

FELSEFE DÜNYASI

2023/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 77

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin
doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında
yayınlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından
dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is
published biannually. It is indexed by Philosopher's
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)
Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)
Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL

Basım Tarihi : Temmuz 2023, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &. Sedef
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA
Tel: 0(312) 229 99 28

AYDINLANMADA DİN PROBLEMATİĞİ VE İSKOÇ AYDINLANMASINA ETKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 5-33.

Geliş Tarihi: 18.05.2023 | Kabul Tarihi: 09.07.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1299178

Ali TAŞKIN*

Giriş

Üzerinde olumlu olumsuz çok şey söylenen, telaffuz edildiğinde, zihinlerde daha çok olumlu bir çağrışıma neden olan aydınlanma için “akıl çağı”, “altın çağ”, “eleştiri çağı”, “felsefe çağı” gibi adlandırmalar da kullanılmıştır. Berkeley’in “ışık deryası”¹ metaforunu kullandığı aydınlanma da, felsefeye konu olan her kavram, terim, düşünce ve kuram gibi çok yönlü tartışmaların nesnesi haline gelmiş ya da getirilmiştir. Felsefede bir konu üzerinde tartışma başladığı gibi devam ediyor, üzerinde tam anlamıyla bir uzlaşma sağlanamıyorsa o konu felsefi anlamda bir problematiktir. Aydınlanma terimi de tanımı, içeriği, yöntemi, sınırları ve yerindeligi bakımından problematik bir konu olma özelliğini sürdüren terimlerden biridir. Çünkü terimin ilk kullanıldığı zaman da dâhil olmak üzere, mahiyeti ve yaygın anlamı konusunda bir uzlaşma olmamıştır. Aydınlanmadaki belirsizliğin nedenini, terimi ilk kullananlardan ve Alman aydınlanmasının öncülerinden olan Moses Mendelssohn (1729–1786), aydınlanmanın, belirli bir kişi ya da zamanın dar kalıpları arasına sıkıştırılmayacak kadar farklı anlayışlara ve uzun bir sürece işaret etmesi olarak göstermiştir.² Sonuçları itibariyle bireyden topluma hemen her alanda köklü bir değişimi ve dönüşümü ifade eden bu önemli hareketin, tanımlanmaktan çok, geniş bir perspektiften bakılarak açıklanması ve analiz edilmesi gerekir.³

* Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-6643-3974; e-mail: alitaskin58@gmail.com

1 Ulrich Im Hof, *The Enlightenment*, trans. William E. Yuill, Great Britain 1997, s. 4.

2 Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge, 1995, s. 2.

3 Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, Liberte Yayınları, Ankara, 2019, s. 17.

Zamanımızda da aydınlanma nedir, ne zaman başlamıştır, özellikleri nelerdir, aydın kimdir, ne gibi vasıflara sahiptir gibi soruların tatmin edici ve üzerinde uzlaşmış yanıtları yoktur. Bu çeşitliliğin ve rölatifliğin sürmesi büyük ölçüde terimin ideolojik kullanılmasına bağlıdır. Genelde olumlu karşılanan ve hayatın bütün alanlarında olumlu yansımaları olan aydınlanma ciddi eleştirilere de konu olmuştur. Söz konusu eleştiriler temelde iki farklı koldan yapılmıştır. Bunlardan birincisi, post modern bir tutum olarak değerlendirilebilecek olan, Adorno ve Horkheimer tarafından “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserle ortaya konulan eleştiri ve benzer eleştiriler; ikincisi de din konusunun başat olduğu, içinde teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi de barındıran her türlü eleştiridir. Bu tür de kendi içinde üçe ayrılabilir, birincisi; aydınlanmayı dine karşı retçi ve inkârcı bir tavır olarak gören, natüralist, pozitivist grup; ikincisi; aydınlanmayı bir din karşıtlığı olarak görmeyip yerine göre fideist, yerine göre teist tutum sergilemenin aydınlanma içerisinde değerlendirilebileceğini savunan muhafazakâr gruplar, üçüncüsünü de aydınlanmanın dinin özüne müdahale, tinselliği rasyonaliteye tabi etmeye çalışması olduğu tezinden hareketle bütünüyle aydınlanma karşıtı olan grup olarak ifade etmek mümkündür. Adorno ve Horkheimer söz konusu eseri yazmalarının üzerinde yirmi yıl geçtikten sonra bile “aydınlanmanın mitolojiye gerilediğini”,⁴ belirterek, “kesin bilgilerin ve allanıp pullanmış eğlencelerin selinde insanlar bir yandan akıllanırken diğer yandan aptallaşmakta”⁵ olduklarını söyleyecek kadar ileri götüren şey, ölçüsü kaçırılan akılcılığın bir dogmatizme dönüşmesidir. Aydınlanmanın kendi içinde barındırdığı salt rasyonalist bakış açısının sadece dini olanı değil, insanın duygu ağırlıklı doğal özelliklerini de dışlayan bir tavra dönüştüğü tespitiyle karşısında yer alan düşünce geleneği, gerekçeleri daha çok aydınlanma içinden gelen eleştiriler olarak görüldüğü için yine aydınlanmacı diyebileceğimiz kesimlerce doğal karşılanabilmekte ve kabul görebilmekte iken, aydınlanmayı bir din karşıtlığı olarak görmemek gerektiğini söyleyenlerin birinciler kadar doğal karşılanmadığını belirtmek gerekir. Geniş bir yelpazeden bakıldığında, aydınlanmayı bir gettoya dönüştüren kesimlerin iddialarına göre aydınlanma ile din, dindarlık yan yana getirilemez. Ateist olduğunu söyleyen birinin aydın olduğunu belirtmesi normal karşılanırken, teist olan birinin aydın olduğunu söylemesi absürt görülme de ironik görülebilir. Aydınlanmanın salt bir din karşıtlığı, aydınlanma filozoflarının da tümüyle

4 Max Horkheimer, Thodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 8. Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Yeni Basıma Önsöz, 1969, s. 13.

5 Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 12.

ateist, agnostik, panteist, deist yahut natüralist olduğu, olması gerektiği yolundaki iddianın doğru olmadığı söylenebilir.

Avrupa'da, belirli bir dönem için özel ad olarak kullanılan ancak gerek zaman gerekse mekân açısından bütün insanlığı etkileyen aydınlanma hareketinin felsefi ve tarihsel bağlamı üzerinde dikkatle durulması gerekir. Tarihsel bir birikime dayanan, yaygın ve derin sonuçları olan bu hareketi ana başlıkları ile hatırlamak için basit birkaç soru ile başlayıp, ilerlemek uygun olacaktır. Aydınlanma nedir, aydınlanmanın genel geçer bir tanımı yapılabilir mi? Aydınlanmanın köklerini nerelere kadar uzatmak mümkündür? Aydınlanma denilince belli bir dönemi, ulusu, toplumu mu, yoksa bütün zamanları ve insanlığı içerisine alan genel bir zihniyet değişimini mi anlamak gerekiyor? Aydınlanma sözünün bizzat kendisinin siyasal ideolojik bir bağlamı var mıdır, varsa bunun çerçevesini kim, nasıl çizecektir? Aydınlanma çağı ya da felsefesi, ortaya çıktığı dönemde olduğu gibi, her zaman coşkuyla karşılanmış mıdır, yoksa birçok hareketin hedefinden saptırılması gibi bu da amaçlanan çizginin dışına çıkarak beklenmeyen sonuçlar üretmiş, tepkilere neden olmuş mudur?

Aydınlanma, Akıl ve Din Duygusu

Aklın, pozitif bilimler başta olmak üzere, siyasetten eğitime, ahlaktan dine hemen her alanda bir otorite olarak görülmesi ve her alanda değişik bir metotla kullanılması aydınlanmanın temel özellikleridir.⁶ Aklın her alanda egemenliği olarak anlaşılan aydınlanmanın din problemi dışındaki rolü pek tartışılmasa da, din söz konusu olduğunda sorunun bir problematiğe dönüştüğü görülmektedir. Çünkü "aklı gerektiği gibi kullanmaya" dini duygu ve düşüncenin engel olduğunu söyleyen egemen bir görüşün var olduğu yadsınamaz. Hangi dönem için bir aydınlanmadan söz ediliyorsa, orada mutlaka akli kullanmama nedeniyle oluşmuş bir "ergin olmama" durumu vardır. Dinin bir probleme dönüşmesi, bütün inanç ve dinleri kategorik olarak aynı kefeye koymak suretiyle "ergin olmama" durumuna gerilemeye dinin sebep gösterilmesi ile olmuştur. Oysa bu kategorik tavır ilkesel olarak doğru değildir; çünkü bütün dinlerin akla verdikleri konum ve rol aynı değildir. Örneğin antik çağın aydınlanması olarak adlandırılan sofistler döneminde, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi dinle, dini olanla hiçbir problemi olmayan filozoflar vardır.

6 Ernest Cassirer, *The Philosophy of The Enlightenment*, İngilizceye çev. Fritz C. A. Coelln, James. P. Pettegrove, Princeton Universty Pres, New Jersey, 1951, s. 4.

Aydınlanma Nedir?

Aydınlanma, İngilizce *Enlightenment*, Fransızca *Lumières*, Almanca *Aufklärung* ve Osmanlıca *Tenevvür* sözcükleriyle ifade edilen, hemen her dilde ışık ya da aydınlık anlamında karanlığın karşıtı bir terim olarak kullanılmaktadır. Aydınlanmada karanlık dönem olarak ışığa çıkmadan önceki durumu anlatan, insanların bütün yaşamını etkisi altında tutan şiddetli siyasi ve dini otoriteler dönemi olan Ortaçağ, aydınlanmış dönem olarak da söz konusu katı otoriter dönemlerden özgür düşünceye geçişin gerçekleştiği, aklın tek otorite kabul edildiği Yeniçağ kastedilir.⁷

Her ne kadar üzerinde uzlaşılacak kapsamlı bir tanımını vermek mümkün olmasa da, farklı bakış açılarından birkaç örnekle aydınlanmanın ne olduğuna bir bakalım. Bir bakış açısına göre aydınlanma, Avrupa'nın kültürel ve entelektüel tarihinde, gelenekçiliğe, gericiliğe, dayatmacılığa karşı akli kullanma olarak ortaya çıkan ve 1680–1780 yılları arasında kapsayan bir harekettir.⁸ Bir başka bakış açısına göre aydınlanma, klasisizm ateşiyle karışmış, bir tanrıtanımazlık ve bilim taraftarlığı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Bu tanıma göre aydınlanmayı hazırlayan filozoflar da aydınlanma dönemini temsil eden modern paganlardı.⁹ Petey Gay'in bu aydınlanma anlayışı, din ve dine ait ne varsa ortadan kaldırılması gerektiğine inanılan bir anlayıştır. Bu görüşü destekleyecek fikirler Fransız Aydınlanmasının öncüleri olan d'Alembert (1717-1783), Denis Diderot (1713–1784) ve Baron d'Holbach'ın (1723–1789) eserlerinde çoktur. d'Alembert'in, aydınlanma dönemini, Dünyadan Satürn'e, göklerin tarihinden böceklerin tarihine kadar, doğa felsefesi ve neredeyse tüm diğer bilgi alanlarında devrimin gerçekleştiği yeni bir yüzyıl olarak görmesi bir örnektir. Ona göre bu yeni dönemde artık doğaüstüne değil, doğaya itaat edilmesi gerekir.¹⁰ Aynı dönemin bir başka düşünürü Diderot'nun görüşleri de d'Alembert'i destekler içeriktedir. “Kişi özgürlük ile kölelik arasında, açık bilinç ile belirsiz duygu arasında, bilgi ile inanç arasında bir seçim yapmalıdır; aydınlanma insanı için bu seçimde hiçbir tereddüt olamaz. Yukarıdan gelen tüm yardımlardan vazgeçmeli; o ancak kendi çabalarıyla kazanabileceği ve kurabileceği ölçüde sahip olacağı bir gerçeğe giden yolu seçmelidir”. Bütünüyle dine karşıt bir tutumun göstergesi olan bu ifadeleri aktaran Ernst Cassirer, bu tespiti yaptıktan sonra aydınlanma üzerinde var olan anlayış ve yorum çeşitliliğine dikkat çekmekte, bazı eleştirilerle, konuya daha makul ve geniş açıdan bakarak şöyle devam etmektedir:

7 Bkz. Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment*, Birlinn, Edinburgh, 2005, s. 16.

8 Thomas Mautner, *Dictionary of Philosophy*, Penguin Reference, London, 2005, s. 187.

9 Peter Gay, *The Enlightenment An Interpretation The Rise of Modern Paganism*, New York, 1967, s. 8.

10 Cassirer, *Enlightenment*, s. 3.

Savunucuları ve sözcülerinin bu tür beyanlarına dayanarak aydınlanmayı temelde dinsiz ve dine düşman bir çağ olarak kabul edip edemeyeceğimiz şüphelidir. Çünkü böyle bir görüş, dönemin en yüksek olumlu başarılarını tam olarak gözden kaçırma riskini taşır. Böyle bir şüphecilik, bu tür başarıları sağlayamaz. Aydınlanmanın en güçlü entelektüel güçleri, inancı reddetmesinde değil, ilan ettiği yeni inanç biçiminde ve somutlaştırdığı yeni din biçiminde yatmaktadır. Goethe'nin inanç ve inançsızlıkla ilgili sözleri tüm derinliği ve hakikatiyle Aydınlanma için de geçerlidir. Goethe, inanç ve inançsızlık arasındaki çatışmayı dünya ve insanlık tarihinin en derin, hatta tek teması olarak adlandırıyorsa ve inancın egemen olduğu tüm çağların hem çağdaş dünya hem de eski dünya için parlak, yüceltici ve verimli olduğunu ekliyorsa, gelecek nesiller için, verimsiz olanın hangisi olduğu konusunda bir an bile tereddüt edemeyiz.¹¹

Bu itiraz, gerek aydınlanma gerekse her türlü dini ve dine dayalı ahlaki dışlayıcı başka hareketler için genelleyici tutumların hepsine yönelik bir itiraz olarak değerlendirilebilir. Cassirer, dine büsbütün karşı çıkmak yerine, reformasyonun da katkılarıyla dinin yeniden yorumlanması ve bazı aşkın konuların akılla temellendirilmesi gerektiğinin altını çizmekte, Alman Aydınlanması düşünürlerinin de bu yolu izlediğine işaret etmektedir.¹² Birçok çevre tarafından ateist gösterilen Voltaire (1694–1778)'in, bizzat mücadelesinin imanla değil hurafelerle, dinle değil kiliseyle olduğuna ilişkin sözlerini aktaran Cassirer, d'Alembert ve Diderot gibi düşünürlerin tutumlarının aydınlanmanın genelini kapsayamayacağını söylemektedir. Aydınlanmanın dini ortadan kaldırmak gibi bir misyonunun olmadığını, olamayacağını savunan Cassirer bu sözleriyle ılımlı bir tavır sergilemiştir.¹³

Cassirer gibi Copleston da tek yanlı ve aşırı yorumlara şöyle bir eleştiri getirmektedir: “Belki de pek çok kafada Fransız Aydınlanmasını birincil olarak, yok edici bir eleştiriciliğin ve Hıristiyanlığa ya da en azından Katolik kiliseye karşı sözünü sakınmaz bir düşmanlığın terimlerinde düşünme yönünde doğal bir eğilim vardır. Eğer La Mettrie (1709–1751) ve d’Holba-

11 Cassirer, *Enlightenment*, s. 135-136.

12 Cassirer, *Enlightenment*, s. 136. “Ve şimdi dinden böyle bir reform bekleniyor. Bu çağda karşılaştığımız dine karşı görünen tüm muhalefet, bizi tüm entelektüel sorunların dinsel sorunlarla kaynaştığı ve birincisinin sürekli ve en derin ilhamını ikincisinde bulduğu gerçeğine karşı körleştirmemelidir. Temel bilgi ve ahlak sorularına önceki dini cevaplar ne kadar yetersiz bulunursa, bu soruların kendisi de o kadar yoğun ve tutkulu hale gelir. Bundan böyle tartışma, belirli dinsel dogmalarla ve bunların yorumlanmasıyla değil, dinsel kesinliğin doğasıyla ilgilenmektedir. Bu nedenle, özellikle Alman Aydınlanması düşünürleri arasında, temel amaç dinin ortadan kaldırılması değil, aşkınlığın gerçekleştirilmesi ve temellendirilmesidir. Aydınlanma çağının dindarlığının özgül doğası, bu amacın yanı sıra hem olumsuz hem de olumsuz yönleriyle kendini gösterir.” Cassirer, *Enlightenment*, s. 136.

13 Cassirer, *Enlightenment*, s. 134.

ch gibi yazarların maddeci tutumları konusunda bir şeyler biliyorsak, Fransa'daki Aydınlanmayı Voltaire'in ve genç yaşlardaki Diderot'nun deizminden d'Holbach'ın tanrıtanımsızlığına ve Sir Cabanis'in maddeci dünya görüşüne geçen din karşıtı bir hareket olarak görme eğilimine düşebiliriz. Aydınlanmanın bu yorumu verildiğinde, onu değerlendirmenin büyük ölçüde kişinin dinsel kanılarına ya da bunların yokluğuna dayanacağı açıktır. Kimileri on sekizinci yüzyıl Fransız felsefesinin sürekli olarak dinsizliğe doğru ilerleyen ve meyvesini, Devrimde, Notre Dame Katedrali'nin kutsallığının çiğnenmesinde veren bir hareket olarak görürken, başkaları ise onu bilincin dinsel boş inançlardan ve kilisenin tiranlığından ilerleyici bir kurtuluşu olarak görecektir.¹⁴ Copleston'un haklı olarak işaret ettiği gibi, kimi filozoflar eski rejimden memnun olmasalar da aydınlanmanın bütün filozoflarını kökten devrimciler olarak görmek doğru değildir.¹⁵ Fransız Aydınlanmasının tüm filozoflarının pozitivist olduğunu öne sürmenin ciddi bir hata olacağını söyleyen Copleston, Voltaire'in de Matupertuis'un (1689–1759) da Tanrı'nın var oluşunun kanıtlanacağına dair görüşleri olduğunu belirtir.¹⁶

Aydınlanmayı tek yanlı değerlendirmelerden yola çıkarak değil, ihmal edilen aklın yeniden bir otorite olarak tanındığı ve mümkün olduğunca her alanda kullanıldığı bir dönem olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir. Bu yaklaşıma uygun düşebilecek şu tanım daha kuşatıcı görünmektedir: Aydınlanma, Avrupa'da 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların, aklı, insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel bir döneme, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağına, felsefi ve toplumsal harekete verilen ad olarak tanımlanabilir.¹⁷ Aydınlanmayı herkesin istediği gibi tanımlama girişimi, dönemlerin ve aydınlanmanın içeriğinin bir özelliği olsa gerektir. Çünkü görelî ve üstü kapalı anlamlar içeren iddialı sözcüklerin kimi zaman gerçek anlamından çıkarılarak ölçsüz, yıkıcı yorumlara götüren bir slogan olarak kullanıldığı bir gerçektir.

İskoç Aydınlanmasında Din Problematiği

Buraya kadar yapılan yorum ve değerlendirmelerden Aydınlanmanın kendisinin bir problematik olduğu gibi, benzer farklılıklara ve tartışmalara konu

14 Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 9.

15 Copleston, *Aydınlanma*, s. 10.

16 Copleston, *Aydınlanma*, s. 12.

17 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1999, s. 88. Aydınlanma üzerine tanım ve değerlendirmeler için bkz. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 18-19.

olan din teriminin de aydınlanma terimi kadar problematik bir konu olduğu sonucu çıkarılabilir. Avrupa aydınlanmasını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, aynı bakış açısının İskoç aydınlanması için de geçerli olduğunu, genel aydınlanma döneminde var olan görüş çeşitliliğinin İskoç filozof ve entelektüeller için de söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Bu genel yaklaşıma işaret ettikten sonra, İskoç aydınlanmasının öncülerinden olan üç filozofun eserlerinden örnekler vererek İskoç aydınlanmasında din problematğine geçebiliriz. Çalışmamızda esas olarak Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776) ve Adam Smith (1723-1790)'in din konusundaki görüşleri ele alınacaktır. Her üç filozof da temsil ettikleri düşünceler ve öğretileri açısından birer örnek olarak seçilmiştir. Örneğin Hutcheson bir teolog filozof, Hume tipik bir aydınlanma filozofu, A. Smith de ikisi ile benzer yönleri bulunan ortada bir filozof olarak değerlendirilebilir.

Ortaçağ boyunca dini çevrelerin, zaman zaman kutsal metinleri yorumlarken olağanüstünlüklere dayalı irrasyonalist bir tutum benimsemeleriyle aklın devre dışı bırakılması ya da ikinci plana atılması söz konusu olmuştur. Skolastik dönemle birlikte din-akıl, vahiy-akıl, iman-akıl ilişkileri karışıklıklar-uygunluklar ekseninde ortaya konmuş, farklı tartışmalarla yeni bir döneme girilmiştir. Roger Bacon ve Ockhamlı William gibi filozofların yer aldığı Rönesans dönemi ile tartışma dikkat çekici biçimde artmaya başlamıştır. Bunun nedeni, doğa bilimleri ile birlikte ampirizm ve rasyonalizmin bütün alanlarda egemen hale gelmeleridir. Aydınlanma dönemine gelindiğinde tipik aydınlanma düşünürleri ile klasik teologlar arasında özellikle din konusunda anlayış ve yorum farklılıkları üst düzeye çıkmıştır. Özellikle teoloji kökenli filozoflarla din ve felsefe arasında sınırlı bir uzlaşma sağlama çabası ortaya konularak, felsefenin yol göstericiliği ve vahyedilmiş dinlerin öğretileri arasındaki benzerliklerden yola çıkılarak bir sentez oluşturulmaya çalışılmıştır. Akıl, iman, vahiy, bilgi gibi felsefi ve dini terminolojiye ait terimler kimi zaman ayrı değerlendirilmiş kimi zaman da uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Mesele fideizm-teizm ekseninde tartışıldığı gibi tümünden retçi ya da kabulcü bir biçimde de tartışılmıştır. Bu tartışmalar, klasik din adamı kimliği ile tanımlanamayan, akılla vahiy uzlaştırmaya çalışan ya da ikisini de farklı görmekle birlikte ikisini de değerli, anlamlı ve olması gereken olarak gören teolog ya da entelektüeller ortaya çıkarmıştır. Makalede dinle ilgili görüş ve öğretilerini ele aldığımız üç filozof bu çerçevede ele alınacaktır.

İskoç Aydınlanmasının öncüleri kabul edilen üç filozofun dine ilişkin görüşleri de aydınlanmanın diğer düşünürleri gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır. İskoç düşünürlerin din felsefeleri ve dine ilişkin tutumları için alanın uzmanı Alexander Broadie'nin, Cassirer ve Copleston'ın genel aydın-

lanma üzerine yaptıkları değerlendirmelerle benzerlik gösteren görüşlerini aktararak başlamak uygun olacaktır. Broadie'ye göre, aydınlanma filozofu kişisel inanç ya da dine yakınlık ya da uzaklık ölçüt alınarak değerlendirilemez; çünkü aydınlanma içerisinde dine ılımlı bakan, dindar, agnostik, deist, ateist olarak nitelendirilen filozoflar vardır. Broadie bu görüşünü kendi ülkesinde aydınlanmanın öncüleri olarak gösterilen filozoflardan örnekler vererek şöyle açıklamaktadır:

David Hume muhtemelen ateist idi; ateist olmasa bile, dinin iddiaları konusunda en azından ciddi anlamda şüpheli idi. Diğer yandan Hugh Blair ve Thomas Reid Hıristiyanlığa sıkı sıkıya bağlı, üstelik İskoç Kilisesinde görevli ve sürekli vaaz kürsüsünde olan dindar kimseler idiler. Bu iki pozisyon arasında deist denilen bir grup daha vardı ki, bunlar yaratıcı bir ilke olarak Tanrı'nın var olduğuna inanıyorlar, ancak, bunun akılla kanıtlanamayacağını öne sürüyorlardı. Aydınlanma çağının en büyük jeologu olan James Hutton da bunlardan tamamen farklı bir durumda idi; ateist mi yoksa teist mi olduğu konusunda her türlü yoruma açık bir durumu vardı. Örneğin, kilise çevresinden, önemli konuma sahip bir grup, Hutton'ın jeolojik öğretilerinin Hıristiyan öğretilerine ters düştüğünü öne sürerken, Hutton'ın, evren hakkında düzenli bir düşünmenin bizi ilahi bir düzenin bulunduğu düşüncesine götürebileceğini söylediğini görürsünüz. Örneğin, Lord Kames, İskoç Kilisesi (Kirk), görüşlerinden dolayı onu yargılama girişiminde bulunmadan önce Hıristiyanlığın gerçekliğine olan inancından hiç kimse şüphe etmiyordu. Çünkü onun şüphelerinin tamamı İskoç Kilisesinin resmi görüşlerine ilişkindi.¹⁸

Cassirer, Copleston ve Broadie'nin görüşleri aydınlanma dönemindeki dine ilişkin tutumların çerçevesine işaret etmesi bakımından önemli görüşlerdir. İster pozitif bilimler olsun isterse beşeri bilimler olsun, her alanda uç fikirler üretmek karşıt düşünceleri mahkum etmek pratikte karşılığı olmayan soyut iddialar olarak kalmaya mahkumdur. Aydınlanma hareketine önemli katkıları olan filozofların kendi görüşlerinden çok, onların nerede görülmesi gerektiği yönündeki kanıyı güçlendirmek ve onu kanıtlamaya çalışmak bilimsel olmadığı gibi felsefi bir tutum da değildir.

Francis Hutcheson

Britanya ahlak felsefesi tarihinin önemli isimlerinden biri olan ve İskoç Aydınlanmasının da öncüsü sayılan Hutcheson, gerek ahlak gerekse estetik teorisinde çığır açıcı filozoflardan biridir. O, özellikle duygucu ahlak öğreti-

18 Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment: An Anthology*, Canongate Classics, Edinburgh, 1997, s. 6.

si ile Hume, Smith ve Reid gibi filozofları etkilemiştir.¹⁹ Hutcheson, temel eserlerinde, genel anlamda evrenin ve onun parçalarının matematiksel bir biçim ve düzene sahip olduğu kabulünden yola çıkarak bir değer kuramı ortaya koymuştur. Estetik ve etiği içerisine alan bu kuram ile klasik teolojik söylemlerden farklı, aynı zamanda çağının kötümser dünya görüşlerine de cevap niteliği taşıyan bir kozmoloji geliştirmiştir. Tanrı'nın evreni bir düzen ve uyum üzerine yarattığını, bu uyumun, insanın doğası, yetileri ve davranış imkanları yönünden de geçerli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ele aldığı konular çok soyut ve teorik olmasına karşın Britanya ampirizminin yöntemini kullanarak pratik bir öğreti inşa etmeye çalışmıştır.²⁰

Geleneksel teolojik söylem ve sunuma dayalı kozmoloji ve etik teorileri, aklın daha etkin bir rol almasıyla aydınlanma döneminin düşünürlerinde değişime uğramıştır. Felsefi tartışmalarda, dini metinleri ve geleneği temsil eden görüşlerden ziyade, kişisel gözlem, analiz ve aklın fakültelerini çalıştırmakla elde edilen çözümler ortaya koymak bu dönemin teolog ve entelektüellerinin temel yöntemi olmuştur. Teoloji ve felsefe okuyan klasik aydınlanma entelektüellerinden biri olan Hutcheson, sayıların kesinliği ve düzenliliğinden üretilen matematik teoremlerini mutlak güzelliğin idesi olarak görerek, şiir ve resim gibi etkinlikleri de bu mutlak güzelliğin bir yansıması olarak değerlendirip, Tanrı merkezli bir öğreti ortaya koyar.²¹ Bilgelik sıfatıyla, evreni sayısal bir düzen ve ilkelerle yaratan Tanrı'yı mutlak güzelliğin de kaynağı olarak gösterir.²² Yukarıda da işaret edildiği gibi, bu yöntem, geleneksel inanç ve bilgi temelinde oluşan kabuller ve mevcut metinlerden yola çıkma şeklinde değil, dış dünyadaki gözlem, tespit ve analizlerden yola çıkılarak hakikate ulaşma çabası şeklinde görülmüştür. Gerek bu dönemin gerekse daha önce yaşayan ve ampirist Britanya geleneğinin kurucuları olan F. Bacon, Hobbes, Locke gibi filozofların yöntemine uyan İskoç filozoflar da Tanrı tarafından yaratılmış, içerisinde insanın da bulunduğu, anlaşılabilir ve içinde yaşanmak üzere dizayn edilmiş "tanrısal bir düzen" ihtiva eden evren anlayışını benimsemişlerdir. Hutcheson'ın şu sözleri bu tezi özetler niteliktedir: "... Doğanın yaratıcısı, tıpkı bedenlerimizi korumakta sa-

19 Bazı araştırmacılar Hutcheson'ı İskoç Aydınlanmasının babası olarak nitelendirirler, bkz. Luigi Turco, *Francis Hutcheson, Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. Luigi Turco, Gen. ed. Knud Haakonssen, Liberty Fund, USA, 2007, içinde, Giriş, s. ix.

20 Turco, *Hutcheson, Philosophiae Moralis*, s. ix.

21 Bkz. Turco *Hutcheson, Philosophiae Moralis*, s. ix.

22 Francis Hutcheson, *An Inquiry Into The Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, ed. Wolfgang Leidhold, Libert Fund, USA, 2008, s. 7-8; Francis Hutcheson, *Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, (Say Yayınları İstanbul, 2020), s. 11.

hip olduklarımız gibi, erdemli davranışlar bakımından, bizi oldukça hızlı ve güçlü bilgiyle, ahlakçılarımızın hayal ettiğinden çok daha iyi donatmıştır. Erdemin peşinden gidelim diye ona güzel bir biçim vermiş ve her erdemli eylemin kaynağı olalım diye bize güçlü duygular/duygulanımlar bahşetmiştir.”²³ Yine estetik idelerin varlığından yola çıkarak doğal bir estetik teorisi savunan Hutcheson, insanın güzellik duyusunun beş duyunun ötesine gideceğini savunurken özel bir güzellik idesinden söz eder. Hutcheson estetiğin temelini yerleştirdiği biçim (form) ve tek biçimliliği (uniformity) bilinen duyularla değil özel duyularla algılanabileceğini söyler. Hutcheson, “moral duyu” dediği ahlak duyusunda olduğu gibi, bir de beş duyu aşan estetik duyusunun/idesinin varlığına işaret eder. Biçim ve “tek biçimlilik” bu estetik idesinin kaynağıdır. Bu görüşler, insanın kendinde, kendiliğinden bulduğu bazı ideler sayesinde estetik duyusuna sahip olduğu şeklinde değil, Tanrı tarafından bahşedilen bir duyu ile mümkün olduğu düşüncesinden çıkmaktadır. Hutcheson’ın estetik teorisinde dikkat çeken “hakiki güzellik” ya da “mutlak güzellik” ifadeleri buna verilecek örneklerden sadece bir tanesidir. Hutcheson’ın buradaki güzellik teorisi epistemolojik analiz ve açıklamaların çok ötesine, kozmolojik bir teoriye dayanır. O, genel anlamda yer ve gök başta olmak üzere kâinatın tasarım ve intizamını mutlak güzelliğin kaynağı olarak göstererek kozmik bir teori inşa etmeye çalışır. Mutlak güzelliği, taklit ve tasvir özelliği ön plana çıkan herhangi yapay bir şeyle kıyaslamaksızın nesnelere içinde algılayacağımızı belirten filozof, yeryüzü, gökyüzü, bitkiler ve hayvanlar dünyası gibi doğanın güzelliklerini mutlak güzelliğin kaynağı olarak gösterir.²⁴ Şu ifadeler Hutcheson’ın estetiğin ilahi nesneliliği üzerine kurduğu kuramdaki ısrarını göstermektedir:

Güzellik duyumuz için elde ettiklerimiz, doğanın yaratılanlarından elde ettiklerimizle aynı temel üzerine oturur. Dünyanın güzel olarak adlandırdığımız her kısmında, sonsuz bir çeşitlilik içinde tek biçimlilik (uniformity) bulunur. Büyük cisimlerin biçimleri ve hareketleri, duyularımız için açık değildir, fakat uzun bir inceleme sonrası akıl yürütme ve refleksiyonla anlaşılırlar, imgelem gücümüzü genişletebileceğimiz ölçüde, genellikle bunların güzellik duyumuza hoş gelen yapısını, düzenini ve hareketini anlarız.²⁵

Yan, “nesnelere tasavvur etmek açısından güzellik duyusuyla beraber giden bir zihin olmasaydı, bunların ne şekilde güzel olarak adlandırılacaklarını anlayamazdım. Bu nedenle mutlak güzellikle anladığımız şey sadece

23 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 34.

24 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 11

25 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 54; ayrıca bkz. M. A. Stewart, “*Religion and Rational Theology*”, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, ed. Alexander Broadie, USA, 2003, içinde, s. 40.

şudur: Bir taklit veya resim gibi dışsal herhangi bir şeyle kıyaslamaksızın nesnelere algıladığımız güzelliştir; bu tür bir güzellik doğa eserlerinde, ya-
pay biçimlerde, figürlerde ve teoremlerde algılanır.”²⁶ Görülebileceği gibi,
burada insan belirleyici ya da aktif değil, belirlenmiş olana tabi, onu anla-
yan ona hayran olan pasif bir özne durumundadır. Şu sözler bu konudaki
düşünceyi güçlendirmektedir; “doğamızın yaratıcısının bazı yarattıklarına
öncel olan ki bu türden biçimleri bizim için hoş kılan odur...”²⁷

Hutcheson’un estetik kuramına temel yaptığı tanrısal doğal düzen, ça-
ğının egemen olan kötümserliğine ve kaos teorisine de bir cevap niteliği
taşır. Vatandaşı Hume’un, evrende ilahi takdire dayalı bir düzenin varlığına
ilişkin tezlere karşı geliştirdiği şüpheli tutumu hatırlamakta yarar var. Ge-
nelde evreni düzensiz ve kaotik bulan, tanrısal iyinin düzenli bir eseri oldu-
ğu yönündeki tezleri ikna edici bulmayan düşünürlerle karşı Hutcheson’ın
çıkışı önemlidir. Şöyle diyor filozof: “Düzenliliğin, bize ait herhangi bir ta-
sarlanmamış kuvvetten (undesigned force) doğmadığını deneyimin sürekli
doğruladığını görürüz; dolayısıyla, her nerede, içinde birçok yapı barındıran
bir sistemin yapısında bir düzenlilik varsa, orada, nedende bir tasarım olma-
lıdır...”²⁸ Tasarıma karşı çıkarak, eşyayı bir şans ya da olasılığa emanet eden
çevrelere ironik yaklaşan Hutcheson, verdiği çok sayıda örnekle evrenin bi-
linçli bir tasarımın, dolayısıyla Tanrı’nın eseri olduğunu vurgular ve şöyle
der: “O halde, bu kadar çok birbiriyle uyumlu damarla, eklemle, böylesi yer-
leşik kaslarla ve damarların, arterlerin, sinirlerin dağılışıyla varlık gösteren
bir bitki, ağaç ve insan için ne söyleyeceğiz? Bir şans eseri olması gereken
böylesi düzeneklerin olanaksızlığı, birliğe, sonsuzun sonsuz küçüklükteki
gücüyü yakın olması gerekir.”²⁹ Hutcheson, tasarımı reddeden Kartezyen ve
Epikürosçu geleneğin iddialarının saçma olduğunu da söylemektedir.³⁰ Do-
ğada bulunan canlı cansız bütün varlıkların kendi içinde ve dışında karışık
birçok şeyin ya nedeni ya da sonucu olduğunu belirten Hutcheson, güneşin
evrene katkısını özetlemenin bile tesadüfen hiçbir şeyin meydana geleme-
yeceğini göstererek, yer çekiminin tek biçim ilkesiyle gezegenlerin yörün-
gelerinde kalmalarını sağladığına da değinir. “Tanrı’da bütün tikel etkileri
üreten ve gündelik yasalardan kaynaklı bazı tesadüfi kötülükleri engelleyen,
farklı birçok irade olduğunu farz etmekle karşılaştığımızda, bu yapı nasıl

26 Hutcheson, *Inquiry*, s. 36; Hutcheson, *Soruşturma*, s. 49.

27 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 75.

28 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 77; Hutcheson, *Inquiry*, s. 4

29 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 84.

30 Bkz. Hutcheson, *Soruşturma*, s. 87.

da kıyaslanamaz bir biçimde güzeldir.”³¹ Hutcheson tesadüflerin nasıl bir kaosa neden olabileceğini tahmin etmenin bile bizi rahatsız edeceğini söylerken ederken evrendeki tasarıma ve düzene dikkat çeker.

Hutcheson, estetiğinin temeli yaptığı güzellik duyusunu bilinçli ve usta bir tasarım eseri olan Tanrısal düzene bağladığı gibi, ahlak felsefesinin özgün yanlarından biri sayılan “ahlak duyusunun” (moral sense) da tanrısal kökenine işaret eder. Filozofun yaşadığı yüzyıl, duyumcu ve hedonist ahlak öğretilerinin yaygın olduğu bir dönemdir. Kendisi de temelde duyulara dayalı etiğin kurucularındandır ancak onun ahlak duygusu olarak adlandırdığı yeti, nihai aşamada Tanrı'nın insan doğasına yerleştirdiği bir duyudur. Duygucu ahlak teorilerinin temelinde yer alan çıkar, doğal iyi, haz gibi güdülere farklı açıdan bakan Hutcheson, yaygın anlayışın tersine, çıkarın ahlakın salt güdüsü olamayacağını iddia eder ve şöyle der: “Bizi erdemli dediğimiz şeylere götüren şey, duyulur hazzı elde etme niyeti değildir; yasaların onamasıyla gelecek ödüldür veya erdemli bir eylemin sonucu olabilecek başka doğal bir iyiliktir; ama çıkar veya ben sevgisinden bütünüyle farklı bir eylem ilkesidir.”³² Hutcheson'un ahlaki iyi ve kötü algıları ile doğal iyi ve fayda algılarını birbirinden ayırdığını görüyoruz. Yapılan iyilik bize ulaşsın ya da ulaşmasın, herhangi bir iyiliği duymamız bile iyiliğin sahibine sevgi ve sempati beslememize neden olur. Kötülük için de aynı şey geçerlidir. Kişi ya da topluluk olsun, insanlara zarar veren bir şer odağı bizim nefretimizi kazanır. Kişisel ya da toplumsal çıkarın belirleyici olması söz konusu olsaydı, bize uzak bir yerde gerçekleşen iyiliğe de kötülüğe de ilgisiz kalır, duymazdık bile. Oysa normal insanlarda böyle bir şey söz konusu değildir; uzakta da olsa iyilik ve kötülük hakkında bir duygulanıma sahip olmamız, bizim ahlaki bir duyu sahibi olduğumuzu gösterir. Başka ülkelerin ya da bizimle ilgili olmayan kahraman ya da korsanların yaptıkları ile mutlu olur ya da hüznleniriz. Bunu sağlayan fayda veya zarar ilkesi değil, insanın ahlak duyusunun simgesi olan yüreğidir.³³ Hobbes ve takipçilerinin, onamanın temelinde ben sevgisi olduğu tezini de reddeder Hutcheson.³⁴

Hutcheson, ahlak duyusunun kaynağının doğrudan din olduğunu da kabul etmez. Ona göre ahlak duygusu iyiliksever duyguları onaylamamızı sağlar; doğal din ile birleştiğinde, yaratıklarına karşı aynı türden sevgi ve muhtemelen benzer bir ahlaki duygu ile donanmış bir Tanrı'yı keşfetmemizi sağlar.³⁵ Bu

31 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 92.

32 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 127.

33 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 134.

34 Bkz. Hutcheson, *Soruşturma*, s. 134.

35 Turco, *Hutcheson Philosophiae Moralis*, s. Xv.

görüŖüyle Hutcheson, Kant'dan önce Tanrı'nın varlığına götüren bir ahlak delilini de bir anlamda tanımış oluyor. Tanrı kaynaklı bir insan doğası ve dolayısıyla da ahlak duygusu tasarlayan Hutcheson'un bir paradoks içerisinde kaldığı görünse de onu kolayca aşar. Hutcheson, bir aydınlanma düşünüründen bekleneceği gibi, her şeyi doğal yollardan açıklamaya çalışır. Değer duygularının doğal olarak var olduğu şeklinde bir determinasyondan söz etmek mümkün gibi görünse de her şeyin temelinde Tanrı'nın özgür tasarımı ve yaratması olduğu tezi sürekli vurgulanır. Örneğin, Hutcheson burada ahlakın dini bir öge olmadığını söylerken, Tanrı'dan gelecek mükâfat düşüncesiyle birçok kişinin onur, inanç, cömertlik, adalet gibi yüce kavramlara sahip olduğunu, aynı kişilerin cezaya bakmaksızın kalleşlik, zalimlik ve haksızlıktan nefret etmelerini, Tanrı vergisi olarak görür.³⁶ Tanrı, bu dünyanın yaratıcısı, düzenleyicisi, hükümdarı ve tüm iyiliğin tükenmez kaynağıdır.³⁷ Aynı zamanda Tanrı, adil, kutsal, merhametli mükemmel ahlakın da kaynağıdır.³⁸

Bazı duygucu ahlak teorilerinde, ahlakın kaynağı olarak gösterilen kişisel çıkar Hutcheson'a göre ahlaki davranışların kaynağı olamaz; çünkü kişisel çıkarı bakmaksızın onamamızı belirleyen bazı gizli duygularımız olduğu açıktır.³⁹ O, çıkarın ahlaki davranmanın güdüsü olamayacağını yine şu yaygın anlayışı örnek vererek açıklamaya çalışır: "Herhangi biri, reşit olmayan bir kişiye veya yetime yanlış davranmamızı veya iyiliksever birine haince bir eylemde bulunmamızı öğütlese, daha ilk bakışta ondan nefret ederiz; bu eylemin bizim için çok faydalı olacağını güvenceye alsa, hatta bir ödül koysa; yine de bu eyleme dair duygumuz değişmeyecektir."⁴⁰

Hutcheson, ahlaki duyunun gelenekten de eğitimden de doğmadığını belirtirken, sadece estetik ve etik idelerin değil, her şeyin kaynağının Tanrı olduğunu vurgular şu sözlerle konuyu özetler:

O halde geriye şu kalır; doğanın yaratıcısı bedenimiz için yararlı veya zararlı olmasına bağlı olarak, dış duygumuzla, hoş veya nahos idelere ulaşmamızı sağlamıştır; tekbiçim nesnelere güzellik ve uyum hazzını almamızı sağlamıştır, bilgisinin peşinden gidelim diye bizi harekete geçirmiş ve bunun için bizi ödüllendirmiştir; tek biçimlilikte güzellik duygumuzun bulunup bulunmadığı bir yana, bu tek biçimliliğin onun varlığını tek başına kanıtlaması gibi,

36 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 138.

37 Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, s. 76.

38 Hutcheson, *Inquiry*, s. 181.

39 Hutcheson, *Soruşturma*, s.133.

40 Hutcheson, kesin olarak kişisel ve toplumsal çıkarın ahlakın güdüsü olamayacağını söyler, hatta kişisel çıkar öne çıkarsa doğal duygular geriler diyerek tam karşıt bir konumda yer alır, der. Bkz. Hutcheson, *Soruşturma*, s. 164,

onun iyiliğinin de bizim için bir kanıt olduğunu göstermiştir: Benzer biçimde eylemlerimize yön verelim ve kendimize daha asil hazlar yaşatalım diye bize ahlaki duyu vermiştir; böylelikle, başkalarının iyiliğine salt eğilim gösterirken, bilmeden de olsa en büyük kişisel iyiliğimizi de desteklemiş oluruz.⁴¹

Her halükarda doğal teolojii mümkün gören Hutcheson, eserlerine, Tanrı'nın bağımsız, kainatın yaratıcısı ve düzenleyicisi, adaletle hükmeden bilge hükümdarı, her türlü iyiliğin tükenmez kaynağı gibi sıfatlarla, mutlak irade sahibi bir varlık olarak bilinebileceğini ve kanıtlanabileceğini savunur.⁴² Bir başka açıdan bakıldığında, her güzel şeyin Tanrı tarafından bahşedilmiş olduğunu, bunun için de Tanrı'ya şükredilmesi gerektiğini savunur.⁴³ Öte yandan Hutcheson, bir ilahi doğa yasasının gereği olarak da Tanrı'ya ibadet etmenin gerekliliğine de işaret eder.⁴⁴ İnsanın ruhunda bulunan herkese karşı sevgi ve saygıyı en yüksek seviyeye çıkarmakla Tanrı'yı en yüksek saygıyla sevme görevimiz ve bu tür sevgileri geliştirmek için üzerimize düşen kutsal yükümlülükleri yerine getirmiş oluruz.⁴⁵

Bütün bu örnekler gösteriyor ki, bir aydınlanma filozofu olduğu gerekçesiyle Hutcheson'ı sensüalist natüralist, deist ya da doğal din akımını benimseyen bir filozof olarak görmek mümkün değildir. Tam tersine, filozofun, çağının akıl ve deneyime dayalı yöntemini de içerisine alan yenilikleri benimseyen ve uygulayan, Platon ve Cicero gibi felsefe tarihinin önemli filozoflarını izleyerek, vahiy, iman, akıl dengesini ortaya koymuş ve vahiy dinini böyle yorumlamaya çalışmış Hristiyan bir filozof olarak nitelendirilmesi gerekir.

David Hume

Hume'un dine ilişkin tutumunu belirlemek kolay bir iş değildir; bu güçlük, aynı konuları farklı eserlerinde farklı değerlendirmesi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Hume'un felsefesi üzerinde yapılan çalışmalarda da ciddi anlamda bir farklılık bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Onun görüşlerini hemen her kişi ya da akım kendi felsefi anlayışı açısından, görmek istedikleri gibi yorumlamaya çalışarak ortaya koymuşlardır. Söz gelimi, Hume'un pozitivizmini ön plana çıkaran bir mantıkçı pozitivistin bakış açısı ile Hume aşırı şü-

41 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 143. Hutcheson'un Tanrı'nın doğamızı yaratmasına işaret ederken, iyiliği ödüllendirip cezalandırması meselesinin bir koşul olarak iyiliğin temeline konulması fikrini doğrudan kabul ettiğini düşünmemek gerekir. Fitratta var olan bir iyilik duygusu ve eğilimine odaklı yorum yapmak gerekiyor.

42 Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, s. 76.

43 Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, s. 74.

44 Turco, *Hutcheson Philosophiae Moralis*, s. xv.

45 Hutcheson, *A Short Introduction*, s. 69.

heci ya da ateist iken, bir başka grup için bilinemezci (agnostik), bir başkası için şüphecî (skeptik), kimileri için deist kimileri için de teisttir. Kimi sözle-rinden yola çıkan bazı araştırmacı ve yorumcular Hume'un "iman temeline dayalı" bir dine saygı duyan fideist ya da yalnızca tek Tanrı'nın var olacağını ileri süren bir deist olabileceği yorumunu yaparken, şüphecî olduğu konu-sunda "emin olduğunu" belirten bazı araştırmacılar da onun din konusun-da olumlu ya da olumsuz hiçbir yargıda bulunmadığını söyleyebilmektedir. Böylesine değişik yorumlara izin veren bir miras bırakması Hume'un dine ilişkin tutumunun belirlenmesi yönündeki güçlüğü göstermektedir.⁴⁶ Uzmanların büyük çoğunluğu da bu yönde görüş ortaya koymaktadırlar. Örneğin Hume'un din felsefesi üzerine araştırma yapan Stuber, İskoç felsefeci Norman Kemp Smith'e dayandırdığı bir yorumda şöyle der: Hume üzerine çalışma yapanlar, onun dinî görüşleri ile ilgili çok da bütünlük gösteren bir düşüncede olmadıklarını göreceklerdir. Hume'un yalnızca hurafeye dayalı din konusunda değil, rasyonalist temellendirmeye dayalı din ve deizm konusunda da olumsuz bir tavır içerisinde olduğunu, felsefesinin bütünlüğü içerisinde çıkarabiliriz.⁴⁷

Hume'un en büyük ilgisinin ve eleştirisinin, Tanrı'nın varlığına ilişkin, felsefi bir kurgu taşıyan kanıtlar (theistic arguments), tanrısal takdir (providence), kötülük problemi ve mucizeler üzerine olduğu bilinmektedir. Bu konularda yapılacak akıl yürütmelerin, felsefe yapmanın, verimsizliğine inanan Hume'un, bir anlamda genel felsefi sistemine uygun bir yol izleyerek, "deneysel akıl yürütme yöntemi" ile teoloji yapmanın mümkün olmayacağına olan inancına dayandırılması uygun olacaktır. Bu yöntemle teoloji de ona entegre edilecek ahlak, adalet ve siyasal yapı üzerinde felsefi akıl yürütmelerde bulunmak da uygun değildir. Stuber'a göre, "akıl yürütmelerle kurulacak bir teolojinin olanaksızlığına inanan Hume'un kendi doğası dinî doktrinlerin geçerliliği konusunda bazı değerlendirmeler yapmaya ve problemleri ortaya koymaya yöneltti."⁴⁸ Yine Stuber'e göre, inanç temeline dayalı olması gereken dinin bağnazlık ve boş inançlarla karıştırılması Hume'un zihnini en çok meşgul eden konulardı.

Hume'un, Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini düşünen Kartezyen düşünürlerle de teologların ontolojik ve kozmolojik kanıtlarına da karşı çıkarken, kendi eserlerinde bu görüşler ile çelişen ifadelere yer verdiğine de-

46 Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2021, s. 77.

47 John Worl Stuber, *David Hume's Attitude Towards Religion As Evidenced By His Life And Works*, Basılmamış doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Bölümü, Edinburgh, 1955, s. ii.

48 Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 105.

ğınmiştık. Konuya ilişkin örnek vermek gerekirse şunlar zikredilebilir: *Dinin Doğal Tarihi* adlı eserinin başında, basit bir düşünme ile dahi evrenin zeki bir yaratıcının eseri olduğu tezine hiçbir akıl sahibi araştırmacının karşı çıkamayacağını söylemiştir.⁴⁹ Siyasi Denemeler adlı eserinde de şöyle demektedir:

Genel bir yaratıcının varlığını, evrende bütün olayların tek bir plana göre meydana geldiğini ve bilgece bir amaca yönelik olduğunu kabul eden bir kişi yönetimin nihai yaratıcısının Tanrı olduğunu reddetmez” derken Tanrı’nın varlığının akıl yürütmelerle kanıtlanabileceğine dair bir görüş ortaya koymuş, aynı zamanda düzeni sürdüren bir yaratıcı olduğunu da kabul etmiş görünmektedir.⁵⁰

Zaten, Hume’un, Tanrı’nın var olmadığı veya olamayacağı yönünde hiçbir beyanı olmadığı, dogmatik bir ateizmi savunmadığı, aksine, bunu kanıtlamaya çalışmanın saçma olacağına dair görüşleri vardır.⁵¹ Hume’un açıkça dile getirdiği tez, insanın mevcut doğasıyla, mevcut akıllı ve akıl yürütmelerle ya da kişisel tecrübesiyle “hiçbir hakikat veya varlık sonunu çözemeyeceğidir”. Konunun epistemolojik bir sorun olmadığı, bu yolla metafizik konuların kanıtlanamayacağı iddiası Hume’un en güçlü iddiasıdır. Hume’a göre, doğru ya da yanlış, var olduğuna inanılan “salt hakikat” bilgi sınırlarının ötesinde bir tartışma alanıdır. Şu sözler onun konuya ilişkin görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır; soyut akıl yürütmelerle hiçbir gerçek olgu veya varlık meselesi çözülemez.⁵² Tanrı’nın her zaman en iyi olanı yaptığını güvenle söyleyebiliriz, ancak her zaman bize en iyi gözükken şeyi yapacağını düşünmek çok tehlikelidir. Mevcut dünyanın durumunu göz önüne aldığımızda bu akıl yürütme bizi kaç kez yanlış çıkarır kim bilir?⁵³ Aynı doğrultuda, mevcut bilgi ve deneyimlerden elde edilecek bilgilerle, Tanrı’nın doğası ve hakikati hakkında bilgi sahibi olunamayacağını, Yüce Varlığa bir sınır çizilemeyeceğini şu sözlerle ifade ediyor Hume; “doğa ürünlerinden hareket ederek yaptığımız akıl yürütmelerle durum aynı değildir. Tanrı, sadece ürünleriyle bilinen ve evrende tek olan, hiçbir tür ya da cinse girmeyen bir varlıktır; dolayısıyla herhangi bir türün sıfat ve niteliklerinden analogi yoluyla onun sıfat ve niteliklerini çıkaramayız.”⁵⁴ Hume burada neden ile etki

49 David Hume, *The Natural History of Religion*, Oxford, 1976, s. 1; David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınevi, Ankara, 1995, s. 33.

50 David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 337.

51 Hume, *Inquiry*, s. 157; Soruşturma, s. 122.

52 David Hume, “*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*”, *Denemeler*, çev. Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 211.

53 Hume, *Denemeler*, s. 213.

54 Hume, *Soruşturma*, s. 119.

arasında bir oran bulunması gerektiği üzerinde durarak, dengenin biri lehine ya da aleyhine bozulmasının hiçbir akıl yürütme kuralına uymayacağını, dolayısıyla tasarımdan yola çıkılarak Tanrı kanıtlanmasının haddimizi aşmak olduğunu öne sürüyor.⁵⁵ Hume, kendimizi “Yüce Varlığın” yerine koyarak akıl ve mantık yürütmemize uygun bir tasarımı olduğunu iddia etmenin, geleceğin de bizim akıl ve mantık ölçülerimize uygun gerçekleşeceğini beklemek gibi bir sınır tanımaya neden olacağını söylemektedir. Tanrı’yı insan düşüncesi çerçevesinde bir sistem kurduğu biçiminde tasarlamak ve sınır belirlemek, insanı Tanrı düzeyine çıkarmak ya da Tanrı’yı insanın düşünme kapasitesi düzeyine indirmek olacaktır. İnsanın, aklının kapasitesinin üstünde olan, işleyişine asla hâkim olamayacağı, “doğanın günlük akışının, bizi, hemen her şeyin bizim ilke ve kurallarımızdan çok farklı ilke ve kurullarla düzenlendiğine ikna edeceği bir yana; insanların niyet ve tasarımından yola çıkarak, böylesine farklı ve bu kadar üstün bir Varlığın niyet ve tasarımları üzerinde akıl yürütmek, bütün analoji kurallarına aykırı olur.”⁵⁶

Şüphecilik Ateizm midir?

Hume’un şüpheciliğini onun ateizmine ya da din karşıtlığına delil gösterenlerin yorumlarında isabetli olmadıklarını gösteren birçok değerlendirme vardır. Hume’a göre, deneysel akıl yürütme metodu ile bir yargıya varmanın mümkün olmadığı alanları bilgi sorunu olmadığı için tartışmanın dışında tutmak gerekir. Din ve felsefe için şöyle diyor Hume:

Öyleyse, dünyadaki bütün felsefe ve bir cins felsefeden başka bir şey olmayan din, bizi hiçbir zaman tecrübenin alışılmış akışının ötesine götürmeyi ve günlük hayat üzerinde düşünmekle elde edilenlerden farklı tutum ve davranma ölçüleri vermeyi başaramaz.... Skeptik kişi bütün din adamlarının ve ağır başlı filozofların hoşnutsuzluğunu doğal olarak uyandıran bir başka din düşmanıdır; oysa kesindir ki, hiç kimse böyle saçma bir yaratığa rastlamamıştır... Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil ve hiçbir şekilde altından kalkamayacağı böylesine bir sıygaya çekilme, onu tehlikeye düşürecek emin bir yöntemdir.

Bu sözler, Hume’un ateizm ve teizm konusundaki görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Demek ki, dini konularda, bilgiyi askıya alma, inanca dayalı bir tavır takınma ateizm ya da din düşmanlığı olamaz Hume’a göre. Böylece, Kant’ın bir anlamda çözmeye çalıştığı bilgi-inanç problemi-

55 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hume, *Soruşturma*, s. 119. David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises Sveral Subjects*, içinde, Vol. II, Edinburgh, 1809, s. 152.

56 Hume, *Inquiry*, s. 153-157; Hume, *Soruşturma*, s. 120-122.

ğini ondan önce çözmüş oluyordu, Hume. Onun ılımlı şüpheciliğini ateizm olarak değerlendirmek Hume'ü yanlış anlamak demektir. Hume sadece dini konularda değil, epistemolojinin genel konuları içerisinde de ılımlı bir şüpheciliği savunmuştur. İnsan Zihni Üzerine Bir *Soruşturma* adlı eserinin son bölümünde şüpheciliğin türlerini saydıktan sonra Descartes'ın şüphesini de Pyrrhoncu şüpheyi de reddederek, akademik ya da "ılımlı" (mitigated) bir şüphecilik üzerinde durmuş ve bu şüphecilik türünü verimli bularak önermiştir. Hume'a göre insanın anlama yetisi sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Nicelik ve sayıyla ifade edilen bilimsel konularda herkesin uzlaştığını, tartışmaya açık bir yön kalmayacağı için karşıtı anlaşılabilir ve çelişme içerecek bilgilere ulaşıldığını söyleyerek bunları bir kenara koymuş, burada şüphenin yeri olamayacağını savunmuştur. Ahlak, metafizik ve teoloji konularında da "olgu sorunları" (matters of fact) çerçevesinde bir tespit, tecrübe ya da iman etme yoluyla yol alınabileceğini ancak bu son konuları sayısal bilimlerle ölçmenin salt akıl yürütmelerle doğrulamaya çalışmanın sonuç vermeyeceğini belirterek, burada farklı bir yöntem ortaya koymak gerektiğine işaret etmiştir. Filozofun bu görüşü, onun aşırı pozitivismine ya da metafizik karşıtlığına kanıt gösterilmiştir. Hume'un, iddia sahiplerinin söylediği biçimde radikal bir pozitivismine ya da ateizme yöneldiği sonucunu çıkarmanın zorlama bir çıkarım olacağını belirtmek uygun olacaktır. Hume'un şu sözleri bu konuya ışık tutmaktadır: "İlahiyat veya teoloji (Divinity or Theology), bir Tanrı'nın var oluşunu ve ruhların ölümsüzlüğünü ispat ettiğinden, kısmen tikel, kısmen de genel olgular hakkında akıl yürütmelerden oluşur. Tecrübe ile desteklendiği ölçüde akılda bir temel bulur. Ama en iyi ve sağlam temeli iman ve kutsal vahiydir."⁵⁷

Hume'un dine ilişkin tutumu ya da görüşlerini özetledikten sonra şunlar söylenebilir; Hume insan doğasını gerekçe göstererek, insanüstü bir varlığın ispat edilemeyeceğini söylerken, ispattan müstağni bir varlığın olmayacağını söylememektedir. Bu düşünceden yola çıkarak Hume'ü nihilizm ya da ateizmle yaftalamak, temel tezini bilmemek ya da bilerek çelişkiye düşmek pahasına Hume'ü ateist gösterme çabasından başka bir şey değildir. Tersinden bakıldığında da Hume'un, argümantatif bir Tanrı anlayışını savunmuşçasına teist ya da vahyedilmiş dine sadık biri olarak görme yanlışlığına düşme riski bulunduğunu hatırlatmakta yarar var. Hume ve ona benzeyen filozof ve entelektüellerin dine ilişkin tutumları ortaya koydukları görüşlerden yola çıkılarak tam olarak ortaya konulamaz; kimin ne ölçüde inandığı ya da inanmadığı akıl yürütmeler veya söylencelerle bilinebilecek

57 Hume, *Inquiry*, s. 173; *Soruşturma*, s. 135. Hume'un Tanrı'nın ilk ve gerçek neden olduğu yönündeki genel kabule karşı çıkmadığına dair bir yorum için bkz. Stewart, "Religion and Rational Theology", s. 46.

bir husus değildir. Öte yandan, ılımlı şüphecî bir tavrın kişiyi dinsiz, ateist değil, dindar yapabileceği de düşünülebilir. Nitekim Hume'un da buna paralel bir görüşe sahip olduğu uzmanlarca dile getirilmektedir. Stuber, Hume'un, Philo'nun ağzından felsefi skeptik olmanın dindar bir Hristiyan olmak için en iyi yol olduğu görüşüne yer verdiğini aktarmaktadır.⁵⁸ Tek tanrılı dinlerin inanç esaslarına bakıldığında "gayba iman" imanının övülen bir derecesi olarak görülür.⁵⁹ Gayba imanı ya da imanın başka bir rüknünü epistemolojik bir değerlendirmeye tabi tuttuğunuzda ve bu ölçüte uymayaçağınızı gördüğünüzde reddetmeniz gerekir. Dini bütünüyle rasyonalite çerçevesine dâhil etmeye çalışmak, kimi zaman onu din olmaktan çıkarabilir, çünkü dinin doğruluğunun ölçütü her zaman akıl değildir. Akla uymayan, aklın sınırları içerisinde değerlendirilemeyen kimi öğelere sahip olmak da dinin özünden olabilir.⁶⁰ Hume'un şu değerlendirmeleri birçok yönden ılımlı ve yerinde değerlendirmeler olarak okunabilir; "doğal aklın eksikliklerini hisseden kişi vahiyle açıklanmış gerçeğe en büyük coşkuyla koşar. Hâlbuki yalnızca felsefenin yardımıyla eksiksiz bir teoloji kuracağını sanan kibirli dogmatik daha ileri bir yardımı küçümser ve işe dışarıdan karışan bir öğreticiyi inkâr eder. Bir bilim adamı için, sağlam inanmış bir Hristiyan olma yolunda atılacak ilk ve en önemli adım felsefi şüphecî olmaktır".⁶¹

Alıntılardan da görülebileceği gibi, Hume'un değişik zamanlarda ve yerlerde yer alan çelişik ifadeleri bulunması nedeniyle, rahatlıkla bir teist, deist ya da ateist olarak sunmanın son derece zor olduğu ortadadır. Önemli tespitlerden birisi de onun teizme yönelik şüphecî tavrının katı mı yoksa yumuşak mı olduğu hususunda net bir hüküm verilemeyeceği yönündedir. Yine de bazı uzmanlara göre, Hume'un *Diyaloglar*'daki kapanış sözlerini herhangi bir ateizmden uzak durarak, ılımlı bir teizme yönelmiş olma olasılığı göz ardı edilmemelidir. Hume üzerinden kendi görüşlerini empoze etmeye çalışanların Hume'un arkasına saklanarak görüşlerini meşrulaştırmaya çalışmaları mümkündür. Stuber'in şu ılımlı yorumu Hume'un din felsefesini özetler durumdadır: Hume hiçbir zaman Tanrı'nın var olduğunu inkâr

58 Bkz. Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 72.

59 Gayb kelimesi Arapça bir kelime olup, Râgıb el-İsfahânî'ye dayandırılan ve burada kastedilen anlama uygun tanımıyla "duyular çerçevesine girmeyen ve aklın zaruri olarak gerektirmediği şey" olarak ifade edilebilir. Bkz. İlyas Çelebi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, "Gayb" maddesi, İstanbul, 1996, C. 13, s. 404.

60 Bu konu bütün dinler için geçerlidir. Ortaçağın ilk dönemlerinde görülen Tertullianus'un da içinde bulunduğu düşünürlerin "saçma olduğu, yani akla uymadığı için iman ediyorum" ile Augustinus'un başını çektiği "bilmek için iman ediyorum" şeklindeki ifadelerle kastedilen iman-akıl ilişkisine dair farklı görüşleri hatırlatmakta yarar var.

61 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Martin Bell, USA, 1990, s. 138; Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 73.

etmemiş, vahyi doğrudan yanırlama yoluna gitmemiştir. Dinle ilgili son ifadeleri genellikle muğlak, kesinlikten uzak gözükse de Hume her zaman ‘doğru din’in olabileceği umudunu korumuştur. Yine Stuber’in yorumuna göre Hume’un doğru dinden kastı Tanrı’nın var olduğu düşüncesine dayalı, pratikte insanı etkilediğine inanılan, bir tür toplumun huzuru için gerekli olan ahlaki yaptırımları öneren dindir. Ona göre dinî fanatizm hem bireysel hem de devletteki huzuru yıkıcı ve bozucu bir rol oynar.⁶²

Hume’un Tanrı’nın ve sıfatlarının tamamen bilinemeyeceğine ilişkin iddiada bulunduğu dayanaktan yoksundur.⁶³ Uzman görüşüyle bakıldığında, Hume için mutlak anlamda ateist, deist ve agnostik denilemez.⁶⁴ Hume’un şu sözleriyle konuyu sonlandırmak ve nihai değerlendirmeyi okura bırakmak daha uygun olacaktır: “Genel bir yaratıcının varlığını, evrende bütün olayların tek bir plana göre meydana geldiğini ve bilgece bir amaca yönelik olduğunu kabul eden bir kişi yönetimin nihai yaratıcısının Tanrı olduğunu reddetmez. İnsanoğlunun en azından rahat veya güvenli bir durumdayken yönetimin korumasını reddetmesi mümkün olmadığına göre, bu kurumun yarattığı bütün şeylerin iyiliğini isteyen cömert bir Varlığın eseri olduğu bellidir.⁶⁵ Bu kurum bütün ülkelerde ve bütün çağlarda var olduğuna göre; daha da büyük kesinlikle bunun, hiçbir şekilde aldatılması mümkün olmayan, o her şeyi bilen Varlığın eseri olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat bunu herhangi bir özel veya mucizevi olay aracılığıyla değil, görünmez ve evrensel bir etkiyle yarattığı için, onun isteğiyle hareket etmesine ve yetki veya gücünü ondan almasına rağmen, hükümdara onun temsilcisi denemez. Olan biten her şey Tanrı’nın genel planı veya niyeti çerçevesinde anlaşılmalıdır; o yüzden en büyük ve en adil hükümdar bile kendine alt düzey bir yöneticiden ya da hatta bir isyancıdan veya hatta bir soyguncudan ve korsandan daha fazla kutsallık veya dokunulmaz bir otorite atfedemez.”⁶⁶

Adam Smith

Hume gibi Adam Smith’in din konusundaki görüşleri ve din felsefesi üzerinde birbirine zıt görüşler vardır. Örneğin Smith uzmanlarından olan Biterman’a göre, Smith’in ahlak teorisi ve doğal özgürlük anlayışı hakkındaki tartışmalar, onun doğal teoloji düşüncesinin varlığını gösterir.⁶⁷ Yine önem-

62 Stuber’in değerlendirmeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 73-74.

63 Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 295.

64 Çevik, *Hume ve Din Felsefesi*, s. 295-6.

65 J. C. A. Gaskin, *Hume’s Philosophy of Religion*, London, 1988, Digital Printing, 2002, s. 219.

66 David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 337-8.

67 J. Ralph Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, The Hague 1973, s. 133.

li bir Smith uzmanı olan Fitzgibbons'un göre, Smith de Hume gibi Grek düşüncesinin Hıristiyanlıkla sentezlenerek sunulmasını doğru bulmamış, rasyonel teolojinin mümkün olmadığını savunmuştur.⁶⁸ Smith'in natüralist, deist olduğunu söyleyenler olduğu gibi teist olduğunu söyleyenler de vardır. Burada, eserlerinden derlediğimiz görüşlerle, Smith'in din konusundaki görüşlerin ortaya koymaya ve bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Hocası Hutcheson gibi Smith'in de, her şeyi yoktan var eden, var ettiği evrene her türlü ilkeyi koyan onun hâkimi olan bir Tanrı inancına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁶⁹ Örneğin Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı eserinin, "Ahlakın genel kurallarının etkisi, yetkisi ve buna binaen kuralların Tanrı'nın kanunları olarak görülmesi," şeklinde attığı başlığın yer aldığı 5. bölümde, insanların genel davranış kuralları olarak tanıdıkları adabı muaşeret kurallarının temelde Tanrı'nın yasaları olduğunu savunmaktadır. Smith, adalet, dürüstlük, namus, iffet ve vefa gibi erdemlerin insan türünün mevcudiyeti için varlığı zorunlu olan erdemler olduğunu belirttikten sonra şunları söylemektedir: "Bu hürmet, ahlak kurallarının Tanrı'nın yasaları olduğu ve hak edenlerin ödüllendirileceği, kuralları ihlal edenlerin ise cezalandırılacağı anlayışı, ilk olarak doğa tarafından insanın içine işlenmiş, ardından ise akıl ve felsefeyle güçlendirilmiştir."⁷⁰ Evrenin yaratılışından itibaren insanın uyması ve kaçınması gereken emir ve yasakların Tanrı tarafından insan doğasına yerleştirildiğini ve bu ilkelere göre yaşayıp yaşamamanın ödül ve cezayı gerektirdiğini söyleyen bir filozofun natüralist ya da deist olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Tam tersine, yaratıcı ve yarattıklarını ilkelerle düzenleyici, bu ilke ve düzenin takipçisi olan bir Tanrı anlayışı teist bir düşüncenin ürünü olabilir. Smith başka bir yerde de ahlakın dinle olan ilişkisini şu şekilde ortaya koymaktadır; "en kaba şekliyle bile dinler işte böylelikle akıl ve felsefe çağından çok önce ahlak kurallarının ortaya çıkışını mümkün kılmıştır."⁷¹ Elbette, bir aydınlanma düşünürü olarak Smith de insan doğası üzerinde akıl yürütmelerde bulunmuş, insanın doğasında bazı değerlerin varlığını tespit etmiştir. Akıl sahibi bir varlık olan insanın, sahip olduğu bu yetinin gereği olarak kısmen doğalcı bir tavır takınması normaldir. Aklın ve insanın donatıldığı bazı doğal imkanların işletilmesinde doğalcı bir yöntemi benimsemeyi salt natüralizmle

68 Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 147.

69 Smith'in dinle ilgili tutumuna dair değişik yorum ve görüşler için bkz. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 146-147.

70 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, "Completes Works of Adam Smith", Delphi Classics, London, 2016, içerisinde, s. 179; Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Berkay Tartıcı, Liberus Kitap, İstanbul, 2022, s. 187.

71 Smith, *Completes Works*, s. 180; Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 188.

açıklamak isabetli olmaz. Nitekim Smith'in art arda gelen şu sözleri onun doğal bir temellendirme yolunu seçmekle birlikte, erdemleri doğaya asıl yerleştirenin her şeyin yaratıcısı olan Tanrı olduğuna ilişkin inancını ortaya koymaktadır; “ahlaki melekeler güzel gelen şey uygundur, doğrudur ve bu şeyin yapılması makbuldür; kötü gelen şey ise yanlıştır, uygunsuzdur ve bunun yapılması makbul değildir.” Smith'e göre bu melekeler insan doğasını yöneten esaslardır. Bu esaslar da Tanrı'nın emirleri ve yasaları olarak içimizdeki temsilcilere Tanrı tarafından iletilerek kabul edilen kurallar olarak bariz bir şekilde teşkil edilmiştir.⁷² İnsanların hareket yasaları gibi bir de ahlaki açıdan uymaları gereken yasalar olduğunu vurgulayan Smith, ahlak yasalarının da “adaletli” bir egemen olan Tanrı tarafından belirlendiğini savunmaktadır. O, özgür iradesine göre bu yasalara uymak ve uymamak gibi bir seçim hakkı bulunan insanın yasaya uyması haline ödüllendirileceği, uymaması halinde ise cezalandırılacağını söylerken, hem kozmolojik anlamda evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı hem de ahlakın kurallarını insan doğasına dikte eden sonuçları hakkında da tasarrufta bulunan bir Tanrı inancına sahip olduğunu göstermektedir.⁷³ Bir başka ifadede Smith, “ tüm diğer akıllı canlılar gibi, insanların mutluluğu da Tanrı'nın onları yaratırken güttüğü gerçek amaç gibi görünmektedir” diyerek Tanrı'yı her şeyin merkezine yerleştirmektedir.

Ortaya koyduğumuz yorumları Smith'in şu sözleri doğrulamaktadır:

Sonsuz mükemmelliğini soyut bir şekilde tasavvur ederek elde ettiğimiz bu fikir, mutluluğu artırmak ve sefaletten korumak için yaratılan doğa harikaları gözlemlendiğinde daha pekişmektedir. Ahlaki melekelerimizin emirlerine uygun olarak hareket ettiğimizde, insanoğlunun mutluluğunu artırmakta en yetkili yollardan birini kullanarak Tanrı'yla işbirliği yaptığımızı ve elimizden geldiğince ilahi planın yerine getirilmesi için çalıştığımızı söyleyebiliriz, farklı bir şekilde davrandığımızda ise Tanrı'nın dünyanın mutluluğu ve mükemmeliyeti için tasarladığı plana engel olduğumuzu, tabiri caizse bir şekilde Tanrı'nın düşmanı olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu nedenle, bir durumda bu sıra dışı iyiliği ve ödülü doğal olarak beklemeye, diğer durumda ise Tanrı'nın intikamından ve cezasından sakınmaya eğilimliyizdir.⁷⁴

Yine filozofun, dünya, ahiret ilişkisine ve inancına ilişkin şu görüşleri dikkat çekicidir; “masumların acıları için ne büyük bir keder ve şefkat, gaddarların başarısına karşı nasıl da bir hınç uyanır kalplerde. Hepimiz yapılan yanlış

72 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s.189.

73 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 190.

74 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s.190.

için elem duyar ve öfkeleniriz, ancak bu yanlış düzeltmeyi sıklıkla gücümüzün sınırları dışında buluruz. İşte bu yüzden dünyadaki adaletsizliği düzeltilecek herhangi bir güç bulamadığımızda, doğal olarak göklere seslenir ve Doğanın Yüce yaratıcısının infazını ahirette gerçekleştireceğine inanırız.”⁷⁵

Smith verdiği hukuk felsefesi derslerinden derlenen notlarda, *Tebaanın Hakları* başlıklı kesimde, yönetimde bulunan tek egemeni halktan kimsenin sınırlayamayacağını, ancak egemenleri yargılayacak yegâne merciinin Tanrı olduğunu belirterek, mutlak otoritenin Tanrı olduğunu dile getirmiştir.⁷⁶ Smith’in hem bu dünya hem de ahiret için egemen varlığın Tanrı olduğuna ilişkin şu sözleri manidardır; “insanların gözünden kaçabilsek de cezalandırılmanın mümkün olmadığı bir konumda olsak da her zaman Tanrı’nın gözleri altında davranışlarımızı gerçekleştirdiğimiz ve onun cezasına tabi olduğumuz fikri, en azından daimi bir şekilde bu fikri içselleştirmiş kişilerin en inatçı duygularını bile dizginleyebilecek kadar güçlü bir güdüdür; işte dinler de görev anlayışını bu şekilde pekiştirir, işte bu yüzden ki insanoğlu genellikle dini duyguları derin olan insanların dürüstlüğüne büyük bir güven beslemeye eğilimlidir.”⁷⁷ Tanrı’nın doğayı insanın mutluluğu ve huzurunu temin etmek amacıyla yarattığı buna aykırı hareket etmenin bu doğal düzene karşı çıkmak olduğunu söyleyen Smith, mealen, ilahi takdir planını gerçekleştirmeye çalışmak bizim ödevimizdir, aksi davranış Tanrı’nın düşmanı gibi davranmak anlamına gelir der.⁷⁸ Hume gibi Smith’in de rasyonel teoloji konusunda farklı görüşlere sahip olduğu söylene de, Stoacıların evrende tanrısal bir düzen olduğu düşüncesini onaylayarak, kozmolojik kanıtı destek verdiği, kimi zaman Tanrı’nın kendisini doğa olarak gösterdiği de değerlendirilmektedir.⁷⁹ Bu sözler elbette yorumlanmaya müsait sözlerdir ancak Tanrı’nın böylesine merkezi bir otoritesi olduğunu söyleyen bir filozofu ateist, deist ya da natüralist olarak nitelemek mümkün değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Makul sınırları zorlayarak yeni sorunlara neden olan her olumlu hareket gibi aydınlanma da çok yönlü tartışmalara ve eleştirilere muhatap olmuştur. Bir dogmadan başka bir dogmaya evrilme ya da dinlerin tanrısızlığına beğenmeyerek yeni tanrılar icat etme şeklinde bir tavra dönüştürülen bilimcilik ve radikal akılcılık kimi zaman haklı gerekçelerle reddedilmiştir. Aydınlanmaya karşı

75 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s.193.

76 Adam Smith, *Hukuk Üzerine*, çev. Ahmet Celiloğlu, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 106.

77 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 195.

78 Bkz., Smith, *Complete Works*, s. 181.

79 Athol Fitzgibbons, *Adam Smith's Systems of Liberty, Wealth, And Virtue*, New York 1995.s. 29.

ilk eleştiriler yine Rousseau gibi aydınlanma filozoflarından gelmiştir. Aydınlanmanın bir koşulu olduğu savıyla, her türlü Tanrı düşüncesine, dine ve bileşenlerine taviz vermeyi yasaklayan hatta aforoz eden yaklaşımın, felsefi hatta bilimsel olmaktan çok kişisel, ideolojik bir tutum olduğunu belirtmek gerekir. Ödünsüz materyalist ve pozitivist filozofların maksadı aşan tavırları yanında, gerek aydınlanma içerisinde yer alan çoğu filozoflar gerekse bu makalenin temel konusunu oluşturan İskoç filozoflar, akli ön plana çıkaran bir bilim, felsefe ve teoloji kurmaya çalışmışlardır. Ortaçağın Tanrı merkezli bakış açısının, teolojik konuları da içine alan akıl merkezli bir bakış açısı ile ortadan kaldırılmaya çalışıldığı aydınlanma dönemini ve filozoflarını tek kategoride değerlendirmek aydınlanmayı yanlış yorumlamak olacaktır. Her türlü dogmaya karşı duran bir hareketi, belirli bir zümre, grup ya da ideoloji tarafından sınırları çizilen, eleştiriye kapalı bir gettoya dönüştürmek aydınlanmanın ruhuna aykırıdır. Aydınlanma, yalnızca, akli “gerektiği gibi kullanma” olmadığı gibi, aydın olmama durumu da, yalnızca akli kullanma sebebiyle gerçekleşmez. İnsanlığın bilinen tarihinin hiçbir döneminde salt akıl ya da salt duygu ile hareket, eylem ve yaşam olmamıştır. Duyum, akıl ve inanma insanoğlunun varlık koşulu sayılan temel yeti ve kapasiteleri arasında yer alırlar. Bunlardan biri eksik bırakılır ya da ihmal edilirse insan eksik ele alınmış, değerlendirmeler eksik bırakılmış olacaktır. Hangi dönemde hangi kültür ya da ideoloji egemen olursa olsun, tek başına insana tarih belirleme, rol biçme ve bütüncül konuşma hakkına sahip değildir. Yukarıda örnek olarak verilen tanımlar ve kısaca ortaya konulan tarihçelerde de görüldüğü gibi, aydınlanma ne salt bir akıl çağı ne de “aydın” salt akılla hareket eden bir insandır. Pozitivizmin üç hal yasası da dinlerin salt akıl dışı öğretileri de tek başına insanın aydınlanma tarihini belirlemek için yeterli değildir. Aydınlanma, mitolojilerin egemen olduğu antik çağlarda ortaya çıkabileceği gibi, akıl çağı, teknoloji çağı denilen dönemler de karanlık dönemlere dönüşebilir. Aydınlanmanın ortaçağa bir tepki olduğu doğru değildir. . Horkheimer ve Adorno’nun, aydınlanmanın pozitivistliğe evrildiği, zekânın tin düşmanlığıyla özdeşleştirildiği, felsefeyi eleştirelim derken yok etme çabasına dönüştürüldüğü tespitinde bulunarak ciddi eleştirilerde bulunmuş olmaları hareketin her kesimce eleştirildiğini göstermektedir.⁸⁰ Aydınlanma salt rasyonalist bir tavır olamaz; aklın gerektiği gibi kullanılmaması gibi mutlak belirleyici kabul edilmesi de aynı oranda yanlıştır. İnsanlığın tarihi, farklı görüşlerin çarpışmasından başka bir şey değildir. Eskiye çağrıştıran “hurafe” ile mücadele edilirken modern hurafeler de üretilebilmektedir.

⁸⁰ Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 8.

Aydınlanma dönemini salt bir din karşıtlığı olarak yorumlayanlar, bu yüzyılla anılan entelektüelleri, filozofları oldukları gibi göstermeyerek, kendi tezlerine uygun bir şekilde yorumlama eğiliminde olmuşlardır. Aydınlanmayı kendi tekelinde gören bir grup, Locke, Hobbes ya da Bacon için de yanlı bir tutum takınmışlar, aydınlanma düşünürlerinin bir kısmının geleksel tevhid inancını çağrıştıran akılcı bir teizm yöneldiklerini, bunun da hiçbir şekilde ateizm ya da deizm olmadığı gerçeğini ters yüz etmişlerdir. Kilisenin ya da egemen Hıristiyan geleneğin (Katoliklik) uygulamada ortaya çıkan hatalarını bütün dinleri kuşatacak biçimde mahkum etmek makul bir tutum değildir.⁸¹ Hobbes ve Locke'un şu sözleri, tek yanlı yaklaşımların yanlışlığına verilebilecek çok sayıda örnekten sadece iki tanesidir: "Tanrı'nın dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, ya-pay bir canlı yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir."⁸² Yani "Tanrı bize kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar basmamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre, kendini tanıtımsız bırakmış sayılmaz ve biz onun varlığını okuyabiliriz."⁸³

Zaman içerisinde dine, özülle ilgisi olmayan hurafeler egemen olmuş, yerli yersiz inanç, yorum ve çıkarımlar, tahrif edilmiş dinlerden alınan ve eklenen hikâyelerle din başka bir kimliğe büründürülmüştür. Filozoflar da birer yenilikçi (müceddit) olarak halis dinle din olmayan, hurafe ile insanın varoluşsal bir imkânı olan inanç arasındaki ayrımı ortaya koymuşlar, Tanrı inancını ya da hurafelerden uzak bir imanı bütünüyle reddetmiş değildirler. Aydınlanmayı mutlak bir ateizm ve din karşıtlığı olarak görmek, dinlerin dogmalarını beğenmeyip yeni dogmalar ve tanrılar üretmek gibi bir tutarsızlığı ortaya koymak demektir. Hutcheson, Hume ve Adam Smith'in düşünceleri birbirine uzak gibi görünse de, inanmanın insanın doğasında var olan bir özelliği olması bakımından aynı tespitleri yaptıklarını söylemek gerekir. Hıristiyanlığın mutlak egemenliği ile geçen yaklaşık bin yıllık zaman diliminde geri plana atılan, ancak Rönesans ile başlayıp aydınlanma

81 Mehmet Aydın'ın şu değerlendirmesi genelleyici tutumlara işaret etmesi bakımından önemlidir: "Russell ve Robinson gibi ateistlerin bütün teistik dinleri bir ve aynı şeymiş gibi görmeleri ve onları tehlikeli saymaları kanıtlanmamış iddialar olarak ortada durmaktadır." Bkz. M. S. Aydın, Tanrı-Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 204.

82 Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004. s. 17.

83 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1841, s. 457. Locke'un, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve Hıristiyanlığın akla uygunluğu yolunda oldukça iddialı fikirlere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu konularla ilgili ayrıntılı bilgi için öncelikle *Deneme*'nin dördüncü ki-tabı, onuncu bölümden başlayan yazılarına bakılabilir; ayrıca bkz. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 103 vd.

ile zirveye ulaşan akılcılık insanla ilintili olan her alana egemen olmaya başlamıştır. Özellikle dini konulara uygulanan bu metotla reformasyon gerçekleşmiş, Hıristiyanlık yeni bir evreye girmiştir. Aydınlanma döneminin filozofları doğrudan Tanrı inancına ya da dine karşı çıkmak yerine, dinin aslı kimliğine ve işlevine dönmesi, her türlü hurafeden arındırılarak dünyevileştirilmesine son verilmesi gerektiğine inanmışlardır. İddia edildiği gibi aydınlanma her türlü dinin ortadan kaldırıldığı ya da kaldırılmaya çalışıldığı bir dönem olmamıştır. Düşünceleri doğru ya da yanlıştır ancak onlar için ateist, deist, natüralist vb. nitelendirme de bulunmak dışarıdan değerlendirmeler ve yorumlamalar olarak okunabilir. İskoç Aydınlanmasının bütün temsilcileri için de bu genel değerlendirmeler geçerlidir.

Burada ele alınan her üç filozofun da, hem özel düşüncelerinde hem de birbirleriyle karşılaştırıldıklarında Tanrı ve din öğretilerinde farklılıklar görülebilir.⁸⁴ Gerek Hutcheson gerek Hume gerekse Smith'in, evrenin yaratıcısının Tanrı olduğu konusunda farklı düşünmedikleri söylenebilir. Hutcheson ve Adam Smith'in her şeyin mutlak yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak Tanrı'yı görmeleri ve eserlerinde uzun uzadıya bu görüşlerini ortaya koymaları, rasyonel bir teoloji kurmaya çalıştıklarını göstermektedir. Hume'un teorik olarak rasyonel bir teolojinin mümkün olmadığı yönündeki açıklamalarına rağmen, evrenden Tanrı'nın varlığına gidilebileceği yolundaki düşünceleri çelişik gibi görünmektedir. Bu değerlendirmelerden sonra Hutcheson ve Smith'in Teist, Hume'un da rasyonel teoloji konusunda temkinli bir tutum içerisinde olsa bile asla Tanrı inancı olmayan, her halükarda dini ve dinle ilgili bileşenleri dışlayan bir tutum içerisinde olmadığını söylemek mümkündür.

84 Bkz. Turco, *Hutcheson Philosophiae Moralis*, s. x.

Öz

Aydınlanmada Din Problematiği ve İskoç Aydınlanmasına Etkisi

Aydınlanma, tanımı, içeriği, çerçevesi ve etkisi ile üzerinde uzlaşılması mümkün olmayan çok yönlü tartışmalara açık felsefi bir problematik olarak önümüzde durmaktadır. Aydınlanma kavramına eşlik eden başat konu din de her zaman aynı ölçüde problematik bir konu olmuştur. Aydınlanmanın, aklın büyük ölçüde devre dışı bırakıldığı bir inanca, siyasi ve ekonomik çıkara, dünyevi otorite kazanmaya hizmet eden bir kuruma dönüşen din ve geleneksel anlayışlara karşı ortaya çıkmış bir hareket olduğu yönünde bir anlayış hâkimdir. On yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılın tamamını kapsayan bu dönemin, eleştiri çağı olduğu, aklın kılavuzluğunda din, bilim, sanat başta olmak üzere her konunun tartışmaya açıldığı, yeniden yorumlandığı bir dönem olduğu söylenebilir. Ancak kimi yaklaşımlara göre aydınlanma dönemi Tek tanrılı dinler dâhil olmak üzere, bütün dinlerin ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir dönem olmuştur. Bu tezi savunmak için aydınlanma döneminin filozoflarının tamamının natüralist, pozitivist, ateist ya da teist olduğu yönünde bir görüş egemen kılınmaya çalışılmıştır. Hem tarihsel gerçeklik açısından hem de felsefi tutarlılık açısından birçok yanlışlar, paradokslar ve çelişkiler içeren bu yaklaşımı, kısmen genel aydınlanma dönemi daha çok da İskoç Aydınlanmasının üç önemli düşünürü çerçevesinde ele almak ve tartışmak bu makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Konu, filozofların bazı eserlerinden yola çıkılarak tartışılmıştır. Makalede, aydınlanmanın mutlak bir din karşıtlığı, Aydınlanma filozoflarının tümünün de doğalcı, tanrıtanımaz ya da en fazla deist olduğu yönündeki yaygın kanaatin yanlışlığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Aydınlanma, Din, Tanrı, İskoç Aydınlanması, Hutcheson, Hume, Adam Smith

Abstract

The Problematics of Religion in the Enlightenment and Its Impact on the Scottish Enlightenment

Enlightenment stands before us as a philosophical problematic open to multi-dimensional debates, with its definition, content, framework and impact, which cannot be agreed upon. Religion, the dominant theme accompanying the concept of enlightenment, has always been an equally problematic issue. There is an understanding that the Enlightenment is a movement that emerged against religion and traditional understandings, which turned into a belief in which reason was largely disabled, an institution serving political and economic interests, and gaining worldly authority. It can be said that this period, which covers the end of the seventeenth century and the whole of the eighteenth century, was the age of criticism, in which every subject, especially religion, science and art, was opened to discussion and reinterpreted under the guidance of reason. However, according to some approaches, the enlightenment period was a period that aimed to eliminate all religions, including monotheistic religions. In order to defend this thesis, a view that all philosophers of the Enlightenment period were naturalists, positivists, atheists or theists was tried to be dominant. The main subject of this article is to deal with and discuss this approach, which contains many mistakes, paradoxes and contradictions in terms of both historical reality and philosophical consistency, partly within the framework of the three important thinkers of the general enlightenment period and more often the Scottish Enlightenment. The subject has been discussed on the basis of some works of philosophers. In the article, it has been tried to show that the Enlightenment is an absolute anti-religion, and that the common belief that all Enlightenment philosophers were naturalists, atheists or at most deists was wrong.

Key Words: Enlightenment, Religion, God, Scottish Enlightenment, Hutcheson, Hume, Adam Smith.

Kaynakça

- Aydın, M. S. (1991). Tanrı-Ahlak ilişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Broadie, Alexander. (2005). The Scottish Enlightenment, Birlinn Limited, Edinburgh.
- Broadie, Alexander. (1997). The Scottish Enlightenment: An Anthology, Canongate Classics, Edinburgh.
- Cevizci, Ahmet. (1999) Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınevi, İstanbul.
- Copleston, Frederick. (1995). Felsefe Tarihi, Aydınlanma, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınevi, İstanbul.
- Çelebi, İlyas, (1996). "Gayb" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. 13. s. 404.
- Çevik, Mustafa, (2006). David Hume ve Din Felsefesi, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Gaskin, J. C. A. (1988). Hume's Philosophy of Religion, Macmillan, London.
- Gay, Peter. (1967). The Enlightenment An İnterpretation The Rise of Modern Paganizm, New York.
- Fitzgibbons, Athol. (1995). Adam Smith's Systems of Liberty, Wealth, And Virtue, New York.
- Hobbes, Thomas, (2004). Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hof, Ulrich Im. (1997). The Enlightenment, trans. William E. Yuill, Great Britain.
- Hume, David. (2017). "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", Denemeler, çev. Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Hume, David. (1809)An Inquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises Sveral Subjects, içinde, Vol. II, Edinburgh.
- Hume, David. (1990). Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Martin Bell, USA.
- Hume, David. (1995). Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınevi, Ankara.
- Hume, David. (2017). Siyasi Denemeler, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Hume, David (1976). The Natural History of Religion, Oxford University Press, Oxford.
- Hutcheson, Francis, (2020). Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, Say Yayınları, İstanbul.
- Hutcheson, Francis, (2008). An Inquiry İnto The Original of Our İdeas of Beauty and Virtue, ed. Wolfgang Leidhold, Libert Fund, USA.
- Hutcheson, Francis, (2007). Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy, ed. Luigi Turco, Gen. ed. Knud Haakonsen, Liberty Fund, USA.

- Lindgren, J. Ralph, (1973). *The Social Philosophy of Adam Smith*, The Hague.
- Locke, John, (1841). *An Essay Concerning Human Understanding*, London.
- Mautner, Thomas, (2005). *Dictionary of Philosophy*, London.
- Horkheimer, Max, Adorno, Thodor. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- Outram, Dorinda, (1995). *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, Adam, (1966). *The Theory of Moral Sentiments*, New York.
- Smith, Adam, (2016). *The Theory of Moral Sentiments*, "Delphi Completes Works of Adam Smith", Delphi Classics, London.
- Smith, Adam, (2022). *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Berkay Tartıcı, Liberus Kitap, İstanbul.
- Smith, Adam. (2018). *Hukuk Üzerine*, çev. Ahmet Celiloğlu, Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Stanford encyc <https://plato.stanford.edu/entries/hume-religion/>14.04.2023
- Stuber, John Worl, (1995). *David Hume's Attitude Towards Religion As Evidenced By His Life And Works*, Basılmamış doktora tezi, Edinburgh.
- Taşkın, Ali, (2021). *Hume Araştırmaları*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Taşkın, Ali. (2019). *İskoç Aydınlanması*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Turco, Luigi. (2007). *Francis Hutcheson, Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. Luigi Turco, Gen. ed. Knud Haakonssen, Liberty Fund, USA.