

Modern Bilim ve Din

Yakup KAHRAMAN*

Modern Science and Religion

Citation/©: Kahraman, Yakup, (2015). Modern Science and Religion, Milet ve Nihal, 12 (2), 149-170.

Abstract: Along with Renaissance the understanding of natural science has changed dramatically in the sense of field and content and it has begun to be called as modern science. Modern science has revealed concrete conclusion it has made a significant contribution with regard to vital in society. The findings of modern science bring out positive result on practical ground has deeply influenced the intellectual approaches in the same period. Definitely, one of the significant reflections of that influence has occurred in religion, the thinkers of the period have positioned their interpretations along with science, so they have constricted religion's scope and have tried to fill the scope with philosophical attitudes. In the study, it is tried to show how the new paradigm, which is constituted by science, has raised the secular religion perception.

Key Words: modern science, quantification, reason, religion, deism.



Atf/©: Kahraman, Yakup, (2015). Modern Bilim ve Din, Milet ve Nihal, 12 (2), 149-170.

Öz: Rönesans ile birlikte doğa bilim anlayışı, alan ve içerik açısından önemli ölçüde değişmiş ve modern bilim adı ile anılmaya başlanmıştır. Modern bilim somut sonuçlar ortaya koymuş ve toplumda yaşamsal anlamda önemli katkılar sağlamaya başlamıştır. Modern bilimin bulgularının pratik

* Yard. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
[kahraman-yakup@hotmail.com]

zeminde olumlu sonuçlar ortaya çıkarması bu dönemde düşünsel yaklaşımları da derinden etkilemiştir. Şüphesiz bu etkinin en önemli yansımalarından biri de din alanında meydana gelmiş, dönemin düşünürleri kendi yorumlamalarını bilimin yanında konumlayarak dinin alanını daraltıp bu alanı felsefi yaklaşımlarla doldurmaya çalışmışlardır. İşte bu çalışmada bilimin oluşturduğu yeni paradigmanın seküler bir din algısını nasıl beslediği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: modern bilim, nicelleştirme, akıl, din, deizm.

Giriş

Modern dönemin başlangıcı olarak nitelenen 17. yüzyıl ekonomik, siyasal, düşünsel açıdan pek çok keskin değişimin yaşandığı bir yüzyıldır. Bu yüzyıldaki değişimleri şimdinin ufkundan anlayabilmemiz için dönemin temel motive edicilerinden felsefe-bilimdeki alan ve içerik şekillenmesine bakılmalıdır. Teoman Duralı' ya göre bu dönemin anlaşılabilmesi için felsefe-bilimin nereden hangi kaynak yahut kaynaklardan doğup hangi mecraları takip ederek son şeklini aldığını ve kendi tarihinde kazandığı anlam yahut anlamları ciddiyle incelememiz gerekir. Ancak bunu ustaca başardıktan sonra Yeni Çağ felsefe-bilimi ve onun yaydığı dünya görüşüne ve ideolojiye yahut ideolojilere karşı seçenek geliştirebiliriz.¹ Şüphesiz bizim buradaki amacımız modern bilimsel süreçle birlikte meydana gelen rasyonel, bilimci, pozitivist paradigmalara bir seçenek geliştirme aşaması değildir. Fakat bu oluşum sürecini anlayıp özellikle modern bilimin temel niteliklerini kavrayabilirsek bu paradigmayı sahiplenilen düşünürlerin seküler din yaklaşımlarını anlamamız da kolaylaşacaktır.

Modern bilimin oluşumu:

Varlığı nicelleştirerek anlama eğiliminin ortaya çıkışı

17. yüzyıl "bilim çağı" olarak nitelendirilmektedir. Fakat buradaki bilim 19. yüzyılda tamamen disiplinlere ayrılmış bir bilim değil, doğa bilimleri şemsiyesi altındaki bilimlerdir. Yavaş yavaş kendilerine ait sistematığı oluşturmaya başlayan bu bilimler 17. yüzyılın din dâhil olmak üzere bütün alanlarını etkisi altına almıştır. Bu arada belirtmeliyiz ki bu dönemde bilim ve felsefe yukarıda ima ettiğimiz gibi eş güdümlü kullanılmakta idi ve bilimsel aletlerle çalışma yapanlar felsefeci olarak anılıyor, barometre, termometre,

¹ Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 16-17.

elektrikli makineler ve hava pompaları felsefi alet olarak nitelendiriliyordu. O hâlde bu dönemde yaşanan düşünsel süreçlerin izini bilimde yaşanan kırılmalar ve modern bilime evrilme süreçlerine bakarak anlamak yerinde olacaktır.

17. yüzyıla gelinirken bilimde meydana gelen kırılmaların pratik ve teorik nedenleri nelerdir? Teorik ve pratik yönleri olan bu zemin bilimde içeriksel ve işlevsel olarak nasıl bir dönüşüme yol açmıştır? Bu dönüşüm modern dönemde dinde içeriksel açıdan ne gibi eğilimler doğmasına neden olmuştur? Bu yüzyılda modern bilimin etkisiyle şekillenen din yaklaşımına ne gibi eleştiriler getirilmiştir?

Bilimin “modern” olarak değişmesi sürecinde en önemli etken Rönesans sonrası Avrupa’sındaki yapısal dönüşüm ve bilim ve düşünce çevrelerinin çeşitlenmesidir. Rönesans dönemine kadar yapılan bilimsel ve düşünsel faaliyetlerin daha elitist bir çizgide olduğunu ve dar bir çevre tarafından sadece klasik metinlere dayalı olarak yapıldığını söyleyebiliriz. Fakat Rönesans ile birlikte bilimin değişik finansörlerinin ortaya çıktığını, üniversiteler dışında araştırmalar yapıldığını, topluma yayıldığını ve teorik, kuru tartışmaların ötesinde deneyci tarafı ağır basan ve günlük yaşamı kolaylaştırıcı yönlerinin keşfedildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla pratik ihtiyaçlar için bilim kullanılmaya başlanmıştı. Örneğin; denizciler yıldız hareketlerini, pusula göstergelerini ve rüzgârların hareket düzenini, Batlamyus’un haritasını tahtından indirmek için değil, seyahatlerini daha güvenli yapmak için ayrıntılı olarak bilmek istiyorlardı. Dünya ile ilgili bilgilerde siyasi ve ticari açıdan büyük anlam taşımaktaydı. Bu bilgi alınan ve satılan bir meta olarak değerlendiriliyordu.²

Demek oluyor ki bilimin işlevselliği giderek artmaya, pratik gerekçeler ışığında içeriği yönlendirilmeye başlamıştır. Bilimin içeriksel yönündeki bu pratik gerekçeler onun kuramsal yapısını da değişime zorlamıştır. Bunun en önemli sebebi ise Platon-Aristo çizgisindeki bilimsel yaklaşımlara ait kuramsal yapıyla hareket edildiğinde artık pratik ihtiyaçlara cevap verilememesidir. Örneğin, su pompaları Ariston fiziğine bağlı bir mantık ile yapıldığı için 10 met-

² Patricia Fara, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, (çev.: Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s.134-135.

reden daha aşığında su kuyusu açlamıyordu. Fakat Toricelli kuramsal bir değişikliğe gidip Aristo'nun boşluksuz evren fikri yerine boşluğu kaçınılmaz görmesi sonucu daha derine inen su pompaları yapılabildiştir.³ Bu ve buna benzer toplumu yakından ilgilendiren buluşlar modern bilimin neredeyse tartışılmaz bir konuma yükselmesini de sağlamış ve bu bilim sayesinde varlığa bakışta önemli bir değişim olmuştur. Artık varlığa, anlamak için, Tanrı'nın amaçlılık ve düzen kazandırmış planını keşfetmek için değil, pratik amaçlar için bakılmaya başlanmıştır.

Geleneksel bilim paradigmasının pratik zemin tarafından zorlanması dönemin "modern" olarak nitelenmesini sağlayacak daha büyük kuramsal değişikliklere yol açmıştır. Şüphesiz en önemlisi bilimin içeriksel olarak yönünün önemli derecede değişmesi ve varlığı sadece niceliksel yapıya indirgenmesidir. Bu indirgemenin önünü açan Copernicus, Galileo ve Kepler gibi düşünürler gelişen bilimsel süreçte olguların sorgulanmasıyla değil, geçerliliğin sorgulanmasıyla ilgilenmektedir. Başka bir deyişle bu dönemin bilgi mantığı, bir önermenin savunulup savunulamayacağı ve nasıl savunulacağı, önermenin sınanabilir olup olmadığı, bilinen diğer önermelere mantıksal olarak bağlı olup olmadığı ya da onların karşıtı olup olmadığı vb. sorularla ilgilenmektedir.⁴ Buradan anladığımız kadarıyla bilgi klasik soyut, spekülâtif felsefi metinlerden veya dinî metinlerden ziyade artık akıl ve deney temelli bir yapıyla yeniden oluşturulmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda ise metafizik eğilimlerin azaldığı, olgusal olanın öne çıktığı bir süreç meydana gelmiştir. Böylece var olanı olguya indirgeyen ve bu olguyu tamamen kavradığını düşünen bir ontoloji refleksiyonu ortaya çıkacaktır.

Var olanı ölçülebilen, hesaplanabilen alana çekme çabasının sonucunda modern dönemde "şeylerin nedenine" ilişkin metafizik sorular yerini "şeylerin nasılına" ilişkin olan, bu amaca götüren mantıksal ya da matematiksel herhangi bir yoldan, yalnızca olgular

³ Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, (çev.: İsmail Hakkı Duru), Tübitak Yayınları, Ankara, 2008, s.50-52.

⁴ Karl R Popper, *Bilimsel Araştırmannın Mantığı*, (çev.: İlknur Aka – İbrahim Turan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.55.

arasında bağlantılar kurularak yanıtlanan bilimsel sorularla yer değiştirmiştir.⁵ Bu yer değişimi sonucunda fiziksel evren hakkındaki genel bakış açısı da değişime uğramıştır. Matematik, gittikçe daha fazla fizik bilimlerinin temel aracı olmuş, sonuçlar sayılarla ifade edilerek nitel değerlendirmeler reddedilmiştir.⁶

Sayısal hesaplamalar üzerinden yeni bir anlam ufku meydana getirilerek kozmik yapı anlaşılmasına başlanmıştır. O hâlde diyebiliriz ki modern bilimi niteleyen en önemli özellik artık “ne”yin değil, “nasıl”ın araştırılmasına dönüşmüştür. Bu nicel betimleme şeylerden süreçlere kaymış ve var olan şeyler sürecin yapay, dışsal faktörleri olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun doğurduğu diğer bir sonuç ise modern düşünürün tarihi, düşünceyi, kültürü kesitler hâline getirip onlara mesafe alınabileceğini varsaymasıdır. Dolayısıyla felsefi anlamda değerlendiresek 17. yüzyılın düşünürü kendi kesitini tamamen farklı, geleneğe ihtiyacı olmayan, tarihsel süreçten hiç birikim getirmemiş bir dönem olarak tasarlayacak, insana ait bütün değer yapısını yeniden inşa edebileceğine inanacaktır.

Anlam ufku bağlamında sıfır noktasından başlayarak hakikati keşfedebileceğine inanan bu dönem düşünürünü bu inanca sevk eden en önemli etken niceliksel ölçüm araçlarının çoğalması ve neredeyse hatasız ölçümler yapılarak genel-geçer sonuçların yakalanmasıdır. Hakikati genel-geçer bilgi ile özdeşleştirme eğilimi bilgi içeriğinin de deney ve ortak akıl ilkeleri bağlamında oluşması gerektiği inancını doğurmuştur. Böylece 17. yüzyılda karmaşık olgulardaki temel etkenleri ayırabilmek için sınama yollarına başvurulmuş, sorunları matematiksel bir biçimde dile getirmek için ölçme yöntemleri geliştirilmiş yani niteliksel yöntemlerden niceliksel yöntemlere geçilmiştir. Bu yönetsel geçişin bizim açımızdan önemi ise artık aklın anlayabileceği, yetebileceği, denetleyebileceği, hatta hükmedebileceği bir varlık algısının ortaya çıkması ve dini de bu çerçevede yorumlamanın yolunu açmasıdır. Böylece vahye ihtiyaç duymadan kendi değerlerini oluşturabilecek bir aklın olduğu varsayımının da ortaya çıktığını görmekteyiz. Diyebiliriz ki modern bilimin oluşturduğu paradigmanın ontolojik algıyı değiştirmesi so-

⁵ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev.: Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.63.

⁶ A. Ronan Colin, *Bilim Tarihi*, (çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu- Feza Günergun), Tübitak Yayınları, Ankara, 2005, s. 373.

nucunda en önemli etki din anlayışının değişmesiyle sonuçlanmıştır. Peki, modern dönemde varlık ile ilgili nasıl bir algı değişimi olmuştur?

Varlığa istediği yönü vermek için değil onunla uyumlu yaşamak için anlamayı isteyen geleneksel yaklaşımda insan doğayla ancak bilgi üzerinden ilişki kurabilir. Modernite ile birlikte bu değişmiştir. Bu dönemde insan doğa ile ilişkinin asıl öznesidir. Bundan dolayı ilişkinin kurallarını belirleyerek her türlü bilgiyi açıklığa kavuşturma hakkını ve egemenliğini elde ettiğini düşünmektedir. Bu temel varsayımdan hareketle tüm toplum ve fizik bilimleri bu temaları kullanmaya başlamıştır. Geleneksel düşüncede ise dünya sınırları içerisinde doğası gereği tüm doğayı bilmeye güç yetirebilecek bir varlık yoktur.⁷

Orta Çağ sonuna kadar Tanrı'nın iradesi tarafından teminat altına alınan tabii dünyadaki düzen, modern düşünce ile birlikte yüce bir amaç olmaksızın, tabiatın ürettiği tabii olarak mevcut olan mekanik düzenliliklerin bir sonucu olarak görülmeye başlanmıştır. Modern döneme kadar olan süreçte dünya tasavvurunda, insan zihni, nihai olarak tabiat üstü bir nitelik arz eden kâinatın düzenini ilahi kaynağın yardımı olmadan kavrayamazken, modern dünya tasavvurunda, insan zihni kendi akli melekeleriyle evrenin düzenini kavramaya muktedir olduğuna inanmaktadır. Modern düşünce bağlamında artık bu düzen doğal, kendiliğindedir.⁸ Burada "doğal" denilen şey en azından fizikçinin o ad altında incelediği şey, onun kendi üretip kendi benliği ile sahici gerçeğin arasına yerleştirdiği bir düzenek. Bununla bağlantılı olarak fiziksel dünya önümüze bir gerçek değil, insan onu çekip çevirsin, ondan yararlı olsun diye oluşturulmuş muazzam bir makine gibi çıkıyor.⁹

Modern dönem ile birlikte görünen varlığın "öte"si kesilmiştir. Eğer hükmetmeyi istiyorsa varlığı sınırlaması gerektiğini varsayan modern düşünür için bu sınır sadece olgulardır ve ona göre akıl sadece bu görünenler arasındaki ilişkilere bakarak genel ilkeler oluşturmalıdır. Bu yaklaşım varlığı mekanik bir düzleme indirgeyerek anlamaya başlamıştır.

⁷ Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge Publications, New York, 2005, s.338.

⁸ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar*, (çev.: Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2012, s.94.

⁹ Jose Ortega Y Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, (çev.: Neyire Gül Işık), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 48.

Modern dönemden önceki gibi artık doğanın kendine ait bir akılı olduğu inancı ortadan kaldırılmıştır. Bunun yerine bilimsel veriler ışığında hükmedilebilecek olgusal alan ortaya çıkmıştır. Bu hükmetme işini ise akılı ile doğayı kuran modern özne yapacaktır. Fakat burada modern özne denetim mekanizması olarak gördüğü dinden sıyrılmak istemiş akılı mutlaklaştırarak onun boyunduruğu altına girmiştir. Modern dönem ile birlikte aklın belirlenimiyle oluşmuş bir toplumsal yapıda akla duyulan aşırı güven sonucunda akıl, insanların günlük hayatta kullandıkları bir nitelikten ziyade; insanlardan bağımsızlaşan bir üst referans hâline gelir. Bunun sonucunda ise, insan, akıldan hareketle tanımlanmaya başlanır.¹⁰ Bu güven duygusunun en önemli sebebi akıl zemininden hareketle yapılan bilimsel faaliyetlerin genel-geçer anlamda pek çok somut, olumlu sonuçlar vermesidir.

17. yüzyılla birlikte hâkim olan yapıya göre bilim diğer insani faaliyetlerden, kurumlardan ayrıcalıklı bir mahiyeti bulunmakta, objektif/nesnel ve dolayısıyla insani, sosyal faktörlerle çarpıtılmamış, kirletilmemiş saf ya da nötr bilgiyi temsil etmektedir. Bu anlayış bilimin modernleşerek toplum üstü, kültürler üstü ve insanlar üstü bir etkinlik olarak değerlendirilmesine ve bunun sonucunda mit hâline gelerek eğitim, sanat, siyaset, ahlak alanında ontolojik ve epistemolojik kurguların temeline yerleşmesine neden olmuştur. Böylece bilim ile mutluluk, maddi ilerleme ile manevi ilerleme aynı şeyler olarak görülmeye başlanmıştır. Artık felsefe ve dinin yerini deney ve gözlemle şekillenmiş bilimin alacağı, bilimin insan zihnindeki bütün sorulara cevap verebileceğine inanılıyordu. Bu inanç sonucunda bilim, hem doğanın büyüsunü bozmak hem de ona hükmetmek için kendi içeriğini teolojiden arındırıp matematik ve fiziğin yöntemleri ile kendini ikame etmeye başlamıştır.

İçeriği teolojiden arındırmanın şüphesiz pratik nedenleri de bulunmaktadır. Bilimin içeriğindeki değişimin ve teolojiye mesafe alınmasının en önemli pratik sebeplerinden biri 16. yüzyılda reformasyon ile birlikte mezhep çatışmalarının başlamasıdır. Bunun sonucunda 17. yüzyılda, Hristiyan teolojisinden “doğal” teolojiye geçilir. Bu geçiş, modern felsefenin, büyük tartışmaların konusu olan ve politik alanda çatışmalara yol açan Hristiyan teolojisi yerine evrende var olan her şeyin rasyonel bir izahını sunan bir metafizik

¹⁰ Etyen Mahçupyan, “Modern Bireyin ve Bölünmez Aklın Bin Yılı”, *Doğu Batı Der-gisi*, İstanbul, 2000, sayı: 10, s. 19.

geliştirmesiyle mümkün olur. Modern metafiziğin kabulleri üzerinde yükselen modern doğa bilimi, gizemsiz, büyüsüz ve mucizesiz bir dünya resmi sunarak dünyayı kendi iradesi doğrultusunda şekillendirmek isteyen ve yeryüzünde bir cennet inşa etmeyi planlayan Prometheusçu Yeni İnsan'a hayat verir.¹¹

Modern bilimin objesi hâline gelen doğal fenomenin ereksel nedeni, evrendeki yeri ve amacı artık önemli değildir. Bilim için bu doğal fenomenin doğuşuna yol açan faktörlerin ve koşulların bilinmesi yeterlidir. Bu yaklaşım düşünsel sürecin "modern" olarak evrilmesinin dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Buna göre varlık, doğrudan müdahale eden bir Tanrı'nın yönetiminin yerine fizik ve matematiğe ait kurallar bağlamında yorumlanmaya başlanmıştır. Bu da şunu ima etmekteydi ki; varlık herhangi bir ilahi hakikate ihtiyaç duymadan kendi ayakları üzerinde durabilecek yeterliliktedir. Böylece ontolojik yapının tamamen insanın manipülasyonuna bırakılmasının zemini hazırlanmış olmaktadır. Artık var olan ile kurulacak ilişkinin yönünü, içeriğini, sınırını tek taraflı olarak akıl sahibi olan yani hakikati elde etme gücünü elinde bulundurduğu düşünülen insan belirleyecektir. Bu gücü ise o, modern bilimden almaktadır. Bu güç 17. yüzyıl düşünürlerinin sadece varlık kurgusunu değil değerler kurgusunu da kendi merkezine almasının önünü açmıştır. Bu ise seküler yapının doğuşunun temelidir.

Modern dönemde bütün değerler varlığın dışında düşünülmektedir. Artık değerler önceki dönemlerde olduğu gibi, birer olgu olmayıp, var olan ve çok büyük ölçüde özneye bağlı bulunan bir yapıya sahiptir. Değeri, insandan hareketle tanımlayan ve dolayısıyla değerlerin nesnel veya ilahi gerçeklikte temellenmiş olma statüsüne şiddetle karşı çıkan modern düşünür için değer, olgudan, olması gereken de olandan tamamen ayrılmış durumdadır.¹²

Modern bilimsel paradigmanın etkisiyle değerlerde yapılan bu sınırlandırmanın temel nedeni nedir? Bu sınırlandırma ile birlikte değerlerin ve özellikle de dinin içeriği nasıl şekillendirilecektir? Bu yaklaşım bütün diğer alanlarda olduğu gibi değerler alanında matematiksel bir yapı oluşturma ve kendisinden hareketle bu alanları şekillendirme niyetinin dışı vurumudur. Bunun yanı sıra dinin ala-

¹¹ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, (trans.: Marcus Brainerd), The University of Chicago Press, 1998, ss. 4-5.

¹² J. B. Schnewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion The Ethics*, Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 147.

nını daraltarak modern bilimi yaşamsal bütün alanlara yayma refleksiyonunu burada görmekteyiz. Bu yüzyılda teolojik eksenli yaşam algısı yerini bilim eksenli algıya bırakacak ve bilimciliğin doğuşu hızlanacaktır.

Modern bilimsel içeriğin felsefi refleksiyon üzerindeki etkisi: Aklın değerler alanını tek başına inşa süreci

Kuramsal açıdan din ve bilimin birbirinden farklı alanlar olarak inşa edilmesi izleri Descartes, Bacon ve Newton'da bulunmaktadır. Modern dönemde bilime temel karakterini bu düşünürlerin mekanik ve statik evren tasarımı vermiştir. Âlemin mekanik olarak kurgulandığı düşüncesi içinde, Allah'ın bu düzenle ilişkisi "mutlak kudret" kavramı ile kuruluyordu. Bu mutlak kudret, âlemi öyle güçlü bir iradeyle yönlendirmiştir ki, âlemin bu iradenin dışında hareket etmesi mümkün değildir. Bu anlamda Galileo'nin ve Newton'un tasarladığı alem, determinist bir alandı ve açıklanabilir olan hiçbir yapı içine, Tanrı kavramı dahil edilmiyordu. Tanrı sadece açıklanamayan boşlukların izahında yardıma çağrılıyordu. Bu yapı içinde Tanrı'ya açılan alan gittikçe daralmış ve Tanrı'nın yeri bilimin indirgemelerde bulunmasının çok güç olduğu insanın deruni yapısına ve insan tarihine kaydırılmış, tabiat dinî çağrışımlar yapamayacak kadar içindeki işaret ve sembollerden soyutlanmış ve zayıflatılmıştır.¹³

Dinin alan ve içeriğinin sınırlandırılması dinin sahibi olan Tanrı'nın da ontolojik bakımdan sınırlandırılması ile mümkün olacaktır. Bunun yolu ise görüldüğü gibi modern Batı düşüncesinde mekanik bir dünya tasarımından geçmektedir. Böylece 17. yüzyılın bilimsel devrimi ile birlikte, "eski metafiziğin en yüksek gerçekliği Tanrı" tahtından indirilir. Zira doğanın yasalı düzenini araştırmaya vakfedilmiş bir bilim, ancak mucize yaratmayan ve hatta doğanın tümüyle dışında duran deist bir Tanrı anlayışı temelinde mümkün olabilir.¹⁴ Doğanın mekanik, yasalı düzeni ise yalnızca nicelik hesaplamaları üzerinden yapılacaktır. İnanma, anlama, uyumlu olma üzerinden varlığa yaklaşan anlayışın yerini bilme ve hükmetmenin alması ancak bu sayede mümkün olacaktır. İşte 17. yüzyılın paradigmatik yapısını şekillendiren Descartes matematik bilimler ile ilguları değerden arındırarak bunu yapmaya çalışmıştır.

¹³ Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 2006, sayı:4:1, ss.53-54.

¹⁴ Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1995, ss. 47-48.

Yaptığı matematik araştırmaları sonucunda Descartes matematiğin incelediği şeylerin yalnızca düzen ve ölçü olduğu sonucuna varmıştır. Kendi deyimiyle, bu ölçüyü sayılarda, şekillerde, yıldızlarda, seslerde veya başka şeylerde aramanın önemi yoktur. Böylece özel bir konu ile sınırlanmaksızın, düzen ve ölçü üzerine çıkabilecek her problemi cevaplayabilecek genel bir bilimin bulunmasının gerektiği açıktır ve bu bilim de evrensel matematiktir.¹⁵

Matematiksel doğrulukların ezeli ve ebediliğini, onların Tanrısal anlığın doğasına ait olmaları ile ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkilendirme sonucunda Descartes dünyayı da geometrik belirlemelere göre uzunluk, genişlik ve derinlik hesaplamalarına göre anlamlandırmıştır. Ernst Cassirer'e göre bu anlayış bizim madde olarak adlandırmaya alıştığımız şeyin, kendi saf varlık niteliğine göre, mekâna, yayılıma indirgenmesine ve doğa bilgisi açısından yeni bir norm'un oluşmasına neden olmuştur. Böylece biz doğanın içeriksel doluluğunu ve çeşitliliğini ancak geometrik bir şematizm vasıtasıyla ifade edebildiğimizde, doğanın kavranışından, onun içindeki varlığa ve yasallığa hakiki bir vukufiyetten söz edebiliriz.¹⁶

Varlığı sadece matematik biliminin uygulanabildiği alana hapsederek sanki kendisinden sonraki pozitivist-olgucu anlayışa zemin hazırlayan Descartes, cisimsel şeylerin, her biçimde bölünebilen, şekil alabilen ve hareket edebilen maddesinden başka bir maddeyi yani geometricilerin nicelik dediği ve ispatlarına konu olarak aldığı nicelikten başka bir madde tanımadığını belirtir. O, niceliğe indirgediği maddenin ancak bölümlerini, şekillerini ve hareketlerini dikkate aldığını ve geometrinin kapsamına girmeyecek olan hiçbir şeyi kabul etmeyeceğini söylemektedir. Böylece Descartes bütün ontolojik olaylarının bu ilkeler çerçevesinde oluşan fizik ile açıklanması gerektiğini düşünmektedir.¹⁷ Şüphesiz bu fizik kuramsal alt yapısını matematik ilkelerinden alacak ve 17. yüzyılda ontolojik kurgunun felsefi düzlemde yerleşmesine neden olacaktır. Bütün varlık alanını matematik şablonlara göre yorumlayan bu yaklaşım değerler alanını da sadece ölçülebilen, hesaplanabilen, nesnelleştirilebilen alana hapsedecektir.

¹⁵ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997.s. 34.

¹⁶ Ernst Cassirer, *Bilginin Fenomenolojisi*, (çev.: Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara, 2005, s.624.

¹⁷ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev.: Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, 1943,ss.116-117.

Descartes'ın felsefi anlamda öncülük ettiği bu yaklaşımı sapma olarak nitelendiren Nasr'a göre modern bilim 17. yüzyılın insan aklını hakikat' in nihai ölçütü olarak alan felsefi dünya görüşünden temellenmiş İstidlali aklın (reason) alanı içerisinde tanımlanan bir evreni konu edinmiştir. Bu felsefe gerçekliği fiziki evrenle sınırlandırmakta ve insan ile tabiat arasındaki ilişkiyi duyular ve duyu algılarının sonuçlarını inceleyen İstidlali aklın seviyesinde ele almaktadır.¹⁸ Bu düşünürlerin bütün epistemolojik zeminlerini "görünen", "deneylenebilen" alanla sınırlandırmalarının temel nedeni nedir?

Kanaatimizce sadece "olan" ile sınırlı değerler sistemi modern dönem düşünürleri açısından toplumsal kaosu önleyici bir görev görecektir. 17. yüzyılın rasyonel düşünürü aklın işleyişini evrensel kabul ettiği için buradan çıkacak ilkelerle oluşturulmuş olan değerler sisteminin de evrensel yapıya sahip olacağını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı önceden din üzerinden oluşturulmuş olan bütün değerler sistemine karşı olumsuz bir tavır alınmış ve sürekli akıl temeline hareket edilmesi gerektiği vurgusu artmıştır. 17. yüzyılın bu özelliğine dikkat çeken Ernst Cassirer'e göre bu dönem düşünürleri bir ahlaksal tanrıbilim gereksinmesi içinde değillerdir. Hatta onlar böyle bir tanrıbilim kavramının bile, bir anlamda, terimler içinde bir ilişki olduğuna inanmışlardır. Çünkü insan aklının özerkliğine ilişkin stoacı ilkeyi benimsemişlerdir. Bu ilkeye göre akıl özerk ve bağımsızdır. Hiçbir dış yardıma gereksinmesi yoktur.¹⁹

O hâlde din tarafından ortaya konulmuş olan varlık ve değer yorumlamaları bir tarafa bırakılacak demektir. Kendi özerkliğini ilan etmiş olan modern özne Tanrı'nın varlığı dahil olmak üzere tüm metafizik meseleleri de kendi akıl yürütmeleriyle yeniden inşa edecek dinin içeriğini de rasyonelleştirecektir. Bu rasyonelleştirme ile Tanrı aşkın bir varlık olarak "orada" kalacak ve sadece bilgi öznesi hâline gelecektir. Bunun teorik temelini ise Descartes madde ve ruhu ayrı ve bağımsız iki töz kabul ederek yapmıştır.

Descartes ruh ve maddenin birbirine indirgenemeyen iki tözden oluştuğunu, bedenden bağımsız olarak var olduğunu düşündüğü töz olan zihnin özünün düşünme ve diğer töz maddenin

¹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, (çev.: İlhami Kutluer), İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 27.

¹⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (çev.: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 173.

özünün de yer kaplama olduğunu belirtmektedir.²⁰ Onun bu yaklaşımı maddi dünya ve din arasındaki irtibatın kopmasına, seküler yaklaşımın doğmasına neden olmuştur. Bu yorumlama ile birlikte geometrinin alanına giren cisim dünyasının analizini akıl yürütme yoluyla yapabilecek yeni değerler oluşturabilecektir.

Descartes düalist varlık anlayışından yola çıkarak akıl ilkelere göre işleyen maddi dünyayı kendisine göre kurgulayabilecektir. Varlık dünyasında tek hüküm sahibi konumuna yükselecek modern özne değerler dünyasını da oluşturmayı üstlenecektir. Bu durum ise İlhan Kutluer'in de belirttiği gibi dine ve dinin yorumlarına bakışı da kökten değiştirecektir. Ona göre Descartes'ın ruh-beden ayrımı din ile bilim arasında giderilmesi mümkün olmayan bir zıtlık doğurmuştur. Yeni bilimsel anlayış dini ve dinin evrenle ilgili izahlarını reddetmekle kalmamış dini değerlendirecek, eleştirecek ve yargılayabilecek bir konuma yükselmiştir.²¹

Descartes'ın düalist varlık anlayışı Tanrı ile insanı ve insan ile uzamı/tabiatı birbirinden çok uzaklara atar. Felsefe yapmak hayatını değerli kılmaktır onun için, bunu, geçici ahlak kurallarında bir madde olarak belirtir. Ancak kendini değerli kılmanın yolu, artık, Tanrı'yla ilişkili bir bilme ile olamayacaktır. Çünkü "Tanrı sonsuzluğu ile onu mutlak anlamda aşmaktadır. Ve böylece kendi üzerinde sonsuz bir Tanrı bulunca, ona karşı da tamamıyla bağlı bir durumda olunca, onun önünde işe karışmaktan çekinmek zorunda kaldığında" kendine kendi iktidarı altında bulunacak bir dünya meydana getirmiştir.²²

Descartes dış dünyanın rasyonel bir düzeninin bulunduğu yoldaki bilimsel inanca entelektüel bir kesinlik kazandırmaya girişerek Tanrısız dünyanın teorisyenliğini üstlenir. Schmitt'e göre, böyle yapmakla modern filozoflar, kendilerinden sonra gelecek çağlar için tayin edici önemi bulunan "metafizik bir karar" verirler.²³

²⁰ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, (çev.: İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, ss.67-83. Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (çev.: M. Karasan), M.E.B. Yayınları, 1962, ss.207-208.

²¹ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, ss.36-37.

²² Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev.: Mehmet Karasan), Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977, s.137.

²³ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.106-117.

Kanaatimizce Descartes'ın ruh ve bedeni iki ayrı cevher olarak kabul ederek uzamsal bütün varlıkları mekanik, kendi başına işleyen bir yapı kabul etmesi ve ruhu Tanrı'nın bir parçası olarak in-sanda düşünsel yönüne vurgu yapması rasyonel bir din algısının en önemli temelini oluşturmuştur. Burada Descartes, Tanrı'nın parçası olarak telakki ettiği ruhun en önemli yönü olan akıl yürütmeye önem verecek ve dinin doğruları yerine aklın doğrularını öne çıkaracaktır. Bu teorik temelden sonra o, değerler alanı ile ilgili bütün değerlendirmelerini vahiy üzerinden değil akıl üzerinden yapmaya başlayacaktır. Örneğin ahlakı artık fizik ile aynı düzlemde görmeye başlayacak yani bilim olarak niteleyecektir.²⁴ Bu niteleme ahlakın da akıl prensiplerine göre şekillendirilmesi yani dinin alanından çıkarılması demektir.

Descartes ahlakı görelî ve temelli ahlak olarak ayırmakta ve temelli ahlaktan dünyada hareketini aydınlatmak ve idare etmeyi beklemekteydi. Bundan ötürü onu, başka bir gaye içinmiş gibi dine eklendiği sanılan, tabii bir ahlak olarak görüyordu. Müspet veya mevzu muhtevası Tanrı tarafından bildirilen veya ilahiyat tarafından Tanrı'ya karşı hareketimizi tanzim etmek için Tanrı adına öğretilen, dinin aksine olarak bu ahlak, insanın tabii mukadderatını, yani dünyadaki kaderini serbest ve tam şekilde gerçekleştirme vasıtası olarak, tamamıyla akıl tarafından kurulacaktır.²⁵

Leo Strauss'a göre aslında bu yeni kurgulamada felsefe dinin karşısındaki silah gibidir. Ona göre, modern doğa biliminin yöntemleriyle bile, "takdir-i ilahînin gizemli karakteri"nin ortaya çıkarılamayacağını ve bilimsel yollarla Ortodoksinin çürütülemeyeceğinin farkında olan modern filozoflar, yeni bir silah bulurlar. Bu silah, felsefenin kendisinden başka bir şey değildir. Vahye karşı mücadelesinde modern rasyonalist felsefe, kadim politika filozoflarının tersine, felsefi hakikat arayışının tüm insanlar için

²⁴ Descartes, felsefeyi ağaca benzeterek kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları da diğer bilimlere, diğer bilimleri de tıp, teknik ve ahlak diye ayırırken bu nitelemenin işaretlerini vermektedir. Onun burada belirttiği ahlak, diğer bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve hikmetin en son aşamasını oluşturan en yüksek ve en olgun ahlaktır. Ona göre ağaçlarda meyveler nasıl kök ve gövdelerden toplanmayıp dallardan alınırsa, felsefenin yararı da aynı biçimde son öğrenilen bölümlerinden sağlanır. Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.21.

²⁵ Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s.29.

iyi olduğu öncülüne dayanır.²⁶ Bu öncülü en belirgin şekilde kullanan Spinoza bir adım daha ileri giderek vahiy- akıl denklemini tamamen anlamsızlaştırır. Kanaatimizce onun bu girişimi deist yaklaşımın kuramsal alt yapısını hazırlamıştır.

Ethica adlı eserinde tıpkı Descartes'ta olduğu gibi matematik ilkelere göre belirlenmiş, insanın akli tarafından üretilen ilkelere dayanarak oluşan bir ahlak öğretisi geliştirmeye çalışan Spinoza da seküler bir yaklaşım benimsemektedir. Ona göre kutsal kitap akli bütünüyle özgür bırakır ve onda felsefeyle ortak olan hiçbir şey yoktur. Her ikisi de kendisine özgü temellere dayanır.²⁷ Bu yorum gösteriyor ki Spinoza ontolojik ve epistemolojik bütün temellendirmeleri felsefeye yani akla dayandırarak yapmayı tercih edecektir.

Spinoza vahiy ikiye ayırmaktadır: Bunlardan ilki Tanrısal vahyin esasını oluşturan kesin bilgi yani tabii bilgi, diğeri ise peygamberlerin sıradan insanların anlayacağı bir dille ifadelendirdiği vahiydir. Spinoza'ya göre peygamber tarafından vahyedilmiş bilginin itaatten başka hedefi yoktur. Dolayısıyla, hedefiyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da tabii bilgiden ayrılır. Bundan dolayı her iki bilginin hiçbir ortak tarafı yoktur. Ona göre her iki bilgide diğere aykırı olmadan ve ona hizmet etmek zorunda kalmadan, kendi alanında hüküm sürmektedir.²⁸ Spinoza'nın böyle keskin sınırlar çizmesinin ve akli dinin alanından çıkarmak istemesinin temel sebebi nedir?

Spinoza'nın akli dinin alanından çıkararak dönemin paradigmatik yapısını benimsemiş ve dinin bütün kurgularını felsefe ile ilişkilendirmiştir. Ön yargılarının esiri olmuş yığınların yazdıklarını okumamasını isteyen Spinoza bunu dışında kalan kişilere ise akıllarını özgür bırakmalarını ve dinin alanından çıkmalarını tavsiye etmektedir. Ona göre aklın teolojinin hizmetine girmesi gerektiğine ilişkin fikir onları engellemezse daha özgür felsefe yapabileceklerdir.²⁹

Strauss'a göre, modern bilim ve felsefe, dini, öncelikle çıkar gözetmeyen teorik nedenlerden ötürü değil, moral nedenlerden ötürü

²⁶ Nasser Behnegar, "Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science", *The Review of Politics*, 1997, vol 59, ss.95-114.

²⁷ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, (çev.: Cemal Bali Akal-Reyda Ergül), Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s.49.

²⁸ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.49.

²⁹ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.51.

kritik eder. Böyle bakıldığında Spinoza'nın metafiziği, yalnızca, evreni açıklama iddiasında olan bir teori değildir; o, "salt teoriden daha fazla" bir şeydir.³⁰ Strauss'un burada anlatmak istediği şey dönemin rasyonalist filozofları ve özellikle Spinoza'nın dinin egemenliği altındaki bütün alanları felsefenin, aklın alanına sokma çabasıdır. Spinoza ve diğerleri bu çaba ile vahyin işlerliğini yitirmesini sağlamış ve felsefenin hakikatin tek yol göstericisi olduğu inancını pekiştirmişlerdir. Bunu yapabilmek için o, teolojiji içeriksel olarak eleştirmekten çekinmemiştir.

Spinoza'ya göre teoloji ile felsefe arasında hiçbir bağ bulunmamaktadır. İkisi arasında temel ve hedef olarak uçurumlar bulunmaktadır. Ona göre felsefenin hedefi gerçekliktir. Oysa inancın hedefi itaat ve dine bağlılıktan başka bir şey değildir. Felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır. İnancın temelleri tarihi anlatılır ve dildir.³¹ Dini sadece tarihi anlatılara ve dile indirgemesi sanki burada bir zamansal eskimişlik imasından başka bir şey değildir. Hâlbuki onun açısından felsefi akıl yürütmeler evrensel ve zaman üstüdür.

Spinoza'nın geri kalan bütün alanları modern özne'nin kendi aklına göre yeniden inşa edebilmesi için alan açma teşebbüsüdür. Burada onun açısından önemli olan artık doğanın yasalarını akıl yürütmeler yoluyla keşfederek bütün bağıntıları ortaya koymak ve hakikate ulaşmaktır. Bunu yapacak olan ise akıl temelli felsefedir.

Spinoza'nın anlayışı ile bakacak olursak doğanın yasalı düzenini bilmek ve insani alanı yöneten güçleri tanımak, vahyedilmiş dine en az derecede ihtiyaç duyan rasyonel bir düzeni mümkün kılar. Böyle bakıldığında, hem demokrat hem liberal ilk filozof olan Spinoza'nın dinî farklılıkları aşan, evrensel ve rasyonel amaçlar etrafında birleşmiş liberal bir toplum tercihi anlaşılır hâle gelir. Spinoza için liberal toplumsal düzen, felsefe yapma özgürlüğüne izin veren en rasyonel düzendir.³²

Görülmektedir ki Spinoza dini, seküler bir yaklaşımla yalnızca inanma ile ilişkilendirmekte ve Tanrı'nın sahip olduğu dine fonksiyonel hiçbir görev vermemektedir. Bundan sonra ise o, inancın dışında kalan bütün varlık ve değer alanlarını matematiksel akıl yürütme yöntemi ile anlamaya çalışarak evrenin rasyonel bir düzeni

³⁰ Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, 1993, s.73.

³¹ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.220.

³² Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965, s.21.

olduğuna ve insan aklı ile bilinebileceğini, hüküm sürülebileceğini varsaymıştır. O, varlık ve değerler alanındaki bütün anlam alanlarını matematiksel bir yapı içerisinde yeniden konumlandırmıştır. Bu konumlandırmaya göre Tanrı'nın varlığı da, ahlaki erdemler de matematiksel akıl yürütmeler yoluyla ispatlanabilecektir. Spinoza'nın bu sistemde oluşturduğu Tanrı anlayışına da insan inanma yoluyla değil kendi aklı ile ulaşabilecektir. Buna göre Tanrı, z, vahiyden ya da mucizelerden değil, sabit ve değişmez doğa düzeninden hareketle bilinebilir, insan zihni tarafından nüfuz edilebilir.³³ Dönemin diğer bir düşünürü Pascal ise temelini Descartes'ın attığı bu yaklaşıma karşı çıkararak Tanrı'yı aklın değil kalbin hissetmesiyle bilebileceğimizi söylemektedir.³⁴

Descartes'ın öncülüğünü ettiği modern Batı düşüncesinin rasyonalist filozofları, Tanrı'nın varlığına düşünen aklın ulaşabileceğini savunuyorlardı. Bundan dolayı, Tanrı'nın varlığına vahiyssel aımlamadan ziyade, teorik akıl ulaşabilecektir. Hatta onlar aklın asıl işlevlerinden birinin bu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun sebebi ise Tanrı kavramının insan ruhunda zaten var olduğu varsayımdır.³⁵ Bu akıl yürütme sadece Tanrı'nın varlığını temellendirmek için kullanılmamıştır. Özellikle Descartes açısından bütün ontolojik kurguyu insan üzerinden yapılandırıp Tanrı'yı sadece bilgi öznesine dnştrececek temel de buradan atılmıştır.

Leibniz'inde Tanrı'yı bütün varlığı yarattıktan sonra sanki daha müdahale etmesi gerekmezmiş gibi bir kurguya dayalı olarak açıkladığını görmekteyiz. Onun anlayışına göre Tanrı iyi bir matematikçi, muazzam bir hesap uzmanıdır. Doğanın kitabı, muazzam bir matematikçi tarafından matematiksel bir dille yazılmıştır. Leibniz'e göre, Tanrı bu evreni t baştan her şeyini hesaplayarak monadlar arasındaki düzeni, birbirine uyumu adeta bir saat gibi kurmuştur.³⁶ Leibniz'in bu yorumundan anladığımız kadarıyla o, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi Tanrı'yı varlıktaki rasyonel yapının kaynağı olarak görmektedir. Bu varsayım sonucunda Tanrı'dan bir parça olarak kabul ettikleri akıl hiçbir dış yardıma gerek kalmadan sırf kendi

³³ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s.206.

³⁴ Blaise Pascal, *Düşünceler*, (ev.: Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003, s.116.

³⁵ Aliye ınar, *Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s.6.

³⁶ Leibniz, *Metafizik zerine*, (ev.: Nusret Hızır), M.E.B. Yayınları, 1949, ss.23-24.

özünden hareketle hem Tanrı'nın varlığı hem de varlığın anlamını kavrayabilecektir.

Leibniz insan aklı ile Tanrı aklı arasında yaptığı metaforda ikisi arasındaki farkın sadece bir damla su ile okyanus veya sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzediğini söylemektedir.³⁷ Onun bu yaklaşımı rasyonalist filozoflarda görülen ilahi aşkınlığın ortadan kaldırılmasının ifadesinden başka bir şey değildir. Bu varsayımdan insan aklının Tanrı'dan bir parça olduğunu söyleyerek kendisinde doğuştan var olan akletme yeteneğiyle bütün varlığı anlayabileceği sonucu çıkmaktadır. Hegel'in "gerçek olan aklidir, akli olan gerçektir" yaklaşımının temelini gördüğümüz bu yapı ile bu dönem rasyonalistlerinin bütün varlığı zamansal ve mekânsal olmakla sınırlı akılla anlaşılabilmesi fikrine aynı dönemde yaşamış olan Pascal tepki göstermiştir. Pascal'a göre dünyayı, kısıtlayıcı bir rasyonaliteye tabi kılarak düzenleyen sınırlı bir anlığın ürettiği sistemler, gerçeğin tasarlanması konusundaki kararsızlıkları içinde özgün şeyleri yeniden ürettiği iddiasında olan resim kadar boşurlar.³⁸

Aliye Çınar'ın da dediği gibi varlığı düşünce ile özdeşleştirme, varlığın düşüncede eritilmesi anlamına gelmektedir. Düşünce temellendirilirken varlık nihai referans olarak konumlanırsa da gerçekte bu aklın yüceltilmesi ve kendi kendisine dönmesiydi. Düşünülenin, düşünenin ve düşüncenin, bir ve aynı şeye yani düşünceye indirgenmesi, varlığın unutulması demektir.³⁹ Buradaki unutulma varlıkta birtakım ilkeler ortaya koyduktan sonra artık hiçbir temas kurmadan onunla ilgili yorumlamalar yapmak ile ilgilidir. Bu inancı besleyen modern dönem düşünürü için artık akıl dışında herhangi bir referansa da gerek kalmamıştır.

Aklın hakikatlerin iman nurundan yardım görmeksizin elde edilebileceğini belirten Leibniz bu hakikatleri ikiye ayırmakta birincisini mantık, metafizik ve geometrik zorunluluk arz eden hakikatleri ezeli ve ebedi hakikatler olarak nitelemektedir. Leibniz bu hakikatleri ahlaki alanla ilişkilendirmektedir. İkincisi olan ve fiziksel alanla ilişkili olanı ise pozitif hakikatler olarak tanımlamaktadır. Leibniz'in bu iki hakikat ayırımında dikkat çekici nokta ise pozitif

³⁷ Leibniz, *İmanla Akıl Uyumluğu Üzerine Konuşma*, (çev.: Hüseyin Batu), M. E. B. Yayınları, 1986 ,s. 81.

³⁸ France Farago, *Modern Dünyanın Yaratılması*, (çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.311.

³⁹ Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, s.48.

hakikat olarak nitelediği hakikatlerin Tanrı tarafından kaldırılabileceğini düşünmesine rağmen ezeli ve ebedi hakikatlerin kaldırılmasına imkân olmadığını belirtmesidir.⁴⁰ Görülüyor ki Leibniz de diğer rasyonalist filozoflar gibi değişmez hakikatlerin var olduğunu ve bunların akıl yürütmeler yoluyla yakalanabileceği inancını taşımaktadır. Fakat Pascal hem insanın elinde tam bir hakikat ilkesinin olmadığını belirtmekte hem de ilke olarak kabul edilen akli prensipler yerine imanı öne çıkararak modern paradigmaya karşı eleştiri getirmektedir.

Kendi başına hakikati bulmaya yeterli olmadığını düşündüğü insanın tabiatı itibarıyla hata dolu olan bir nesneden öte bir şey olmadığını ve bu hâlden ancak Allah'ın inayeti sayesinde kurtulabileceğine inanan Pascal hakikatin iki esası olduğu düşünülen akıl ve duyguların birbirini aldattığını belirtir. O, rasyonalistlerin aksine hakikati niceliksel bir anlayışla akıl ile değil kalp ile bulabileceğimize inanır.⁴¹

Mutlak aklın reddi kadar akla uygun hiçbir şey olmadığını söyleyen Pascal'a göre akli saf dışı bırakmak kadar akıldan başka hiçbir şeyi kabul etmemekte aşırılıktır. Ona göre aklın atacağı son adım onun kavrayış kapasitesini aşan sonsuz sayıda şeyin varlığını kabul etmektir. Bunu idrak etme düzeyine gelmeyen akıl ise zavallı bir akıldır.⁴² Onun buradaki yorumunda esas önemli nokta akli referans olarak oluşturulan ontolojik-epistemolojik kuramsal zeminin alternatifini olarak dine referans yapmasıdır. Bu inancını göstermek için Pascal fiziksel bilimlerle ilgili olarak edindiği hiçbir bilginin elem ve ızdırap anında, maneviyatın cahili olmasına karşın teselli unsuru olamayacağını, maneviyatla ilgili ilminin ise fiziksel bilimlerin cahili olmasına rağmen daimi bir teselli kaynağı olduğunu belirtmiştir.⁴³

Sonuç

Metafizikçi olarak Descartes, Spinoza ve Leibniz, rasyonel bir Tanrı fikrini oluştururken kendi dönemlerinin Tanrı ve din görüşlerini ifade etmektedirler. Bu dönemde akıl teolojik temelden uzaklaşarak bilimsel temelle destekleniyor ve tamamen yetkin ve bağımsız olu-

⁴⁰ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, ss. 3-7.

⁴¹ Blaise Pascal, *Düşünceler*, s.44.

⁴² Blaise Pascal, *Düşünceler*, s.77.

⁴³ Blaise Pascal, *Düşünceler*, s.21.

yordu. Bunun sonucunda varlık düşünceden hareket edilerek temellendirilmektedir. O hâlde artık aklın vahye de ihtiyacı kalmayacaktır. Bu durum aklın teolojinin etkisinden kurtulmasının hatta teolojinin aklileştirilmesinin yani dinin rasyonel temellere indirgenmesinin de yolunu açmıştır. Böyle bir din anlayışında Tanrı algısında da önemli bir değişim yaşanmıştır. Artık Tanrı sadece bilginin konusu olmuştur. Yani ontolojik düzlemden epistemolojik düzleme indirgenmiştir. Kanaatimizce böyle bir indirgeme sonucunda Tanrı yerine modern özne kendini geçirmiş ve Tanrı'nın en önemli özelliklerinden birisi olan varlığa hükmetme onu düzenleme işini kendi üzerine almıştır.

Bu dönemdeki rasyonalist paradigma maddeyi, özün çeşitli uzantıları olarak görek, evrendeki çeşitliliği birkaç ilkede toplamış ve Tanrı'ya da, bu düzenin kuruculuğunu vererek onu evrenin yaratıcısı ve önceden planlayıcısı statüsüne indirgemıştır. Böylece fiziğin lehine bir değişiklik meydana gelmiş ve teolojinin önemli kavramlarından biri olan "ilahi nizam" yerle bir edilmiştir.⁴⁴ Bu yaklaşımın ortadan kaldırılmasıyla birlikte insan Tanrısal kaynaklı olmayan ve kendi koyduğu ilkeleri dayattığı ontolojik bir yapılanmaya gitmiş ve en önemlisi de hakikatin bu şekilde elde edilebileceğine inanmıştır.

Modern dönemde aklın tüm hakikatleri bulabileceği inancı dinin rasyonel içeriğe büründürülmeye çalışılmasına belki de yavaş yavaş artık dine ihtiyaç duyulmadığı inancının yerleşmeye başlamasına yol açmıştır. Bu dönemde yaşanan değişim ile birlikte iman ve dinin yeni bir kimlik kazandığı görülmektedir. Buna göre Tanrı inancı ile Tanrı bilgisi neredeyse birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde ifade edilmekteydi. Doğal olarak da inanç objesi olarak Tanrı bilginin garantörü konumuna yerleştirilmişti.⁴⁵ Kanaatimize göre metafizik temellendirmeler yoluyla ve akli önceleyen bu anlayışta en önemli etki modern bilim paradigmasıdır. Bu konuya değinen Seyyid Hüseyin Nasr' a göre bu çağda batılı adamın ufkunu kaplamış olan duyumcu ve deneyci epistemoloji, gerçekliği, duyuyla algılanan dünyaya indirgemiş böylelikle, gerçekliğin anlamını sınırlandırarak Tanrı'yı "gerçeklik" kategorisinin dışında bırakmıştır. Gerçekliğin anlamında yapılan bu değişiklik, felaket sayılabilecek

⁴⁴ Leszek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, (çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s.18.

⁴⁵ Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, s.171.

bir sonuca götürmüştür. Bu sonuç Tanrı'nın ve tüm ruhani gerçeklik alanının, gerçek olmayana indirgenmesidir. Tanrı'nın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde, gerçekliğin anlamının dış dünya ile sınırlanması yatmaktadır. Modern insanın, metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ile akıldan (intellect) kopması ve yüksek gerçeklik düzeylerini yaşatan içsel tecrübeden uzaklaşması, onun sınırlı bir gerçeklik anlayışına mahkûm olmasına yol açmıştır.⁴⁶

Modern dönemin başlangıcına kadar olan dönemde din ve felsefe arasında deyim yerindeyse iş birliği olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Buna göre her iki alanın epistemolojisini teşkil eden vahiy ve akıl'ın Tanrı kaynaklı olduğu düşünüldüğü için aralarında doğal bir uzlaşma bulunmakta idi. Fakat Rönesans ile başlayan dönemde felsefe ile doğa bilimlerinin özdeş olarak akıl ve deney temelli yeniden yapılanma süreci ve burada oluşan modern bilim paradigması din ve bilim-felsefe ilişkisinin yönünü değiştirmiştir. Modern bilimin niceliklerle sınırladığı alanda başarılar kazanması ve bu başarıların pratik zeminde işlevselliğe sahip olması, dine ait alanında bu paradigma ile oluşturulmasının önünü açmış ve modernizmin din anlayışı şekillenmiştir. Buna göre din içeriksel olarak akıl tarafından yorumlanmaya başlanmış veya dinin doğrularının zaten akıl yoluyla bulunabileceği inancı güçlenerek din toplumsal yaşamdan izole edilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Behnegar, Nasser, "Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science", *The Review of Politics*, 1997.
- Cassirer, Ernst, *Bilginin Fenomenolojisi*, (çev.: Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, *Devlet Efsanesi*, (çev.: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Colin, A. Ronan, *Bilim Tarihi*, (çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu- Feza Günergun), Tübitak Yayınları, Ankara, 2005.
- Çınar, Aliye, *Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Descartes, Rene, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınları, 1997.
- _____, *Felsefenin İlkeleri*, (çev.: Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, 1943.

⁴⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (çev.: Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995. ss. 15-16.

- _____, *Meditasyonlar*, (çev.: İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- _____, *Metafizik Düşünceler*, (çev.: M. Karasan), M.E.B. Yayınları, 1962.
- Duralı, Şaban Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.
- Düzgün, Şaban Ali, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 2006, sayı: 4:1.
- Fara, Patricia, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, (çev.: Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Farago, France, *Modern Dünyanın Yaratılması*, (çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Foucault, Michel, *The Order of Things*, Routledge Publications, New York, 2005.
- Gasset, Jose Ortega Y, *Sistem Olarak Tarih*, (çev.: Neyire Gül Işık), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- Green, Kenneth Hart, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, 1993.
- Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, (çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- Koyre, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev.: Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.
- Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev.: Mehmet Karasan), Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977.
- Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (çev.: Hüseyin Batu), M. E. B. Yayınları, 1986.
- _____, *Metafizik Üzerine*, (çev.: Nusret Hızır), M.E.B. Yayınları, 1949.
- Mahçupyan, Etyen, "Modern Bireyin ve Bölünmez Aklın Bin Yılı", *Doğu Batı Dergisi*, İstanbul, 2000, sayı: 10
- Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, (trans.: Marcus Brainerd), The University of Chicago Press, 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (çev.: Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- _____, *İslam ve İlim*, (çev.: İlhami Kutluer), İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1995.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, (çev.: Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (çev.: İlknur Aka – İbrahim Turan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Yakup KAHRAMAN

- Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, (çev.: Cemal Bali Akal-Reyda Ergül), Dost Kitabevi, Ankara, 2008.
- Schnewind, J. B., "Modern Moral Philosophy", *A Companion The Ethics*, Cambridge, Basil Blacwell, 1993.
- Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965.
- Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar*, (çev.: Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, (çev.: İsmail Hakkı Duru), Tübitak Yayınları, Ankara, 2008.



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 2 Temmuz – Aralık / July – December 2015

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Mustafa Tekin

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkcıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Prof.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Prof.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Nisan 2016

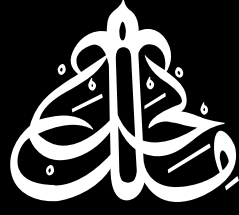
2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal' de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal'*e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık / July – December 2015

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

Mustafa TEKİN

Postmodernizmin "Din" Sorunu

Muhammet ÖZDEMİR

Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak
Postmodernizm Nasıl Vardır?

Mustafa ARSLAN

Postmodern Yeni Dinsel Kimlik
ve Paranormal İnançlar

Abdüllatif TÜZER

Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü:
Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme

Birsen Banu OKUTAN

Postmodern Toplumsal Metin ve Din:
Gölgesizler Örneği

Yakup KAHRAMAN

Modern Bilim ve Din

cilt: 12 sayı: 2 Temmuz - Aralık'15