişti. Kralın idamı, Vendée isyanı, başlıca Avrupa devletlerinin hepsiyle savaşa tutuşma ve iktisadi sorunlar arasında din sorunu, karşıdevrim tehlikesinin bir parçası olarak görülmeye başlandı. Önce isyanı kışkırtan papazların ardından ise iç ya da dış düşmanlarla işbirliği yapan bütün papazların idam edilmelerine dair yasalar çıkartıldı.[74] Ruhban düşmanlığı giderek Fransa'yı Hıristiyansızlaştırma siyasetine dönüştü.[75] Önceleri Paine, devletle kilisenin ayrılmasından memnun olsa da Hıristiyansızlaştırma siyasetinin Fransa'yı ateizme götüreceğinden endişelenmeye başladı. Daha yakın olduğu Jirondenlerin tasfiyesinden sonra hapse atılan Paine, Luxembourg Hapishanesi'nde Fransızları ateizmle Katoliklik arasında bir üçüncü alternatifin olduğuna ikna etmek için *Akıl Çağı*'nı kaleme aldı. Görüldüğü gibi *Akıl Çağı*'nın yazılma amacı, ateizmin ya da genel olarak dinsizliğin savunulması değil, bilakis ateizm tehlikesine karşı bir çözüm üretilmesiydi.

Paine'in *Akıl Çağı*'nı, Fransa'daki olaylar başka türlü ilerleseydi ya da Paine, Jirondenlerin çöküşünden önce Fransa'dan ayrılsaydı yazmaması belki mümkündü. Bununla birlikte Paine'in dünya görüşü içinde, siyasal

---

[73] Roosevelt'ten akt. Vickers, *My Pen and My Soul*, s. 1.

[74] Bayet, *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, s. 84.

[75] 1793'ün sonbaharından 1794'ün bahar aylarına kadar süren Hıristiyansızlaştırma kampanyası şöyle özetlenebilir: "Bu kampanya, din karşıtı düşünsel hissiyatı halkın ruhban karşıtlığıyla birleştirdi ve âsi din adamlarının devrim-karşıtı fanatizmi ile özdeşleştirilmesi sayesinde daha da körüklendi. Bu da görevlerinden çekilmeleri için papazlara yapılan baskılar, dinsel imgelerin tahrip edilip kiliselerin kapatılması, muhalif ruhban avı ve nihayet vatandaşlık erdemini ve insanlığın yenilenmesini teşvik etmek üzere tasarlanan bir Akıl ve Yüce Varlığı temel alan yeni bir devrimci kültün yaratılmasıyla kendini belli etmekteydi." Roger Price, *Fransa'nın Kısa Tarihi*, çev. Ö. Akpınar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 152.

düşünceleri bağlamında deizm çok derin kökenlere sahipti. Paine'le ilgili literatür, onun ne zaman deist olduğunu uzun uzadıya tartışmıştır. Vickers'in belirttiği gibi, Paine'in deistliği 1794'ten çok önceye dayanıyordu. Paine'in gerçekten ne zaman deist olduğu tam olarak bilinemese de, onun Hıristiyanlığın temel düsturlarıyla hiçbir zaman uzlaşamadığı söylenebilir. İsa Mesih'in tanrısallığını ve onun insanlığın günahlarının kefareti için öldüğünü hiçbir zaman benimsemedi.[76] Metodizm'le kısa süren bir yakınlaşmanın ardından, 1759 ile 1776 arasında bir zamanda vahiy karşısında aklı tercih ettiği neredeyse kesindir.[77] Amerikan Devrimi sırasında birlikte olduğu kişilerin anekdotları, her ne kadar *Sağduyu* metnine pek yansımamış olsa da, Paine'in en azından 1776'da deist olduğunu düşündürmektedir.[78]

Paine'in deizminin asıl kaynağının ne olduğu da bir başka tartışmayı oluşturur. Buradaki tartışma, Paine'in babasından gördüğü ve eğitimini aldığı Quaker inançlarının mı yoksa Newtoncı yeni doğa bilimi anlayışının mı onun deizminin temelini oluşturduğu üzerinedir. Quakerların itikadının temel bir unsuru, İçsel Işık (*Inner Light*) öğretisidir. Bu Işık, bazen vicdanla bazen de İsa'yla özdeşleştirilir. Bu öğretinin en önemli sonucu, kişinin kurtuluşa (selâmete) erebilmesi için arabulucu olarak ruhbanın varlığına gerek olmamasıdır. Quakerlar, İncil'i ne vurguladılar ne de reddettiler ama Kutsal Yazılar'ı değil ruhu kural olarak aldılar. Kısacası Quakerlar, Tanrının mistik bir algısından hareket ettiler.[79] İnsanların eşitliğine yönelik radikal tutumları ve yardımseverlikleri de Paine'in düşüncesinde izi kolayca bulunabilen temalar olarak görülebilir.[80] Paine, çeşitli yerlerde Quakerlara övgüde bulunur ve onları takdir eder. Ona göre Quakerların inancı, gerçek deizme en çok yaklaşan öğretidir ve onlar, din adına zulmetmemiş tek mezheptir.[81] Öte yandan Newton yasalarından neşet eden bilim anlayışı da Paine'in deizmi üzerinde diğer deistlere oranla çok daha yoğun bir etkide bulunmuştur. Aslında Paine'in deizminin "gerçek" kökenini aramaya çalışmak, onun deizmini parçalara ayırıp hangisinin daha büyük olduğunu

---

[76] *Akıl Çağı*'nda Paine, henüz 7-8 yaşlarındayken bir yakınının Tanrının Oğlu'nun ölümünün kefaretine dair dinlediği vaazdan nasıl rahatsız olduğunu, kendi oğlunu öldüren bir kişinin aslında nasıl büyük bir suç işlediğini, gerçekten iyi olan bir Tanrının asla böyle eylemlerde bulunmayacağını düşündüğünü söyler. Paine, *Akıl Çağı*, s. 45.

[77] Vickers, *My Pen and My Soul*, s. 173.

[78] John Adams'ın bir anekdotuna göre, Paine ile Eski Ahit üzerine bir konuşmaları sırasında Paine, Eski Ahit'e karşı saygısızca ifadelerde bulunmuş, muhatabının şaşırması üzerine, din üzerine bazı düşüncelerinin olduğunu ancak yaşamının daha sonraki dönemlerinde yayımlamak üzerine bunları ertelemenin en doğrusu olacağına inandığını söylemiştir. Adams'tan akt. Vickers, *age.*, 174.

[79] Robert P. Falk, "Thomas Paine: Deist or Quaker?", *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, cilt 62, No. 1 (Ocak), s. 53.

[80] Vickers, *My Pen and My Soul*, s. 146 vd.

[81] Paine, *Akıl Çağı*, s. 46, 166.

ölçmeye çalışmak gibi yanıltıcı bir yaklaşımı barındırmaktadır. Doğrusu, bu parçaların birbirinden yalıtılamayacağı ve hepsinin yekûnunun onun dünya görüşünün ve siyasal yaklaşımının ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmektir. İşte bu noktada, daha önemli bir soru olarak onun dünya görüşü içinde deizmin rolünün ne olduğu sorulabilir. Bu inanç, asli ve kilit bir yer mi işgal eder yoksa tali ve eksantrik bir konuma mı sahiptir?

Öncelikle, Paine'in deist inancı *Akıl Çağı*'ndan çok öncelere dayandığı için, onun siyasal fikirleriyle inancının süreklilik ve tamamlayıcılık içinde olduğu söylenebilir. Gerçekten, Paine'in siyasal fikirleriyle dinsel inancı bir dizi ortak temada kaynaşmış haldedir. Bunların başında akla duyulan güven gelmektedir. Akıl, doğru ve gerçek olanla yanlış ve sahte olanı ayıran araçtır. Bu araç, dinsel alanda kullanıldığında, gerçek teolojiyi öğreten bilimin temelini oluşturur. Akıl aynı zamanda Paine'in siyaset felsefesi için de önemlidir. İnsanlık, aklını kullanmadan nasıl sahte teolojiyi ayırt edemiyorsa, sahte monarşik bir hükümet ile gerçek bir cumhuriyetçi hükümeti de birbirinden ayıramaz. Paine, "sahte" dinlerin (vahiy dinlerinin) ve monarşilerin (verasete dayalı rejimlerin) cehalet ile ayakta kaldıklarına inanır. Dinler açısından bu cehaleti sürdüren unsurları görmüştük: gizem, mucize ve kehanet. Siyasal açıdan ise, veraset ilkesi nedeniyle monarşinin zorunlu olarak cehaletle sürdürülebileceğinde ısrar eder. Zira yönetim işi birtakım bilgi ve beceriler istediği, buna karşın veraset ilkesi sürekli olarak bunu sağlayamayacağı için oluşacak açık, mecburen cehaletle kapatılacaktır.[82] Monarşinin ve vahiy dinlerinin bir başka ortak özelliği, karmaşık ve anlaşılmaz savlara dayanmaları, debdebe ve şaşaa ile işlemeleridir. Paine'e göre bu karmaşa ve görkem, onların özlerindeki cehaleti saklamak içindir. Buna karşın cumhuriyet ve deizm basit ve anlaşılırdır. Çünkü insanın görevi basittir: Tanrısına şükretmek ve komşularına karşı iyilikte bulunmak.[83] Vickers, bu ikisinin aslında birleşik olduğunu söyler: Tanrı insanlığa karşı hayırsever olduğuna göre, insanlar da birbirlerine karşı hayırsever olmalıdır.[84]

---

[82] Paine, veraset ilkesi üzerinden monarşiyi eleştirirken sert ve ödünsüzdür. Paine, haklı bir soru sorar. Verasetle gelen bir matematikçi ya da şair mümkün değilken, ülkenin yönetimini böyle bir ilkeye teslim etmek ne kadar makul olabilir? Thomas Paine, "İnsan Hakları", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. F. Gültekin, Doruk, İstanbul, 2013, s. 185. *Sağduyu*'da da Paine, veraset ilkesinin yalnızca saçma değil ama aynı zamanda kötü olduğunu iddia eder. Çünkü veraset, i) Yöneticilerin halka karşı küstahlaşmasına yol açar. ii) Bir çocuğun ya da yaşlı bir bunağın yönetiminden basiret beklenemez. iii) Sanıldığının aksine iç savaşları önlemez, bilakis onları kışkırtır. Thomas Paine, "Ortak Akıl", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. F. Gültekin, Doruk, İstanbul, 2013, s. 74.

[83] Paine, *İnsan Hakları*, s. 168.

[84] Vickers, *My Pen and My Soul*, s. 192.

Cumhuriyetin ve deizmin basitliği, onların ilksel (orijinal) ve bozulmamış örnekler olduklarını da ispat etmek için kullanılır. Paine'e göre deizm, "katıksız" bir tek Tanrı inancıdır. Hem ilk hem de son dindir. İnsanlık, tek Tanrıya inanmak noktasında anlaşmazlık içinde değildir. Anlaşmazlık ve kavgalar, bu basit inanca eklenmiş fazlalıklardan kaynaklanır. Bu yüzden "evrensel bir din ortaya çıkacaksa, bu yepyeni bir şeye inanmak olarak değil, söz konusu fazlalıklardan kurtulmaya ve insanların ilk inandıkları şeye yönelik olacaktır. Âdem diye biri varsa bir deist olarak yaratılmıştır."[85] Deizmin basitliği ona zaman ve mekân açısından evrensellik kazandırmanın yanısıra, onu siyasal olarak manipüle edilemez de kılmaktadır. Diğer taraftan cumhuriyet de kamusal, yani aleni bir rejimdir. "[İ]yi yapılanmış bir cumhuriyette yönetim, kişiden aklının verebileceğinin ötesinde bir inanç talep etmez. Kişi bütün sistemin mantığını, kaynağını ve işleyişini görür."[86] Cumhuriyette her şey halkın gözleri önünde gerçekleşir. Yöneticiler halka karşı hesap verirler ve halk kamusal işlerin nasıl yapıldığını inceler. Dolayısıyla gizemli iddialara, halkın görkemle kandırılmasına gerek yoktur.

Görüldüğü gibi deizmin ve cumhuriyetin basitliği, bu ikisinin halk için gayet anlaşılır olmalarından kaynaklanır. Vahiy dinleri ve monarşiler ise, birbirlerine yaslanarak ayakta duran iki kurumdur. Monarşiler, dinlerin ilkelerinin ve akidelerinin sorgulanmasını cezalandırırken vahiy dinleri de insanları korkutarak hem yönetime sadakati sağlar hem de kendi güçlerini tekelleştirir.[87]

Monarşinin ve mer'i dinlerin eşitsizliği gerekçelendirmesine karşın deizm ve cumhuriyet insanların eşitliğini temel alır. "*Zengin ve Fakiri* Tanrının yarattığını söylemek yanlıştır. Tanrı sadece *Erkekle Kadını* yaratmış ve onlara yeryüzünü miras bırakmıştır"[88] diyen Paine'e göre, cinsiyet ayırımı dışındaki bütün ayırımlar insanidir ve dünyevidir. Bunların dinle kutsallaştırılması yanlıştır. Buradan hareketle Paine, siyasal eşitlik idealini ek bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaksızın tümüyle deizminden türetmektedir. Bütün insanların Tanrıdan geldiğini ve bu yüzden herkesin eşit doğduğunu ileri sürer.[89] Yaşamın içinde ortaya çıkabilecek eşitsizlikleri de yardımseverliğe dinsel ve siyasal bir işlev atfederek törpüler. *İnsan Hakları*'nda daha da ileri giderek vergi reformu aracılığıyla finanse edilebilecek somut reform programları ortaya koyar.[90]

---

[85] Paine, *Akıl Çağı*, s. 63.
[86] Paine, *İnsan Hakları*, s. 249.
[87] Paine, *Akıl Çağı*, s. 4.
[88] Paine, *İnsan Hakları*, s. 411.
[89] Vickers, *My Pen and My Soul*, s. 200.
[90] Paine, *İnsan Hakları*, s. 331 vd.

Özetlemek gerekirse, Paine, akla verdiği önem üzerinden deizmi ve cumhuriyeti özdeşleştirmekte, ardından basitlik, evrensellik, eşitlik ve yardımseverlik üzerinden dinsel ve siyasal görüşlerini bitiştirmektedir. Deizmin ve cumhuriyetin kaynaştırılması, kendi döneminde devrimci bir projenin taşıyıcısı olmuştur. Bununla birlikte Paine'in bu dinsel ve siyasal iddiasının tutarsızlıklardan azade olduğu söylenemez. Yukarıda, akla güvenin ve salt akla dayalı bir din anlayışının zayıflıklarına değinmiştik. Aynı zayıflıklar, onun siyasal iddiası için de söylenebilir. İnsanlar, sadece bilgiyle hareket etmezler. Monarşinin tutarsızlıklarını öğrenmeleri, ondan tamamen vazgeçmelerini sağlamayabilir. Bu bakımdan Paine'in Avrupa'daki önde gelen ülkelerde monarşi ve aristokrasinin yedi yıldan fazla yaşamayacağına yönelik tahmininin ne kadar iyimser ve naif olduğu açıktır.[91] Daha önemli bir husus, Vickers'in belirttiği üzere, Paine'in bir "büyük resim" insanı olmasıdır.[92] Din ya da siyasal rejimin değiştirilmesi üzerinden insanlığın özgürlüğünün ve eşitliğinin sağlanabileceğini düşünmek, bu kadar genel düzeyde olmayan ama içeriği nedeniyle düğüm haline gelmiş sorunların gözden kaçırılmasına yol açmaktadır. Amerikan Devrimi'ni siyasal bir Arşimet noktası olarak görüp eski rejimlerin hepsini kaldırıp atacak bir hareketin başlangıcı olarak selâmlamak,[93] o devrimin ardından oy hakkı, kölelik, kadın hakları vb. pek çok konuyu da ıskalamak anlamına geliyordu. Paine'in bir başka tutarsız yönü, deizmi tek doğru din olarak kabul etmesiyle bağlantılıdır. Deizmi aynı zamanda ilk ve son din olarak gören Paine'in din özgürlüğüyle ilgili savları muğlâklaşmaktadır. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin 10. maddesini izleyerek din ve vicdan özgürlüğünü tanırken, bu özgürlüğün vahiy dinleri için nasıl uygulanacağı, ruhbanın durumunun ne olacağı, deizmle birlikte bu dinlerin varlıklarını nasıl sürdürecekleri, ateistlerin hak ve özgürlüklerinin neler olacağı gibi hususlar tamamen belirsizlik içindedir.

Belirli tutarsızlıklarına rağmen Paine'in deizmi ve cumhuriyetçiliği, insanlığın geleceğine yönelik iyimserliğiyle, aklı kullanma bakımından tutkulu kararlılığıyla, dinden hurafeleri arındırma ve siyasal rejimleri basit ve hesap verebilir kılma isteğiyle günümüz için de üzerinde düşünülmesi gereken ögeler barındırmaktadır.

---

[91] Paine, *age*., s. 265.
[92] Vickers, *My Pen and My Soul*, s. 217.
[93] Paine, *İnsan Hakları*, s. 269.

KAYNAKÇA

Armstrong, Karen (2008), *Tanrının Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan & K. Emiroğlu, Ayraç, Ankara.

Ayverdi, İlhan (2011), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Cilt 1, (ed. A. Topaloğlu), Kubbealtı, İstanbul.

Bayet, Albert (2016), *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*, çev. C. Süreya, İnkılap, İstanbul.

Black, Jeremy (2017), *Kısa İngiltere Tarihi*, çev. E. Duru, Say, İstanbul.

Claeys, Gregory (1989), *Thomas Paine Social and Political Thought*, Unwin Hyman, Boston/ABD.

Copleston, Frederick (1998), *Felsefe Tarihi, Cilt 5/a Hobbes-Locke*, çev. A. Yardımlı, İdea, İstanbul.

Cross, Arthur Lyon (1935), *A Shorter History of England and Greater Britain*, The Macmillan Company, New York/ABD.

Dil Derneği Türkçe Sözlük (2005), Dil Derneği, Ankara.

Falk, Robert P. (1938), "Thomas Paine: Deist or Quaker?", *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Cilt 62, No. 1 (Ocak), s. 52-63.

Gleick, James (2016), *Isaac Newton*, çev. M. Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Hessen, Boris (2019), *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*, çev. Ü. Şeneser, Yordam, İstanbul.

Hudson, Wayne (2009), *The English Deists*, Pickering & Chatto, Londra/Birleşik Krallık.

Hudson, Wayne (2014), "Ateism and Deism Demythologized", *Atheism and Deism Revalued* içinde, (ed. W. Hudson, D. Lucci & J. R. Wigelsworth), Ashgate, Surrey/Birleşik Krallık.

Kaye, Harvey J. (2000), *Thomas Paine Firebrand of the Revolution*, Oxford University Press, New York/ABD.

Kocabaşoğlu, Uygur (2016), "Lügatçe", Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714* içinde, İletişim, İstanbul, s. 399-427.

Köktaş, Mümin (2017), "Aydınlanma, Hıristiyanlık ve Deizm", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, s. 143-57.

Lindberg, Carter (2014), *Avrupa Reform Tarihi*, çev. Ö. U. Hoşafçı, İnkılâp, İstanbul.

Linebaugh, Peter (2013), "Peter Linebaugh'un Önsözü", içinde *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, çev. F. Gültekin, Doruk, İstanbul, s. 9-22.

Maurois, André (1938), *İngiltere Tarihi*, Cilt 2, çev. H. C. Yalçın, Kanaat, İstanbul.

Merriam Jr., C. E. (1899), "Thomas Paine's Political Theories", *Political Science Quarterly*, cilt 14, No. 3, s. 389-403.

Mossner, Ernest Campbell (1967), "Deism" *The Encyclopedia of Philosophy* içinde, cilt1 (ed. P. Edwards), Macmillan, New York/ABD.

Olson, R. Michael (2013), "Aristotle on God: Divine *Nous* as Unmoved Mover", *Models of God and Alternative Ultimate Realities* içinde, (ed. J. Diller & A. Kasher), Bahar, s. 101-09.

Paine, Thomas (1997), *Political Writings*, (ed. B. Kuklick), Cambridge University Press, New York/ABD.

Paine, Thomas (2012), *Akıl Çağı*, çev. A. İ. Dalgıç, İş Bankası Kültür, İstanbul.

Paine, Thomas (2013), "İnsan Hakları", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. F. Gültekin, Doruk, İstanbul, s. 127-405.

Paine, Thomas (2013), "Ortak Akıl", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. F. Gültekin, Doruk, İstanbul, s. 55-124.

Petit Larousse (1967), Libraire Larousse, Paris/Fransa.

Price, Roger (2012), *Fransa'nın Kısa Tarihi*, çev. Ö. Akpınar, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Rendall Jr., John H. (1935), "Deism", *Encyclopaedia of Social Sciences* içinde, Cilt 5 (ed. E. R. A. Seligman), The Macmillan Company, New York/ABD.

Roper, Ralph C. (1944), "Thomas Paine: Scientist-Religionist", *The Scientific Monthly*, Cilt 58, No. 2, (Şubat), s. 101-11.

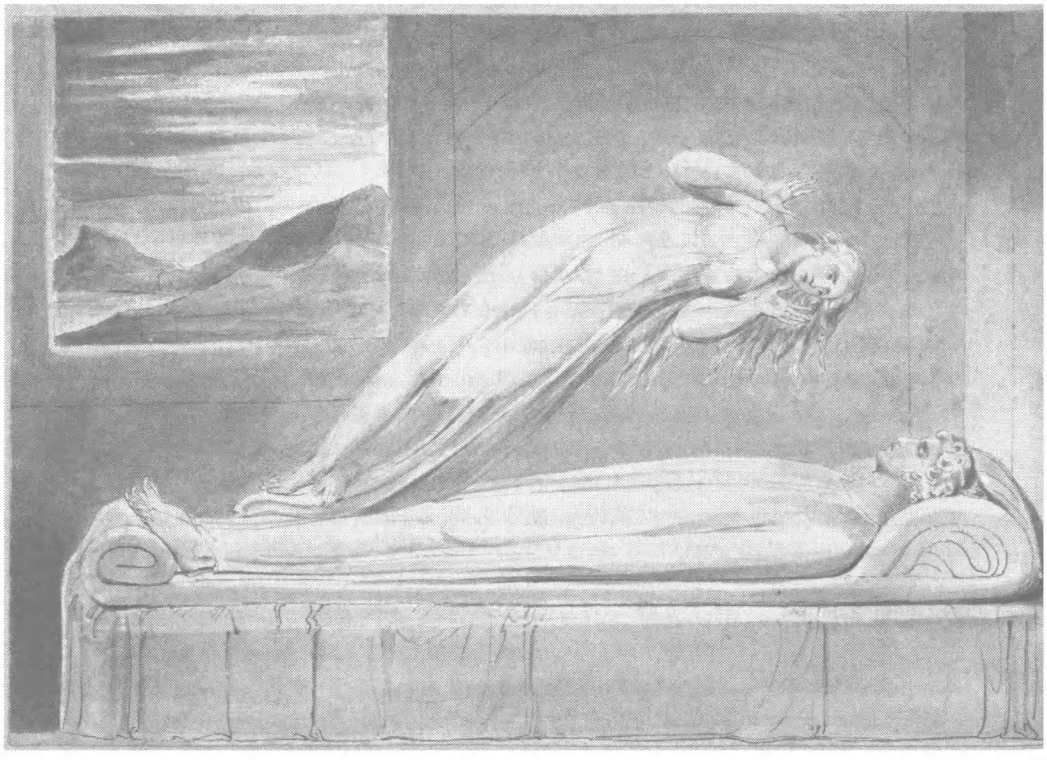
Smith, Jay E. (1996), "Thomas Paine and The Age of Reason's Attack on the Bible", *The Historian*, cilt 58, No. 4 (Yaz), s. 745-61.

Vickers, Vikki J. (2002), *"My Pen and My Soul Have Ever Gone Together": Thomas Paine and the American Revolution*, Yayımlanmamış Felsefe Doktora Tezi, (dan. J. L. Bullion), Faculty of the Graduate School University of Missouri, Columbia/ABD.

Viney, Donald Wayne (2010), "American Deism, Christianity and the Age of Reason", *American Journal of Theology & Philosophy*, cilt 31, No. 2 (Mayıs), s. 83-107.

Wigelsworth, Jeffrey R. (2009), *Deism in Enlightenment England Theology, Politics and Newtonian Public Science,* Manchester University Press, Manchester/Birleşik Krallık.

Wood, Allen W. (2005), "Deism", *Encyclopedia of Religion* içinde, cilt 4, (ed. L. Jones), Thomson-Gale, New York/ABD.



"Bedenin Üzerinde Gezinen Ruh".

William Blake

TANRI İNANCININ VAROLUŞSAL BOYUTU VE DEİZM

Latif Tokat*

TANRI VE ÇAĞDAŞ DÜNYA DÜZENİ: "HEPSİ BU KADAR MI?"

Modern dönemde bilimdeki baş döndüren ilerlemeler ve deist Tanrı tasavvurunun güçlenmesiyle birlikte, Tanrının bir bakıma insan hayatından ve dünyadan uzaklaştırılması, var olan ama insanla bağı olmayan bir kutsal inancıyla sonuçlanmış, insanın aşkınla, dışarıyla, doğaüstü olanla bağı neredeyse kesilmiştir. İnsan, tabiatın ve kendisinin sınırları içine hapsolmuştur.

Çağdaş dünyanın Tanrı ve din hakkındaki durumunu C. Taylor'dan şöyle özetleyebiliriz: Yarar, çıkar, refah, güç, akıl, özgürlük ve ekonomi üzerine kurulmuş olan günümüz dünya düzeni, kutsaldan, Tanrıdan ve dinden gelen değerlerin yerine başka alternatif bulamadığı için realist ve natüralist bir yaşam felsefesi inşa etmeyi tercih etmiş görünüyor. Taylor, Amerikalı şarkıcı Peggy Lee'nin bir şarkısının adını ve sözlerini, çağdaş dünya düzenini, sekülarizmin ve deizmin sonucu olan çağdaş durumu anlatmak için

* Prof. Dr. Latif Tokat, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi.

kullanıyor: "Hepsi bu kadar mı?" (*Is that all there is?*) Refah, güç, akıl, karşılıklı çıkar, yarar, iktisat ve özgürlük vurgusu üzerine kurulu (Taylor, 2017, 671) dünya düzeni tatmin edici bulunmadığı ve burada bir yavanlık, eksiklik görüldüğü için bu soru soruluyor. İnsan hayatı ile ilgili bütün hikâye bu mudur? Avrupa ve Amerika'nın genç insanları için söylenen şey "içkin düzende tamamen hapsolmuş hayata yönelik derin bir tatminsizlik... Bu hayatın yüce gayelerden yoksun, boş, yavan olduğunun" düşünülmesidir. Oysa hayatta bundan daha fazlası olmalıdır. (Taylor, 2017, 595).

Modern dönemin başlangıcında din ve Tanrıyla ilgili tasavvurun gerisinde yatan düşüncelerden birisi Tanrıdan ve Tanrı adına güç alanı oluşturmuş kurumlardan kurtulup rahata ermek, Tanrı yükünden kurtulmuş olmanın tadını çıkarmak düşüncesi olmuştur. İnançla refah, özgürlük ve akılcılık âdeta birbirine zıt gibi anlaşılmıştır (Taylor, 2017, 671).

Bu durumu, kutsalın ve aşkınlığın kaybolması olarak adlandırabiliriz. Kutsalla kastettiğimiz şey P. Tillich'in ifadesiyle "tamamıyla başka olan, yani eşyanın mutad seyrinden başka, ya da özne ve nesne ayrılığı tarafından belirlenmiş dünyadan başka olan"dır (Tillich, 2000, 25). Aşkınlığın kaybolmasını ise J. Habermas doğalcı dünya görüşü dediği, "bilen öznenin aşkınlıktan koparılması", "aklın yerleşikleştirilmesi" şeklinde tanımlamaktadır (Habermas, 2019, 28). Aşkınlıktan kopuş Tanrıdan da kopuş, Tanrıdan kopuş aşkınlıktan ve nihayet kutsaldan kopuş anlamına gelmiştir.

Taylor'a göre çağdaş dünya düzeninin temelini oluşturan sekülerliğin yansıması üç alanda olmuştur. 1) Artık kamusal alandaki bütün işler "Tanrıyla karşılaşmadan" yürütülmektedir. Modern öncesi tüm kurumlar âdeta Tanrıya bağlıyken modern dönemde bu bağlar tek tek kopmuş ve Tanrısız siyaset durumu doğmuştur. 2) Dinî inançlar ve pratikler bırakılmış, insanlar Tanrıya sırt çevirmeye başlamış ve ibadet etmeyi de bırakmışlardır. 3) İnanç çeşitli seçeneklerden sadece biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görülmüştür. Ama daha dikkat çekici olan, "Tanrıya inanmanın neredeyse mümkün olmadığı bir toplumdan alıp, inancın en sofular için bile insani seçeneklerden sadece biri haline geldiği bir topluma götüren değişim" yaşanmıştır (Taylor, 2017, 4-6). Tanrının müdahil olmaması insan yaşamından kutsalın dışlanması, Weber'in ifadesiyle "sihirsizleşme"dir. "Dünya bir kez sihirsizleşti mi, Tanrının ruhsal ve ahlâki hayatımız için vazgeçilmez bir kaynak olduğu hissi ortadan kalkar" (Taylor, 2017, 278).

Burada üzerinde durulması gereken esas nokta, bir yandan Tanrının varlığını kabul edip bir yandan da insan hayatı üzerinde hiçbir etkisinin ve insanın Onunla herhangi bir ilişkisinin olmaması anlayışının, Tanrı kavramının anlamı itibarıyla mantıklı olup olmadığının açıklığa kavuşturulmasıdır.

TANRI KAVRAMININ MAHİYETİ

Acaba deizm ateizme kibarca geçişin bir yolu mu olmuştur? Deizm, Tanrı kavramının tanımı ve mahiyeti açısından mantıksal olarak mümkün olabilir mi? Tanrı kavramının çağrıştırdıkları nelerdir?

Tanrı inancı, kavramın tanımı gereği ancak teizm olarak mümkündür.

Teizm, Varlığa ve insan varlığının anlamına ve niçinliğine dair bir cevap vermektedir. Teizmin çizdiği büyük resim, ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Birtakım gerekçeler veya argümanlara dayalı olarak gerçekleşen bir iman yoluyla kendisine ulaşılan, sonsuzluk vasfına sahip hem aşkın hem de içkin mükemmel bir Tanrı vardır. O, Varlığın ve âlemin yaratıcısı, varlık sebebi ve kaynağıdır. İnsan bu âlemin yaratılmış en değerli varlığıdır, her şey insanın hizmetine sunulmuştur, insan en genel ifadeyle imtihan edilmek, kimin "daha iyi iş yapacağını denemek" için yaratılmış veya Hıristiyan teolojisinin temel tez olarak savunduğu gibi insanın ilk günahın ardından "düşüş"ü ile varoluş hikâyesi başlamıştır. Tanrı, rehberlik edecek, yol gösterecek peygamberler göndermek suretiyle insana lütufta bulunmuş, insanın bu zor hikâyesinde insana merhamet etmiştir. Tanrının nihai mânâda istediği şey Kendisinin amaç edinilmesidir. Bir yandan özgür ve sorumlu varlık, bir yandan da "varlığını kendisine borçlu olmayan" varlık olarak insanın bütün yapıp ettikleri nihayetinde bir karşılık bulacak, Cennet veya Cehennemle sonuçlanacaktır.

Bu büyük resimden hareketle bir kavram analizi yapacak olursak Tanrı, varlığın kaynağı ve sebebi olan, hem aşkın hem de içkin, sonsuz güç, kudret, bilgi, irade ve merhamet sahibi, yaratıcı, mükemmel, müdahale edebilen, âlemle ve insanla ilişkisi olan, duaya cevap veren, gören ve duyan gibi fiil ve sıfatları tanımında barındıran bir kavramdır. Bu çerçevede, zatiyet ve mutlak şuur/akıl kavramın özünü oluşturmaktadır.

Deist düşüncenin temelinde yatan sorun ve tutarsızlık tam da bu noktada yatmaktadır. Tanrı kavramının içeriğine rağmen, deizm, temelde Tanrı ile âlem ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi koparacak bir Tanrı tasavvuru öne sürmektedir ki, bu durum kavramın tanımında yer alan tanımlayıcı özelliğin yok sayılması olacağı için, deist bir Tanrı tasavvuru kavramın yapısı nedeniyle mümkün değildir. Zatiyeti olmayan, insanla ve âlemle ilişkisi olmayan, kavramın mahiyetinde yer alan unsurlardan sadece birisinin dikkate alınarak felsefi bir ilke olarak görülen Tanrı, kavramın tanımı itibarıyla tutarlı değildir.

Tanrı hakkında insanın üç temel tutumundan bahsedebiliriz. Bunlar teizm, ateizm ve agnostisizmdir. Budizm gibi, Tanrı fikrine yer vermeyen ve bu yüzden spiritüalizm olarak adlandırılabilecek ama gene de bir din

olan düşüncelerle, Konfüçyüsçülük gibi ahlâk, siyaset ve insan felsefesi merkezli olan, metafiziğe pek yer vermeyen ve gene din olarak var olan düşünceler bu yazının kapsamı dışındadır. İnsanın Tanrı hakkındaki üç tutumundan biri olan agnostisizm her ne kadar Tanrı hakkında bir konuşma olsa da fikir beyan etmemektedir. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki tutumumuz ya teizm ya da ateizm şeklinde olacaktır. Bu bağlamda deizmi bir Tanrı tasavvuru olarak değil, tıpkı Budizm ve Konfüçyüsçülükte olduğu gibi felsefi görüş olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Deizmin kendince yer verdiği "Tanrı" fikri, kavramın mahiyeti gereği tutarlı değildir.

Deizmin tipik iki temsilcisi olan Aristoteles ve Descartes metafizikle-rinde olduğu gibi sadece "metafizik sistem"in tamamlanabilmesi için Tanrı fikrine yer vermek de Tanrı kavramının mahiyeti ile tutarlı değildir. Zira sistemin başka türlü asla cevabı verilemeyen faile, gayeye, kökene, kaynağa ve geleceğe dair "nihai sorusu"nun cevabını verebilmek için var olan tamamlayıcı bir parça olarak görülmesi mutlak bilinç, mutlak şuur ve mutlak akla mündemiç olan Tanrıyı sistemin pasif bir parçası olarak görmek demektir.

Deizm eğer Tanrının yaratıcı olma vasfından bahsediyorsa, yaratma kişi olmaklığı ve gayeliliği içerir. Eğer Tanrıyı kişi olmayan ve fakat sadece varlığın kaynağı anlamında görüyorsak, bu durumda Tanrı kelimesini kullanmak doğru değildir. Tanrı kavramının tanımı, müdahil olabilmeyi de zorunlu kılar.

Kişi olmaklık/zatiyet, Tanrı kavramının çağrıştırdığı temel vasıftır. Tanrı-insan ilişkisini mümkün kılan da bu özelliktir. Tanrının kişi olmaklığı dinlerde ve dinlerin iç yorumlarında farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Örneğin Yahudilikte Tanrı âdeta "kral" gibi düşünülmüş, Tanrı ile insan arasındaki ilişki sert ve belirgin bir şekilde vurgulanmış, hükümdar-tebaa ilişkisi halini alabilmiştir. İslâm'ın yorumlarından birisi olan Vahdet-i Vücud düşüncesinde ise aradaki mesafe neredeyse kalkmış gibi olsa da, her iki durumda da Tanrı kişi olmaklığını asla kaybetmemiştir.

Çünkü insan Tanrıyla ancak kişi-Kişi veya M. Buber'in ifadesiyle ben-Sen ilişkisi kurabilir. Burada hemen belirtmek gerekir ki, Tanrı ile insan arasındaki kişi-kişi ilişkisi çeşitli kelâmi ve teolojik yorumlarda yanlış anlamalara yol açmış, Tanrı ile insan âdeta iki rakip gibi değerlendirilebilmiştir. Tanrının kişi olmaklığı böyle bir yanlış anlama ihtimalini her zaman taşımaktadır.

Külli bilinç, külli şuur, külli ben ve külli akıl gibi kavramlarla, nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, vurgulanmak istenen şey, ben/kişi olan insanın ancak ben/kişi olan bir Tanrıyla muhatap olabileceğidir. İnsanın başkalarıyla ilişkisi ancak kişiden kişiye olan bir ilişkidir. Bu yüzden insan, canlı-

cansız bütün varlıkları kendisi gibi tasarlar, kişileştirerek onlarla temas kurmaya çalışır. Tanrı da buna dâhildir ve bu yüzden insan kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisinde daima antropomorfik bir ilişki tasarlar. Bu bazen kaçınılmazdır, özellikle hayvanlarla olan ilişkisinde olduğu gibi bazen de kurgusaldır.

Tanrı kavramı, mutlak bilinç, mutlak akıl, mutlak ben, mutlak ruh, mutlak irade ve mutlak neden anlamlarını içeriyor ve insanı, akıl, bilinç, benlik ve şuur sahibi varlık olarak görüyor ve bütün bunların kaynağı olarak da Tanrıyı kabul ediyorsak, bu durumda insan için söz konusu ettiğimiz kişi olmaklığı Tanrı için de öngörmek zorundayız. Başka bir ifadeyle Tanrının kişi olmaklığını reddetmek insanın kişi olmaklığını da tehlikeye atacaktır. Bu tıpkı insanın özgürlüğünün teminatının mutlak özgür varlık olarak Tanrının olması gibidir. Özgür varlığın varlık sebebi ancak gene özgür bir varlık olabileceği gibi, kişi olan insandan bahsedebilmemiz için kişi olan Tanrıdan bahsetmek zorundayızdır.

Tanrının kişi olmaklığı konusu bizi antropomorfizm ile agnostisizm arasında bir ikilem içine sokabilir. Deizmin, sırf müdahale eden bir Tanrıya yer vermemek için kişi olmaklığı reddetmesinden ayrı olarak kişi olmaklığa dair farklı yorumlar da yapılmıştır. Örneğin P. Tillich'e göre, Tanrı "varlık" olmadığı gibi "kişi" de değildir. Doğal olaylara karışan veya doğal olayların bağımsız sebebi olan "kişi Tanrı" kavramı, Tanrıyı diğer objeler yanında doğal bir obje, yüce bile olsa, diğer varlıklar arasında bir varlık haline getirmektedir. "Kişi Tanrı" fikri Tanrı kavramıyla çelişmektedir (Tillich, 1969, 127-130).

O halde acaba Tanrı hakkında niçin "kişisel" ifadeler kullanılmaktadır?

Tillich kişi olmaklıkla ilgili paradoksal bir düşünceye sahiptir. Ona göre, her şeyden önce Tanrı "kişi" değilse bile, varolan her şeyin temeli, kaynağı ve gücü olması nedeniyle kişi olmaklığı da içerir. Varlığın Temeli olan Tanrı, kişisel varlığın da temelidir. Buna göre, İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı ile filozofların Tanrısı aynı Tanrıdır. O, hem kişidir ve hem de kişi olmaklığı olumsuzlar (Tillich, 1955, 82-85).

İkinci olarak, insanın Varlığın-Kendisi ile olan ilişkisi ancak sembolik yolla olabilir. "Kişi" olmaklık bu ilişkiyi ifade edebilecek en uygun semboldür. Varoluşsal açıdan bakıldığında insanın varoluşsal kaygılarını bertaraf eden Tanrı sadece Nihai varlık olsaydı, Onunla hiçbir şekilde ilişki kuramazdı. Bu yüzden insan Tanrıyla olan ilişkisinde kendi dünyasında olanın en yücesiyle yani "kişi" olmaklıkla ilişki kurmak zorundadır. Böylece Tanrı bir taraftan bizim kişi olarak tecrübe alanımızı sınırsızca aşar, bir taraftan da birer kişi olarak bizler Ona "Sen" diye hitap etmek veya dua ve ibadet etmek durumunda kalırız. Tanrı tasavvurunda bu iki öge ko-

runmak zorundadır. Eğer sadece şartsızlık ögesi korunursa, Tanrıyla ilişki kurmamız mümkün olmaz; diğer taraftan sadece Tanrının "Sen" olma veya "kişi" olma ögesi korunursa bu durumda da Tanrı ilâhilik veya şartsızlık ögesini kaybeder ve süje-obje kutuplaşmasının içine çekilmiş olur (Tokat, 2004).

"Kişi Tanrı" fikrine bağlı olarak ortaya çıkan ve teizmin en belirgin özelliklerinden birisi de Tanrının vahyetmesidir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Tanrı kavramının tanımı açısından bakıldığında "Tanrı varsa her şey mümkündür" ifadesi yanlış bir ifade olmayacaktır. Deizm, vahyi âleme ve insana bir müdahale olarak algılamış ve çeşitli biçimleri dışında genel olarak vahiy reddedilmiştir. 1705'te deistlere cevap olmak üzere verdiği seminerlerde Anglikan teolog Samuel Clarke deizmin dört şeklinden bahsetmiştir.

1- Tanrının varlığını, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mükemmel ve âlemin yaratıcısı olduğunu, âlem üzerinde kontrol sahibi olduğunu, insanın birtakım dinî ve ahlâki görevlerinin olduğunu ve ölüm sonrasında bunların karşılığını göreceğini kabul eden, ancak ilâhi vahyi reddeden deizmdir.
2- Tanrının sıfatları ve âlem üzerindeki kontrolünü kabul eden fakat hem vahyi hem de ölüm sonrası hayatı reddeden deizmdir.
3- Tanrının âlemin doğal yapısı üzerinde etkili olduğunu ancak ahlâki vasıflardan uzak dolayısıyla insan hayatı üzerinde bir etkisinin olmadığını kabul eden deizm. Dolayısıyla bu deizm şekline göre de, ilâhi vahiy ve gelecekte bir ceza ya da mükâfat olmayacaktır.
4- Tanrıya ahlâki nitelikler atfetmeme ve insan yaşamı üzerinde bir etkide bulunmadığı iddiasına ilaveten Tanrının âlemin doğal yapısı üzerinde de bir etkisinin olmadığını iddia eden deizmdir. Bu en radikal deizm türüne göre, Tanrı sadece maddeyi yaratmıştır, bunun dışında doğanın yasalarına dahi müdahale etmemektedir (Rowe, "Deism"; Hazard, 1994, 269).

Deizmin dört şeklinde de vahiy reddedilmektedir. Dolayısıyla deist, "herhangi bir dini takip etmeyen, vahyedilmiş dini kabul etmeyen ve sadece Tanrının varlığını kabul edip başka bir inanç ilkesi kabul etmeyen"dir (Mossner, 2006, 681). Örneğin "Aristoteles ve Plotinos'un Yüce Varlığı zaman dışı ve aldırışsızdı, dünya işlerine aldırmıyordu, kendisini tarihte ortaya koymuş değildi, dünyayı yaratmamıştı ve zamanın sonunda da yargılamada bulunmayacaktı" (Armstrong, 1998, 226).

En basit anlamıyla deist, Tanrının âlemi yarattığını kabul eder, fakat gelecekle ve insan hayatıyla ilgilenmesini reddeder. Bazı deistler Tanrıyı

sadece bir ilke olarak kabul ederken, bazıları insan aklı tarafından kavranılabilir olduğu sürece vahye de imkân tanımışlardır. Ancak Tanrının bizim anlayamayacağımız şeyi bildirmesinin hiçbir anlamı olmadığını iddia ederler. Genel olarak deizm, vahiy insan aklının ulaşamayacağı doğruları bize bildirir iddiasını reddeder.

Vahyin reddedilme sebebi insan aklının yeterliliğini vurgulamanın ötesinde, Tanrının müdahil olduğunu reddetmektir. Vahiy ve müdahaleye bağlı olarak deizmin kabul etmek istemediği temel konu Tanrının "insandan bir şey istiyor" olması düşüncesidir. Eğer Tanrı insandan bir şey istiyorsa, bu Kendisi için olacağı ve insanı "araçsallaştıracağı" gerekçesiyle deizm vahiy ve müdahale anlamını içeren bir Tanrı tasavvurunu kabul etmez. Ancak vahyi bir lütuf olarak gördüğümüz zaman durum değişecektir. Örneğin İslâm inancı açısından "samet" sıfatına sahip olan Tanrının kendisi için bir şey istemesi Tanrı kavramının yapısı gereği mümkün değildir. Tanrının istemesi kendisi için değil, insan için isteme olarak görülmelidir.

Vahyin mahiyetinin ne olduğunu tam olarak anlayamasak da, zatıyeti olan bir Tanrıdan bahsediyorsak vahyin imkânı reddedilemez. Bununla birlikte, vahyin antropolojik veya beşerileştirilmiş açıklamalarını bile dikkate aldığımızda, sonuçları açısından bakıldığında insan varlığı için pozitif bir etkiye sahip olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla vahiy ve müdahale eden Tanrı konusuna doğal olarak mutlak bilinç, mutlak akıl, mutlak Ben olan Tanrı kavramı açısından bakılması gerekir ki, böyle bir Tanrı tasavvuru açısından bakıldığında "her şey mümkündür".

Deizm vahyin getirdiği bilgi veya "doğru"nun zaten insan aklı tarafından ulaşılabilir olduğunu ileri sürmekte ve bu yüzden vahyin gereksizliğini iddia etmektedir. Bu bakış açısındaki temel sorun Kant öncesinde görülen, bilginin metafizik ve Tanrı hakkında da nihai olana ulaşabileceği yanılgısıdır. Bu düşüncenin gerisinde yatan sebeplerden birisi, din, Tanrı ve metafizik hakkında dahi natüralist bilgi ve bilim anlayışının geçerli olduğunun sanılmasıdır. Oysa deizmin de kabul ettiği gibi Tanrı sonsuz, mutlak ve ihata edilemezdir.

TANRI, BELİRSİZLİK VE BİLİM

Deizmin din ve Tanrı tasavvurundaki temel sorunlardan birisi de insan, akıl, bilgi ve bilim vurgusu yaparken Varlığa, metafiziğe ve insan hayatına dair mutlak bir bilinirliğin ve belirliliğin mümkün olduğunu; Varlığa ve insan hayatına dair her şeyin bilgi ve bilimsel yolla "açıklanabilir" olduğunu iddia etmesidir. Bu iddia nedeniyle E. Fromm'un da dediği gibi tam olarak açıklanması mümkün görünmeyen vahyi, bilinemezlik/gizem unsurunu daima barındırması nedeniyle reddetmektedir. Her ne kadar deizmin güçlü

olduğu 17. ve 18. yüzyıllarda bilimin kat ettiği yol nedeniyle "bilinebilirlik" konusunda böyle bir algının oluşması anlaşılabilir olsa da, bugün artık bilim dünyası da Varlık ve metafizik hakkında belirsizliğe mahkûm olduğumuzu kabul etmektedir.

Deizmin bilgi ve bilim vurgusunun kendi içinde tutarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Eğer deizm bir Tanrının varlığını kabul ediyorsa, sonsuzluk sıfatı gereği ne Tanrıyı, ne de Onun eseri olan âlemi, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini bir "bilgi" ve "bilim" konusu olarak tam açıklığa kavuşturmamız da mümkün değildir. Deist, Tanrıyı bir mühendis, âlemi de matematiksel bir düzen gibi tasarlamaktadır.

Gene deizm Tanrının varlığını kabul ediyor ve öte yandan insanın onuru, değeri, özgürlüğü, hayatının anlamlılığı ve kendi başının çaresine bakabilir olduğu konularında vurgu yapmak ve netice itibarıyla insanın değerini korumak için Tanrının âleme müdahil olmadığını ve vahyetmediğini savunuyor, bilgi ve bilimin her şeyi açıklığa kavuşturabilir potansiyele sahip olduğunu iddia ediyorsa, bu durum insanın hikâyesinin anlamsız bir hikâye olma riskini barındırmaktadır. Zira metafizik belirlilik durumunda özgürlükten, onurdan, değerden ve hayatın anlamlılığından bahsetmemiz mümkün olamayacaktır. "Belirsizlik" burada olumsuz bir çağrışım yapsa da, araştırma ve düşünmeye, özgürlüğe ve hayatının anlamlılığına imkân sağlamaktadır. Burada belirsizlik kavramıyla, agnostisizmin kastettiği Tanrının bilinemezliğini değil, Varlığın "büyük resminin", eşyanın künhünün bilinemezliğini kastetmekteyiz.

Acaba Descartes rasyonalizminin öncülük ettiği ve Platon'dan itibaren bütün sistemci felsefelerin iddia ettiği gibi eşyanın künhünü bilme imkânına sahip miyiz?

Deizmin Hıristiyan dünyada öncülerinden sayılabilecek Descartes'ın Hıristiyan ilahiyatı açısından tehlikeli bulunmasının temel sebebi insan, bilgi ve akıl vurgusu yaparken varlığın açıklanabilirliğini iddia etmiş olmasıdır. Kartezyen felsefede ruh-beden düalizminin yol açtığı temel sorun, "ruh"un zamanla buharlaşması sonucu, elimizde nasıl çalıştığı matematiksel yollarla açıklanabilecek olan makineden ibaret bir bedenin kalmış olmasıdır. Bu sonuç nedeniyle P. Hazard, Descartes'la ilgili olarak "herhalde onun şahsında Hıristiyanlığın en korkunç düşmanını bulurdunuz" değerlendirmesini yapmaktadır. Hazard'a göre, "Kartezyen felsefe başlangıçta din için çok kıymetli bir destek temin etti; ama aynı felsefe kendi içinde zamanla gün ışığına çıkıp tesirlerini gösteren bir tohum taşıyordu ki, bu tohum dinin temellerini sarsmak için kullanılmıştır" (Hazard, 1994, 147-148). Descartes düşüncesinin en önemli felsefi-teolojik özelliği Tanrı merkezli âlem anlayışından insan merkezli âlem anlayışına öncülük etmesidir.

Deizm açısından Descartes'ın insan, akıl, bilgi, Tanrı ve âlem tasavvuru son derece elverişliydi. Descartes'ın Tanrısı mekanik işleyen âleme müdahale etmeyen bir Tanrıydı. Öte yandan Bütün Hakikat'in bilgisine erişmemiz mümkündü. Bütün'ün bilgisine sahip olmamız, varoluşta herhangi bir gizemin olmadığı, bilgi ve bilim yoluyla ulaşılamayacak bir konunun ve varlığın olmadığı anlamına gelecektir. Bu durumda hayranlık duymamızı, şaşırmamızı, hayret etmemizi gerektirecek bir tecrübe durumu da söz konusu olamayacaktır. Bu yüzden olsa gerek, Descartes'a göre, "gizem duygusundan ne pahasına olursa olsun uzak durulmalıydı çünkü bu, uygar insanın zamanla bıraktığı, zihnin ilkel bir durumunu gösteriyordu" (Armstrong, 1998, 378-382).

Bugün astrofiziğin bulguları bir yandan Bilinç sonucu var olan evren düşüncesini destekleyen "akıllı tasarım" fikrini beslerken, bir yandan da evrende âdeta her şeyin mekanik işlediği, dolayısıyla bir bilinç izi göremediğimiz fikrine yol açmıştır. Aristoteles döneminin evren tasavvuru ile bugünün evren tasavvuru arasında uçurumlar vardır. İslâm felsefesinde de yer etmiş olan ve ister bir metafor ister bir gerçeklik olarak görülsün, âlemin yapısı için kullanılan "ay-altı, ay-üstü" âlem açıklamaları nasıl bugün geçerliğini tamamen yitirmiş ve o günün metafizik konuları bugün fiziğin konusu haline gelmişse, günümüz astrofiziğinin "gayrişahsilik" (Taylor, 2017, 334) iddiası sadece bir iddia olarak değer bulabilir. Dolayısıyla buradan hareketle metafizik bir yargıda bulunarak âlemdeki gayrişahsilik nedeniyle "Tanrıya gerek yoktur" demek, ya da iyimser düşünceyle varsa da müdahale etmeyen ve hattâ izi olmayan bir Tanrıdır düşüncesine varmak çok aceleci bir yargı olacaktır.

J. Toland ve benzeri deistler Bütün'ün insan tarafından bilineceği noktasında yanılmışlardı. Âlemi bütünüyle insan bilgisi tarafından zamanla çözümlenecek matematiksel yapıda bir tabiat olmaktan ibaret görmüşlerdi. Deizmin bu noktada iki temel yanılgısı vardı, birincisi aklı doğa bilimlerinde çalışan matematik akıldan veya Kant'ın teorik aklından ibaret görmesi ya da aklın sadece bu yetisini dikkate alması; ikincisi ise, dinin esas olarak zaten açıklanamayan, her zaman belirsiz kalacak olan sorular veya konular nedeniyle var olduğunun görülememesi ve dinin içeriğini doğa yasalarına indirgeme hatasıydı.

Bütün'e dair konuşmak, düşünce tarihi boyunca sistemci felsefecilerin, metafizik düşüncelerin, mistiklerin ve ideolojilerin yaptığı ve postmodern dönemle birlikte bunun mümkün olmadığının iddia edildiği ve fakat insanın kaçamadığı bir felsefi problemdir. Postmodern düşünce "Bütün"le ilgili konuşmanın mümkün olmadığını iddia ederken kısmen haklı olsa da, yeterli değildir. Platon'dan itibaren bütün sistemci felsefeler ve mistik dü-

şünceler bütünle ilgili varsayımlarda bulunmuşlar, ancak bütünün "niçin"-liği ve gayesiyle ilgili spekülasyonun ötesinde cevaplar verememişlerdir. Anlaşılan o ki, "metafizik belirsizlik" nedeniyle insanın bütünü açıklaması imkânsız görünüyor. S. Hawking gibi bir astrofizikçi bile, her ne kadar kendisinin de "her şeyin teorisi"nin peşinde olduğunu ifade etse de, kozmosun büyük hikâyesini açıklayacak bir formüle ulaşmamızın mümkün olmadığını, bilim adamlarına alaycı bir şekilde ifade etmiştir. Hawking'in dediği gibi bilim nihai cevabı veremeyecektir, verdiği gün "hikâyenin" sonuna gelmiş olacağız.

Bir Tanrının varlığından bahsediyorsak, Tanrıyı "anlama" diyalektiğimizin sona ermesini, belirsizliğin büsbütün ortadan kalkmasını beklesek bile, sonsuzluk sıfatıyla tasavvur ettiğimiz Tanrıdan bahsediyorsak bu mümkün olamaz. Durum böyle olsa da, insan Bütünle ilgili bir fikri, felsefeyi, dünya görüşünü veya inancı benimsemiş olarak yaşamaktadır. Bilim ve özellikle astrofizik açısından bakıldığında bu durum çok da anlamlı değildir. Bütünle ilgili düşüncelerimiz bir çıkmazla daima karşı karşıyadır. Kant buna antinomi adını vermişti. Ve cevap olarak da pratik aklın bir eylemi olarak "iman" etmeyi çözüm olarak göstermişti. Bu çıkmaz, ancak bir Tanrı inancıyla anlamlı olarak bertaraf edilebilir, insan Tanrıdan vazgeçtiği zaman, "saçma"dan kaçamaz ve kendisi de bunun farkındadır.

Deizm, Tanrıyı âlemin nasıllığını açıklamak için bir kaynak ve açıklayıcı ilke olarak görmektedir. Ancak Tanrının âlemle olan ilişkisi bakımından esas olan âlemin niçinliği sorusunu ihmal etmektedir. Nitekim her ne kadar Tanrının nihai amacını bilemesek de âlemin niçinliğine dair bir açıklamanın olması gerektiği ve bunun ancak zatiyeti olan bir Tanrıyla mümkün olduğu açıktır. Deizmin iddia ettiği gibi ve iyimser bir tutumla "nasıl" yaşanabileceği konusunda insan başının çaresine bakabilir, ancak "niçin" yaşadığı konusunda işi zor görünüyor. Öte yandan niçin sorusuna vereceğimiz cevap nasıl sorusunun mahiyetini belirleyecektir.

Deist düşünürler arasında sayılan Rousseau, "kesin olan tek şey tüm evrenin bir tasarım olduğudur ve bu tasarım, tatmin edici biçimde zeki bir failin varlığına işaret eder" dedikten sonra Tanrının doğası hakkında tartışmanın yersiz olduğunu ve bu yüzden bu konuda tefekkür etmeyeceğini ifade eder. Ardından dinin varoluşsal yönüne dikkat çeker. "Kutsal Kitap'a karşı büyük hayranlık duyuyorum, çünkü İncil'in saflığı kalbime hitap ediyor" (Rousseau, 2014, 752).

Deizmin iddia ettiğinin aksine insan "belirsizliğe mahkûmdur" ve bu yüzden özgürlük, anlamlılık ve düşünme eylemi; gene bu yüzden sanat, felsefe, metafizik, ahlâk ve din mümkün olabilmektedir. Sanatı ve genel olarak estetiği burada insanın sadece kültürel bir faaliyeti değil, varlığın

ve insanın varolma biçimini de ilgilendiren bir boyut olarak görmekteyiz. Heidegger'in, şair Hölderlin'den aldığı ve felsefesinin temel özelliklerinden biri haline gelen ifadeyle insanın "yeryüzünde şairane ikameti" bu noktaya işaret etmektedir. Şairane ikamet insanın sadece bilim nesnesi bir varlık olmadığı, varoluşsal boyutlarının da olduğu anlamına gelmektedir. Dinlerin genelinde gördüğümüz "kurtuluş" kavramı bu varoluşsal boyutun göstergelerinden biridir.

TANRI VE KURTULUŞ

Deizmle birlikte, insan hayatı ve uyduğu kurallar tabiat kanunlarından ibaret görülünce, dinlerin anahtar kavramlarından olan ve insanın Tanrı karşısındaki durumuyla ilişkili günah, tövbe, arınma ve kurtuluş kavramlarına da gerek kalmayacaktır (Hazard, 1994, 273).

Dinlerdeki kurtuluş kavramı, insanın kurtarılması gereken bir durumda olduğunu zımni olarak vurgulamaktadır. İnsanı umutlandırması nedeniyle bir yandan olumlu bir fikir gibi görünse de, zımnen insanın iyi bir durumda var olmadığı, hikâyesinin böyle başlamadığı, suçlu olduğu fikrini de vermektedir. İkinci olarak kurtuluş fikri, dünyada olmanın olumsuzlandığını da ima etmektedir. Deist Tanrı tasavvurunun gerekçelerinden birisi de insanla ilgili "olumsuz" şeyler çağrıştırdığı iddia edilen kurtuluş kavramı etrafındaki bu inanç ve düşüncelerdir.

Hazard bu durumu şöyle özetlemektedir: "Tanrıya yeni bir biçim verilmiştir. Çağımız artık onun ne gazabını, ne intikamını istiyor; ne de onun insanların işlerine karışmasını. Müphem, belirsiz, uzak bir Tanrı artık kimseyi sıkmıyor; günah duygusu, Tanrının inayetine ihtiyaç, kurtuluştan emin olmamak gibi yüzyıllardır nice insanın kalbine ağırlık vermiş olan şeyler artık insanoğluna dert olmaktan çıkmıştır" (Hazard, 1994, 267-8).

Dinler neden kurtuluş üzerinde durmaktadır?

Teizme ve genel olarak dine yöneltilen önemli itiraz noktalarından birisi, insanın günahkâr görüldüğü iddiasıdır. Bu sadece Hıristiyanlığın asli günah inancıyla kalmamış, başka dinlerde de benzer anlayışlar söz konusu olmuştur. Fenomenolojik olarak bakıldığında, inananların peşinen "günahkârlığı kabul" ettikleri algısı deizmin reaksiyon gösterdiği konulardan birisidir. Buna göre bir vaiz dinleyenlerine âdeta "siz günahkârlar" tutumuyla hitap etmekte, insanın din ve Tanrıyla karşılaşması bu kabul üzerinden kurgulanmaktadır. İnananın din ve Tanrıyla ilişkisini suçluluk, günahkârlık, korku, âcizlik, borçluluk ve minnet gibi negatif duygular üzerinden kurmasıyla, merhamet, bağışlanma, özgüven ve adalet gibi pozitif duygu ve değerler üzerinden kurması farklı sonuçlar doğuracaktır.

Her ne kadar kurtuluş ve günah kavramları olumsuz anlamaya elverişli

olsa da dinlerin kastettiğinin bu olduğu söylenemez. Büyük oranda Hıristiyanlığın asli günah fikrinin bu iki kavram üzerinde negatif bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Günah ve kurtuluş fikri kabul edilsin ya da edilmesin, dinî düşünceden ayrı olarak insanın varoluşsal açıdan içinde bulunduğu bir durum vardır ki, o da "varlığını kendisine borçlu olmaması"dır. Ontolojik bir mesele olan varlığının sebebinin kendisi olmaması, insanı rahatsız edebilecek bir durumdur. İnsan, varlığının sebebi kendisiymiş gibi davranamaz, ölümlü olması gerçeğinde olduğu gibi bu apaçık gerçeği görmezden gelemez.

Varlığımızı kendimize borçlu olmamamız nedeniyle ortaya çıkan borçluluk düşüncesinin sonucu olarak kullandığımız şükür ve minnet tutumlarını, Tanrı-insan ilişkisinin nasıl bir mahiyeti olduğunu ifade etmek, saygı göstermek, hakikati teslim etmek anlamında anlamak gerekir. Bu kaçınılmaz durum, insanın hiçleşmesi, hiçleştirilmesi için değil, başka türlü olamayacağı içindir. Burada temel sorun, insanın bu durumu kendi aleyhinde yorumlama, kendisini Tanrı karşısında hiçleştirme vesilesi olarak görme eğilimidir.

Varlığını kendine borçlu olmama, kaygı, güvende hissetmeme, temelsizlik ve borçluluk hissiyle karşı karşıya gelmemize neden olacaktır. İnsanda can sıkıntısına yol açan temel varoluşsal durumlardan birisi budur. Bu içinden çıkılmaz durumu Heidegger suçluluk duygusunun kaynağı olarak görür. Varlığımı kendime borçlu değilsem, borçlu olduğum otorite kim veya neyse ona karşı bir sorumluluğum olması gerekeceği için daima "doğru"yu yaptım mı sorusuyla karşı karşıya kalacağızdır.

Bu noktada Heidegger'e benzer bir durumda olan ve fakat teolojik perspektiften bakan Kierkegaard'ı ikinci örnek olarak verebiliriz. "Tanrıya karşı daima hata içindeyizdir" (*Against God we are always in the wrong*) (Carman, 2003, 287) ifadesiyle özetlenebilecek Kierkegaard düşüncesinin doktriner anlamda derin teolojik sonuçları vardır. Hıristiyanlığın asli günah doktrininin gereği olarak, Kierkegaard'ın böyle düşünmesi doğaldır. İnsan suçludur ve kendini affettirmesi imkânsızdır, zaten Tanrı da bu yüzden İsa'nın bedeninde somutlaşmıştır.

Felsefi açıdan bakan Heidegger ve teolojik açıdan bakan Kierkegaard farklı noktalardan hareket etmelerine rağmen onları buluşturan husus, varlığımızı kendimize borçlu olmamamız gerçeğinin yol açtığı trajik durumdur. Deizmin kurtuluş, günah ve suçluluk kavramlarını bahane ederek teist Tanrı tasavvuruna karşı bir reaksiyon göstermesi, insanın varoluşsal durumuyla ilgili sorunları görmezden gelmesi eğilimidir. Hiçbir deist veya ateist, varlığını kendisine borçlu olmaması durumunun kendisini rahatsız etmediğini iddia edemez.

"BİZİ ANCAK BİR TANRI KURTARABİLİR!"

Nietzsche'den çok daha önce, deist düşünceler Tanrıyı sadece bir ilke olarak görmek suretiyle bir bakıma "Tanrının ölümü"nü ilân etmişti. Deizm, "Tanrının ölümü"nün başka bir şekli olarak görülebilir. Konjonktürel olarak deizmin ortaya çıkmasına yol açan modern dönemle birlikte tarihte büyük zihniyet değişimi yaşandı. Bilgi ve bilime olan güven sayesinde Taylor'ın ifadesiyle kozmos, "düzenli bütün"den bilgi yoluyla açıklanmayı bekleyen bilinmezlerin olduğu bir evrene dönüştü. Kopernik devrimi evreni ve Varlığı anlama konusunda bu dönüşümün kırılma noktalarından birisi oldu. Nihayet Nietzsche yeni bir dönemin başlangıcının sembolik ifadesini dile getirdi: "Tanrı öldü!" Böylece en azından Batı düşüncesi açısından varlığa ve insanın hikâyesine dair eldeki teori, inanç, sistem veya "kurgu" tamamen reddedilmiş oldu ve metafizik anlamdaki "doğru" kayboldu. Daha da ötesi sadece eldeki "doğru" kaybolmadı, "doğru" diye bir şeyden artık bahsedilemez hale gelindi. Ama eğer illa bir "doğru"dan bahsedilecekse, onu tanımlarken geçerli anahtar ilkeler insanın çıkarı, faydası ve refahı olabilecektir (Taylor, 2017, 73-75).

Tanrının ölümü, doğrunun ve kutsalın kaybolması, "dışarı"nın, aşkınlığın ve süpernatürelin reddedilmesi anlamına geliyordu. Böylece büyük resme dair eldeki tek seçenek ortadan kalkmış, insan köksüz, temelsiz, kollayansız, yalnız, tekinsiz ve kendi başına terkedilmiş halde kalmıştır.

Nitekim Nietzsche Tanrının ölümünün dehşet verici bir dönemi başlattığını belirtmektedir: "Bunu nasıl yaptık? Bütün bir denizi nasıl içebildik? Bütün bir ufku silip attığımız bu süpürgeyi kim verdi bize? Bu dünyayı güneşinden söküp aldığımızda biz ne yapıyorduk? Şimdi o nereye gidiyor? Biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa nereye? Sürekli batmıyor muyuz? Geriye, yana, ileriye bütün yönlerde batmıyor muyuz? Hâlâ bir yukarı ya da aşağı var mı ki? Sonsuz bir hiçliğe doğru sapmıyor muyuz? Boş uzayın nefesini hissetmiyor muyuz? Daha soğuk değil mi artık? Üzerimize sürekli bir gece kapanmıyor mu?" (Nietzsche, 2001, 125. bölüm).

Nietzsche açısından bakıldığında "Tanrı öldü" sözünün dile getirdiği iki durum söz konusudur: İlki, insanın şimdiye kadar sahip olduğu, hayatını düzene soktuğu nihai değerin ortadan kalkması gibi dehşet verici bir durumun ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise şimdi onun yerine ne koyulacağı ve bunu insanın bizzat kendisinin kendi başına yapması gerektiği durumudur. İnsan varlığı, Tanrının ortadan kaldırılmasıyla doğan boşluğun kendisine bırakılmış olmasından çok "hoşlanmış" ve âdeta üstünden büyük bir "yük" alınmış olduğu için bunun "tadını çıkaracak" gibi görünse de, her şeye yeniden başlaması, her şeyi yeniden kurgulaması gerekecekti. Tanrının ölümü, yani bütün bir denizin içilmesi nedeniyle, artık her şeye insanın baş-

tan karar vermesi ve bu katlanılamaz ağır sorumluluğu kendisinin alması gerekecekti. İlke olmaksızın her şeyin yeniden kurgusu temelsiz bir kurgu olacağı için bunu yapmak imkânsızdı. Dolayısıyla anlamsızlık birincil ve içinden çıkılmaz sorun haline gelivermişti (Tokat, 2020, 62).

Nietzsche'nin Tanrının ölümünü ilânının üzerinden yarım yüzyıl geçmeden, insanın durumunun vahametini ortaya koyan Heidegger olmuştur. Ne ironik bir durumdur ki, Heidegger, Nietzsche'nin aksine "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir" diyerek insanın içinde bulunduğu temelsizlik, köksüzlük, kritersizlik, yalnızlık, belirsizlik, güvensizlik, anlamsızlık, şeyleşme, dünyevileşme, evsizlik, umutsuzluk ve terkedilmişlik durumlarıyla tezahür eden büyük felakete işaret etmiştir.

Heidegger'in "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir" (Heidegger, 1995, 30) sözü, onun Tanrıya imkân verdiği, varlığını teyit ettiği şeklinde yorumlanmayabilir, sadece kendi çağındaki durumun vahametini ortaya koymayı amaçladığı ileri sürülebilir. Ancak bu ifade teizm ile deizm arasındaki farkı görmek açısından son derece önemlidir. Dahası "kurtuluş" kavramını kullanmış olması bile Heidegger'in talebinin dinî bir talep olduğunu ima etmektedir. Bu felaket durumunda, eğer bir Tanrıdan bahsedilecekse bu ancak teizmin tanrısı olabilecektir, zira Heidegger'in kurtarıcı gerektiren varoluşsal durumdaki insanını ancak teistik yani zatiyeti olan bir Tanrı kurtarabilecektir. İnsan kendisini kollayan ve mutlak mânâda güvenebileceği bir Tanrıya ihtiyaç duyar. Çağımız insanı, "Hepsi bu kadar mı?" sorusuna yol açan, sığ ve sadece hümanist değerler üzerine kurulu dünya düzenini tatmin edici bulmamıştır. Deist Tanrı tasavvuru varoluşsal sorunları bertaraf edemez.

Dostoyevski'nin "Beni korkutan tek bir şey var: Acılarıma değmemek" (Frankl, 2012, 82) ifadesinde dile getirdiği, çektiğimiz acıların bilinçli bir varlık tarafından takdir ve değerlendirmesinin yapılmayacak olmasının yol açacağı derin kaygıdır. Bütün dehşet ve tüyler ürpertici olarak nitelenen kötülüklere ve acılara katlanılabilir, tahammül edilebilir. Ama bizi dehşete düşürecek esas şey, bütün yaşadıklarımızın ve çektiğimiz acıların boşuna olma ihtimalidir (Tokat, 2014, 71). Deizmin Tanrısı bu varoluşsal kaygılara cevap veremez.

Sonuç

1) Bugün Türkiye'de ve dünyada deizme ya da ateizme yönelim olduğu tespitinin ilk planda doğru olduğunu söyleyemeyiz. Gençlerin ya da yetişkinlerin deizmin ne olduğunu enine boyuna felsefi-teolojik yönleriyle düşünerek, araştırarak böyle bir eğilim içine girdiklerini düşünmek bizi yanıltabilir. Bütün dünyada görülen esas sorun, tek-

nolojinin de etkisiyle amaçsız, gayesiz, aşksız, tutkusuz ve meşgalesiz insanların sayısının artmış olmasıdır. Değersizlik ve anlamsızlık temel sorundur. Sorun, felsefi ve entelektüel anlamda bir Tanrı tasavvuru seçimi değil, genel olarak varoluşu anlama ve yaşam felsefesi sorunudur. Bugün, tekniğin ve şehir yaşam tarzının büyülemesi, teknolojinin afyon işlevi görmesi, cezbetmesi, etkisi altında tutması, insanın buna hayranlık beslemesi nedeniyle insan kendini kaybetme tehdidiyle karşı karşıyadır. Şehirler, teknolojik aletler, akıllı evler, akıllı arabalar, bilimkurgu masalları insanları büyüleyen yeni semboller olmuştur. Dolayısıyla gaye, değer, amaçlılık gibi yüksek değerlere dair konular insanın gündeminden çıkmıştır. Kaygısız, durumdan memnun, kendine yabancılaşmış, şeyleşmiş, hedefsiz, gayesiz hale gelmiş olma sorununun gerisinde elbette felsefi-teolojik bir arka plan yatmaktadır. Ancak sosyolojik anlamda insanların deizme yöneldiğini iddia etmek, bilinçsiz bir duruma felsefi bir bilinçlilik hali atfetmektir.

2) Felsefi açıdan bakıldığında deist Tanrı tasavvurunun yol açtığı esas mesele Tanrının insan hayatı üzerinde bir etkisinin kalmaması halidir. Tanrı inancı, insanın bir tutum, perspektif, bakış açısı ve zihniyet kazanmasını sağlar. Ancak gayrişahsi veya deist Tanrı fikri bu tutuma imkân veremez. Zira insan ancak kişi-kişi ilişkisi yoluyla varoluşsal bağ kurabilir. Deizmle ilgili temel sorun, ibadet, vahiy, mucize ve Tanrının müdahalesi gibi konuların reddedilmesi değil, bundan öte Tanrı inancının bir tutum ve tavır sağlama özelliğini kaybetmesidir.

"Tanrı insandan bir şey istiyor olamaz" anlayışına dayanarak insanın "üstünden yükü atma" çabası olarak deizm reaksiyoner bir temenni gibi görünmektedir. İnsanın Tanrıyla ben-Sen yani "bilinç" ilişkisi olmadığı zaman yaşamı hiçlikle karşılaşır. Zira milyonlarca yıldır milyarlarca insan yaşadı, yaşıyor ve ölüp gidiyor. Bireyi bu okyanusta değerli ve anlamlı hale getirebilecek tek şey onu muhatap alan bir bilincin var olmasıdır. Zatiyeti olmayan Tanrı tasavvuru tarihin anlamı nedir sorusunu anlamsız, kötülük problemini içinden çıkılmaz hale getirecektir. Zira kötülüğün varlığına ancak insanı anlayacak bir Tanrının varlığı durumunda katlanılabilir. Dostoyevski "Beni korkutan tek bir şey var: Acılarıma değmemek" derken bu trajik duruma işaret etmektedir. Tanrının zatiyeti konusunda Tillich'in görüşünün felsefi açıdan mümkün olduğu söylenebilir. Tanrı kişi değildir, ama kişi olmaklığı da barındırır.

3) Varlığın gayesi konusunda insan bir cevap aramaktadır. Niçin sorusuna bağlı olarak ortaya çıkan gaye sorusuna nihai cevabı veremese de insan bu soruyu görmezden gelememektedir. Tanrı inancı bu sorunun da cevabının olduğunu ama insan için bilinemezliğini koruduğunu ifade eder. Bütün bu olan bitenin amacı ve anlamı nedir sorusuna ikna edici, kesinliği olan bir cevap verememiz, amacın ne olduğunu açıklama konusundaki yetersizlikler ve belirsizlikler, kimi bilim adamlarını kolaycılığa kaçarak, âlemin bir amacının olmadığı fikrine ve Tanrıyı reddetme yoluna veya iyi ihtimalle deizme götürebilmektedir.

Öte yandan tarihi, "Tanrının tarihi" olarak yorumlamak, Varlık ve tarih felsefesinin temel sorusu olan "tarihte ne olmaktadır" ve "Varlığın anlamı nedir" sorularına verilen teolojik veya felsefi bir cevap olarak görülebilir. Ancak modern dönemle birlikte başka bir cevap verme imkânı ve seçeneği bulununca, bundan vazgeçildi. Yeni dönemde baskın gelen düşünce, tarihi iyimser seçenekle insanın tarihi veya tabiatın tarihi olarak gördü. Büyük kırılma bu kanaatin doğmasıyla yaşanmıştır. Panteist veya Vahdet-i Vücudçu düşünce düalist ontolojinin yol açtığı sorunları bertaraf edebilmek için, kendi içinde tutarlı olarak Tanrıdan başkasının varlığını Tanrıda birleştirmek suretiyle Tanrı merkezli bir felsefe geliştirirken; klasik teizm Tanrının büyüklüğü, varlığın kaynağı olması, yaratıcılığı, iradesi ve diğer zati sıfatlarına vurgu yaparak başka bir yolla Tanrı merkezli bir teoloji geliştirdi. Klasik teist yaklaşımlar Tanrı-insan ilişkisini, insanı ihmal ederek kurmaya çalıştığı zaman çeşitli reaksiyonlarla karşılaşmıştır.

Teizme yönelik en önemli eleştirilerden birisi insanın değersizleştirildiği iddiasıdır. Bu sorun, Tanrı-insan ilişkisini nasıl anladığımızla ilgilidir. Tanrı mutlak yaratıcıdır, insan ise Tanrının kendisine verdiği şeyden bir şey yaratır. Elbette insanın yaratma kapasitesi sınırlıdır. Ancak Tanrı kıskanç bir rakip olarak görülemez. İkbal'in şu dizeleri Tanrı-insan ilişkisinde insanın nasıl konumlandırılacağına dair önemli fikir vermektedir:

Allah: Ben dünyayı tek bir su ve topraktan yarattım,
Sen İran ve Tatar ve zencileri yarattın.
Ben topraktan safi çelik yarattım,
Sen kılıç ve ok ve tüfek yarattın.
Sen ağacın dalları için balta yarattın,
Şakıyan kuşlar için kafesler yaptın!
İnsan: Sen geceyi yarattın; ben çerağı yarattım;
Sen şarabı yarattın; ben kadehi yarattım.
Sen çöller, dağlar, çimenler yarattın;

Ben geniş yollar, gülistanlar ve bahçeler yarattım.
Taştan ayna yapanım ben,
Zehirden ilaç yapanım ben! (Koç, 2008, 121)

4) Dini anlamaya yönelik eleştirilere teizm daima açık olmalıdır. Örneğin dinlerin dünya hayatı, özgürlük ve insana değer verme konusundaki olumsuz tutum ve anlayışı, dini ve Tanrıyı toptan reddeden bir anlayışa dönüşme ihtimali taşımaktadır. Tanrı ve dinle ilgili sorgulanamaz ve dokunulmaz meselelerin çoğalması, dinin kurumsallaşması, şekilciliğin öne çıkması, teolojinin kendini güncellememesi, hayatı trajik okuması, dinî düşünceyi zayıflatacaktır. Dinî düşüncenin karşı karşıya olduğu bu sorunlarla baş etmesinin en doğru yolu eleştiriye daima açık olması ve buna diğer insani bilgi ve tecrübe alanlarına oranla daha fazla ihtiyaç duymasıdır.

Deist düşünürlerden sayılan Voltaire, Hz. İsa'nın başlangıçta sadece Tanrıdan ilham alan bir insan olarak kabul edildiği halde sonradan tanrısallaştırılmasını eleştirir. Tanrı tasavvuruna reaksiyon olarak Voltaire şunları söyler: "Öğretmenlerimiz Tanrıya tüm saçmalıklarını ve öfkelerini yüklediklerinden, Tanrı onların ilân ettiğinin tam tersidir, bu yüzden Tanrı, onların deli ve kötü dedikleri bilge ve iyidir" (Voltaire, 2014, 1080).

Voltaire gibi Aydınlanma filozofları "insanı sonsuz cehennemle korkutan ortodoksluğun zalim Tanrısını reddettiler. Ona ilişkin aklın karşısında olan gizem öğretilerini reddettiler. Ama bir Yüce Varlık'a olan inançları bozulmadan kaldı" (Armstrong, 1998, 389). Voltaire örneğinde olduğu gibi deist Tanrı düşüncesi bir gerçekliği değil, reaksiyoner bir anlayışı yansıtmaktadır.

Reaksiyoner yaklaşımla Tanrı kavramının bütünüyle rasyonalize edilmesini beklemek, Tanrıyı insanileştirmek olacaktır. Buna rağmen Tanrı tasavvuru ile ilgili bazı temel kabullerin olması da kaçınılmazdır. Örneğin, Tanrı tasavvurunun, güven, özgürlük, merhamet, umut, sevgi, güzellik, iyimserlik ve adalet gibi pozitif anlamları taşıması beklenir. Buradan hareketle Tanrı tasavvuruna bir reaksiyon olarak deistik eğilimleri değerlendirmek gerekir. Aksi halde reaksiyonun, insanın arzularına göre bir Tanrı tasavvuru arayışı olarak değerlendirilmesi ihtimali doğacaktır. E. Gilson'un "eğlence ateizmi" olarak adlandırdığı şey deizmin bir şeklinden başkası değildir.

Deizmin reaksiyoner tutumu nedeniyle çoğu zaman bu düşünce biçimi ateizmle bir tutulmuştur. Hazard'a göre deist, "ateist olmak istemeyen biri"dir. Ama meselenin aslına bakacak olursak ateist ile deist arasında bir fark yok gibidir (Hazard, 1994, 271). Zira deizm Tanrı konusunda samimi

değildir. Çünkü işlevsiz, pasif bir Tanrı fikriyle Tanrıyı kibarca reddetmenin bir yolunu aramaktadır. Tanrıya hem evet hem de hayır diyen, yani ne Onsuz olunabileceğini ne de Onun olması durumunu kabul eden bir anlayıştır.

5) Tanrı-insan ilişkisi varoluşsal bir ilişkidir. Her şeyden önce Tanrı kendisine bir iman ve seçim yoluyla ulaşılandır. Tanrı-insan ilişkisinde bilgi ve rasyonalite tek belirleyici boyut değildir. İnsanın kaygıları, korkuları, tutkuları, pişmanlıkları, yalnızlığı, umutları, yabancılaşma ve suçluluk hissi ve kendisini "evde hissetmemesi" gibi bilgi boyutunun yanında varoluşsal bir boyutunun olduğu gerçeği "romantik" ve duygusal geçici haller olarak değerlendirilip görmezden gelinemez. Felsefi anlamdaki romantizm ve duygusallığın hafife alınması veya yok sayılması, sadece din ve Tanrının değil, estetik, sanat ve ahlâkın varlığından da bahsetmemizi imkânsız kılar. İnsanın bu varoluşsal durumları ancak ben-Sen ilişkisinde olan bir Tanrının varlığı halinde cevap ve çözüm bulabilecektir.

Heidegger, insanın bu varoluş biçimini "şairane ikamet" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, "İnsan yeryüzünde şairane ikamet eder (*poetically dwells man*)" (Heidegger, 1975, 213). Şiirsellik insan varoluşunun temel şeklidir. Zira insan varoluşu, gök, yeryüzü, ölümlüler ve tanrılar arasında gerçekleşen trajik bir varoluştur. İnsan, şeylerle birlikte, tanrıların huzurunda, gök altında ve yeryüzünde bir ölümlü olarak ikamet eder (Heidegger, 1975, 150-151).

"İnsanın yeryüzünde şairane ikamet etmesi" deizmin vurguladığı ve insanı bilgi ve bilime indirgediği süje-obje ilişkisi şeklinde çalışan epistemolojik faaliyetinin ötesinde ancak sanat, estetik ve ahlâkla ifade edilebilecek bir varoluş boyutunu da haiz olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun gizem, esrarengizlik, duygusallık, romantizm, irrasyonellik olarak adlandırılmasının hiçbir önemi yoktur. Deizm, insanı süje-obje ilişkisinden ibaret epistemolojik bir varlıktan ibaret gördüğü için Tanrıyla insan arasındaki ilişkiyi de böyle tanımlamaktadır. Bu yüzden, Tanrının vahiy yoluyla bildireceklerini insan zaten bilebileceği için vahye gerek yoktur. Dolayısıyla deizm açısından din ve Tanrı inancı sadece bir bilgilendirme ve bilgilenme meselesi olarak görülmektedir. Oysa kaygıları, korkuları, tutkuları, pişmanlıkları, umutları, yalnızlığı ve ölümlülüğü insanın ruhsal durumlarının en başta gelenleridir ve bunlar bilgi ve bilgilenmenin ötesinde varoluşsal bir duruma işaret eder.

KAYNAKÇA

Armstrong, Karen, *Tanrının Tarihi*, çev. O. Özel - H. Koyukan, Ankara. Ayraç Yay. 1998.

Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, New York, Cambridge University Press. 2003.

Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. S. Budak, İstanbul. Okyanus Yay. 2012.

Habermas, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında*, çev. A. Nalbant, İstanbul. YKY Yay. 2019.

Hazard, Paul, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişim*, çev. E. Güngör, İstanbul. Ötüken Yay. 1994.

Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*, İng. çev. A. Hofstadter, NY. Harper & Row. 1975.

Heidegger, Martin, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?* çev. T. Ilgaz, İstanbul. YKY Yay. 1995.

Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, İstanbul. İSAM Yay. 2008.

Macquarrie, John, *An Existentialist Theology A Comparison of Heidegger and Bultmann*, NY. Harper Torchbooks. 1965.

Mossner, E. Campbell, "Deism", *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. D. M. Borchert, cilt 2, NY. Thomson Gale, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, Ed. B. Williams, Cambridge. Cambridge Texts. 2001.

Rousseau, J. J. "Savoylu Bir Papaz Vekilinin İnancını Açıklaması", *Batı'ya Yön Veren Metinler II*, der. A. Alatlı, İstanbul. Alfa Yay. 2014.

Rowe, William L. "Deism", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, CD version 1998.

Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, çev. D. Körpe, İstanbul. Türkiye İş Bankası Yay. 2017.

Tillich, Paul, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago. The University of Chicago Press, 1955.

Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. F. Terkan - S. Özer, Ankara. Ankara Okulu Yay. 2000.

Tillich, Paul, *Theology of Culture*, Londra. Oxford University Press, 1969.

Tokat, Latif, "Küresel Felaketin 'Haturlattıkları' Tanrı ve Ölümlülüğümüz", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, ed. E. Okumuş, Ankara. Eski Yeni Yay. 2020.

Tokat, Latif, *Anlam Sorunu*, Ankara. Elis Yay. 2014.

Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara. Ankara Okulu Yay. 2004.

Tokat, Latif, *Varoluşçu Teoloji*, Ankara. Elis Yay. 2013.

Voltaire, "Felsefe Sözlüğü", *Batı'ya Yön Veren Metinler III*, der. A. Alatlı, İstanbul. Alfa Yay. 2014.



Deizm akımının Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki "D" harfine gönderme ile yaygın kullanılan sembolü. Figür aynı zamanda hem "saati" hem de "dünyayı" simgelemektedir.

POPÜLER KÜLTÜRÜN POPÜLER DEİZMİ: RİSKLER VE ÖNERİLER*

Emre Dorman**

GİRİŞ

Son yıllarda ülkemizde sıklıkla duymaya başladığımız ve her yaştan ve farklı çevrelerden insanlar arasında ama özellikle 14-20 yaş arası gençler içinde popüler hale gelen bir kavram deizm. Ancak deizmin popüler olduğu oranda doğru bilindiğini ve anlaşıldığını söylemek oldukça güç. Birçok araştırmacının da ifade ettiği gibi deizmin gerçekte ne olduğu ya da hangi sebeplerden dolayı ortaya çıktığı ile ilgili net bir tarif yapmak kolay değildir. Yapılacak tarifler, deizme bakış açısına göre değişiklik gösterecektir.[1]

Günümüzde deizm denildiğinde en yaygın şekilde anlaşılan şey, felsefi açıdan evreni yaratan ama evrene ve yarattıklarına müdahil olmayan bir Tanrı inancı, popüler açıdansa herhangi bir dinî inancın reddedilmesidir.

Deizmin doğru bir İslâm anlayışı açısından felsefi ve teolojik anlamda neden tehdit oluşturamayacağını daha iyi anlayabilmek için Batı düşüncesi içinde kendisine alan bulan deizmin ortaya çıkışına, tarihsel arka planına

** Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi Öğretim Üyesi.

* Bu makale, Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi (2009) ve Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi", İlahiyat Fakülteleri XXII Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2017) bildirisi esas alınarak hazırlanmıştır.

[1] Deizm konusunda detaylı bilgi için: M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi (2009).

ve gelişim aşamalarına genel hatları ile bakmak faydalı olacaktır. Deizm, kökeni itibarıyla Hıristiyanlık içindeki bir tartışma ve ayrılmadır. Batı düşüncesindeki deizm Hıristiyanlığın temel inançlarındaki sapmalara ve Kilisenin dünya işlerine yönelik hırs ve politikalarına dayanır. Bir günde çıkmış bir tepki değildir. Tarihsel arka planı vardır.

"Deizm nedir ya da kimler deist olarak kabul edilebilir" türünden bir sorunun cevaplanması kolay değildir. Kimlerin deist olarak kabul edildiği ya da edilebileceği ile ilgili farklı listeler görülmektedir.

Çoğu deistin kafasının ciddi anlamda karışık olduğu söylenebilir. Deistlerin geleneksel dinlere alternatif bir inancı tesis etmek noktasında ciddi problemleri olduğu görülmektedir. Deizmin rasyonel bir tepki ve bir tür arayış olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Bunun en öncelikli nedeni deizm anlayışlarının önemli noktalarda birbirinden ayrılması ve deist olarak kabul edilen yazarların deizm adına öne çıkardıkları konuların birbirinden farklı olmasıdır.

Bu yüzden deizmin altın çağını yaşadığı kabul edilen 18. yüzyılda bir deizm okulu ya da hareketi söz konusu olamamış ve genellikle kabul edildiği şekli ile teizm ve deizm arasındaki tartışmalar 19. yüzyıla gelindiğinde ateizm ve teizm arasındaki tartışmalara dönüşmüş ve deizmin etkisi hissedilir anlamda azalmıştır.

Deist olarak kabul edilen yazarların büyük çoğunluğu filozof değildir. Deizm düşüncesinin babası kabul edilen Lord Herbert of Cherbury dışındakiler felsefi problemlere çok az değinmişlerdir. Daha çok popüler tarzda geleneksel Hıristiyanlık eleştirisi yapmışlardır.

Öte taraftan deist kabul edilen yazarların çalışmaları belirli bir düzen içinde sunulmadığı gibi meseleler problem temelli olarak da işlenmemiştir. Deizm hakkındaki görüşleri ya da geleneksel dinlere yönelik itirazları daha çok satır aralarından edinilen bilgiler ile tespit edilmektedir.

Esasen İngiliz deizminin kurucusu kabul edilen Lord Herbert of Cherbury ile en şöhretli deist olarak görülen John Toland da dâhil olmak üzere deist olarak adlandırılan pek çok kişi gerçekte kendilerini bu kimlik ile adlandırmamışlardı. Genellikle, Herbert of Cherbury, Charles Blount, John Toland, Thomas Woolston, Anthony Collins, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (3rd Earl of Shaftesbury), Matthew Tindal, Bernard Mandeville, Thomas Chubb, Thomas Morgan, Peter Annet ve Lord Bolingbroke gibi düşünürler İngiliz deistler olarak adlandırılırlar.

Ancak bunlardan sadece Charles Blount, Thomas Chubb, Thomas Morgan ve Matthew Tindal kendilerini bu terim ile tanımlamış, bunlardan yalnızca Tindal ile Morgan ise kendilerini aynı zamanda 'Hıristiyan Deistler' olarak sunmuşlardır.

Robert Sullivan'ın, gerek deizm gerekse deistler üzerine yapılan çalışmalarda, birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşılmış olmasını bir beceriksizlik olarak tanımladığı görülür.

Sullivan, John Toland'ın *Christianity Not Mysterious* isimli çalışmasının ortaya çıkmasının akabinde birçok yazarın, hem Toland hem de diğer deistlerin yanlışlıklarını kanıtlamaya koyularak onların amaçlarını çeşitli yollardan göstermeye çalıştıklarına dikkat çeker.

Ancak ona göre erken 18. yüzyıl İngiliz literatürünün karakteristik yapısına uygun ve klasik olma niteliğindeki bu çalışmaların bir kısmında, yeterli bir kabiliyet gösterilememiş, deizme özgü herhangi bir basit ilkenin yorumlanmasında dahi bu beceriksizlik devam etmiştir.

Bu sebeple Sullivan, deistler ile ilgili birbirinden çok farklı kabullere ulaşıldığını söyleyerek bu yaklaşımları on bir maddede özetlemeye çalışmıştır. Buna göre:[2]

1. Bir deist hareketin varlığı kabul edilmiş ve en seçkin üyeleri olarak Spinoza, Blount ve Toland gösterilmiştir.
2. Bu şekilde bir oluşum kabul edilerek temsilcileri olarak sadece Spinoza ve Toland'dan bahsedilmiştir.
3. Spinoza bu anlayışın sözcüsü olarak kabul edilirken Toland buna dâhil edilmemiştir.
4. Deistlerin ayrıntılı bir listesi derlenmiş ancak Toland bu listede zikredilmemiştir.
5. Görüşlerinden dolayı Toland ve Spinoza'nın ateist, Lord Herbert of Cherbury'nin ise deist olduğu ifade edilmiştir.
6. Blount bir yandan Herbert'ın felsefi bir takipçisi olarak pek önemli görülmezken diğer yandan, en çok dikkat çeken İngiliz deist olduğu söylenmiştir.
7. İki aykırı düşünce olarak kabul edilen deizm ve socinianizm, birbirinden farksızmış gibi, Blount hem bir deist hem de bir socinian olarak görülmüştür.
8. Ne Toland ne de deizmden söz edilmeden Spinoza ve Blount ateistlerin listesine dâhil edilmiştir.
9. Toland ve Blount'un en meşhur İngiliz deistleri olduğu söylenmiştir.
10. Toland'ın görüşleri socinianlarla aynı görülmüş ya da Toland bir deist olmaktan çok bir socinian olarak değerlendirilmiştir.
11. Toland, bazı çalışmalarda ateist diğer bir kısmında ise bir deist olarak ele alınmıştır.

[2] Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy*, Harvard University Press, Cambridge (1982), s. 210-211.

DEİST TERİMİNİN İLK OLARAK KULLANIMI

Bilindiği kadarıyla 'deist' terimi ilk defa Fransız reformcu John Calvin'in (1509-1564) takipçilerinden İsviçreli reformist teolog Pierre Viret (1511-1571) tarafından, dinî inançları savunduğu *Instruction Chrétienne* (1564) isimli eserinde kullanılmıştı. Viret, "Kendilerini deistler olarak ifadelendiren bir grup kişiyi duyuyorum. Tamamen yeni olan bu kelimenin muhatapları ateist karşıtı kişilerdir" demek suretiyle, deist tabirinin yazılı ilk kullanımını gerçekleştirmişti. Viret, deistleri "Dünyanın ve cennetin yaratıcısı olan bir Tanrıya inanan, ancak İsa Mesih'i ve onun öğretilerini reddettiğini ifade edenler" olarak nitelendiriyordu.[3]

G. C. Joyce'un da ifade ettiği gibi deizm kavramı, tarihî bir dinsel anlayışı belirtmenin yanısıra sıkça Tanrının doğası ve dünyanın ona olan bağımlılığını anlatmak üzere kullanılmıştır. Bu kelimenin iki kullanımı arasında bir bağlantı mevcut olup ancak günümüzde dikkate alınmıştır. Joyce'a göre felsefi deizmin 18. yüzyıl deistlerinin kabul edilen inancı olduğunu var saymak hata olacaktır. Çünkü bugün deizm ile teizm arasındaki fark o zaman mevcut değildi ve bu iki tabir fark gözetilmeden kullanılıyordu. Gerçekten de o zaman bu isimle anılan bazı kişiler günümüzde teist olarak adlandırılırdı.

Ancak din felsefesinin daha dikkatli bir şekilde incelenmesinden sonra deizm kelimesine daha belirgin ve kesin bir anlam verilmeye çalışılmıştır.[4] Deizm, ilâhi bir Yaratıcı fikrinin şüphesiz bir biçimde kabul edildiği, ancak bu yaratıcının varlığının insan aklıyla ispatlanabileceği inancının oluştuğu bir dönem içinde önemli ve dikkat çekici olarak görülmüştür.[5]

17. yüzyıl filozofları için bu anlayışın temelinde aklın Tanrı ile alâkalı belli ve yeterli bir bilgiye ulaşabileceği inancı ve aynı zamanda aklın, Tanrısal bildirişin ve bildirilmiş gerçeklerin yargıcı olduğu kabulü bulunmaktaydı.[6] Deizmin oluşumunda ve gelişiminde 16. yüzyılın başlarında oluşan anti-Trinitarianizm,[7] Unitarianizm,[8] Sekülarizm,[9] anti-klerikalizm,[10]

---

[3] C. J. Betts, *Early Deism in France*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston (1984), s. 6-7.

[4] G. C. Joyce, "Deism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed: James Hastings, Cilt IV, T.&T. Clark, Edinburgh (1935), s. 540.

[5] William L. Rowe, "Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol: II, ed: Edward Craig, Routledge Londra ve New York (1998), s. 853.

[6] Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, The British Philosophers: Berkeley to Hume*, Image Books, New York (1964), s. 78.

[7] Teslis inancının karşıtlığı.

[8] Teslisin reddini ve İsa'nın tanrı değil Tanrının peygamberi olduğu inancına dayalı öğreti.

[9] Dünyacılık. Bireysel katılımı önemli gören, dinin devletten ayrı ve özerk olmasını savunan öğreti.

[10] Kilise ve din adamlarının toplumsal, siyasal ve dinsel gücüne karşı oluş.

Erastianizm,[11] Arminianizm[12] ve Socinianizm[13] gibi geniş çaplı hareketlerin ortaya çıkışının etkileri olmuş ve bu hareketlerin yükselişiyle birlikte otoriteye karşı genel bir başkaldırı vücut bulmuştu.

Bu açık ve gizli akımların ortaya çıkardıkları tartışmalar neticesinde, dinsel baskıdan dinsel hoşgörüye, insanın doğal güçlerinin övülmesine, doğrunun desteklenmesine, özgür düşünceye, bütün dinler ve politik konularda özgürce yayım yapmaya doğru yükselen bir yönelim ve birlik oluştuğuna inanılmıştı.[14] Deistlerin şiddetli tartışmalarının etkisinin insanları dinî konularda akla dayalı bir anlayışa götürdüğüne inananlar bulunmaktaydı.

Peter Gay'e göre seküler Aydınlanma kesinlikle deistlerin egemenliği altındaydı ve bu, deistlerin miras hakkıydı.[15] Tarihçi Leslie Stephen'e göre deizm, Latitudinarianizmin[16] mantıksal bir ürünüydü ve deizmin İngiliz Protestanlığının içinden çıktığı kabul edilebilirdi. Pek çok tarihçi de Stephen'in bu tezini takip etmiş ve bu tarihçiler Latitudinarianları Hıristiyan deistler olarak görmüşlerdi.[17] Aralarındaki temel fark ise deistler sadece akla dayalı doğal bir dini varsayıyorken, Latitudinarianlar vahye de yer veriyorlardı. Çünkü Latitudinarianlar ile deistler arasını ayıran en temel fark deistlere göre aklın kurtuluş için yeterli bir reçete sunduğu inancına karşı Latitudinarianlara göre akılda bulunan doğal dinin kurtuluş için yeterli olmadığı ve vahye ihtiyaç bulunduğuydu.[18]

---

[11] 'Erastus' olarak bilinen İsviçreli teolog Thomas Lüber (1524-1583) tarafından geliştirilen ve devletin kiliseden üstünlüğünü ve kilisenin en yüksek başkanının papa değil kralın kendisi olduğunu savunan görüş.

[12] Alman teolog Jacobus Arminius (1560-1609) tarafından kurulan, Protestan teoloji içinde manevi düşünce sistemine bağlı, Metodist hareket.

[13] İtalyan teolog Fausto Paolo Sozzini (Faustus Socinus-1539-1604) tarafından kurulan, teslis öğretisinin karşıtı olan 'üçleme karşıtı' (Nontrinitarianism-Antitrinitarianism) anlayışının bir formu olarak dinî rasyonalist bir yaklaşımla temellendirmeye çalışan ve İsa'nın tanrısallığını reddeden öğreti.

[14] Ernest Campbell Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed: Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. & The Free Press, New York (1972), s. 327.

[15] Peter Gay, *Deism*, Van Nostrand Company, Inc. New Jersey (1968), s. 11.

[16] Özellikle dinî konularda ileri görüşlülük ve hoşgörülülük. Genellikle Latitudinarianlara en güzel örnek olarak Cambridge Platoncuları gösterilmektedir.

[17] Leslie Stephen, *History of English Thought in The Eighteenth Century*, cilt I, A Harbinger Book, Londra (1962), s. 85.

[18] Roger L. Emerson, "Latitudinarianism and the English Deists", (*Deism, Masonry and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge, ed: J. A. Leo Lemay*, Toronto: Associated University Press (1987), s. 33-43.

DEİZMİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİM EVRELERİ

Deizmin ortaya çıkış ve gelişim evreleri üç temel başlık altında değerlendirililebilir:

1. Rasyonel Doğaüstücülük
2. Hıristiyan Deizmi
3. Hıristiyanlık Karşıtı Deizm

Hıristiyanlığın akla uygun olması için doğa ile uyum içinde olması gerektiğini ifade edenler sadece deistler değildi. Bu süreç içindeki birçok düşünürün, benzer düşünceleri paylaştığı görülebilir. Neredeyse herkesin bu tartışmanın bir parçası olduğu kabul edilmiştir. Bu öncüler arasında Edward Stillingfleet (1635-1699), William Chillingworth (1602-1644) gibi akılcı teologlar olarak anılan İngiliz düşünürler ile Cambridge Platoncuları, Canterbury Başpiskoposu John Tillotson (1630-1694), ünlü İngiliz filozofu John Locke (1632-1704), teolog ve aynı zamanda da kimyager olan Robert Boyle (1627-1691), bütün deistlerin fikir babası olarak görülen Herbert of Cherbury (1583-1648) ile John Prideaux (1578-1650) ve Joseph Butler (1692-1752) gibi İngiliz piskoposlar sayılabilir.[19]

Bu karakterlerin neredeyse tamamı her yönüyle oldukça muhafazakâr kişiler kabul edilmişlerdir. Bir kısmı geleneksel doğaüstü inançlara karşı hücum ederken, diğer bir kısmı geleneksel çizgiye yakın görülmüş, ancak hepsinin de inançların rasyonel olması gerektiği görüşünden hareketle Hıristiyanlığın rasyonel bir temele sahip olduğunu göstermeye çalıştıkları kabul edilmiştir.[20]

TARİHSEL ARKA PLAN: DEİZMİ TETİKLEYEN TEMEL UNSURLAR

Deizmin ortaya çıkışını tetikleyen temel unsurları belirleyebilmek için deizmin ortaya çıkışına sebep olan tarihsel arka plana yönelik dikkatli bir gözlem yapmak gerekir. Söz konusu etkileri, ayrıntılara girilmeden şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Felsefi Düşüncelerin Deizm Üzerindeki Etkileri
2. Kilisenin Ortaçağ'daki Skolastik Düşünce Yapısı
3. Skolastik Düşünceden Bağımsızlaşma Arayışları: Rönesans Düşüncesi
4. Reform ile Yükselen Dinî İhtilaf ve Arayışlar

[19] S. G. Hefelbower, "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology*, cilt 24, No. 2. (Nisan, 1920), s. 218.
[20] S. G. Hefelbower, *age*., s. 219.

5. Luther'in Kiliseye Tepkisi ve Protestanlığın Ortaya Çıkışı
6. Protestanlığın Sonuçları ve Yeni Dinsel Yaklaşımlar
7. Dinî ve Siyasi Savaşlar
8. Doğal Dine Dayalı Siyaset Anlayışı
9. Büyük Coğrafi Keşiflerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
10. Bilimsel Gelişmelerin Dinsel Yaklaşımlara Etkileri
11. Ortaçağ'a Hâkim Evren Anlayışı ve Rönesans ile Birlikte Ortaya Çıkan Değişim
12. Evrenin Bir Makine Olarak Tasavvur Edilmesi
13. Doğadan Hareketle Yaratıcıya Ulaşma Yolu: Doğal Teoloji

Başlıklardan da rahatlıkla görülebileceği gibi deizmi tetikleyen temel unsurların tamamına yakını Batı düşüncesinin ve Hıristiyanlığın kendi içindeki meseleleri ile ilgilidir. Deizmi ortaya çıkaran tarihsel arka planı ve onu tetikleyen unsurları hesaba katmadan deizmin temel itirazlarını tüm inançlar için genellemek haksızlık olacaktır.

DEİZMİN ORTAYA ÇIKIŞININ TEOLOJİK NEDENLERİ

Deizmin özelde Hıristiyanlığa yönelttiği teolojik itirazlara bakıldığında söz konusu itirazların da ayrıntısına girilmeden şu şekilde sıralanması mümkündür:

1. Teslis inancı ve Hz. İsa'nın kişiliği meselesi (Tanrı ve peygamber tasavvuru)
2. Kutsal Kitaba karşı güvensizlik (Vahyin ve doğal dinin bozulması)
3. Asli günah inancı (Her doğan çocuk vaftiz olmadığı müddetçe suçludur)
4. Kilise ve din adamlarının baskı ve uygulamaları (Tanrı ile insan arasına aracılar sokulması)
5. Papalık kurumu ve Kilisenin yanılmaz kabul edilen dinî otoritesi (Farklı görüşlerdeki kişilerin aforoz edilmesi)
6. Rönesans ve reform süreci (Luther'in Katolik Kilisesi'ne başkaldırması)
7. Aydınlanma düşüncesi (Aklın gücüne duyulan güven)
8. Kurtuluşun yalnız Hıristiyanlıkta olduğu inancı (Hıristiyanlıktan habersiz toplumların durumu)
9. Akıl-Vahiy ilişkisi (Dinin sadece iman meselesi kılınması ve aklın saf dışı bırakılması)
10. Din-Bilim çatışması (Galileo hadisesi başta olmak üzere çeşitli tartışmalar)

11. Hıristiyanlığın gizemli yapısı (Tertullianus: "Saçma olduğu için inanıyorum" anlayışı).

Dikkat çekilmeye çalışılan teolojik nedenlere bakıldığında da söz konusu nedenlerin Hıristiyanlık içindeki temel sorunlara ve tartışmalara dayalı olduğu görülecektir. Hattâ söz konusu başlıklar üzerine dikkatlice düşünüldüğünde birçoğuna doğru bir İslâm anlayışı açısından da itiraz edilmesi gerektiğini görmek zor değildir.

Doğal Din İnancının Temel İlkeleri

Deizmin babası olarak kabul edilen Lord Herbert of Cherbury'ye (1583-1648) göre Tanrı tarafından insan zihnine daha yaratılışından itibaren mükemmel bir varlığa inanma, bu varlığa ibadet etme, bir ömür boyunca dindarca davranıp erdemli olma görevi ile birlikte iyilerin ödüllendirileceği, kötülerin ise cezalandırılacağı, ölüm sonrası gerçek bir yaşamın varlığına iman etme düşüncesi verilmiştir.[21] Herbert doğal dinin beş temel ilkesini şu şekilde sıralıyordu:

1. Tek bir yüce Tanrı vardır.
2. Ona karşı ibadet yükümlülüğü vardır.
3. Tanrıya yapılacak en güzel ibadet, ahlâkın en doğru şekilde uygulanmasıdır.
4. Günahlarımız için pişman olmalı ve onlar için tövbe etmeliyiz.
5. Bu yaşamdan sonra ahirette ödül ve cezalar olacaktır.[22]

Herbert'ın takipçilerinden Charles Blount da Herbert'a benzer bir şekilde oluşturduğu doğal dinin yedi ilkesini şu şekilde ifade ediyordu:[23]

1. Her şeyin yaratıcısı, ezelî ve ebedî bir Tanrı vardır.
2. Bu Tanrı, ilâhi takdiri yoluyla dünyayı yönetmektedir.
3. Mademki Tanrı bizim yaratıcımız ve yöneticimizdir, o zaman insanların görevi Ona ibadet ve itaat etmektir.
4. Bu ibadetin içeriği dua ve şükürden ibarettir.
5. Ona olan bağlılığımızın en büyük göstergesi doğru aklın kurallarına uymak, işlerimizde ahlâklı ve doğru olmaktır.

---

[21] Herbert of Cherbury, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carré (Latinceden İngilizceye), University of Bristol, Bristol (1937), s. 289-305.

[22] Herbert of Cherbury, *age.*, s. 289-307; Herbert doğal din adına ortaya koymuş olduğu söz konusu bu beş temel evrensel gerçeklik listesinin beşinci maddesini başka bir çalışmada şu şekilde vermektedir: Hem bu yaşamda hem bu yaşamdan sonra (âhirette) ödüller ve cezalar olacaktır. Herbert of Cherbury, *The Ancient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered*, 3-4.

[23] Charles Blount, *The Oracles of Reason*, Londra (1693), s. 195-196.

6. Dünyadaki eylemlerimize uygun olarak bu yaşamdan sonra ahirette ödüllendirileceğimizi veya ceza göreceğimizi, ruhun ölümsüzlüğünü de hesaba katarak bilmeliyiz.
7. Görev ve sorumluluklarımızı oluşturan ilkelerde hatalar yaptığımızda pişmanlık duymalı ve affedilmek için Tanrının merhametine güvenmeliyiz.

Tindal doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif ediyordu: Doğal Din ile Tanrının varlığına olan inancı ve aklımızla bu bilgiden kaynaklanan görevlerin hissedilip uygulanmasını, Ona ve mükemmel eserlerine şâhit olmayı, kendimize ve kendimizin mükemmel eserlerine de şâhit olmayı, Tanrı ve diğer yaratılmışlarla olan konumumu/ilişkimi anlıyorum. Böylelikle doğal din, akıl ve şeylerin doğası üzerine kurulmuş olan her şeyi kapsar.[24]

Tindal, doğal dinin ilkelerini: Tanrıya inanmak ve Ona ibadet etmek, insanın kendi iyiliği ve mutluluğu, sonra da tüm insanlığın müşterek mutluluğu için gerekli olan şeyleri yapması ve gelecek bir yaşamın varlığına inanmak olarak belirliyordu. Tindal'a göre doğal dinin bu ilkeleri, doğuştan gelen ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen ilkelerdi.[25]

John Toland'a göre doğal din sade ve kolay olmasına rağmen, din adamlarının bozulmuşluklarından dolayı efsaneler yoluyla gizemler üretilmiş, kilisede toplanan paralardan ise kazanç elde edilmiştir. İnsanların duyguları öylesine sömürülmüş ve din adamları öylesine nefislerinin tutsağı olmuşlardır ki, Toland'a göre onlar kızarmış et yerken insanlar açlıktan ölmüştür.[26]

Voltaire ise doğal dinden ne anladığını şu şekilde tarif eder: "Doğal dinden anladığım insan ırkı için müşterek olan ahlâk ilkeleridir."[27] Voltaire bütün insanlara en uygun olan dinin, bütün resullerin ve eski çağlarda yaşayan bilgelerin dini olduğunu, kurallarının bir Tanrıya tapmak, doğru olmak, insanları sevmek, yanlış hareketleri müsamaha ile karşılamak, fırsat buldukça iyilik etmektir. Ona göre Tanrıya en fazla layık olan ve Tanrının bütün kalplere ilham ettiği tek geçerli din budur.[28]

---

[24] Matthew Tindal, *Christianity As Old as Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, Londra, 1731, s. 11.
[25] Matthew Tindal, *age.*, s. 11-18.
[26] John Toland, *Letters to Serena*, Londra, 1704, s. 129-130.
[27] John Herman Randall, *The Making of The Modern Mind*, Colombia University Press, New York (1976), s. 287.
[28] Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar 1*, çev: Fehmi Baldaş, MEB Yayınları, Ankara, 1948, s. 203.

DEİZMİN TANRI VE DİN TASAVVURUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

Piskopos Joseph Butler (1692-1752) *Doğal ve Bildirilmiş Dinin Mukayesesi* (The Analogy of Religion, Natural and Revealed, 1736) isimli çalışmasıyla deizme geleneksel bir tutumla karşı gelmişti. Butler'ın çalışmalarını ortaya koyduğu dönemde dinin, İngiltere'de önemli ölçüde düşüş gösterdiği ifade edilmiştir.

Butler, Hıristiyanlığın akılla bağdaşmaz olduğu tezlerine karşı çıkıyor ve bunun aksini ispatlamaya çalışıyordu. Butler'a göre deistler dindeki genel zayıflamanın bir belirtisiydiler.[29] Butler doğal dinde de vahyedilen dinde olduğu gibi pek çok gizemli unsurun bulunduğunu ileri sürmüştü. Butler'a göre ahlâki bilgimizde olduğu kadar doğanın bilgisinde de gizemler bulunmaktaydı.[30] Gene Hıristiyanlık kimilerinin iddia ettiği gibi doğal dinin bir yeniden ifadesi de değildi. Çünkü Hıristiyanlık öğretisi insanlığa özel bir bildiri olmadan bilmemizin mümkün olmayacağı başka şeyler de öğretmekteydi. Butler'a göre şayet doğal bilgimiz eksik ve sınırlıysa –ki öyledir– Tanrısal bildiriş yoluyla neden yeni ışık kazanamayacak olduğumuz konusunda hiçbir a priori neden bulunmamaktaydı.[31]

Özel bir vahyin varlığı konusunda, geleneksel yaklaşımı benimseyenlerin savunmada kalmak durumunda oldukları düşünülmüştür. Deistler, Eski ve Yeni Ahit'teki mucizelerin güvensizliğinin ortaya konulmasının zor olmadığını düşünüyorlardı. Bu yüzden akıl temel bir test aracı olduğu sürece deizmin avantajlı bir konumda olduğuna inananlar bulunmaktaydı. Ancak deizm de problemsiz değildi ve kendi içinde aşırılıklara sahipti. Örneğin deistler asla hangi inancın esas inanç olduğuna karar veremezlerdi. Bazıları sonsuz yaşamı reddederken, diğerleri onu doğal dinin merkezine koyuyorlardı.[32]

Locke ve Berkeley arasındaki neslin en önemli İngiliz filozofu olarak kabul edilen Samuel Clarke (1675-1729), tüm akıllı varlıkların zorunlu olarak uyması gereken, gelecek dünyadaki ödül ve cezaları önceleyen belli birtakım zorunlu ödevler olduğunu söylüyordu. Bu ahlâki ödevler, Tanrının tüm akıllı yaratıklar üzerindeki emirleri, kanunları ve iradesiydi.

---

[29] Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, The British Philosophers: Hobbes to Paley*, Image Books, New York, 1964, s. 176.

[30] E. Graham Waring, *Deism and Natural Religion*, Frederick Ungar Publishing Co. New York (1967), s. xv.

[31] Frederick Copleston, *age.*, s. 178.

[32] William L. Rowe, "Deism", s. 855.

Clarke'a göre söz konusu ceza ve ödüller bu dünyada verilmediği için gelecekte yeni bir dünya var olmak zorundadır.[33]

Doğal dinin yüce ahlâki ödevlerinin varlığı ile bu ödevlerin bir sonucu olarak gelecek dünyada verilecek ödül ve ceza olgusu, genel olarak akıl yoluyla çıkarsanabilir olmasına rağmen, günümüz insanının içinde bulunduğu bozuk düzen sadece çok az kişinin bu gerçekleri belirli bir öğreti ve yönlendirme olmadan algılamasına izin vermektedir.

Gene Clarke, putperest filozofların öğreti ve yönlendirmelerinin birçok nedenden dolayı insanlığın yenilenmesi yolunda yetersiz kaldığını söylüyordu. Tecrübe ve pratiğin gösterdiği bir şey vardı ki o da felsefe ve akıl yürütmenin tek başına, bir üst merciin yardımı olmaksızın, insanlığı ıslah etmek için yeterli olmadığıydı. İlâhi vahiy, insanlığın içinde bulunduğu evrensel bozulma halinden kurtulabilmesi için gereksinim duyulan bir şeydir ve Clarke'a göre insanların bu ihtiyacı ve doğal din anlayışı böylesi bir vahyin gelmesi için mantıklı bir zemin yaratmıştır.[34]

Deist olduğu ifade edilen yazarların çalışmaları incelendiğinde, bunların neredeyse tamamına yakınının düşüncelerini sistemli ve belirli başlıklar altında değil, dağınık bir şekilde ifade ettikleri görülmektedir.

Biraz daha açmak gerekirse deistler çalışmalarını 'Tanrı inancımız', 'Tanrının evren ve insan ile olan ilişkisi', 'peygamberliğe bakışımız' ya da 'vahyi inkâr nedenlerimiz' şeklinde ve bunlara benzer başlıklar altında inceleyerek ortaya koymuş değillerdir. Bu sebeple deist yazarların teolojik konulardaki görüşlerinin çoğunlukla satır aralarından yakalandığı ve genel üslup açısından bazı deistlerin tam olarak hangi inanç üzerinde bulunduklarının belirlenmesinin kolay olmadığı görülmektedir.

Belki de bunun en büyük nedeni geleneksel dinleri eleştirmelerine rağmen onlara alternatif olabilecek sistematik bir dinî anlayış geliştirememelerinden kaynaklanmaktadır.

Öncelikle deizmi "Âleme müdahale etmeyen, yarattıkları ile ilgisiz bir Tanrı inancı" şeklindeki popüler tarifi ile sınırlandırmak haksızlık olur.

Deizmin ortaya çıkmasına neden olan tarihsel süreçler sebebiyle, deizmin Hıristiyan dini ve kültürü içindeki teslis, aslî günah ve Kilisenin yanılmazlığı gibi temel inançlar ile Kutsal Kitabın sahip olduğu problemlere yönelik tepkisel bir anlayış, dinî ve felsefi bir arayış olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

---

[33] Samuel Clarke, *A Discourse Concerning The Unchangeable Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainity of The Christian Revelation*, Richard Griffin and Co., Glasgow, 1823, s. 133-135.

[34] Samuel Clarke, *age.*, s. 136-138.

Deist Tanrı tasavvurunun ortaya çıkarmış olduğu tabloda, pek çok açıdan belirsizlikler bulunmaktadır. Örneğin deist yazarların birçoğu Tanrının her şeye gücü yeten, irade sahibi bir varlık olduğunu söylemelerine ve âlemi mükemmel bir şekilde yarattığına inanmalarına rağmen, Tanrının evren ve insan ile olan ilişkisi noktasında tatmin edici ve tutarlı bir yaklaşımda bulunamamışlardır.

Eşi ve benzeri bulunmayan, başlangıcı ve sonu olmayan, âlim, âdil, güvenilir, yaratıcı, koruyucu ve her şeyin yöneticisi özgür bir Varlık olarak tasavvur ettikleri Tanrının, âdeta insanları kendi hallerine bırakırcasına, onlara çeşitli bildirimlerde bulunmaması için ne gibi geçerli sebeplerin olduğu konusu ile ilgili yeterli bir açıklama yapamamışlardır.

Önde gelen deist yazarların Tanrının sıfatları ile ilgili yaklaşımları, âlemi ve içindeki tüm canlıları yoktan yaratan ve ilâhi inayeti ile tüm âlemi yöneten bir Tanrı inancına dayanmaktadır. Böyle bir durum, teizm ile deizm arasında ne fark kaldığı şeklinde bir soruyu akla getirmektedir.

Öncelikle deistlerin yaklaşımlarından hareketle Tanrının âlem ile olan ilişkisinin, yani âlem üzerindeki etkinliğinin ne şekilde anlaşıldığının belirlenmesi gerekirdi.

Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılan evrenin, gene Onun tarafından yaratılmış olan doğa yasaları doğrultusunda, ilâhi müdahaleye ihtiyaç duymayacak şekilde işlediği görüşünün bazı deistler tarafından kabul edildiği görülmüştür.

Bazı deistler, olası bir müdahalenin Tanrının evreni yeterince mükemmel yaratmadığı anlamına geleceğini iddia etmişler ve bu noktada, Tanrının evrene müdahale ettiği inancındaki klasik teist tutumdan farklılık göstermişlerdir.

Deizmin Tanrı tasavvurunun bazı açılardan belirsizlikler ihtiva ettiği görülmektedir. Bu belirsizlikler onların kendi içlerinde de birbirleriyle çelişen yaklaşımlarda bulunmalarını beraberinde getirmiştir.

En başta hemen hemen bütün deistlerin her şeye gücü yeten, eşsiz ve yaratıcı Tanrı anlayışına sahip oldukları ve geleneksel dinlerin pek çok iddiasının Tanrıya karşı saygısızlık olduğunu savundukları görülmektedir. Ancak konu Tanrının gerek âlem gerek insanla olan ilişkisi ve gündelik yaşamdaki fonksiyonuna geldiğinde bu hususlarda bazı belirsizliklerin bulunduğu görülmektedir.

Örneğin Tanrı insanların gündelik hayatları, ihtiyaç ve duaları ile ilgili bir Tanrı mıdır? Bazı deistler açısından bu sorunun cevabı "evet" iken, diğer bir kısmı için bu soru gündeme alınmamaktadır.

Tanrının âlemin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunun söylenmesine rağmen bu yönetimin ne şekilde olduğunun tam olarak açıklanamamasından dolayı bu noktadaki belirsizlik devam etmektedir.

Âlemin yaratılışından itibaren doğal yasalar ile işlediğinin söylenmesi de Tanrı ile doğal yasalar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunun yeterli bir açıklaması olamamaktadır. Yani kısaca Tanrının âleme müdahale etmediği açık bir biçimde ifade edilmese de müdahale ettiği ya da Tanrı ile âlem ve insan arasındaki ilişkinin ne şekilde olduğu da net olarak ifade edilmemektedir.

Ancak gene de deizmin özellikle Tanrının birliğine yönelik yaptığı ısrarlı vurgu ile Hıristiyanlığın Tanrı inancının temelini oluşturan teslis doktrinine yönelik getirdiği eleştirilerin Batı düşüncesi içinde kayda değer bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Tanrının iyiliksever ve mutlu olduğu, bu sebeple yaratmış olduğu kullardan iyi ve mutlu olmaları dışında bir şey istemeyeceği ve Ona karşı yapılacak herhangi bir şeyin, Onun mutluluğunu arttırıp azaltmayacağı iddia edilmiştir.

Deistler her ne kadar Tanrıya vahiyden değil, akıl ve doğadan hareketle ulaştıklarını ifade etseler de, Tanrı hakkındaki yaklaşımlarında doğal olarak çoğu zaman geleneksel dinlerin etkisinde kaldıkları söylenebilir. Yani bir manada kendi Tanrı tasavvurlarına uyan kısımları itibarıyla geleneksel öğretileri takip etmiş, diğer noktalarda ise inkâr yoluna gitmişlerdir.

Ancak deist yazarlar açısından Tanrının evrenin işleyişine müdahale etmemesi, evren ve yaratmış olduklarına ilgisiz kaldığı anlamına gelmemektedir. Zira bunun en önemli göstergeleri yukarıda da ifade edildiği gibi teist inanca yakın bir şekilde Tanrıya nispet edilen sıfatlar ile Tanrının rızasına uygun ahlâki ve erdemli bir yaşama dayalı ibadet anlayışı, dua, tövbe ve bağışlanma dileme gibi inançlar ve en önemlisi de önde gelen pek çok deistin ahiretin varlığına inanıyor olmalarıdır.

Deist yazarların Tanrının âlemin işleyişine müdahale etmediği yönündeki inançlarının, aynı zamanda Tanrının aşkınlığı düşüncesine dayandığı ve Tanrının Hz. İsa'nın bedeninde yeryüzüne indiği şeklindeki geleneksel Hıristiyan öğretisine karşı, Tanrının aşkınlığını korumak ve aynı zamanda antropomorfizmden uzak durmayı amaçladıkları düşünülebilir.

Gene örneğin John Toland ve Anthony Collins gibi deist yazarlara göre evren, Tanrı tarafından yaratılan ve aktif olan maddenin hareketiyle meydana gelmiş ve Tanrının kudreti sayesinde bu aktif madde harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın evrenin devamını sağlamaya yeterli kılınmıştır.

Oysa Thomas Morgan ve Thomas Chubb gibi deist yazarlar, maddesel hareketin harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın âlemdeki işleyişi devam et-

tirdiği inancına karşı çıkmış ve doğa yasalarının Tanrının devamlı faaliyeti olmadan Dünyayı muhafaza edip yönetemeyeceğini iddia etmişlerdir.

Evrenin bu kararlı halinin sürekliliğini sağlayanın Tanrı olduğunu söyleyen Morgan, varlığın ve devinimin devamlılığının sağlanması, desteklenmesi ve muhafaza edilmesinin, Tanrının varlığı kadar gerekli olduğunu savunmuştur.

Pek çok konuda deist yazarlar arasında ittifak bulunmamasının yanında söz konusu yazarların her konuda tutarlı bir tavır içinde olduklarının söylenmesi de oldukça zordur. Bu da neden deizmin bir ekol olarak gelişim gösterip varlığını sürdüremediğinin en önemli sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Vahyin varlığını onaylayanlar, onu imkân dâhilinde görerek doğrudan karşı çıkmayanlar ve vahye gerek olmadığını savunanlar gibi farklı inanç ve kabullere sahip deistlerin varlığı da bu gerçeği desteklemektedir. Bu zorluk aynı zamanda deizm hakkında yeterli ve makul bir tanım yapılabilmesi noktasında da hissedilmektedir.

Bir kısım deistler ahiretin varlığı inancını doğal dinin merkezine koyarken, bir kısmının bu inancı inkâr ettiği, diğer bir kısmının ise bu konuda agnostik bir tavır içinde olduğu görülmektedir.

Deizmin katı bir akılcılığa dayalı yapısının onun hem güçlü hem de zayıf tarafını oluşturduğu söylenebilir.

Akla duyulan güvenin; anlaşılması güç gizemler, dine dayandırılmaya çalışılan geleneksel inanç ve kabuller ile hurafelere karşı önemli bir dayanak sağladığı söylenebilir. Ancak tüm dinsel gerçekliklerin mutlaka akıl ile yargılanması gerektiği yani aklın üzerinde bir inanç olamayacağı ve aklın insan kurtuluşu ile gerçeğe ulaşmayı sağlamada yegâne araç kabul edilmesi, deizmin zayıf yanıdır.

Zira her ne kadar insanların dünyevî işler ile ilgili birtakım ortak ilkelere varmaları ve akla uygun makul kabullerde buluşmaları imkân dâhilinde olsa da özellikle metafizik alana giren konularda, herkesin kendi aklından hareket etmesi ile müşterek olan evrensel ilkeler etrafında birleşilmesi mümkün değildir.

Deistlerin, özellikle Hz. İsa'nın tanrısallığı ve aslî günah gibi temel Hıristiyan inançlarını reddeden yaklaşımları ve Kilise'nin otoritesini tanımamaları sebebiyle, bazı din adamları tarafından kâfir ilân edildikleri görülmüştür. Bu yüzden bazı deist kabullerin Hıristiyan yazarlar tarafından çarpıtılarak aktarıldığı söylenebilir.

Hz. İsa'nın gerçekte yaşayıp yaşamadığı konusunda da deistler arsında farklı kabuller görülür. Bazı deistlerin, Hz. İsa'yı gerçek bir şahsiyet kabul etmedikleri görülür. Hz. İsa'nın gerçek bir şahsiyet olduğunu kabul eden

deistler ise İslâm inancı ile uyumlu bir şekilde onun ilâhi bir kimliğe sahip olmadığını ve insanların günahlarına kefaret olmak için yeryüzüne gönderilmediğini ifade ederler. Hattâ kimi deistlere göre, Hz. İsa, doğal dinin güçlü bir savunucusu ve bir ahlâki öğretmenidir.

Tanrının insana akıl melekesini vermiş olmasını yeterli gören deistler, insanın aynı zamanda nefsi duygularla hareket edebilen bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmiş ve insan aklını ilâhi akla tercih etmişlerdir. Ayrıca Tanrıya ait olduğuna inandıkları söz konusu niteliklerin ne şekilde tezahür ettiği noktasında da kayda değer bir yaklaşımda bulunmamışlardır.

Deist yazarlar geleneksel dinlere karşı doğal bir din inancının savunmasını yaparken, doğal dinin varlığının, geleneksel manadaki dinin alternatifi olamayacağını ve insan doğasından/aklından çıkarsanan doğal dinin varlığının geleneksel dinin varlığına engel teşkil etmediğini görememişlerdir.

İnsanda doğal bir din duygusunun olması ve bu duygunun desteklenerek doğal halinde tutulması için vahyin gerekliliğinin önemini fark edememişler ve Tanrının herhangi bir bildirimde bulunmadığı zannına kapılmışlardır. Bunun en önemli sebebi ise deistlerin Hıristiyanlığın içindeki çeşitli inanç problemleriyle karşı karşıya kalmaları olmuştur.

Deist yazarların din anlayışı olduğu görülen doğal dinin herkes tarafından bilinip kabul edilebilir evrensel ilkelere bağlılığı iddia edilse de bunun insanlık tarihi açısından sağlam bir temele dayandığının kabul edilmesi oldukça zordur. Zira insanlar aklen ve ruhen aynı seviyeye, aynı irade ve ihtiyaçlara, aynı coğrafi ve toplumsal şartlara sahip değildir. Bu yüzden insanların tamamı için genel geçer olabilecek bir din anlayışının, insanların kendi doğaları üzerine yapacakları meditasyon tarzı yoğunlaşmalar ile çıkarsanacağının beklenmesi mümkün değildir.

İnsanın fıtratından kaynaklanan, Yaratıcısını arama ve Ona yönelme hissiyatına sahip olduğu kabul edilse dahi, doğru bir yönlendirme olmaması halinde herkesin kendiliğinden hakikatleri bulup gerçeğe ulaşabilmesinin beklenmesi de mümkün görünmemektedir.

Doğal dinin insanlığın orijinal dini olduğu kabul edilse dahi tarihsel gerçeklikler göz önünde bulundurulduğunda, insanların doğal dinden uzaklaşmalarından ve çeşitli bâtıl inançların etkisi altında kalmalarından dolayı, Tanrı tarafından uyarılarak gerçeğe çağırılmamaları için ne gibi makul bir neden olabileceğinin de deist yazarlar tarafından açıklanması gerekirdi.

İnsan aklının saf bir şekilde tüm evrenin bir yaratıcısı olması gerektiğine hükmedebilmesinde herkes için genel geçer kuralların bulunduğu iddia edilemez. Çeşitli topluluklarda görüldüğü gibi insanlar bir yerine birden çok ilâh edinebilirler. Tek bir ilâh edinmeleri halinde de bu ilâhın ne gibi niteliklere sahip olduğu, Ona ibadet etmeye gerek olup olmadığı, şayet

gerekli görülüyorsa ne şekilde ibadet edeceklerini belirlemede genel bir kural oluşturamazlar.

Şu an dünya geneline bakıldığında geçmiş dönemlerde putperest inançlara ve batıl uygulamalara sahip pek çok milletin bu inançlarından kurtularak evrene hâkim tek bir Yaratıcı inancı etrafında birleşmiş olmalarının nedeni, tek başına kendi doğaları ve akıllarından hareket etmelerinden değil, vahiy gönderilmiş bir dinin takipçileri olmalarından kaynaklanmıştır.

Bazı deistlerce Tanrıya yapılacak ibadetin içeriğinin erdemli bir yaşam ve ahlâki davranışlar olduğu ifade edilse de, bir insanın neden ahlâklı davranması gerektiğini ya da neden ahlâk diye bir kavramın olması gerektiğinin de doğal dinden hareketle ortaya konması mümkün değildir. Yani kısaca aklın tek başına dinî ve ahlâksal ilkeleri kurmakta yeterli olduğu iddiası, içi tatmin edici şekilde doldurulması gereken oldukça büyük bir iddiadır.

Oysa deist yazarların bu noktada yeterli açıklamalar getirdikleri söylenemez. Ortaya koydukları ve genel geçer kuralları olduğunu iddia ettikleri ilkelerin de evrensel ve tarihsel gerçeklikler yeterince göz önünde bulundurularak belirlendiğinin söylenmesi bir hayli zordur.

Deist düşünürler tarafından ileri sürülen günahlara tövbe edilmesi gerektiği yönündeki 'doğal din ilkesi' dikkate alındığında, vahiy olmadan neden bir eylemin günah olarak kabul edileceğinin ve neye dayanarak Tanrının bu günahlardan dolayı insanları sorumlu tutacağının açıklanabilmesi de mümkün görünmemektedir.

Aynı şeyin sevap kavramı için de söylenmesi mümkündür. Yani iyilik yapılması ve Tanrının iyileri ödüllendirip kötüleri cezalandıracağı bilgisinin de vahye dayalı bir destek olmadan rasyonel bir temele dayandığı iddia edilemez. Önemli deist düşünürlerin kabul ettiği ahiretin varlığı inancı da bir 'doğal din ilkesi' olarak açıklanmaya ihtiyaç duyar. İnsanın doğal bilgisinden hareketle ahiretin varlığı ile ilgili inanca ulaşabileceğinin gösterilmesi pek kolay değildir.

Ahiret inancına sahip dünyadaki milyarlarca insan dikkate alındığında, bu insanların ahiretin varlığı inancına ulaşmaları, vahye dayalı dinlerin takipçileri olmalarından ve bu sayede Tanrının ahiret hayatıyla ilgili vaadine güven duymalarından kaynaklanmaktadır. Ahiretin varlığını inkâr eden ya da en azından orada herhangi bir cezalandırmanın olmadığına inanan deistlerin de doğal dinden hareketle nasıl böyle bir sonuca ulaştıklarını açıklamaları gerekir.

Ahiretin var olmadığına inanan deistlerin, evrenin ve içindeki canlıların yaratılış amacının ne olduğu ya da evrendeki konumu diğer canlılara göre fazlasıyla özel kılındığı görülen insanın, ölüm sonrasının yokluk olması hakkında makul bir açıklama yapmaları gerekir. İnsanların yaratıldığı ka-

bul edilmesine rağmen ölümle birlikte yok olacaklarının düşünülmesi, insanların bu dünya hayatındaki yaşantılarında ahlâki ilkelere bağlı erdemli bir hayat sürmelerinin gerekliliğini anlamsızlaştırmaktadır. Bu yüzden hatırlanacağı üzere Kant, ahiret inancını ahlâkın gerçekleşmesi adına postülat olarak koymuştur.

Ahiretin var olmadığı düşüncesi aynı zamanda insanın bu dünyadaki yaşantısının bir sınama olmadığının da iddia edilmesini gerektirecektir. Bu gibi bir durumda, insanların karşı karşıya kaldığı ve çoğu zaman anlamakta zorlandıkları kötülüğün varlığı gibi bir probleme, ahiretin varlığını inkâr eden deistlerin makul yaklaşımlar getirmeleri ve şayet bu dünya bir imtihan alanı değilse, Tanrının neden insanların kötülük yapmasına müsaade ettiğiyle ilgili tatmin edici açıklamalar yapmaları mümkün olmayacaktır.

Ahlâki davranışların insanda doğal olarak bulunduğu ve bunların bilinip uygulaması için de vahye ihtiyaç bulunmadığını iddia eden deistlerin, bu inançlarını vahye ve ahiret düşüncesine dayanmadan rasyonel bir temele oturtmakta başarılı olamadıkları anlaşılmıştır. Bazı deist yazarların bazı antik dönem düşünürlerinin ahlâki öğretilerine göndermeler yapmaları, söz konusu düşünürlerden hareketle insanların tamamının aynı sonuçlara ulaşabileceklerinin kabul edilmesi için yeterli bir delil oluşturmamaktadır. Zira deist yazarların iddia ettiği gibi, söz konusu düşünürler için ideal ahlâki kabullere ulaşmada vahye ihtiyaç bulunmadığının kabul edilmesi halinde dahi, dinin sadece seçkinler zümresi için var olmadığı gerçeği dikkate alındığında, bu yaklaşımlarının da tarihsel ve insanî gerçeklikler ile çeliştiği ve vahye olan ihtiyacı gereksiz bulmak için yetersiz kaldığı görülmektedir.

Ahlâkın temeline dayalı yapılacak sorgulamalar, deistlerin doğadan geldiğini iddia ettikleri vicdan yasalarının esasen geleneklerden doğduklarını gösterecektir. İnsanın ahlâki bir yaşam sürebilmesi için rasyonel bir temele dayanması zaruridir ve söz konusu rasyonel temel ancak Tanrısal bildirim yoluyla kurulabilir. İnsanların sadece akıllarından hareket ederek, iyi-kötü ya da güzel-çirkin kabul edilebilecek fiillerle ilgili ortak bir paydada buluşmalarının pek mümkün olmadığı açıktır.

Düşünce tarihinde hazcılık ve faydacılık gibi kabullerle birlikte güçlü olanın ayakta kalması için zayıfı ezmesi gerektiği şeklinde felsefi görüşlerin savunulmuş olması ve mensubu oldukları toplulukların baskın âdet ve kültürlerinin etkisinde kalan insanların ahlâki açıdan uygunsuz kabul edilecek inanç ve uygulamaları, insan doğasının vahye dayalı bir sevk olmaması halinde ne gibi yönelimleri meşrulaştırdığını ortaya koymuştur.

Dinî bildirim olmadan iyi ve kötünün ne olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Yani bu noktada ilâhi desteğe ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde

herkesin içinde bulunduğu şartlar doğrultusunda iyi ve kötü tanımlamaları oluşturması mümkündür. Bu durumda ahlâki kabul ve eylemlerin keyfîleştirilmesi kaçınılmazdır. Doğası bozulmamış insan fıtratının, aklının ve vicdanın doğru ve yanlış arasında büyük oranda ayırım yapabilmesi mümkün olabilir. Bunun nedeni ise Allah tarafından yaratılan insan ile ahlâk kuralları arasında doğal bir uyum bulunmasıdır. Dolayısıyla dinî bildirimler olmasa da doğası bozulmamış bir insan kendi içinde birçok konuda doğru ile yanlışı ayırt edebilir. Ancak bu konuda geçerli ve sağlam bir dayanağının olması yani içten gelen sesini destekleyecek bir ilâhi bildirimin bulunması gerekir ki ayırımlarında ne oranda isabetli olup olmadığından emin olabilsin. Çünkü insan yanılabilen, nefsi istek ve arzuları doğrultusunda hareket edebilen, iradesine yenik düşerek hatalar yapabilen, pek çok yanlış eylemini çeşitli gerekçeler ile meşrulaştırabilen bir varlıktır. Tam da bu ve benzeri özellikleri sebebiyle doğru ve yanlış arasında sağlıklı bir ayırım yapabilmek için dinî bildirimlere muhtaçtır.

Bunun yanında ahlâkın sırf teorik değil, pratik yönünün de bulunduğu dikkate alındığında, "Doğru nedir?" sorusu kadar, "Neden doğruyu yapmalıyım?" sorusu da önemli olmaktadır. Örneğin herkes "Hırsızlık, adam öldürmek ya da zayıfları ezmek kötüdür" diyerek bunun fıtrattan kaynaklanan bir bilgi olduğunu söyleyebilir. Ancak bu söylem sadece ahlâk ile ilgili doğru bir teori oluşturmamızı mümkün kılabilir. İşin pratik boyutu ise farklı bir alan açmaktadır: "Neden içi para dolu bir çanta bulduğumda onu sahibine vermeliyim?" Ya da "Güçlü olmama ve karşı tarafı yok ettiğimde zarara uğramayacak olmama rağmen neden öldürmemeliyim?" şeklindeki sorulara verilecek cevapların rasyonel temelinin olabilmesi için din ve ahiret inancı gerekir.

Zira burada önemli olan doğru ahlâk yasalarını teorik olarak bilmek değil, onları uygulayabilmek için rasyonel temellere dayanmaktır. Birçok kişi "doğru ahlâki teoriyi oluşturmak" ve "ahlâki eylemleri rasyonel temellere oturtmak" arasındaki farkı ayırt edemediği için din olmadan da ahlâki bir yapının olabileceğini iddia etmiştir. Ancak din olmadan ahlâki bir teori hattâ çok ahlâklı toplumlar oluşabilse dahi, din olmadan ahlâki eylemlerin 'rasyonel temellerinin' oluşması mümkün görünmemektedir.

İnsan fıtratında din duygusunun yerleşik olduğunun iddia edilmesi, aynı zamanda insanın dine muhtaç yaratıldığını göstermektedir. Örneğin Feuerbach gibi bir ateist, insanların, bir yanılsama sonucu Tanrıyı ve dini uydurduğunu söyleyebilir. Birçok ateist, insanların tesadüfler sonucu oluşan psikolojik yapılarındaki tesadüfî nedenler ile dinleri uydurduklarını iddia etmektedir. Ancak insanın Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden deistler için dinlerin insanlar tarafından uydurulduğunu iddia etmek kolay

olmayacaktır. Zira insanların dine muhtaç olması, Tanrının din gönderecek olmasından dolayı insanları bu ihtiyaç içinde yarattığını göstermektedir.

Deist yazarların, geleneksel dinlere yönelik şiddetli eleştirilerine rağmen Hıristiyan düşüncesinin etkisinden kurtulamadıkları ve onların gerek Tanrının varlığı gerekse sıfatları hakkındaki kabullerinde Ortaçağ Hıristiyan düşünce yapısının derin izlerinin bulunduğu görülmektedir. Gene Aydınlanma olarak kabul edilen dönemin de, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinden devraldığı mirası göz ardı ederek yok saymasının, pek çok açıdan onun izlerini taşıdığı gerçeğini ortadan kaldırmadığı anlaşılmıştır.

Deizmin 17. ve 18. yüzyıl Batı düşüncesi içinde olumlu birtakım kazanımlara sebep olduğu da söylenebilir. Hıristiyanlığın daha makul ve akla dayalı bir şekilde yorumlanmasına katkı sağlaması ve Kilise ile din adamlarının dinî esasların üzerinde keyfî hükümlerde bulunmalarını güçleştirmesi sebebiyle insanları dinî konularda daha makul inanç ve yaklaşımlarda bulunmaya yaklaştırdığı belirtilmelidir.

Dinsel inançlar açısından ise deist yazarların, özellikle, Tanrının birliği ve Hz. İsa'nın ilâhi bir tabiata sahip olmadığı, insanların günahkâr olarak dünyaya gelmedikleri, ilâhi vahiy ile insan yaratılışı ve akıl arasında bir çatışma olmaması gerektiği, Kilise ve papaların Tanrının yeryüzündeki otoritesini temsil etmediği ve yanılmaz olmadıkları gibi temel inançlar ile Kutsal Kitap'taki, Tanrı ve bazı peygamberlerle ilgili yakışıksız ifadeler hakkında İslâm dini ile büyük oranda uygunluk gösteren makul yaklaşımlarda bulundukları görülmüştür.

Özellikle coğrafî keşiflerin etkisiyle farklı din ve kültürlerle kurulan diyalog sonucu tek gerçeğin ve kurtuluşun Hıristiyanlık olamayacağı yönündeki deist itirazların, Hıristiyanlığın da diğer din ve kültürlere daha makul yaklaşmasına sebep olduğu söylenebilir.

Gene söz konusu dönemde deizmin, Kilisenin makul olmayan uygulamaları sebebiyle çeşitli inanç problemlerine sahip insanlar üzerinde olumlu birtakım etkilerinin ve bu sayede en azından bazı insanların ateizme kaymalarının önüne geçilmesinde önemli katkısının olduğu da belirtilebilir.

Deist yazarların İslâm dinini de Yahudi-Hıristiyan dinî geleneğiyle bir tuttukları ve yüzeysel birtakım yanlış bilgiler dışında İslâm dininden pek haberdar olmadıkları görülmektedir. Deistler, çoğu zaman Kur'an vahyinin de aynen Kutsal Kitap gibi birtakım çelişkiler ve inanılması güç bazı anlatımlar ihtiva ettiğini söylemekle yetinmiş ve İslâm diniyle ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları için Kur'an hakkında ciddi bir değerlendirme yapamamışlardır.

Oysa Hıristiyanlığa yönelik getirdikleri pek çok eleştiri açısından Kur'an'ın ciddi bir alternatif olabileceği ve akla uygun makul bir din an-

layışının nasıl olması gerektiği yönündeki kabulleriyle Kur'an vahyinin büyük oranda uyum içinde olduğu gerçeğine vâkıf olamamışlardır.

'Deizmin babası' olduğu kabul edilen Herbert of Cherbury'nin müşterek kavramlara en çok yaklaşan kitabın, dinin ve peygamberin en doğru kitap, en doğru din ve en doğru peygamber olacağına yönelik ifadeleriyle Thomas Paine'in Tanrının dilemesi halinde insanoğlu ile vahiy yoluyla iletişim kurma konusundaki gücünün kesinlikle kabul edilmesi gerektiğini, çünkü Onun gücü açısından her şeyin mümkün olduğunu savunan yaklaşımı dikkate alındığında; deistler, yaşadıkları problemlerin çözümüne yönelik, İslâm dininin sağlam bir tevhid inancı, tutarlı ve güvenilir bir vahiy ve makul bir peygamberlik anlayışına sahip yapısının önemli bir kaynak olduğunu fark edememişler; mevcut Kutsal Kitap metinlerinin insanlar tarafından tahrif edilerek çeşitli değişikliklere uğratılmış olacağı gerçeğini göz ardı ederek, Tanrının insanlara vahiy göndermediği iddiasında bulunmuşlardır.

Deist yazarların Tanrı-âlem-insan ilişkisine yönelik önerdikleri yaklaşımların hedefleri ne olursa olsun; deizmin zaman içinde Tanrının insan hayatındaki merkezî konumunu sarsan ve Tanrı-insan ilişkisini zayıflatan bir yapıya dönüştüğü görülmektedir.

Dinî ve sosyal hayata yansımaları üzerine yapılan araştırma verilerinden hareketle, Tanrının insanların işleriyle ilgili olduğu inancının zayıflamasına paralel ahlâki inanç ve kabullerin de zayıfladığı görülmüştür. Bu ise bazı deist yazarların zannettiği gibi, geleneksel dinlere karşı aklı ve yaratılışından hareket eden insanların, daha doğru ve ahlâklı bir yaşam süreceği tezinin geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Dinsel emirler, insanların hayatına yön veren ve neden doğrunun yapılması ya da neden ahlâklı davranılması gerektiği hususunda rasyonel temel oluşturan makul bir muhtevaya sahiptirler. Tanrı ile insan arasındaki irtibatın kurulmasını sağlayan vahyin hiçe sayılması ve herkesin aklından hareketle birtakım dinî ve ahlâki doğrulara ulaşabileceğinin ileri sürülmesi ise sosyal ve tarihsel gerçeklik ile örtüşmemektedir.

Geleneksel dinler ve Kutsal Kitaplar hakkındaki yaklaşımlarında genelleme yaptıkları ve kendi savundukları şeyler ile örtüşebilecek türden vahiy beyanlarını yok saydıkları görülmüştür.

Tüm bu tanım ve tartışmalardan hareketle deizmin, aşama aşama öne çıkan temel özellikleri hakkında aşağıdaki şekilde bir sıralama yapmak mümkündür:

- Deizm, özellikle Hıristiyanlığın sahip olduğu Tanrı, vahiy ve peygamber anlayışları başta olmak üzere geleneksel inanç ve kabullere karşı akılcı yaklaşımlar getirme ve Hıristiyanlığı akılcı temellere

oturtmaya yönelik bir yaklaşımın sonucudur. Bu aşamada gerçek Hıristiyanlığın akla uygun doğal bir din olduğuna yönelik kabulleri görmek mümkündür.

- Deistler, başta Kilise ve mensuplarının otoriteleri olmak üzere siyasi alan da dâhil tüm alanlardaki otoritelere karşı tepkisel bir yaklaşımda bulunarak, tarihsel kurum ve kabulleri sorgulamaya yönelmişlerdir.
- Din duygusunun insanda doğal olarak mevcut olduğu ve insanın, dışsal bir vahyin yardımı olmaksızın hem Tanrıya hem de Tanrının yaratmış olduğu diğer varlıklara karşı görev ve sorumluluklarını kavrayarak, ahlâki bir yaşam sürebileceği savunulmuş, genellikle vahyin imkânı değil gerekliliği reddedilmiştir.
- Tanrının ve yaratmış olduğu âlemin mükemmelliğine vurgu yapılmış, âlemin sahip olduğu tüm mükemmelliklerin yaratılışın ilk aşamasında en güzel şekilde oluşturulduğu inancından hareketle, âlemin Tanrının müdahalesine gerek duymayacak şekilde tasarlanmış olduğu savunularak müdahaleye duyulacak olası bir ihtiyacın Tanrının âlemi yeteri kadar mükemmel yaratmadığı anlamına geleceği iddia edilmiştir. Aynı şekilde akıl melekesine sahip insanın doğası itibarıyla yeterli bir yaratılışa sahip olduğu kabulünden hareketle geleneksel dinler tarafından inanç konusu edinilen peygamberlik, vahiy, mucize gibi olguların varlığını inkâr eden bir tavır benimsenmiştir.
- Önde gelen deistlerin, Tanrıya teist dinlerdekine benzer birtakım nitelikler atfetmelerine rağmen, bazı deist yazarların âdeta sınırlandırılmış bir Tanrı anlayışına sahip yaklaşımlarda bulunmasının kendi içinde bir çelişki oluşturduğu, deizmin vahiy kaynaklı dinlere karşı olmaya çalışırken ona alternatif olmakta yetersiz kaldığı ve bu anlayışın belki de sadece belirli bir kesime hitap edebilecek yarı dinî ve yarı felsefî ilkeleriyle, vahiy kaynaklı dinlerin sınırlandırılmış bir yorumu olmaktan öteye geçemediği ve Hıristiyan teolojisinin, İslâm açısından da kabul edilmesi mümkün olmayan temel öğreti ve problemlerinden kaynaklı bir tepki olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Müslümanlar Arasında Deizmi Popülerleştiren Unsurlar ve Çözüm Önerileri

Aslında her ne kadar kavram olarak hayatımıza yeni girmiş olsa da deizm denildiğinde yaygın olarak anlaşılan şeyin yeni olmadığını bilmek gerekir. Çünkü dinin gerçekliği hakkında şüphe duyma ya da başka bir ifadeyle

herhangi bir dine aidiyet duymadan doğrudan Allah'a inanma meselesinin geçmişten günümüze uzanan bir anlayış olduğu söylenebilir.

Deizm sonuçtur. İnsanların kendilerini deist olarak tanımlamalarına sebep olan nedenlere inmek ve bu nedenleri sorgulamak gerekir. Bu nedenler ile yüzleşmeden, İslâm'ın ne olduğu ve ne olmadığı[35] üzerine gerektiği gibi düşünmeden söz konusu probleme yönelik kalıcı ve etkili çözümler üretmek mümkün olmayacaktır. Bu noktada her anlamda geleneksel dinî kültürümüzü tenkit zarureti göz ardı edilmemelidir.[36] Öncelikle kendisini deist olarak tanımlayan insanların bu şekilde inanıp düşünmelerinin kendi içinde farklılık gösterebildiği, bazen tepkisel bazense içinden çıkılamayan dinî ve felsefi problemlere yönelik bir kaçış ya da arayış olduğunu anlamak gerekir. Esasen çoğu zaman da İslâm hakkında yeterli bilgi ve birikime sahip olunmaması ya da İslâm'ın Kur'an'ın rehberliği ve Hz. Peygamber'in güzel örnekliğinden ziyade kabaca tabiri ile sağdan soldan duyulduğu oranda bilinip değerlendirilmesinden kaynaklı olduğu söylenebilir.

Her ne kadar din olgusu etkin ve baskın bir unsur olarak geçmişten günümüze kadar bu toplumun mayasında var olagelmişse de esasında dinî bilgi ve birikimimizin ya da dinin hayatımızdaki belirleyiciliğinin aynı oranda doğru ve geçerli olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Toplumdaki yaygın dinî bilgi ve kültür genellikle aile ya da mahalle çevresinden veya eğitim sistemimizdeki yetersiz ve ezbere dayalı bilgilerden oluşmaktadır. Çoğu zaman dinde olmayan birçok unsurun dinin kendisinin önüne geçebildiği ya da geleneksel kabullerin dinin kendisinden daha fazla ilgi ve itibar gördüğü örnekler ile karşılaşılmaktadır.

Bu durumun pek çok nedeni olmakla birlikte insanların önemli bir çoğunluğunun da dinini doğru anlamak ve öğrenmek gibi bir çabanın içine girmiyor olduğunu da unutmamak gerekir.

Öte taraftan bir şey suiistimal edildiği oranda gözden ve değerden düşer. Dinin de başına gelen budur. Siz insanları din ile dövmeye ve yormaya başlarsanız insanlar da din ile kendi aralarına mesafe koymaya başlarlar. Siz dinin birleştirici yönünü dışarıda bırakarak onu ayrıştırma unsuru olarak kullanırsanız insanlar bunun faturasını size değil dine keserler.

Ülkemizde kendisini deist olarak tanımlayan insanların gerçek oranını belirlemek kolay değil. Bunun iki nedeni var. Birincisi bu konuda bilebildiğimiz kadarıyla çok ciddi bir çalışma olmaması diğeri ise popüler anlamda anlaşıldığı şekli ile aslında bir nevi deist gibi yaşayan ancak kendisini Müslüman olarak tanımlayan ciddi bir kesimin varlığı. Yani dine inanan ancak dini hayatında belirleyici kılmayan insanlar da hesaba katıldığında

[35] Bkz. Emre Dorman, *İslâm Ne Değildir*, İstanbul Yayınevi (2018).
[36] Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, OTTO (2015).

sorunun sadece kendisini deist olarak ifade eden kişiler ile sınırlı olmadığı görülmektedir.

Deizm, kökeni itibarıyla Hıristiyanlık içindeki bir tartışma ve ayrılmadır. Batı düşüncesindeki deizm, Hıristiyanlığın temel inançlarındaki sapmalara ve Kilisenin dünya işlerine yönelik hırs ve politikalarına dayanır. Bir günde çıkmış bir tepki değildir. Tarihsel arka planı vardır. *Hıristiyanlıktaki deizm, Hıristiyanlığı bilmekten, İslâm'daki deizm ise İslâm'ı bilmemekten kaynaklanır.*

Bu yüzden Hıristiyanlığın deizm gibi bir probleminin olması kendi içinde anlaşılabilir ancak İslâm inancı açısından deizm gibi bir problem söz konusu değildir. İslâm'daki deizm problemi dinin kendisinden değil, ağırlıklı olarak din adına uydurulan kabullerden ve bazı Müslümanların uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İslâm'ın yanlış anlaşılması ve uygulanmasının özellikle gençleri sürükleyeceği şey ya ciddi bir umursamazlık ya ateizm ya da deizmdir.

Bugün ülkemizde deist olduğunu ifade eden gençler başta olmak üzere insanlar, din adına uydurulan şeylerin dinin kendisinin önüne geçmiş olması sebebiyle dine karşı tepki duymakta, bazen etrafından duyarak bazen internetten görerek ya da aldığı bir felsefe dersinde dikkatini çekerek "deizm eşittir dinin reddedilmesi ise ben deistim" demektedir.

Yoksa çoğu kişi deizm nedir, ne değildir ne oranda kendi içinde tutarlıdır ya da tarihte deist oldukları kabul edilen kişilerin geleneksel dinlere yönelttikleri itirazlar nelerdir ve bu itirazlar İslâm açısından da geçerli midir, değil midir vb. ciddi anlamda araştırmış değildir.

Bugün yaygın olarak anlaşılan ve yaşanmaya çalışılan din anlayışına bakıldığında, dini, insan aklına ve yaratılışına uygun bir sistem olarak değerlendirmek çok zordur. Bu zorluk ve gerçek İslâm hakkındaki bilgisizlik sebebiyle gençlerin ateizm ya da deizme yönelmelerini anlamak ise zor değildir. Deizmi ortaya çıkaran ve popülerleştiren temel nedenlere değinmek meselenin daha net anlaşılması açısından yerinde olacaktır.[37]

İSLÂM HAKKINDA BİLGİ YETERSİZLİĞİ

Özellikle gençlerin kendilerini deist olarak tanımlamalarının nedenlerin başında İslâm hakkındaki bilgi yetersizliği gelmektedir. Girişte de kısaca değinilmeye çalışıldığı gibi halkın önemli bir kısmının İslâm dini hakkındaki bilgileri ya çok yetersiz ya da bu bilgiler İslâm'ın özünden, en temel kurucu değerlerinden ve insan yaratılışına uygunluğundan son derece uzak

[37] Deizmi ortaya çıkaran ve popülerleştiren temel nedenlere makalenin sınırları dikkate alınarak kısaca yer verilmiştir. Her bir başlığın daha ayrıntılı bir biçimde incelenmesi mümkün olduğu gibi nedenlerin burada sayılanlar ile sınırlı olmadığını da vurgulamak gerekir.

bilgiler olabilmekte. Esasında bu durum günümüze özel bir durum değil. Tarih boyunca geniş halk kitlelerinin din hakkındaki bilgisi ve dine olan ilgisi de aşağı yukarı günümüzdeki gibi daha ziyade geleneksel kabuller üzerinden şekillenmektedir.

İnsanların tamamından dini eşit seviyede ve bilgelik derecesinde öğrenmesini ve uygulamasını beklemek çok gerçekçi olmasa da en azından asgari gereklilikler ve en temel konular hakkında bilgi sahibi olunabilmesi, din adına uydurulan ve dinin kendisini gölgede bırakan konulara karşı insanların belirli bir bilinç seviyesinde olmalarına sebep olacaktır.

Örneğin İslâm'ın din adına kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in mesajlarının anlaşılarak okunması ve mevcut soru ve sorunlara karşı referans alınması asgari gereklilik olmalıdır. Bazı meallerdeki tercüme hatalarının yanlış anlaşılmalara ve insanların Kur'an'a şüpheyle yaklaşmalarına sebep bir gerçek olmakla birlikte bu durumun aşılamayacak bir mesele olmadığı bilinmelidir. Orijinal metne sadık ve güvenilir mealler üzerinden pekâlâ insanlar Allah'ın tüm insanlığa hitap eden evrensel mesajlarının neler olduğunu okuyup anlayabilirler. Takıldıkları noktalarda da bu konuda uzmanlık sahibi, bilgi ve tecrübesine güvenilebilecek kişilerden destek alabilirler.

Özellikle gençler gerek ebeveynlerinin gerekse dinî konularda bilgi sahibi olduğu düşünülen kimi kişilerin sahip oldukları geleneksel bilgilerinin kendi içindeki tutarsızlıklarını, birçok soru ve sorun karşısında çaresiz kalışını görmekte ve İslâm'ı çok temel konularda dahi cevabı olmayan bir inanç olarak algılayabilmektedir.

Temsil Problemi

Dinî ve manevi duygularımızın alabildiğine dejenere olduğu bir çağda yaşıyoruz. Benzer durumlar her dönemde karşılaşılması mümkün ancak belki de içinde bulunduğumuz dönem bu dejenerasyonun en fazla görünür ve hissedilir olduğu bir dönem. Şüphesiz İslâm dini adına örnek Müslümanların varlığı da bir gerçek ancak genel tabloya bakıldığında çok da iç açıcı bir durumda olduğumuzu söylemek biraz güç. Din üzerine bu kadar çok konuşuluyor olmasına ve halkın önemli bir çoğunluğu kendisini dindar olarak görmesine rağmen din adına ortaya konulan söylemler ve eylemler arasında ciddi farklar olabilmektedir.

İslâm'ın güzelliklerini temsil etmede ve insanlara örnek olmada ciddi eksikliklerimiz olduğunu itiraf etmek durumundayız. Bu eksiklik de özellikle gençlerin dikkatinden kaçmayan konuların başında geliyor. Bu durumun hiç de hafife alınacak bir konu olmadığını anlamak gerekir. Şüphesiz hiç kimse İslâm dininin temsilcisi ya da yetkilisi değildir. Ancak halkın

önemli bir çoğunluğunun dinî konularda söz konusu kişi ve kurumları dikkate aldığını ve onlara itibar ettiklerini unutmamak gerekir.

Geçmişten günümüze her dönemde, değerleri yozlaştıran, sahtelik, yalan ve şekilciliği ön plana çıkartarak din üzerinden güç ve menfaat sağlayan ve insanların duygularını istismar eden kişiler olmuştur. Bugün halen bu türden kişilerin, dinî değerleri kullanarak insanların duygu ve inançlarını kötü niyetlerine alet ettikleri görülmektedir. İslâm tarihi boyunca birçok kişi bu türden sahtekârlara karşı insanları uyarmış ve insanların Allah ile aldatılmalarına karşı çıkmışlardır.

İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen El Kindî (ö. 866) kendi döneminde felsefeye ve bilimsel düşünce ve faaliyetlere karşı çıkanları dini özünden saptırmaya çalışan din tüccarları olarak tanımlamaktadır. Kindî'ye göre bazı kişiler dini dünyevi çıkarlarına âlet etmek üzere saptırmaya ve özünden uzaklaştırmaya çalışıyorlardı. Çeşitli çevrelerin baskı ve eleştirisine maruz kaldığı görülen Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* isimli risalesinin giriş kısmında "... zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde gerçekten uzak olanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık" demiş ve ardından söz konusu çevreleri din ticareti yapmakla suçlayarak "Bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir" öncül önermeden hareketle, "Kim din ticareti yaparsa onun dini yoktur" yargısına ulaşmıştır ki mantık bakımından olduğu kadar din ve ahlâk açısından da doğru bir sonuç olduğu son derece açıktır. Her ne kadar Kindî "eksik zekâlı ve zalim düşman" diye nitelediği kesimin kimliğine dair açık bir beyanda bulunmuyorsa da "Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefî bilgi) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir" diyerek kendini savunmuştur.[38]

Görüldüğü gibi çok erken dönemlerden itibaren taklit, şekilcilik ve temsil problemi var olagelmiştir ancak içinde bulunduğumuz dönem geçmişe nazaran bunun en fazla hissedildiği ve kolayca fark edilebildiği bir dönemdir. Dolayısıyla bu konuya azami ölçüde dikkat edilmesi ve her anlamda güzel örneklerin çoğaltılması gerekir.

KÜRESELLEŞMENİN ETKİSİ

Küreselleşme, bir nevi uluslararası anlamda bütünleşme olarak tanımlanabilmektedir. Bu durumun neredeyse kaçınılmaz olduğunu göz ardı etmeden ve küreselleşmeye yönelik toptancı bir bakış açısı ile iyi ya da kötü olarak tanımlamalardan kaçınarak yaklaşmak gerekir. Bu bütünleşme ya

[38] Mahmut Kaya, *Kindî*, DİA, cilt 26, s. 42; Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003.

da alışverişin üretimler, düşünce ve fikirler ya da kültür gibi birçok alanda gerçekleştiği bilinmektedir. Dolayısıyla Müslümanların yoğun olarak yaşadıkları toplumlar da bu süreçten nasibini almış ve farklı kültür ve düşüncelerin etkisi altında kalmışlardır. Hattâ küreselleşme sürecine yönelik en sert eleştirileri yapan kişilerin dahi farkında olmadan yaşam şeklinden tercihlerine kadar her anlamda küreselleşmenin etkisinde kaldıkları görülebilir. Dolayısıyla bu sürecin kaçınılmaz bir sonucu olarak geleneksel dinî anlayışlar ve insanların dine ve dindarlara bakışlarının da küreselleşmenin etkisinde kaldığı söylenebilir. Bu etkinin hem dine hem de dinî değerlere bakış üzerinde birtakım olumsuz etkileri olduğunu görmek gerekir.[39] Küreselleşmeyi de olumsuz etkilerini de yok saymak çözüm değildir. Bu etkileri iyi okuyarak olumsuz etkilerini asgari seviyeye indirmenin yolları aranmalıdır.

EĞİTİM, KÜLTÜR VE TOPLUMSAL ALANLARDAKİ GERİLİĞİN ETKİSİ

Müslümanların ağırlıklı olarak yaşadıkları coğrafyaların eğitim, kültür ve sosyoekonomik anlamda önemli ölçüde geri kalmış olmaları da özellikle Müslüman gençlerin İslâm ile ilgili algılarının olumsuz yönde şekillenmesi üzerinde hatırı sayılı bir etkisi olduğunu ifade etmek gerekir.[40] Bu durumu anlamak zor değildir. Hâkim kültür ve medeniyetlerin tarih boyunca her zaman kendi içinde bir cazibesi olduğu bir gerçektir. Tıpkı özellikle 9. ve 13. yüzyıllar arasında zirvedeki yeri koruyan ve 18. yüzyıla kadar da bir şekilde etkisini hissettiren İslâm medeniyetinin söz konusu dönemlerin cazibesi yüksek kültür ve medeniyeti olması gibi bugün de her ne kadar toptancı bir bakış ile değerlendirmek mümkün olmasa da Batı kültür ve medeniyeti de gençler açısından cazibe oluşturmaktadır.

Durum böyle olunca geri kalmış toplumlar haliyle geleneksel inançlarını da sorgulamakta ve dinin gündelik hayata yönelik bir işlevi olmadığı zannına kapılmaktadırlar. Batı ülkelerinin birçok alandaki ilerlemesini kendi içlerinde yaşamış oldukları dünyevileşme süreçlerine bağlamakta ve

[39] Bkz. Caner Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslâm*, İstanbul Yayınevi, 2011.

[40] Dünyada 'en az gelişmiş ülkeler' olarak sınıflandırılan 48 ülkeden 22'si İslâm coğrafyasında yer almaktadır. 'Düşük gelirli gelişmekte olan ülkeler' olarak sınıflandırılan 60 ülkeden 28'i, ağır şekilde borçlu yoksul ülkeler olarak sınıflandırılan 40 ülkenin 22'si, düşük gelirli yiyecek sıkıntısı çeken ülkeler olarak sınıflandırılan 70 ülkenin 33'ü İslâm coğrafyasındadır. Dünya Bankası'nın son hesaplamalarına göre İslâm coğrafyasında yaşayan yaklaşık 351 milyon insan, yani İslâm ülkelerinin toplam nüfusunun yüzde 22'si, aşırı yoksulluk olarak tanımlanan, günlük 1.25 dolar olan yoksulluk sınırının altında bulunmaktadır. İslâm ülkeleri toplam nüfusunun yüzde 45'ine denk gelen 640 milyon insanın ise günlük 2 dolar olan yoksulluk sınırının altında yaşadığı görülmekte. Bkz. İslâm Dünyası Küresel Dönüşüme Hazırlanıyor, İslâm Ticaret, Sanayi ve Tarım Odası 15. Yönetim Kurulu Toplantısı Raporu.

klasik bir anlayış olarak dinin gelişmeye ve ilerlemeye engel olduğunu sanmaktadırlar. Dinin doğru anlaşılıp yaşanmasının önemi bu konuda da kendini göstermekte ve bu anlamda Müslümanların ağırlıklı olarak yaşadıkları coğrafyaların her anlamda gelişime göstermesi ve ilerlemesinin önemi bir kez daha anlaşılmaktadır.[41]

ADALET, EŞİT HAKLAR VE GELİR DAĞILIMI DENGESİZLİĞİNİN ETKİSİ

Bugün dünya genelinde Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu ülkelerde adalet, hak, hukuk ve gelir dağılımı konusunda ciddi sorunların ve ölçüsüzlüklerin olduğu bir gerçek. Kur'an ayetlerinin söz konusu başlıklar ile ilgili apaçık vurgularına rağmen bu durumun kendi içinde ciddi bir tutarsızlık oluşturduğu açık. Ülkelerindeki bu denli hassas konulardaki tutarsızlıkları gören her yaştan insan ama özellikle gençlerin de dine ve dindarlara bakışlarının olumsuz olması kaçınılmaz görünüyor. Liyakat, ehliyet ve emekten çok birilerinin aracılığıyla çeşitli makam ve mevkileri doldurma yarışı ve bu yarışın mağdur ettiği insanların bazı dindarlara kızarak dinle kendi arasına mesafe koyması söz konusu olabilmektedir.

DÜŞÜNCE VE İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜNÜN ETKİSİ

Müslümanların çoğunluk olarak yaşadıkları ülkelerin önemli bir kısmının düşünce ve inanç özgürlüğü noktasında kırıklarla dolu bir karneye sahip olduğunu itiraf etmek gerekir. İslâm'ın bireye bırakmış olduğu özgürlük alanının insanların elinden alındığı, baskı ile inancın gereklerinin yerine getirilmeye zorlandığı birçok örnekle karşılaşmak mümkün. Durum böyle olunca her yaştan ama özellikle gençler arasında dinin baskı ve zorbalık nedeni olduğu düşüncesi ile dinî inancın reddedildiği ya da gerektiği gibi dikkate alınmadığı söylenebilir.

İnsan neye zorlanırsa o şeye karşı ister istemez tepki duyar. Tepki duyduğu şey ile de arasına mesafe koyar. Belki mecburiyetten bazı şeyleri yerine getiriyor görünür ancak içten içe yerine getirmeye zorlandığı şeye karşı nefret duymaya başlar. Bu durum bazen kişinin kendisine yapılmıyor olsa da başkasına yapılan üzerinden dahi dine karşı önyargı sahibi olabilir ya da kötü örneklerden hareketle din ile kendi arasına mesafe koyabilir.

[41] Şüphesiz birçok alanda gelişmiş ve ilerlemiş Batı toplumları kendi içinde sorunsuz değildirler. Burada özellikle gençlerin bakış açısı üzerinden bir değerlendirmede bulunmak istenmektedir.

İNTERNETİN VE SOSYAL MEDYANIN ETKİSİ

İnternetin ve sosyal medyanın hayatımıza girişi tahmin edilenin de ötesinde hattâ dünyayı internet öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayıracak bir etki yarattı. Dünya daha da küçüldü ve insanlar çok hızlı bir etkileşim içine girdiler. Her tülü akım ve görüş çok daha hızlı biçimde yayılmaya başladı. Farklı inanç ve düşünceler bu mecralar üzerinden kendilerine alan buldular. Özellikle 2000 yılından sonra dünyaya gelen çocuklar internetin ve sosyal medyanın olduğu bir dünyaya gözlerini açtılar. Bilgi kaynakları daha ziyade bu mecralar üzerinden gerçekleşti. Kendisine ana akım medyada yer bulamayan görüşler internet ve sosyal medya üzerinden örgütlenerek propagandalarını bu mecralar üzerinden gerçekleştirdiler. Ateizm, deizm ya da new age türü akımlar ile radikal dinî görüşler de bu araçları etkili bir biçimde kullandılar.

Durum böyle olunca da her türlü olumlu olumsuz bilgi kolaylıkla ulaşabilir bir hale geldi. Örneğin din adına uygulanan şiddet ya da baskı içerikli görüntüler, dinin ticarete alet edildiği manzaralar, ayrıştırıcı ve çatışmacı sert söylemler ve dinin tabiatına aykırı fetva ve görüşlerin hızlı bir şekilde bu mecralarda yayılıp insanların dine karşı olumsuz bir tavır takınmalarına neden olduğu görüldü.

Sadece bu akımlar değil aynı zamanda dünyevileşmeye ve tüketime özendiren kapitalist sistem de her türlü propaganda yöntemini en etkili biçimde kullanarak bu mecralarda yer aldılar. Dolayısıyla özellikle gençler kendilerini dört bir taraftan etrafı kuşatılmış gibi bir kaos ve karmaşanın içinde buldular. Söz konusu mecralardaki doğru ve güvenilir dinî içeriğin yetersizliği nedeniyle de soru ve sorunlarına tatmin edici cevaplar bulmada sıkıntılar yaşadılar.

İnternet ve sosyal medyanın artık hayatın bir gerçeği olduğunu kabul ederek bu tür mecralar için kaliteli ve nitelikli içerik üretmenin ve her yaştan insana ama özellikle gençlere ulaşabilmek ve sorunlarına sağlıklı çözümler üretebilmek için yatırımlar yapmanın önemini kavramak gerekir.

İSLÂM KARŞITLIĞININ ETKİSİ

Öncelikle İslâm karşıtlığının yeni bir durum olmadığı hatırlanmalıdır. İslâm karşıtlığını tarihte çok gerilere götürmek mümkündür. Örneğin Reformasyon hareketinin mimarlarından Martin Luther'in Türkler ve Müslümanlarla ilgili olumsuz görüşleri onlarca örnekten sadece birisidir. Luther, Müslüman Türkleri Tanrının Hıristiyanları cezalandırmak için gönderdiği bir "bela" olarak tasvir etmiştir. Benzeri birçok yaklaşım Erasmus gibi,

dönemin önde gelen ve bugün saygıyla anılan isimleri tarafından seslendirilmiştir.

Elbette İslâm karşıtlığı bugün farklı bir şekilde tezahür etmektedir. O günlerde sıradan Batılı bir insanın Müslüman ile karşılaşma olasılığı çok düşüktü. Müslümanlar hakkında öğrenilenler Doğu'yu ziyaret eden Batılıların yazdıkları ve bu yazarların hayal dünyalarında yarattıklarıyla sınırlıydı.

Günümüzde ise İslâm karşıtlığı temelde iki kaynaktan beslenmektedir. Bu kaynakların birincisi kendisini Müslüman olarak tanımlayan kişilerin işledikleri terörist eylemlerdir. Bu terörist eylemler neticesinde Batılıların zihninde yüzlerce yıldır süregelen "İslâm şiddet dinidir" fikri güçlenmektedir. Maalesef Kuran'da sadece savunma savaşına izin verilmesine rağmen bu eylemler Kuran'ı gölgelemekte, İslâm'la ilgili yanlış bir imaj sunmaktadır.

Günümüzde İslâm karşıtlığını besleyen diğer kaynaksa Müslümanların eski dönemlerden farklı olarak Batı'da da yaşıyor olmasıdır. Bu birliktelik, bu iç içe olma durumu zaman zaman bazı gerilimleri beraberinde getirmektedir. Batı'ya önce göçmen işçi veya sığınmacı olarak giden Müslümanlar zaman içinde Batı'nın bir parçası olmuş, Batılıların çalıştığı işlerde çalışmaya başlamış, onların faydalandığı imkânlara talip olmuşlardır.

Bu durum, sosyolojide günah keçisi denilen teorinin de iddia ettiği gibi toplumsal gerilimi beraberinde getirmiştir. Toplumun maddi olarak sıkıntı içinde olan, eğitimsiz kitleleri sosyo-ekonomik merdivenin altında olmalarından yabancıları sorumlu tutma yoluna gitmişlerdir. Bu durumda Müslümanlar günah keçisi ilân edilmiş ve sonuçta mevcut İslâm karşıtlığı daha da güçlenmiştir.

Müslümanların sayısal olarak dünya üzerinde istikrarlı olarak artan tek inanç sistemi olmasının da İslâm karşıtlığı üzerinde etkisi olduğunu unutmamak gerekir. Bu açıdan İslâm bir çeşit tehdit olarak algılanmakta ve olabildiğince olumsuz bir tablo üzerinden değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Durum böyle olunca gerek dünya medyasında gerekse internet ve sosyal medya üzerinden Müslümanlarla ilgili olumsuz propaganda yürütülüyor olmasının da Müslüman gençlerin inançları hakkında şüphe duymalarına sebep biri olduğu söylenebilir.

İslâm karşıtlığını tek başına kınamak ya da protesto etmek, Müslümanlara da İslâm'dan korkan insanlara da bir fayda sağlamaz. İslâm karşıtlığının sonuçlarının konuşulduğu kadar nedenlerinin de konuşulması ve böyle önemli bir meselenin konuşup tartışmadan ibaret bırakılmayarak kısa, orta ve uzun vadeli eylem planları alınması gerekir. İslâm korkusunu ortaya çıkaran nedenlerle yüzleşmeden, İslâm'ın ne olduğunu ve ne olmadığını

olabilecek tüm imkânları kullanarak insanlara anlatmadan, anlatmakla kalmayıp İslâm inancına uygun bireyler ve toplumlar inşa etmeden bu kötü algının yıkılması mümkün değildir. Çünkü İslâm'ın aleyhinde çalışanlar, lehinde çalışanlardan çok daha güçlü ve tesirli hareket etmektedir. İhtiyaç duydukları malzemeyi bizzat kendi elleriyle veren Müslümanlar da hesaba katıldığında hem kendi içimizde hem de dışımızda bu mücadeleyi vermemiz gerektiğini anlamak zor değildir.

Bugün İslâm ülkeleri bilimde, insan haklarında, ekonomik refahta, mutluluk endekslerinde gerilerde kalmışsa bu noktada kendimizi eleştirmekten kaçınmamalı, sorunun sadece "Batı tarafından kötü yansıtılmak" olmadığını hatırlamalıyız. Kendimizi eleştirirken bunu Batı veya Batılılar istiyor diye yapmamalı, gerçekten de eleştirinin kendimizi geliştirmemiz için tek çare olduğunu bilerek yapmalıyız.[42]

TERÖRÜN VE ŞİDDETİN ETKİSİ

Barış ve selâmet dini olan İslâm'ın bugün maalesef terör ve şiddet ile beraber anıldığına tanıklık edilmektedir. Gerçekte Müslümanların binde birinin dahi herhangi bir terör ve şiddet eylemi içinde yer almamasına rağmen tüm Müslümanların bu olumsuz izlenimin mağduru olduğunu ifade etmek gerekir. Ancak buna rağmen her yaştan Müslümanın bile neredeyse bunu kanıksadığını göz ardı etmemek gerekir. Durum böyle olunca özellikle gençler, dinî teröre ve şiddete neden olan bir unsur olarak görmekte ve İslâm ile ilgili birçok gerçek göz ardı edilebilmektedir.

İngiliz gazetesi *Independent*'ın haberine göre 2001 ile 2015 arasındaki terör saldırılarının sadece yüzde 2'si Batı Avrupa ve Amerika'da meydana gelmiştir. Terör saldırılarının ve yaşanan can kayıplarının ezici çoğunluğu, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde meydana gelmiştir. Görüldüğü gibi sözde "İslâmi terör"ün en büyük mağduru Müslümanlardır.

Gene *Global Terrorism Index*'in raporuna göre, dünyada teröre en çok can ve mal kaybı veren 5 ülkenin 4'ünün çoğunluğu Müslüman, diğerinin de yarıya yakını Müslümandır. Bu ülkeler Irak, Afganistan, Pakistan, Suriye ve Nijerya'dır. Hem IŞİD'in hem de El-Kaide'nin katlettiği insanların çoğunluğu Müslümandır.

Elbette her can kıymetlidir ve masumlar arasında Müslüman/Müslüman olmayan gibi bir ayırıma gitmek hem insanlığa hem de dine aykırıdır. Burada vurgulamaya çalıştığımız sanılanın aksine bu tür sözümona İslâmi örgütlerin daha çok Müslümanları katlettiğidir.

---

[42] Bkz. Emre Dorman, "Felsefi Bir Araç Olarak İslâmofobya", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, Sayı: 2, (2018) 313-329.

Buna rağmen Batı, medyanın ve sanatın gücünü kullanarak terörün en büyük mağduru olduğu izlenimini yaratmaktadır. Gene bazı Batılılar, İslâm'la ilgili algıları da istedikleri gibi şekillendirebilmekte, Müslümanları terörist veya şiddet yanlısı insanlar olarak sunabilmektedirler. Nitekim *Homeland* gibi diziler Müslümanları kolaylıkla teröre ve şiddete meyledebilecek kişiler olarak sundukları için eleştirilmiştir. Gene son yıllardaki birçok dizi ve filmde Müslümanların şiddet ve terör üreten unsurlar olarak sunulduğunu görmek mümkündür. Kuşkusuz medya ve sanatın gücüyle başa çıkmanın en iyi yolu bu konuda yakınmak değil, sanat ve medyanın gücünü kullanarak gerçekte İslâm'ın ne olduğunu ve ne olmadığını göstererek insanları doğru bilgilendirmektir.

Din Dilinin Etkisi

Gerek medya gerek internet videoları gerekse sosyal medya üzerinden gerçekleştirilen çeşitli yayın ve tartışmalarda kullanılan din dilinin son derece sert, katı ve ayrıştırıcı olması, kimi vaazlarda kullanılan üslubun İslâm'ın kurucu değerlerinden uzak kalması gibi etkenlerin de özellikle gençlerin dine bakışı üzerinde olumsuz bir etki yarattığını görmek gerekir.

Her fırsatta sözün gücüne ve güzel sözün önemine vurgu yapan âyetler ile dolu Kur'an-ı Kerim gibi bir vahye ve o vahyin vücut bulmuş hali olan Peygamberimiz Hz. Muhammed'in tüm insanlık için ortaya koymuş olduğu güzel örnekliğe rağmen din dilinin insan ve Müslüman olmanın gereklerinden uzak kalması dine ciddi anlamda zarar vermektedir.

Dolayısıyla din dilinin olması gerektiği gibi zarafet ve hassasiyet içinde ve sorumluluk bilinci ile güncellenmesi son derece önemlidir. İnsanlar ve özellikle gençler günün sonunda sizin ne kadar bilgili ve haklı olduğunuza değil o bilgilerinizi ve haklılığınızı ne oranda nezaketle ortaya koyabildiğinize bakarlar.

Bunun yanında gençleri sürekli kınayan, suçlayan ve tehdit eden bir dil kullanmaktan da uzak durmalı, onları içinde bulundukları ve yetiştikleri şartlar üzerinden anlamaya çalışmalı, düşüncelerine önem ve değer vermeli ve onlara samimiyetle yaklaşılmalıdır.

Siyaset Dilinin Etkisi

Siyasetin çok konuşulduğu ve günlük hayat üzerinde çok belirleyici olduğu toplumlarda siyasetçilerin konuşmalarına ve açıklamalarına son derece özen göstermesi ve özellikle dinî söylemleri siyasetlerine âlet etmemeleri gerekir. İslâm, her türlü siyasi görüş ve ideolojinin üzerinde bir değerdir. Siyasetçilerin tabii ki kişisel inanç ve kabulleri olabilir ancak onlardan beklenen neye inanıp inanmadıklarından bağımsız olarak görevlerini layı-

kıyla yerine getirmeleridir. Tarih boyunca din ne zaman siyasete malzeme edildiyse bundan her zaman din zararlı çıkmıştır.

Öte taraftan belirli siyasi görüşlere ya da partilere destek veren kişilerin İslâm'ı ya da dinî inancı tekellerine almaya kalkmaları ve diğer görüşleri destekleyen kişi ve grupları ise din dışı gibi değerlendirmeleri de toplum üzerinde telafisi mümkün olmayan derin yaralara ve ayrışmalara neden olabilir. Siyasi söylemlerde dinin kullanılmasının yapılacak her hatanın şahıslara değil dine fatura edilmesine neden olacağı unutulmamalıdır. İnancınızı çok fazla ön plana çıkartırsanız yaptığınız hatalar ya da aldığınız yanlış kararlar sizinle birlikte inancınızın da sorgulanmasına neden olur. Bu yüzden dinî her türlü siyasi tartışmanın dışında tutmak son derece önemlidir.

DİNDARLARA VE DİN GÖREVLİLERİNE GÜVENİN AZALMASI

Bazı kesimlerde toplumdaki dindar ve muhafazakâr kesimin sayısının arttığına yönelik bir algı olsa da esasında bu durumun çok da zannedildiği gibi olmadığı görülmektedir. Dindar kesimin her anlamda toplum içinde daha çok görünür ve etkili olması bazı kesimlerce dindarların sayısında artış olduğu şeklinde okunmakta. Dindar olduğu kabul edilen kimi kişi ve çevrelerin yapmış oldukları hataların dine fatura edilebildiği görülmektedir. Muhafazakâr oldukları kabul edilen kimi çevrelerin aşırı lüks ve konfor içindeki yaşantılarının ve görünür olma çabalarının insanların dine ve dindarlara bakışında olumsuz izler bıraktığı görülebilmektedir. Dinî söylemlerin yapılan işlere ya da alınan görevlere karıştırılmasının da ortaya çıkan her hatadan dinin de nasibini almasına neden olduğu söylenebilir.

Bazı olumsuz örneklerin inanan kesimin tamamını da zan altında bıraktığını ve bu örneklerden hareketle dinin de suçlanabildiği gerçeğini hesaba katarak görev ve sorumluluk sahibi kişilerin eylem ve söylemlerine son derece dikkat etmeleri gerekir.

Dindarlara ya da din görevlilerine güvenin tahmin edilenden çok daha az olduğunu gösteren çeşitli çalışmalar ile karşılaşmak mümkün. Bunlardan biri, dünya çapında ciddi araştırmaları ile bilinen Ipsos araştırma şirketinin 2018 Ekim ayında toplam 19.587 bireyle 23 ülkede gerçekleştirmiş olduğu araştırmadır. Araştırmada en güvenilir mesleklerin neler olduğu incelenmeye çalışılmış ve söz konusu araştırmanın verilerine göre araştırmaya Türkiye'den katılan kişilerin en güvendiği mesleklerin ilk üç sırasını yüzde 70 ile bilim insanları, yüzde 61 ile doktorlar ve yüzde 59 ile öğretmenler oluşturmaktadır. Listenin sonunda yer alan meslek olarak yüzde 11 ile politikacılar yer alırken sondan bir önce yüzde 12 ile din görevlileri yer

almakta.[43] Din görevlilerinin bütün dindarları temsil etmediği gerçeğini hatırlayarak ancak topluma en fazla örnek olması gereken din görevlilerine yönelik olarak neden bu şekilde bir güvensizlik olduğunu da gözden kaçırmadan bu konuda ciddi önlemler alınması gerekir. Bu durumun ciddiyetinin farkına varmak ve durumu oluşturan nedenleri ortadan kaldırmak için sistemli bir reform başlatmak gerekir.

Din Bilim İlişkisi

Din ile bilimi karşı karşıya getiren ya da din adına bilime mesafeli duran bazı dinî anlayışlar nedeniyle de insanların bir kısmının bilimi esas alarak dini dikkate almadığı görülebilmektedir. Oysa dil ile bilim birbirlerinin alternatifi ya da ötekisi değil aksine birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görülmelidir. Bilimsel dayanaklara sahip birtakım görüşleri anlamsız ve gereksiz yere din ile karşı karşıya getirmenin dine bir faydası olmayacağı gibi özellikle bilime ilgi duyan insanların din hakkında olumsuz bir yaklaşıma sahip olmalarını kaçınılmaz kılacaktır.

Bugün ateistlerin ve deistlerin önemli bir kısmının bilimi kutsallaştıracak derecede önemsediğini söylemek hatalı olmayacaktır. Dinin sanki bilimle ve bilimsel ilerleme ile bir derdi varmış gibi dini sadece birtakım ibadetlere indirgeyen anlayışların dine zarar verdiklerini görmek zor değildir.

İslâm doğru anlaşıldığında Kur'an'ın akla, bilgiye ve bilime verdiği önemin de anlaşılması zor olmayacaktır. Kur'an ayetleri inananları dış dünyayı anlamaya teşvik eden ayetler ile doludur. Şüphesiz Kur'an bir bilim kitabı değildir. Olmasını beklemek de doğru değildir. Kur'an, bilimsel araştırma ve incelemeye teşvik eden ve Allah'ın doğadaki ayetlerini keşfetmeye yönlendiren ilâhi bir beyandır. Dış dünya ne kadar iyi anlaşılırsa Allah'ın sanatının yüceliği de o oranda ortaya çıkacaktır. İnsanları ya din ya da bilim gibi bir çatışma veya seçenek arasında bırakmaktan uzak durmak gerekir.

Günümüz dünyasında Müslümanların önemli bir çoğunluğunun bilimden ve bilimsel bilginin öneminden habersiz oluşu söz konusu toplumların her anlamda geri kalışlarının önemli nedenlerinden biridir. Siz din adına bilime karşı çıkarsanız birçok insan bu durumu size değil dine fatura eder. İçinde bulunduğumuz bilim ve teknoloji çağında belki de dine yapılacak en büyük haksızlık ve kötülüklerden biri dinin hiç de gerekli olmayan çatışma ve karşıtlıkların içine sokulması olacaktır.[44]

---

[43] Ipsos, Global Trust in Professions: Who Do Global Citizens Trust? https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2019-09/global-trust-in-professions-trust-worthiness-index-2019.pdf

[44] Bkz. Emre Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Bilim İlişkisi*, İstanbul Yayınevi (2019).

İYİNİN VE KÖTÜNÜN BİLGİSİ İÇİN DİNE İHTİYAÇ OLMADIĞI İNANCININ ETKİSİ

Her yaştan insan ile ama özellikle gençler ile konuştuğunuzda birçok kişinin muhtemelen üzerine gerektiği kadar düşünmediği için din olmadan da iyi ve kötünün bilinebileceğini ifade ettiği görülebilir. Bunun yanında tüm inanç ve dinlerin özünün ve en temel mesajının iyi bir insan olmak olduğu inancından hareketle de "Ben zaten iyi bir insanım ve kimseye bir zararım yok" demek suretiyle dinî inanca gerek olmadığının iddia edilebildiği görülmektedir.

Bu noktada ahlâkın kökenine ve din ahlâk ilişkisinin önemine yönelik çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.[45] Bu çalışmaların hem güncel tartışmaları dikkate alan hem de özellikle gençlerin kafasını kurcalayan sorulara ikna edici cevaplar sunan bir içerikte olması gerekir.

DİNİN İNSANLIĞA FAYDASI OLMADIĞI İNANCININ ETKİSİ

Yeryüzünün hemen her yerinde boyutları ve sonuçları arasında farklar olsa bile bir şekilde dinî ya da mezhepsel temelli ayrılık ve çatışmaların insanların dine bakışlarını olumsuz etkilediği söylenebilir. İnsanları birleştirmesi, barış ve güven içinde yaşamalarını sağlaması beklenen dinin insanlar arasında savaş ve kargaşanın nedeni olarak görüldüğü örnekler azımsanmayacak kadar çoktur. Öte taraftan toplumların her anlamda geri kalmaları ve içe kapanık olmalarının faturasının da zaman zaman dine kesilebildiği görülmektedir.

Sayılabilecek birçok nedenden ötürü dinin insanlığa bir faydası olmadığı yönünde bir anlayışın dine mesafeli olan ya da herhangi bir dinî inanca sahip olmayan insanlar arasında yaygın olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dinin ne olduğunun ve ne olmadığının doğru anlaşılıp kavranması insanların dine yaklaşımı üzerinde belirleyici olacaktır. Bu noktada dinin önem ve gerekliliğinin ortaya konulması ve insanların kafalarındaki kuşkuları giderecek şekilde çalışmalar hazırlanması gerekmektedir. Güncel sorunlara güncel çözümler üretmek ve özellikle gençlerin kafasını kurcalayan meselelere mantıklı ve tutarlı şekilde açıklık getirmek gerekir. Dinin zannedilenin aksine kuşatıcı ve birleştirici yönünün vurgulanması, insanları iyi ve güzel olana teşvik ediyor olması, barış, güven ve kardeşlik duygularını pekiştirici etkisinin hissedilmesi gerekir.

[45] Bkz. Emre Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Ahlâk İlişkisi*, İstanbul Yayınevi (2019).

DİNDE OLMAYAN HARAMLARIN ÜRETİLMESİNİN ETKİSİ

Dinde olmayan birtakım şeylerin insanlar tarafından haram kılınmasının ve bunu yaparken de Kur'an dışı bazı kaynaklara referans veriliyor olmasının da önemli bir sorun olduğunu görmek gerekir. Özellikle gençler arasında müzik, heykel, resim, dövme yaptırmak, evde köpek beslemek, tavla ve satranç oynamak ya da midye ve karides yemek gibi mezhep ya da rivayet temelli yasaklara yönelik olarak çeşitli tepkilerin oluştuğunu görmek mümkündür.

Allah ve din inancı olan ve aynı zamanda müzik tutkusu bulunan birine esasında dinde hiç olmamasına rağmen müziğin haram kılınması durumunda bu kişi ya dini ya da müziği tercih etme zorunluluğu gibi anlamsız ve gereksiz bir tercihte bırakılmış olunur ki böyle bir durumda müziği tercih eden birinin dinle kendi arasına mesafe koyması ya da dini tercih etse de müzik tutkusunun kendi içinde bırakacağı yaradan sebep dini sorgulaması kaçınılmaz olacaktır. Dinin asıl amaç ve hedefinin göz ardı edilerek dinde olmayan kurallar üzerinden insanların hayatlarını yaşanmaz ve çekilmez bir hale getirmek dine hizmet etmeye değil aksine zarar vermeye neden olur.

DİNDE OLMAYAN DETAYLAR İLE DİNİN ZORLAŞTIRILMASI

İnsan aklına ve tabiatına son derece uygun olan bir inancın anlaşılmaz, yaşanılmaz ve içinden çıkılmaz bir hale getirilmesi durumunda, ister istemez insanlar "Ben ne yapsam da bu dinin gereklerini yerine getiremem. İyisi mi hayatımı yaşamaya bakayım" diyebilirler. Allah'ın hakkında kesin hüküm indirmeyerek insanın özgür iradesine bıraktığı konuların dinî bir konu haline dönüştürülmesi ve dinde olmayan helal ve haramlar üretilmesi durumunda insanlar dini zor ve yaşanılmaz bulabilirler. Durum böyle olunca da üretilen bu yeni din anlayışı insanları yıldırıp ve yorabilir. Tabiatı ile oynanmış dinin faturası gene dine kesilir. İnsanlar böyle bir dine inanmaktansa inanmamayı tercih edebilir.

EĞİTİM SİSTEMİNİN VE ÖZELLİKLE DİN DERSLERİNİN GENÇLERİ TATMİN ETMEMESİ

Eğitim sisteminin baştan aşağı gözden geçirilmesi, etkili ve kalıcı reformların yapılması, ezbere dayalı olmak yerine düşünmeye ve sorgulamaya teşvik edici bir yapıya dönüşmesi son derece önemli ve gereklidir. Din derslerinin gençleri tatmin etmekten uzak, kalıplaşmış ve ezbere dayalı bilgilere dayalı olduğu artık görülmelidir. Bu dersleri veren öğretmenlerin

dinî konuları anlatırken birçok zorlukla karşılaştıkları ortadadır. Kendi çabası ve özverisi ile gençlerin sorunlarına yönelik etkili çözümler üretmeye ve bu konuda duyarlılık ve sorumluluk bilinci ile hareket etmeye gayret eden öğretmenlerimizi dışarıda tutarak bir kısım öğretmenimizin üstlendikleri büyük sorumluluğu sadece bir mesleki gereklilik olarak gördüklerini ve kendilerinin bile dinî ve manevi anlamda bir motivasyon ya da etkileyici bir duruşa sahip olmadıklarını fark etmek gerekir. İmam Hatip okulları ve İlahiyat fakültelerinde dahi benzer durumların görüldüğü bilinmektedir. Söz konusu derslerin her anlamda yetersiz oluşu, gençlerin, dinî konulardaki soru ve sorunlarının cevapsız kalışı nedeniyle bir çıkış yolu olarak deizme kayabildikleri ve din ile ilişkilerini bu şekilde sonlandırabildikleri görülmektedir. Dolayısıyla her alanda ama konumuzla ilişkili olması nedeniyle özellikle din alanında ders veren öğretmenlerimizin son derece donanımlı olmaları, gençlerin dilinden anlamaları, onlar ile sağlıklı bir iletişim kurabilmeleri, onları önemsemeleri ve bu konuda kayda değer bir hassasiyete sahip olmaları gerekir. Bu ise din derslerinin sayısını arttırmakla değil ancak içeriğini ve niteliğini gözden geçirmekle ve yapılması gereken yenilikleri yapmakla gerçekleşebilir.

Dinin Sorumluluk Yüklüyor Olması

Kendilerini deist olarak tanımlayan kişilerin bu eğilimlerinin nedenini sadece dış etkilere bağlamak haksızlık olur. Genelleme yapmak doğru olmasa da en azından kendisini deist olarak tanımlayan kişilerin bir kısmının dinin beraberinden getirmiş olduğu sorumluluktan bir anlamda kurtulma arayışı olarak deizmi benimsedikleri söylenebilir. Dinî buyruklar kişinin bireysel hayatı üzerinde belirleyicidir. İnanan bir insandan, inandığı dinin gereklerini yerine getirmesi beklenir. Tam da bu noktada dinî sorumluluklardan bir anlamda kurtulmanın ve bunun için de birtakım gerekçelere sığınmanın bir neticesi olarak bazı kişiler kendilerini deist olarak tanımlayabilmekte ve herhangi bir dine inanmasına gerek olmadığını düşünebilmektedir.

Sonuç

Müslümanlar arasında deizmi popülerleştiren unsurları, bunlara yönelik çözüm önerilerini ve doğru bir İslâm anlayışında deizmin neden Müslümanlar için tehdit olamayacağını incelemeye çalıştığımız bu makalede öncelikle deizmin ne olduğunu ve ne olmadığını anlamaya, deizmi ortaya çıkartan nedenlere dikkat çekmeye, tarihsel arka planını hesaba katmaya ve hem Batı düşünce geleneğinin hem de Hıristiyanlığın kendi içindeki tartışma ve sorunlarının neler olduğuna vurgu yapmaya gayret edilmiştir. Batı düşüncesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan deizmin temel iddia ve

itirazları İslâm inancı açısından değerlendirilmeye çalışılmış ve İslâm'ın kendisinden çok İslâm hakkında doğru bilinen yanlışların insanları deizme sürükleyebileceği sonucuna varılmıştır. Öte taraftan sorunun sadece İslâm'ın yanlış anlaşılıp yaşanılması ile sınırlı olmadığı, küreselleşmenin, modernizmin, eğitim, kültür ve toplumsal alanlardaki geriliğin, internetin ve sosyal medyanın ve İslâm karşıtlığı gibi başlıkların da insanların din ile aralarına mesafe koymalarına ya da kendilerini deist olarak tanımlamalarına neden olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Kendilerini deist olarak tanımlayan kişilerin ama özellikle gençlerin gerçekte deizm hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları, bir kısmının tepkisel bir kısmının ise gençliğe özgü bir tavır olarak dine karşı bir duruş sergiledikleri ifade edilmiştir. Deizmin doğru bir İslâm anlayışı içinde kendisine etkili bir alan bulması mümkün olmamakla beraber deizmi özellikle gençler arasında popüler hale getiren nedenler ile yüzleşmeden ve bu konunun ciddiyetini fark etmeden kalıcı ve etkili çözümler üretmenin mümkün olmadığı anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Abbey, Charles J.-John H. Overton, *The English Church in the Eighteenth Century*, The Echo Library, Middlesex (2006).

Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm, Fıtrî, Tabiî ve Umumî, Bir Dindir*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul (1943).

Annet, Peter, *Deism Fairly Stated and Fully Vindicated*, Londra (1746).

Barnett, S. J., *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, Manchester University Press, Manchester (2003).

Becker, Carl. L., *The Heavenly City of The Eighteenth Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, USA (1961).

Betts, C. J., *Early Deism in France*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston (1984).

Blount, Charles, *A Summary Account of The Deists' Religion*, Londra (1745).

Blount, Charles, *The Oracles of Reason*, Londra (1693).

Bodin, Jean, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, çev. Marion Leathers Daniels Kuntz (Fransızcadan İngilizceye), Princeton University Press, Princeton (1975).

Bolingbroke, Henry St. John Viscount, *The Works of Lord Bolingbroke with A Life*, ed. Richard Hudson, cilt I-IV, Carey and Hart, Philadelphia (1841).

Bradlaugh, Charles, *The Freethinker's Text Book*, Londra (1893), Kessinger Publishing, Whitefish (2004).

Butler, Joseph, *The Analogy of Religion*, Eaton & Mains, New York (1875).

Byrne, James M., *Religion and The Enlightenment, From Descartes to Kant*, Westminster John Knox Press, Kentucky (1997).

Chandler, Samuel, *Reflections on The Conduct of The Modern Deists*, Londra (1727), Routledge/ Thoemmes Press, England (1995).

Chubb, Thomas, *A Discourse concerning Reason, with regard to Religion and Divine Revelation*, Londra (1733).

Chubb, Thomas, *The True Gospel of Jesus Christ Asserted*, Londra (1738).

Clarke, Samuel, *A Discourse Concerning The Being and Attributes of God (1705)*, Richard Griffin and Co., Glasgow (1823).

Clarke, Samuel, *A Discourse Concerning The Unchangeable Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainity of The Christian Revelation (1706)*, Richard Griffin and Co., Glasgow (1823).

Collins, Anthony, *A Discourse of Free-Thinking*, Londra (1713).

Collins, Anthony, *A Discourse of The Grounds and Reasons of The Christian Religion*, Londra (1737).

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, The British Philosophers: Hobbes to Paley*, Image Books, New York (1964).

Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy, The British Philosophers: Berkeley to Hume*, Image Books, New York (1964).

Dale, N. Daily, *Enlightenment Deism*, Dorrance Publishing, Pennsylvania (1999).

Dorman, Emre, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi (2009).

Dorman, Emre, "Modern Çağda Deizmin Popülerleşmesi ve Sebepleri", Deizm, Ateizm, Nihilizm Kıskacında İnsanlık, *Diyanet Dergi*, Sayı: 320, Ağustos (2017).

Dorman, Emre, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi", İlahiyat Fakülteleri XXII Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2017).

Dorman, Emre, *İslâm Ne Değildir*, İstanbul Yayınevi (2018).

Dorman, Emre, "Felsefi Bir Araç Olarak İslâmofobya", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, (2018) 313-329.

Dorman, Emre, *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Bilim İlişkisi*, İstanbul Yayınevi (2019).

Dorman, Emre, *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Ahlâk İlişkisi*, İstanbul Yayınevi (2019).

Douglas, Neil, *An Antidote Against Deism: In A Series of Letters to The Editor*, Edinburgh (1802), Kessinger Publishing, Whitefish (2007).

Foucault, Michel, *What is Enlightenment*, (The Foucault Reader, An Introduction to Foucault's Thought içinde), ed: Paul Rabinow, Penguin Books, Londra (1991).

Gay, Peter, *Age of Enlightenment*, Time-Life Books, New York (1966).

Gay, Peter, *Deism,* Van Nostrand Company, Inc. New Jersey (1968).

Geisler, Norman L., *Christian Apologetics*, Baker Book House, Michigan (2007).

Hampson, Norman, *The Enlightenment*, Penguin Books, Londra (1990).

Hatiboğlu, Mehmed Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, OTTO (2015).

Hefelbower, S. G., "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology*, Cilt 24, No. 2. (Nisan, 1920).

Herbert of Cherbury, Edward Lord, *The Antient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered*, Londra (1705).

Herbert of Cherbury, Edward Lord, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carré (Latinceden İngilizceye), University of Bristol, Bristol (1937).

Ipsos, Global Trust in Professions: Who do global citizens trust?, https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2019-09/global-trust-in-professions-trust-worthiness-index-2019.pdf

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabiî Din*, Takdim ve Notlarla Sadeleştiren: Osman Karadeniz, İzmir İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İzmir (1998).

Jefferson, Thomas, "Religion, My View of it", *The Portable Enlightenment Reader*, ed: Isaac Kramnick, Penguin Books, USA (1995).

Johnson, Samuel, *Johnson's Dictionary*, Published by Charles J. Hendee, Boston (1836).

Joyce, G. C., "Deism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed: James Hastings, Cilt IV, T.&T. Clark, Edinburgh (1935).

Kaya, Mahmut, "Kindî", *DİA*, XXVI.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003.

Lalor, Stephen, *Matthew Tindal, Freethinker*, Contiwnuum, New York (2006).

Langford, Paul, *The Eighteenth Century*, Oxford University Press, New York (2002).

Leland, John, *A View of the Principal Deistical Writers*, Londra (1798).

Leslie, Charles, *A Short and Easy Method with The Deists*, Londra (1723), Routledge/Thoemmes Press, England (1995).

Mossner, Ernest Campbell, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed: Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. & The Free Press, New York (1972).

Orr, John, *English Deism: Its Roots and Its Fruits*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan (1934).

Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, New York (1999).

Paine, Thomas, *The Age of Reason*, Barnes & Nobles, New York (2006).

Paine, Thomas, "Of The Religion of Deism Compared With The Christian Religion", *The Great Works of Thomas Paine, Political and Theological*, D. M. Bennett, New York.

Paine, Thomas, "Biblical Blasphemy", *Thomas Paine Collection*, Forgotton Books, (2007).

Palmer, Elihu, *Principles of Nature*, Londra (1819).

Randall, John Herman, *The Making of The Modern Mind*, Colombia University Press, New York (1976).

Stephen, Leslie, *History of English Thought in The Eighteenth Century*, cilt: I-II, Harbinger Book, Londra (1962).

Sullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy*, Harvard University Press, Cambridge (1982).

Taslaman, Caner, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslâm*, İstanbul Yayınevi (2011).

Tindal, Matthew, *Christianity As Old as Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, Londra (1731).

Toland, John, *Vindicius Liberius: or, M. Toland's Defence of Himself*, Londra (1702).

Toland, John, *Letters to Serena*, Londra (1704).

Toland, John, *Pantheisticon*, A Garland Series, British Philosophers and Theologians of The 17th&18th Centuries, ed. René Wellek, Garland Publishing, New York & Londra (1976).

Toland, John, *Christianity not Mysterious, (John Toland's Christianity not Mysterious*'ın içinde) ed: Philip McGuinness-Alan Harrison-Richard Kearney, The Lilliput Press, Dublin (1997).

Toland, John, *Nazarenus*, ed: Justin Champion, British Deism and Free Thought Series, Voltaire Foundation, University of Oxford, Oxford (1999).

Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I-II*, çev: Fehmi Baldaş, MEB Yayınları, Ankara (1948).

Waring, E. Graham, *Deism and Natural Religion*, Frederick Ungar Publishing Co. New York (1967).

ATEİZM-DEİZM SARKACINDA BİR FİLOZOF: ANTONY FLEW

Ergin Ögcem*

GİRİŞ

Tanrının varlığı özelinde yapılan tartışmalar, felsefe tarihinin en kadim ve aynı zamanda en şöhretli problem alanlarından birisidir. Bu tartışmanın felsefi düşüncenin ana eksenini teşkil eden çok kritik bir mesele olduğunu söylemek dahi mümkündür. Tanrının varlığı ve gerekçelendirilmesi bağlamında yapılan mülahazalar genel olarak evrenle bağlantılı olarak ele alındığı için; evrenin varlığı, mahiyeti, oluşum süreci ve tüm bunların Tanrı ile nasıl bir ilişkisi olduğu veya olmadığı meselesi her dönem ilgi çekmiştir. Bu ilginin farklı birtakım yansımaları olmakla birlikte, temelde iki tutum belirgin bir şekilde öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi Tanrının varlığını reddeden, yani evrenin bir yaratıcısının bulunmadığını, varlığının kendinden ve dolayısıyla ezeli olduğunu savunan materyalist eksenli "ateist" tutumdur. Diğeri ise evrenin bir var edicisinin bulunduğunu, bütün oluşun bu var edici sayesinde meydana geldiğini ve gene onun iradesi çerçevesinde şekillenmiş olduğunu müdafaa eden ve iman ekseninde şekillenmiş olan "teist" tutumdur.

* Dr. Ergin Ögcem, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Bilim Dalı.

Bu çalışmamızda biz evren-Tanrı ilişkisini bütün yönleriyle ve genel bir çerçevede ele almak yerine, çok daha sınırlı bir bağlamda, yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden birisi olan Antony Flew (1923-2010) özelinde değerlendirme konusu yapmayı amaçladık. Bütün bir düşünce tarihinin belki de en meşhur tartışması olan bu konuyu özellikle bir isim özelinde tartışıyor olmamızın elbette kendi açımızdan önemli birtakım gerekçeleri var. Bu gerekçelerden birisi, Flew'ün Tanrı karşısında sergilenen her iki (ateist-teist) tutumu kendi yaşamında benimsemiş ve neden böyle bir yönelim içerisinde bulunduğunu felsefi anlamda gerekçelendirmiş olmasıdır. Bir diğeri Flew'ün çocukluk yıllarından itibaren dinî bir gelenek ve disiplin içerisinde yetişmiş ve bu konuda hatırı sayılır bir müktesebata sahip olmuş olmasına rağmen Tanrı karşısında negatif bir tutum sergilemiş olmasıdır. Aynı şekilde bütün bir yaşamı süresince bilim çevreleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olması, bilimsel anlamda Tanrı aleyhine ortaya konan birçok görüş ve tezlere vâkıf olmasına rağmen görüşlerinin Tanrı lehine bir sürece evrilmiş olması da bizim kendisine ilgi duymamızın sebepleri arasında zikredilebilir.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi vahiy referanslı teistik dinler, başka hiçbir varlığa atfedilemeyecek özelliklere sahip "Tanrı" diye bir otoritenin varlığından söz etmiştir. Bu dinler Tanrıyı mevcut her şeyin sebebi ve aynı zamanda devamlılığını sağlayan yegâne güç olarak takdim eder. Bu dinlerin inanç sisteminde varlığın tüm organizasyon ve işleyişi Tanrı ile ilişkilendirilmiş, evrende Tanrıya rağmen bir sürecin vücut bulması hiçbir şekilde mümkün görülmemiştir. Dolayısıyla teistik dinlerin inanç sahasında Tanrının inkâr edilme olasılığı bir yana, onun varlığı hakkında en ufak bir şüpheye dahi kapı aralanmamıştır. Teist çevrelerin Tanrının varlığı lehinde takındıkları bu katı ve tavizsiz tutum, süreç içerisinde çeşitli gerekçeler etrafında şekillenmiş karşı tavırların vücut bulmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Özellikle son iki yüzyılda bu yöndeki girişimlerde fark edilir bir artış meydana gelmiş; bilimsel, sosyolojik, psikolojik, ahlâki, siyasi ve hattâ ekonomik bazı durumlar gerekçe gösterilerek, Tanrıyı inkâr etme noktasındaki teşebbüsler daha da çeşitlenmiştir.

Tanrının varlığıyla ilgili şüphelerin derinleşmesi noktasında en fazla etkiye sahip olmuş gruplardan birisi, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan ve dine yönelik eleştirilerini daha çok dil bakımından yönelten Mantıkçı Pozitivistler olmuştur. Çeşitli alanlarda faaliyet gösteren bilim insanlarından oluşan ve teşekkül ettikleri yere istinaden Viyana Çevresi[1] olarak da adlandırılan bu yapının temel amacı dili metafizik unsurlardan kurtarmak,

[1] Zeki Özcan, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012, s. 1.

fizik bilimlerde olduğu gibi sosyal bilimlerde de net ve problemsiz bir dil inşa etmekti. Bu amaçla (daha sonraları Antony Flew'ün din diline yönelik alternatif bir yöntem niyetiyle kullanacağı "Yanlışlama İlkesi"ne ilham kaynağı olacak) "Doğrulama İlkesi" adı altında kendilerine özgü bir yöntem geliştirmişler ve bunu insanların gündelik olarak kullandıkları tüm dil biçimlerine uygulamışlardır. Doğrulama ilkesine göre herhangi bir ifadenin doğru ve dolayısıyla anlamlı kabul edilebilmesi için ya totoloji olması veya bilimin ya da mantığın yöntemiyle doğrulanabiliyor olması, değilse reddedilmesi gerekiyordu. Buna dine ait önermeler de dâhildi. Hâlbuki dine ait önermeler ne bir totolojidir ne de mantık ya da bilimin yöntemleriyle doğrulanmaya müsait önermelerdir. O sebeple Mantıkçı Pozitivistler açısından dine ait önermeler haklarında herhangi bir ilgi ve tutum geliştirmeye müsait olmayan dogmatik ve metafizik özellikteki ifadelerdi. Bundan dolayı onlara göre felsefecilere ve dolayısıyla felsefeye düşen başlıca görev bu dogmatik ve metafizik ifadelerden dili arındırmaktı.[2]

Mantıkçı Pozitivistlerin bu girişimle varmak istedikleri nihai hedef, dilin mantıksal analizini yapmak suretiyle metafiziği aşmaktı. Bu bağlamda onlar kendilerine referans olarak David Hume'un (1771-1776) görüşlerini almış ve bu görüşler çerçevesinde felsefeye yeni bir istikamet çizmeye çalışmışlardır.[3] Mantıkçı Pozitivist çevrenin özellikle din ve metafizik karşısında sergilemiş oldukları tutum için güçlü bir referans olan Hume'un ifadeleri şöyledir: "Bir kitabı, örneğin Tanrı-bilim ya da okul metafiziği kitabını ele alalım ve kendimize şu soruyu soralım: Bu kitap niceliğe ya da matematiğe dair soyut bir akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Olgu ya da varoluşa dair deneysel bir özelliğe veya akıl yürütmeye sahip mi? Hayır. O halde onu atın çöpe gitsin. Zira onda yanıltıcı bilgi ve safsatadan başka bir şey yok."[4] Hume'dan hareketle tesis edilmeye çalışılan bu yeni yaklaşımın asıl hedefi, ifade edildiği üzere metafiziği elemine etmekti.

Mantıkçı Pozitivistler açısından metafizik sadece duyulur olanı aşan üzerine ikame edilmiş bir öğreti değil, gerçekliğe ve kural koyucu anlatımlara a priori yolla varmaya çalışan her türlü felsefenin adıdır. Onlara göre gerçeklik üzerine bilimle ilişki kurmadan yapılan tüm temellendirmeler özünde birer metafiziktir.[5] Mantıkçı Pozitivistler için bir önermenin anlam-

---

[2] Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe - Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 28-29.

[3] Bryan Mage, *Yeni Düşün Adamları*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1979, s. 173.

[4] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. M. Özgen, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2015, s. 205.

[5] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 142.

lı olduğunu ileri sürmekle o önermenin hangi koşullarda doğrulanabileceğinden söz etmek aynı şeydi. Dine ait ifadeler de dâhil olmak üzere eğer herhangi bir önermenin hangi koşullarda doğrulanabileceğini biliyor ve bunun pratikte uygulamasını yapabiliyorsak, biz bu durumda o önermenin doğru ve anlamlı olduğundan da söz ediyoruz demekti. Zira mantıkçı pozitivistler için anlamlı olmanın ölçütü doğrulanabilir olmaktır. Diğer bir ifadeyle bir önermenin anlamlı olmasıyla, doğrulanabilir olması aynı şeydir.

Doğrulama ilkesi bağlamında önermelerin mahiyetine dair ilk analizler M. Schlick (1882-1936) ve R. Carnap (1891-1970) tarafından yapılmıştır. Ancak bu yöntemi çok daha etkin şekilde kullanmış ve Avrupa dışında da bilinmesini sağlamış olan filozof Alfred J. Ayer (1910-1989) olmuştur. Felsefesi büyük ölçüde Hume çizgisinde şekillenmiş olan Ayer, önermeleri iki kısımda ele almıştır. İlk kısımda idelerin bağıntılarıyla ilişkili olan totolojiler ve matematiksel önermeler vardır. Bunlar dış dünya ile mukayese edilemediklerinden a priori karakterdedirler ve kesin doğru oldukları varsayılır. İkinci kısımda ise dış dünya ile ilişkili olan yani doğrulukları ancak deney ve gözlemle tespit edilebilen olgusal nitelikteki önermelerdir. Ayer bu önermeler hakkında "olasılıkla doğru olan, ancak mutlak anlamda doğru olmayan önermeler" şeklinde bir açıklama yapmıştır.[6] Bu her iki önerme grubu da Ayer açısından doğrulanabilmeye imkân verecek nitelikteki önermelerdir.

Ayer'e göre bir de doğrulama ilkesinin gereğini yerine getirmeyecek özellikte önermeler vardır ki, bunlar ne doğru ne de yanlıştırlar, o sebeple de anlamsızdırlar. Dine ve metafiziğe ait önermeler bu özellikteki önermelerdir. Onlar bilim veya mantığın olanaklarıyla doğrulanamadıkları için anlamdan da yoksundurlar. Örneğin deneysel olmayan bir değerler dünyasının bulunduğunu, insanların ruhlarının ölümsüz olduğunu veya aşkın (*transcendent*) bir Tanrının bulunduğunu dile getiren ifadeler bu duruma örnek gösterilebilecek, içeriği boş anlamdan yoksun önermelerdir. Ayer'e göre metafiziğe ait önermelerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle bu önermelerin öncüllerinin nasıl teşekkül ettirildiğinin belirlemesine ihtiyaç vardır. Onun bakış açısına göre öncüllerin doğasının sorgulanması bize metafiziğin elenmesi noktasında imkân sağlayacağından bunu yapmak bir zorunluluktur.[7]

Peki, doğrulanabilirlik ilkesi kapsamında Tanrı ve onunla ilişkilendirilen eylemler nasıl değerlendirilmektedir? Örneğin bu ilke çerçevesinde "Tanrı vardır" ya da "Tanrı insanı sever" önermelerinden tam olarak ne an-

[6] Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2010, s. 9-10.

[7] Ayer, *age.*, s. 10-12.

laşılmaktadır? Doğrulama ilkesi perspektifinde Tanrının varlığının ispatına dair bir ipucu arayan Ayer bunu kurgudaki öncül önermeler üzerinden yapmaya çalışmıştır. Ayer'in meseleye dair görüşü şöyledir: "Eğer bir tanrının var olduğuna dair kanaat mantıksal kesinlikte olacaksa (öncüller sonucu içerdiğine göre) öncüllerin doğruluğu konusundaki herhangi bir kesinliği/ kesinliksizliği sonucun da paylaşması gerekir. Fakat biz biliyoruz ki hiçbir deneysel önerme olasıdan öte bir özellik ve güce sahip değildir. Mantıksal kesinlikte olanlar ise yalnızca önsel önermelerdir. Fakat bir tanrının varoluşunu bir önsel önermeden çıkarınak mümkün değildir. Zira önsel önermenin kesinliğinin tek nedeni onların birer totoloji olmasıdır. Bir totolojiler takımından da geçerli olarak ancak yeni bir totoloji çıkarılabilir. Bundan da ancak bir tanrının varoluşunun tanıtlanması olanağının bulunmadığı çıkar."[8]

Tanrı metafiziğin konusu olabilecek nitelikte bir varlık kategorisinde bulunduğundan, Doğrulama İlkesi perspektifinde onun varlığının ispatlanması hiçbir şekilde mümkün gözükmemektedir. O sebeple "Tanrı vardır" ifadesi için "doğrudur" veya "yanlıştır" şeklinde kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Aşkın bir tanrının varlığına göndermede bulunan veya onun doğasını betimleme amacında olan bütün tümceler bu özelliktedir ve bunların hiçbirisinin Ayer için gerçekte anlamı yoktur. Bu sadece inanan için değil, inanmayan ve hattâ agnostik tutum sergileyenler için de geçerli olması gereken bir durumdur. Çünkü kendisi hakkında konuşma imkânından yoksun olduğumuz bir şeyin yokluğundan söz etmek de olanaklı değildir. "Tanrı yoktur" ifadesi tanrı ve tanrının yokluğu gibi iki bileşen içermektedir. Tanrının anlamsız, içerikten yoksun bir terim olduğu göz önüne alındığında "Tanrı yoktur" ifadesi de boş ve anlamsız olacaktır. Dolayısıyla bu ifade varlığı ya da yokluğu hakkında mantıksal herhangi bir çıkarımda bulunamayacağımız bir varlık kategorisiyle ilgilidir. Bu durum bir teist ve ateist için olduğu kadar, bir agnostik için de geçerli olan durumdur.[9]

Özetlemek gerekirse, dile doğrulama ilkesi perspektifinde yaklaşım sergileyenler açısından deney, gözlem ve mantığın imkânlarıyla doğrulaması yapılamayan ya da totoloji olmayan bütün ifadeler anlamsız kabul edilmiştir. Bahse konu anlayışı benimseyenler böyle yapmakla her ne kadar dildeki belirsizlikleri giderdiklerini düşünmüş olsalar da aslında dil üzerinde bir baskı kurarak daralmaya neden olmuştur. Dolayısıyla çevre tarafından bir çözüm şeklinde ifade edilen doğrulamacı analiz mantığı beraberinde birçok sorun meydana getirmiştir. Bu ilkenin yetersizliği ve yanlışlığı savından hareketle, Karl Popper (1902-1994) bir çözüm olur düşüncesiyle

[8] Ayer, *age.*, s. 91.

[9] Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 92.

Yanlışlama İlkesi'ni geliştirmiştir. Yanlışlama ilkesi daha sonra Antony Flew tarafından din dili sahasına taşınmıştır.

ANTONY FLEW'ÜN BİRİNCİ DÖNEMİ: ATEİST FLEW

Antony Flew Metodist ekole mensup bir papaz olan Robert Newton Flew (1886-1962)'ün oğludur. Babasının tercihi sebebiyle ilk ve ortaokul yıllarını din üzerine eğitim veren okullarda geçirmiş, almış olduğu eğitim sebebiyle her ne kadar bir din adamı olması tasarlanmış olsa da Flew ilerleyen süreçte Tanrı karşıtı görüşlere sahip bambaşka bir anlayışa evrilmiştir. Din ve Tanrı hakkında anlatılan konulara ilgi duymasına, ders hocalarından bazılarına sevgi beslemesine rağmen bütün hayatı boyunca Tanrı ve Din konularına hep şüphe ile yaklaşmış ve bu alanlara mümkün olduğunca mesafeli durmuştur. Ateizme olan ilgisi küçük yaşlarda uyanmış olmakla birlikte bu konudaki düşüncelerinden ancak lise yıllarında emin olmaya başlamış ve yirmili yaşlara geldiğinde ise bu düşüncesini açık bir şekilde ifade ederek kendisini bir ateist olarak tanımlamıştır. Bu süreç aslında onun hayatına yön verme noktasında benimsemiş olduğu "kanıtın götürdüğü yere gitmelisin"[10] prensibi çerçevesinde gelişen bir süreçtir. Flew hemen her konuda kabul veya reddin belli gerekçeler üzerinden temellendirilmesi gerektiği savından hareket ettiği ve bu bağlamda dinî ifade, telkin ve iddiaları mantıklı bir gerekçe üzerine temellendiremediği için ateizmi benimsemiştir. Ateizmine meşru bir zemin oluştururken de kendince bazı referans noktaları belirlemiş ve bu çerçevede kendi inanç sistemini tesis etmiştir. Çalışmamızın bu aşamasında bu referans noktalarının neler olduğu ve bunların Flew tarafından nasıl ele alındığı hususunda kısa birtakım mülahazalarda bulunmaya çalışacağız.

YANLIŞLAMA İLKESİ VE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI

Antony Flew Tanrı hakkındaki tartışma ve anlaşmazlıkların tamamına yakınının üç büyük teistik dinin bu bağlamda kullandıkları dilden kaynaklı bir problem olduğunu düşünmüştür. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi yaşayan üç büyük dinin ifadelerinde Tanrı her şeye kadir, her şeyi bilen, salt iyi olan, aşkın ve manevi bir varlık olarak takdim edilmiştir. İfadeler soyut bir varlık hakkında kullanılmış olmasına rağmen somut bir varlığı konu edinmiş gibi bir özellik arz eder. Oysa Tanrı kendisi hakkında bu şekilde konuşmaya çok da uygun bir varlık değildir. Bu sebepten ötürü olsa

[10] Antony Flew, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind*, New York: Harper One, 2007, s. 22.

gerek Tanrı ile ilgili kullanılan ifade ve iddialar yukarıda da ifade edildiği üzere dönemin popüler hareketi Mantıkçı Pozitivist çevre tarafından yoğun şekilde eleştirilmiştir. Flew bu eleştirileri yerinde bulmuş olmakla birlikte, çevrenin kısmen keyfî davrandığını ve dogmatik bir tavır sergilediğini düşünmüştür.[11] Bu durum karşısında farklı bir alternatif olarak Karl Popper'in Yanlışlama İlkesi'ni benimsemiş; Popper'da olduğu şekliyle bir iddianın geçerli ve anlamlı olmasını onun sınanabilme, yanlışlanabilme ve çürütülebilme eylemlerine karşı sergileyeceği mukavemete veya tüm bu girişimlere olanak tanımasına bağlamıştır.[12]

Flew'a göre teistik dinlerin Tanrıya dair kullandıkları dilin temel sorunu, çerçevesi tam belli olmayan çok genel ifadelerden müteşekkil bir yapıda olmasıdır. Öyle ki bu dil gözlem ve deneye uygun olmadığı halde, onların her türünü kendi lehine yorumlamakta; kendisini doğrulayan –en azından yanlışlamayan– veriler olarak görmektedir. Oysa Flew'a göre (Tanrı hakkında kullanılan dilde olduğu şekliyle) bir yargı hiçbir şeyi inkâr etmiyor, belli şeyleri dışarıda tutmuyorsa aslında o yargının doğruladığı bir şey de yoktur. Bu ise onun kognitif içerikten yoksun, mevcut bilgilerimizde değişime veya gelişime yönelik herhangi bir etki meydana getirmeyen bir dil olduğunu göstermektedir.[13] Flew bu kanaatinin haklılığını dile getirme adına John Wisdom'a (1904-1993) ait "bahçe meseli"nden yararlanmıştır. Bahçe meselindeki anlatının Tanrı merkezli bir tartışma bağlamında ele alınmasıyla birlikte yanlışlama ilkesi ilk kez dinî söylemin sahasına taşınmış oluyordu.[14]

Bir şüpheci (inkârcı) ile kanaat (iman) sahibi bir mü'min iki kâşif arasında geçen meselin muhtevası genel hatlarıyla şöyledir: İki kâşif bir gün, balta girmemiş ormanda ağaçsız ve aynı zamanda bakımlı bir alana gelirler. Alanı bir sürü güzel ot ve çiçek kaplamıştır. Bu manzara karşısında kâşiflerden inançlı olan: "Bu bahçenin bir bahçıvanı olmalı" derken, inkârcı: "Ortalıkta bir bahçıvan görünmüyor" diyerek buna itiraz eder. Çadırlarını kurarlar ve beklemeye başlarlar fakat ortada bir bahçıvan göremezler. Gizlice gelip giden görünmez bir bahçıvan olma ihtimaline karşı alanı dikenli tel ve çitlerle çevirirler. Tellere elektrik verip, tazılarla etrafını kontrol ederler. Fakat herhangi bir davetsiz misafirin geldiğine, tellere tırmandı-

[11] Antony Flew, "Theology and Falsification in Retrospect", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975, s. 271.

[12] Karl Popper, *Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Basic Books, 1962, s. 37.

[13] Antony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, Londra: SCM Press, 1955, s. 96-97. (ss. 96-130).

[14] Frederick Ferré, *Language Logic and God*, New York: Harper Row Publishers, 1961, s. 32.

ğına veya onu elektrik çarptığına dair işaret göremezler. Bu süreçte tazılar da hiç havlamaz. Buna rağmen inançlı kâşif hâlâ ikna olmamıştır: "Fakat burada bir bahçıvan var, görünmez, dokunulmaz, cereyan çarpmasından muaf bir bahçıvan. Kokusu olmasa da, gürültü çıkarmasa da sevdiği bahçe ile meşgul olmak için gizlice gelip giden bir bahçıvan vardır." Sonunda şüpheci kâşif umudunu yitirir ve şöyle der: "Senin başlangıçtaki iddiandan geriye ne kaldı? Görünmez, dokunulmaz, daima kaçan bir bahçıvanla, hayalî veya hayalî bile olmayan bir bahçıvan arasında ne fark vardır? Senin böyle bir söylem üzerinde ısrarcı olman bahçıvanın varlığını teşhis edilebilir olmaktan çıkarmış olmuyor mu?"[15]

Flew'a göre, teistin kendisine yönelik herhangi bir eleştiri durumunda gösterdiği reaksiyon çoğunlukla bu meseldeki inanç sahibi kâşifin tepkisi gibidir. Bu şekilde bir düşünceye sahip olanlar bir şeyin varlığından söz ederken paradoksal bir biçimde yokluğa atıfta bulunur ve sonra da bunun altını doldurmaya çalışır. Hâlbuki bir dil eğer bir hakikatten söz ettiğini iddia ediyorsa bu aynı zamanda onun herhangi bir şekilde doğrulanma veya yanlışlanma ihtimaline açık olduğu anlamına da gelir. Eğer bir önerme herhangi bir şekilde doğrulanamıyor ya da hiçbir şeyi yanlışlamıyorsa o önermenin bir anlamı ve dolayısıyla ifade ettiği bir şey de yok demektir. Flew'a göre teistik inanç çevrelerine ait söylem tam da bu özellikte bir söylemdir. O sebeple böyle ifadeler hakkında peşinen düşünülmesi gereken şey, onların anlamdan yoksun geçersiz ifadeler olduğu hususudur.[16]

Flew, Tanrı lehinde konuşan dili, gerçek bir öznesi bulunmayan sınırları muğlâk bir dil şeklinde tavsif etmiştir. Çünkü bu dil Tanrı diye bir varlıktan söz etmekte, onun lehinde birçok iddia ileri sürmekte ancak bu iddialardan hiçbirisinin ispatını yapmamaktadır. Oysa her iddia sahibine bir ispat sorumluluğu yükler. Bu yükümlülük yerine getirilmediği sürece, öne sürülen hiçbir iddianın anlam ve geçerliliği yoktur. Örneğin bu dil bağlamında çok sıklıkla tekrar edilen "Tanrı insanları sever" ifadesini ele alalım. Böyle bir ifade ile karşılaşıldığında ilk beklenen şey "Tanrı" ve "onun sevmesiyle" neyin kastedildiğinin tam olarak açıklığa kavuşturulmasıdır. Oysa bizim, Tanrının kendisine, sevgisine, başka varlıklarla olan ilişkisine dair gerçek anlamda bir tasavvurumuz yoktur. Dolayısıyla Tanrı ve onunla ilişkilendirilen kavramlarla tam olarak neyin ifade edildiği aslında pek de bilinen bir husus değildir.[17]

---

[15] John Wisdom, "Gods", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975, s. 164-165.

[16] Antony Flew, "Theology and Falsification in Retrospect", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975, s. 258-259.

[17] Peter Donovan, *Religious Language*, Londra: Sheldon Press, 1985, s. 23.

Flew'a göre Tanrı lehinde kullanılan dilde tesadüf edilen yanılgının önemli bir nedeni de gündelik dilin teistik söylem hesabına ölçüsüz bir biçimde kullanılıyor olmasıdır. Çünkü teist, gündelik dili özensiz bir biçimde kullandığında, kendi iddiasının konusu olan Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırdığını gözden kaçırır. Örneğin: "John, Mary'yi seviyor" önermesi ile "Tanrı bizi seviyor"[18] önermesi arasında kurulan ilişki üzerinden, Tanrının sevgisini ortaya koyma gayretinde bu durum bariz bir şekilde kendisini belli eder. Önermelerin gramatik açıdan herhangi bir sorunu bulunmamakla birlikte, içerik olarak değerlendirildiğinde, özne-yüklem ilişkisi bakımından iki önerme arasında köklü bir ayırım söz konusudur. Flew'ün yaklaşımı esas alındığında bu iki önermeyi eşdeğer kabul etmek bir tarafa, birlikte değerlendirilmeleri dahi olanaksızdır. Zira o, böyle bir yaklaşımın tutarlı olması için öncelikle, insanlarla ilgili bir (gözleme ve tecrübeye konu olabilecek) durumu Tanrıyla ilişkilendirmemizi ve bundan bir netice çıkarmamızı haklı ve mümkün kılan şeyin ne olduğu sorusunun mantıklı bir şekilde cevaplandırılmasını şart koşar.[19] Eğer bu soruya mantıklı bir cevap vermenin imkânı varsa, böyle bir çıkarım da mümkün olabilecektir. Ancak sağduyu sahibi herkes bilir ki böyle bir soruya makul bir cevap vermek imkânsızdır.

Flew'ün yanlışlama ilkesi bağlamında teistik dile yöneltmiş olduğu eleştiriler karşılıksız kalmamış, aynı şiddette bir mukavemete konu olmuştur. Bu bağlamda Flew'a yönelik en ciddi eleştirilerden birisi Richard Swinburne'den gelmiştir. Ona göre eğer reddedilebilirlikle sonuca götürücü bir biçimde yanlışlanabilirlik kastediliyorsa, bu durumun bilimsel faaliyet adına bir hata olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü bilimsel iddialar da (haklarında beslenilen kanaatin aksine) sonuna kadar doğrulanabilme veya yanlışlanabilme kabiliyetine sahip iddialar değildir.[20] Dolayısıyla öne sürmüş olduğu iddiaları kullandığı yöntemle sonuna kadar götüremeyen bir alanın, bir başka alandan aynı yönteme cevap vermesini istemesi veya beklemesi felsefi açıdan uygun olmayacaktır.

Yanlışlama ilkesi çerçevesinde Flew'ün Tanrı hakkında ileri sürdüğü iddialara yönelik bir diğer eleştiri de John Hick'e aittir. Hick daha ziyade Tanrının özünün ve tanrısal maksadın bu dünyada tam olarak anlaşılamayacağına vurguyla meseleye yaklaşmış ve dine ait söylemin büyük bir kısmının tam mânâsıyla ancak ölümden sonra tecrübe edilebileceğini ileri sürmüştür.[21] Paul Tillich de Flew ve benzeri tutuma sahip filozofların temel

[18] Antony Flew, "The Falsification Response", *Religious Studies*, cilt 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969, s. 77.
[19] Flew, agm., s. 78.
[20] Richard Swinburne, *The Chorence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1977, s. 88.
[21] John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today*, cilt 17, No. 1, Nisan 1960, ss. 12-31.

hatasının, bu çevrelerce Tanrının varlığını diğer varlık kategorileriyle karıştırmalarından, dolayısıyla onun varlığının kendinden oluşu ayrıntısının kaçırılmasından veya göz ardı edilmesinden kaynaklandığını ileri sürerek bu tür yaklaşımlara karşı çıkmıştır.[22]

TEİZMİN TANRININ VARLIĞI LEHİNE KULLANDIĞI DELİLLER

Tanrının varlığını temellendirme adına teizmin ortaya koymuş olduğu deliller, Tanrının tartışma konusu yapılmasının başta gelen sebepleri arasındadır. Gerek Tanrıya inananların kendi inançlarını kendileri açısından epistemolojik bir temele dayandırma gibi iç dinamiklerin zorlaması, gerekse bu inanç çevrelerinin kendi Tanrı anlayışlarına karşı dışarıdan gelen itirazları bertaraf etme gibi etkenlerin baskısıyla teistik gelenek içerisinde zamanla bazı deliller teşekkül ettirilmiştir. Bu deliller Tanrı karşıtı filozof ve bilim adamlarınca çeşitli vesilelerle eleştirilmiş hattâ kurgu ve içerik bakımından zayıf oldukları gerekçesiyle reddedilmişlerdir. Biz burada teistik delillerin tamamını değil, yalnız Antony Flew'ün ilgi ve eleştirisine konu olmuş delilleri ele almaya çalışacağız.

Teizmin kadim geleneğinde Tanrı lehine kullanılan ve Flew'ün de eleştirisine konu olan delillerden birisi "Kozmolojik Delil"dir. Sebep-sonuç ilişkisi perspektifinde var olandan var ediciye ulaşma prensibine göre işletilen bu delilde, doğadan hareketle Tanrıya, başlangıcı olandan ezeli olana ulaşılmak istenmiştir. İslâm Kelâm geleneğinde "Hudus Delili" olarak da bilinen delil, çağdaş teist filozoflardan birisi olan William L. Craig (d. 1949) tarafından "Kelâmi Kozmolojik Delil" olarak isimlendirilmiştir. Delilin kısa organizasyonu şu şekildedir:

1. Sonradan var olmaya başlayan her şeyin (başlatıcı) bir nedeni vardır.
2. Evren sonradan var olmaya başlamıştır.
3. O halde, evrenin (başlatıcı) bir nedeni vardır.[23]

Görüldüğü üzere kozmolojik kanıtlama yönteminde âlemden Tanrıya gitme şeklinde işleyen bir akıl yürütme sistemi hâkimdir. Evrenin sonradan var olduğu düşüncesinden hareket eden kozmolojik delil, onun var oluş sürecini karmaşık birtakım olgular yerine, tek ve basit bir nedenle (Tanrı ile) temellendirme yolunu seçmiştir. Bu bakış açısına göre evrenin varlığını Tanrı ile açıklamak, tesadüflerle ya da farklı birçok nedenle açıklamaktan çok daha kolay, basit ve akla uygun bir yoldur.[24] Gene bu delil perspekti-

[22] Paul Tillich, *Systematic Theology I*, Chicago: University of Chicago Press, 1951, s. 235-236.
[23] William Lane Craig, "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, ed. W. L. Craig & Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 4.
[24] Cafer Sadık Yaran, *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı*

finde evrenin yaratılmış olabileceği ihtimali, yaratılmamış olabileceği ihtimalinden; Tanrının varlığının nedensiz olma ihtimali, evrenin varlığının nedensiz olma ihtimalinden çok daha kuvvetlidir.[25]

Flew, kurgu ve içerik bakımından kozmolojik delilin zayıf ve kusurlu olduğunu düşünmüştür. Delile yönelik ilk ciddi eleştirisini, Eski Ahit'in yeryüzünün yaratılmasına ve düzenlenmesine dair süreci içeren ilgili bölümünden (Genesis 1: 1-5) alıntı yaparak dile getirmiştir. Ona göre buradaki takdim birilerinin inandığı veya iddia ettiği şekliyle, oluş veya süreçle ilgili gerçek bir içeriğe sahip değildir. Yaratmanın yedi günde gerçekleşmiş olduğunun dile getirildiği bölümün kurgusu aslında bütün edebiyat birikiminin görkemli bir ifadesinden başka bir şey değildir. Kutsal kitaptaki yaratma ile ilgili ifadeler yalnızca bir hikâyeden ibarettir. Eğer gerçek anlamda bir yaratma eyleminden söz edilecekse, bu ancak hikâyeyi tasarlayan kişinin yaratıcılığı olabilir. Kaldı ki kutsal kitaplardaki anlatılar realiteye dair herhangi bir görevi yerine getirmezler. Orada anlatıldığı şekliyle bir yaratma eylemi asla vuku bulmamıştır. Bunun bilimsel veya mantıksal bir karşılığı yoktur. Böyle bir hikâye ne kadar olağanüstü bir organizasyona sahip olursa olsun bunun gerçekleşmiş olduğuna dair herhangi somut bir delilin ileri sürülebilmesi ne bir Hıristiyan ne de Hıristiyan olmayan için olası değildir.[26]

Flew, diğer ateist filozoflar gibi evrenin kendi dışında bir sebebinin olmadığını ve kişiyi böyle düşünmeye sevk edecek haklı bir gerekçenin de bulunmadığını düşünüyordu. Flew bu konuya dair görüşünü Platon'un öğrencisi olan Strato'nun Tanrının varlığına yönelik itirazlarını içeren düşüncesinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Strato'nun anlayışında doğa, tanrısal bir güç olarak kabul edilir. Doğma, büyüme ve yok olma gibi durumların arkasındaki yönlendirici gerçek neden, duyumdan ve biçimden tamamen yoksun olan doğa dediğimiz bu güçtür. Evrenin varlığı, organizasyonu ve işleyişi dış bir etken veya nedenle değil ancak kendisiyle açıklanabilir. Dolayısıyla Flew'ün düşüncesinde Tanrıdan, evrenin yaratıcı ve düzenleyici nedeni olarak söz etmek mümkün değildir. Bu tür iddialar hisse dayalı, temeli olmayan problem alanlarıdır.[27]

Flew, Tanrıyı evrenin yaratıcısı olarak kabul etmeyi bilimsel perspektiften temeli olmayan bir kabul şeklinde değerlendirdiği gibi pragmatik açıdan da tehlikeli ve reddedilmesi gereken bir durum olarak görüyordu. Çünkü yaratma yönetmenin biricik nedeni olarak Tanrıyı görmek, var olan

---

İnancının Akliliği, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 95.

[25] Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 130-132.

[26] Antony Flew and D. M. MacKinnon, "Creation" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, Londra: SCM Press, 1955, s. 170-171. (ss. 170-186).

[27] Antony Flew, *God and Philosophy*, New York: Prometheus Books, 2005, s. 79.

her şeyi onunla ilişkilendirmek, insan bilinçaltında birtakım sakıncalı sonuçlara yol açacaktı. Örneğin, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığına, sahibinin O olduğuna olan inanç bize evrende birer misafir ve emanetçi olduğumuz algısını aşılayacaktı. Bu algı bizi hem kendimiz hem de üzerinde yaşadığımız evrenin bir yanılsama olduğu fikrine, dolayısıyla özgürlüğümüzün ve kişiliğimizin gerçek olmadığı düşüncesine sevk edecekti. Kaldı ki yaratmaya dair Kutsal Kitap'ta anlatılan hikâyelerle amaçlanan şey de bir hakikati dile getirmek değil, Tanrıya atfedilen olağanüstü niteliklerle insanda bir itaat duygusu meydana getirmektir. Dolayısıyla yaratma ile ilgili sunumla insanlar üzerinde bu motivasyon sağlanmışsa Flew'a göre dinî metinlerden beklenen fayda da elde edilmiş olacaktı.[28]

Tanrının varlığı lehinde kullanılan ve Antony Flew tarafından kısmen makul karşılanan fakat bununla birlikte gene de itiraza konu olan bir diğer delil "Teleolojik Delil"dir. Teleolojik Delil özünde olayların, nesnelerin, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlemelerimizin (kendilerine biçtiğimiz değerlerin) yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini öne sürer. Buna göre evrende var olan her şey teleolojik bir sisteme tâbidir. Öyle ki bu teleolojik örgünün izlerini metafizik, teoloji, ahlâk ve bilim gibi muhtelif birçok alanda görmek mümkündür. Bu yönüyle düşünüldüğünde doğanın da bir amaca göre düzenlenmiş ve belli bir hedefe yönelmiş olduğunu ilkesel olarak kabul etmek gerekir.[29]

Evrenin kurgusuna dikkat edildiğinde orada hem fizikî ve hem de metafizik anlamda biri diğerine bağlı tesis edilmiş muhteşem bir organizasyonun olduğu görülecektir. Ereksel bir kaygı temelinde vücut bulmuş bu organizasyon kendisiyle sınırlı bir çerçevede ele alınabileceği gibi, kendisi dışında farklı bir nedenle ilişkilendirilerek de ele alınabilecek bir özellik arz etmektedir. Bu yapıya teolojinin perspektifiyle bakıldığında doğal olarak burada harici bir gücün (Tanrı) fail neden olarak sürecin içerisine dâhil edilme zarureti ortaya çıkmaktadır. Zira teolojik açıdan evrendeki düzen ve amacın Tanrıdan bağımsız bir şekilde değerlendirilebilmesine imkân ve ihtimal yoktur. Bu bakış açısı için makul olan, evrende var olan her şeyin belli bir amaç gözeten akıllı bir varlık tarafından meydana getirilmiş olduğunu ifade etmektir. Bu durumda teizmin anlayışına göre evrendeki tüm organizasyon ve işleyişin kozmik bir mimar olan Tanrı tarafından icra edildiğini ifade etmek bağlıları için âdeta bir zorunluluk arz etmektedir.

---

[28] Flew, *age.*, s. 173.

[29] Edward Craig (ed.), "God", *Encyclopedia of Philosophy*, Londra: Routledge Taylor & Francis Group, 2005, s. 323.

Tanrı hakkında delil oluşturma çabasının neticelerinden biri olan teleolojik yaklaşım için verilmiş bilinen örneklerden birisi William Paley'in (1743-1805) saat örneğidir.[30] Bu örnekte Paley saat ve ustası arasındaki ilişkiden hareketle evren ve onun mimarı arasındaki muhtemel ilişkiyi açıklamaya çalışır. Örneğin kısa tasviri şöyledir: Tabii bir ortamda dolaşırken ayağımıza bir taş, çalı veya ot takılsa bunlara dikkat etmez yolumuza devam ederiz. Zira tüm bunlar tabii ortamın doğal unsurlarıdır. Fakat böyle bir ortamda ayağımıza bir saat takılsa bu bizim dikkatimizi çeker. Çünkü onun organizasyonu bu tabii ortama aykırı birtakım özellikler barındırmaktadır. Saate dikkatlice bakıp onu iyi bir şekilde tahlil ettiğimizde onda çetrefilli fakat bir o kadar da uyum içerisinde iş gören vasıtaların olduğunu fark ederiz. Bu vasıta örgüsünde bütün çarklar ve zemberekler öyle ayarlanmıştır ki onların bu hassas ayarı sebebiyle saat zamanı doğru şekilde gösterebilmektedir. Bunu fark ettiğimizde "bu saati belli bir amaç doğrultusunda ve bir hedefe göre hareket ettiren akıllı bir usta olmalıdır" demekten kendimizi alamayız. Tabiata baktığımızda da onun yapı ve işleyişinde benzer bir erekselliğin hâkim olduğunu görürüz. Saatte var olan her tertip ve tasarıma ait tezahür tabiat dünyasında da vardır. Ancak şu farkla ki tabiat dünyasındaki organizasyon hem daha büyük ve hem daha sofistikedir. Dolayısıyla saat gibi daha düşük ölçekte bir organizasyona sahip aygıtın ancak bir usta marifetiyle bu duruma gelmiş olabileceğine hükmeden aklın ona göre çok daha yüksek düzeyde bir organizasyona sahip olan evren için aynı şeyi düşünmesi gayet normaldir. Hattâ teleolojik delilin meşruiyeti onaylanmışsa böyle düşünülmesi mutlak bir gerekliliktir.[31]

Flew'a göre amaç ve düzen fikrinden hareketle bir düzenleyicinin zorunluluğuna hükmetmeyi haklı kılacak hiçbir gerekçe yoktur. Bu bizim zihnimizin işleyişine hâkim olan sebep-sonuç ilişkisi kurma eğiliminin ortaya çıkardığı bir durumdur. Evet, doğada bir düzen vardır ve bu doğrudur. Fakat doğadaki düzen mutlak anlamda bir düzenleyicinin varlığını gerekli veya zorunlu kılmaz. Flew'a göre teoloji ile ilgilenenler "evrenin dışında, ötesinde, üstünde vb. bir varlık" gibi ifadeler kullanmak suretiyle evrenin varlığını harici bir nedene yasladıklarını düşünürler. Oysa bu tür ifadeler kullanmak suretiyle yapmış oldukları aslında kafa karışıklığı yaratıp dikkatleri başka taraflara çekmekten başka bir şey değildir. Zira bu tür nitelemelerin ima veya ispat edebileceği bir varlık realitede mevcut değildir.[32]

---

[30] William Paley, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Cafer Sadık Yaran, Samsun: Etüt Yayınları, 1997, s. 79-81.

[31] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s. 122.

[32] Flew, *God and Philosophy*, s. 77-78.

Flew, evrende var olan düzeni kendisi dışında bir şeyle ilişkilendirmek yerine bunu bizzat evrenin içerisinde aramak gerektiğine inanıyordu. Ona göre evrende düzenle ilişkili olarak gözlemlediğimiz her ne varsa, tüm bunlar bizatihi evrene ait ve onun tarafından üretilmekte olan özelliklerdir. Evrenin düzeniyle ilgili fark edebileceğimiz tek şey, bu düzenin başka hiçbir yerden alınmamış, bütünüyle kendisine ait bir düzen olduğudur. Buna rağmen, bir teist "tabiattaki düzen, bir düzenleyici fikrine inanmayı gerekli kılar" şeklinde bir iddia ileri sürerse, o zaman bu iddianın ispat yükümlülüğü kendisine düşer, bir natüraliste değil.[33]

Netice itibarıyla, evrenin varlığını gerekçelendirme esnasında harici bir nedenden söz etmek Flew'a göre gerçekte hiçbir şeyden söz etmemekle eş değerdedir. Mantığa uygun olan evrenden söz ederken onun dışında herhangi bir kaynağa başvurmamak, açıklamayı kendisiyle sınırlı tutmaktır. Evrendeki düzen ve işleyiş bizi şaşırtabilir, kendisine hayran bırakabilir. Fakat bu şaşırma ve hayranlık duygusu, kendilerini gerekçe göstererek Tanrının varlığını iddia etme noktasında bizim için asla meşru bir zemin teşkil etmez. Kaldı ki insanın herhangi bir şeye hayranlık duygusu beslemesiyle, o şeyin ardında farklı bir nedenin olduğunu düşünmesi farklı hususlardır. Bu tür duygular öyle bir düşüncenin hakikatini garanti etmez. O sebeple makul bir insanın, evrenin düzenini harici bir nedenle ilişkilendirmek yerine, fiziksel ve mekanik kuvvetlerin bir ürünü şeklinde değerlendirmesi çok daha sağlıklı bir tutum olacaktır.[34]

Teistik inancın Tanrının varlığını destekleme noktasında dile getirdiği ve Flew'ün itirazına konu olan delillerden bir diğeri "Dinî Tecrübe Delili"dir. Dinî Tecrübe Delili diğerlerinden farklı olarak, dış âlem veya doğa yerine insanın kendisinden hareket eder. Dinî tecrübe vasıtasıyla Tanrıyla irtibat, ona inanma, dua ve çeşitli ritüellerle ona yaklaşma, onunla birleşme, varlığını onda yok etme gibi çeşitli şekillerde gelişir. Dinî tecrübe tüm bu deneyimlerin sağladığı vecd hali sayesinde Tanrının var olduğunun bilinebileceğini öne sürer. Fakat bu tecrübenin bir kişi açısından mümkün olması her şeyden önce onun daha işin başında iken "mümin" olmasını gerekli kılar. Zira böyle bir tecrübe mümin olmayana açık değildir ve hattâ böyle bir altyapıya sahip olmayan birisiyle bu tecrübe hakkında konuşabilmenin imkânı dahi yoktur.[35] Bununla birlikte dinî tecrübe ampirik tecrübeyle karıştırılmaması gereken çok özel bir tecrübe biçimidir. Teistik dinler perspektifinde düşünüldüğünde, dinî tecrübenin bu dinlerin belli bir alanına

[33] Flew, *age.*, s. 69.
[34] Flew, *There is a God*, s. 73.
[35] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1997, s. 82.

karşılık geldiği, bütün bir dinî algının bu isim altında ifade edilmesinin pek de doğru olmayacağı söylenebilir.

Dinî tecrübeyi duyu algıları ile elde edilen bir tür "farazi, gibi" tecrübe şeklinde algılayan filozoflar da olmuştur. Burada dinî tecrübe ile önümüzde duran fiziksel bir nesnenin algılanmasına benzetilebilecek tanımaya dayalı bir bilgi formu kastedilir. Bu nedenle dinî tecrübe bazı seçkin kişilerin yaşadıkları "Tanrıyı görme veya onunla buluşma" anlamına gelen bir mistik ya da sezgisel tecrübe olarak değil, bilakis tüm inananların inançları aracılığıyla evrende olup bitenleri "Tanrının işleri olarak algılama" şeklinde bir tecrübe olarak tarif edilir.[36] Bununla birlikte hayatı ve evreni dinî yönden tecrübe etmenin anlamını, dindar insanların başka bir dünyanın farkında olmaları ve onu tecrübe etmeleri şeklinde anlamamak gerekir. Bilakis bu tecrübe dindar olmayanlarca da tecrübe edilen dünyayı değişik bir yolla tecrübe etmek ve yorumlamaktır. Dindar ile dinsiz (Tanrı fikrine sahip olmayan kişi) aynı dünyada yaşamakta ve aynı şeyleri tecrübe etmekte olmalarına rağmen olayları farklı şekillerde algılayabilmektedirler. İki bakış açısındaki temel farkı meydana getiren ana etmen sahip olun(may) an inançtır.[37]

Antony Flew, Tanrının varlığını reddettiği süreçte inanca dayalı hemen hiçbir iddiayı kabul etmemiştir. Buna rağmen o, dindar birisinin Tanrı hakkında konuşabilmesine imkân tanıyan tek seçeneğin gene de vahiy olabileceğini ifade etmiştir. Burada Flew'ün vahiyle kastettiği şey yalnız klasik anlayışta karşılığı bulunan Tanrıya ait metinler değildir. O sezgi, ilham ve keşf gibi klasik vahiy metinlerinin dışındaki duyuşları da vahiy olarak kabul etmekte ve tüm bunların inanan kişiye Tanrı hakkında konuşabilme imkânı sunduğunu düşünmektedir.[38]

Dinî tecrübeye kaynaklık eden bizzat Tanrının kendisidir ve inanan için bu, Tanrı tarafından imanı karşılığında kendisine bahşedilmiş bir ödüldür. Dinî tecrübe konusunda az da olsa müsamahalı bir tavır sergileyen Flew, bu tecrübenin Tanrının varlığı lehinde bir delil olarak kullanılmasına ise karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre böyle bir tecrübeye kaynaklık eden bir varlığın bulunduğunu garantileyecek hiçbir kanıt yoktur. Dolayısıyla herhangi bir kişi herhangi bir yolla Tanrı ile ilgili bir tecrübe yaşadığını veya onunla konuştuğunu dile getirdiğinde, Flew'a göre ilk yapılması gereken şey derhal bundan şüphe etmektir. Zirabir kişinin Tanrının rüya yoluyla kendisiyle konuştuğunu iddia etmesiyle, rüyasında Tanrı ile konuşuyor olduğunu gördüğünü ifade etmesi özünde aynı şeydir. Böyle bir tecrübeye bundan fazla

[36] John Hick, *Faith and Knowledge*, Glaskow: Williams and Collins, 1978, s. 96.
[37] Hick, *age.*, s. 116.
[38] Flew, *God and Philosophy*, s. 124.

bir önem veya değer atfedilemez. Çünkü bu tür ifade ve iddialar başkasının tecrübesine kapalıdır. Dahası bu iddiaları dile getiren kişinin bilerek (kasıtlı) veya bilmeyerek bizi aldatma ihtimali her zaman için mümkündür.[39]

Flew'a göre düşüncelerimizde, hislerimizde, duygularımızda hattâ davranışlarımızda meydana gelen değişimlerin doğrudan Tanrıya dair tecrübemizle ilişkili olduğunu ileri sürmek uygun değildir. Bu noktada dinî tecrübeyi referans almak, bu yolla Tanrının varlığının kanıtlanacağını düşünmek, Tanrıyı düşüncenin nesnesi veya ürünü kılmak gibi tehlikeli bir duruma sebep olabilir. Bu ise Tanrının her şeyden bağımsız ve eşsiz bir varlık olduğu iddiasına gölge düşürür ki bu bir çelişkidir. O sebeple Flew, dini tecrübeyi Tanrının varlığı için bir dayanak noktası yapmayı veya onun varlığını ifade etme yollarından biri olarak bu tecrübeye kapı aralamayı kendisinden uzak durulması gereken çelişkili tutumlar olarak görmüştür.[40]

Tanrının var olduğuna inanmakla bundan bir hakikat olarak söz etmek bütünüyle farklı şeylerdir. Ne Tanrıya dair inanç ve tecrübelerimiz ne de varlık düzenini Tanrı ile ilişkilendirme noktasındaki çabamız, onun hakikatine dair geçerli iddialar ortaya koymamıza imkân vermez. O sebeple Flew'a göre bu noktadaki her türlü uğraş aslında boşunadır.[41] Tanrıya olan inanç özünde Tanrının varlığından değil, kişinin düşünce dünyasında onun varlığına dair geliştirdiği birtakım düşüncelerden beslenen bir inançtır. "Tanrı vardır" demek bir anlamda "Tanrının var olduğunu düşünen, inanan insanlar vardır" demektir. Dolayısıyla Flew Tanrının varlığı yönündeki iddiaları, inanca kaynaklık eden değil, inançtan kaynaklanan iddialar olarak görür.

Dinî tecrübede Flew için sorun teşkil eden asıl mesele ise büyük ölçüde bireysel tecrübeden kaynaklanan bu sübjektif doğrulama çabasının bir objektifleştirme operasyonuyla kanaatin temeli yapılmaya çalışılmasıdır. Onun açısından bakıldığında tek başına bu durum bile felsefi duruşumuz adına haklı bir sorgulama nedenidir. Çünkü sübjektif değerlendirmeler, objektif gerçekliklerden farklıdır. Zira objektif gerçekliklerin ne olduğu hususu herkese açıktır ve bu sebeple de tartışmaya kapalıdır. Oysa sübjektif yargı ve kanaatler için bunu söylemek pek mümkün değildir. Bundan dolayı kişisel kanaatleri kesin ve objektif çıkarımlar şeklinde takdim etmek yanlıştır. Bu tecrübeyi herhangi bir şeyin kanıtı, özellikle de Tanrının varlığına dair bir delil olarak görmek kabul edilemez bir girişimdir. Kaldı ki mantıksal olarak da bu mümkün değildir.[42]

---

[39] Flew, *God and Philosophy*, s. 126.
[40] Flew, *age.*, s. 127-128.
[41] Flew, *age.*, s. 128.
[42] Flew, *God and Philosophy*, s. 131-132.

Netice itibarıyla, "Tanrı vardır" şeklindeki metafizik içeriğe sahip önermeler sadece bunu dile getirenler açısından anlamlı olan, dolayısıyla Flew ve onun gibi düşünenler için herhangi bir karşılığı bulunmayan önermelerdir. Eğer bu tür önermeler iddia edildiği gibi kesin bir hüküm içerseydi herkese açık, objektif statüde olurdu ve onların varlığını ortaya koyma adına yan yollara sapmak için bir neden kalmazdı. Zira kesin olan bir iddia için dolaylı yolları zorlamak ne kadar gereksizse aynı şekilde herhangi bir karşılığı olmayan iddiayı ispatlama uğruna verilen mücadele de o derece anlamsız ve gereksizdir.[43]

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük Problemi geçmişten günümüze Tanrı karşıtı filozof ve bilim insanları için onun varlığını reddetme girişiminde en fazla itibar edilen dayanaklardan birisi olmuştur. Benzer şekilde Tanrının var olduğuna inanan ve bunu dile getirenler açısından da bu problem bağlamında yöneltilen soru ve iddiaları cevaplandırmak her zaman için büyük güçlük teşkil etmiştir. Kötülük problemi teist filozof ve düşünürler için Tanrının varlığını müdafaa noktasında üstesinden gelinmesi belki de en zor olan konudur. O sebeple kötülük problemi için teizmin "demir leblebisi" demek yerinde bir yakıştırma olacaktır.

Kötülük probleminin meşruiyeti, teizmin Tanrı hakkında ileri sürdüğü mutlak güç, irade, bilgi, iyilik gibi sıfatlarla; onun tasarrufunda olan âlemde bu sıfatlara aykırı bir şekilde cereyan etmekte olan gerek doğal (fizikî) ve gerekse ahlâki kötülüklere dayanır. Esasında tabii düzende meydana gelen ve kötülük şeklinde değerlendirilen bu hadiselerin temelinde Hıristiyan teolojisinin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi belirleyici olmuştur. Zira Hıristiyan teolojisindeki yaratılış hikâyesi pek iç açıcı değildir. Bu öğretiye göre insan Tanrının uyarılarına rağmen şeytan tarafından aldatılmış ve o sebeple gazaba uğramış olan lanetli bir varlıktır. Kaybedilen cennetin yerine kendisine verilen dünya ise bir ödül değil aslında bir sürgün yeridir. Dolayısıyla ahlâken kusurlu bir varlık olan insan ile sürgüne gönderildiği dünyanın mevcut standartlarında gerçek anlamda bir iyiliğin tesis edilmesi mümkün değildir.

Kadim düşünce geleneğinde kötülük problemine dair farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte genel anlamda konu "ahlâki (*moral*) kötülük" ve "doğal (*natural, physical*) kötülük" olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Savaşlar, zulümler, tecavüzler, katliamlar, intikamlar, intiharlar vb. daha ziyade insan merkezli, insanın özgür iradesinin bir neticesi olarak meydana gelen olumsuz hadiseler ahlâki kötülük başlığı altında ele alınır-

[43] Flew, *age.*, s. 134.

ken; depremler, seller, kuraklıklar, hortumlar, çeşitli hastalıklar vb. insanın iradesinden bağımsız şekilde meydana gelen hadiseler ise doğal kötülük olarak değerlendirilmiştir. Doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlar için de geçerli olan, hem bedensel hem de ruhsal acıya sebebiyet veren bir kötülük çeşididir. Bu yönüyle ahlâki kötülükten kısmen farklıdır.[44] Doğal kötülük bazen tabii veya fizikî kötülük şeklinde de ifade edilmiştir. Kötülük problemi bağlamında böyle bir ayırıma gitmenin sebebi ise kötülüğün nedeninin Tanrı olmadığını göstermeye çalışmaktır. Zira kötülüğü doğal ve ahlâki kötülük şeklinde sınıflandıranlar, doğal kötülüğü maddenin her kemali kabul edemeyişine, ahlâki kötülüğü ise akıl ve irade sahibi bir varlık olması sebebiyle bütünüyle insana bağlamışlar, böylece Tanrının hiçbir şekilde bunlardan sorumlu olmadığını ifade etmeye çalışmışlardır.[45]

Flew çocukluk yıllarından itibaren (dinî bir muhitte yetişmiş olmasına rağmen), Tanrı ve din konusunda hep ihtiyatlı ve şüpheli bir duruş sergilemiştir. Bu noktadaki şüphesi II. Dünya Savaşı'nın dramatik koşulları sebebiyle daha da derinleşmiştir. Çünkü bu yıllarda bir tarafta Tanrının mutlak güç, kudret ve adalet sahibi bir varlık olduğu iddiası dillendirilirken, diğer tarafta tüm bu iddiaları boşa çıkaracak vahşi koşulların varlığı söz konusuydu. Bu iki durumu birbirleriyle ilişkilendirmek, Tanrının güç, kudret ve adaletine zarar vermeden bunları telif etmek hiçbir koşulda mümkün değildi. Bir de buna Tanrı karşıtı yarı dinî-felsefi söylemleri ilave ettiğinizde artık böyle bir tablo karşısında Flew'ün Tanrıya dair olumlu bir kanaat beslemesi beklenemezdi. Nitekim öyle de olmuştur.[46]

Birçok Tanrı karşıtı filozof ve bilim insanı için olduğu gibi Flew için de merak konusu olan ve cevabı beklenen can alıcı sorular şunlardı: Tanrı, nasıl oluyordu da her gün kendi gözleri önünde cereyan eden bunca zulme, vahşete, tecride ses çıkarmıyor, "dur" demiyordu. Bunda insanlık ve kâinatın genel gidişatı adına bizim bilemediğimiz, göremediğimiz ya da anlayamadığımız nasıl bir fayda veya hikmet vardı? Eğer Tanrı, kendisine inananların iddia ettiği gibi gerçekten iyi, şefkatli ve barıştan yana bir Tanrı ise, bunlara müsaade etmemesi gerekmez miydi? Zira mutlak anlamda iyi olmak, iyiliği dilemeyi, olumsuzluklara müsaade etmemeyi, kötülüğü istememeyi gerektirmez miydi? İddia edildiği gibi, gerçekten âdil, güçlü, kudretli ve merhametli bir Tanrı olsa idi bu durumlara seyirci kalmaz, tüm bu olanlara müsaade etmezdi. Ancak öyle anlaşılıyor ki bunları yapacak

[44] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 87.
[45] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 26.
[46] Flew, *There is a God*, s. 13-14.

gerçekte bir Tanrı yoktu, varsa da teizmin iddia ettiği gibi iyi sayılabilecek özelliklere sahip bir Tanrı değildi.[47]

Flew, kötülük problemi bağlamında Hıristiyan inancında yeri olan "Tanrının insanlığın babası olması nedeniyle onları sevdiğine dair" kanaati eleştirir: Tanrı tıpkı bir babanın çocuklarını sevmesi misali insanları sever. Bu gerçekten doğru mu? Bir çocuk tasavvur edin. İflah olmaz bir gırtlak kanserine yakalanmış. Bu durumda onun gerçek babası ne yapar? Şüphesiz çocuğunun acısını gidermek veya hafifletmek için elinden ne geliyorsa onları yapar veya yapmaya çalışır. Ya Tanrı? O gözünün önünde cereyan eden bunca zulüm ve vahşeti önlemek için bir şey yaptı mı? Ya da gözlemlenebildiği kadarıyla Tanrının insanlıkla ilgilendiğine dair emareler var mı? Kesinlikle hayır. Göklerin Tanrısının bu durumlarla ilgilendiğine dair hiçbir işaret yok. Böyle bir durum ortada iken biz nasıl oluyor da Tanrı bizi seviyor diyebiliyoruz? Tanrının varlığına veya onun bizi seviyor olduğuna dair inancı çürütmek için daha ne olması gerekir? Eğer sonsuz güce ve bilgiye sahip bir çeşit Tanrının varlığından söz ediliyorsa, bu durumda Tanrının kâinatta vuku bulan bütün kötülükleri önlemesi icap ederdi, değilse tüm bu kötülüklerden onun sorumlu olduğunun kabul edilmesi gerekir.[48]

Flew'a göre dinî anlatılar (literatürde yer edinmiş olduğu durumun aksine) Tanrının her durumda iyiyi gözeten, mutlak mânâda iyinin teşekkülü yönünde tercihini kullanan bir varlık olduğundan değil, tam karşıtı bir durumdan söz eder. Örneğin doğada meydana gelen birtakım felaketlerin, yıkımların Tanrı tarafından insana yönelik uygulanan te'dib amaçlı cezalar olduğundan bahsedilir. Bu bağlamda bir zamanlar peygamberler sel baskınlarının veya kıtlığın insanların şımarıklığı yüzünden Tanrı tarafından gönderilmiş cezalar olduğunu söyleyerek, toplumdaki günahkârları kınıyorlardı. Tüm bu iddia ve bilgiler Flew'a göre Tanrının insanlara karşı aslında hiç de iyi niyetli olmadığını gösteren en açık delillerdir.[49]

Flew, gerek kötülük problemi bağlamında gerekse farklı gerekçeler çerçevesinde olgularla ilgili güçlü birtakım açıklamalar yapıldığında, teistik Tanrı inancına sahip olanların kendilerine yönelik bir özeleştiri yapmak yerine bu yükümlülükten kaçma yönünde tercih kullandıklarını ve bu nedenle de gerilediklerini ifade eder. Olguların teoloji dilini yalanlayabildiği her yerde bunlar, kendilerini eleştiri dışında tutmak için çok ince ayrıntılara girmekte hiçbir sakınca görmezler. Teistik dilin bu kaçamak tavrı zamanla kendi muhaliflerinde: "Hiçbir olay veya olaylar dizisi yoktur ki, Tanrının

[47] John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism*, New York: Oxford University Press, 1982, s. 152-153

[48] Antony Flew, Theology and Falsification, s. 96.

[49] Flew, agm., s. 96.

olmadığını veya Tanrının gerçekte bizi sevmediğini kabul etmeleri için, inananlara yeterli bir neden olsun" şeklinde bir düşüncenin yerleşmesine yol açabilmektedir.[50]

ANTONY FLEW'ÜN İKİNCİ DÖNEMİ: DEİST FLEW

Son birkaç yılı müstesna Antony Flew'ün hayatının tamamına yakını ateizm müdafaasıyla geçmiştir. Onun felsefi tutumu daha önce de ifade edildiği üzere "kanıtın götürdüğü yere doğru gitmelisin" prensibi çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda ilk başlarda kendisini Tanrıya götürecek yeterli kanıt olmadığı gerekçesiyle ateizmi benimsediğini ifade eden Flew, özellikle son yüzyılda bilim ve teknikte kaydedilen olağanüstü ilerlemeler ve bu ilerlemeleri tecrübe eden bilim insanlarının söylemlerinin de etkisiyle Tanrıya dair algısını gözden geçirme gereği hissetmiştir. Doğanın sırlarının keşfi noktasındaki hızlı gelişmelerin, ateist açıklamanın "Tanrısız evren modeli" öngörüsünü zayıflatması ve DNA üzerine yapılan çalışmalar neticesinde elde edilen veriler Flew'ün bu yeni tutumunda etkili olmuştur.

19. ve 20. yüzyıllarda çok popüler olan ve hemen her tür metafizik söylemi dışarıda bırakan pozitivist yaklaşımların 20. yüzyılın ortalarından itibaren güç kaybetmeye başlaması, Big Bang Teorisi bağlamında evrenin varlığıyla ilgili daha dikkatli bir dilin tercih ediliyor olması Flew'ün fikirlerini gözden geçirmesi noktasında etkili olan diğer önemli faktörlerdir. Öyle ki, Teizmin Tanrı inancına karşı çok katı bir tutum sergileyen Flew yarım yüzyılı bulan ateizm savunmasından sonra: "Şimdi evrenin sonsuz bir Zekâ tarafından var edildiğine inanıyorum. Evrenin karışık kanunlarının bilim adamlarının 'Tanrının Zihni' dedikleri şeyi ortaya koyduğuna inanıyorum. Hayatın ve çoğalmanın ilâhi bir kaynaktan başladığına inanıyorum"[51] sözlerini diyebilecek bir seviyeye gelmişti. Peki ama neden? Çünkü her türlü iddiayı ancak ispat edilmesi koşuluyla kabul edebileceğini, bu bağlamda özellikle inanç noktasındaki iddiaların ancak "*Negatif Ateizm*" ya da "*Agnostisizm*"[52] seviyesinde kalacağını dile getiren Flew, doğaya içkin ince tasarım, canlı yaşama hâkim teleoloji ve bilimin artık kendi iddialarını ispat noktasındaki acizliği gibi sebeplerle farklı bir noktaya gelmişti.

[50] Antony Flew, *Theology and Falsification*, s. 96.
[51] Flew, *There is a God*, s. 88.
[52] Antony Flew, *God, Freedom and Immortality*, New York: Prometheus Books, 1984. s. 14 vd.

İNCE AYAR VEYA İNSANCIL İLKE BAĞLAMINDA TASARIM DELİLİ

Akli muhakemeye uygunluğu ve somut birtakım verilerle desteklenebilir olması bakımından tasarım delili hayli popüler bir geçmişe sahiptir. Bu delilin ilham kaynağı evrende var olan düzendir. Nitekim evrene bakıldığında orada muhteşem bir düzen ve ince bir sanatın var olduğu görülür. Her düzen dolaylı olarak gerisinde bir düzenleyici olması gerektiği fikrini çağrıştıracağından, evren için bunu düşünmek bir zorunluluktur. Klasik ateist anlayışın ifadelerinde yer aldığı üzere bu düzeni evrenin kendinden kaynaklanan bir durum olarak değerlendirmek ya da şuursuz tesadüfî bir sürecin neticesi şeklinde takdim etmek pek tabii mantıklı bir yaklaşım olamaz. Teistik bakış açısına göre bu standartta bir düzenin mutlak surette kendi dışında harici bir nedenle yani üstün, kozmik bir tasarımcıyla ilişkisi olmak zorundadır. Nitekim Flew de doğada algılanan düzenden kaynaklanan yönlendirmelerin bize mutlak surette bir tasarımın ve dolayısıyla bir tasarımcının var olduğunu dikte ettiğini ileri sürmektedir.[53]

Evrende var olan tasarım bizim alışık olduğumuz, bildiğimiz herhangi bir düzen gibi değildir. Evrenin düzeni mümkün her türlü düzeni aşan üstün bir tasarımın ürünüdür. Bu nedenle aşina olduğumuz bir nedene dayanarak bu düzeni izah etmek mümkün değildir. Evrenin mevcut durumunun kim tarafından ve nasıl tesis edildiği meselesi sadece teist filozof ve düşünürler tarafından değil, farklı düşünce ve metoda sahip bilim insanları tarafından da merak edilen ve cevabı aranan bir problemdi. O sebeple, I. Newton (1643-1727), A. Einstein (1879-1955) ve W. Heisenberg (1901-1976) gibi saygın bilim insanları bu kadim problemin çözümü noktasında yoğun uğraş vermişlerdir. Flew meseleye ilişkin farklı görüş ve yaklaşımlardan edindiği tecrübeyle evrendeki düzeni kesin bir neticeye bağlayamayan iddia ya da hipotezlere dayanmaktansa, bunu tutarlı ve kolay izah edilebilir bir nedenle yani Tanrıyla ilişkilendirmenin çok daha makul bir yol olacağını düşünmüştü. Öyle ki bilim insanları, filozoflar ve hattâ sıradan insanlar bu cevabı gerekçeleriyle birlikte kavrayıp özümsediklerinde sorun büyük ölçüde çözülecek ve bu insanlık adına önemli bir zafer olacaktı.[54]

Baruch Spinoza'nın (1632-1677) panteist tanrı anlayışına ilgi duyması nedeniyle bazı filozof ve bilim adamları tarafından ateist olmakla itham edilen fakat gerçekte bir tanrı fikrine sahip[55] A. Einstein'dan ödünç alınan örnekle Flew evrendeki düzen ve Tanrı arasında ilişki kurar. Flew'ün ak-

[53] Flew, *There is a God*, s. 95.

[54] Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, New York: A Bantam Book, 2008, s. 174-175.

[55] Max Jammer, *Einstein and Religion (Physics and Theology)*, New Jersey: Princeton University Press, 2002, s. 45-46.

tardığı bir örnekte Einstein doğayı birçok dilde yazılmış kitaplardan oluşan kütüphaneye benzetir ve insanın doğadaki durumunu böyle bir kütüphanede bulunan çocuğun tutumuyla ilişki kurarak açıklamaya çalışır:

> Bizim kâinat karşısındaki durumumuz çok sayıda dilde yazılmış bir kütüphanenin içinde bulunan çocuğun durumunu andırmaktadır. Çocuk bu kitapların yazıldığı dilleri anlamaktan âcizdir fakat o gene de bu kitapların mutlaka birisi tarafından yazılmış olduğu gerçeğinin farkındadır. Nasıl yazıldığının bilgisine sahip değildir fakat bu kitapların bir yazarının olduğundan hâlâ emindir. Çocukta ayrıca kitapların kütüphane içerisinde bir sistem ve düzene göre yerleştirildiğine dair belli belirsiz kuşkular vardır. Fakat çocuk bunun tam olarak ne olduğunu bilememektedir. Einstein, yetişkin, akıllı insanın kâinata nispetle kafasında oluşan Tanrı fikrinin bu çocuğun durumuna benzediğini düşünür. Yetişkin insan da çocuk örneğinde olduğu gibi evrenin muazzam bir düzen ve belirli kurallar çerçevesinde işlediğini görür ama bunu tam olarak kavrayamaz. Fakat sonuçta belirli sınırları olan aklımız, takımyıldızlarının hareketini sağlayan gizemli bir gücün mahiyetini anlamasa da böyle bir gücün var olduğunu gene de kavrar.[56]

Einstein'ın izafiyet teorisinin şöhret bulduğu dönemlerde bilim dünyası bir taraftan da Kuantum Fiziğinin etkisini tecrübe ediyordu. Flew'a göre bilimsel her gelişmede olduğu gibi, Kuantum Fiziğinde de Tanrının varlığına dair birtakım ayrıntılar ortaya çıkmakta idi. Nitekim kuantum fiziğine dair ilk hipotezlerin sahibi Max Planck (1858-1947), din ile bilim arasında gerçek anlamda bir zıtlığın olamayacağını, bu iki alanın pratikte birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu ileri sürüyordu.[57] Gene Planck din ve bilimin izledikleri yöntemle şüpheciliğe, dogmacılığa, inançsızlığa, batıl inançlara karşı amansız bir mücadele verdiklerini ileri sürüyordu.[58] Bu bağlamda benzer bir görüşte Richard Swinburne'e (d. 1934) aittir. Swinburne bilim ve dinin doğaya bakışını ele alırken kendisinin bilimin açıklamalarını inkâr etmediğini, sadece bilimin açıkladıklarını açıklayan bir Tanrı kabul ettiğini ve bilimin açıklama nedenini açıklamak için Tanrıyı var saydığını dile getirmişti. Kaldı ki ona göre bilimin doğal dünyanın ne kadar derinden ve düzenli olduğunu göstermede sağlayacağı başarı bize bu düzenin çok daha derinlerinde başka bir nedenin olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler verecekti.[59]

---

[56] Jammer, *Einstein and Religion (Physics and Theology)*, s. 48.
[57] Max Planck, *Where is Science Going?*, çev. James Murphy, New York: Norton, 1977, s. 168.
[58] Max Planck, *Dictionary of Scientific Biography*, New York: Scribner, 1975, s. 15.
[59] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 61.

Doğadaki düzenin insanda bireysel bir Tanrı olduğu inancına yol açan en önemli nedenlerden olduğunu ileri süren bilim adamlarından birisi de Karl Werner Heisenberg'dir (1901-1976). Hesenberg'e göre insandaki bireysel bir Tanrıya inanma duygusunu besleyen etken doğadaki düzenden başkası değildir. Doğanın düzeniyle insanın ruhsal eğilimleri arasında ilginç bir diyalog (ilişki, bağ) vardır. İnsanda var olan ruhsal eğilim bu düzen vasıtasıyla onu ikame edene yönlendirilir. Bu yönelim insanı düzenin arkasındaki asıl varlığı sorgulamaya sevk eder. Çünkü bu düzende mantık sahibi her insanı kendi arkasındaki gerçeğe çeken âdeta manyetik bir güç vardır.[60]

Flew'a göre, bilimsel yaklaşımın tavrında her ne kadar olumlu sayılabilecek birtakım gelişmeler gözlemlense de bilimin ilkeleriyle dinî tasavvuru sağlıklı bir şekilde analiz etmek gene de mümkün değildir. Çünkü Flew bilimin özellikle evrenin oluşumuyla ilgili değerlendirmelerde eksik bir tablo çizdiğini düşünür. Kuantum fiziğinin öncülerinden olan ve dalga mekaniğini geliştiren Erwin Schrödinger'e (1887-1961) ait, "Etrafımdaki dünyanın bilimsel resmi oldukça eksiktir. Bu resim bana bol miktarda gerçekçi bilgi sunmakta, bütün deneyimlerimizi muazzam derecede uyumlu bir düzen içerisinde bir araya getirmektedir. Fakat kalbimize yönelik bizi gerçekten ilgilendiren şeyler konusunda pek bir şey söylememektedir."[61] şeklindeki ifadesi Flew'ün bu kanaatini destekler mahiyettedir. Gerçekten de bilim kırmızı ile mavi, acı ile tatlı ve bunların yarattığı hisler, neşe ve keder duyguları hakkında tek bir kelime dahi söylemez. Aynı zamanda bilimin, güzel-çirkin, iyi-kötü, neşe-keder hakkında da hiçbir fikri yoktur. Tüm bu konularda ciddi bir yaklaşımı olmayan bilimin bu duyguları bizzat yaratan ve insana ilham eden Tanrı hakkında bir şeyler söylemesi elbette beklenemez.[62]

Doğaya içkin tasarımdan Tanrıya ulaşılabileceğine dair kanaatini pekiştirmek için Flew kozmoloji ve astrobiyoloji alanındaki çalışmaları ile ismini duyurmuş olan İngiliz fizikçi Paul C. W. Davies'in (d. 1946) bu bağlamda değerlendirilebilecek görüşlerinden de istifade etmiştir. Davies Templeton Vakfı tarafından kendisine takdim edilen ödül töreninde konuya ilişkin şu ifadeleri kullanmıştır:

> Bilimle uğraşan hiç kimse fizik kanunlarının nereden geldiğini hiç sorgulamamaktadır. Oysa en ateist bilim adamı dahi doğada kısmen anlayabildiğimiz kanun benzeri bir düzenin varlığını kabul eder. Bu ka-

[60] Werner Heisenberg, *Across The Frontiers*, çev. Peter Heath, San Francisco: Herper & Row, 1974, s. 213.
[61] Flew, *There is a God*, s. 102.
[62] Flew, *age.*, s. 102.

> nunların Tanrı tarafından konulmuş kanunlar değil de doğanın kendi üretimi olan kanunlar veya bizim icat ettiğimiz kanunlar olduğunu iddia etmek son derece yanlıştır. Bilim insanının burada yapması gereken şey bu kanunları yeniden icat etmek değil, onların kaynağını bulmaya çalışmak olmalıdır. Fakat bunu yaparken evrene hâkim kanunları sırf kendisine göründüğü biçimiyle ele almamalıdır. Çünkü varlığın tabiatına hâkim bu kanunlar, aslında varoluşun derinliklerindeki başka bir şeye işaret etmektedir. Amaç ve tasarımı tek başına evrenin varlığı ile sınırlandırıp izah etmeye çalışmanın bizi yetkin bir neticeye ulaştırmayacağı açıktır. Dolayısıyla bilim, ancak bilim insanlarının Tanrıyı kabul eden bir dünya görüşüne sahip olmalarıyla bunu başarabilecek ve gerçek anlamda bir ilerleme sağlayabilecektir.[63]

Doğadaki kanunlar, düzenler her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın eğer işin içinde Tanrı yoksa ve tanımlamalar Tanrıdan bağımsız bir şekilde yapılıyorsa hep eksik kalacaktır. Doğanın kanunlarını doğru bir biçimde analiz etmek ve anlamak her şeyden önce bu kanunları tanrısal akılla ilişkilendirmekle mümkün olur. Eğer evrende kanunların var olduğu gerçeğini kabul ediyorsanız, bu kanunları koyan, bu düzeni sağlayan birisinin ya da bir şeyin var olduğunu da kabul etmek durumundasınız. Doğada hâkim tüm kanun ve ilkelerin koyucusu, mevcut düzenin sağlayıcısı bu varlık Tanrıdır. Kanunların varlığını, düzenin mevcudiyetini doğru ve tatmin edici bir şekilde açıklayabilmek için bilim her zaman Tanrıya gereksinim duyacaktır.[64]

Doğru dizayn edilmiş tasarım argümanın Tanrının varlığını kanıtlama noktasında önemli bir iş göreceğini düşünen Flew bir örnekle bunu izah etmeye çalışır. Bir kişinin ilk kez gittiği bir tatil yerinde gördüğü manzara karşısında yaşadığı şaşkınlığı konu edinen Flew'ün örneği şöyledir:

> Bir sonraki tatilinizde bir otel odasına girdiğinizi hayal edin. Komodinin üzerindeki disk çalarda en sevdiğiniz albümden bir şarkı çalıyor. Yatağın üzerindeki duvarda asılı çerçeveli resim evinizdeki şöminenin üzerinde asılı olan resmin aynısı. Odaya sizin en sevdiğiniz koku yayılmıştır. Hayretler içerisinde kafanızı sallıyorsunuz ve valizleriniz ellerinizden düşüyor.
>
> Birdenbire dikkat kesiliyorsunuz. Mini bara doğru ilerliyor, kapısını açıp buzdolabının içerisinde bulunan içeceklere bakıyorsunuz. En sevdiğiniz içecekler, en sevdiğiniz kurabiyeler ve şekerlemeler. Hattâ özellikle tercih ettiğiniz marka şişe suyu. Mini bardan çıkıp odaya doğru göz gezdiriyorsunuz ve çalışma masasının üzerindeki bir kitabı fark

[63] Flew, *There is a God*, s. 107-108.
[64] John Foster, *The Divine Lawmaker*, Oxford: Clarendon Press, 2007, s. 160.

ediyorsunuz. En sevdiğiniz yazarın son kitabı. Banyoya göz atıyorsunuz. Tezgâhın üzerine dizilmiş kişisel bakım ve temizlik ürünleri, her birisi sanki sizin için özel olarak seçilmiş. Televizyonu açtığınızda en sevdiğiniz kanalın ayarlandığını fark ediyorsunuz.

Muhtemelen yeni sıcak ortamınız hakkında keşfettiğiniz her yeni şeyle tüm bunların yalnızca bir tesadüf olabileceğini daha az düşüneceksiniz, değil mi? Otel yöneticilerinin sizin hakkınızda bu kadar ayrıntılı bilgileri nasıl elde edebileceklerini merakla titiz hazırlıklarına hayret edebilirsiniz. Hattâ bütün bunların sizin için ne kadar bir maliyet getireceğini bir kez daha kontrol edersiniz. Fakat tüm bunlar sizi, birilerinin sizin buraya geleceğinizi bildiği inancından hiçbir zaman alıkoyamayacaktır.[65]

Evrenin insanın beklentileri ve yaşamı açısından organizasyonu yukarıdaki örnekte anlatılana göre çok daha mükemmel ve hassas ayrıntılar içermektedir. Yukarıda örnekte muhtemel birtakım önbilgilere dayanılarak tesis edilmiş bir düzenin bizi hayrete sevk ettiği bir durumda henüz kendisiyle ilgili bilgilerimizin son derece sınırlı olduğu devasa bir düzen için bunu düşünmemek mantıklı olamaz. Evreni ne kadar araştırır ve mimari ayrıntılarını ne kadar incelerseniz bunun sizi, evrenin sizin bu evrene geleceğinizle ilgili engin bir bilgiye sahip varlık tarafından tesis edilmiş olduğu gerçeğine götürdüğünü fark edersiniz. Bu durum karşısında da "doğanın kanunları yaşamın ortaya çıkmasına ve devam etmesine imkân tanıyacak şekilde üstün bir akıl tarafından tasarlamıştır" demeniz kaçınılmaz olacaktır.[66]

Evrenin bütününe hâkim olan düzen, en ince teferruatına kadar gözetilmiş kanunlar bu kadar aşikâr iken, tüm bunları bilimsel materyalizmin perspektifiyle ele almaya çalışmak ve olan biten her şeyi evrenin kendisiyle ilişkilendirmek abes bir durum olacaktır. Zira düzene konu olanı aynı zamanda o düzenin sebebi olarak göstermek her şeyden önce mantığın reddedeceği bir durum olacaktır. O halde tek bir ihtimal kalmaktadır, o da evrende var olan düzeni kendi dışında harici bir nedenle izah etmektir. Teistik inanç, evrende hâkim akıllı tasarımı sağlayan tek ve mutlak bir iradenin varlığından kesin bir dille söz eder ve bu iradenin de "Tanrı" olduğunu söyler. Bu Tanrı ki evrenin ve yaşayan organizmaların kompleks ve düzenli konfigürasyonunun tek açıklamasıdır. Yani özel ve üstün bir yaratıcı olan Tanrı, evreni tasarlamış ve var etmiştir.[67]

Netice itibarıyla biz bir şeyin var oluşuna dair kendi prensiplerimiz doğrultusunda bir açıklama getiremiyorsak, başka açıklamaların yapılamaya-

[65] Antony Flew, *There is a God*, s. 113-114.
[66] Flew, *age.*, s. 114.
[67] Hugh Ross, *The Fingerprint of God*, New Kensington: Whitaker House, 1989, s. 138.

cağını, yapılsa bile bu açıklamaların meşru bir zemine sahip olamayacaklarını iddia edemeyiz. Böyle bir durumda yapılması gereken alçakgönüllü olmak ve her şeyi bilemeyeceğimizi kabul etmek olmalıdır. İster evren, ister canlı varlıklar ya da insanın kendi varlığı özelinde olsun her alanda (metafiziksel bir niyet taşımadan yapılan çok dikkatli araştırmalarda dahi) tabiat kanunlarının dikte ettiği bir düzenin varlığını açıkça görebilmekteyiz. Çok daha basit bir oluşuma sahip organizmalarda olduğu gibi anatomik ve fonksiyonel birimler oluşturan daha karmaşık canlı organizmalarda göz kamaştırıcı yapısal bir düzenin varlığı muhakkaktır. Bu inkâr edilemez bir hakikattir. Flew, akıllı yaşamın varlığını inkâr etmek ya da evrendeki akıllı yaşamı görmezlikten gelerek varlığını yok saymakla, "Cogito ergo sum: Düşünüyorum öyleyse varım" önermesini inkâr etmeyi aynı mantık hatasının ikizleri olarak görür.

BİLİMSEL YAKLAŞIMLA YAŞAMIN NASIL BAŞLADIĞININ AÇIKLANAMAMASI

Canlı hayatın nasıl başladığına ve yaşamın kökenine dair bilimin net bir cevabı yoktur. Bilimsel çevrenin bilinen en meşhur açıklaması, yaşamın maddenin evrim geçirmesine ve kör birtakım tesadüflere bağlı bir biçimde ortaya çıktığı şeklindedir.[68] Oysa bu konuda dinî cephenin duruşu çok daha nettir. Zira vahiy kökenli dinlerin bilgi sisteminde yaşamın, bilinçli bir tasarımcının kasıtlı eylemi neticesinde ortaya çıktığına dair ortak bir kanaat mevcuttur.[69]

Flew canlı yaşamın inanılmaz derecede karmaşık ancak bir o kadar da uyumlu bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Öyle ki bu yapı bizde bir taraftan büyük bir hayranlık duygusu yaratırken, diğer taraftan da bizi buna sebep olan nedenin veya varlığın kim olduğu arayışına sevk eder. Yaşamın ortaya çıkmasına neden olan şey basit bir tesadüf veya doğal güçler midir? Yoksa yaşam akıllı bir tasarımcının inisiyatifiyle belli bir plan ve amaç doğrultusunda mı ortaya çıkmıştır? Yaşama dair belki de cevabının verilmesi gereken sorular bunlardır.

Günümüzde pek çok bilim insanı evrenin kanunlara dayalı, yaşamı üretebilecek, hassas ayarlı başlangıç koşullarıyla var edildiği fikrini savunmaktadır. Bu durum aynı zamanda Tanrının varlığı ile ilgili önemli bir delil olarak da görülmektedir.[70] Modern düşüncenin bilimsel tavır lehine kurguladığı statükocu tutumun aşınmasıyla birlikte artık bilimin kendince

[68] Adem Tatlı, *Evrim ve Yaratılış*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2008, s. 41 vd.
[69] Tatlı, *age.*, s. 258.
[70] Hugo Meynell, "The Existence of God", *Great Thinkers on Great Questions*, ed. Roy Abraham Varghese, Londra: Oneworld Publications, 1999, s. 138-139.

çok güçlü addettiği iddiaları dahi tartışma konusu yapılabilmekte, her şeyi bilimsel bir temelle açıklamaya çalışan ve bilimin sınırları içerisine oturtamadığını anlamsız ve temelsiz vehimler şeklinde değerlendiren yaklaşımlar eskisi kadar itibar görmemektedir. Yeni bin yılda anlam kavramı bir değişim ve dönüşüm sürecindedir. Evrenin başlangıç ve kökenini kendiliğinden vuku bulmuş bir hadise olarak yorumlaması beklenen kozmologlar, varoluş gerçeğinin üzerinde kaldırılması gereken bir örtü bulunduğunu artık itiraf etmektedirler. Yaşamın kimyasal bir kaza neticesinde ortaya çıkmış olduğu yönündeki söylemlerde ısrar etmesi beklenen biyologlar, doğal yaşamın ardında kutsal bir varlığa işaret eden göstergeler olduğuna vurgu yapmaktalar.[71] Gelinen bu noktada Flew, varlığı Tanrı ile ilişkilendirip açıklayan yaklaşımlarda eksiklik arama yerine bundan böyle eksikliğin bilim adamlarının kuramlarında, fizikçilerin evrene dair açıklamalarında ve dahası bunlara pek fazla mesai ayırmamış olmalarında aranması gerektiğini ileri sürüyordu.[72]

Yaşamın kaynağının ne olduğuyla ilgili araştırmalar felsefi anlamda büyük güçlükler içeriyor olmasından dolayı uzunca bir süre pozitif bilimlerin sınırlarına hapsolmuştu. Bu araştırmalar neticesinde elde edilen bulguların felsefi derinliği olmayan bilim insanlarınca yorumlanması ve felsefecilerin de buna yönelik kapsamlı değerlendirmelerde bulunmaması sebebiyle sağlıklı bir neticeye varılamıyordu. O sebeple akıldan yoksun bir evrenin nasıl oluyor da böyle özgün amaçları, üreme kabiliyetleri ve kodlanmış kimyaları olan varlıkları yaratabildiği sorusu cevapsız kalıyordu.[73] Dolayısıyla ortadaki sorun, bilim insanlarına havale etmekle ve muhtemel cevapları onlardan beklemekle çözülebilecek bir sorun değildir. Felsefeci burada risk almak ve meseleye dair bir şeyler söylemek durumundadır. Çünkü mesele hakkında bilimin veya bilim adamının ne söylediğinden ziyade felsefe ya da felsefecinin ne söylediği çok daha önemli ve değerlidir.

Canlı varlıklar, diğer hiçbirinde olmayan içsel bir amaca ve örgütlenmeye sahiptirler. Bu yapı katı bilimsel yaklaşımın prensipleriyle anlaşılamaz. Nitekim biyologların ve yapay yaşam alanında çalışanların faaliyetleri bunu göstermiştir. Onlar canlı olmanın ne demek olduğuna dair henüz tatmin edici bir açıklama yapamamışlardır. Bu boşluğu kapatmak ancak felsefe yoluyla, felsefecinin devreye girmesiyle mümkün olacak gibi gözükmektedir. Zira yaşama içkin bir telos söz konusudur ve bu da ancak felsefi bakış açısıyla ideal anlamda izah edilebilecek bir meseledir. O se-

[71] Gregg Easterbrook, "Meaning Makes a Comeback", *God For The 21st Century*, ed. Russell Stannard, West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2000, s. 32.
[72] Flew, *There is a God*, s. 117.
[73] Flew, *age.*, s. 127.

beple filozofların yaşamı teleolojik açıdan yorumlaması bir seçenek değil, zorunluluktur.[74] Aksi halde bilimsel çevreler, yaşamı meydana getiren ve organize eden bir üst aklın olduğu yönündeki inancı inkâr etme tavrından vazgeçmeyeceklerdir.

Üreme kabiliyetleri olmayan ilk yaşam biçimlerinden üreme kabiliyeti olan yaşam biçimlerinin ortaya çıkışına dair doyurucu bir açıklama henüz yapılamamış olmasına rağmen, bugün dahi bilim canlı varlığın cansız varlıktan ilk ortaya çıkışıyla ilgili evrimi esas alan tek taraflı yaklaşımını ısrarlı bir şekilde sürdürmektedir. Bu yaklaşım alternatif olabilecek farklı görüşlerin oluşumuna izin vermediği gibi uzlaşıma dayalı ortak bir görüşe de imkân tanımamaktadır. Oysa canlı varlıklar, başka varlık türlerinde olmayan teleolojik bir yapıya sahiptirler. Bu cansız maddede olmayan farklı bir kabiliyettir. Eğer bu kabiliyet olmasaydı evrimci anlayışın iddia ettiği gibi rastgele mutasyon ve doğal seçimlerle farklı türlerin ortaya çıkması mümkün olmazdı. O sebeple bu kabiliyete sahip olan yaşam biçimlerinin, sahip olmayan yaşam biçimlerinden ilk kez nasıl çıktığına dair açıklamada mutlak surette tasarım ilkesine başvurulmalıdır. Zira bu sürecin tasarım ilkesi dikkate alınmaksızın, sırf materyalist ilkeler ışığında izah edilmesinin imkânı yoktur.[75] Kaldı ki tek tek canlı türlerinin biyolojik yapısı incelendiğinde bile ateistik söylemin hiçbir şansı olmadığı fark edilecektir.

Bütün kuşların, hayvanların ve insanların sağ ve sol taraflarının (bağırsaklar hariç) aynı olması, sadece iki gözlerinin olması ve yüzlerinin iki tarafında başka göz bulunmaması bir rastlantı olabilir mi? Gene kafalarının iki tarafında sadece iki kulak ve burunlarında sadece iki delik olması ve gözler arasında başka hiçbir deliğin olmaması ve burnun altında bir ağız olması ve iki ön ayak veya iki kanat veya omuzlarında iki el olması ve bir kalçanın biri bir tarafında diğeri diğer tarafında iki ayak olması ve daha fazla olmaması tesadüfen olabilir mi? Hepsinin dış şeklindeki bu düzen bir Sanatçı'nın gaye ve düzenlemesi olmadan nasıl ortaya çıkmış olabilir? Her türlü canlının gözlerinin köküne kadar transparan olması ve gözlerin vücutta, dış tarafında katı transparan deriler olan ve transparan sıvılarla dolu ortada kristal lens olan ve lensin önünde bebeği olan tek yer olması, hem de hepsinin görmeyi olanaklı kılacak düzgün şekle sahip olması, hiçbir Sanatçı'nın onları tamir edememesi neye bağlanacaktır? Kör şans, ışığın var olduğunu ve onun kırılmasını biliyor muydu? İşte tüm bu ve benzeri durumlar insanoğlunu her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten bir varlığın olduğuna ikna etmektedir.[76]

---

[74] Flew, *age.*, s. 125.

[75] Flew, *There is a God*, s. 125-126.

[76] Enis Doko, *Dahi ve Dindar: Isaac Newton*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011, s. 51-52.

Canlı organizmayı oluşturan sistemin her parçasında çok sistemli ve maksatlı bir düzenin olması, yaşamı evrenin karmaşık kimyasal tepkimelerin sonucu kendisinin üretmiş olduğu bir durum olduğuna, tüm canlı yaşamın bu varsayım üzerinden izah edilmesinin ikna edici olduğu tezine aykırılık teşkil etmektedir. Gelişen teknoloji ile birlikte canlı organizmayı oluşturan en küçük yapıtaşı olan hücrede dahi bu ince amacın varlığı artık keşfedilmiş bir hakikattir. Yaşam dediğimiz şey bundan böyle yalnızca karmaşık kimyasal tepkimelerden ibaret bir durum olarak değerlendirilemez. Çünkü yaşam bu türlü indirgeme ve basitleştirmeyi asla kabul etmeyecek olağanüstü özellikte bir organizasyondur.[77]

Yaşamın kaynağı ile ilgili meseleyi, etrafımızda gördüğümüz biyolojik yapıya ve canlı yaşamın derin tarihine bakarak, bir de buna tüm bildiklerimizi ilave ederek açıklamaya kalkıştığımızda yalnız siyah bir camın arkasından bakmakta olduğumuzu itiraf etmek zorunda kalırız. Çünkü bu gezegende yaşamın nasıl, tam olarak ne zaman ve hangi koşullar altında ortaya çıktığını bilmiyoruz. Cinsel üreme yeteneğinin ne zaman, hangi şartlar altında geliştiğini, on yıllardır yapılan araştırmalara rağmen hâlâ çözmüş değiliz. Ayrıca ilk genetik mekanizmanın tam olarak nasıl geliştiği meselesi de bir problem olarak durmaktadır. Belki de bu sebeple yaşamın kaynağına giden yol asla bilinemeyecektir.[78] Bütün bunlara rağmen biz yaşamın kendine özgü bir sistem ve amacının olduğunu biliyor ve gözlemliyoruz.

Netice itibarıyla yaşam zaman içerisinde değişebilen, mevcut bilgilerini depolayabilen, çoğaltabilen ve iletebilen genetik bir örgüye sahiptir. Ama tüm bunları organize eden onlara kaynaklık eden başka bir şey tasarımın nedeni olan bir akıl daha vardır. Bu akıl yaşamın geçirdiği evrimde sonradan ortaya çıkan doğal bir netice olmaktan ziyade en başından beri maddi gerçekliğin matrisi, kaynağı ve koşulu olarak var olan bir akıldır. Yaşamı besleyen maddi bir evren oluşturan, anlama ve yaratabilme kabiliyetleri bulunan bilim sanat ve teknolojiyi yaratabilen şey işte bu akıldır. Dolayısıyla yeryüzünde gördüğümüz bu tür güdümlü, kendisini çoğaltabilen yaşamın kaynağı için yapılabilecek yegâne tatmin edici açıklama sonsuz zekâya sahip bir "*Aklın*" var olduğu gerçeğidir.

Sonuç

Ateizm ve Deizm günümüz dünyasında hemen her inanç grubunda, özellikle de gençler arasında büyük ilgi görmektedir. Gerek bilimsel-felsefi araştırma ve telkinler ve gerekse hâkim inanç ve düşüncelere tepki verme

[77] Flew, *There is a God*, s. 129.
[78] Flew, *age.*, s. 130.

noktasındaki popüler reaksiyonlar bu yönelim noktasında belirleyici olabilmektedir. Antony Flew de çalışmamızda yansıtıldığı üzere inanç yolculuğunda benzer süreçlerden geçmiş bir bilim insanıdır. Dinî bir muhitte, öğretisine dinî formasyonun hâkim olduğu bir eğitim sisteminde ve hepsinden önemlisi bir din adamı olan babanın gözetiminde yetişmiş olduğu halde hayatının büyük bir kısmını kendisini ateist olarak tanımlayarak geçirmiştir. Benzer şekilde, uzunca bir süre Tanrıya ve dine muhalif çevrelerle yakın temasta olmasına, bu konulara yönelik negatif içerikli tartışmalara yoğun şekilde iştirak etmiş olmasına rağmen, sonuçta bir Tanrı fikir ve inancına evrilmiştir.

Antony Flew inanç yolculuğunu bütünüyle, kendi entelektüel yaşamının mottosu olan "kanıtın götürdüğü yere doğru gitmelisin" prensibi çerçevesinde şekillendiğini ifade etmiştir. Bu süreçte herhangi bir müesses dinin öğretilerinin, herhangi bir peygamberin veya din adamının telkinlerinin hiçbir şekilde etkisinin olmadığını özellikle vurgulamıştır. Dolayısıyla kendi inanç yolculuğunun bir hidayete erme şeklinde değerlendirilemeyeceğini, aksine bütünüyle akıl ve mantık çerçevesinde gelişmiş rasyonel bir süreç şeklinde ele alınması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.

İnanma, bilgi ile arasında çok ince bir sınırın bulunduğu bir eylemdir. O sebeple inanç somut birtakım gerekçeler çerçevesinde kabul edilen tutumdan ziyade, içsel bir ikna olmuşluğun ortaya çıkardığı durum şeklinde değerlendirilir. Son birkaç yüzyılda akla ve rasyonaliteye yüklenen farklı anlamlar sebebiyle inanç bütünüyle irrasyonel bir alan olarak ilân edilmiş ve makul hiçbir insanın bu alana yönelemeyeceği iddia edilmiştir. Flew de ortalama böyle bir kanaate sahip bir bilim insanı olmasına rağmen, dine ve tanrıya mesafeli olduğu ilk döneminde ve yakın duruş sergilediği ikinci döneminde bu tercihlerini ilginç bir biçimde aklın ve kanıtların istikametinde belirlediğini ifade etmiştir.

Çalışmamızda da yansıtıldığı üzere Flew'ün ateizme ve deizme yönelişi için gösterdiği gerekçeler özünde birbirinden çok farklı değildir. Zira inanca mesafeli ve muhalif tavır sergilemesine de, olumlu yaklaşmasına da sebep olan neredeyse aynı gerekçelerdir. Bu çalışma özelinden hareketle ifade edilmesi gereken husus ise, inancın dünyaya yönelik bilimsel ve bütünüyle rasyonel içerikli bir iddia olmadığı, hemen her iddiası için bir kanıt getirmenin imkânının bulunmadığı, daha ziyade etkileri buraya, sonuçları bir başka âleme ait bir öğreti olduğudur. Dolayısıyla Tanrı veya dine inanma noktasında meydana gelen tereddütlerin çoğunluğu Flew'da olduğu üzere dinin kendisinden değil, ona sonradan ilave edilmiş yanlış bilgi ve yönlendirmelerden, din adına iddia sahibi olanların söz ve eylemlerindeki çelişkilerden ileri gelmektedir. Bu bilim için de geçerli olan bir

durumdur. Nitekim Flew'ün iki farklı yöneliminde de her iki tarafın bilgi sistemlerindeki bariz çelişkiler ve yine her iki tarafın iddialarına münasip bir tavır ortaya koyamayışları etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe Akımları.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi.* Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.

Ayer, Alfred J. *Dil, Doğruluk ve Mantık.* çev. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2010.

Craig, Edward. *Encyclopedia of Philosophy.* Londra: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.

Craig, William L. "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology.* ed. W. L. Craig & Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Doko, Enis. *Dahi ve Dindar: Isaac Newton.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Donovan, Peter. *Religious Language.* Londra: Sheldon Press, 1985.

Easterbrook, Gregg. "Meaning Makes a Comeback", *God For The 21st Century.* ed. Russell Stannard, West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2000, ss. 32-35.

Ferré, Frederick. *Language Logic and God*, New York: Harper Row Publishers, 1961.

Flew, Antony. *God and Philosophy.* New York: Prometheus Books, 2005.

Flew, Antony and MacKinnon, D. M. "Creation" *New Essays in Philosophical Theology.* (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, Londra: SCM Press, 1955, ss. 170-186.

Flew, Antony. "The Falsification Response", *Religious Studies.* cilt 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969, ss. 77-79.

Flew, Antony. "Theology and Falsification in Retrospect", *The Logic of God: Theology and Verification.* ed. Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975.

Flew, Antony. "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology.* (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, Londra: SCM Press, 1955, ss. 96-130.

Flew, Antony. *God, Freedom and Immortality.* New York: Prometheus Books, 1984.

Flew, Antony. *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind.* New York: Harper One, 2007.

Foster, John. *The Divine Lawmaker.* Oxford: Clarendon Press, 2007.

Hawking, Stephen. *A Brief History of Time.* New York: A Bantam Book, 2008.

Heisenberg, Werner. *Across The Frontiers.* çev. Peter Heath, San Francisco: Herper&Row, 1974.

Hick, John. "Theology and Verification", *Theology Today.* cilt 17, No. 1., April, 1960. ss.12-31.

Hick, John. *Faith and Knowledge*, Glaskow: Williams and Collins, 1978.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma.* çev. M. Özgen, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2015.

Jammer, Max. *Einstein and Religion (Physics and Theology).* New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism.* New York: Oxford University Press, 1982.

Mage, Bryan. *Yeni Düşün Adamları.* çev. Mete Tunçay, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1979.

Meynell, Hugo. "The Existence of God", *Great Thinkers on Great Questions*. ed. Roy Abraham Varghese, Londra: Oneworld Publications, 1999.

Özcan, Zeki. *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012.

Paley, William. "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Cafer Sadık Yaran, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Peterson. Michael vd., *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Planck, Max. *Dictionary of Scientific Biography*, New York: Scribner, 1975.

Planck, Max. *Where Is Science Going?* çev. James Murphy, New York: Norton, 1977.

Popper, Karl. *Conjectures and Refutation: The Growth of Scientfic Knowledge*, New York: Basic Books, 1962.

Ross, Hugh. *The Fingerprint of God*. New Kensington: Whitaker House, 1989.

Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Swinburne, Richard. *The Chorence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1977.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Tatlı, Adem. *Evrim ve Yaratılış*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.

Tillich, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe -Bilimde ve Felsefede Doğrulama*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Wisdom, John. "Gods", *The Logic of God: Theology and Verification*. ed. Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yaran, Cafer Sadık. *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

LORD HERBERT CHERBURY'NİN DEİST-HÜMANİST DİN ELEŞTİRİSİ

Meryem Kardaş*

HERBERT'IN DÜŞÜNCESİNDE ETKİLİ OLAN HUSUSLAR

Lord Herbert Cherbury, 1583'de İngiltere'nin Eyton şehrinde Galler bölgesini uzun süredir elinde bulunduran soylu bir ailenin en büyük çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. 1595'te Oxford'da üniversiteye başlamış, babasının vefatından bir yıl kadar sonra 1600'de eğitimini tamamlamıştır. Annesinin isteği üzerine kuzeni ile evlenmiş, akabinde Montgomery bölgesinde yüzbaşı vekilliğine atanmış, I. James'in taç giyme töreninde şövalye ilân edilmiştir. Henüz genç yaşlarında Avrupa'nın pek çok bölgesine seyahatlerde bulunmuş ve din savaşlarında bulunmuştur. 1619-1624 yılları arasında Fransız sarayında İngiltere büyükelçisi olarak görev yapmış, bu esnada Fransa'daki felsefe çevreleriyle de tanışma fırsatı bulmuştur. 1624'te I. James'in yönetimi açısından sorun yaratacağı endişesiyle İngiltere'ye geri çağrılmış ve böylelikle diplomat ve asker olarak öne çıkan siyasi kariyeri son bulmuştur.[1] Fakat bu durum, uzun zamandır hazırlamış olduğu klasikler arasına girecek olan eseri *De Veritate*'yi yayımlamak için

* Arş. Gör. Meryem Kardaş, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

[1] Wayne Hudson, *The English Deists*, Londra: Pickering & Chato, 2009, s. 41; R. D. Bedford, *The Defence of Truth: Herbert Cherbury and Seventeenth Century*, Manchester: Manchester University Press, 1979, s. 1-6.

bir fırsat yaratmıştır. 1625-1640 yılları arasında Montgomery Kalesi'ndeki kütüphanesine kapanmış, burada teoloji ve felsefe alanında çeşitli eserler yazmıştır.[2]

De Veritate, Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sının yayımlanmasından on üç, Hobbes'un *Hukukun Esasları*'nın yazılmasından on altı yıl önce yayınlanmıştır. Felsefenin yeniden yapılandırmacıları arasında sadece Francis Bacon, Herbert'tan öncedir. Bu dönemde skolastik felsefenin tahtı büyük oranda sarsılmış olmakla beraber tamamen yok olmamıştı. Skolastik düşünce sahibi üniversite hocaları Reform sonrası İngiliz üniversitelerinden sürülmüşlerdi, fakat 16. yüzyılın son çeyreğinde skolastisizmin etkileri yeniden görünür olmaya başlamıştır. Bu durumun Bacon ve Herbert üzerindeki etkileri benzerdir: her ikisi de kendilerinin yeni düşünceleri ile önceki felsefe arasındaki zıtlığı vurgulamayı ve skolastik metoda saldırmayı tercih etmiştir.[3] Herbert'ın hem içinde yaşadığı çağın çalkantılı hali hem de asker, diplomat ve felsefe tutkunu çok yönlü kişiliği göz önüne alındığında düşüncesi üzerinde etkili olan akımları net bir biçimde belirlemek zorlaşır. O daha ziyade bir Rönesans eklektiğidir. Platonculuk ve Stoacılığı; yani teistik natüralizm ile liberal Protestan fikirleri bir araya getirmiş, sosyal amaçları için sosinyan* Johannes Crell, Hugo Grotius ve Tilenus gibi isimlerle düşünsel açıdan uyum içerisinde olmuştur. Herbert'ı Hıristiyanlık içerisinde konumlandırmak gerektiğinde daha ziyade İngiliz Arminyanizmiyle** ilişkilendirmek doğru olabilir. Benzer şekilde, görüşlerinin Cambridge Platoncularının*** dinî liberalizmiyle bağını kurmak da mümkündür. Yakın arkadaşları onun rasyonel doğal teolojisini ve kilise karşıtlığı tutumunu paylaşan Erastiyan**** Protestanlarındandır. Ayrıca li-

[2] Ülkü Taşkıran, "Lord Herbert Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2011, s. 5.

[3] W. R. Sorley, "*The Philosophy of Herbert Cherbury*", Mind Association, c. 3/12, 1894, s. 492.

* Sosinyanizm, teolog L. Sozini ve yeğeni F. Sozini'ye atfen bu adı alır. Reform sonrasında ortaya çıkan teslis karşıtı görüş sahiplerine muhalifleri tarafından verilmiştir. Bkz. Ian A. McFarland, "Socinianism", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. IanA. Mc Farland vd., Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 478.

** Arminyanizm, kurtuluş için önceden belirlenmiş bir kader anlayışını reddederek Tanrının lütfu için insanın özgür irade sahibi olmasına vurgu yapan Protestanlık içerisinde yer alan bir görüştür. Roger E. Olson, "Arminianism", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, s. 34.

*** Cambridge Platonistleri, Yeni Platonculuğu benimseyen Cambridge Üniversitesi'ne mensup bir grup 17. yüzyıl düşünürüne verilen addır. Dinî rasyonalizmi benimseyerek dönemlerindeki materyalizm, volontarizm ve determinizm gibi akımlarla mücadele etmeyi hedeflemişlerdir. Jennifer A. Herdt, "Cambridge Platonists", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald Borchert, New York: Thomson-Gale Publishing, 2006, s. 13.

**** Erastiyanizm, İsveçli teolog Thomas Erastus'a (1524-83) dayandırılan, sivil otoritenin Kilise üzerindeki üstünlüğünü savunan Protestanlık içerisindeki bir mezheptir. Ian A. McFarland, "Socinianism", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, s. 167-168.

beral bir Protestan olarak Tew ekolüyle* de yakınlığı söz konusudur. Buna ek olarak Herbert'ın, bir din barışı savunucusu olması da önemli bir husustur. Din savaşlarının yıkıcı arka planı göz önüne alındığında onun hoşgörü teorisyenlerinden birisi olması şaşırtıcı olmasa gerektir.[4] Onun düşünsel mirası pek çok tarihsel sürecin etkisini taşır. Aristoteles'in yeniden yorumlanmasıyla birlikte Platoncu doktrinlerin bir çekirdeği, Pythagorascı matematik, Stoacı etik, Plotinoscu ve Hıristiyan mistisizmi, hermetizm, Patristik teoloji ve kozmoloji, Floransa hümanizmi ve Yeni Platonculuk gibi çok sayıda mantık teorisi ve metodu 17. yüzyıl düşüncesinde revaçta olan ve Herbert'ın fikirlerine belli ölçülerde etki eden akımlardır.[5] Bütün bu farklı görüş ve ekollerin, Herbert'ın eklektik bir düşünce tarzına sahip olmasını anlaşılır kıldığı söylenebilir. Bununla birlikte bu eklektisizm, onun meraklı ve sıradışı kişiliğinin felsefe alanında ortaya koyduğu gayretin göz ardı edilmesine sebep değildir. Tüm bunlar arasında Herbert'ı, 17. yüzyıl İngiliz dinî düşüncesindeki hâkim anlayışı tersine çevirmeye çalışan öncülerden biri olarak görmek yerinde olur.[6]

Epistemolojisi

Herbert Cherbury'ye, bir düşünür olarak tarihte yer açan, yaşadığı çağda ün kazandıran ve ölümünün ardından İngiliz deizminin babası olarak anılmasına sebep olan *De Veritate* isimli eseridir.[7] Öyle görünüyor ki, felsefeye olan merakını, dinsel farklılıkların ayrışma ve hattâ savaş gerekçesi olarak görüldüğü çağının sorunlarına bir çözüm bulmada kullanmış ve böylelikle bu kitabı kaleme almıştır. Yazımı uzun yıllar alan eserin en eski el yazma nüshası 20 Temmuz 1619 tarihlidir.[8] *De Veritate*'yi yayımlatma konusunda tereddüt içerisinde olan Herbert, tanrısal bir ilham sonucu kitabını bastır-

* Tew ekolü, 1630'larda İngiltere'de Oxfordshire bölgesindeki Great Tew kasabasında bir araya gelen filozof, teolog ve şairlerden oluşmuş bir grubu tanımlamaktadır. Onları buluşturan getiren akıl yürütmeye, özgür ve bağımsız soğulamaya yönelik bağlılıklarıdır. Frederick C. Beiser, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press, 1996, s. 84.

[4] Hudson, *The English Deists*, s. 42.

[5] Bedford, *The Defence of Truth*, s. 20.

[6] Bedford, *The Defence of Truth*, s. 11.

[7] Herbert'ın *De Veritate* dışında pek çok eseri bulunur. Bunlardan *De Religione Laici, De Causis Errorrum, De Religione Gentilium, The Dialogue Between a Tutor and his Pupil* isimli eserleri din ve felsefeye olan merakını yansıtır. Bununla birlikte *De Veritate*, Herbert'ın bilgi anlayışını ve sonraki süreçte deizmle bağ kurulmasını gerektirecek unsurlar barındırması sebebiyle tüm eserlerinden farklı bir konuma sahiptir.

[8] R. W. Serjeantson, "Herbert of Cherbury Before Deism: The Early Reception of *De Veritate*", *The Seventeenth Century*, 16 (2001), s. 218.

maya karar vermiştir.[9] Latince yazdığı eserin ilk baskısı 1624'te Paris'te yapılmıştır. Kitabın 1633'te ikinci, 1645'te ise Fransızcaya çevrili üçüncü basımı yapılmıştır. Herbert eserini aralarında Descartes,[10] Grotius ve Marin Mersenne gibi düşünürlerin de bulunduğu Avrupa'daki pek çok isme göndermiştir.

Eserin tam başlığı *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso/Hakikat Üzerine, Vahiy, Olasılık ve Yanılgıdan Ayrı Olarak*'tır. Herbert kitabını, döneminde yaşanan şüphecilik tartışmalarına bir reddiye olarak hazırladığını söyler.[11] Temel amacının ise her insanoğlunda var olan hakikat arayışının ortak doğasını göstermek olduğunu belirtir.[12] Kitap, gerçeğin tanımı ve genel koşullarıyla başlar. Gerçekliğin türünü, insanın bunları algılama yetilerini inceler. Eserin büyük bölümü doğal içgüdü, dâhili ve harici algılar ile zihinsel akıl yürütme olmak üzere dört algılama yetisine ayrılmıştır. Daha sonra Herbert, oluşturduğu bu bilgi sistemini teolojisine uygular ve dinlerdeki "ortak kavramları" tespite çalışır. Son olarak da vahiy, olasılık ve yanılgı konularını işler.

Herbert, temelde bilgiyi konu edinen bu eseriyle yaşadığı çağın içinde bulunduğu yöntem krizini aşma gayretindedir. Nitekim yöntem sorunu, Herbert gibi Bacon ve Descartes'ın da öncelikleri arasındadır. Ortaçağ bilim ve felsefesinde yaşanan tıkanma, modern düşüncenin kurucularını ilk aşamada yeni bir sistem ortaya koymaya değil, çözülmesi gereken sorunun yeni bir kavrayışla ele alınmasına ve çözüm için gereken araçların tespitine yöneltmiştir. Aristocu mantığa yönelik eleştirilerin artmasıyla beraber Bacon, kesin bilgiyi skolastik tartışmaların ve sofistik sistemlerin yerine geçiren yeni bir bilim anlayışını öngörmüştür. Herbert ve Descartes ise daha ileri bir adımla bilginin doğasını araştırmışlardır. Descartes, şüphenin ulaşamadığı açık ve seçik bilginin ne olduğunu sorgularken Herbert, *gerçeğin* ne olduğunu sorgulamıştır. O, –en azından ilk aşamada– yalnızca eşyanın gerçekliğini değil bizatihi gerçeğin doğasını ve onun koşullarını araştırmıştır.[13]

Bilgi konusuna verdiği önemle Herbert'ın Kant'tan çok daha önce evrensel yetileri, insan bilgisinin ve tecrübesinin anahtarı olarak belirlemiş

[9] Lord Herbert of Cherbury, *The Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury*, ed. Sidney Lee, Londra: George Routledge and Sons, 1886, s. 133-134.

[10] Descartes, Mersenne'e *De Veritate*'nin Fransızcasını Latincesinden daha anlaşılır bulduğunu, her ne kadar Herbert ile aynı görüşleri paylaşmasa da onun sıradan bir zekâ olmadığını söyler. Anita Gilman Sherman, "The Politics of Truth in Herbert of Cherbury", *Texas Studies in Literature and Language*, 54/1 (2012), s. 195.

[11] Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carré, Bristol: J. W. Arrowsmith, 1937, s. 83.

[12] Herbert, *De Veritate*, s. 71.

[13] Sorley, *Philosophy of Herbert*, s. 493.

olması dikkat çekicidir. Fichte ve Schelling'den de yaklaşık bir yüzyıl evvel sezgiyi entelektüel bir durum olarak değerlendirdiği görülür.[14]

Herbert, sahip olduğu bilgi teorisinin, "her şeyin bilinebileceğini savunanlar" ile "hiçbir şeyin bilinemeyeceğini" iddia edenler arasında bir noktada bulunduğunu düşünür. Ona göre gerçeklik, bir nesne ile o nesneyi kavrayan zihinsel yeti arasındaki uyumun bir sonucudur. Yetiler, etkin olan zihnin eylemleridirler. Bir yeti ve onun nesnesi birbiriyle uyumlu olduğunda zihin bunu algılar ve bilgi oluşur. Herbert'a göre şeylerdeki farklılık kadar zihinde onları algılayacak yetiler bulunur. Herbert bu yetilerin insan zihnine ilâhi inayetin bir sonucu olarak Tanrı tarafından işlendiğini ve tüm insanlarda değişmeden aynı şekilde bulunduğunu düşünür. Adalet, pişmanlık, bilme gibi yetiler nesneleriyle uyumlu olacak şekilde tüm insanların zihinlerine kaydedilmiştir. Bu nedenle tüm insanlarda aynı nesnelerle karşılaşınca oluşacak olan gerçeklik de aynıdır. Bir çiçek antik dünyada hangi etkiyi yaratıyorsa şimdi de aynı etkiyi yaratır.[15]

Herbert, nesnelerin sayısı kadar onları idrak eden yetilerin bulunduğunu düşünmekle beraber[16] zihinsel yetileri toplamda dört kategoriye ayırır: doğal içgüdü, içsel algı (duygular, bilinç vb.), dışsal algı (duyu verileri) ve analitik düşünce. Bu dördünden herhangi biri aracılığıyla elde edilmeyen şey gerçeklik niteliğini taşımaz; en iyi ihtimalle gerçek olma olasılığını taşır.[17]

Herbert'ın epistemolojisinin, din tasavvuru üzerindeki yansımasının zeminini doğal içgüdü anlayışı oluşturur. Başka bir deyişle, onun teolojisi doğal içgüdü kavramından neşet eder. Doğal içgüdü, Herbert'ın tüm insanlarda mevcut olduğunu iddia ettiği "ortak kavramları" üreten ve iç-dış duyulardan ya da akıl yürütme süreçlerinden bağımsız olarak tüm normal insanlarda doğuştan itibaren bulunan yetidir. Bu hali ile doğal içgüdü, doğanın orijinal tasarımına göre insanoğluna bahşedilmiş Tanrının inayetinin bir sonucudur.[18]

Herbert, doğal içgüdünün iki yönü olduğunu söyler, birincisi nesneyle uyumlu yeti olmasıdır. Diğeri ise uyumun bizzat kendisi olmasıdır. Doğal içgüdü bir yeti olarak belirdiğinde, ilâhi inayetin doğrudan bir aracı olarak işlev görür. İkinci boyutuyla ise doğal içgüdüler, her normal insanda bulunan ve bireyin, türlerin, evrenin korunması için gerekli olan eşyanın

[14] Hudson, *The English Deists*, s. 42.
[15] Herbert, *De Veritate*, s. 78-80.
[16] Herbert, *De Veritate*, s. 108.
[17] Herbert, *De Veritate*, s. 115.
[18] Herbert, *De Veritate*, s. 116.

nedeni, araçları ve amaçları gibi şeylerin içsel uygunluğunu sağlayan ortak kavramların bir ifadesidirler. [19]

Herbert, doğal içgüdü teorisi ile ortak kavramlar teorisini birleştirir. O, Tanrının insan ruhuna doğuştan yerleştirdiği bu doğal içgüdüler sayesinde tüm insanlığın birtakım ortak kavramlarda buluşacağına inanır. Ortak kavramlar teorisi, onun teolojisinin merkezinde yer alır. Hattâ öyle görünüyor ki, bu teoriyi geliştirmesindeki asıl amaç tamamen teolojiktir, zira bu kavramları ağırlıklı olarak din kurumuna uygular. Başka bir deyişle Herbert, din hakkındaki görüşlerini bir epistemolojiye dayandırarak temellendirmiş ve eleştirilerin önünü almaya çalışmıştır.

Ortak Kavramlar

Ortak kavramlar, Herbert'ın bilgi anlayışında ve bunun bir uzantısı olarak teolojisinde hâkim temadır. Ortak nosyonlar sadece insanlarda değil tüm canlılarda bulunur. Örneğin kendini koruma, mutluluğu/kendisi için iyi olanı arama tüm canlılarda en yüce ortak kavramlar olarak belirir.[20]

Ortak kavramların altı özelliği bulunur:

1) Öncelik: Doğal içgüdü, tüm yetiler arasında ilk sırada yer alır. Zira bu sayede canlıların kendilerini korumaları, yaşamlarını devam ettirmeleri mümkündür. Akıl yürütme süreçlerinin her aşamasında öncelik doğal içgüdüye aittir.
2) Bağımsızlık: Ortak kavramların her biri diğerinden ayrıdır; başka hiçbir ilkeye dayanmaz.
3) Evrensellik: Herbert bu özelliği, ana kriter olarak belirler. Ortak kavramlar doğanın hikmetinin özünü yansıtırlar, dolayısıyla evrenseldirler.
4) Kesinlik: Ortak kavramların varlığından şüphe etmek sadece doğanın düzenini bozmaya ve insani olandan uzaklaşmaya sebep olur. Bu kavramlardan kuşku duyulamayacağı gibi inkâr da edilemezler.
5) Zorunluluk: Her bir ortak kavram, insanın korunmasına yöneliktir. Ne dış dünyada ne de içimizde bu kavramlarla çatışan bir unsur bulunur. İnsan bu kavramların gücünü anlamaya çalıştığında evrenin ezeli bilgeliğini de anlamaya başlar.
6) Uyum/mutabakat: Ortak kavramlar kelimeler veya eşyanın anlamı kavrandığında zihinde derhal ortaya çıkar ve onlarla uyumlu hale gelir. Akıl yürütme gibi sorularla ileri geri hareket etmeye başvurmadan hemen var olur.[21]

---

[19] Herbert, *De Veritate*, s. 123.
[20] Herbert, *De Veritate*, s. 126.
[21] Herbert, *De Veritate*, s. 139-140.

Herbert'ın bilgi teorisini orijinal kılan ve dönemindeki metafizik tartışmalarına katkıda bulunmasını sağlayan yönü ortak kavramlar iddiasıdır. Bununla birlikte Herbert, bu kavramları yalnızca din alanına uygular. Nitekim eserin önemli bir kısmı bu hususa ayrılmıştır. Ayrıca bir diğer eseri olan *De Religione Gentilium*'da da bu kavramları inceler.[22] Bu durum, Herbert'ın gayesinin, metafizikten ziyade teoloji yapmak olduğunu gösterir. Yaşadığı çağın sorunları arasında en başta yer alan din savaşları gibi din anlayışlarının yarattığı ayrışma ve çatışmalara ancak tüm farklılıklar arasında ortak olanı bulup, bu ortaklık üzerinde mutabakat sağlamakla kurtulmanın mümkün olduğunu düşünmüş ve dine yönelik bakışını bu çerçevede yorumlamıştır.

Din Anlayışı

Dinler tarihi alanında okumalar yapan Herbert, gerek *De Veritate* gerekse diğer eserlerinde, kadim dinleri ve kültürleri incelemiş ve bir anlamda dinler tarihi teorisi oluşturmaya çalışmıştır. *De Veritate*'yi, eserin hacminden ziyade tematik olarak iki bölüme ayrıldığında birinci bölümün insan zihnindeki ortak kavramlar vurgusuna odaklandığını, ikinci bölümün ise bu kavramların din alanına uygulanması olduğu görülür.

Herbert, vahiy iddiasında bulunan her dinin ya da vahyin otoritesi altında öğretilen her öğretinin gerçek ya da değerli olmadığını, bazı doktrinlerin gerçekten bu özelliklere sahip olabilirken bazılarının olamayacağını iddia eder. O, vahyin ve dolayısıyla dinin doğruluğunu temellendirecek bir zemin arayışındadır. Herbert gibi bir zihin için bir vahyin ya da dinin doğruluğunun delili; mucize, kehanet vb. unsurlar olamaz. Ortak kavramlar teorisini bu noktada dile getirir. Ona göre, bu kavramlar olmadan bir vahiy ya da din arasında ayırım yapmaya elverecek bir ölçüt inşa etmek imkânsızdır. Bu kavramlar aracılığıyla yüzyıllar geçse ya da coğrafya değişse bile bir dinin gerçek mi yoksa sahte mi olduğunu tespit etmek mümkündür. Zira ona göre, mutlak adalet sahibi Tanrı, her bir bireyin başkasının inancına tâbi olmasını değil, kendi fiillerini bizzat gerçekleştirmesini ister. Bu nedenle evrensel hikmet aracılığıyla dinin temel ilkelerinin belirlenmesi gerekir. Bu düşünceyle yola çıkan Herbert'ın belirlediği ve Katolik Kilisesinin gerçek ilkeleri[23] olarak nitelendirdiği beş ortak kavram şöyledir:

1) Yüce bir Tanrı vardır: Tanrıların varlığı hakkında genel bir konsensüs bulunmaz ama tek bir Tanrının varlığı hakkında bir mutabakat söz konusudur. Geçmişte ya da gelecekte olsun her dinde ismi de-

[22] Sorley, *Philosophy of Herbert*, s. 506.
[23] Herbert, *De Veritate*, s. 289-291.

ğişse de bir yüce Tanrı fikri bulunur. Ayrıca sıfatları da aynıdır. Tüm dinlerde yüce Tanrının kutsal, hareket eden her şeyin nihai hedefi, her şeyin sebebi, varlık bulan tüm mevcudatın Onun inayetiyle var olduğu fikrine rastlanılır. Tanrı, ezeli, mutlak iyi, adil, merhamet sahibidir. Aynı şekilde sonsuz, kadir-i mutlak ve özgür olduğuna inanılır.[24]

2) Tanrıya ibadet edilmelidir: Tanrıya yalvarmak, onun yardımını istemek ve Onu razı etmeye çalışmak tüm insanlarda bulunan ortak bir davranış tarzıdır. Tüm ibadet, ritüel, şükürde bulunma, kurban sunma gibi eylemler bu amaçla ortaya çıkmıştır.[25]
3) Dinî pratiklerin en önemli kısmı, erdemle birleşmiş takvadır. Herbert, diğer kavramları tespitte izlediği yöntemi burada da izler ve dinlerde ortak olan ile ayrı olanı tespite çalışır. Farklı şekillerde olmakla birlikte tüm dinlerde çeşitli ibadet, ritüel, tören vb. uygulamalar bulunur. Buna karşın, ortak kavramların rehberlik ettiği bilinç/vicdan, takvayla birleşmiş erdemi üretir. Herbert, bu madde içerisinde ibadetlerin varlığını reddetmemekle birlikte asıl vurgunun erdemliliğe yapılması gerektiği kanaatindedir. Ona göre tüm insanlar bu değere sahiptir. Fakat insanın hayvani doğasını öne çıkarması bu hasletlerin ortaya çıkmasını engelleyebilir.[26]
4) İnsanlar işledikleri hatalar yüzünden tövbe etmelidir. Kimi zaman insan kurban etmeye varacak aşırılıklarla karşılaşılsa da tüm dinlerde günah ve hatalardan arınma ritüelleri bulunur. Dinler arasında, mutlak iyi olan Tanrının, işlediği suçlardan pişman olan insanların gerçek tövbesini kabul edeceği düşüncesi bulunur. Kötülük, tövbe ve Tanrıya olan imanla ortadan kaldırılamazsa, ilâhi iyilik mutlak adalet ile gerçekleşemezse, bu durumda günahı altında ezilen kimsenin iç huzura ve sükûnete kavuşması mümkün olmaz. Başka bir deyişle pişmanlık ve tövbe, kişinin Tanrıyla bağını sağlayan bir zemindir.[27]
5) Bu hayattan sonra cezalandırma ve ödüllendirme olacaktır. Tüm dinlerde, felsefede ya da daha da önemlisi insan bilincinde, bireyin bu dünyada yaptıklarının karşılığını ödül veya ceza olarak alacağı

[24] Herbert, *De Veritate*, s. 291-293. Herbert, paganların dinlerine yönelik yaptığı incelemede geçmişte insanların güneşe, yıldızlara, gezegenlere tapmış olsalar da bunlardan yüce bir Tanrının varlığının bilincinde olduklarını ileri sürer. Zira bu tapılanlar bir yönüyle değişimden uzak ama bir yönüyle değişime bağlı *bileşik* varlıklardır. Oysa yüce Tanrı değişimden ve bileşik olmaktan tamamen uzaktır. Herbert, *The Ancient Religion*, s. 368.

[25] Herbert, *De Veritate*, s. 294-296.

[26] Herbert, *De Veritate*, s. 296-298

[27] Herbert, *De Veritate*, s. 298-300.

> inancı mevcuttur. Ödül ve cezanın nasıl, ne şekilde veya ne kadar süre olacağına dair farklılıklar bulunsa da (cennet-cehennem, reenkarnasyon vb.) ortak olan Tanrının, insanın eylemlerinin iyi veya kötü sonuçlarını karşılıksız bırakmayacağıdır. O, ölümden sonra herhangi bir yaşamın gerçekliğini bazı kimselerin reddettiğini kabul eder. Fakat bu kimseler, zihinsel yetilerde bu iddialarına yönelik herhangi bir temel ortaya koyamamışlardır. Dolayısıyla dinle ilgili Herbert'ın bahsettiği son ortak kavramın bir anlamda ahiret inancı olduğunu söylemek mümkündür.[28]

Herbert, gerçekleştirdiği bu keşfinden dolayı, kendisini Archimedes'den daha mutlu hissettiğini söyler.[29] O, tüm dinlerde var olduğunu düşündüğü bu ortak kavramların Katolik Kilisesi'nin gerçek ilkeleri olduğunu iddia eder. Tanrı tarafından insanın kalbine yazılmış olmaları dolayısıyla evrensel ve kesindirler. Dini, insanın tek ayırt edici özelliği olarak gören Herbert, bir insanın gerçek anlamda ateist olmasını mümkün görmez. Ona göre ateist olarak nitelendirilen insanlar, yanlış Tanrı tasavvurlarının bir anlamda kurbanı olmuşlar ve böyle bir Tanrıya inanmaktansa hiç inanmamayı tercih etmişlerdir.[30]

Ortak kavramlar, Herbert'ın dine yönelik bakışını anlamanın anahtarıdır. Tanrı tasavvuru, din anlayışı, Hıristiyanlık ve vahye bakışında bu kavramların etkisini görmek mümkündür. Herbert'ın düşüncesinde, sıfatlarıyla birlikte yüce bir Tanrı inancı açıkça görülür. Onun tanrısı, evreni kaostan yaratan ve hâlâ yaratmaya devam eden, yüce inayeti ile her şeyi kapsayarak bir yönüyle evrende içkin olan bir tanrıdır.[31] Bu tasavvuru bir çeşit panenteizm olarak da yorumlanmıştır. Ayrıca Herbert, Tanrı hakkında insanoğlunun refahını önemseyen ve taleplere cevap veren bir *baba, rab* gibi kişilik atfedici ifadeler kullanmıştır. Hattâ çeşitli dua metinleri yazdığı bilinmektedir. Dolayısıyla Herbert'ın dünyadan uzak bir Tanrı tasavvurunu kabul etmediği söylenebilir.[32]

Ortak kavramların Tanrı tarafından tüm insanların zihnine doğuştan yerleştirilmiş olduğu inancının geri planında, Tanrının iyiliğine ve adaletine yönelik güçlü vurgu yer alır. Herbert, tüm insanların Tanrı ve din hakkında doğru kanaate ulaşmalarının ancak eşit şart ve araçlara sahip olmalarıyla mümkün olduğunu düşünür. Doğuştancılığa yaptığı vurgu bu nedenle önemlidir. Nitekim o, *kurtuluş* için ortak kavramların yeterli olduğunu sık

---

[28] Herbert, *De Veritate*, s. 300-302.
[29] Lord Herbert of Cherbury, *The Ancient Religion of the Gentiles*, Londra, 1705, s. 367.
[30] Herbert, *De Veritate*, s. 295, 303.
[31] Herbert, *The Ancient Religion*, 255.
[32] Hudson, *The English Deists*, s. 50.

sık dile getirir.[33] Bu nokta son derece önemlidir. Zira *kurtuluş* inancı Hıristiyan teolojisinde son derece merkezî bir konumdadır. Hıristiyanlıkta aslî günah ile hayatına başlayan insanın, ölüm ve günahla süregelen yaşamından kurtulması için Tanrı, önce İsrailoğulları ile ahitleşmede bulunmuştur. Hz. İsa'nın gelişine kadar olan bu ilk dönem, bir kurtuluş yolu olarak şeriatın hâkim olduğu dönemdir. Ancak şeriat, insanlığı kurtarmak yerine daha da günaha yöneltmiştir. Hz. İsa'nın gelişiyle başlayan aşama ise Mesih'e iman ve sevgiyle kurtuluşun başlayacağı ikinci dönemdir.[34]

Hz. İsa, Âdem ve Havva'dan tüm insanlara miras kalan günahın kefareti için çarmıhta kendini kurban etmiş, böylece insanlığın kurtuluşunu sağlamıştır. Bugün insanların kurtuluşunun ilk aşaması Hz. İsa'yı sevmek ve Ona iman etmekle başlar. Pavlusçu görüşe göre insanları kurtaracak olan şey kendi güçleri veya potansiyelleri değil, Mesih'in iradesine boyun eğmeleri ve kendileri için yaşamak yerine onda, onun aracılığıyla ve onun için yaşamalarıdır.[35] Ayrıca İncil'e göre Hz. İsa, Kilise'yi tek ve evrensel kurtuluş yolu şeklinde sunarak inananların Kilise'ye katılmasını ister. Bunun dışında vaftiz olmak ve tövbe etmek de Hıristiyanlıkta kurtuluşun yolu olarak görülür.[36]

Bu çerçevede Herbert'ın kurtuluş için ortak kavramları yeterli görmesi Hıristiyanlığa ve dine bakışını yansıtması açısından ayrıca önem kazanır. Nitekim o, Âdem'e dayandırılan aslî günah inancını, her bireyin iyiyi ve kötüyü tercih etme yetisine sahip olmasından hareketle reddeder.[37] Bu reddedişle birlikte kurtuluş konusunda Hz. İsa'ya inanmaya, Kilise'ye bağlı olmaya veya vaftize hiç vurgu yapmaması, bilakis ortak kavramların kabulünü yeterli görmesi, Hıristiyanlığın yüceliği ve dinler arasındaki üstünlüğü fikrini kabul etmediğini gösterir. Zira Hıristiyanlığın bir din olarak varlığı, insanı günahtan kurtaran Hz. İsa'nın kefaretiyle başlar. Eğer ortada aslî günah yoksa ve insanlarda doğuştan bulunan dinî kavramlar kurtuluş için yeterli oluyorsa Hıristiyanlığın varlığını zorunlu kılacak zemin gitgide kaybolur. Onun Hıristiyanlığa dinler arasında yüce bir konum atfetmemesinin geri planında, günümüzdeki tanımıyla bir karşılaştırmalı dinler tarihçisi edasıyla gerçekleştirdiği antik dinlere dair yaptığı okumaların da etkisi vardır.

Herbert, ölümünden sonra yayımlanan eseri *De Religione Gentilium*'da (The Ancient Religion of Gentiles) *De Veritate*'de öne sürdüğü dindeki

[33] Herbert, *De Veritate*, s. 299-300.
[34] Şinasi Gündüz "Kurtuluş Tarihi", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 227.
[35] Linda Woodhead, *Hıristiyanlık*, çev. Sevda Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2004, s. 32.
[36] Nadide Şahin, "Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Kurtuluş Anlayışı", *Sobider*, 5/ 29 (2018), s. 482-487; Woodhead, *Hıristiyanlık*, s. 53-57.
[37] Herbert, *The Ancient Religion*, s. 266.

ortak kavramların varlığını antik dinler üzerinden göstermeye çalışır. Eserin amacının, tüm insanları kapsayacak evrensel bir kurtuluşun imkânını sorgulamak olduğu görülür. Zira Herbert, dönemindeki pek çok din adamının, Hıristiyanlık öncesi antik din mensuplarının kurtuluşa eremedikleri ve dolayısıyla ezelî bir cezalandırmaya mahkûm olacakları kanaatini taşıdıklarını söyler. Kendisi, bu görüşün mutlak iyi olan Tanrı tasavvuruyla bağdaşmayacağı kanaatindedir. Mutlak iyi ve âdil olan bir Tanrı tasavvuru ile uyumlu olacak şekilde kurtuluş inancını yeniden değerlendirir. Paganlar, özel ilâhi bir vahye sahip olmasalar da evrensel ilâhi inayet onların gerçek dine doğal yollarla girmelerini mümkün kılar. Dolayısıyla onlar için de kurtuluş pekâlâ mümkündür.[38] Herbert, paganların; insan zihninde yer alan dine yönelik ortak kavramlardan uzaklaşarak batıl inanç ve tahrif olmuş ibadetlere yönelmesinin geri planında din adamlarının etkisine dikkat çeker. Ona göre sahtekâr din adamları kendi çıkarları ve imtiyazları için pek çok hurafe ve ibadet uydurmuştur.[39] Ortak kavramlar doğanın evrensel yasasının bir yansıması iken ve din adamlarının bu kavramları güçlendirmesi, desteklemesi gerekirken aksine zayıflattıkları ve değersizleştirdikleri görülür.[40]

Şu durumda Herbert, ortak kavramları dinlerin kesinliğinin ve doğruluğunun bir ölçütü olarak belirlerken Hıristiyanlığın da bu ölçütün kurallarına göre değerlendirilmesi gerektiğini benimsemiş ve doğruluğunun delili olarak görülen mucize, kehanet vb. unsurlara şüpheyle yaklaşmıştır. Böylece, Hıristiyanlığın diğer dinler arasındaki üstünlük iddiasını sarsmıştır.

VAHİY

Dinle ilgili meselelerde ortak kavramları yeterli gören Herbert, bu kavramlar dışında Kilise veya Kutsal Kitap'ın epistemolojik açıdan otoritesini reddeder. Bu durumda onun vahye yüklediği anlam ayrıca önem arz eder, zira vahiy konusu deizm iddialarının merkezinde yer alır. Herbert, *De Veritate*'nin son basımına vahiy konusunu ekler ve vahyin ortak kavramlar karşısındaki konumunu ve epistemolojik açıdan değerini inceler. Fakat belirtmek gerekir ki Herbert, bu eleştirilerini doğrudan Hıristiyanlıktaki vahiy tasavvuru üzerinden yapmaz. Bunun yerine eleştirilerini rahiplere geldiği iddia edilen vahiyler üzerine yoğunlaştırır.[41] Herbert'ın vahiy aldığını iddia ettiği rahiplerin, Hıristiyanlık içerisinde yer alan Kilise mensupları mı yoksa pagan dinlerindeki din adamları mı olduğu pek açık değildir. Bunun-

[38] Herbert, *The Ancient Religion*, s. 1-7.
[39] Herbert, *The Ancient Religion*, s. 12-16, 31.
[40] Herbert, *The Ancient Religion*, s. 368.
[41] Hudson, *The English Deists*, s. 47.

la birlikte, eserlerinde ağırlıkla pagan dinlerine yönelik incelemelerin yer alıyor olması, eleştirilerinin hedefinde pagan din adamlarının bulunduğu izlenimini yaratır. Buna karşın, bir olgu olarak vahyin konumuna ve değerine yönelik getirdiği eleştiriler dikkate alındığında bu belirsizlik önemsiz hale gelir.

Herbert vahyedilmiş hakikatlerin varlığını kabul eder ve bunları görmezden gelmenin yanlış olacağını düşünür. Fakat ortak kavramlar sonucu oluşan gerçeklik ile vahiy arasında fark vardır. İlki doğrudan bizim yetilerimize dayanmakta iken ikincinin otoritesi onu bildirene dayanır. Dolayısıyla vahiy iddialarının gerçek mi sahte mi olduğunun belirlenmesi ve bizim onu vahiy olarak kabul etmemiz için şu koşulları taşıması gerekir.

1) Tanrının genel ve özel inayetini çağırabilmek için tüm dua, yakarış, inanç ve yetiler kullanılmalı.
2) Vahiy doğrudan belli bir kişiye gelmiş olmalı. Onun dışında diğerlerinden aktarılanlar vahiy değil gelenek ya da tarih olarak görülmelidir. Tarihin veya geleneğin gerçekliği, onu aktarana bağlıdır; temelleri bizim dışımızdadır ve sonuç olarak sadece olasılıktan ibarettir.
3) Vahiy mutlaka iyi eyleme yöneltmelidir, böylelikle onu sahte vahiy iddialarından ayırmak mümkün olur.
4) Kutsal Ruh'un nefesi hemen hissedilmelidir, böylelikle ulaştığımız gerçeğin kendi yetilerimizle, içsel çabamızla değil bizim dışımızda var olan bir bildirimle olduğu ayırt edilebilir. Bu nedenle yukarıdaki şartları taşıyan ve insan anlayışının ötesinde bir gerçekle karşılaşınca ilâhi rehberlik hemen hissedilir ve Tanrının iyi iradesinin bir tezahürü olarak kabul edilir.[42]

Herbert, vahyin gerçeklik taşıması için bu şartları koymuş olmakla birlikte, gene de vahiyle ilgili tüm sorunların ortadan kalkmadığını düşünür. O, özellikle din adamı sınıfından olmayan kimselerin, dinlerini örtülü iman üzerine kurmasının yanlış olduğunu düşünür. Herbert'ın örtülü iman ile kast ettiği, vahiy aldığını söyleyen bir din adamına insanların bir sorgulamada bulunmadan inanması ve bu vahyi inancının temeline yerleştirmesidir. Herbert, sıradan insanın başkasına gelen vahye inanmak yerine kendi zihninin yetilerine güvenmesinin doğru olduğunu düşünür. Çünkü din adamı sınıfından olmayanlar, farklı kiliselerin iddialarını incelemek veya dünyadaki tüm dinleri araştırmak için asla yeterli zamana sahip olamazlar, bu nedenle vahyin doğruluğunu tam anlamıyla değerlendiremezler. Din adamı sınıfından olmayanların karşı karşıya olduğu çeşitli iddiaları incelemek

[42] Herbert, *De Veritate*, s. 308.

için örtük imandan daha iyi ortak bir ölçüte ihtiyacı vardır. Buna binaen Herbert, ortak kavramları vahyin doğruluğunun zemini olarak görür.

Herbert, rahiplere geldiği iddia edilen vahiyleri şu hususlar açısından güvenilir bulmaz:

1- Vahiylerin meydana geldiği iddia edilen şartların şüpheli oluşu.
2- Vahiylerin ortaya çıkma ihtimali.
3- Gelen vahiylerin kötü ruhların bir eseri veya halüsinasyon olma ihtimali.
4- Bu gibi vahiylerin tek bir şahidin tanıklığına dayanıyor oluşu.
5- Vahyedildiği iddia edilen şeylerin saçma ve ahlâki açıdan şüpheli doğası.
6- Bu vahiylerin uygun bir şekilde kayda geçirildiğinin garantisinin bulunmaması.[43]

Ancak o, bu değerlendirmelerini Hıristiyanlıktaki vahiy üzerinden yapmaz. Ona göre rahiplere gelen vahyin doğrudan Tanrının sesiyle geldiğinden veya bir melek aracılığıyla iletildiğinden; sağlıklı ve hatasız bir şekilde tastamam kayda geçirildiğinden ve sonraki asırlar için de geçerli olacak iman esaslarıyla ilgili olması gerektiğinden emin olunmalıdır.[44]

Herbert bir yandan dinle ilgili konularda insanın ihtiyaç duyduğu şeylerin öncelikli olarak imana dayanan vahye bağlanmasına karşı çıkmıştır. Diğer taraftan ise onu alan kişi dışında kimsenin vahiy olayının gerçekleşip gerçekleşmediğini bilemeyeceğini ileri sürerek vahyin epistemolojik otoritesini sarsmıştır.[45] Her ne kadar bu görüşlerini rahiplere geldiği iddia edilen vahiyle sınırlıyor ve eleştirilerini doğrudan rahiplere yöneltiyor görünse de Herbert'ın kritisizminin vahiy temelli tüm dinleri hedeflediği görülür.

DİN ANLAYIŞININ DEİZM İLE İLİŞKİSİ

Lord Herbert, kaynaklarda sıklıkla *İngiliz deizminin babası* olarak yer alır. Fakat bu bakış son dönem çalışmalarında çeşitli açılardan eleştirilmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Herbert, ne *De Veritate*'de ne otobiyografisinde ne de diğer eserlerinde deist olduğunu ifade etmiştir. Bilakis bu iddia ölümünden otuz yıl kadar sonra gündeme gelmiştir. Herbert yaşarken Hıristiyanlığa düşman olarak görülmemiştir. Hattâ eseri ilk yayımlandığında ekümenik (kiliselerin tümü tarafından kabul edilen) ve anti-septik olması sebebiyle ortak ilkelere dayanan doğal teolojisi çağdaşlarının büyük ilgisine mazhar olmuştur. Grotius ve Tilenus kitabı desteklemiş, Papa

[43] Hudson, *The English Deists*, s. 46-47.
[44] Herbert, *De Veritate*, s. 309-310.
[45] Herbert, *De Veritate*, s. 303-304; Hudson, *The English Deists*, s. 47.

övmüş ve 1633 basımı kilisenin verdiği izinle yayımlanmıştır.[46] Nitekim *De Veritate*'nin ilk okuyucuları, bu eseri dine yönelik doğrudan bir eleştiri olarak görmek yerine iki temel kaygı açısından okumuş ve değerlendirmişlerdir. Bunlardan ilki yöntem ve mantığın aksiyomatik temellerinin felsefi kavramlarını araştırmak, diğeri ise Tanrının varlığına dair metafiziksel kanıtların hazırlanmasıdır.[47]

Kitapta yer alan ortak kavramlara yönelik ilk itirazların Nathaneal Culverwel'e ait *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (1652) ve Richard Baxter'ın *More Reasons for the Christian Religion and No Reason against it* (1672) isimli eserlerde yapıldığı görülür. Burada Herbert'ın kurtuluş anlayışını reddettiği ve doğaüstü vahyi gereksizleştirdiği eleştirisi yapılmış ancak, deizm ile ilişkilendirilmemiştir. Herbert'ın deizm ile bağını kuran ilk isim Charles Blount (1654-1693) olmuştur. Blount, Herbert'ın görüşlerini benimsemiş, desteklemiş ve kullanmıştır. O, *Religio Laici* isimli eserinde Herbert'tan cesur, zeki ve ilim sahibi vb. sıfatlarla bahseder ve Herbert'a ait *Religio Laici*'nin el yazmasından alıntılar yapar.[48] Blount, Herbert'ın ortak kavramlarını, doğal din anlayışında bir temel olarak kullanmıştır. Çağdaşları tarafından deist olarak nitelendirilen ilk isim olan Blount'un Herbert'ın fikirlerine verdiği önem, Herbert'ın da deist olarak görülmesine yol açmış olmalıdır.[49]

Literatürde Herbert'ı deist olarak niteleyen ilk eserin Thomas Halyburton'a ait *Natural Religion Insufficient* (1714) olduğu görülür. Daha sonra John Leland, *A View of The Principal Deistical Writers* isimli eserinde Herbert'ın din anlayışını ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve görüşlerinin deizm ile yakından ilişkili olduğundan hareketle onu deist yazarlar arasında zikretmiştir.[50]

Deizm kelimesi, tespit edilebildiği kadarıyla literatürde ilk defa Pierre Viret tarafından 1563'te kullanılmıştır. Viret, *Instruction Chrétienne* isimli eserinde, Tanrıya inanan fakat İsa'ya hiç itibar etmeyen, havarilerin ve İncil yazarlarının doktrinlerini masal ve hayal ürünleri olarak gören ve

---

[46] Hudson, *The English Enlightenment*, s. 44.

[47] R. W. Serjeantson, "Herbert before Deism: The Early Reception of the *De Veritate*", *Seventeenth Century*, 16:2 (2001), s. 218.

[48] David A. Pailin, "Should Herbert of Cherbury Be Regarded as a Deist", *Journal of Theological Studies*, Oxford University Press, 51/1 (2000), s. 114-115. Aslında bu konuda yapılan önemli bir iddiaya göre Blount, Herbert'ın *Religio Laici* isimli eserini, yaptığı ekleme ve yorumlarla kendine ait gibi göstermiştir. Buna göre ortada tek bir *Religio Laici* vardır, o da Herbert'a aittir, Blount ise bunu kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Harold R. Hutcheson, Lord Herbert and Deists, *The Journal of Philosophy*, 43/ 8, 1946, s. 221, 219-221.

[49] Hudson, *The English Deists*, s. 60-61.

[50] Pailin, *Should Herbert be Regarded*, s. 127. Ayrıca Leland'ın Herbert yorumu için bkz. John Leland, *A View of The Principal Deistical Writers*, Londra: W. Baynes, 1808, c. 1, s. 5-39.

kendilerini deist olarak niteleyen bir gruptan bahseder. Bunlardan bazıları ölümden sonra yaşamı kabul ederken bazıları ise reddetmiştir.[51] Deist yazarların çağdaşı olan Cambridge Platonculardan Samuel Clarke ise dört grup deistten söz eder. Bunlardan ilki, Tanrının varlığını ve inayetini kabul eder fakat Onun insanların eylemlerinin iyi ya da kötü olmasıyla ilgilenmediğini düşünür. İkinci grup, yüce bir varlığa ve Onun inayetine inanır fakat kudretinin dünyada var olan doğal düzen ile sınırlandığını düşünür. Ayrıca bu grup da Tanrının ahlâki eylemlerle ilgilenmediği kanaatindedir. Üçüncü grup Tanrının sıfatlarının hakkıyla bilinmesini kabul etmiş olsa da ruhun ölümsüzlüğü fikrine önyargıyla yaklaşır. Son grup ise –ki Clarke bu grubu gerçek deistler olarak görür– Tanrı ve insanlık hakkında doğru ve yerinde bir tasavvura sahiptir, fakat vahyi reddederek keşfedilebilecek her şeyin yalnızca doğanın ışığı tarafından keşfedilebileceğini ileri sürer.[52]

Peki, bu çerçevede Herbert'ı İngiliz deizminin kurucusu ve deist doktrinin belirleyicisi olarak görmek ne kadar doğru olur? Kendisinin açıkça dile getirmediği bir kimliği ona atfetmek, anakronik bir değerlendirme anlamına mı gelir? Bu noktada Herbert'ın hangi görüşleri sebebiyle, deizmle anıldığında şu hususlar öne çıkar:

- İnsan zihnine yerleştirilmiş ortak kavramlar, dinle ilgili konularda yeterli bilgiyi sunar.
- Bir din, ortak kavramlar üzerine temellenmiş ise o dine inananlar Tanrının adaleti ve merhameti gereği kurtuluşa ereceklerdir.
- Vahyi alan kişi dışında diğer insanlar, vahyin doğruluğundan ve kesinliğinden emin olamazlar.

Şu durumda karşımızda her ne kadar doğal din veya deizm ifadesini kullanmamış olsa da bir yandan ortak kavramlar üzerine dayalı bir dinin yeterliliğini savunması bir yandan da vahyi gereksizleştiren bir yorum benimsemesi Herbert'ı diğer teologlardan ayırır. Bu noktada onu dinde aklın kullanılmasını savunan Cambridge Platonculları ya da Tew ekolü içerisinde değerlendirmek de zorlaşır. O dinde aklı kullanmayı ilk söyleyen kişi değildir ama din adamı sınıfından olmayan sıradan insanların dinlerini, vahiy aldığını söyleyen rahiplerin iddialarından ziyade kendi akıllarına dayandırmaları gerektiğini savunan eserleri yazan ilk kişidir. Ona göre ne Kilise ne de Kutsal Kitap din konusunda epistemolojik otoriteye sahiptir. Ayrıca onun din felsefesi, potansiyel olarak düşünüldüğünden çok daha radikaldir; çünkü doğal teoloji anlayışı ılımlı Hıristiyan doğal teoloji yorumla-

[51] Leland, *A View of The Principal*, s. 2.

[52] Samuel Clarke, A *Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their Followers*, Londra, 1705, s. 159, 164-170.

rından daha kesin ve daha yoğundur. Ayrıca o, ruhban sınıfının merkezde olduğu tüm dinleri sert bir biçimde eleştirir.[53] Bu nedenle onu diğer dinî rasyonalistler ile aynı düzlemde değerlendirmek de hatalıdır.

Herbert'ın deizm ile bağını kurmak istemeyen biri de din felsefesindeki çalışmalarıyla bilinen Peter Byrne'dır. Byrne, deizmin mirasını incelediği eserinde Herbert'la ilgili bir bölüme de yer verir. Ona göre Herbert'ta asıl önem taşıyan husus Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirme çabasıdır. O, insana miras bırakılmış olan günahı reddederek ve herkesi kurtuluşa erdirmek için doğuştan var olan ortak kavramlar iddiasında bulunarak tüm insanlara kurtuluş imkânını sunmaya çalışmıştır. Böylelikle herkesin eşitlendiği bu tabloda insanın lehine tavır alarak bir pozitif hümanizm örneği sergilemektedir.[54] Herbert, tüm insanların her çağda ve coğrafyada aynı ve değişmeyen bir doğaya sahip olduğunu vurgular. İnsan doğasındaki bu tekdüzelik anlayışı, Herbert'ı Tanrının adaletine ve inayetine daha çok vurgu yapmaya yöneltmiştir. Bu Tanrı tasavvuru yıkılmadığında, tarihte var olan herhangi bir kurtuluşa gerek kalmaz ve herkes Tanrıya aracısız bir şekilde ulaşılabileceğinin farkına varır. Tarihsel vahyin şüpheli araçlarıyla ulaşılan Tanrı bilgisi de gereksizdir. Tarihsel vahiy olduğu iddia edilen mezhep ve kiliseler tarafından yapılan farklı yorumlar sebebiyle ortaya çıkan dinî kesinlik sorunu, içimizde yazılı olan Tanrı hakkındaki apriori bilgi aracılığıyla çözüme kavuşur. Herbert böylece Tanrının doğası, insanın değeri, dinî epistemoloji sorunu gibi hususlarda hümanistik bir din tasavvuru benimsemiştir.[55]

Byrne, Herbert'ı deizmden ziyade hümanizmle ilişkilendirmeyi tercih etmiş olsa da deizm ve hümanizm birbirinden kopuk görüşler değildir. Nitekim sekülerizm üzerine çalışmalarıyla bilinen 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Charles Taylor, içinde bulunduğumuz seküler çağın ortaya çıkışının "dışlayıcı hümanizm" sayesinde olduğunu belirtir. O, dışlayıcı hümanizm ile insanın kendi refahı dışında başka nihai hedefleri ya da bu refahın ötesinde herhangi bir şeye bağlılığı kabul etmeyen bir bakışı ifade eder. Başka bir deyişle merkezde insanın kendisi ve refahı yer alır. Dışlayıcı hümanizm ise "inayet deizmi" olarak nitelediği bir ara form üzerinden yayılmıştır.[56] Taylor'a göre deizm, insan merkezliliğe geçişin önemli bir göstergesidir. Deizmle birlikte Tanrıya yönelik gerçekleşen tasavvur değişimi insanın merkezîleşmesinin de zeminini oluşturmuştur. Tanrının aşkın bir varlık olarak tasavvuru, kudretiyle, iyiliğiyle, mutlak oluşuyla yüce bir

[53] Hudson, *The English Deists*, s. 45-46.

[54] Peter Byrne, *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy of Deism*, Londra: Routledge, 2013, s. 43. (e-book).

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

[56] Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009, s. 24-25.

varlık olarak telakki edilmesi, insanın Onun niyetlerini ve hedeflerini anlamayı başaramayacağı düşüncesi deizmde değişikliğe uğramıştır. Deizmle birlikte Tanrının insan ile ilgili niyetleri sınırlandırılır, Onun bize ilişkin emelleri azalır ve tek bir amaca, bizim için tasarladığı karşılıklı çıkar düzenini benimsememiz amacına dönüşür. Tanrının insan ile ilgili niyeti "akıllı yaratıklarının karşılıklı çıkar ve mutluluklarının gerçekleştirilmesi" olarak belirlenince, ibadet, ritüel vb. eylemler de yalnızca insan merkezlilikten hareketle değerlendirilir.[57] Taylor, deizm ve hümanizm arasındaki ilişkiyi vurgulayarak ve deizmi sekülerizme geçişte bir ara form olarak görmekle deistik düşüncenin hümanistik bakıştan ayrı ya da tamamen farklı iki yorum olmadığını gösterir. Bu bağlamda Herbert'ın düşüncelerinin hümanizmle bağlantılı olması, deizmle ilişkilendirilemeyeceği anlamına gelmez.

Değerlendirme

Herbert, mezhep savaşlarına katılan biri olarak din anlayışının insan yaşamındaki önemini ve kimi zaman sebep olduğu yıkıcı etkisini bizzat tecrübe etmiştir. O, insanlar arasındaki ayrışmayı sonlandırma arzusuyla tüm insanların doğasının aynılığını savunmuş, herkeste doğuştan var olan bilgilerin varlığını iddia etmiştir. Onun doğuştancılığı, bir yönüyle epistemolojik olsa da bir yönüyle tamamen pratik kaygılara dayanmaktadır. Herbert'ın doğuştancılık teorisine duyduğu güven, kurtuluş için ortak kavramların yeterli olduğunu savunmaya yöneltmiş böylece vahyin gerekliliğine yönelik zemini sarsmıştır.[58]

Herbert, çağının içinde bulunduğu krizi aşmanın bir yolu olarak Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemeye çalışmıştır. Tüm insanların doğasının aynılığı, Tanrının âdil oluşu ve kurtuluş için ortak kavramların yeterliliği görüşü birbirini tamamlayan bir yapıdır. Herbert, vahyin epistemolojik gücünü sarsan bir bakış ortaya koysa da bunu açıkça tarihselliğini ve yerelliğini vurgulayarak yapmamıştır. Nitekim bir gerçeklik olarak kabul ettiğini ifade eden görüşleri, vahyi tamamen reddettiğini söylemeyi güçleştirir. Buna karşın, Herbert'ın dile getirmediği bu husus sonraki süreçte deist yazarlar tarafından güçlü bir şekilde dile getirilmiştir.

Herbert, doğal din ifadesini kullanmamış, vahyi tarihsel-yerel görerek sınırlandırmamış ve kendisini deist olarak ifade etmemiştir. Fakat ortaya

---

[57] Taylor, *Seküler Çağ*, s. 264-265.

[58] Herbert'ın doğuştancılığına yönelik itirazlardan biri John Locke'a aittir. Önce Herbert daha sonra ise diğer deistler tarafından savunulan insan zihninde doğuştan gelen bilgilerin varlığı vahye ihtiyacı azaltmada bir zemin olarak kullanılmıştır. Locke ise insan zihninin *tabula rasa* formunda olduğunu belirtirken bir bakıma dinî konularda vahyin gerekliliğini temellendirmeye çalışmıştır. Bu konuda bkz. John J. Biddle, "Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism", *Journal of the History of Ideas*, 37/3 (1976), s. 411-422.

koyduğu dindeki ortak kavramlar teorisi, sonraki süreçte İngiliz deistlerinin doktrinlerinin temelini oluşturmuştur. Deistler tarafından savunulan pek çok görüşün ilk formunu Herbert'ta görmek mümkündür. Ortak kavramlar teorisi, insan zihninin din hakkında gerekli her şeye ulaşabileceğini vurgularken İngiliz deistleri arasında bu iddia, doğal dinin yeterliliği olarak gelişmiştir. Tanrıya ibadet edilmesi gerektiği ve erdemle birleşen dindarlığın gerçek ibadet olduğu vurgusu, sonraki süreçte dinin ahlâka indirgenmesi ve bir ritüel olarak ibadetlerin gereksizliği düşüncesine götürmüştür. Gene Herbert'ın ortak kavramları gerçek Katolik Kilisesinin ilkeleri olarak sunması, Hıristiyanlığı ortak kavramlar ekseninde yorumlaması, sonraki süreçte deistlerin Hıristiyanlığı doğal din olarak yeniden yorumlamalarının ilk örneği olarak görülebilir. Başka bir deyişle Herbert, kendisini deist olarak tanımlamamış olmakla birlikte, fikirleri bütüncül bir bakışla değerlendirildiğinde doğrudan olmasa da dolaylı yoldan deizmin önünü açtığı görülür.

Kaynakça

Bedford, R. D. *The Defence of Truth: Herbert Cherbury and Seventeenth Century*. Manchester: Manchester University Press, 1979.

Beiser, Frederick C. *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Biddle, John J. "Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism", *Journal of the History of Ideas*, 37/3 (1976).

Byrne, Peter. *Natural Religion and The Nature of Religion: The Legacy of Deism*. Londra: Routledge, 2013. (e-book).

Cevizci, Ahmet. - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi - Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Cherbury, Herbert. *The Ancient Religion of the Gentiles*. Londra, 1705.

—, *The Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury*. ed. Sidney Lee. Londra: George Routledge and Sons, 1886.

—, *De Veritate*. çev. Meyrick H. Carré. Bristol: J. W. Arrowsmith, 1937.

Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza, and their Followers*. Londra, 1705.

Gilbert, Neal W. "Renaissance", *The Encyclopedia of Philosophy*. ed., Donald M. Borchert. New York: Macmillan Reference, c. 5, 2005.

Güçlü, A. Uzun, E. Uzun, S. Yolsal, Ü. "İnsancılık". *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. "Kurtuluş Tarihi". *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Herdt, Jennifer A. "Cambridge Platonists". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald Borchert. New York: Thomson-Gale Publishing, 2006.

Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*. çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Hudson, Wayne. *The English Deists*. Londra: Pickering & Chato, 2009.

Kraye, Jill. "Humanism", *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed., Donald M. Borchert. New York: Macmillan Reference, c.4, 2005.

Leland, John. *A View of The Principal Deistical Writers*. C. 1. Londra: W. Baynes, 1808.

Magee, Bryan. *Felsefenin Öyküsü*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.

McFarland, Ian A. "Socinianism". *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. ed. Ian A. McFarland vd., Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Murteza, Gökhan. "Rönesans İtalyası'nda Hümanist Devrimin Anlamı ve Boyutları". *Felsefi Düşün*, 9 (2017): 145-151

Olson, Roger E. "Arminianism". *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Ed. Ian A. McFarland vd., Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Pailin, David A. "Should Herbert of Cherbury Be Regarded as a Deist". *Journal of Theological Studies*. Oxford: Oxford University Press, 51/1 (2000):113-149.

Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. çev., Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Serjeantson, R. W. "Herbert before Deism: The Early Reception of the De Veritate". *Seventeenth Century*, 16:2 (2001): 217-238.

Sherman, Anita Gilman. "The Politics of Truth in Herbert of Cherbury". *Texas Studies in Literature and Language*, 54/1 (2012): 189-215.

Sorley, W. R. "The Philosophy of Herbert Cherbury". *Mind Association*, 3/12 (1894): 491-508.

Şahin, Nadide. "Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Kurtuluş Anlayışı". *Sobider*, 5/ 29 (2018):477-498.

Taşkıran, Ülkü. "Lord Herbert Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2011.

Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.

Woodhead, Linda. *Hıristiyanlık*. çev. Sevda Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2004.



"Benjamin Franklin elektriği gökyüzünden çekiyor".

Philedelphia Museum of Art, 1816.

BENJAMIN FRANKLIN: DEİST Mİ DEĞİL Mİ?

Pamela Hernandez Chavez

Tarihteki pek çok akım ülkesinin sınırlarını aşmıştır; 18. yüzyıldaki Aydınlanma (Mantık Çağı olarak da bilinir) buna dâhildir. Köklerini Avrupa'dan alan Aydınlanma, toplumun bilimsel devrimi kültürel olarak özümsemesinde önemliydi. D. H. Meyer'in *The Uniqueness of the American Enlightenment*'ına göre pek çok entelektüel "tabiat bilgisini bilimsel... araçlarıyla, akıl yürütme yöntemiyle toplum, ahlâk, inanç, insan zihni gibi daha acil ilgi gerektiren diğer alanlara" uygulamak istemişti. "Bilimin alanını genişleten bu çaba... Batı toplumunu ve onun seküler ve dinî otoritesinin geleneksel sistemlerini değiştiriyordu."[1] Amerikan Aydınlanması, Tanrının müdahalede bulunduğu Ortodoks görüşün aksine evrende dünyevi işlere karışmayan yüce bir varlığın bulunduğu felsefi görüş olan deizmin Atlantik kolonilerinde yükselmesine yol açmıştı. Thomas Paine'in ifadesiyle, "(deizm) Tanrıya inanır ve orada huzur bulur."[2] Deizmin beş ayırt edici unsuru, Tanrı evreni yarattı ve bu sebepten vardır görüşünü, akıl yürütme yeteneğinin insanlara Tanrı tarafından verilmesini, Tanrı kelamını bildiren dinî metinlerin reddini, genellikle demagoji olarak adlandırılan dinî manipülasyonun reddini ve kutsal gizemler ile mucizelere dair şüpheciliği içerir.[3] Avrupa'daki elitler arasında etkili olan deizm, Kuzey Amerika ko-

---

* Çev. Serap Özlü.

[1] D. H. Meyer, The Uniqueness of the American Enlightenment (*American Quarterly* 28, no. 2, 1976), 167.

[2] Thomas Paine, *Of Religion of Deism Compared with the Christian Religion* (From World Union of Deists).

[3] Christopher Grasso, "Deist Monster: On Religious Common Sense in the Wake of the American Revolution" (*The Journal of American History* 95, no. 1, 2008), 44.

lonilerindeki üst sınıf entelektüellerin arasında da yayılmıştı. Deizmden etkilenenlerden biri de Amerika'nın kurucularından ve birden fazla disiplinde uzmanlaşmış saygın bir bilim insanı olan Benjamin Franklin idi.

Franklin'in ebeveynleri din zulmünden Massachusetts'e kaçmış püritenlerdi ve elbette oğullarını da püriten olarak vaftiz ettirmişlerdi. Franklin, yetişme döneminde, Bakan Cotton Mather ve Hemphill gibi liderlerin dinî etkisi altında kalmış fakat onun inancı otobiyografisi ile çeşitli yayınları ve mektuplarından görüleceği üzere hayatı boyunca hiçbir zaman kesin olarak tanımlanmamış ya da sabit kalmamıştır. Bu sebepten Benjamin Franklin'in dinî görüşünü daha iyi anlayabilmek için onun inanç geçmişinin incelenmesi ve temel deist ilkeleri ile Franklin'in yayımlanmış dinî görüşleri arasında bir karşılaştırma yapılması gerekmektedir. Bu yazı, deizmi tanımlamayı, Benjamin Franklin'in dinî görüşü ile püritanizm, deizm ve çoktanrıcılık inançlarını Franklin'in inancının bütünüyle şahsına münhasır olduğunu göstermek için karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır.

Benjamin Franklin

17 Ocak 1706'da Franklin, Josiah ve Abiah Franklin'in oğlu olarak Boston şehrinde dünyaya geldi. Amerikan tarihçileri Louis P. Masur and Ernest R. May'in *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents*'teki özetinde Franklin'in yedi çocuktan en genci olduğu ve babasının yalnızca sabun ve mum işçisi olmasına rağmen oğlundan büyük beklentilerinin olduğu belirtilmiştir. Josiah Franklin oğlunun vekil olmasını istiyordu ve bu sebepten onu okula göndermişti fakat sahip oldukları yoksul yaşam tarzı yüzünden bu hayal pek olası değildi. Bunun yerine Franklin, 1723'te abisinin Pennslyvania, Philadelphia'daki matbaasında çıraklığa başlamadan önce yazı ve aritmetik okullarına devam etti.[4] Çıraklık dönemi, sonrasında kendisini eğittiği edebiyat dünyasıyla tanışmasına ve kendi matbaasını kurmasına vesile oldu. Hattâ, Franklin Cotton Mather'in *Essays to Do Good* (1710) eserinden ilham aldığını anımsamakta ve resmî kilisenin insanların hayatındaki rolünü eleştirdiği *Silence Dogood* yazılarında da görüldüğü üzere eserin "hayatındaki başlıca bazı olaylarda etkisi olduğunu" söylemektedir.[5]

Boston'dan ayrılması aynı zamanda yetiştiği Püriten hayat tarzını da geride bıraktığı anlamına gelmekteydi. Masur ve Ernest "New England'ın Püriten yapılanmasının Tanrıya bağlı, dinî antlaşmaların yarattığı bir top-

[4] Louis P. Maur ve Ernest R May, *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents*, (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, 1993), s. 2.

[5] Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, Meyer and Ernest, 1993), s. 3.

lum olduğunu" belirtmiştir. Franklin, hiçbir zaman toplumunun öğretilerini tamamıyla bırakmadı.[6] Püriten teolojinin sosyal değerlerini kişisel gelişim teknikleri ile birleştirmek ve kendi ahlâki içtenliğine yansıtmak için kullandı. Buna rağmen, geleneksel otoriteyi reddetti ve bu durum deist prensiplerin kendi inancı ile birleşmesine yol açtı. Böylece, Franklin'in Hıristiyanlığa karşı nefreti ortaya çıkmış oldu. Bu durum, *Autobiography of Benjamin Franklin*'de yer alan ifadesine de yansımıştır: "Ebeveynlerim bana erken yaşta dinî eğitim verdi ve çocukluğumu karşı görüşlerden dindarca korudu. Oysa on beş yaşına daha yeni basmıştım ki şüphelenmeye başladım ve okuduğum farklı kitaplarda tartışılan pek çok konu bulmakla beraber Yeni Ahit'ten de şüpheye düştüm."[7] Bu düşünceler Franklin'in deizme doğru yolculuğunun başlangıcına işaret ediyordu.

Deizm

İngiliz deizmi, 17. yüzyılın önde gelen bir devlet adamı ve düşünür olan Cherbury Lordu Edward Herbert'ın yazılarında ortaya çıktı. Eseri *De Veritate*'de (Paris, 1624) İngiliz deistlerin uyduğu beş ilke yer alıyordu: Yüce Tanrının varlığına inanç, Tanrıya ibadetin zorunluluğu, erdeme eşlik eden dindarlığın ilâhi ibadetin önemli bir parçası olması, insanların tövbe etmesi ve kötülükten vazgeçmesi, bu hayatta ve öteki dünyada ödülün ve cezanın Tanrının iyilik ve adaletinden gelmesi.[8] Cherbury bu prensiplerin tüm dinlerin ortaya çıktığı saf, bozulmamış temeller olduğunu ileri sürmüştü. Dine olan bu yaklaşımı sayesinde, Cherbury dine sistematik yaklaşımda bulunan ilk kişilerden biri oldu. Beklentisi, deizmin Reformasyondan sonra ateşlenen ve süregelen çatışmayı mantıklı bir içgörü sunarak yatıştırmasıydı. Fakat, deizm yayılmadı ve başkaları tarafından da yıllar sonrasına kadar daha fazla geliştirilmedi.

William ve Mary Üniversitesi tarih profesörü Christopher Grasso, *Deist Monster: On Religious Common Sense in the Wake of the American Revolution* eserinde belirttiği üzere "Deizm genel olarak müdahalede bulunmayan bir Yaratıcı inancı, mantığın doğal yaşamda kavradıklarına güvenme, mucizeler, ilâhi vahiy içeren kutsal yazılar ve İsa'nın tanrısallığı üzerine şüpheler ile ilgilidir."[9] Bu felsefi görüş, Tanrının dünyevi varlıkların yaşamlarına karışmadığı ve dünyayı anlamlandırmak için aklın kullanılması

[6] Louis P. Maur ve Ernest R May, *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, 1993), s. 3.

[7] Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, Meyer and Ernest, 1993), 45.

[8] Internet Encyclopedia of Philosophy. http://www.iep.utm.edu/deismeng/

[9] Christopher Grasso, "Deist Monster: On Religious Common Sense in the Wake of the American Revolution", (*The Journal of American History* 95, no. 1, 2008), s. 44.

gerektiği fikrini destekliyordu. Böylece din adamlarının sunduğu âyinler, dinî metinler gibi hizmetlere hattâ kutsal üçlü inancına bile gerek kalmıyordu. Deizmi incelerken politik aktivist ve filozof Thomas Paine'e kendi tanımını açıklaması için başvurulmalıdır. *Of The Religion of Deism Compared With the Christian Religion* çalışmasında şöyle ifade eder: "Her insan, hangi dinden olursa olsun, inancının ilk şartına göre Deisttir"; çünkü deizm Tanrıya inanmaktır.[10] Paine, deizm kavramını Hıristiyanlıktaki yanlışları eleştirerek açıklar ve deizmin Tanrıyı merkeze koyduğu ve Tanrının eserlerinin herkes tarafından görülebileceğini ileri sürdüğü için doğrudan doğruya bütün dinlerin üzerinde olduğunu belirtir. Onun deizme dair değerlendirmeleri şu ilkelerin altını çizmektedir: Müdahalede bulunmayan bir Tanrı inancı, aklın kutsal armağanı, vahiy ya da herhangi bir insan yapımı dinî uydurma içeren kitaplardan kaçınma ve mucizelere itibar etmeme.[11] Dolayısıyla Paine, Hıristiyanlığın ürettiği tüm fikirleri lanetlerken deizmi methetmektedir.

FRANKLIN'İN YAZILARINDA DEİZM

Benjamin Franklin *Autobiography*'sinde gençliğinde bazı deist yazılarla karşılaştığını ve yazılanlarla hemfikir olduğunu kabul etmektedir. On beş yaşındayken deizm karşıtı kitaplarla da karşılaştığını ifade eder: "Öyle bir şey oldu ki amaçladıklarının aksine benim üzerimde tam tersi etki yaptılar; çürütülmek için alıntılanmış Deistlerin argümanları, bana karşı argümanlardan daha güçlü gözüktü; çok geçmeden tam olarak bir deist oldum."[12] Önceden de belirtildiği gibi, Franklin genç yaştan beri Püriten Hıristiyanlığı tamamıyla kabul etmekte zorlanmıştı ve buradan onun deizm ile bir araya gelmesini beyan ettiğini görebiliriz.

Yazılarında en çok kullanılan argümanlardan biri bir saat yapımcısına benzetilen Tanrının varlığını ve dolayısıyla da evrenin zekice tasarlandığını öne süren Tasarım argümanıdır. Bu argümana göre nasıl kusursuz bir dizayn bir tasarımcı gerektiriyorsa evrenin var olması da Tanrının varlığını gerektirmekte ve onun bu kusursuz tasarımı müdahalede bulunmaya gerek kalmadan işlemesini sağlamaktadır.[13] Franklin'in "Tanrı evreni yarattı; bu nedenle vardır" görüşünü ve daha fazlasını 1728 basımlı *Articles of Belief*

[10] Thomas Paine, *Of Religion of Deism Compared With the Christian Religion* (From World Union of Deists).

[11] *Age*.

[12] Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, Meyer and Ernest, 1993), 77.

[13] Elizabeth Dunn, "From a Bold Youth to a Reflective Sage: A Reevaluation of Benjamin Franklin's Religion", (*The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 111, no. 4, 1987), 506-507.

and Acts Religion eserinde görebiliriz. Franklin, bu kaynakta dinle ilgili görüşlerinden bahseder. Tanrının gücünün, bilgeliğinin ve iyiliğinin "Havada, Suda, Cennette ve Toprakta" olduğunu ve bütün doğal yaşamın Onun tasarımı olduğu için var olduğunu ifade etmektedir.[14]

Franklin'in Tanrı ile ilgili görüşlerini ayrıntılı incelerken *A Dissertation on Liberty and Necessity*'de evreni yaratan Tanrının en bilge, en iyi ve en güçlü olduğu sonucuna varmış olduğu görülmektedir. Bu sebepten Onun yaptığı her şey, şu üç tanım ile gerekçelendirilmiştir: Hiçbir şey onun onayı olmadan yaratılamaz ya da var olamaz dolayısıyla yaratılmış olan her şey iyidir çünkü O iyidir ve toplumun öyle kabul ettiğinden başka kötülük yoktur. Franklin, bu argümanı yapılan her şey Tanrının izniyle gerçekleştiği için özgür iradenin var olmadığını dolayısıyla da erdem ve kötülük arasında da bir fark olmadığını belirterek genişletir. Bu ilkeler, Hıristiyanlıkta kötülükten kaçınılıp erdemin peşinde olunan Püriten ve Kalvinist teleolojide sıklıkla vurgulanmıştır; bu durum, Franklin'in akıl ve tabiat bilimi için Tanrı lütfu ve kör inanç öğretilerini bırakma isteğine yansımıştır. [15] Sözü edilen argüman ile Franklin evrenin yaratılmasında uslamlamayı kullanan Tanrının varlığının bir entelektüelin zihnindeki mantık ile benzer olduğunu ima etmektedir. Bu, Franklin'in şu ifadesi ile aklın insanlara Tanrı tarafından verilmiş olduğu deist görüşü destekler: "[Tanrının] Bilgeliğiyle sen Her Şeyi yarattın, Sen İnsanı yarattın, Hayat ve Akıl bağışlayarak ve onu diğer dünyevi Varlıklardan daha Onurlu bir yere koydun. Sana sonsuz şükürler olsun."[16]

Franklin'in benimsediği bir diğer deist ilke, Tanrı kelamını bildiren dinî metinlerin, popüler dinî manipülasyonların ve demagojinin reddidir. *On the Providence of God in the Government of the World*'de kendi dinî görüşlerinin dinî düşünce içindeki rolü üzerine düşünmektedir. Metinde okuyucuya "yalnızca Akıldan başka hiçbir şey, Sanat ve Süsten yoksun, ne kadar kutsal olursa olsun hiçbir Kitap ya da İnsan tarafından desteklenmeyen; çünkü [o biliyordu] Mantık İnsanlarına hiçbir Otorite Aklın Otoritesinden daha ikna edici değildir." sunmayı amaçladığını açıklar. Sadece bu alıntıyla bile aklın dindeki rolüne olan inancını ve İncil ile vahyi ileten bir dinî otorite formu olan popüler kiliseyi reddettiğini tekrar açıklamaktadır.* Son olarak, Deizm var olmaya ve mucizelerin önemine ilişkin şüphe içerir.

---

[14] Benjamin Franklin, *Articles of Belief & Acts of Religion*, United States: Reprint Services, 1992.

[15] Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, Meyer and Ernest, 1993), A Dissertation on Liberty and Necessity.

[16] Benjamin Franklin, *Articles of Belief & Acts of Religion*. United States: Reprint Services, 1992.

* Tanrı ya da tanrılarla bir tür iletişim yolu üzerinden vahiy edilmiş dinî gerçek. (ç.n.)

Otobiyografisinde de tartışıldığı üzere, Franklin'in 15 yaşında bile mucizeler, kutsal yazılar ve İsa'nın ilâhiliği üzerine şüpheleri olmuştur.

Benjamin Franklin'in, *Autobiography, Articles of Belief & Acts of Religion, A Dissertation on Liberty and Necessity and On the Providence of God in the Government of the World* dâhil olmak üzere eserlerinde deist ideolojiye dair önemli sayıda kanıt bulunmaktadır. Bununla birlikte, pragmatizmden etkilendiği için Franklin'in inancı yalnızca kendisini değil çevresindekileri de etkilemişti. Hattâ, Franklin 1727'de Junto isminde küçük bir kulüp kurmuştu. Tulane Üniversitesi tarih profesörü Water Isaacson'a göre "Onlar orada günün meselelerini müzakere ettiler, felsefi konuları tartıştılar, kişisel gelişim planlarına karar verdiler ve kendi kariyer ağlarını oluşturdular."[17] Bu kulübün kuruluşu ve Franklin'in topluma olumlu hizmet sağlayan dinî görüşü, pragmatizme olan bağlılığının kanıtlarıdır. Örneğin, *Providence of God* yayınında deizmin topluma faydalı olduğu fikrini şöyle belirtir: "Bu inanç bizim Hareketlerimizin güçlü bir Düzenleyicisi olacak, Zihinlerimizin içinde bize Barış ve Huzur verecek ve bizi diğerleri için Faydalı, Cömert ve Hayırlı hale getirecek."[18] Dahası, Franklin'in *A Defense of the Rev. Mr. Hemphill's Observation's*'ta inançları sarsarak ahlâksız görüşler öğretmekle suçlanan bir Presbiteryan papazı olan Samuel Hemphil'i savunması, Hemphil'in öğretileri sayesinde iyi işleri destekleyen ahlâki ve erdemli davranışlara önem vermesini sağlamıştır.[19]

Belki de deist değildir?

Franklin'in dinî görüşleri deizmle karşılaştırıldığına göre, farklı olan yanlarına da bakmak gereklidir. İnancının hiçbir zaman sabit kaldığını unutmadan Franklin Püriten köklerine hâlâ biraz bağlı olduğu için daha sonra *Dissertation*'da belirttiği üzere deizme dair bazı görüşleri sıklıkla reddettiği söylenebilir; bu görüşler arasında mantığın kullanımı ve erdem ile kötülük arasında ayırım olmaması vardı. Franklin'in toplumda iyi ahlâkın önemini vurguladığı yayınlarından biri *Poor Richard's Almanack*'tı. O zamanlar takvimler, özlü sözler, istatistiksel ve astronomik bilgi listeleri içerdiği için kolonilerde İncil'den sonra en popüler ikinci yayındı ve koloni Amerikası'nda Franklin'in alt sınıflara mesajını iletmesine vasıta olmuşlardı. Takvimde, okuyucuları Hıristiyanlıkla da uyuşan başarıya ulaşmak için erdemli ve çalışkan olmaya teşvik ediyordu. Franklin, okuyucuları

[17] Water Isaacson, *Benjamin Franklin: An American Life* (New York: Simon & Schuster, 2006), 55.

[18] Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin: With Related Documents* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, Meyer and Ernest, 1993), On the Providence of God in the Government of the World.

[19] *Age. A Defense of the Rev. Mr. Hemphill's Observation's.*

erdemli olup tembellik ve içki gibi kötülüklerden uzak durmaya teşvik ederek yaşamda iyi niyetin hayırlı işleri beraberinde getirdiği görüşünü iletmeyi denedi. Onun özlü sözleri iki kötü alışkanlığa olan tahammülsüzlüğüne örnek olarak alınabilir: "Çalışana her şey kolaydır; tembele ise her şey zor" ve "Ayyaşlık kimini aptal eder, kimini ucube, kimini ise şeytan."[20]

Franklin'in onu deizmden hattâ Hıristiyanlıktan ayıran inancının bir diğer özelliği ise tek bir Tanrıya inanmayı kabul etmemesiydi. Ölümlü olan ya da olmayan daha az sayıdaki bir grup tanrının evreni idare etmeye yardım ettiğini ileri sürmüştü.[21] Bu çoktanrılı görüş onun hem Püriten hem de deist dünyanın dışında yer almasına yol açtı. Buna ek olarak, daha sonra akıl üzerine son kararlarını belirttiği *Dissertation*'da aklı hataya meyilli olarak tanımladı. Liberal Sanat ve Bilimler Üniversitesi dekanı ve South Bend Indiana Üniversitesi tarih profesörü Elizabeth Dunn şu alıntıda bu duruma dikkat çekmektedir: "Metafiziksel Uslamlamalarda yaygın olduğu gibi argümanıma bazı Hataların sonrakileri etkileyebilmek için fark ettirmeden sızmış olabileceğinden şüphelendim."[22] Deizm yazılarına konu olduğu müddetçe, Franklin umumi ve özel yayınlarına aşırı dikkat eder görünmektedir. Franklin genel olarak bir deist olsa da bazı yazıları karşıt örnekler içerirken bazı yazılarında da deizm ilkeleri lehinde bahsetmektedir.

Franklin'in İnancı

Böylece, Amerikan kolonilerindeki elit ve aydınları etkileyen Aydınlanma ile yeni bir inanç ortaya çıkmıştır: Deizm. Deizm, Tanrının varlığı ve evrene dair sadece şu esası kabul ederek daha basit bir açıklama sunmuştu: Su, bitkiler, yıldızlar gibi doğal oluşumlar varsa bir yaratıcı da olmak zorundaydı. Bu yaratıcı dünyevi işlere karışmamakta, inananlara aklın Tanrı tarafından verildiği düşünülmekte ve İncil'in, resmî kilisenin ve dinî mucizelerin reddedilmesi gerekmekteydi. Yayınlarında görüldüğü üzere Benjamin Franklin bu tanımlara kesinlikle uymakla beraber o, çoktanrıcılık ve Püriten görüşleri kendi inancı ile birleştirmeyi başarabilmişti. Neticede, Benjamin Franklin'in deist ilkelerle örtüşen görüşleri olduğu sonucuna varılmakla beraber, onun gerçek inancı şahsına münhasırdır.

---

[20] Benjamin Franklin, *Poor Richard's Almanack: Being the Choicest Morsels of Wisdom* (Mount Vernon, NY: Distributed for Blackwell North America by Kampmann, 1994), 12, 20.

[21] Benjamin Franklin, *Articles of Belief & Acts of Religion*, United States: Reprint Services, 1992.

[22] Elizabeth Dunn, "From a Bold Youth to a Reflective Sage: A Reevaluation of Benjamin Franklin's Religion" *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 111, no. 4, 1987), 508.



(François Marie Arouet) Voltaire, 1696-1778.

Heykel: Jean-Antoine Houdon

DEİZM VE ONUN KUTSAL ÜÇLEMEYE DÖNÜK AMANSIZ SALDIRISI*

Allen K. Schroeder

Deizme dönük ilgim, *Bible in Pocket, Gun in Hand* [Cepte İncil, Elde Silah] başlıklı ve *The Story of Frontier Religion* [Sınır Hattındaki Dinin Hikâyesi] altbaşlıklı bir kitabı okurken uyandı. Başlık sanki kitap akademik bir çalışma değilmiş gibi düşünülmesin. Kitabın 166 sayfasının her biri, Amerika'nın batı sınırının Wisconsin'den Texas'a uzanan hattâ genişletildiği bir dönemde, yani 18. yüzyılın başlarında en ön plandaki bir dinin hikâyesine dair 256 birincil ve ikincil kaynaktan yapılan alıntılarla doludur.

Yazar, Amerika'nın ilk zamanlarında din hakkındaki iki hatalı düşünceyi ortaya koymaktadır:

> Bu yeni ülkedeki yaşamın görece basit, cazibesi zayıf ve insanlarının sıradan olması nedeniyle, yerleşimcilerin daha dindar olduğuna ilişkin hatalı bir sonuca varılmıştır. İkincisi, Amerika'ya dinsel özgürlük arayışındaki kilise üyesi dindarların yerleştiğine dönük inanç, istatistikten ziyade geleneğin yanlış yorumlanmasına dayanıyor gibi görünmekte-

* Çev. Soner Torlak.

> dir. Eldeki göstergeler, kolonici yerleşimcilerin dinden daha çok özgürlük aramakta olabileceğine işaret etmektedir.[1]

Bu iddiaları doğrulamak adına, yazar bize şu belgelenmiş istatistikleri sunar:

> Mayflower gemisi ile karaya ayak basan 101 göçmenden sadece 12'si New England Kilisesi üyesiydi. İlk yıllar boyunca Massachussetts körfezi kolonici yerleşimcilerinin sadece beşte biri herhangi bir kiliseye üyeydi. 1760 yılında, New England'a yerleşenlerin sadece sekizde biri herhangi bir kiliseye üyeydi. Bu oran, orta bölge kolonilerinde on sekizde bir ve güneyde ise yirmide birdi. Kilise tarihçisi William Warren Sweet, bu ülkenin kolonileştirilmesinin ilk günlerinde 'Nüfusa oranlandığında, Amerika'da Hıristiyanlığın kabul gördüğü herhangi bir ülkeden daha fazla kilise üyesi olmayan insan olduğu görülmektedir' diyordu. 1800 yılı itibarıyla, nüfusun sadece yüzde 7'sinin kilise üyesi olduğu tahmin ediliyordu. Bu oran, kilise ile ilişkili insanların nüfusun dörtte birine yakın olduğu 1860 yılında tepe noktasını görecekti.[2]

Büyük Uyanış (1700'lerin ortaları) ile İkinci Büyük Uyanış (1800'lerin sonları) arasındaki ve buradan sınır bölgelerindeki Büyük Canlanmalar'a (1800'leri başı) uzanan dönemde, tarihçiler, Birleşik Devletler'de düşük bir etki derecesine sahip olduğunda uzlaşmaktadırlar. Bunun yerine, Atlantik'ten Yeni İngiltere'ye uzanan ve eninde sonunda Yeni Fransa'ya de temas eden fakat Yeni İspanya'da çok az etkiye sahip olan bir yapay din söz konusuydu. Yeni bir ulusun doğduğu ve Haklar Bildirgesi'yle birlikte Anayasa'sının yazılıp kabul edildiği dönem de işte bu dönemdi. Anavatandan getirilen bahsettiğimiz yapay din, "Deizm ve onun kutsal üçlemeye dönük amansız saldırısı" olan konu başlığımızın sıçrama tahtası da olan Deizm idi.

İNGİLİZ DEİZMİ

Otto Heick, bir klasik olan çalışması *A History of Christian Thought*'ta [Hıristiyan Düşüncesinin Tarihi], "İngiliz Deistleri" başlıklı bölümde şu paragrafa yer verir:

> Kitabın bu kısmının ilerleyen bölümleri Reformasyon teolojisinin dinsel parçalanışına yol açan ilk etkileri ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. İlk üç bölüm, radikal liberalizme dönük ilk adımların izini sürmektedir:

[1] Ross Phares, *Bible in Hand, Gun in Pocket: The Story of Frontier Religion.* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1964) s. 2.
[2] *Age.*, s. 2.

> İngiliz Deistleri, Fransız Natüralistleri ve Alman Rasyonalistleri. Bu üç hareket, Reformasyon'a dönük imanın tamamen ortadan kaldırılmasını hedeflemiştir.[3]

Heick'in İngiliz Deizmi, Fransız Natüralizmi ve Alman Rasyonalizmi olarak tanımladığı şeye, başka düşünürler, İngiliz Deizmi, Fransız Deizmi ve Alman Deizmi demektedir. Bu üçleme aynı zamanda Deizmin kıta genelinde kanservari yayılışını ve genel yoğunlaşmasını da temsil etmektedir. Heick'in de gösterdiği üzere, bunların hedefi, Reformasyon teolojisinin tamamen ortadan kaldırılmasıydı.

Deizmin ortaya çıktığı ülke olan İngiltere'de, bu hareket resmî olarak 1626'dan (Cherburyli Lord Herbert) 1776'ya (David Hume'un ölümü) kadar bir buçuk yüzyıl sürdü.

Cherburyli Lord Herbert, Deizmin babası olarak kabul edilmektedir. Lord Herbert, askerî ve diplomatik kariyerinde öne çıkmış olan doğuştan yetenekli bir adamdı. Buna ek olarak, 17. yüzyıl İngilteresi'nin tanınmış ve çok sayıda kitaba sahip şairlerinden biriydi. Yaşamının son demlerinde "mezhepler ile sistemler arasındaki çatışmalara yönelik bir standart ve kılavuz belirlemeye dönük arayışa" uzanan bir yola girmişti.[4] Lord Herbert'in çalışmaları, onu bütün dinler açısından temel olarak gördüğü beş nokta belirlemeye götürdü. Bu beş nokta "Deizmin Beş Noktası" olarak bilinir hale gelmiştir ve şunlardır:

1. Bir Aşkın Güç vardır, o da Bağışlayan ve Esirgeyen Tanrıdır.
2. Bu Egemen Güç'e tapılmak zorundadır.
3. İnsanın yetilerinin uygun düzeni ya da yaratılışı ilâhi tapınmanın temel ve en iyi kısmıdır ve buna her daim inanılagelmiştir.
4. Bütün ahlâki bozuklukların ve suçların kefareti ödenmelidir ve tövbe edilerek ortadan kaldırılmalıdır.
5. Yaşamın bitmesi sonrasında ödüller ve cezalar vardır.[5]

Bu Beş Nokta'nın söylemedikleri en az söyledikleri kadar önemlidir. Bu maddelerde söylenenler itibarıyla, bu noktaların kabul edilmesi durumunda, bir deist aynı zamanda Hıristiyanlıkta ve dolayısıyla diğer dinlerde açıklanamaz ve doğaüstü olan her şeyi de reddeder. Burada, Kutsal Üçleme, Bâkireden Doğma, Mucizeler, Vekâleten Kefaret, Diriliş gibi dogmalar geçerli öğretiler listesinden çıkartılmış durumdadır. Sadece akılcı olan şeyler ortak dinin parçası olarak görülmekte ve anlaşılmaktadır. Geri ka-

[3] Otto W. Heick, *A History of Christian Thought*, Cilt 2. (Philadelphia: Fortress Press, 1966), s. 93.

[4] Utm.edu/research/deismeng.htm#Lord Herbert of Cherbury.

[5] lonestar.texas.net/mseifert/amlit2.html.

lanlar ise hırslı papalar ve piskoposlar, rahipler ve papazlar tarafından eklenmiş şeyler olarak görülürler. Deizm, Tanrıya dönük doğal bilgiye dayanan bir dindir. Deizmin temel ilkesi, Yaradan'ın bütün insanlara kendisini onurlandırabilecekleri bir ahlâki yaşamı yaşayacağı özgür iradeyi vermiş olduğudur.

Yeni doğmakta olan Deizmin 1688 Şanlı Devrimi'ne giden yolun açılmasına yardımcı olduğu kısmen doğru bir biçimde öne sürülebilecektir. 1688 yılında Kral II. James, yeni kurduğu Yüksek Mahkeme vasıtasıyla hayata geçirdiği siyasi dayatmaların yanısıra Katoliklik-yanlısı faaliyetleri nedeniyle tahttan indirildi. Aynı yıl doğmuş olan yeni Galler Prensi de dâhil II. James ve ailesinin Paris'e sürgün edilmesi üzerine, bir Geçici Meclis'in toplanması çağrısı yapıldı. Bu Meclis de tahtın boş olduğunu ilân etti ve krallığı III. William ve karısı Mary'ye teslim etti.[6] William ile Mary, taç giyme töreni günü "Haklar Beyannamesi"ni ilân edip yürürlüğe koydular. Bu bildirgedeki haklar arasında "Parlamentonun onayı olmadan vergi koymanın, parlamentonun onayı olmadan taht için para toplamanın yasaklanması, Yüksek Mahkeme'nin kapatılması, serbest seçimlerin düzenlenmesi, Meclis'te tam ifade özgürlüğü verilmesi ve aşırı kefaletlere ve zalimane cezalara son verilmesi" bulunmaktaydı.[7] Bunlara kısa süre sonra basın özgürlüğü de eklenecekti.

1688 Şanlı Devrimi'nden sonraki yılda, John Locke ilk deistik çalışması olan "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme"yi yayımladı. Deistlere yönelik ilk merak, vahiy (*revelation*) hakkında ne söyleyeceklerdiydi. Sadece dogmacılar ve yerleşik dinin değil, mezheplerin ve paganların da vahye dönük hak iddiaları söz konusuydu. Lord Herbert, sadece doğal dinin geçerli olduğunu ve geri kalanların abartmadan başka bir şey olmadığını öne sürerek hepsini karşısına alacaktı. Locke ise, vahyedilmiş dinin, gerçek hayatın koşullarına dönük mantıklı şeyler öne sürdüğü ve kendisini insan deneyimi içinde kanıtladığı sürece geçerli olabileceğini ileri sürüyordu. Heick, Locke'un Deizme dönük katkısına ya da Deizm ile uzlaşmasına da diyebiliriz, işaret etmektedir. Heick şunu yazmaktadır: "Deistler, doğal din ile vahyedilmiş din arasındaki pratikteki özdeşliği benimsemek, doğal dini vahyedilmiş dinin normu ve kriteri haline getirmek konusunda Locke'tan cesaret aldılar."[8]

Bazıları ise bu katkının John Locke'u "Deizmin babası" ilân etmenin onaylanması açısından yeterince önemli olduğunu ileri sürmüştür. Gene

[6] Sonrasında, William ile Mary'nin kolonilerdeki popülaritesi onların adının bir üniversiteye verilmesini bile sağlayacaktır.

[7] Donald Wilkes ve Matthew Kraemer. "The Glorious Revolution of 1688." (lawsch.uga.ed/glorious, 1997).

[8] Heick, *age.* s. 103.

Heick şöyle eklemektedir: "Özgür düşünen kişiler olarak Deistlerin, dine karşı ağırbaşlı ve dinselliğe yatkın olan Locke'ta olduğundan tamamen farklı bir yönelime sahip oldukları düşünüldüğünde, Locke'u Deistlerden biri saymak doğru olmayacaktır."[9] Bu yorumuna karşın Heick, Locke'u İngiliz Deizmi bölümü altında incelemiştir.

Fransız Deizmi

1726-1729 yılları arasında François Marie Arouet adında otuz yaşındaki bir kişi İngiltere'yi ziyaret ediyordu. Bizler onu daha çok Voltaire olarak tanıyoruz. Voltaire İngiltere'deyken deist olmuştu. Fransa'ya dönüşünde, "Newtonci bilimi popülerleştirecek, kişisel özgürlük için mücadele verecek ve akıl kültünü yayacaktı."[10]

Voltaire, akıl kültüne ya da Deizme dönük öğretisinde, İngiltere'deki deist hocalarından bir adım daha ileriye gidecekti. Heick'ın açıkladığı üzere, "Voltaire İngiliz Deizmini dinsel ve teolojik yönelimlerinden soydu ve dini basit ahlâkiliğe ve akılcı metafiziğe indirgedi."[11]

Bunun anlamı, Lord Herbert'in Beş Nokta'sının, Aşkın Güç'e, tövbeye ve ölümden sonraki yaşama atıfların kaldırılmasıyla düpedüz ahlâkilikten ibaret hale getirilmesiydi. Voltaire kendisinin bir Teist olduğunu söylüyordu fakat onun tanrısı, bir gözlemcinin de ortaya koyduğu biçimiyle, "insani işlere dönük hiçbir ilgisi olmayan muğlâk ve kişilerüstü bir varlıktı."[12]

Heick'in Voltaire'in İsa'ya dönük görüşüne ilişkin özet niteliğindeki açıklaması, Fransız Natüralizminin karakterine de işaret etmektedir:

> Voltaire'e göre İsa, iyi bir adamdı fakat gösterişçi ve ateşli biriydi. Ona göre, İsa mucizeler ile kendi çağını aldatmıştı. Takipçileri ise aldatılmış düzenbazlar, sahtekârlar ve üçkâğıtçılardı. Hıristiyan dini ancak Platonculuk ile birleşme yoluyla hayat kazanmıştı. Kilisenin doktrin konusundaki çekişmeleri Ortaçağ boyunca Reformasyon ve Reformasyon-sonrası çağlara damgasını vuracak şekilde barbarlık ve kan banyosundan başka bir şey üretmemişti. Bugün ise Akıl Çağı hepimize barış ve uyumu getirebilecek ortak bir ahlâkın kapılarını açıyordu.[13]

Tıpkı Deizmin İngiltere'deki 1688 Şanlı Devrimi'nin habercisi olması gibi, Deizmin Avrupa anakarasına girmesi de Fransız Devrimi'nden ayrı

---

[9] *Age.*, s. 103.
[10] Bruce Shelly, *Church History in Plain Language.* (Dallas: Word Publishing, 1995), s. 316.
[11] Heick, *age.*, s. 119.
[12] C. T. McIntire, "Voltaire." *The New International Dictionary of the Christian Church.* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), s. 1023.
[13] *Aynı eserde*, s. 120.

düşünülemez. Voltaire, Fransız Devrimi'nin başlamasından bir yıl önce, 1788 yılında hayata gözlerini yumdu.

ALMAN DEİZMİ

Deizm, Almanya'da da taraftar bulacaktı. İngiltere'de Deizmin tamamen yeni bir din ürettiğini söyleyebiliriz. Fransa'da ise, Deizmin iki kanadında her şeyle ilgisiz bir tanrının oturduğu bir gayri-din, bir saf felsefe ürettiğini söyleyebiliriz. Her iki örnekte de, Deizm kiliseden ve devletten gelen tiranlığa karşı kişisel hakları ifade eden devrimlerin gerçekleşmesine yardımcı olmuştur. Almanya'da ise, Deizm kendisini gene kilise ve devlet içindeki etkisiyle birlikte Rasyonalizme dönüştürmüştür.

Yirminci yüzyılda, Albert Schweitzer Alman rasyonalizmine dönük muazzam bir övgü olan *Quest for the Historical Jesus* [Kadim İsa'yı Aramak] başlıklı kitabını yayımladı. Akılda kalıcı İngilizce başlığı nedeniyle Schweitzer'in orijinal Alman basımının başlığı olan *Von Reimatus zum Wrede*'nin unutulmasını normal karşılamak gerek. Hermann Reimarus 1750 yılı civarında (ö. 1768) ve William Wrede ise 1900 yılı civarında (ö. 1906) yazmış kişilerdir. Reimarus, *Wolfenbüttel Yazıları*'nda "her türden özel vahyi reddetmiş ve doğal dini Hıristiyanlık da dâhil bütün tarihî dinlerin kriteri haline getirmiştir. Aynı zamanda eleştirel bir tutumla Hıristiyanlığın tarihsel temelini İncil'de yazıldığı biçimiyle ortadan kaldırmanın peşine düşmüştür."[14] Yüz elli yıl sonra, bu sefer William Wrede Alman Deizminin mantıksal sonucunu yazacaktır: Wrede, ancak dinin mesiyanik iddialardan arındırılması, İsa'nın bakireden doğuşunun, dirilişinin ve göğe yükselişinin kadim Doğu'nun kadim mistik dinlerinden alınan şeyler olduğunun ortaya konması[15] ve kutsal âyinlerden birinin aslında bir Yahudi mefhumu ve diğerinin de basit bir cenaze yemeği olduğunu söyleyerek reddedilmesinin ardından, ancak o zaman kadim İsa ile karşı karşıya gelebileceğimizi yazacaktır. Wrede'nin düşüncesini doğrulamaya yeten tek bir alıntıyla devam edeyim: "İsa'nın kendisi hakkında ne düşündüğünü ve şayet atfediyorsa kendi ölümüne nasıl bir önem atfettiğini asla bilemeyeceğiz."[16] Schweitzer'in arayışı, Alman teologların onlara göre İncil'deki Mesih ile aynı kişi olmayan kadim İsa'ya dair yüz elli yıl boyunca sürdürdükleri arayışı kapsamaktadır. Alman liberalizminin işbu "arayış"ı bugün bile hedefine ulaşmış değil.

---

[14] Heick, *age.*, s. 126.

[15] Örnekler için, bkz. *Bible Myths and their Parallels in Other Religions Being a Comparison of the Old and New Testament Myths and Miracles with Those of Heathen Nations of Antiquity Considering also Their Origin and Meaning*, T. W. Doane, (New York: The Truth Seeker Company, 1910).

[16] Heick, *age.*, s. 250.

Alman Deizmi, aynı zamanda, en başta kilisenin birliğinden ziyade siyasi birliği sağlamaya dönük tasarlanmış mecburi kilise birliklerinin kullanılması yoluyla olmak üzere hükümet içinde de takipçi edinecekti. Bu birliklerden en meşhuru, 1817'de Reformasyon'un üç yüzüncü yıldönümü onuruna kurulmuş olan Prusya Birliği idi.

1817 tarihli Prusya Birliği'nin kilit kişisi ise Kral III. Friedrich Wilhelm'di. Kral hem Reform Kilisesi'nin bir üyesi hem de Aydınlanma'nın bir öğrencisiydi, gene de kendisini fazlasıyla Lutherci bir eş olan Kraliçe Mecklenburglu Louise'in yanında fazlasıyla Lutherci Prusya'nın kralı olarak bulmuştu. Prusya'nın siyasi bağımsızlığı, 1813 ilâ 1815 yıllarında gerçekleşen Kurtuluş Savaşları yoluyla 1815 yılında gerçekleşti. Fakat Friedrich'in içinde olduğu ilerici çevrelerin aklındaki kültürel devrim gerçekleşmemişti. Çözüm, rasyonalizme dönüşmüş olan ve Aydınlanma'ya ismini veren Deizmin kilise vasıtasıyla topluma aşılanmasıydı. İlk olarak, ülkenin kilisesi kralın doğrudan kontrolü altına alındı. İkinci olarak, 1817'de Birlik ilân edildi. Bu ilân kiliseler arasında herhangi anlamlı bir birlik sağlamakta başarılı olamadı. Böyle olunca, Birlik 1830 yılında zorla uygulamaya kondu.

1817'deki Prusya Birliği'ni III. Friedrich Wilhelm'in sağladığına inanılırken, bu işin arkasındaki esas beyin ise Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher idi. Schleiermacher, Reform kilisesi içinde Moravyalıların etkisi altında büyümüş, Aydınlanma'da eğitim görmüş ve Berlin'in romantik liberal çevresinde yaşamını sürdürmüştü. Sonrasında birlik hareketinin önde gelen sözcüsü haline geldi ve Birlik Kilisesi için *The Christian Faith according to the Principles of the Evangelical Church, Presented under an Organizing Principle* [Bir Örgütlenme İlkesi Altında Sunulan Evanjelik Kilise İlkelerine Göre Hıristiyan İnancı] başlıklı inanç öğretisini kaleme aldı. Geleneksel inanç öğretileri, bir doktrine seslenen kutsal kitaba dayanan belirli pasajlar olan "loci" ile ilgilenir. Schleiermacher'in inanç öğretisi ise "bir örgütlenme ilkesi" ile ilgileniyordu. Buradaki örgütlenme ilkesi, "Hıristiyan deneyimi"nden ibaretti. Dolayısıyla, Schleiermacher'e göre, Augsburg İtirafı, Luther'in Kısa İlmihali ve Heidelberg İlmihali, yani Birlik Kilisesi'nin üç günah çıkarına girişiminin İncil huzurunda olması tercih edilmiştir çünkü günah çıkarmalar verili bir zamandaki kiliselerin Hıristiyan deneyimi olarak görülmek durumundadır.[17]

Schleiermacher'in teolojisinin anlaşılması açısından birkaç gözleme yer verelim:

[17] Heick, *age*., s. 182.

> Hakiki dinin bilim ile hiçbir kavgası yoktur. Örneğin mucize, dinsel biçimde yorumlanmış sıradan bir olaya verilen dinî bir addan ibarettir. Vahiy, Universum'a [Evren'e] yönelik doğrudan farkındalıkların her biridir. Feyz, kişinin kendi dinsel deneyimini aktarma özgürlüğünün dini adından başka bir şey değildir. Bütün dinî duygular, Universum'un doğrudan bir dışavurumunu yansıttığı ölçüde doğaüstüdür. Önemli olan şey, doğrudanlıktır. Bir kutsal kitap, sadece, bir dinin anıtkabiri, artık işler olmayan bir büyük ruhun anıtıdır. Dini olan kişi bir kutsal Ahit'e inanan kişi değil, bunların hiçbirine ihtiyacı olmayan ve istese kendisi de böyle bir kitap yazabilecek olan kişidir. İnanmak *Mesih'e* inanmak değil, *Mesih olarak* inanmaktır.[18]

Burada İngiliz, Fransız ve Alman Deizmi alanından birkaç kilit önemdeki düşünürü anmakla yetindik. Deizm davasına katkıda bulunan diğer pek çok kişiye dönük kısa bile olsa bir özet yapmak için zamanımız ve yerimiz maalesef yok. Fakat bu durum, kıta çapında Deizmin nasıl ekildiğini, tomurcuklandığını ve çiçek verdiğini göstermektedir.

Gene, bunun Deizmin tarihinin son bölümü olduğunu da iddia etmeyeceğiz. Burada sunduğumuz, Deizmin tarihsel ortamından ve gelişiminden ibarettir. Bu noktada sözü, Otto Heick'ın çalışmamızın başında yaptığı gibi, bir özet sunmak üzere J. P. Koehler'e bırakalım. Koehler şöyle yazmaktaydı: "Ahmak imansızlık, henüz girişilen dönemdeki zihnin aşırı kullanımının meşru dölü bugün o çirkin başını kaldırdı." Buradaki ahmak imansızlık, Koehler tarafından kıta çapındaki Deizmin hikâyesinde "İngiltere'deki Deistlerin *çalışmaları*, bunların düşüncelerinin Fransa'da *popülerleştirilmesi* ve sözüm ona Popüler Felsefe ve Vulgar Rasyonalizm eliyle Almanya'daki *nihai kabulü*dür"[19] (vurgular eklenmiştir).

AMERİKA'DA İNGİLİZ DEİZMİ

Sydney Ahlstrom, *A Religious History of the American People* [Amerikan Halkının Dinsel Tarihi] başlıklı Amerika'da kilisenin bütünlüklü tarihini anlattığı kitabında, "İnsanların zihinlerinde, Aydınlanma'nın köklü meseleleriyle karşı karşıya kaldıkça en muazzam devrimlerden biri sessiz sedasız, hattâ fark edilmeksizin gerçekleşmekteydi" diye yazmaktadır.[20]

Henüz 1710 yılında, John Wise, Increase Mather ile oğlu Cotton Mather'ın New England'daki tarzı Püritenliğine karşıt olarak bir doğal hukuk

---

[18] *Ay.*, s. 171, 178.

[19] J. P. Koehler, *The History of the Wisconsin Synod.* (St. Cloud, MN: Sentinel Publishing Company, 1970), s. 12.

[20] Sydney Ahlstrom, *A Religious History of the American People.* (New Haven: Yale University Press, 1973). s. 350.

felsefesini benimsemekteydi. Wise'ın Matherlara karşı yazdığı ve 1770'li yıllarda Amerikan Devrimi'nde Vatanseverlik davasını desteklemek üzere yeniden basılan kitapçıklar fazlasıyla deizm yanlısıydı.

Neredeyse aynı dönemde, Yale mezunu ve (bugün Columbia Üniversitesi olan) King's College'ın ilk başkanı olan Samuel Johnson, eski Püriten düzenden kurtulmanın yapılması mantıklı olan şey olmasının nedenini açıkladığı güçlü bir bilimsel inceleme yazacaktı.

Johnson'ın ılımlı Arminizmi, "doğal hukuku savunan ve ahlâkı, vahiy olmaksızın keşfedilemeyen fakat şüphesiz gene de 'aklın ve doğanın ilk ilkelerinde bulunan' 'doğanın dini ile aynı şey' olarak ele alan bir deistik etik ile güçlendirilmişti. Ahlâki iyilik, bir insanın özünde olduğu varlıkta oluşmuş haldedir."[21]

Amerika'da Deizmin yayılmasına etkide bulunanlar listesindeki şaşırtıcı isim ise Jonathan Edwards'tır. Edwards gençliğinde John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sini okumuştur. Edwards, kitabı "dünyadaki en açgözlü cimri insanın yeni bulunan bir hazinenin içinden gümüş ve altınları toplarken aldığından" daha fazla zevk alarak okuduğunu söyleyecektir.[22] Edwards bu kitabı okurken en az "eşsiz Bay Newton"ı okuduğu zamanki kadar mutludur.[23] Yukarıda Isaac Newton'dan Voltaire ile bağlantılı bir şekilde bahsetmiştik. Newtoncı bilim, dünyanın bir mekanizma olduğu öncülüne dayanmaktaydı ki bu da dolayısıyla Tanrıyı bu mekanizmanın makinisti kılmaktaydı. Bunu fark eden kişi olarak adının anılması gereken kişi, standart deistik saat benzetmesini ortaya koyan Joseph Priestly olacaktı: Saatin varlığı saati yapan kişinin varlığını kanıtlar, bu anlamda, yaratılışın varlığı Yaratıcının varlığını kanıtlamaktadır.[24] Gelgelelim, bu benzetmenin sahibi ise 14. yüzyılda yaşamış olan Oresmesli Nicolaus'tur.[25]

Ahlstrom'un vardığı sonuç da dikkate değerdir:

> O (Jonathan Edwards), olgunluk yıllarında –bütün entelektüel-karşıtı eğilimleriyle birlikte– Uyanış'ın merkezinde yer alan bir kariyere sahip olmasına karşın, kendi atalarının inancına yüzyılın hiçbir Reformcu düşünürünün yanına yaklaşamadığı bir dönüştürücü yüceltme ile birlikte Akıl Çağı'nın ruhunu telkin etmiştir. Edwards böylece, Amerikan kültürünün halen daha genel görünüm ve içsel ruh açısından fark edilir

[21] *Ay.*, s. 297.
[22] *Ay.*, s. 351.
[23] *Ay.*, s. 351.
[24] religiouostolerance.org/deism.html.
[25] J. W. Charley. *The New International Dictionary of the Christian Church*: Deism. (Grand Rapids: Zondervan, 1974), s. 290.

> şekilde Ortaçağa ait olduğu bir dönemin sonuna ve istisnai 'modern' dinsel düşüncelerin ortaya çıkışına işaret eden büyük manevi geçişe aktif şekilde katkıda bulunmuştur.[26]

1760'lı yıllarda, aydınlanmacı koloniciler, John Locke'un 1688 Şanlı Devrimi'ni gerekçeleriyle meşrulaştırdığı kitabın kopyalarını toplamaya başladılar. Kitabın verdiği mesaj, kendi özgürlüklerini tanımlamak ve III. George'un ve Meclis'in otoritesini sınırlamak isteyen koloniciler açısından basitti. Locke "hükümet mutlak değil, özgür, eşit ve bağımsız insanlar tarafından yapılmış bir "toplumsal sözleşme"nin sonucudur. Yönetilenlerin rızasıyla kurulur ve kendi amacını gerçekleştirmekte başarısız olduğunda reforma tâbi tutulur ya da değiştirilir." satırlarını yazmıştır.[27] Locke'un mantığı şuna dayanmaktadır:

> Ebedî ve aşkın olmakla birlikte gene de zihnin esaretten, batıl inançlardan ve hırslardan kurtulduğu zamanlarda insan aklı açısından erişilebilir olan doğal hukuka yönelik sonsuz bir güven. Bu türden yasalar, şeylerin doğal düzeninin yanısıra insanlığın ilişkilerini de kontrol etmiştir.[28]

Ahlstrom'un yukarıda bahsi geçen "insan zihninde devrim" düşüncesi, İngiliz Deizminin doğrudan kabul edilmesine ve "yeni dünya düzeni" olarak uygulamaya konulmasına izin vermiyordu. Eski Püriten zihniyet çok güçlüydü. Amerikan düşüncesi, manevi deneyime dönük vurgusuyla Deizme kendi katkısını yapacaktı. Amerikalılar, "doğal hukukun geleneksel ahlâki ilkeleri"nden ayrılarak "vurgunun doğanın ve hükümetin *düzeni*nden doğal hakların *gerçekliği*ne kaymasını sağlamıştı." Bir başka deyişle, Amerikalılar "doğal hukukun önemini içselleştirmişler ve kozmik düzenden ziyade insan haklarına, devletten ziyade bireye, itaatten ziyade özgürlüğe vurgu yaparak onu daha insan-merkezli hale getirmişlerdi."[29] Gene de, Püriten tarzda gayretin bu şekilde telkin edilmesi bile, liberal Deizmin Amerikan Devrimi zamanında tamamen kontrol altında olmasını sağlamamış, hattâ onun meşrulaşmasına hizmet etmiştir.

AMERİKA'DA FRANSIZ DEİZMİ

Kolonilerin, kendilerini İngiltere'ye karşı konumlandırmalarıyla birlikte, başka bir yerde müttefik aramaları doğaldı. Bu yer ise Fransa olacaktı. İngiltere'ye karşı savaşta Fransızların onayı ve yardımı gerekiyordu. Koloni-

[26] Ahlstrom, *age.*, s. 351.
[27] *Ay.*, s. 363.
[28] *Ay.*, s. 363.
[29] *Ay.*, s. 363.

lerin bu yeni dostları sadece para ve askerî kuvvet ile değil, zihinleri ile de destek sunacaklardı. Özellikle de Bağımsızlık Bildirgesi'nin imzalanması ile Haklar Beyannamesi'nin dâhil olduğu Anayasa'nın kabul edilmesi arasındaki yıllarda devrimcilerin zihinlerini ve ruhlarını ele geçiren büyük düşünür artık Locke değil, Voltaire olacaktı. Sonuç tam anlamıyla seküler bir Deizm, bir başka deyişle Fransız Deizmiydi.

1784'te, Büyük Uyanış'ta yer alan kendi kendini yetiştirmiş bir isyancı, Ticonderoga kahramanı ve Vermont siyasetinde tartışmalı kişiliklerden olan Ethan Allen, *The Only Oracle of Man* [İnsanın Tek Kehaneti] kitabını yayımladı. Allen kitabında "doğa dini"ni savunmakla kalmıyor, aynı zamanda İncil'e ve "papazlığa" saldırıyordu. Bu kitap sonradan "Birleşik Devletler'de Hıristiyan dinini açıktan hedef alan ilk resmî yayın" olarak tanımlanacaktı.[30] Allen'ın bu "kehanet"te yer alan deistik öğretisine bir örnek verelim:

> Tanrısal varlık bizim tarafımızdan kavranamaz, ilâhi özün içerildiği bütün o kusursuzluğu anlayamayız. Gene de ilâhi özün (olumlu bir şekilde) var olmadığı ve olamayacağı pek çok şeyi (olumsuz bir şekilde) kavrayabiliriz. Onun üç kişiden ya da herhangi sayıda kişiden oluşmadığını, bunun kolayca gösterilmekte olduğunu, bütünün parçadan büyük olduğunu ya da matematikteki diğer başka önermeleri [kavrayabiliriz].[31]

Salt belâgat konusunda ise kimse Thomas Paine'in *Age of Reason*'ının [Akıl Çağı] eline su dökemez. Paine, bu kitapçıklar aracılığıyla Amerika'da Deizmin tartışmasız savunucusu haline gelmiştir. Zamanında "Tanrımızın Yılı 1794"e karşı "Fransız Cumhuriyeti'nin İkinci Yılı" şeklinde tarih atılmış *Age of Reason*'ın ilk bölümünde Paine'in Tanrı hakkında sarf etmek durumunda kaldığı sözlere bir bakalım:

> Hıristiyan öğretisinin babaları kendi çocuklarına kendi dinlerinin ilkeleri hakkında herhangi bir şey anlatmak için utanmış gibi görünüyorlar. Zaman zaman çocuklarını ahlâki ilkeler konusunda yönlendirmekte ve onlara kendilerinin Tanrının İnayeti adını verdikleri şeyin iyiliğinden bahsetmekteydiler ki Hıristiyan mitolojisinde beş tanrısal varlık söz konusuydu – Baba olan Tanrı, Oğul olan Tanrı, Kutsal Ruh olan Tanrı, Tanrının İnayeti olan Tanrı ve Tanrıça Doğa. Fakat Baba olan Tanrının oğlunu ölüme terk etmesine ya da insanları bunu yapmak üzere işe koşmasına dair Hıristiyan hikâyesi (hikâyenin açık halinin bu olması nedeniyle) bir ebeveyn tarafından bir çocuğa anlatılamaz; ve çocuğa

[30] Timothy Dwight, Yale Başkanı, alıntı: *Ay.*, s. 367.

[31] deism.org/onlyoracleofman,htm#9.1.

> bunun insanlığı daha mutlu ve daha iyi kılmak için yapıldığını anlatmak ise –sanki insanlık bir cinayet örneği sayesinde iyileşebilirmiş gibi görünmesiyle– hikâyeyi daha da kötü hale getirir; gene, çocuğa bütün bunların bir gizem olduğunu söylemek de hikâyenin akıl almazlığı nedeniyle bahane uydurmaktan başka bir şey olmayacaktır.
>
> Deizmin saf ve basit öğretisinden ne kadar da farklı! Hakiki bir Deist'in sadece bir İlâh'ı vardır ve onun dini, o İlâh'ın faaliyetlerindeki güç, bilgelik ve merhamet üzerine kafa yormaya ve Onu ahlâki, bilimsel [metinde geçtiği haliyle – y.n.] ve mekanik olan her şeyde taklit etmeye çabalamaya dayanır.[32]

"Of the Religion of Deism Compared to the Christian Religion" [*Hıristiyan Dinine Kıyasla Deizm Dini Üzerine*] başlıklı bir kitapçıkta, Paine bu görüşlere şu düşünceleri ekler:

> Deizm dininin Hıristiyan dinine üstün olduğu yer işte burasıdır. Deizm dini, aklımızı sarsan ya da insanlığımızı yaralayan ve Hıristiyan dininde çok sayıda bulunan bütün o uydurulmuş ve işkence eden maddelerden muaftır. Öğretisi saf ve asil biçimde basit bir öğretidir. Tanrıya inanır ve dayandığı yer de burasıdır.[33]

Thomas Jefferson, en önemli Amerikalı deist siyasetçidir. Jefferson zaman zaman "Amerikan Demokrasisinin Aziz Paul'ü" olarak da tanımlanagelmiştir. Bu unvan muazzam bir ağırlığa sahiptir. Deistler açısından, Tarsuslu Paul İsa'nın öğretilerinin yozlaştırılmasındaki kilit önemdeki faildi. Onlara göre, havarinin İsa'nın yaşamı ve ölümünün önemine dair yorumu, Hıristiyanlığın yaygın bir doğal dinden gnostik bir vahye dayanan dinin mistisizmine dönüşmesine önayak olmuştur. Deistler, Thomas Jefferson'a "Amerikan Demokrasisinin Aziz Paul'ü" demekle, İsa'nın yaşamı ve ölümüne ilişkin güvenilir anlayış olarak Paul'ünkilerden ziyade Jefferson'ın yazılarına baktıklarını söylemiş olmaktaydılar. Jefferson'ın kendisinin hazırladığı Yeni Ahit edisyonunda, sadece müjdelere dayanan materyaller mevcuttur. O dönemde bile, doğaüstü şeylere ve mucizelere dönük bütün atıflar çıkarılmıştır. Jefferson'ın müjdeye dayanan versiyonu şu sözlerle sona ermektedir: "Bugün onun çarmıha gerildiği yerde bir bahçe var ve bahçenin içinde de bugüne kadar hiç insan yatmamış olan bir mezar. İsa'yı işte oraya yatırdılar, Ve mezarın kapısına büyük bir taş koyup oradan ayrıldılar."[34] Deistik müjde böyle bitmektedir – ne diriliş ve Mesih'in tanrısallığı ne de bağışlayıcılık.

---

[32] ibertyonline.hypermall.com/Paine/Age-of-Reason-Part-1.html.

[33] infidels.org/~godlessheathen/Founders.htnl.

[34] Sullivan-country.com/news/deist1999.jeff___bible

Jefferson'ın kendi teolojisini kendi müjdesi etrafında Aziz Paul'e karşıtlık içinde inşa ettiği açıktır. Jefferson, James Smith'e 8 Aralık 1822 tarihli bir mektubunda şunları yazar:

> Hiçbir tarihsel olgu, Hıristiyanlığın ilk çağlarındaki saf ve kusursuz tek Tanrı doktrininden daha sağlam değildir... Ne de Athanasios'un takdirine bırakılmış olan Hıristiyan inancından aklın gücüyle değil yurttaş hükümetinin kılıcıyla kovulan Üstün Varlık'ın birliği böyledir. Bir vücutta üç kafasıyla Tanrı benzeri bir diğer Kerberos'un hokus pokus heyulası, binlerce şehidin kanında doğmuş ve büyümüştür... Bir'in üç ve üç'ün de bir olduğu Athanasiosçu paradoks, hiçbir dürüst insanın bu konuda herhangi bir fikri olduğunu söyleyemeyeceği denli insan zihni açısından kavranamaz bir şeydir ve insan hiçbir fikir öne sürmeyen bir şeye nasıl inanabilir? İnandığını düşünen kişi kendisini kandıran kişidir. Bu kişi, aynı zamanda, aklını bir kez teslim ettiğinde en canavarca şeylerin saçmalıklarına karşı hiçbir korumaya sahip olunmadığını ve dümeni olmayan bir gemiye benzediğini, rüzgâr nereden eserse o yöne döndüğünü kanıtlamaktadır. Bu türden insanlarla birlikte, onların iman dediği avanaklık dümeni aklın ellerinden alınmakta ve zihin bir gemi enkazı haline gelmektedir.[35]

Jefferson, 28 Ocak 1822 tarihinde bir Birlik yanlısı lider olan Dr. Benjamin Waterhouse'a yolladığı bir mektupta kendi inançlarını şu şekilde açıkça ortaya koyar:

> Tütün ve şarabın kötüye kullanılmasına dönük kınamanızı minnet ve keyifle aldım ve okudum. Gene de, ilkeleri itibarıyla kulağa doğru geliyorsa da umarım söyleviniz berhava olmaz. Günümüzün nefsine düşkünlükleri üzerine bu iyileştirici ahlâki kuralları aşılamanın bir Athanasios taraftarını sadece tek bir Tanrının olduğuna ikna etmek kadar zor olduğunu göreceksiniz. Her iki girişimde de başarılı olunmasını umuyorum ve sizden en azından bu ikincinin ilerleme kaydettiğini ve bunun bizim Platonculaştırıcı Hıristiyanlarımızın bunun hakkında daha fazla gürültü patırtı yapmasına oranla daha hızlı gerçekleştiğini öğrenmekten mutluyum. İsa'nın doktrinleri basittir ve hepsi de insanın mutluluğu içindir.
>
> 1. Sadece bir Tanrı vardır ve o kusursuzdur.
> 2. Ödüllerin ve cezaların olduğu bir gelecek âlem vardır.
> 3. Tanrıyı tüm kalbimizle sevmek ve komşumuzu kendimiz gibi sevmek dinin özüdür.

[35] Sullivan-country.com/identity/trinity/htm.

Bunlar, onun Yahudilerin dinini reforma tâbi tutmak için çabaladığı temel noktalardır. Fakat bunlarla Calvin'in cesaret kırıcı dogmalarını bir karşılaştırın.

1. Üç Tanrı vardır.
2. İyi işler ya da komşumuzu sevmek anlamsızdır.
3. İman her şeydir ve önerme ne kadar kavranamaz ise imanı o kadar sağlamdır.
4. Dindeki akıl, kullanılması gerekmeyen bir akıldır.
5. Tanrı, başlangıçtan bu yana, kurtarılması için belirli bireyleri seçmiştir ve geri kalanlar ise lanetlenmiştir; ve kurtarılan bireylerin işledikleri suçlar onları lanetleyebilirken, geri kalanların erdemleri ise onları kurtaramaz.

Şimdi, bunlardan hakiki ve merhametli Hıristiyan olan hangisidir? İsa'nın basit doktrinlerine inanan ve buna göre hareket eden mi? Yoksa Athanasios ve Calvin gibi kâfir dogmacılar mı? Doğrusu ben bunlara, ağıla kapıdan girmeyip de başka bir şekilde duvarı aştıklarının önceden belli olması nedeniyle sahte çobanlar diyorum. Bunlar, Hıristiyanlığa olduğu kadar Muhammed'in dinine de yabancı olan çılgın hayallerin *sayıklanmasından* oluşan bir karşı-din öğreterek Hıristiyan ismini gasp etmekten başka bir şey yapmayan kişilerdir. Bunların küfürleri, hatalı bir şekilde kendisine yüklenen korkularla birlikte sözüm ona yazarın kendisi olduğunu alelacele reddetmiş olan düşünen insanları imansızlığa sürüklemiştir. İsa'nın doktrinleri her daim onun dudaklarından döküldüğü kadar saf bir biçimde öğretilmiş olsaydı, bugün bütün medeni dünya Hıristiyan olurdu.[36]

Jefferson, Hıristiyanlık ve onun Üçlü Tanrısı üzerine yorumda bulunurken şunları da söyler:

Hıristiyan Tanrı, vahşi, kinci ve kaprisli bir üç başlı canavardır. Eğer bu öfkeli, üç başlı canavarvari tanrı hakkında daha fazlasını bilmek istenirse, ona taptığını söyleyen insanların çapına bakması yeterli olacaktır. Bunlar her zaman iki sınıfa mensup kişilerdir: aptallar ve ikiyüzlüler.[37]

Deizm, Elihu Palmer 1794 yılında "New York Deistik Cemiyeti"ni kurduğunda yeniden bir yükseliş kazanacaktı. Bu cemiyetin merkezindeki grup, Fransız Devrimi hayranı bir gruptu. Palmer "Deizm" olarak bilinen ve artık "Cumhuriyetçi Din" ya da "Doğa Hukuku" olarak adlandırılmaya başlanan "hareket"in diğer bütün dinler gibi kurumsallaşabileceğine güve-

[36] *Ay.*

[37] zenhell.com/GetEnlightened/FoundingFathers.htm.

niyordu. Palmer, Deistik Cemiyeti'ni kurarak, bir Deizm amentüsü olarak iş gören "Doğanın İlkeleri"ni açıklıyordu. Ona göre bütün hakiki deistler şunlara inanacaktı:

1. Evren, akıllı varlıkların tapınmasına değer tek bir üstün İlâh'ın varlığını ilân etmektedir.
2. İnsan, kendi doğasını geliştirmek ve mutluluğu yakalamak için yeterli ahlâki ve entelektüel yetilere sahiptir.
3. Doğa dini yegâne evrensel dindir; akıllı varlıkların ahlâki ilişkilerinden doğar ve insan ırkının ileriye doğru gelişimi ve ortak refahı ile bağlantılı şekilde işler.
4. Bu din, hakikati seven ve erdemi hayata geçiren insanın hakiki çıkarı açısından olmazsa olmazdır.
5. Ahlâk bozukluğu her yerde bireyin ve toplumun mutluluğu açısından harap edici ve yıkıcıdır.
6. Hayırsever yaratılış ve lütufkâr faaliyetler rasyonel varlıkların temel görevleridir.
7. Zulme ve fesada karışan bir din ilâhi kökene sahip olamaz.
8. Eğitim ve bilim insanın mutluluğu açısından olmazsa olmazdır.
9. Kişisel ve dinî özgürlük insanın çıkarları açısından eşit derecede olmazsa olmazdır.
10. İnsanın kendi dinî düşüncelerine dönük sorumluluğuna hiçbir insani otorite karışamaz.
11. Bilim ve hakikat, erdem ve mutluluk insan yetilerinin etkinliğinin ve enerjisinin yönlendirilmesi gereken büyük hedeflerdir.[38]

Fransız Natüralizmi ya da Fransız Deizmi, genel nüfustaki "nüfuzlu" kalabalığın da ilgisini çekecekti. Ulusun dikkatini 1790'lı yılların sonu itibarıyla özellikle çeken şey ise Fransız Devrimi'ydi. Özgürlük simgeleri, sıklıkla devrim kokartlarının taşınmasıyla birlikte, o dönemin modasıydı. Amerikalılar birbirlerine Bay ya da Bayan veya Doktor vb. demek yerine Yurttaş olarak hitap etmeye başlamışlardı. Bir Yurttaş'ın eşine kelimenin İngilizcesinin kısaltılmasıyla "Citees" ya da daha çok "Civees" diye hitap ediliyordu. Kasabalar kendilerine eski çağların klasik insani bilgeliğini yansıtan –Roma ya da Atina, Syracuse ve Utica– gibi isimler seçiyorlardı.

Fransız Deizminin etkisi bu ulusun üniversitelerinde de görülüyordu. Birlikçiliğin ileride resmî sözcüsü olacak olan William Channing "Harvard, Fransız Devrimi'nin öğrencilerin imgelemini zehirlediği ve genel bir kuşkuculuğu teşvik ettiği 1794'e girildiğinde olduğundan daha berbat bir

[38] Elihu Palmer, "Posthumous Pieces; Principles of the Deistical Society of the State of New York," s. 10-11.

durumda hiç olmadı." diyecekti. Buna ek olarak, "Dartmouth, öğrencilerinin zapt edilemez, kural tanımaz ve Tanrı korkusundan yoksun olduğunu bildirdi. Princeton'da diyanet mesleğiyle uğraşan sadece üç dört öğrenci kalmış. Yale başkanı Timothy Dwight okul yöneticilerinin kâfirliğinden, ayyaşlığından, kumarbazlığından ve ahlâksızlığından dert yanıp duruyor." Channing sözlerine şöyle devam ediyordu: "18. yüzyılın son on yılı açısından, dinsizlik kültü kesin bir biçimde cumhuriyetçi Fransa'ya dönük yaltaklanmayla daha da belirgin hale geliyor."[39] Bütün bunlar, bu metnin başlarında bahsi geçtiği üzere, kilise üye sayılarının bütün Birleşik Devletler nüfusunda yüzde yedi olarak en düşük seviyesine gerilediği zamanların birer göstergesiydi. Fransız Deizmi yeni ulusu manevi açıdan çökertmişti.

Birleşik Devletler'de Deizmin güçlü olduğu o günlerde, 1797 yılında Kongre bugün de hâlâ geçerli olan bir antlaşma olan Trablus Antlaşması'nı yürürlüğe koydu. Bu antlaşma, Birleşik Devletler'den Joel Barlow ile Cezayirli Hasan Paşa tarafından kaleme alınmıştı. Antlaşmanın 11. Maddesinin Arapça metinde neden yer almadığı bilinmiyorsa da, bu madde Kongre tarafından herhangi bir tartışma ya da muhalefet olmaksızın kabul edilen ve John Adams tarafından imzalanan, basında da yer alan İngilizce metinde yer alıyordu. 11. Madde resmî olarak şunu söylüyordu: "*Amerika Birleşik Devletleri hükümetinin hiçbir anlamda Hıristiyan Dini üzerine kurulmuş olmamasıyla* –Müslümanların yasalarına, dinine ya da huzuruna karşı hiçbir düşmanlık beslemiyor olmasıyla– ve bahsi geçen Devletlerin herhangi bir Muhammedî millete karşı bir savaşa ya da düşmanlık eylemine girişmemiş olmalarıyla, taraflar, dinî düşüncelerden kaynaklanan herhangi bir gerekçenin iki ülke arasındaki mevcut uyumunu hiçbir zaman kesintiye uğratmayacağını ilân etmektedirler"[40] (vurgular eklenmiştir).

Elihu Palmer ve Deizm, Thomas Jefferson'ın Birleşik devletler Başkanı seçilmesiyle birlikte 1800 yılında daha fazla güce sahip olacaktı. Palmer bu durumu "Aklın Tapınağı" adlı bir haftalık deistik gazete yayımlamak açısından bir fırsat olarak kullandı. Büyük şehirlerde deistik cemiyetler kuruldu. Cemiyetlerin sözcüleri, "Nuh Tufanı'nın fiziksel açıdan imkânsız olduğunu, kadırganın iddia edilen yükünü taşımasını imkânsız kılan yönlerini ve bu türden hikâyelerin İnsanın Ahlâki Mizacı üzerinde ters etkide bulunduğunu kanıtlamaya" hazırlanıyorlardı.[41] New York City'de "Tek Yüce Tanrıya ve dünyanın Koruyucu Yaratıcısına tapmak ve edebî türden diğer amaçlar için kullanılacak" bir Doğa Tapınağı inşa etmek önergeleri

[39] *Ay.*, s. 57-58.
[40] ffrf.org/fttodayjune_july/triploi.html.
[41] Willard Sperry. *Religion in America.* (New York: MacMillan, 1946), s. 57.

hazırlanıyordu.[42] İnsanlığın ahlâki ve medeni karakterini kutlamak isteyen yetenekli kişiler Kadim Rahipler Cemiyeti'ne katılmaya davet ediliyordu.

Fransız Devrimi'nin aşırılıkları kıtada daha makul düşünen zihinlerin ortaya çıkmasına yol açtıkça, Birleşik Devletler yurttaşlarının ahlâki makullüğü de bir kez daha öne çıkacaktı. 1810 yılı itibarıyla, dine dönük geleneksel bir kaygının yeniden öne sürülmesine yönelik fark edilir bir ihtiyaç söz konusu hale gelmişti. Gelgelelim, Püritenlik Deizmin ayakları altında ezilmiş haldeydi. Yüzyıl dönümündeki İkinci Büyük Uyanış boyunca can çekişmişti. Fakat yeni ulusu ayakta tutmak için bir uyanıştan fazlası gerekiyordu. Ulusun ihtiyacı olan şey, topyekûn bir canlanmaydı. Zayıflamış bir Püritenlik, ulusa yeniden hayat vermenin ve sınırları ıslah etmenin güçleri olarak o dönem zinde olan Metodizm ve Baptist Dinî Uyanışı'nın yolunu açtı. Kısa süre sonra, 1817 tarihli Prusya Birliği'nin ardından, bunlara Lutherciler de katılacaktı.

Birleşik Devletler'de Alman Deizmi

Deizmin Almanya'da kilisenin içinde şekillendiğinden fakat devlet açısından da belirli sonuçlar doğurduğundan daha önce bahsetmiştik. Deizmin buradaki en doğrudan sonucu, kilise içinde fazlasıyla eleştirel yöntemin ve doktrinel gevşekliğin kabul edilmesi ve devlet tarafından dayatılan birlikçilik olacaktı.

Prusya Birliği'ne ilişkin haberler Amerikan Lutherciliğinin kulağına gelmeye başladığında, bu türden bir birliğin Atlantik'in bu yakasında da iyi olacağı hissedilecekti. Ancak burada, birlikçilik demek ilk olarak Lutheryen kilise meclislerinin birlik olması anlamına geliyordu. 1817 yılı itibarıyla, Pennsylvania, New York ve Kuzey Carolina olmak üzere üç Amerikan Lutheryen kilise meclisi bulunuyordu. 1818'de, daha muhafazakâr olan Lutheryenlerin büyük kısmı birlik girişimiyle yollarını ayırdı ve sonradan Ohio Kilise Meclisi olarak bilinecek olan Genel Konferans'ı kurdular. İlk üç kilise meclisi için önerilen birlik grubu ise 1820 yılında Genel Kilise Meclisi adı altında kuruldu. O dönem yeni kurulmuş olan Maryland-Virginia Kilise Meclisi de (1820) Genel Kilise Meclisi saflarına Pennsylvania ve Kuzey Carolina ile birlikte katıldı. Ohio Kilise Meclisi ise gene o dönemde yeni kurulmuş Tennessee Kilise Meclisi (1820) gibi birliğe katılım sağlamadı. New York Kilise Meclisi de. Genel Kilise Meclisi, Ohio ve Tennessee açısından fazla liberaldi. New York için ise fazla muhafazakâr.

Herhangi bir kilise meclisinin Genel Kilise Meclisi'nin mezhepsel duruşunu fazla muhafazakâr bulması şaşırtıcıdır, çünkü Genel Kilise Mecli-

[42] *Ay.*, s. 57.

si'nin mezhepsel duruşu Almanya'daki Prusya Birliği kiliselerinin mezhepsel duruşlarından daha az muhafazakârdı. Genel Kilise Meclisi sadece kısmen Augsburg Mezhebi'ni kabul ediyordu ki kabul ettiği kısmı da "büyük ölçüde doğru" buluyordu. Sydney Ahlstrom, Genel Kilise Meclisi üzerine yorumunda, "1820'de bu (kilise meclislerinin) delegeler(i) arzu edilen birliği sağlamak adına Genel Kilise Meclisi için bir anayasa taslağı hazırladılar fakat kendi mezhepsel bilinçlerini göstermek üzere Lutherci isimden başka bir şey üzerinde uzlaşma sağlayamadılar ve imanın tarihsel standartlarına ilişkin hiçbir atıfta bulunmadılar."[43]

J. P. Koehler şöyle yazıyordu:

> Genel zihniyet, ilkesel olarak Almanya'nın birlikçiliğinin genel zihniyeti haline geldi. Esasen Lutherci kilisenin kendine özgü doktrinlerine pek de güvenmediler. Müjde'nin yerlere göklere sığdırılamayan özgürlüğüne ses olmak üzere düsturları ise sadece İncil'di. Aynı zamanda, dışarıdan katılanlara ilişkin kilise meclisi benzeri yasa tasarılarında Prusya Birliği'nde olana benzer yasallık yanlısı bir çizgi de söz konusuydu. Kilise yönetimi üzerine bu vurgudan da güç alan kilise meclisleri arası birleşmeler ve ayrılıklar da burada gerçekleşiyordu.[44]

Buradan doğru düşünüldüğünde, sözüm ona "Doğu Lutheryanizmi"nin manevi olarak çökmüş ulusu yeniden canlandırmaya ya da bu ulusun batıya doğru genişlemesinde olumlu bir manevi rol oynamaya yardımcı olacak bir konumda olmadığı açıktır. Gelgelelim, tarihsel Lutheryanizmin 1817 Prusya Birliği'nin 1830 yılı itibarıyla Almanya'da doğurduğu sonuca bağlı olarak Amerika'da bir rol üstlenecektir. Bu durum, ruhani sınıftan olmayan daha muhafazakâr Lutherci insanların ve papazların Amerikan orta batısına, özellikle de Kuzeybatı topraklarına, yani sonradan Ohio, Michigan, Indiana, Illinois, Wisconsin olacak bölgelere ve Duluth çevresindeki Minnesota'nın kuzeydoğu ucuna kitlesel şekilde göç etmesini tetikledi ki bu bölgelerin hepsi de Mississippi ve Missouri nehirleri kanalıyla New Orleans Limanı'na erişimleri olan Missouri, Minnesota ve Louisiana Bölgesi'nin diğer eyaletlerinin yanısıra Büyük Göller üzerinde limanlara sahip bölgelerdi. Bu çok sayıdaki liman yeni Lutheryen göçmenlerin doğudaki liberal Lutherciler ile doğrudan karşılaşmaktan her şekilde kaçınabilmelerini sağlıyordu. Kuzeybatı toprakları, dinsel özgürlük arayışında olan Lutherciler ve diğer kişiler açısından özellikle cezbediciydi. Bu topraklar, Birleşik Devletler'in dinin Kongre'nin çıkardığı bir yasayla resmen teşvik edildiği yegâne parçasıydı. Kongre tarafından 13 Temmuz 1787 tarihinde

[43] Ahlstrom, *age.*, s. 520.
[44] J. P. Koehler, *age.*, s. 25.

yasalaşan ve bugün hâlâ geçerli olan Kuzeybatı Kararnamesi'nin 3. Maddesi, "Din, ahlâk ve bilgi, iyi hükümet ve insanlığın mutluğu için zorunlu olmaları nedeniyle, okullar ve eğitim araçları (bu topraklarda ve bu topraklar üzerinde sonradan kurulacak olan eyaletlerde) sonsuza dek teşvik edilecektir."[45]

Deizmin Kalıcı Etkisi

Burada, Deizmin Kutsal Üçleme'ye dönük saldırısının her zaman Tanrı ile onun düşmanları arasında süregiden manevi savaştaki bir "şok ve dehşet" dalgası olmadığını not etmemiz gerekiyor. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, Deizmin Kutsal Üçleme'ye dönük saldırısı fazlasıyla açıktan ya da daha örtülü şekilde olabilmektedir. Çok sıklıkla da, insan aklının tesellisi içinde kendisini gizleyerek ve insan bilincini rahatlatarak insan zihni dâhilinde yerini almaktadır. Yerini nerede ve ne zaman alırsa alsın, gerçekleştirdiği saldırı amansızdır. Deizm kendisini içinde bulunulan zamanlara ve geçerli örf ve âdetlere göre değiştirmekte ve yeniden yapılandırmaktadır. Doğa ve bilinç yoluyla bilinebilen Tanrıya dair hakikatler sunmakta fakat savunucularının doğal dinden vahyedilen dine geçişine izin vermemektedir. İnsanların karşısına bir Yaratan tanrı çıkarmakta fakat insanların Mesih Tanrıyı bilmesine izin vermeyi reddetmektedir. İnsanların karşısına tek olan bir Tanrı çıkarmakta fakat üçü bir arada olan bir Tanrıya izin vermemektedir.

Deizmi İngiliz Deizminden Fransız Natüralizmi kanalıyla Alınan Deizmine doğru gösterdiği ilerleme üzerinden tanımlamamız halinde, Deizmin modern yaşamlarımızın neredeyse bütün alanlarını etkilediğini de görürüz. Daha önce kaleme almış olduğum "The Enduring Impact of Deism" [Deizmin Kalıcı Etkisi] başlıklı makalede, bugün Deizmin etkisini gördüğümüz dokuz alan saymıştım. Bu alanlardan beş tanesi, Yahudileri ana akım topluma entegre etmeye dönük birer girişimdir – her ikisi de Püritenler tarafından Tanrının var olduğunu ve insanların yaşamlarında etkin olduğunu kanıtlamanın bir yolu olarak ileri sürülen spiritüalizm ve hekimlik fenomenleri; John Wesley tarafından Tanrının insanların kişisel yaşamlarında etkin olduğunu kanıtlamanın bir yolu olarak ileri sürülen yeniden doğuş deneyimi; ve John Locke'un eğitim felsefesi üzerindeki etkisi. Bunların hepsi de anlatılabilecek ilginç hikâyeler sahiptir fakat elimizdeki konu başlığı üzerinden herhangi bir doğrudan ağırlıkları bulunmamaktadır. Biz burada, Deizmin Kutsal Üçleme'ye dönük amansız saldırısını gösteren geri kalan dört alanı üç kategori altında ele alacağız.

[45] mariettaohio.info/history/northwest/index.php.

BİRİNCİ EK MADDE

Birleşik Devletler Anayasası'nın birinci ek maddesi şunu söylemektedir:

> Kongre, dinî bir kuruma ilişkin veya serbest ibadeti yasaklayan; ya da ifade özgürlüğünü, basın özgürlüğünü kısıtlayan; ya da halkın sükûnet içinde toplanma ve şikâyete neden olan bir halin düzeltilmesi için Hükümet'ten talepte bulunma hakkını kısıtlayan herhangi bir yasa yapmayacaktır.[46]

Haklar Beyannamesi'nde güvence altına alınan ilk özgürlük, neredeyse kabul edildiği günden bu yana bir tartışma konusu olagelmiştir. Bu maddede hâkim olan malum "din özgürlüğü" görüşünün "Danbury Mektubu"nda şu satırları yazmış olan Thomas Jefferson'dan kaynaklandığına kuşku yoktur:

> Dinin tamamen insan ile Tanrısı arasındaki bir mesele olduğuna, insanın kendi imanı ya da ibadeti için hiç kimseye hesap vermeyeceğine, hükümetin yasama gücünün düşünceleri değil sadece eylemleri düzenleyebileceğine inanmakla, kendi yasama organının 'dinî bir kuruma ilişkin veya serbest ibadeti yasaklayan herhangi bir yasa yapmaması' gerektiğini ilân eden ve böylece kilise ile devlet arasına bir ayırıcı duvar örmüş olan bütün Amerikan halkının yasasına en yüksek hürmetimle yaklaşmış oluyorum.[47]

Jefferson'ın "kilise ile devlet arasındaki ayırıcı duvar" kavramı, dinin ve hükümetin hangi meseleleri ele alması ve karar bağlaması konusunda kriter haline gelecektir. Bu anlamda, Jefferson'ın bu "kilise ile devlet arasındaki ayırıcı duvar" anlayışını incelemek faydalı olacaktır.

Jefferson'ın, herhangi bir kiliseye üyeliği bulunmuyorsa da kilise âyinlerine düzenli şekilde katılması gerçeğine karşı Hıristiyan olmadığı açıktır. Gene, Jefferson'ın bu sözleri, her ne kadar gayet uygun düşüyorsa da, deistik düşünceyi savunmak adına kaleme almadığı da açıktır. Anayasayı kaleme alanlar başka bir konuyla, yani, on üç eyaletten pek çoğunun farklı biçimlerde yerleşik bir dine zaten sahip olduğu konusuyla meşguldüler. Bu konuda, O. J. Brown şöyle yazmaktadır:

> Anayasa'yı kaleme alanlar, 'Kongre dinî bir kuruma ilişkin herhangi bir yasa yapmayacaktır' sözüyle şunu söylemiş olmaktadırlar: 'Tek tek eyaletlerde kurulmuş olan dinî kurumlara zaten sahibiz ve bu nedenle

---

[46] Alıntı için bkz. Thomas C. Jones, ed., *Keystones in American Freedom.* (The Hall of Fame Press, 1987), s. 278.

[47] Kent Kelley, *The Separation of Church and State*, (Southern Pine, NC: Calvary Press, 1980), s. 50. (Alıntı için bkz. "Church and State, the Rising Conflict", I. bölüm, John Zarling, 1984).

> de, Kongre'nin bir dinî kuruma müdahale etmeye dönük herhangi bir yasa yapmasını istemiyoruz.' Başlangıçta kurulan on üç eyaletten Anayasa'yı imzalayan altısı ... bahsi geçen "Kurumlar"ın tipik örnekleriydi ... Delaware ve Maryland ise Hıristiyanlıkta direnecekti. Pennsylvania, cennet ve cehennem inancının yanısıra İncil'in ilhamına dönük inanç da talep ediyordu. Massachusetts de "Hıristiyanlık Protestanlık" çağrısında bulunuyordu. Böylece, on üç eyaletten Anayasa'yı onaylayan on tanesi hiçbir Federal müdahale istemedikleri çeşitli 'dinî kurum' biçimlerine sahiptiler.[48]

Jefferson'ın Birinci Ek Madde'ye dönük düşüncesi onun İkinci Açılış Konuşması'nda açıkça ortaya konmuştur:

> Dinî meselelerde, dinin serbestçe yaşanmasının yerini Genel Hükümetin güçlerinden bağımsız şekilde Anayasaya bağlılık alması kanaatindeyim. Bu anlamda, hiçbir durum dâhilinde bize yakışan dinî uygulamaları belirlemeye dönük girişimde bulunmadım fakat çeşitli dinî topluluklarca kabul edilen kilise ve devlet otoritelerini yönlendirmesi ve disiplini altında *Anayasanın onları tesis ettiği halleriyle* bıraktım.[49] (vurgu eklenmiştir)

Jefferson bunu bir dostuna yazdığı mektuplardan birinde daha da açık şekilde yazacaktı: "Kesin bir biçimde, Genel Hükümete herhangi bir dinî uygulamayı düzenleme ya da dinî disiplin dâhilindeki otoriteyi üstlenme konusunda hiçbir yetki verilmemiştir. *Bunlar eyaletlerin yetki alanına dâhildir.*"[50] (vurgu eklenmiştir)

Anayasanın hükümleri ise açıktır. Kongre, eyaletler dâhilindeki dinî kurumlar ile ilgili hiçbir yasa çıkaramaz ve bizzat hükümet içinde olan kişiler dâhil olmak üzere herhangi bir dinî uygulamanın gerçekleştirilmesini yasaklayan bir yasa çıkaramaz. Eyaletler tarafından onaylanmış yerleşik kiliselere dönük kilise ile devletin birbirinden ayrılması yanlısı ve karşıtı dalgalara karşın, yerleşik kiliselerin teamülleri on yıllarca varlığını sürdürmüştür.

Yerleşik bir dinden yoksun ve gene de dini serbestçe uygulamasına izin verilmiş olan bölgelerde ise, yukarıda bahsedilen tarihsel gelişime bakıldığında, Anayasanın kabul edildiği zamanda Federal Hükümet dâhilinde uy-

---

[48] O. J. Brown, *The Reconstruction of the Republic.* (Milford: MI: Mott Media Inc., 1977), s. 103. (Alıntı için bkz. *ay.*).

[49] John W. Whitehead, *The Separation Illusion.* (Milford, MI: Mott Media Inc., 1977), s. 89. (Vurgu eklenmiştir) (Alıntı için bkz. *ay.*).

[50] Patrick B. McGuigan and Randall R. Rader. *The Blueprint for Judicial Reform.* (Washington, DC: Free Congress Research and Education Foundation, Inc., 1981), s. 324. (Vurgu eklenmiştir) (Alıntı için bkz. *ay.*).

gulanan dinin Deizm olduğu açıkça ortadadır. Deizm bu dönemde "Cumhuriyetçi Din" olarak tanımlanmaktadır. Kurucu Babalar'dan pek çoğunun Mason Locası'na dâhil olmuş olması da gene bu duruma işaret etmektedir. Yeni ulusun bir soylu sınıfı ya da köylü sınıfına sahip olmaması nedeniyle, Kurucu Babalar Mason Locası'nı bir tür Amerikan soylu sınıfı, avam takımına bir örnek olarak Tanrıya sadık soylu ve saygın bir yaşam sürecek olan bir tür aristokrasi olarak görecekti.[51] Mason Locası'nın etkisi Amerikan kültüründe köklü bir yer edinmiş durumdadır. Bu durum, George Washington'ın New York City'deki Federal Hall'de ettiği Görev Yemini'nde elinde Aziz John'un Farmason Locasına ait bir İncil bulunarak gösterilmesi şeklinde resmedilecektir.[52] Aynı imge, George Washington'ın elinde ABD Başkent malası ve "belini saran" Masonik önlüğüyle gösterildiği resimde de söz konusudur. Bu imge Birleşik Devletler'in sembolizminde yerini almaktadır. İngiltere, sembolünde birbirini çapraz kesen üç kalın çizgiye sahiptir. Birleşik Devletler'de ise kartal, tamamlanmamış piramit ve göz bulunmaktadır.[53]

Hükümetteki dine dönük bu türden bir deistik yaklaşım "doğanın yasası"nın Amerikan ulusunun temel destekleri şeklinde kullanılmasını sağlamıştır. On Emir, doğa yasasının bir özetinden başka bir şey olmaması nedeniyle, ulusun onun vasıtasıyla serpildiği etik olarak görülebilecektir. Gene deistik yaklaşım, herhangi bir federal binadaki mermerlere John 3:16'yı kazımayı düşünmemiştir ki bunun nedeni böyle yapmanın anayasaya aykırı olacak olması değil, Federal Hükümet'e nüfuz etmiş olan Deizmin fikirlerini yansıtmıyor oluşudur. Kongre'yi "Kutsal Babamız"a dönük ve "Efendimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih adına" dualarla açan papazların kaygı duymamalarının nedeni de buydu. Din adamı, Birinci Ek Madde izin verdiği sürece kendi dinini serbest bir şekilde uygulamaktaydı. Aynı zamanda, eyaletler de dinî kurumlar konusunda ne istiyorlarsa yapabiliyorlardı ve yapıyorlardı çünkü Kongre'nin eyaletler içindeki dinî meseleler üzerinde hiçbir yetkisi yoktu.

Kuşkusuz Birinci Ek Madde'nin bu deistik anlayışı yolunu tamamlayamadan havlu atacaktı. Evrim düşüncesinin popülerleşmesinin gazabına uğrayacaktı. Deizmin "Cumhuriyetçi Din" haline gelmesinden bir yüzyıl

---

[51] "Secret Brotherhood of Freemasonry" [Gizli Farmasonluk Kardeşliği] adıyla 19 Ağustos 2001 tarihinde yayımlanan bir PBS belgeselinden notlar.

[52] Bu İncil, Federal Hall'de başka İncil bulunmaması nedeniyle kullanılmıştı. Töreni organize edenlerden biri, Mason Locası'nın elinde bir tane olduğunu biliyordu ve koşup bu İncil'i getirdi, böylece tören zamanında başlayabildi.

[53] Birleşik Devletler'in Devlet Mührü üzerindeki piramidin tepesinde yer alan göz, Masonik logodaki ilk Tanrı sembolüdür. Gözün yerini sonradan bazı Masonlar için Tanrıyı [God] ve bazıları içinse geometriyi simgeleyen "G" harfi alacaktır.

sonra, ilericiler ulusun "bir makine değil, yaşayan bir şey olarak" kabul edilmesini talep ediyordu.[54] Deizmin Birinci Ek Madde'ye dönük anlayışının etkisine yönelik ölümcül darbeler, Yüksek Mahkeme yargıçları Charles Hughes ile Earl Warren'dan geldi. Kurucu Babalar 1787 gibi erken bir yılda despot bir yargının ortaya çıkmasına dönük endişelerini ifade etmişlerdi. Hughes ve Warren örneğinde, her iki yargıç da "(Anayasa'yı) kaleme alanların niyeti kontrol altına almak değildi; anayasanın sözleri toplum ilerledikçe ve olgunlaştıkça yeni anlamlar kazanmaktadır" inancındaydı.[55] Charles Hughes'ün 1920 yılında sarf ettiği şu sözleri ele alalım; "Bir Anayasa'ya bağlıyız fakat Anayasa yargıçlar ne diyorsa odur."[56] Earl Warren ise 1958 yılında şunları yazacaktı; "Anayasal Ek Madde anlamını olgunlaşmakta olan bir toplumun ilerleyişine işaret eden gelişen uygun standartlardan çıkarmak durumundadır."[57] Bu felsefeyi günümüze taşıyan bir şekilde, Yüksek Mahkeme yargıcı Brennan'ın Mart 1993'te yazdıklarına bir bakalım; "Anayasa'yı Kurucu Babalar'ın niyetleri doğrultusunda kullanmak küstahlıktır, [Anayasa] mevcut sorunlar ve mevcut ihtiyaçlar ışığında yorumlanmak durumundadır."[58] Bu mahkemeler, Devlet ile Deizm de dâhil bütün "kilise"yi birbirinden tamamen ayırmaktan sorumludur.

Deizmin "Cumhuriyetçi Din" olarak ortadan kaldırılmasının yarattığı sonuç, doldurulması gereken bir boşluğa neden oldu. Hıristiyanlığın Reformcu kolu, Ulrich Zwingli'nin 'kilise devleti' yönündeki bazı düşüncelerini Amerikan demokrasisine aşılamak konusunda her zaman tedirgin davranmıştı. Bugün bile, Pat Robertson ve Jerry Falwell gibi kişiler Kutsal Üçlemeci köktenciliği Amerikan Cumhuriyeti'nin damarlarına enjekte etmeye çalışıyorlar. Fakat ulusun "dini" meselesi mahkeme sistemi tarafından çoktan yerleşik hale getirildi. Dinsel Deizm ortadan kaldırıldı ve seküler demokrasi ulusal din haline geldi.

Bu yeni ulusal dinin nasıl tanımlanmış olduğuna bir örnek verelim; "Liberal demokrasi Batı tarihindeki ilk büyük seküler dindir – geleneksel Hıristiyanlık ile yollarını ayıran ev aynı zamanda geleneksel Hıristiyanlığı hem kutsallık anlamında hem de onun bazı temel değerleriyle benimsemiş olan ilk ideolojidir."[59]

---

[54] John Eidsmoe, *The Christian Legal Advisor*. (Milford, MI: Mott Media Inc., 1984), s. 79. (Alıntı için bkz. Zarling, *ay.*).

[55] *Ay.*, s. 81. (Alıntı için bkz. Ay.).

[56] userpages.aug.com/bbarnes/lessons/5lies/htm.

[57] christianparents.com/histedch/htm.

[58] userpages.aug.com/bbarnes/lessons/5lies/htm.

[59] Berman, *age.*, s. 69.

Şayet seküler demokrasinin pek çok kişi açısından Cumhuriyetin yeni dini haline gelip gelmemiş olduğuna dönük şüphe varsa, önde gelen New York savcılarından Henry Estabrook'un şu sözlerine kulak verelim:

> Büyük ve kutsal, yüce ve karşı gelinmez Anayasamız lütufkâr güçlerini topraklarımıza –onun göllerine, nehirlerine ve ormanlarına, analarımızın bütün çocuklarına, bizzat Tanrının her yere uzanan kolu gibi yaymakta... Olağanüstü Anayasamız! O Büyülü Parşömen! O Dönüştürücü Kelam! İnsanlığın Yapıcısı, İzleyicisi, Koruyucusu![60]

Bu sözlere dönük yanıtlardan birini de buraya alalım:

> Kuşkusuz Amerikalılar, "Büyülü Parşömen"i sıklıkla kutsal bir belge olarak görerek Anayasa'ya dönük ulvi bir bağlılıklar silsilesini paylaşmaya devam ediyor. Bugün, din kavramı 'kutsal şeylere yönelik ve bir kolektivite içinde kurumsallaşmış bir inançlar, semboller ve ritüeller toplamı' olarak kabul edilirse, o halde bu ülkede bir yurttaş dininin var olduğu ve bunun ruhbanının da, tıpkı Roma'daki Papa gibi, Başkent Washington'da ikamet eden Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin siyah cübbeli, yüksek kürsülerde oturan üyeler olduğu söylenebilecektir.[61]

Elbette bütün liberal ahlâk davaları, Kongre'deki "halk"tan yasama beklemek yerine Yüksek Mahkeme'nin sunağına tapınmaktadır. Elbette ki bütün liberal ahlâk davaları, yasası ve müjdesi mutlak hakikat olan Tanrının sunağı yerine Yüksek Mahkeme'nin sunağına tapınmaktadır. Kürtajın "yasallaştırılması" için ve homoseksüelliğin yasal olarak evliliklerinin tanınması hedefine ulaşması için Yüksek Mahkeme'nin son sözü söylemesini sağlamaktan daha iyi bir yol yoktur. Kongre'nin kürtaja izin veren bir yasa çıkarmak gibi "kirli bir iş"le hiçbir zaman ilgisi olmayacaktır. Yüksek Mahkeme söyler ve söylediği yapılır. Birleşik Devletler Adalet Bakanı'na yönelik John Ashcroft'un göreve gelip gelmemesini tartışmak üzere yapılan oturum süresince kendisine sürekli "Kürtajı geçerli bir yasa kabul ediyor musunuz?" sorusunun sorulduğunu hatırlıyorsunuzdur. Buradaki yalın gerçek, Kongre'nin hiçbir zaman kürtajı yasallaştıran bir yasa yapmamış olduğudur. Gene, Tom Daschle'ın 2002 yılındaki ara seçimlerdeki sözünü [mantra] hatırlarsınız. Daschle'ın partisinin tartışmalı seçim "stratejileri"nin tamamına dair sürekli tekrarladığı gerekçe, mahkeme sistemini kadınların "tercih etme hakkı"na müdahale edebilecek adaylardan korumak olacaktı. Bildiğiniz üzere, bu satırlar yazılırken daha muhafazakâr

[60] capo.org/premise/95/July/p950806.html.
[61] *Ay.*

yargıç adayları konusunda yaşanan parlamento tıkanıklığı, diğer şeylerin yanısıra, daha muhafazakâr Yüksek Mahkeme yargıç adaylarının nasıl değerlendirileceğine dönük açık bir uyarı anlamına gelmektedir. Karşı-kültürü, Anayasa'nın başlangıçtaki niyetinin izinden gitmek yerine onu mevcut sorunların ve ihtiyaçların ışığında yorumlayacağını açıkça söyleyen Yüksek Mahkeme'nin mutlak otoritesi vasıtasıyla teşvik etmekten daha iyi bir yol yoktur. Birinci Ek Madde'yi ilgilendiren [bu satırlar yazılırkenki] en yakın tarihli meselelerden biri de, bugün "törensel deizmler" olarak bilinmekte olan şeylerin nasıl kullanılacağıdır.[62] Bunların arasında, halk buluşmalarında dile getirilen kamusal Hz. İsa'nın doğumu söylevleri, paramızın üzerinde yazan "Tanrıya Güveniriz" sözü, Bağlılık Yemini'ndeki "Tanrının huzurunda" sözü ve benzerleri bulunmaktadır. Geçtiğimiz yıl, Ohio eyaletinde yapılan bir yargıçlık sınavında Yeni Ahit'ten alıntı yapılarak "Tanrı ile birlikte her şey mümkündür" sözüne yer verilmişti. Hepimiz San Fransisco'daki Temyiz Mahkemesi Dokuzuncu Dairesi'nin Bağlılık Yemini'ndeki "Tanrının huzurunda" sözünü anayasaya aykırı ilân ettiğini biliyoruz ya da duymuşuzdur. Gelecekte de bu türden kararların çıkmasını bekleyebiliriz.

Jeremy Patrick adlı bir kişi, meselelerin ne ile ilgili olduğuna dair şu yorumda bulunmaktadır:

> Bazı mahkemeler törensel deizmleri onaylıyor çünkü burada verilen bir zararın olmadığına inanıyorlar. Ancak bu mahkemeler, törensel deizmlerin anayasaya aykırı başka uygulamaları desteklemek üzere kullanıldığını görmezden geliyorlar. Hukukçu akademisyen Steven Epstein'ın sözleriyle, 'Törensel deizmlerin yarattığı sonuçlar uzun erimlidir çünkü mahkemeler sıklıkla bu belirli bir biçime sahip olmayan deizmleri kuruluş hükümlerini ihlal etmeyen diğer tartışmalı uygulamaları sürdürmek için bir sıçrama tahtası olarak kullanmaktadır. Örneğin Associated Press'e göre, Colorado Eğitim Kurulu "Tanrıya Güveniriz" ifadesinin kamu okullarında kullanılıp kullanılmaması konusunu ele aldığında, bu ifadenin kullanılmasından yana olanlar "mahkemelerin ABD parası üzerinde yer alan bir ifadeye itiraz edemeyeceğine inandıklarını" söyleyeceklerdi. Gene, On Emir'in kamu okullarında kullanılmasını savunanlar, kamusal panolara yerlilik ile ilgili görseller asarak ve mezuniyet törenlerinde dualar ederek benzer argümanlar kullanacaklardı. Kilise ile devlet arasındaki çizgiyi çizmek her zaman kolay değildir. İlla ki hükümetin dine dönük düşmanlığı olması da gerekmez. Fakat yurttaşların dinlerini serbestçe uygulama hakları kendi inançlarını yay-

[62] geocities.com/jhaeman/essays/articles/deism/html.

> mak için hükümeti bir araç olarak kullanma hakkını da içermez. Yüksek Mahkeme teamülleri, hükümetin seküler bir hedefi gerçekleştirmek üzere dinî bir aracı kullanamayacağını göstermektedir. Dinsel-olmayan çağrılar yoluyla (bir durumu "kutsal" olarak yorumlamak gibi) törensel deizmler hiçbir şeye hizmet etmemektedir. Öte yandan, zararlı törensel deizmlere dönük çabalar da fazlasıyla gerçek çabalardır: Dinî azınlıkları marjinalleştirmekte ve din ile hükümetin daha da fazla iç içe geçmesini savunan kişileri güçlendirmektedir. Gene, şayet törensel deizmler karakterleri itibarıyla gerçekten bu kadar dindışıysalar, o zaman dindar muhafazakârlar bunların korunması için bu kadar güçlü bir şekilde kiminle kavga edip durmaktadırlar?[63]

Bu türden "törensel deizmleri" destekleyenlerin bunları teşvik etmeye ve kullanmaya dönük girişimlerinin geri tepmemesi konusunda dikkatli olmaları gerekmektedir. Bu geri tepmelerden biri, ilk kez, homoseksüel olduğunu "açıklamış" bir bakanın Kongre oturumlarından birini duayla açmasıyla fazlasıyla gerçekleşmiştir. Bu "törensel deizmler"in diline ve dinine mahkemeler tarafından izin verildikleri ölçüde önayak olan ve karar veren kişilerin tercihi konusunda daha fazla siyasi aktivizm ile karşılaşmayı bekleyebiliriz.

Birinci Ek Madde üzerine burada yer verdiğimiz söylemlerin hepsinde de Deizmin Kutsal Üçleme'ye dönük yoğunlaşan saldırısını görebiliyoruz. Birinci Ek Madde, kolonilerdeki hepsi de Kutsal Üçlemeci olan yerleşik kiliseleri korumak üzere kaleme alınmıştı. Dolayısıyla Birinci Ek Madde, Kutsal Üçlemeci olsun ya da olmasın gelecekteki bütün dinî kurumları koruyacaktı. Ancak federal Anayasa, sonunda 1833 yılında Massachusetts'teki bu türden en son dinî kurumu da ortadan kaldıracak şekilde devletin yasama organlarında ve mahkemelerinde bir kilise ile devletin birbirinden ayrılması dalgasına yol açtı. Kurucu Babalar'ın anayasadan da önce var olan Deizmi öne çıktı. Deizm artık kendisini özellikle Koruyucu bir Yaratıcıya inanan bütün dinlere dönük hoşgörüsüyle gösterecekti ki halkın zihninde hepsinden önce gelen din de Hıristiyanlıktı. Gelgelelim, mahkemeler ise bu ufak tefek deistik ilkelere dönük herhangi bir hoşgörüyü resmî federal yönetiminden silmek açısından sistemli bir etkinlik içindeydiler. Manevi boşluk, törensel deizmler olarak adlandırılan şeylere izin vermekle birlikte, Amerikancılık dini ile doldurulmuştu. Artık bu törensel deizmler mahkemelerin saldırısı altındaydılar. Bu süreç boyunca, cemaat meseleleri de dâhil olmak üzere Deizmin Tanrısı ile Hıristiyanlığın Tanrısı arasındaki farkın yanısıra Deizm ile Hıristiyanlık arasındaki farkın ne olduğu konu-

[63] *Ay.*

sunda halkın da kafası karışmıştı. Bu durum da sıklıkla Kutsal Üçleme'ye dönük bir saldırıyla sonuçlanacaktı. Lutherci Kilise ile Missouri Kilise Meclisi arasındaki yakın tarihli bir tartışmaya göz atalım.

Cemaat önderleri, Brooklyn, New York'ta bulunan Aziz Peter Lutheryen Kilisesi'nden Dr. David Benke adlı papazlarını desteklemek adına "Ciddi Bir Sorun" başlıklı bir makale kaleme alacaktı:

> Wisconsin Kilise Meclisi'nin internet sitesi olan www.wels.net, 'Sorular' başlıklı bir bölüme sahiptir. Arama çubuğuna girip İzciler ya da Yeminler diye arattığınızda karşınıza bu kelimelerin WELS/ELS bakış açısına göre olan sonuçları çıkmaktadır: Bir Lutherci açısından İzciler ekibine katılmak yanlıştır ve günahtır çünkü izcilik, hangi dine mensup olursa olsun bir izcinin Tanrıya karşı görevini yerine getirebileceğini ima eden dinî unsurlara sahiptir. "Tanrıya Güveniriz" düsturu WELS/ELS tarafından uygun bulunmamaktadır. Bayrağa Bağlılık Yemini'ndeki "Tanrının Huzurunda Tek Ulus" iddiası da WELS/ELS tarafından uygun bulunmamaktadır.
>
> Luthercilere sadece Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a yemine etmeleri durumunda mahkemelerde yemin edebilecekleri söylenmektedir. Peki, şu fani dünyada Lutheryen Hıristiyanlar "Tanrıya Güveniriz" ifadesini onaylamaktan neden çekinirler? Bunlar, Missouri Kilise Meclisi'nden değil, Wisconsin ve Evanjelik Kilise Meclislerinden gelme kavramlardır. *Bu kavramlar, insanları topluma üretken biçimde katılma fırsatlarından alıkoymaktadır*. Hıristiyanlar esasen sorumluluklarını Havariler Amentüsü'nün Birinci Maddesi'ne göre yerine getirmekten ve ele almaktan alıkonulmaktadır. Dünyaya birer yurttaş olarak katılmamız iyi bir şey değil midir? Kim Tanrının Dünyasına katılmanın mutluluklarını ve sorumluluklarını kavramanın kötü bir şey olduğunu söyleyebilir ki?
>
> Bu tuhaf düşünceler, bu doktrinel hatalar Missouri Kilise Meclisi'nden *ithal edilmiş*tir. Bu da sanki şirketler dünyasında *düşmanca devralma* olarak adlandırdıkları şeye dönük bir girişim gibi görünmektedir. Çözümler de söz konusudur. Bu inançları sürdüren Missouri Kilise Meclisi'ndeki dostlar belki de başka gruplara katılmalıdırlar. Yollarımızı ayırdığımızda muhtemelen herkes daha mutlu olacaktır. Fakat ilk çözüm bu olamaz. İlk ve en iyi çözüm, WELS ve ELS'i doktrin açısından daha iyi bir yol izlemek yönünde teşvik etmenin yollarını bulmaktır.[64]

Brooklyn, New York'ta bulunan Aziz Peter Lutherci Kilisesi (AP-LK) önderlerinin suçu kendi papazlarının WELS ve ELS'te yaşadığı sorunla-

[64] St. Peter's Leaders, "A Serious Problem" (*Christian News*, cilt 41, Sayı 19, 12 Mayıs 2003), s. 18.

ra bağlaması ilginçtir. İşin gerçeği, Papaz Behnke 11 Eylül 2001 terörist saldırılarının ardından Yankee Stadyumu'nda diğer Hıristiyanların yanısıra Müslümanlar ve Yahudiler ile birlikte ortak bir dua törenine katılması ve bunu savunması gerekçesiyle kendi kilise meclisindeki görevinden yasal bir şekilde el çektirilmiştir. Gene, Papaz Behnke'nin yukarıdaki olaya ilişkin savunmasının Lutheryen mezhebin öğretisinden ziyade geleneksel deistik düşüncenin izinden gitmesi de ayrıca ilginçtir. Bu türden deistik düşüncelerin halkımızdan pek çok kişinin düşüncesine bulaşmamış olduğunu düşünürsek kendimizi kandırmış oluruz.

Gelgelelim, buradaki esas soru, İslâm'ın ve Yahudiliğin Tanrısıyla Hıristiyanlığın Kutsal Üçlemesi olarak Tanrının aynı Tanrı olup olmadığıdır. Aziz Peter Lutheryen Kilisesi'nin önderlerinin kaleme aldığı yukarıda bahsi geçen makale, Fort Wayne'de bulunan Concordia İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Donald Matzat'ın kaleme aldığı bir başka makaleye atıfta bulunmaktadır. Bu makalenin adı "Kaç Tanrı (ya da tanrılar) Var?"dır. Dr. Matzat'ın yürüttüğü mantığa bir göz atalım:

> Behnke meselesinde su yüzüne çıkan sorulardan biri, Hıristiyanların ve Müslümanların aynı Tanrıya inanıp inanmadığıdır. Bir idol ya da el yapımı bir put söz konusu olduğunda sahte tanrı ya da sahte [dinî] imge kavramının gerçekliğini anlıyorum. İdol ya da imgeye bakıp, ona parmak doğrultulup "Bu sahte bir tanrıdır!" denebilir. Gelgelelim, Tanrı inancı bağlamı dâhilinde bir sahte tanrı ya da "başka tanrılar" kavramlarını kafam almıyor. Karşısından mesul oldukları evrenin yaratıcısı tek bir görünmez Tanrıya inanan Hıristiyan olmayan kişilerin sahte bir tanrıya ya da "başka" bir tanrıya inandıklarını iddia etmek şu soruyu doğuruyor: Kaç Tanrı ya da tanrılar var? Tanrıya inanma bağlamında hatalı tanımlara dayanarak "başka tanrılar"dan bahsettiğimizde, daha fazla kafa karışıklığına yol açıyoruz ve pek çok tanrının olduğu izlenimini bırakıyoruz. Bu türden bir izlenim yaratmanın kendisi Birinci Ek Madde'ye aykırıdır.[65]

Burada çekilmesi gereken bazı çizgilerin olduğunun farkına varmak gerekiyor. Kendisini doğada ve bilinçte ortaya çıkaran Tanrı, her ne kadar Kutsal Üçlemeci özünü ya da bağışlayıcı kişiliğini ne doğa ne de bilinç üzerinden ortaya çıkarmasa da, aslında hakiki Tanrıdır. Ancak bu, Tanrıyı doğada ve bilinç yoluyla bulan deistler de dâhil olmak üzere Tanrıya tapan herkesin hakiki Tanrıya tapmakta olduğu anlamına gelmez. Peki neden? Paul'ün Romalılar: 1:18-23 kısmında söylediği ve deistlerin bu kısma dayanarak ortaya koyduğu şey nedeniyle:

---

[65] *Ay.*, s. 18.

> Haksızlıkla gerçeğe engel olan insanların bütün tanrısızlığına ve haksızlığına karşı Tanrının gazabı gökten açıkça gösterilmektedir. Çünkü Tanrıya ilişkin bilinen ne varsa, gözlerinin önündedir; Tanrı hepsini gözlerinin önüne sermiştir. Tanrının görünmeyen nitelikleri –sonsuz gücü ve Tanrılığı– dünya yaratılalı beri Onun yaptıklarıyla anlaşılmakta, açıkça görülmektedir. Bu nedenle özürleri yoktur.
>
> Tanrıyı bildikleri halde Onu Tanrı olarak yüceltmediler, Ona şükretmediler. Tersine, düşüncelerinde boşluğa düşerek budalalaştılar; anlayışsız yüreklerini karanlık bürüdü. Akıllı olduklarını ileri sürerken akılsız olup çıktılar. Ölümsüz Tanrının yüceliği yerine ölümlü insana, kuşlara, dört ayaklılara, sürüngenlere benzeyen putları yeğlediler.

Paul'ün "ölümlü insana, kuşlara, dört ayaklılara, sürüngenlere benzeyen" sözleriyle "görünüm"den bahsetmesi nedeniyle, kimileri Matzat'ın haklı olduğu, yani sahte bir tanrının her zaman görünen bir idol içerdiği sonucuna varabilecekti. Ancak "haksızlıkla gerçeğe engel olarak" "düşüncelerinde boşluğa düşen" ve "anlayışsız yüreklerini karanlık bürüyen" "budalalar" tüm mesele görünümler oluşturmak olduğunda inanılmaz derecede beceriklidirler. Görünüm, hayal gücünün ürünlerinden biridir. Tanrının kendisini gösterdiği şeyden yerine zihnin Tanrının olduğunu hayal ettiği şey Tanrı haline geldiğinde, işte orada sahte tanrı söz konusudur. Şu satırları yazan John Schaller ile aynı fikirdeyiz:

> Yüce Tanrının insanın beyin gücünün dar aralığıyla ölçülmesi gerektiğini düşünen küstah insanlar güruhunu düşünelim. Bunlar kendilerine kendi felsefelerini takip eden ve kendi hayallerinde bir küfür haline gelen bir tanrı inşa etmektedirler; bunların budala yüreklerini karanlık bürümüştür; bunlar Tanrıya dönük doğal bilgilerinden kalan ne varsa onları bile kaybetmektedirler. Böylece, [18. yüzyıldan itibaren Tanrının bu dünyanın dönmesinde hiçbir rolü olmadığını ileri süren ve vahiy yerine akla dayanan bir din olan] deizme düşmüşler, tamamen panteizme dalmışlar ve nihayet, ateizm (Tanrının varlığını reddetme) budalalığına batmışlardır.[66]

Bu bölümü Robert Preus'un bilgelik dolu bazı sözleriyle noktalamak istiyorum:

> Lutheryen hocalar, Tanrının doğal bilgi doktrinlerini sunmakta gerçekten sadece İncil'in verilerine sadık kalmaya çalışıyorlardı. Kitabı Mukaddes'in Tanrının doğal bilgisini öğrettiğine ikna olmuş haldeydiler.

[66] John Schaller, "The Hidden God," *Our Great Heritage*, cilt I, (Milwaukee: NWPH, 1991), s. 440, 441.

> Gene, Tanrının doğal bilgisinin kapsamı ya da faydası ile ilgili ölçüsüz iddialarda bulunmamak konusunda aşırı bir dikkat sergiliyorlardı. Hepsinin de en önemli amacı, Zwigli'nin ve özellikle de Cherburyli Lord Herbert'ın bazı soylu kâfirlerin [Tanrı tarafından] kurtarılabileceği yönündeki fikirlerini çürütmekti.
>
> Lutheryen teoloji, Tanrının doğal bilgisi ile tövbeyi hiçbir zaman birbirinden ayırmadı. Bunun yerine, Tanrının doğadaki açığa çıkışının temel amacı, bütün insanların Tanrı huzurunda affedilir olmadığını kanıtlamak, insanları Tanrının gazabına uğrayacak günahkârlar olduklarına ikna etmekti. Lutheryen dogmalara göre, Hıristiyanların kaderi ile Tanrıya dönük kâfirlerin bilgisi sadece niceliksel olarak farklı değildi; bunun yerine, Hıristiyan inancı ile *notitia Dei naturalis* arasında çarpıcı ölçüde niteliksel ve resmî bir fark söz konusudur.[67]

Kendisini yaratılışta ve bilinçte açığa çıkaran hakiki Tanrının günahkâr insan zihinlerindeki sahte tanrının yerini aldığı bir nokta vardır. Fakat bu geçiş noktası, ne sadece Tanrının doğal bilgisine sahip olanların ne de onun sahte bir görünümüne tapanların [Tanrı tarafından] kurtarılmayacağını aklımıza getirdiğimizde, tartışmalı hale gelmektedir. Kurtuluş sadece İncil'de ortaya konduğu biçimiyle müjdelenen hakikat yoluyla gelecektir.

Localar ve İzcilik

Birleşik Devletler'de bir yurttaş soylu sınıfından yoksun olan Kurucu Babalar'ın, etik ve ahlâki yurttaşlığa dönük bir standart koyabileceği ölçüde soyluluk rolünü yerine getirmek üzere gözlerini Mason Locası'na çevirdiğinden bahsetmiştik. Masonluğun *Doğu Yıldızı* gibi diğer manevi törenleri de onlara bu şekilde görünmüştü. *Ritual of the Eastern Star* kitabında şu satırlara rastlıyoruz: "Talip kişi, düzenin insan toplumunu mümkün olan en eksiksiz biçimde resmetmeye yazgılı olduğu konusunda bilgilendirilir."[68]

Masonluğun temel dinî öğretileri kolayca ortaya konabilmektedir. 1988 yılında basılmış olan Louisiana Mason Locası İzlemi şunları söylemektedir: Farmasonluğun kutsal sunağına bütün insanlar kendilerinin en değerli adaklarını sunarlar. Öğretilerini Konfüçyüs'ten, Zerdüşt'ten, Musa'dan, Muhammed'den ya da Hıristiyan dininin kurucusundan, nereden edinirlerse edinsinler –sadece Tanrının babalığının evrenselliğine ve insanların kardeşliğinin evrenselliğine inandıkları sürece– ortak bir zeminde buluşurlar. Sonrasında Yahudiler sinagoglarına, Muhammedîler camilerine ve

---

[67] Robert Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, cilt 2. (St. Louis: CPH, 1972), s. 26-28 muhtemel yerlerde.

[68] Robert Macoy, arranger. *Ritual Eastern Star, vb.*, (New York: Macoy Publishing and Masonic Supply Co., 1926), s. 10.

Hıristiyanlar tapınaklarına dönerler – her biri de bu evrensel kardeşlikteki birlikleri sayesinde yaşamın dinî görevlerine hazırdırlar."[69]

1998'de basılmış Minnesota Masonik El Kitabı ise şunları söylemektedir:

> Masonlar, sadece tek bir Tanrı olduğuna ve insanların Tanrıyı aramanın ve Tanrı hakkında bildiklerini ifade etmenin pek çok farklı yolunu kullandıklarına inanırlar. Masonlar öncelikle [metinde geçtiği şekliyle – y.n.] İlâh'a hitap etmek üzere 'Evren'in Büyük Mimarı' unvanını ve başka mezhepsel olmayan adlandırmaları kullanırlar. Böylece farklı inançlardan insanlar, kendi aralarındaki farklardan ziyade Tanrıya odaklanarak ibadette birlikte yer alabilmektedirler. Masonluk dinsel özgürlüğe ve birey ile tanrı arasındaki ilişkinin kişisel, özel ve kutsal olduğuna inanır.
>
> İbadet sırasında İlâh'a hitap ederken, bu hitap kesinlikle diğer inançlardan Kardeşleri dışlayacak şekilde yapılmamalıdır ve mezhepsel ya da tarikat temelli değil, kapsayıcı ve evrensel olması zorunludur.[70]

Bu arka plana rağmen, Masonik cemaat içindeki pek çok kişi bu harekete Hıristiyan bir eğilim getirmeye çalışmaktadır. Örneğin Malcolm Duncan, "Guide to the Three Symbolic Degrees of the Ancient York Rite" [Kadim York Âyini'nin Üç Sembolik Derecesi İçin Rehber] alt başlıklı *Masonic Ritual and Monitor* [Masonik Ritüel ve İzlem] kitabında yer alan notlarda şu açıklamayı yapmaktadır:

> Bu (üçüncü) Derece, kurtuluş gününün bütünüyle açığa çıktığı Hıristiyan dinî sistemine bir atıf içermektedir; günah karşılığında kefaret ve *ölünün dirilişi* ifadeleri Mesih'in mezardan çıkıp dirilmesiyle açıkça ilişkilidir ve kökünü oradan almaktadır.[71]

Gene, "Masonik dereceleri sadece Hıristiyan bir bakış açısından yorumlayan ilk kitap" olduğunu iddia eden *The Fourth Gospel and the Eighteenth Degree* [Dördüncü Müjde ve On Sekizinci Derece] başlıklı bir kitap yayımlanmıştır.[72] Bu kitapta Arthur Brown şunları söylemektedir:

> On sekizinci derece, Britanya adalarındaki Prens Gül Haçlılar'ın derecesi, Kadim ve Manevi Âyin'in özellikle Hıristiyan olan ilk derecesidir. Bir kardeş bu derece için önerildiğinde ve geçici olarak görevlendirildiğinde, göreve kabulünün onaylanabileceği oy sandığı önünde Kutsal

---

[69] ephesians5-11.org/glasses.htm.

[70] *Ay.*

[71] Malcolm Duncan, *Masonic Ritual and Monitor.* (New York: David McKay Co., 1976), s. 146.

[72] Arthur Brown, *The Fourth Gospel and the Eighteenth Degree.* (Londra: Rockliff, 1956), kapak.

> ve Bölünmez Üçleme Adına bir sorumluluk üstlenmeye istekli olduğunu ifade etmek zorundadır. Bu derecenin öğretisinin ve sembolizminin merkezinde Hıristiyan esaslarının odak noktaları yer almaktadır. Masonik terbiyesini Zanaat'in tarafsız deizminden almış olan dininin gereklerini yerine getiren bir Hıristiyan, Gül Haçlılar'da kendi dini ile kendi Farmasonluğunun örtüştüğünü fark edecektir; işte bu farkına varış fazlasıyla tatmin edici bir farkına varıştır.[73]

Masonların, normal Masonik terbiyenin tarafsız Deizme dâhil olduğunu söylemelerindeki dürüstlük takdire şayandır. Gene, Farmasonluğun büyük kısmının Hıristiyanlık ile uzlaşmaz olduğunu söylemelerindeki dürüstlük de öyle. Farmasonluğun tanrısının Kutsal Üçleme olmadığını söylemelerindeki dürüstlük de öyle. Brown'ın kitabını incelemek, onun "Hıristiyan müjdesi" düşüncesinin rahmet yoluyla kurtuluşa ermek değil, yapılan şeylerle kabul edilmek olduğunu öğretmektedir.

Bu türden yorumcuların öne sürdüğü argümanlar, "bütün Mason Locası ritüelleri ve dereceleri arasındaki en fazla korunan sırlardan biri" olarak adlandırılan Masonluğun yedinci derecesinin ağırlığının altında kalmaktadır.[74] "Nazır" olarak da bilinen bu derecede, tanrılarına dönük Masonik ad verilmektedir. Tanrı yaygın olarak "Evren'in Büyük Mimarı" şeklinde adlandırılırken, bu aslında Masonik tanrının resmî adı değildir. Yedinci derece töreninde, dinî âyini üç lektör yönetir. Âyinin bir yerinde hep birlikte şunları söylerler:

> Üçümüz de huzur, sevgi ve birlik içinde kutsal sözü saklamakta uzlaşıyoruz. Böylece üçümüz de huzur, sevgi ve birlik içinde kutsal sözü arıyoruz. Üçümüz ya da bir başka üç kişi uzlaştığı sürece bu Nazır Kısmı kapanmaktadır.[75]
>
> Lektörler bundan sonra 'kutsal söz'ü açıklarlar – 'Jah-Bal-On.' Bu açıklama kısık sesle yapılır ve üç lektör tarafından her birinin kutsal sözü sırayla heceleyerek söylediği şekilde üç kez tekrarlanır.
>
> (1) "Jah" (2) "Bal" (3) "On"
> (2) "Jah" (3) "Bal" (1) "On"
> (3) "Jah" (1) "Bal" (2) "On"
>
> Talibe böylece "Mason'un uzun zamandır kayıp olan temel sözü ve artık HÂKİM BÜYÜK GENEL MÜFETTİŞ SÖZÜ haline gelen şekilde,

---

[73] *Ay.*, s. 3,4.
[74] nireland.com/evangelicaltruth/fmog.html.
[75] *Ay.*

> Keldanice, İbranice ve Süryanice olmak üzere üç dilde İlâh'ın adının bu olduğu" söylenir.[76]

Bu âyinlere şahit olan kişilerden biri bunlara şunu eklemektedir:

> Mason Locası, böylece, günahkâr bir şekilde İncil'in Tanrısını –Yehova– Süryanilerin –Baal– ve Mısırlıların –On– pagan tanrılarını insan yapımı kutsal kitap dışı bir kutsal üçleme içinde bir araya getirmektedir. İrlanda söylevi, Yüce Varlığın antikitenin önde gelen üç ulusu olan Keldaniler, Süryaniler ve Mısırlıların kullandığı bu adları şöyle açıklamaktadır:
>
> 1. Jah – Tanrının Keldanice adıdır ve 'Onun Görkemindeki öz eşsizdir' anlamına gelir. Bu sözcük aynı zamanda, Yüce Tanrının hakiki geleceği ve ebedî varoluşunu ifade eden biçimde "Buradayım ve burada olacağım" anlamına gelen İbranice bir sözcüktür.
> 2. Bal – 'Hâkim ve Kudretli'nin yanısıra 'Gökteki Efendi' anlamına gelen Süryanice bir sözcüktür.
> 3. On – Tanrıya ibadet ederken ifade edildiği şekliyle 'Babamız' anlamına gelen Mısırca bir sözcüktür.[77]

Resmî Masonik ritüel rehberlerinin ve el kitaplarının, diğer tanrıların adlarına yer vermekle birlikte Kutsal Üçleme'nin ve İsa'nın adına yer vermemeleri ilginçtir. Edmund Reim'ın şu sözlerine katılmamak imkânsızdır:

> Loca ritüelleri bu şekilde itinayla İsa Mesih'e dönük herhangi bir atıfta bulunmamasının tek nedeni, sadece muhtemelen İsa'yı Mesih olarak kabul etmeyen bazı Yahudi üyeleri gücendirmek yoluyla bir anlaşmazlığa yol açabilecek olması değildi. Bunun nedeni, daha ziyade, bu ritüelleri kaleme alanların, inandıkları Deistik felsefenin bir parçası olarak İsa Mesih'in Tanrı olarak düşünülmesini, onurlandırılmasını ya da ona tapılmasını bir prensip meselesi olarak görmeleriydi. Tanrıya dair Kitabı Mukaddes'in sahip olduğundan daha yüce, daha açık bir kavrayışa sahiplerdi.[78]

Prof. Reim, sözlerine izcilik hakkında benzer bir paragraf ile devam etmektedir. Onun sözleriyle:

---

[76] *Ay.* Bu bilgi şu kaynakta da bulunmaktadır: Duncan, *age.*, s. 250.

[77] *Ay.*

[78] Edmund Reim, "Ancient Heresies in Modern Garb," ed. Lyle W. Lange, *Our Great Heritage, Cilt II* içinde (Milwaukee: NWPH, 1991), s. 480.

> İzcilik, erkek çocukların dinî eğitimini bütünüyle kendi ilgili dinî örgütlere bırakmayı istiyor ve kendisini sadece Hıristiyanlığın çeşitli tarikatlarını değil Hıristiyan olmayan çok sayıda dini de kapsayacak denli açık fikirli gösteriyorken, gene Deistik görüşler ve ilkeler ile, yani İsa Mesih'in pek çok dinî önder ve öğretmenden sadece biri olduğu ve kendi takipçilerinin ahlâken ıslah olmasına hizmet etmek için yeterince etik ve soylu başka dinî öğretilerin de olduğu düşüncesiyle mükemmel bir uyum içinde hareket ediyordu. Fakat gördüğümüz üzere, İsa Peygamberimizin hakkı olan tanrısal onuru görmesini reddeden görüş tam da bu görüştür.[79]

İzci hareketinin kurucusu Lord Baden-Powell'dan yapacağımız alıntı, bunların Lutheryen bir paranoyadan ibaret olmadığını gösterecektir. Baden-Powell şöyle demektedir:

> [İzci] hareketinde hiçbir dinî yan bulunmamaktadır. İzciliğin tamamı dine, yani Tanrının ve Ona Kulluğun farkına varmak üzerine kuruludur. "Din demekle burada sadece bir İlâh'a dönük resmî bir bağlılığı değil, sürekli içimizde ve etrafımızda olan bir Varlık olarak Tanrıya dönük daha derin bir teslimiyeti ve bunu takiben ona kulluk dâhilinde daha üst düzey bir düşünce ve eylemi kast ediyorum." "İzcilik faaliyetleri, en fena sokak afacanını bile daha soylu duygulara ve içinde Tanrı inancının filizlenmesine yöneltebileceğiniz araçlardır. Din, kısaca açıklayacak olursak, şu anlama gelir: Birincisi, kimin Tanrı olduğunu bilin. İkincisi, Onun bize vermiş olduğu bu en iyi yaşamı kullanın ve Onun bizden beklediği şeyleri yapın. Bu da çoğunlukla başkaları için bir şeyler yapmak demektir." "Bana 'Din bu işe neden dâhil oluyor?' diye soruyorlar. Benim yanıtım, 'dinin bu işe dâhil olmaya ihtiyacı olmadığı, onun zaten işin içinde olduğu' oluyor. Din zaten İzcilik ve Rehberlik'e tamamen nüfuz etmiş temel etken konumundadır.[80]

İzciliğin bu deistik dinden vazgeçmemiş olduğu, yakın tarihli çok sayıda kaynakta da görülebilmektedir. Bu kaynaklardan birinde şunlar söylenmektedir:

> Din, İmanımızı nasıl ifade ettiğimizdir. İman ise neye inandığımızdır; Din gündelik olarak inandığımız şeyi nasıl yaşadığımızdır. Hokey maçlarını dinsel bir inançla izlemeye giden insanlar vardır. En heybetli Katolik Âyini'nden kıpkızıl bir günbatımının karşısında bir tepenin

---

[79] *Ay.*, s. 481.

[80] Gino Lucrezi, "Baden-Powell, Why Religion in Scouting?, On Religion." lucrezi@dsiap1.ing,univaq.it.Italy.

> üstünde otururken "Sana şükürler olsun Tanrım" diye fısıldamaya kadar, imanımızı dinî bir şekilde ifade ediyoruz. Din, kendimizden daha büyük bir gücü kabul etmektir. Ne zaman bir İzci lideri bir çocuğun "vay be" demesini ve Tanrının dünyalarında iş başında olduğunu kabul etmesini sağlasa, orada inanç ifade ediliyordur.
>
> Bu, bizlerin yol boyunca sürekli şekilde 'Tanrıya Şükredin' diye bağırdığımız anlamına gelmiyor. Babam bana bisiklet kullanmayı öğretti. 'Şuraya dön. Virajı al.' Bugün bisiklet sürdüğümde virajı alırken babama sürekli şükretmiyorum fakat onun talimatlarını takdir ediyorum ve benim için yaptığı her şey için onu canıgönülden seviyorum. İzcilik'teki Din, çocukların birer 'takdir eden' haline gelmesine yardımcı olmakla fazlasıyla ilgilidir.[81]

Bu sözlerden daha deistik bir ifade bulmak neredeyse imkânsızdır.

GÜNÜMÜZDE ÖRGÜTLÜ DEİZM

Burada yürüttüğümüz tartışma boyunca yer yer doğal hukuktan bahsetme fırsatı bulmuştuk. Doğal hukuk kavramı, ABD başkanı George H. W. Bush'un Yüksek Mahkeme üyeliği için Vlarence Thomas'ı aday gösterdiği Temmuz 1991'de gündeme gelecekti. Thomas'ın yazıları doğal hukuka yönelik atıflarla doludur. Doğa hukuku, "insanın bütün yasalarını hükümsüz kılan daha yüce ya da Tanrı vergisi bir yasanın var olduğu düşüncesi"dir.[82] Thomas, doğa hukuku düşüncesine Anayasaya yazımından bu yana içkin olan siyahilere yönelik hukuki çıkmazı çözmeye çalışırken başvuracaktı. Anayasa kölelik konusuna yer vermekten kaçınmıştı ve nüfus sayımlarında bir siyahi kişinin bir beyaz kişinin beşte üçü olarak sayılacağını belirtmişti. Buradaki çıkmaz, Yargıç Thurgood Marshall tarafından Anayasanın kabulünün yüzüncü yıldönümü kutlama töreninde, 1987 yılında gündeme getirilecekti. Marshall şöyle diyordu:

"Siyahi yurttaşlar açısından bu belgede övünç duyulacak pek az şey vardır."[83] Thomas söz konusu çıkmazına dönük çözümü, Jefferson'ın temel deistik düşüncelere, yani bazı "tartışmasız hakikatler" olduğu düşüncesini ortaya koyduğu Bağımsızlık Bildirgesi'nde bulacaktı. Jefferson, bazı hakikatlerin "tartışmasız" olduğunu söylemekle, bunların akıl tarafından vahye gerek olmaksızın açıkça bilinen hakikatler olduğu yönündeki deistik düşünceyi ifade ediyordu. Tartışmasız hakikatler, Birleşik Devletler'i "bütün insanların eşit yaratıldığı, Yaratanları tarafından belirli devredilemez haklarla donatıldığı, bu haklar arasında yaşam hakkının, özgürlük

[81] Whitepine, scouts.cs/spirituality matters.htm.
[82] Timothy Phelps and Helen Winternitz, *Capitol Games*. (New York: Hyperion, 1992), s. 110.
[83] *Ay*., s. 110.

hakkının ve mutluluğun peşinden gitme hakkının bulunduğu" bağımsız bir ulus haline getirmekle ilişkiliydi. Pek çok kişi tarafından gelmiş geçmiş en büyük Yüksek Mahkeme Yargıcı olarak kabul edilen Oliver Wendell Holmes, doğal hukuku "göklerde tefekkür eden her yerde hazır ve nazır [yasalar]" olarak adlandırıyordu.[84] Thomas bunu sadece ulusun temelinin ve bu temelin siyahilere dönük görüşlerinin rasyonel bir açıklaması olarak değil, aynı zamanda muhafazakârlığın meşrulaştırılması olarak görüyordu. Bu durum, liberal düzenin Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nde doğal hukuku benimseyen bir yargıç olarak hizmet vermesini neden istemediğini açıklamakta bize yardımcı olmaktadır. [Bush'un] bütün bir yirminci yüzyıl boyunca süren Yüksek Mahkeme aktivizmini sekteye uğratan taraf olmak istemesi mümkün olamazdı. Bunun için sözünü ettiğim doğal hukuk tartışmasındaki birkaç ayrıntıyı düşünmemiz yeterli olacaktır.

Tarihsel olarak doğal hukuk, köle sahibi olmak da dâhil mülkiyet haklarını savunmak için kullanılmıştır. Doğal hukukun 20. yüzyılda mahkemelere devredilmesi, hükümetin bireysel mülkiyet hakları üzerinde kısmen denetim sağlamasına, yani iş yaşamını düzenlemesine, ticareti yönetmesine ve zenginliği özel ve kamu sektörü arasında yeniden dağıtmasına izin vermişti. Thomas'ın adaylığı üzerine gerçekleştirilen Senato oturumları, Senato Yargı Komitesi'nin mülkiyet haklarının yeniden tamamen bireysel hale gelebileceğine ve böylece hükümetin elde ettiği modern hakların geri alınabileceğine dönük korkuyu ortaya çıkaracaktı. Oturumlar, aynı zamanda, en temel "mülkiyet hakkı"nın, yani "yaşam hakkı"nın da anayasa hukuk tarafından tanımlanan bir hak yerine doğuştan gelen bir hak statüsünü yeniden kazanacağı korkusunu da ortaya çıkaracaktı. Bir siyasal güç olarak doğal hukuk kavramının Clarence Thomas oturumlarının ardından öldüğü düşünülebilir. Anayasa hukuku kesin bir zafer kazanmıştır. Gelgelelim, Clarence Thomas oturumlarının kazandığı kamusallık ise doğal hukuka yeni bir itici güç sağlayacaktı. Mart 1992'de "Doğal Hukuk Partisi" adlı yeni bir siyasi parti kuruldu. Bu parti bugün Birleşik Devletler de dâhil seksenden fazla ülkede etkin durumda. 2000 seçimlerinde, Birleşik Devletler'de bir milyon dört yüz bin kişi Doğal Hukuk Partisi'nin adaylarına oy verdi. Partinin en yüksek oyu alan adayı ise 69.152 oyla Senato üyeliği için yarışan Ohiolu John Eastman olacaktı. Gene, partinin en yüksek oy yüzdesine sahip adayı da Green County vekilliği için yarışan Ohiolu Nancy Miller olacaktı. Doğal Hukuk Partisi'nin en yüksek oyu aldığı eyaletler, sırasıyla, 380.000 oyla California, 176.000 oyla Ohio ve 125.000 oyla Michigan olacaktı.

---

[84] *Ay.*, s. 112.

Parti kendisini, Deizmin tanrısının modern terimlerle tanımlayan şu sözlerle tanıtmaktadır:

> "Doğal Hukukun en temel düzeyi, Doğal Hukukun Birleşik Alanı, Evrenin Anayasası'dır. Hem modern bilim hem de kadim Vedik Bilimi, Doğanın mükemmel düzeninin kaynağını saf zekânın tek, kendi içinde etkileşen bir Birleşik Alan'ına konumlandırmaktadır. Bu alan, kendi içinden doğru, görünen evrenin bütün düzeylerindeki yaşamı yöneten bütün farklı Doğa Yasalarını sırasıyla yaratmaktadır."[85]

Bu arada, Doğal Hukuk Partisi'nin gayriresmî kurucusu ve resmî rehber ışığının Maharishi Mahesh Yogi olduğunu da belirtmemiz gerekiyor. Takip edin. Bu parti, Birleşik Devletler'de federal seçin ödeneğini almaya hak kazanan ilk "üçüncü parti"dir.

Deizm kendisini dinî organizasyonlar içinde de örgütlemiştir. Bu daha dindar örgütlerin bazıları açıkça Hıristiyanlık-karşıtı sayılabilirken, diğerleri ise Deizmin öğretilerinin olumlu bir ifadesi olarak görülebilecektir. Bununla birlikte, bu organizasyonlar tanım itibarıyla Hıristiyanlık-karşıtıdır. Varlığının Hıristiyanlığa saldırmak dışında herhangi bir gerekçesi yokmuş gibi görünen deistik organizasyonlardan biri, Franklin, Kentucky merkezli "Dünya deistler Birliği"dir. Bu organizasyonun internet sayfasında "Vergi Dinleri", "İncil'in Canavarları", "Cennet Bahçesi Üzerine Deistik Bir Fikir" ve "Din Çocukları Öldürüyor–Onları Durdurmamıza Yardım Edin" gibi başlıklar yer almaktadır.[86]

Deizme dönük daha olumlu bir görüş sunanlar arasında, kendisini "Dünya Deizm Kilisesi" olarak adlandıran organizasyon bulunmaktadır. Kilisenin inanç hakkındaki açıklaması, Cherburyli Lord Herbert'ın hareketi başlatan "Deizmin Beş Noktası"nın ayrıntılandırılmış ve modernleştirilmiş halinden başka bir şey olmayan "Dokuz Öğreti"de özetlenmektedir:

1. Tanrı vardır.
2. Tanrı iyidir.
3. Tanrı insanlara özgür irade vermiştir.
4. Tanrı insanları kör inanç yerine akla meyilli rasyonel zihinler ile tasarlamıştır.
5. Tanrı, iyi olması nedeniyle, akıl konusunda kendi yaratısına, rasyonel davrandığımız zamanlarda bizi cezalandırma niyetiyle yaklaşmaz. Aslında, kişinin "kurtuluşa erişmek" ya da "cennet"e gitmek adına "inanmak" ya da "iman sahibi olmak" zorunda diğer dinler de sahtedir.

[85] natural-law-party.org.
[86] wud@deism.org

6. Nasıl davranacağımıza karar verirken aklı özgür irade ile birleştirdiğimizde, Tanrının iradesine dönük sahip olacağımız en iyi yaklaşımı benimsemiş oluruz. Rasyonel şekilde eylemek ilâhi şekilde eylemektir.
7. Bir kişinin akıl kavrayışı göreceli olabilir. Her bir zihin, tam da Tanrının evreni ve doğa yasalarını yaratması eliyle serbest bırakılmasına izin verilmiş sayısız gücün biricik bir sonucudur.
8. Her bir kişi, eylerken kendi zihninin biricikliğini hesaba katmak ve başkalarının haklarına saygılı olmak zorundadır. Bildiğimiz şekliyle akla sadık olduğumuzda, Tanrının gözünde masum oluruz fakat dostlarımızın gözünde masum olmayabiliriz. Bir karar alırken başkalarının iradesini hesaba katmak mantıklı ve gereklidir.
9. Deizm dışındaki bütün diğer dinlerin, Cennet ve Cehennem'in varlığı ya da ölümden sonra yaşam gibi öğretileri Dünya Deizm Kilisesi üyeleri tarafından incelenmektedir. Dünya Deizm Kilisesi'nin her bir üyesi, kendi Tanrı vergisi akıllarını kullanarak, hakikatin ne olduğuna dönük süregiden arayışları dâhilinde hem bilinen hem de bilinmeyen dünyayı keşfetmeye teşvik edilmektedir.[87]

Cherburyli Lord Herbert'ın Deizmi formüle etmesinden kısa bir zaman sonra, John Locke, doğal din ile vahyedilmiş din arasında, yani Deizm ile Hıristiyanlık arasında bir uzlaşma arayacaktı. Aynı tepkiyi günümüzün örgütlü Deizminin yenilenmesine dönük olarak da görüyoruz. Deizm, Hıristiyanlar açısından daha kabul edilebilir kılınmak adına sıklıkla Hıristiyan terimleriyle donatılmaktadır. Burada kendisini Hıristiyan deist olarak adlandıran birinin kaleme aldığı "İnancın Maddeleri"nden bir parçaya yer verelim:

- İsa, Tanrının yasalarının her bir insanın "kalbinde" bir tohum gibi ekili olduğunu keşfeden bir insandı.
- İsa, "Tanrının Krallığı"nın insanlar Tanrının temel yasaları olan Tanrıyı sevmek ve birbirini sevmek yasalarına itaat ettikleri sürece dünya üzerinde gerçeğe dönüşeceği "müjde"sini (hayırlı haberini) vaaz etmek üzere "görevlendirilmişti".
- İsa, insanın acı çekmesine sebep olmanın ya da insanın acı çekmesine seyirci kalmanın Tanrının sevgi yasalarının ihlali olduğunu düşünüyordu (bkz. Merhametli İnsan meseli).
- İsa, insanlara günahları için "tövbe edin" (günahtan dönün) çağrısında bulunmuş ve Tanrının yasalarına bireyler tarafından itaat edildikçe dünya üzerinde "Tanrının krallığının eli kulağında olduğuna"

[87] wcd@deism.org.

dönük "müjdeye inanın" (hayırlı habere inanın) çağrısında bulunmuştur.

- Kişi Tanrının sevgi yasalarına itaat ederek, yaşamı İsa'nın "bereketli" ve "ebedî" olarak tanımladığı daha yüksek bir düzeyde deneyimleyecektir.[88]

Gelgelelim deistler, Hıristiyan Kilisesi'nin Deizmden Deizmin Hıristiyan Kilisesi'nden etkilendiğinden daha fazla etkilendiğini belirtmektedir. Bir deistin yorumuyla, "bu deistik ilkelerin kaçının bugün varlığını sürdürdüğünü ve görece Ortodoks dinî grupların işleyişinde bile mevcut değerlerimizin Elihu Palmer tarafından ileri sürülen rasyonel natüralizm ruhun ortaya konulduğunu görmek hayret vericidir."[89]

Böylece, Cherburyli Lord Herbert tarafından başlatılmasından itibaren amansız bir biçimde yaptıklarıyla, Deizm döngüsü yeniden başlamaktadır. Deizm, İngiltere'den önce Fransa'ya ve ardından Almanya'ya sıçradığı gibi, benzer dalgalar halinde Birleşik Devletler'e de sıçramıştır. Deizm, yüzyıllar boyunca ulustan ulusa nasıl gelişmiş ve yeni durumlara uyum sağlamışsa, kendisini taraftarlarının arzularına ve ihtiyaçlarına göre değiştirmeye devam etmektedir. Fakat değişmeyen tek bir şey vardır. O da, makalemizin başında Otto Heick'ın yaptığı yorumdur. Deizm, Reformasyon teolojisinin tamamen ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadır. Reformasyon teolojisi açısından kurucu olan şey Kutsal Üçleme Doktrini'dir ve bu doktrinin merkezinde ise Mesihbilim'in [Christiology] ilgili öğretisi yer alır. Böylece Deizm, kendisini nasıl ve nerede ortaya koyarsa koysun, İncil'deki Tanrıya, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a, tek bir bölünmez Üçleme'ye ve Onun kurtuluşumuza dönük faaliyetlerine acımasızca saldıragelmiştir.

Deizmin öğretileri her zaman bizimle olacak. Günahkâr insan doğası inanç yerine aklı izledikçe bizimle olacak. İnsanlar yaşama dönük cevapları ve ölümdeki umudu İncil dışında bir yerde aradıkça bizimle olacak. Kıyamet gününe kadar bizimle olacak çünkü bu öğretiler, Tanrının doğal bilgisinin ilkeleridir. Deizm, insanın yapabileceği en iyi şeyi dünyayı onun için yaratmış olan Tanrıyla birlikte yapabileceğine dayanan bir dindir. Buradan bakınca, deizm uygulanabilir bir din değildir çünkü insanın yaptığı en iyi şey bile kutsal bir Tanrının huzurunda asla yeterli olmayacaktır. İsa'ya inananlar olarak ne kadar mübarek kişiler olursak olalım, Tanrının yapmış olduğu en iyi şeye zaten İsa nezdinde sahibiz. Baba'nın planladığı ve Kutsal Ruh'un açığa vurduğu İsa'nın gönül almaya yönelik faaliyetleri, Tanrının kurtuluşa giden yegâne gücü ilâhi yaşama dönük yegâne zorlayıcı

[88] John Lindell, 1999@deism.org.

[89] Lonestar.texas.net/mseifert/amlets/html.

güçtür. İşte bu hakikat, sarsılmaksızın ve kararlı bir şekilde bizimle birlikte olacak. İhtişam Tanrıya mahsustur!

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ahlstrom, Sydney. *A Religious History of the American People.* New Haven: Yale University Press, 1973.

Armstrong, Karen. *A History of God.* New York: Alfred A. Knopf, 1993.

Bodersieck, Julius. *The Encyclopedia of the Lutheran Church,* cilt II. Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1965.

Brown, Arthur, *The Fourth Gospel and the Eighteenth Degree.* Londra: Rockliff, 1956.

Douglas, J. D. *The New International Dictionary of the Christian Church.* Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Duncan, Malcom. *Masonic Ritual and Monitor.* New York: David Macoy Co., 1976.

Guralnik, B., ve Friend, Joseph, eds. *Webster's New World Disctionary.* Cleveland, New World Publishing Company., 1957.

Heick, Otto. *A History of Christian Thought,* cilt II, Philadelphia, Fortress Press, 1966.

Jones, Thomas, C, ed. *Keystones in American Freedom.* The Hall of Fame Press, 1987), s. 278.

Koehler, J. P. *The History of the Wisconsin Synod.* St. Cloud, MN: Sentinel Publishing Company, 1970.

Macoy, Robert, arranger. *Ritual Eastern Star, vb.* New York: Macoy Publishing and Masonic Supply Co., 1926.

Melton, J. Gorgon. *The Encyclopedia of American Religion,* cilt II. Wilmington, NC: McGrath Publishing Co., 1978.

Nelson, E. Clifford. *Lutheranism in America, 1914-1979.* Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.

Palmer, Elihu. *Posthumous Pieces; Principles of the Deistic Society of the State of New York.*

Pieper, Franz. *Christian Dogmatics,* cilt I. St. Louis: CPH, 1950.

Phares, Ross. *Bible In Hand, Gun in Pocket: The Story of Frontier Religion.* Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1964.

Phelps, Timothy and Winternitz, Helen. *Capitol Games.* New York: Hyperion, 1992.

Preus, Robert. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism,* cilt 2, St. Louis: CPH, 1972.

Shelly, Bruce. *Church History in Plain Language.* Dallas: Word Publishing, 1995.

Sperry, William. *Religion in America.* New York: MacMillan, 1946.

Werblowsky, R. J. Zwi. "Judaism, or the Religion of Israel," *The Concise Encyclopedia of Living Faiths.* New York: Beacon Press, 1959.

Makaleler

Reim, Edmund, "Ancient Heresies in Modern Garb," ed. Lyle Lange, *Our Great Heritage,* cilt II. Milwaukee, NWPH, 1991.

Shaller, John, "The Hidden God." *Our Great Heritage*, cilt 1. Milwaukee: NWPH, 1991.

Zarling, John. "Church and State, the Rising Conflict, Part 1." Black Canyon Delegate Conference, Good Shepherd Lutheran Church, Phoenix, AZ, 1984.

(Kaynakları dipnotlarda verilen alıntıların yapıldığı metinler)

Gazeteler

St. Peter's Leaders. "A Serious Problem." *Christian News*, Cilt 41, Sayı 19, 12 Mayıs 2003.

İnternet Siteleri

capo.org/premise/95/July/p950806.html.

christianparents.com/histedch/htm.

deism.org

deism.org./onlyoracleofman,hym#9.1.

ephesians5-11.org/glasses.htm.

ffrf.org/fttodayjune__July/tripoli.html.

geocities.cm/jhaeman/essays/articles/deism.html.

infidels.org/~godlessheathen/Founders.html.

lawsch.uga.ed/glorious. (Wilkes, Douglas and Kraemer, Matthew. "The Glorious Revolution of 1688", 1997).

libertyonline.hypermall.com/Paine/Age-of-Reason-Part-1.html.

lonestar.texas.net/'mseifert/amlit

siap1.ing,univaq.it. Italy (Gino Lucrezi. "Baden-Powell, Why Religion in Scouting?")

mariettaohio,info/history/northwest/index.php.

natural-law-party.org

nireland.com/evangelicaltruth/fmog.html.

religioustolerance.org/deism

Sullivan-country.com/new/deist1999.jeff___buble.html.

Sullivan-country.com/identity/trinity.htm.

userpages.aug.com/bbarnes/lessons/5lies/htm.

utm.edu/research/deismeng.htm#Lord Herbert of Cherbury

wels.net

whitepine.scouts.ca/spirituality matters

wcd@deism.org

wud@deism.org

zenhell.com/GetEnlightened/FoundingFathers.htm.



DEİZM

Adnan Bülent Baloğlu
Lord Herbert'ın İdeal Dini, Spinoza'nın Evrensel Dini, Neoliberalizmin Küresel Dini

Namık Kemal Okumuş
Deizmin Ahlâk Konfigürasyonunun Rasyonel Basamakları Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme

Abdüllatif Tüzer
Deizmi Anlamaya Çalışmak

Aliye Çınar
Aşkın Teoloji ve Deizm

Aydoğan Kutlu
"Devrim Dünyanın Kurtuluşudur": Thomas Paine'in Siyasal Fikirlerinde Deist İnançlarının Etkileri

Latif Tokat
Tanrı İnancının Varoluşsal Boyutu ve Deizm

Emre Dorman
Popüler Kültürün Popüler Deizmi: Riskler ve Öneriler

Ergin Öğcem
Ateizm-Deizm Sarkacında Bir Filozof: Antony Flew

Meryem Kardaş
Lord Herbert Cherbury'nin Deist-Hümanist Din Eleştirisi

Pamela Hernandez Chavez
Benjamin Franklin: Deist mi Değil mi?

Allen K. Schroeder
Deizm ve Onun Kutsal Üçlemeye Dönük Amansız Saldırısı

ISSN 1303-72420-0