

## DEİZM-BİLİM İLİŞKİSİ VE İSLAM DÜŞÜNCESİ\*

Mahsum AYTEPE\*\*

### Öz

Deizm, Batıda 17. ve 18. yüzyıllarda, temelde din-bilim çatışmasını bir çözüme kavuşturmak için ortaya çıkmış felsefi ve dini bir harekettir. Deizmin bulduğu çözüm, bilimin önünü açmış, ancak dinin aleyhine olmuştur. Deizm bu çerçevede, Tanrı'nın varlığını kabul etmiş; ancak Tanrısal inayeti, vahiy, nübüvvet ve mucize gibi olguları reddetmiştir. Deizm bugün başat bir felsefi ve dini hareket olmaktan çıkmıştır. Ancak akla duyduğu sarsılmaz güven, âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ve doğal din vurgusu gibi yönleriyle etkisini devam ettirmektedir. Bilimsel ve teolojik varsayımları, daha çok Sosyal Bilimler üzerinden İslam düşüncesini de etkilemiştir. Bu çalışma, deizm-bilim ilişkisinin İslam düşüncesi üzerindeki etkisini Müslüman düşünürleri de dikkate alarak açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Deizm, Bilim, Doğal Din, İslam, Akıl

### THE DEISM-SCIENCE RELATINSHIP AND THE ISLAMIC THOUGHT

#### Abstract

Deism is philosophical-religious movement that has emerged in the West in the 17th and 18th centuries to get a solution to the conflict between religion-science. The solution, that found by deism, it was opened the science but against the religion. In this context, the existence of God is accepted; but the facts of divine grace, revelation, prophecy and miracles rejected. Deism is not a dominant philosophical and religious movement today. However, its influence still continuing, by with its unwavering trust in mind, its unfailling sense of God and the emphasis on natural religion. Scientific and theological assumptions have also influenced on Islamic thinking through Social Sciences. The aim of this study is to clarify the effect of the relation between deism and science on Islamic thought by considering Muslim thinkers.

**Keywords:** Deism, Science, Natural Religion, Islam, Mind.

## GİRİŞ

Batı toplumu başlangıçtan itibaren savunduğu hayat görüşü ve değerler sistemiyle, pratikte onaylayıp uygulamaya çalıştığı yorum ve erekler bütünü arasında bir uçurumun varlığı ile karşı karşıya kalmıştır.<sup>1</sup> Randall, Batı toplumunun toplumsal ve zihinsel gelişimi arasında yaşa-

\* Bu çalışma, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu'nda sunulan tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
1 John Herman Randall, Jr. ve Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Arslan, 3.baskı, Bigbang Yayınları, 2014, Ankara, s. 78.

nan gerilimi ifade ederken bu tespitle bulunmakta ve sözü felsefenin bu konudaki yeniden yorumlama ve uyuşturma misyonuna getirmektedir. Buradan hareketle denebilir ki Batı düşünce tarihi boyunca gerilimi en fazla hissedilen alanların başında din-bilim ilişkisi gelmektedir. Kaba bir tasvirle antik dönemde aklın, Ortaçağda kiliseyle temsil edilen dinin ve modern dönemde yeniden aklın baskın geldiğini söyleyebiliriz. Akıl-nakil, din-bilim, vahiy-felsefe gibi karşıtlıklar içinde ifade edilen bu problemin çelişkilerden nispeten arındırılmış bir görünüm arz ettiği 17. ve 18.yüzyıllar, deizmin en parlak dönemine denk gelmektedir.

Kilise ile temsil edilen dini düşüncenin, hayatın bütün alanlarını ve bu arada bütün bilimsel çalışmaları hedefinden içeriğine ve yöntemine kadar belirlediği yoğun bir dönemin ardından yaşanan gelişmeler, paradigmatik bir dönüşümün habercisi olmuştur. Bu dönüşümün etkisini öncelikli olarak hissettirdiği din-bilim ilişkisi alanına yeni ve radikal öneriler getirilmiş, daha çok dini alan üzerinde girilen teşebbüsler, dinin varlığını sorgulamaya kadar giden geniş çaplı teklif veya çözüm denemelerine sahne olmuştur. Dinin alanı ve Tanrı'nın iradesiyle ilişkili bir zeminde bulunması nedeniyle dini bir hareket görünümünü de bulunan bu felsefi eğilim, çözüm ve önerilerini deizm altında derleme imkânı bulmuştur. Deizme getirilen hemen hemen bütün tanımlar, din-bilim çatışmasına getirilen yaklaşık çözümlerin bir örgüsünü vermektedir.

Bu çerçevede deizm, Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekolün adı olmuştur.<sup>2</sup> Vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın var olduğuna inanan deizme göre<sup>3</sup> Tanrı, doğanın yaratıcısı olmakla birlikte, onun için önceden saptamış olduğu akışa karışmaz ve insani işlerle ilgilenmez.<sup>4</sup> Çünkü varlığı gereği hata yapmayacağı için mükemmel olanı en baştan yapmış ve kendi sorumluluğunu insanlara verdiği akılla yerine getirmiştir.<sup>5</sup> Deizmin tanrısı, süper-natürel niteliği aşırı hadde götürülmüş, kendisi dışında hiçbir şeyle ilgilenmeyen, kendisi dışındaki her şeyle bağlantısı kopuk bir varlıktır. Onun her türlü ilgi ve bilgisinin objesi sadece kendi zatıdır. O, varlığı sevk veya idare etmediği gibi, inayetiyle insanlara adalet de dağıtmaz.<sup>6</sup>

Zihnin doğal güçleriyle tanrısal hakikate ulaşabileceğini, bu gerçeğin salt inanca dayanan vahyedilmiş bir doğru olarak kabul edilmek ihtiyacında olmadığını ve Tanrının yalnızca varlık bakımından değil, fakat etkinlik

2 Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 109.

3 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 209.

4 Randall-Buchler, *Felsefeye Giriş*, s. 244.

5 Şadi Can Saruhan-Ata Özdemirci, *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*, Beta Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2013, s. 71.

6 Durmuş Hocaoglu, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995, s. 93.

bakımından da doğanın üstünde ve tümüyle dışında olduğunu ileri sürmesiyle teizmden ayrılan deizmin temelinde, evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı ve Aydınlanmanın doğal bir sonucu olarak akıl ile bilime gösterilen büyük güven yer alır.<sup>7</sup> Buna göre deizmin doğuşunda, akla beslenen inanca, bilime duyulan güvene ek olarak, dini çatışmalar ve akılla imanı uzlaştırma çabalarında karşılaşılan aşılmaz güçlükler etkili olmuştur. Dini akılla uzlaştırma çabalarının dine yönelik yaptırımları ve akla dönük varsayımları olmuştur. Bu çalışmada deizm-bilim ilişkisi, deizmin akla ve dine dair kabullerinin bilim paradigması ve bu arada İslam düşüncesi üzerinde oluşturduğu etkiler, bazı örnek şahsiyetler üzerinden ele alınacaktır.

### 1. Deizm-Bilim İlişkisi

Deizm, iki temel anlayıştan yola çıkmıştır: Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı ile akla ve bilime gösterilen büyük güven.<sup>8</sup> Bu güvenin ortaya çıkmasında Rönesans ve Reform sürecinde yaşanan bilimsel gelişmeler önemli rol oynamıştır. Bunun temelinde ise bu dünyaya dair oluşmuş kanaat yatmaktadır. Batı aydını tarafından görülmüştür ki, klasik Hıristiyan Batı kültürü çerçevesinde “bu dünya” ve “öte dünya”, tam anlamıyla, aynı anda, birlikte meşru olarak sahip olunabilecek varlık alanları değildirler. Bunun sonucunda da en yakın ve canlı örnek olarak, Latin kökenli Güney-Katolik kültüründe, Antik Batı kültürüne yönelmiş, oradan alınan modelle Rönesans sürecine girilmiştir. Daha sonra bunu tamamlayan bir hareket olarak German kökenli Kuzey Katolik kültüründe Hıristiyanlığın özüne yönelmek şeklinde başlayan Reformasyon tecrübesi yaşanmıştır.<sup>9</sup> Bu nedenle XVI. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyasında başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte Ortodoks inançları savunan kesim için teizm terimi kullanılmasına karşın, deizm geleceksel inançlardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>10</sup>

Batı'nın dünyaya açılan kapıları olarak Rönesans ve Reform süreçlerinin<sup>11</sup> sonunda hümanizm, deneysel bilimlerin yükselişi, yenedünyaların ve medeniyetlerin keşfedilmesiyle oluşan coğrafi açılım ve XVII. yüzyıldaki dinsel çatışma ortamının insanlar üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiler, deizmin ortaya çıkmasında başat unsurlar olmuştur.<sup>12</sup> Bu yeni çığır İtalyan doğa araştırmacısı ve matematikçisi Galileo açmıştır. Kopernik'ten itibaren gittikçe sık tekrarlanır olan güneş merkezli evren görüşünü Galileo, doğa felsefesine ihdas edince, Vatikan rahatsız olmaya başlamıştır. İsa'nın şereflendirdiği dünyayı evrenin manevi odağı haline getiren Kilise'nin kay-

7 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 209.

8 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 7.baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987, s. 180.

9 Hocaoğlu, *Laisizmden Millî Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 49.

10 Erdem, “Deizm”, s. 109.

11 Hocaoğlu, *Laisizmden Millî Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 98.

12 M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Marmara Üniv. Basılmamış Doktora Tezi, 2009, s. 104.

gısı, maddi fizik merkez karşısında manevi olanın yetki aşınmasına uğramasıdır.<sup>13</sup> Nitekim zaman, bu kaygının Kilise açısından yersiz olmadığını göstermiştir. Galileo'dan sonra Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerinin gösterdiği büyük gelişme, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni kendi kendine tıkır tıkır işleyen bir makine, bir saat gibi görmeye ve onda meydana gelen her olayın, daha önce meydana gelen olaylar tarafından tamamen mekanik ve tatmin edici bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür. Ayrıca böyle bir doğa tasarımı, "Tanrı" kavramını dışarı atmayı da gerektirmemiştir. Tersine bir makine veya eser ne kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel olduğu sonucuna varmak hem mümkün, hem de gerekli görülmüştür. Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yaratan bir saatçidir. O, bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra müdahale etme ihtiyacı duymamıştır. Tanrı, akıl ve vicdan yardımıyla bulunabileceği için gelenekten gelen hurafeleri savunmakla bilime engel olan Kilise kurumuna gerek yoktur. Deizmin yaydığı bu düşünceler, başta Newton olmak üzere 17.ve 18.yüzyılda birçok bilgin ve filozof tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.<sup>14</sup>

Aslında Newton, Galileo, Kepler, Leibniz gibi bilimsel devrimin kurucu şahsiyetleri pozitivist bilim tarihlerinin yansıttığının aksine dindar insanlardı.<sup>15</sup> Ancak Newton ve başkaları Tanrı'yı bilimsel teorilerinde *boşluk doldurucu* unsur olarak da kullanmışlardır. Boşluk dolduran bir unsur olarak kullanılan Tanrı, bilimsel olarak açıklanamayan gerçekleri açıklamaya yarayacak bir hipotez olarak yardıma çağırılmış yahut doğal nedenlerle aynı seviyede sonuçlar yaratacak bir sebep olarak sunulmuştur. Ancak, insan bilgisindeki her ilerlemeyle ve daha önce bilimsel olarak açıklanamayanların açıklığa kavuşmasıyla, Tanrı doldurduğu boşlukları birer birer terk ederek işgal ettiği alanlardan çekilmiştir. Bunun sonucu olarak da, bireyin yaşamından çıkarılarak, büyük tabiat makinesinin açıklayıcı unsuru olmaya indirgenen Tanrı'ya açılan alan, her bilimsel gelişmeyle biraz daha daralmıştır.<sup>16</sup>

Deizmin Avrupa'daki yansımaları, dine ve bilime ilişkin farklı çözümlerinin yapıldığı geniş bir yorum alanını ortaya çıkarmıştır. İngiliz deizminin babası olarak kabul edilen Cherbury'li Lord Herbert, Tanrı'ya ve ahiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşkular beslemiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirmiş, ayrıca evrensel gerçekleri kavramaya aklın yeteceğini savunmuştur.<sup>17</sup> Ayrıca

13 Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2011, s. 247.

14 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2009, s 274.

15 İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2016, s. 64.

16 Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 4:14 (2006), s. 51-62, s. 56.

17 Erdem, "Deizm", *DİA*, s. 109.

“Hristiyan deistler” olarak anılan William Wollaston, Thomas Woolston, Thomas Chubb ve Thomas Morgan gibi kişiler, Hıristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir *tabii din* kurabileceği ve nihayet Hıristiyanlık ile akıl arasında hiçbir çatışma olmadığı şeklinde daha ılımlı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu akım içinden inancın temelini tarih boyunca tahrifata uğramış kutsal metinler değil akıl olması gerektiği tezi ortaya atılmış, bu metinleri yorumlama yetkisine sahip din adamları hiyerarşisi reddedilerek aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçü olduğu ve bu ölçü ile gerçek Hıristiyanlığın bulunabileceği iddia edilmiştir.<sup>18</sup> Fransız deistleri içindeki en önemli ve tanınmış sima olan Voltaire, Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini esas alan bir tabii din anlayışını savunmuştur. Evrensel çekim kanunundan hareketle Newton fiziğini mübalağalı mekanist terimlerle yorumlayan Voltaire, Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı inancı ile âlemdaki tabii süreklilik fikri çeliştiği için deizme ulaşmıştır.<sup>19</sup> Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki ise Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. Ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevi konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki bir *tabii din* anlayışına ulaşmıştır. Onu hem bir Hıristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dini inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederek akıl ve inancın sahalarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik aklı dini ve ahlaki tecrübeye temel yapmış olmasıdır.<sup>20</sup> Bu nedenle Kant, doğal ya da rasyonel bir dine inanmaktadır.<sup>21</sup> Boutroux'a göre deistlerin rasyonalist nitelikli tabii din anlayışları dini, bütün ayırt edici niteliklerinden soyutlayarak son derece kuru, mücerret, beşer ruhunun eğilimlerini tatmin etmekten çok, akıl ve muhakemeye konu temin etmeye imkân veren birkaç formüle irca etmek şeklinde geliştirdi.<sup>22</sup>

Bunun sonunda tabiatla ilgili taze bilgilere, genel-geçer hükümlere ulaşan birçok batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inanmış, bu da “dışardan müdahale edilmeyen –hatta bazılarında göre, otonom olan- âlem fikrine güç katmıştır.<sup>23</sup> Bu nedenle aydınlanmanın hemen tüm düşünürleri çoğunlukla ateist ya da deist idiler. Hıristiyanlıktan nefret eden bu düşünürler, batıl inançları ve dini, insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir. İnanç ve dine karşı çıkarken akıl ve bilime sarılan Aydınlanma düşüncesi, Tanrı'nın evrene müdahalesine kesinlikle karşı çıkmış ve bilimin gerektirdiği kendi içinde kapalı ve

18 Erdem, “Deizm”, *DİA*, s. 109.

19 Erdem, “Deizm”, *DİA*, s. 109.

20 Erdem, “Deizm”, *DİA*, s. 109.

21 Allen W. Wood, “Kant'ın Deizmi”, çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1 (2011), ss. 327-347, s. 337.

22 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 24.

23 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 181.

düzenli bir sistem olarak evren görüşünü benimserken, Tanrı'yı en iyi durumda bir seyirci konumuna indirgemıştır.<sup>24</sup> Deizmin doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın –Almanya söz konusu olduğunda Aydınlanma Dönemi'nin- yükselişi arasında bir paralellik vardır.<sup>25</sup>

Deizm, her ne kadar Tanrı'yı inkâr etmemişse de vahyi, mucizeyi ve âleme müdahale eden bir Tanrı anlayışını reddederek, Ortaçağın hâkim dini anlayışına büyük darbe vurmuştur. Bu dönemde akli mahkûm eden dini anlayış, bilimsel gelişmelerin koşulladığı deizmle nispi bir dengeye oturmuştur. Din ile bilimin uzlaştırılabileceği inancına kuramsal bir çerçeve sunan deizmin düşünsel konsepti, terazinin tamamen dinin aleyhine olacağı modern dönem öncesi bir köprü görevi görmüştür. Nitekim deizmin argümanları, ateistler elinde hem deizme hem de teizme karşı kullanılmıştır. Kilisenin bilim üzerindeki baskısı ve yönlendirmesine karşın bir sığınak haline gelen deizm, bilim dünyasına serbest hareket etme imkânı vermiştir. Zira eğer Tanrı âlemi yarattıktan sonra ona müdahale etmiyor ve uzaktan izlemekle yetiniyorsa, hiçbir kişi veya kurumun evren hakkında araştırma yapana insanlara müdahale etme hakkı olamaz.

Deizm-bilim ilişkisinin günümüzdeki yansımalarına bir örnek olarak Antony Flew'in varmış olduğu inanç gösterilebilir. Daha önce bir ateist olan Flew'e göre bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutmaktadır. Bunlar: doğanın kanunlara uyduğu gerçeği, hayat boyutu ve doğanın varlığıdır.<sup>26</sup> Bütün bu boyutların keyfiyetine dair sorduğu sorular onu Tanrı'nın varlığını kabul etmeye sevk etmiştir. Flew, Tanrı'yı kuramsal dinlerin öğretileri sayesinde değil tamamen aklın ve doğanın katkılarıyla bulduğunu ifade etmiştir: "Tanrıyı keşfimin, doğaüstü fenomenden hiç bahsetmeden tamamen doğal bir düzeyde geliştiğinin altını çizmeliyim. Bu, geleneksel olarak *doğal teoloji* denen bir uygulamaydı. Bilinen dinlerin hiçbirisiyle bir bağlantısı olmadı. Ayrıca Tanrı'yla ilgili kişisel bir deneyimim ya da doğaüstü veya mucizevi denecek türden bir deneyim yaşadığımı da iddia etmiyorum. Kısacası, keşfedişim inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur."<sup>27</sup> Buna göre Flew, teizme inananlarda sıklıkla görüldüğü üzere bir manevi tecrübeyle değil, *tabii din* savunucusu olan deistlerde görülen salt akli bir muhakemeyle Tanrı'yı bulmuştur. Flew, bu noktada Aristoteles'in tanrı anlayışını benimsediğini ifade etmiştir. Aristoteles'in tanrısı değişmezlik, maddi olmama, her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, birlik ya da bölünememe, mükemmel iyilik ve gerekli varlık<sup>28</sup> gibi teist dinlerin Tanrısal sıfat anlayışına benzer niteliklere sahip olsa da Tanrı'nın âleme ve insana sürekli müdahalesini reddetmesi yönüyle deist

24 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 89.

25 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 183.

26 Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, Profil Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2011, s. 81, 83.

27 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 85.

28 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 84.



bir özellik taşır.<sup>29</sup> Nitekim David Ross, Aristoteles'i teist bir filozof olarak yorumlama eğilimlerine değindikten sonra, onda ne tanrısal yaratma ne de tanrısal inayete ilişkin bir görüşle karşılaşamayacağını ifade eder. Çünkü Aristoteles, Tanrı'nın dünyaya yönelik pratik bir ilgi atfetmesinin onun yetkinliğini ortadan kaldıracığı düşüncesindedir.<sup>30</sup> Buna göre dinin ve dini öğretilerin ilahi bir kaynak yerine, aklın verdiği ölçüler içinde belirlendiği her eğilimde, deist bir etki vardır. Burada Tanrı'nın konumu semboliktir ve insan aklı her şeyin ölçüsüdür.

Buraya kadar ifade edilenleri özetleyecek olursak deizmde güçlü bir akıl vurgusu, vahyin kesin reddi, kozmik âlemde şaşmadan işleyen tabi yasa fikri ve akla dayalı doğal din anlayışı öne çıkmaktadır. Buna göre deizm, din-bilim çatışmasında bilimi, vahiy-akıl çatışmasında akli, mucize-değişmez yasa çatışmasında tabi yasayı, inayet sahibi-müteâl tanrı çatışmasında müteâl ve pasif bir tanrı anlayışını savunmuştur. Deizmin farklı türlerinde farklı vurgularla dile getirilen bu eğilimler, özellikle 17. ve 18. yüzyılda yoğun bir kullanım alanı bulmuştur. Deizmin, 18. yüzyıldan günümüze uzanan süreçte baskın bir şekilde olmasa da sosyal, felsefi, dini ve bilimsel pek çok alanda etkisi sürmektedir.

Bugün, dini ve felsefi bakımdan deizmi savunan düşünürlerin olduğu pek söylenemez. Buna rağmen, özellikle dünyanın ve bilimin otonomluğunda ısrar eden, dinin akli veçhesine ağırlık veren, dini sadece ahlaktan ibaretmiş gibi görmek isteyen bazı insanların dünya görüşlerinde deizmin bazı çizgilerine rastlamak mümkündür.<sup>31</sup>

## 2. Sosyal Bilim Kuramı ve Deizm

Gulbenkian Komisyonunun da deklare ettiği gibi sosyal bilim kendini, bilinçli olarak vahiy yoluyla inmiş ya da akılla çıkarsanmış doğrulardan öte doğruları aramak diye tanımlar ve bu anlamda dünyaya ait bir girişimdir. Başka bir ifadeyle sosyal bilimler, kuruluşunda onun da kendine düşeni yaptığı ve parçası olduğu modern dünyada, gerçeklik hakkında, bir biçimde ampirik olarak doğrulanan sistemli, dünyevi bilgi üretme çabasına dayanır.<sup>32</sup> Sosyal Bilim kuramının barındırdığı deistik eğilimlerin görülebilmesi için temelinde yatan bilim modellerine kısaca bakmak gerekir.

Birkaç yüzyıldır hâkim olan, klasik dediğimiz bilim görüşü iki varsayıma dayanarak kuruldu. Bunlardan birisi, geçmiş ile gelecek arasında bir simetri öngören Newton modeli; diğeri doğayla insanlar, madde ile akıl, fiziksel dünya ile sosyal/manevi dünya arasında köklü ayrımlar bulundu-

29 Flew, *Yanılmışın Tanrı Varmış*, s. 129.

30 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 216-217.

31 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 184.

32 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 12.

ğunu var sayan Kartezyen düalizm idi.<sup>33</sup> Bu iki varsayıma biraz yakından bakıldığında, barındırdığı deist eğilimler daha iyi görülebilir.

Newton modeli, neredeyse teolojik bir görüş öngörmüştür: Tanrı gibi biz de kesin bilgiye ulaşabiliriz, dolayısıyla her şey sonsuz bir bugünde var olduğuna göre, geçmiş ile geleceği birbirinden ayırmamız gereksizdir.<sup>34</sup> Newton'cu model, gerçek bir maddi evren olduğunu ileri sürer. Bu evrende var olan her şey evrensel doğa yasalarının hükmü altındadır ve bilim bu evrensel doğa yasalarının ne olduğunu açığa çıkarma faaliyetidir. Bu yasaların ne olduğunu bilebilmemizin tek güvenilir ya da işe yarar yolu ampirik araştırmadır ve özgül olarak da, dini otoritelerin ampirik olarak geçerli kılınmamış bilgi iddialarının hiçbir itibarı olamaz.<sup>35</sup> Newtoncu model, 17.yüzyıldan 1970'lere kadar takdis edilmiş bir bilim modeli olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>36</sup>

Hâkim olan dünya görüşünün ikinci varsayımı Kartezyen düalizmidir. Bu düalizm madde ile ruh arasında mutlak bir ikilik doğurmuştur.<sup>37</sup> Kartezyen düşüncenin mimarı Descartes, din ile ilmin birbirlerinden bağımsız oldukları ilkesini ortaya koymuştur. Ona göre ilmin kendine mahsus bir alanı, konusu ve aletleri vardır. Din ise ruhun dünya ötesindeki mukadderatı ile meşgul olur ve bir takım inanç esaslarına dayanır. Ortaçağda ilahiyat felsefeye bir takım sonuçlar göstererek onları ispat etmeye, bir takım ilkeler koyarak oradan hareket etmeye zorluyordu. Şimdi ise ilim ve din, karşılıklı olarak hürriyet ve bağımsızlığa sahiptirler.<sup>38</sup> Descartes'in temsil ettiği rasyonalizm, akla hususi bir güç, hususi bir takım kanunlar, bir irtibat melekesi ve bir muhteva atfeden bir bakış açısı niteliğindedir.<sup>39</sup> Bu bakış açısı aydınlanmanın dini reddetmeye dönen karakterine düşünsel bir zemin oluşturmuştur. Çünkü aydınlanma, "insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı ve görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesi" şeklinde anlaşılmıştır.<sup>40</sup> İnsanlar rasyonel yargılar verebilirler ve dolayısıyla hem doğruluğa hem de iyiliğe dolaysız olarak, kendi çabalarıyla ulaşma yeteneğine sahiptirler. Bu bağlamda aydınlanma, doğruluğun ya da iyiliğin yargıçları sıfatıyla dini otoritelerin kesin bir biçimde reddedilmesini temsil etmiştir.<sup>41</sup>

33 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yayınları, çev. Şirin Tekeli, 10.baskı, İstanbul, 2014, s. 12.

34 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 12.

35 Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, çev. Tuncay Birkan, 3.baskı, İstanbul, 2009, s. 180.

36 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 180.

37 S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2003, S. 58.

38 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev: Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 19.

39 Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, s. 21.

40 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012, s. 289.

41 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 222.



Newton'cu bilim anlayışı ve Kartezyen düalizmi, sosyal bilimlerin iki temel öncülü olmuş ve hâkim bir bilim paradigması oluşturmuştur. Bu paradigmanın en temel özelliği pozitivist karakterde olmasıdır. Pozitivizm, teorik olarak, somut bir şekle irca edilemeyen, yani, poze edilemeyen, somut kanıtlarla ortaya konamayan her türlü varlık ve bilgi konusunu gündem dışına çıkarır ki bu, aynı zamanda "meta-fizik'in tasfiyesi" demektir. Onun ateizmden ayrıldığı nokta, "metafizik varlık alanı"nı bir varlık alanı olarak doğrudan reddetmek yerine, gündemine almamak, konu haline getirmemektir. Felsefi olarak "teolojik agnostisizm"den kaynaklanan<sup>42</sup> bu tavrı dolayısıyla, pozitivistin "epistemolojik kayıtsızlık" taraftarı olduğu söylenebilir. Sosyal bilimlerin ilk kuramcılarında olan Auguste Comte, aynı zamanda pozitivistin de kurucusudur. Comte'un pozitivist/evrenselci söylemi sosyal bilimlerin ana karakterini belirlemiştir. Bu bilimlerin hepsi, Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, ilerleme, akılcı/bilimsel toplum yaratma amaçlarıyla hareket etmişlerdir.<sup>43</sup> Dini, insan düşüncesinin evrimi sürecinde ilkel, olgunlaşmamış bir aşama olarak tanımlayan Comte'un etkilediği sosyal bilimciler, çoğunlukla, din üzerine yaptıkları bilimsel iddialı ilk çalışmalarda bu ortak görüşü paylaşmışlardır.<sup>44</sup>

Aydınlanmanın hazırladığı bilginin dünyevileşmesi süreci evrim teorisine doğrulanmış kabul edilmiş, bunun sonunda Darwinci teoriler, biyolojik kökenlerinden çok öte alanlara taşınmıştır. Bu nedenle sosyal bilim metodolojisine, örnek alınan Newton fiziği egemen olsa da, hayatta kalmaya en uygun olanın yaşadığı kavramını öne çıkaran, görünüşe göre karşı konulmaz bir çekiciliği olan evrim meta-kavramı, sosyal teoriler üzerinde çok etkili olmuştur.<sup>45</sup> Bu çerçevede tüm dinlerin ilkel toplumların inançlarından türediğini varsayan evrimci düşünce, 19.yüzyıldan itibaren, ilkel toplum inançlarına antropolojik ilginin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu antropolojik çalışmalar, başından beri, tektanrı dinleri ilkel dinlerin gelişmiş hali olarak görmüşlerdir. Bu çalışmalarda hâkim eğilim, ilkel dinler nasıl "düşünsel bir sapma, duygusal gerilim sonucu ortaya çıkan bir hayal ürünü ve onun sosyal işlevlerinden" ibaret görülüyorsa, aynı şeyin yüksek dinsel kültürler için de yapılabileceği ve büyük dinlerin de benzer şekillerde açıklanıp rafa kaldırılabilceği düşüncesinin altını çizmekti.<sup>46</sup>

Sosyal bilimlerin rasyonalist eğilimi, bilgide hiçbir otorite ve sezginin meşruluk kaynağı olmayacağını öngörmüştür. Nakib Attas'ın da ifade ettiği gibi, felsefi ve seküler rasyonalizm bunu otorite ve sezginin varlığını

42 Hocaoğlu, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 246.

43 Doğan Özlem, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 53-66, s. 58.

44 Nuray Mert, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 198-205., s. 198.

45 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 34.

46 Mert, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", s. 199.

inkâr ederek değil de onları akıl ve tecrübeye indirgemekle yapmıştır.<sup>47</sup> Ancak sosyal bilimlerin temelinde yatan rasyonalizm, bir din olarak İslam'ın rasyonel olduğu yönündeki düşünceden farklıdır. Zira din alanında rasyonellik, öncelikle, bir yaratıcının varlığına ve O'nun gerek kendi hayatımız, gerekse var olan her şeyin hayatıyla ilgili olduğuna inanmanın ma'kul sebeplere dayandığı anlamındadır.<sup>48</sup> On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında modern sosyal bilimin temellerini atmaya girişenler, özellikle Büyük Britanya ve Fransa'da, taklit edilecek model olarak gözlerini Newton fiziğine çevirdiler. Çünkü yeni bir sosyal düzenin istikrarlı biçimde kurulmasına çalışılacaksa, söz konusu bilimin olabildiğince kesin (ya da "pozitif") olmasında yarar vardı.<sup>49</sup> Bununla pozitif bilimin teoloji, metafizik ve gerçekliği "açıklama" iddiasındaki benzeri bütün yöntemlerden tümüyle arınması amaçlanıyordu. Sosyal bilim kuramı pozitivist, rasyonalist, aydınlanmacı ve seküler bir karakterdedir. Ancak bu nitelikler, Tanrı'nın varlığını ve dini değerleri zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirmemiştir. İnkârcı eğilimler barındırmakla birlikte bu nitelikler pratikte ve çoğunlukla dini değerler ve bu değerleri konu edinen dini ilimlere felsefi düzeyde kayıtsız bir tutum benimsetmiştir. Bilimsel anlamda metafizik her türlü bilgi, ampirik geçerlilik testinden geçemediği için dışlanmıştır. Nasr'ın tespitiyle ifade edecek olursak, daha önce statü bakımından en yüksek düzeyde olduğu kabul edilen bilgiler, bu aşamadan sonra salt tahmin mertebesine indirilmiş ve bilim olarak nitelendirilmemişlerdir. Ayrıca bilim olarak kabul edilen bilgiler de bahsi edilen ve itibarsızlaştırılan diğer herhangi bir bilgi türüyle hiçbir alakası olmaması şartına bağlanmıştır.<sup>50</sup> Kutsal bilgiyi önemsizleştiren bu eğilim, aynı zamanda deistlerin akli merkeze alarak yaptıkları dinsel çözümlenmelerle paralellik arz eder. Bunun tipik bir örneğini sosyal bilimcilerin yaptıkları din tanımı vermektedir.

Sosyal bilimcilerin din için getirdikleri tarifler derlendiğinde, ortaya tamamen insan merkezli bir anlayış çıkar. Bu tariflere göre din; "insanın kutsal kavramasıdır", "idrak etmesidir", "tecrübesidir", "iştiağıdır", "ihtiyağıdır", "davranışdır", "esrarengiz bir güce yönelmesidir", "tapmasıdır", "inancısıdır", "tavrıdır", "onunla ilişkisidir", "rasyonalitesi olan insanın duyuş, inanış ve hareketleridir."<sup>51</sup> Bu tariflerdeki din anlayışında Tanrı'nın bir dahli ya da müdahalesi yoktur aksine, insanı bir takım bilgi, tecrübe ve fiillerinden hareketle tanımlama çabası vardır. İzzet Er'e göre bu yaklaşım, her şeyi akılla bilebilen ve âleme müdahale etmeyen, köşesine

47 Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 19.

48 Mehmet S. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllığı", *İslami Araştırmalar*, sayı:2, 1986, s. 12-21, s. 15.

49 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 17.

50 Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, *İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras. Ayrışan Kaderler*, *Kutsalın Peşinde*, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 201-218, s. 208.

51 İzzet Er, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:7, cilt: 7, 1998, s. 1-12, s. 5.

çekilmiş veya emekli olmuş bir deist-rasyonalist tanrı anlayışına işaret etmektedir.<sup>52</sup>

Aslında sosyal bilim Avrupa'nın sorunlarına cevap olarak, Avrupa'nın bütün dünya sistemine hükmettiği tarihsel bir noktada ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimlerin konu seçiminin, teorisinin, metodolojisinin ve epistemolojisinin içinde formüle edildiği pota, Avrupa kültürüdür ve onun kısıtlamalarını yansıtır.<sup>53</sup> Ancak sosyal bilimlerin liberal ideolojinin eklentisi olarak doğması, onun hangi amaçla çalışması gerektiğine bir yön vermiştir.<sup>54</sup> Liberallerin, toplumsal düzenin işleyiş biçimini keşfetmeye ve bunu kendi hedefleri için kullanmaya duydukları ihtiyaç sebebiyle denilebilir ki, liberal ideoloji ile sosyal bilim arasında sadece varoluşsal değil özsel bir bağ da vardır.<sup>55</sup> Bugün gelişmekte olan toplumlardaki sosyal bilimler çoğunlukla Batı kaynaklıdır.<sup>56</sup> Amerikan, İngiliz ve Fransız fikirlerinin dünyanın diğer sosyal bilim çalışmalarına konu seçiminden araştırma alanlarının önceliklendirilmesine kadar etki ettiğini ifade eden Alatas'a göre, bunda oryantalizmin sosyal bilimlerde devam etmekte olan baskınlığının da önemli bir etkisi vardır.<sup>57</sup>

Batı'nın Üçüncü Dünya sosyal bilimlerinin büyük bir kısmı üzerindeki tekelci kontrol ve etkisine yön veren şey, sadece sömürge gücü değil, daha ziyade Üçüncü Dünya bilim insanları ve entelektüellerinin çok çeşitli sebeplerle Batılı sosyal bilimlere olan bağımlılıklarıdır.<sup>58</sup> Fikirlere, kuram ve kurumlara, fikir vasıtalarına, eğitim teknolojilerine ve eğitim yatırımlarına bağımlılık şeklinde gerçekleşen bu eğilimleri "akademik bağımlılık" olarak ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Avrupa merkezci, ilerlemeci, yayılcı, seküler sosyal bilim çalışmaları ve buna yapılan itirazlar bizi şimdilik ilgilendirmemektedir. Ancak sosyal bilimlerin bu eğilimleriyle din, kültür ve medeniyet araştırmalarına güçlü etkisinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Sosyal bilimlerdeki evrenselci, pozitivist, oryantalist ve deist etkilere yapılan itirazlar henüz belli bir kuramsal bütünlüğe ve güce ulaşmamıştır. Diğer Batılı bilim modelleri gibi sosyal bilimlerin varsayımları da birçok Müslüman düşünürü etkilemiştir. Bu aşamada Batılı bilim paradigmasının İslam düşüncesi üzerinde deistik bağlamda oluşturduğu etkiyi bazı Müslüman aydınları baz alarak ele alacağız.

Buraya kadar ifade edilen Newton modeli, Kartezyen düşünce modeli ve bunların sosyal alana taşınmış hali olan Batılı Sosyal Bilim kuramında

52 Er, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", s. 1-12.

53 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 184.

54 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 171.

55 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 164.

56 Syed Farid Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, çev. Adem Bölükbaşı, Matbu Yayınları, Ankara, 2016, s. 12.

57 Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. XVI.

58 Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. 58.

59 Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. 6.

çok güçlü deist eğilimler bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Bu eğilimleri bizi ilgilendiren yönüyle aşağıdaki şekilde hülasa edebiliriz.

- 1- Bilim Tanrıyı değil, insanı merkeze alır. İnsan her şeyin ölçüsüdür. Teo-Santrik değil Homo-Santriktir.
- 2- Vahye dayanan kitabi din değil, akla dayanan *tabii din* esastır.
- 3- Kuralları Tanrı değil, insan koyar.
- 4- Hakikat verili değil, kazanılan bir bilgi nesnesidir. Bu nedenle hakikate giden bilgiye rasyonalizmin ve empirizmin metoduyla ulaşılır.
- 5- Tabiat kutsal veya manevi boyutları olan bir obje değildir.
- 6- Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de evrensel, değişmez yasalar vardır.

17. ve 18. yüzyıl deizminde görece bir dengeye kavuşan din-bilim çatışması, 19. yüzyılda kuramsal bir bütünlük içinde ifade edilen Batılı bilim modelleri ve özellikle sosyal bilimlerin teolojik yaklaşımları eliyle, büsbütün dinin aleyhine işlemiştir. Batılı bilim modelleri sadece Batı'yla sınırlı kalmamış, özellikle sosyal bilimlere biçilen "özel misyon" gereği, Batı dışı dünyaya taşınmıştır.

### 3. Deizm ve İslam Düşüncesi

Gerçekliği anlama ve açıklama amacı güden bütün akli çabaların veya en genel anlamda dünya görüşlerinin tutarlı ve kalıcı bir medeniyet cesametine ulaşmak için yerine getirmek zorunda oldukları önkoşullardan biri de din-bilim ilişkisine yönelik özgün bir çözümleme sunmaktır.<sup>60</sup> Deizm, bu çözümlemeyi yapma girişimi olarak Batı düşünce tarihinde belli bir dönem gündem olmuş, daha sonra bilimin baskın olduğu ve dini dışladığı modern döneme ruhunu vererek varlığını sürdürmüştür. İslam düşüncesinde bilim-din ilişkisinin aldığı seyir ve buna ilişkin getirilebilecek yaklaşımlar, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada kaynağı ve gelişimi itibariyle Batı'da Hıristiyanlık özelinde ortaya çıkmış bu ilişkinin modern dönem ve sonrasında barındırdığı deistik kabullerin, bu tartışmanın taşıdığı İslam düşüncesi üzerinde oluşturmuş olduğu muhtemel etkilere değinilecektir. Bu etkiler İslam düşüncesinde tartışılan Batı kaynaklı diğer sosyal, kültürel ve siyasi meselelerden bağımsız değildir.

Şurası kabul edilmelidir ki modern bilimin insan, kâinat ve gerçeklik hakkındaki varsayımları, İslam inanç sistemini tahrip etme potansiyeline sahiptir. Çünkü modern bilimin bir ön kabul olarak Allah'a ihtiyacı yoktur. O, doğal olayları manevi ya da metafizik sebeplere başvurmadan Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, s. 305. sadece doğal ya da maddi sebeplerle açıklamaya çalışır. Birçok modern bilim adamı, bireysel olarak Allah'a ya da "büyük mükemmel gerçeklik"e inanıyor olabilir; fakat

60 Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, s. 305.

bilimsel topluluğun “resmi” üyeleri olarak onlar, kâinatta Allah’ı ve diğer manevi unsurları yasaklayan entelektüel normları kabul ederler. Onlar, fiziksel evreni, manevi âlemlerden tamamen bağlantısı kesilmiş bağımsız bir alan olarak çalışırlar.<sup>61</sup> Modern bilimin ruhu, İslam’ın çizdiği “kainat resmi”ne karşı sadece basit bir biçimde nötr ya da ilgisiz değildir. Modern bilim; kâinatın, türlerin, insanın, dil ve edebiyatın, sanat ve bilimin kaynağı hakkındaki gözlemleri ilahi rol ve müdahaleye gönderme yapmaksızın çözmeye çalışmaktadır.<sup>62</sup> İlahi rol ve müdahale olmaksızın işleyişini sürdüren tabii âlem düşüncesi, ilhamını deizmin Tanrı anlayışından almaktadır. Deizm, bunu sağlamak için Tanrı’yı sıfatlarından soyutlamıştır. Sıfatlar, Allah’ın âlem ve içindekilerle ilişkisini hangi düzlemde anlamamız gerektiğini bildirmekte, bir anlamda nasıl bir Varlık ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Bu bağlamda deizm ile İslam düşüncesi arasında kurulacak bir ilişki, öncelikle “Aşkın Tanrı” anlayışı ile “Sıfatlı Tanrı” anlayışı arasındaki ilişkiden hareketle kurulabilir. Başka bir ifadeyle, İslam düşüncesinin Tanrı anlayışında deizm, sıfatları aşkınlaştırma eğiliminde izlerini bulur.

İslam düşüncesinde betimlediğimiz anlamda deizmi savunan bir ekolün varlığından bahsedilemez. Bununla birlikte deizmde ifadesini bulan aşkın Tanrı anlayışının bir benzerini Mu’tezilenin *tevhid* ilkesinde görebiliriz. Bilindiği gibi Mu’tezile sıfatlar konusunda Cehmiye’nin etkisinde kalmış ve sıfatları *ta’tile* varacak şekilde yorumlamıştır. Tevhid ilkesinin temeline *tenzih* doktrinini alan Mu’tezile, bu şekilde Allah’ı bütün noksan sıfatlardan münezzeh kılmak için temeli Kur’an’a dayanan güçlü bir gerekçe bulmuştur. Dönemin koşullarında ortaya çıkan antropomorfist Tanrı anlayışlarına karşı geliştirilen tenzih doktrini, Allah’ın âleme ve insana “her an” müdahale etmesini zorlaştıran içerimlere sahiptir. Bununla birlikte Mu’tezile *adalet* ilkesi ve bunda asli bir konuma sahip olan *lütuf* teorisiyle Allah’ın *inayet* sahibi oluşuna teolojik bir açıklama getirmiş ve bu yöndeki muhtemel eleştirilerden kendisini korumuştur.<sup>63</sup> Tenzih ilkesi, Kur’an’da, Allah’ın ulûhiyet, rububiyet ve ubudiyetine nakısa getirecek her türlü kusurlardan beri tutulması anlamında merkezi bir yer teşkil etmektedir.

Ancak Kur’an bizlere Allah’ı aynı zamanda sıfatlarıyla tanıtmaktadır. Sıfatlar kendisiyle sadece Allah’ın zatî niteliklerini öğrendiğimiz kavramlar değil, O’nun tabiata ve insana müdahalesine açıklık kazandıran anlam içeriklerine sahiptir. Zira nitelikleri ve fiilleri dolayısıyla hakkında konuşma imkânı bulduğumuz Allah, diğer (*zatî*) sıfatlarının yanında hayat,

61 Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, 4.baskı, İstanbul, 2016, İnsan Yayınları, s. 238; Abdülcelil Bilgin, “Kanaatin Veren Eli ile Kapitalin Homo Economicus’u Arasında Yaşanan Duygusal Salınımlar”, Ünidap Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Muş-2016, Bildiriler Kitabı, c. 2, s. 380.

62 Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 242.

63 Mahsum Aytepe, *Kadı Abdülcebbar’da Lütuf Teorisi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 2014, s. 328 vd.

ilim, irade, kudret gibi zatına mahsus olmayan, insanda da mevcut olan niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin insanda gerçekleşme dereceleri tabiatıyla farklıdır. Allah'ın insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmış olması, Allah ile insan arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur.<sup>64</sup> Ahlaki ilişkinin ontolojik zemini olarak kabul edilebilecek bu durum, zâtı itibariyle iyilik, merhamet, şefkat, kerem ve lütuf sahibi, aynı şekilde gazap ve adalet sahibi bir varlık olarak Allah'ı tanımlarken; benzer şekilde insanın ontik yapısında (*ancak beşeri seviyede*) bulunan niteliklere de vurgu yapar.<sup>65</sup>

Sıfatları atıl duruma bırakacak şekilde tenzih vurgusu yapmak, deizmin temel ilkesiyle paralel bir düşünce geliştirmektir.<sup>66</sup> Deizm bununla Tanrı-âlem ilişkisinde akli ve dini şuuru tatmin etmediği gibi, her türlü Tanrısal müdahaleyi ve inayeti geçersiz kılmaktadır. Bu bağlamda kozmolojik delil çerçevesinde Tanrı'ya dair yapılan atıflar dikkate değerdir. Klasik Felsefede ve Kelamda salt *Bir, Mutlak, En Yüce, İlk Muharrik, İlk Mutlak Sebep, Yeter Sebep, Muhdis, Vacibü'l-Vücut*, ya da bugünün bilim diline *Mimar, Tasarımcı, Boşlukların Tanrısı, Saatçi, Büyük Fizikçi* gibi vasıflarla geçen Tanrı'nın, dinin Tanrısı olduğunu söylemek zordur. Burada vasfedilen Tanrı, insanların yakarma, dua ve ibadet etme, sevmeye ve korkma gibi ihtiyaç ve eğilimlerine duyarsız olan Metafizik'in tanrısıdır. Aşkınlığı son hadde getirilmiş ve bütün niteliklerinden soyutlanan bir Tanrı, bilinmeyen, hakkında konuşulamayan ve sonuçta insan hayatıyla ilgili olumlu hiçbir çıkarımda bulunmaya imkân vermeyen gizemli bir varlığa dönüşür. Deizmin soyut Tanrısıyla örtüşen böyle bir yaklaşıma alternatif olarak gösterilen seçenekler ise ciddi bir kritiğe muhtaçtır.

Deistik eğilimler taşıyan aşırı tenzihçiliğin muhtemel alternatiflerden biri olan ve teşbihi dilde ifadesini bulan yaklaşım, antroposentrik bir Tanrı anlayışını öngördüğü için kabul edilemez. İbn Arabî ve takipçilerinin teşbih ile tenzih arasında orta bir yol olarak geliştirdikleri, "vahiy ile hayal" in birlikteliğini esas alan ve temelde deizme karşı olarak geliştirildiği ifade edilen<sup>67</sup> Vahdet-i vücud anlayışı da tasavvufun hiç değilse sahih bilginin kaynaklarına dair tercihleri sebebiyle ciddi bir rezervi hak etmektedir.

Klasik Kelam'ın başta hudûs delili olmak üzere kozmolojik argümanları, tabiatı, sadece, Allah hakkında bilgi verme ve çıkarımda bulunma aracı olarak görmüştür. İnsanın Allah hakkındaki bilgilerini arttırmak veya Allah'ın ispatına yardımcı olacak unsurlara referansta bulunmak amacı-

64 İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 24.

65 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, ts., s.70-71; Fikret Gedikli, "Kur'an'ın Tarihe İlişkin Anlatımlarında Değişime Direnç Göstermenin Yöntemi ve Meşruyet Kalıpları", *İslami İlimler Dergisi*, c. 9, sayı 1, 2014, s. 130.

66 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

67 Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslami Araştırmalar*, sayı 19, 2008, s. 38.



na matuf olan bu delil,<sup>68</sup> Allah'ın yaratıcılığına odaklanmış, yaratmanın sürekliliğini temin etmek üzere de atom nazariyesine vurgu yapmıştır. Ancak Kur'an insanların bakışlarını tabi âleme çekmekle, gördüklerinden hareketle sadece Allah'ın varlığına ulaşmalarını yeterli bulmamıştır. Kur'an'da tabi âlem insanların korku ve hayranlıklarını besleyen, kozmik âlemdeki yerlerini fark etmelerini sağlayan ve Allah'a karşı sorumluluklarını hatırlatan bir işaretler (*âyet*) bütünü olarak resmedilmektedir.<sup>69</sup> Buna göre tabiat sadece, insanın kendisiyle Allah'ın varlığına ve yaratıcılığına soyutlama yoluyla ulaştığı bir aydınlanma aracı değil, insana Rabbine ve hemcinslerine karşı sorumlulukları olan bir varlık olduğu çıkarımında bulunacağı bir semboller alanıdır. Tabi âlemdeki âyetlere bakınca dilimizden dökülen "sübhanallah" ifadesi, insandaki fitri tepkinin ilahi bir form içinde dile getirilmesidir.

Abdülkerim Sürüş'un ifadesiyle söyleyecek olursak, dış evrende Tanrı'nın varlığını bilmemiz ve kanıtlamamız yetmez. Tanrı bir kimsenin evrenine girmediği, bu kimsenin Tanrılı bir evrende yaşadığına inanılmaz.<sup>70</sup> Tabiata dair gözlem ve araştırmalar, bir Yaratıcı'nın varlığına ulaşmak dışında bir çıkarımda bulunmamıza imkân vermiyor ve çerçevesi akılla belirlenmiş bir dikey ilişkide ısrar ediyorsa deizme, sonuçları itibariyle insanın kulluk bilincini takviye ediyor, gönül ve ruh dünyasından taşarak yatay düzlemde pratik bir modele dönüşüyorsa teizme hizmet eder. Bugün bu iki yaklaşım biçimi, *doğa teolojisi* (Theology of Nature) ve *doğal teoloji* (Natural Theology), olarak ifade edilmektedir. Deistik doğal teolojinin İslam düşüncesi üzerindeki etkilerine örnek teşkil eden bazı düşünürlere değinmeden önce konuyla ilgili kısa bir açıklama yapmamız yararlı olacaktır.

*Doğal teoloji* (Natural Theology), aklın çalıştırılması ve tabiatın incelenip araştırılması yoluyla Tanrı bilgisine ulaşmak şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>71</sup> Doğal teoloji, doğadan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmakta ve din ile bilim arasında görece eşit şartlarda bir diyalogun varlığından söz etmektedir. Teizmin Tanrı anlayışını prensip olarak benimsemesi nedeniyle bu düşünceye *teistik doğal teoloji* denebilir. Zira Allah'ın varlığına ulaşmak isteyen teistler için doğadan başlama seçeneğini sunmaktadır.<sup>72</sup> Ancak *doğal teoloji*, bilimsel gelişmelerle birlikte tabiata dair yeni açıklamalar getirildikçe, yerini deizme bırakmış, her bilimsel gelişme, din-bilim ilişkisinde dinin aleyhine olarak yorumlanmıştır. Bu algılama tarzı ise *deistik doğal teoloji* tarzında kendini göstermiştir. aslında doğal din anlayışının kökleri antikçağda, Stoa felsefesinde bulunmaktadır. Bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir açılması-

68 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2012, s. 171.

69 Ali İmrân, 2/190, 191.

70 Abdülkerim Sürüş, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. Hüseyin Hatemi, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 24.

71 John C. Polkinghorne, *Science adn Creation: the Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, U.S.A. 2006, s. 8.

72 Polkinghorne, *Science adn Creation: the Search for Understanding*, s. 9.

nın (vahyin) değil, aklın ürünüdür.<sup>73</sup> Her türlü dış formdan ve gelenekten bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan böyle bir din anlayışı, Rönesansta ifadesini bulmuştur. Bu düşünce sırf aklın ilkeleriyle hareket etmesi, Tanrı'yı dinin sunduğu anlayıştan farklı olarak mutlak düşünce şeklinde algılaması, nihayetinde bir dindarlığı hedeflememesi vb. açılardan Batı ve İslam dünyasında farklı yaklaşımlara sahne olmuştur. *Doğa teolojisi* (Theology of Nature) ise, dini geleneğin resmettiği Tanrı'yı esas almakta, tabiata O'nun varlığına işarette bulunan bir düzlem olarak bakmaktadır.<sup>74</sup> Hıristiyan inancının Tanrı anlayışını benimseyen bu yaklaşım, dini esasları temel alarak tabiata yaklaşmaktadır. Gerek *doğal teoloji* gerekse *doğa teolojisi* son tahlilde insanın manevi ihtiyaçlarına ilgisiz ve sadece doğayla sınırlı bir Tanrı anlayışı üzerinde durmaktadır. Bütün dikkatlerini âlemi açıklamaya ve "nasıl" sorusunun cevabını bulmaya dönen bu yaklaşım, "neden" sorusunu ikinci plana itmiş ve bu anlamda vahyi teolojinin dışında bir arayışı hedeflemiştir.

#### 4. Deizm ve Müslüman Düşünürler

*Doğal teoloji* veya başka bir isimlendirmeye *tabii kelam*, tabiatın hareketle Allah'ın varlığına ulaşmayı hedeflemesi yönüyle teist bir karakter taşıdığı için, Müslüman felsefeci ve kelamcılarının sıklıkla başvurduğu bir yöntem olmuştur. Fakat tabiatla sınırlı Tanrı'nın, insana taalluk eden ve onun varoluşsal ihtiyaçlarına cevap olan hususlarda yetersiz kalması nedeniyle deizm için de potansiyel bir zemin oluşturmaktadır. Müslüman düşünürlerdeki deist etki daha çok vahiy-bilim ilişkisi çerçevesinde söz konusu edilebilir.

Deizm ile teizm arasındaki sınırı, vahiy ile çatıştığında bilimin vahyin alanına girdiği ve onu etkisiz kılacak şekilde müdahale etmeye başladığı yer olarak kabul edersek, İslam dünyasında bilimsel gelişmelerden hareketle böyle bir eğilime meyleden pek çok kişiden bahsedebiliriz. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han ve Hasan Hanefi İslam düşüncesinde deistik eğilimlerin tezahür biçimiyle ilgili iki örnek olarak sunulabilir.

Hint alt kıtası düşünürlerinden Seyyid Ahmet Han görüş ve düşünceleriyle tabiatçı bir kelam oluşturmuş, dini meselelere yaklaşımında deistik etkiler barındırmıştır. Ona göre bugün mevcut dinlerin sahil olup olmadıklarını anlamak için tek kriter; söz konusu dinin insan fitratı ve tabiatla uyum içinde olup olmadığıdır. Eğer böyle bir uyum varsa bu, o dinin yaratıcı tarafından gönderildiğini kanıtlar. Eğer din insan tabiatıyla çakışıyor, onun güç ve yeteneklerini sınırlıyor, onlardan faydalanmasına engel oluyorsa, o zaman bu dinin yaratıcı tarafından gönderilmiş olamayacağı açıktır. Çünkü herkes bilir ki din insanların iyiliği içindir. İslam fitratla

73 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012, s.183.

74 Ian G. Barbour, *Religion and Science: the Gifford Lectures*, HarperCollins Publishers, New York, 1997, s. 275.

kesin uyum içindedir. İslam'ın ahlaki verileri ve yaptırımları insan tabiatına en uygun olanlardır ve insanın yapamayacağı şeyleri ondan istemez. Ahmed Han'a göre İslam bu kritere göre tabiatla kesin uyum içindedir. Allah'ın fiillerinin kelimandan farklı olduğunu söylemek saçmadır. İnsan da dâhil tüm yaratılış, Allah'ın fiilidir ve din de O'nun kelimadır; şu halde bu ikisi arasında bir zıtlık söz konusu değildir. Sonuçta İslam tabiatın tabiat da İslam'ın ta kendisidir.<sup>75</sup> Ona göre İslam, din dışı şeyleri de ihtiva eden basit ve sade bir dindir. Dinsiz bir kişinin sahip olabileceği asgari düzeydeki inançlar, İslam akidesinin temelini oluşturur. Her dinin kendine has inançları ve ibadet şekilleri vardır ve bu ibadet ve inançları kabul etmeyen kişiye dinsiz denmektedir. Hâlbuki o kişiye bu ismi vermeye hakkımız yoktur, çünkü saf ve basit din, kendisini maalesef sınırlı hale getiren tüm bu ayin ve formalitelerin üstündedir. Herhangi bir peygambere, avatara, vahye yahut ayin türünden formalitelere inanmayan fakat sadece bir Allah'a iman eden kişi, kelimenin tam anlamıyla Müslümandır.<sup>76</sup> Natürallizm kavramını ateizmden ayıramaz hale getiren Ahmet Han'ın dindarlığı hedeflememesi ve daha ileri seviyelerde dinin yıkımını içinde barındıracak fikirler taşıması gibi eğilimleri onun daha önce tabii kelimada ifade edilen düşüncelerle yakınlığını göstermektedir.<sup>77</sup>

Seyyid Ahmet Han, 19.yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin geniş ölçüde tesirinde kalmıştır. İnanç sistemlerini değerlendirirken "tabiata uyma" ilkesini kabul etmiş ve İslam'ın bu ölçüye en çok uyan din olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve kesinliğe bağlamıştır. Bu yüzden kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. Bu anlayıştan hareket eden Ahmet Han, peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiştir. Ona göre vahiy, tabii bir olaydır ve peygamberin melek vasıtasıyla değil, kendi sahip olduğu istidatla ilahi kelamı duyması halidir. Buna göre peygamberlik de istidata bağlı tabii bir olaydır. Ahmed Han hareketinin tabii ilimler ve maddeci Batı medeniyetine hayranlık ve bağlılık esasına dayandığı, onun İslam'ı modern hayata uydurmaya çalıştığı hususu kendisine yöneltilen tenkitler arasında yer almaktadır.<sup>78</sup> Fazlurrahman, Ahmed Han'ın müslüman filozofların ruh ve düşünce yapılarıyla bağlantılı olduğunu kabul etmekle birlikte, "tabiata uygunluk" prensibi doğrultusunda, tabiatı, hiçbir doğaüstü kudretin müdahalesine imkân ve izin vermeyen, birbiriyle yakından bağlantılı bir nedenler ve sonuçlar düzeni olarak görmesi nedeniyle bir tür *deizmi* savunduğunu düşünmektedir.<sup>79</sup>

75 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 73; Christian W. Troll, "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar*, cilt, 8, sayı 1, 1995, s. 35-65.

76 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 80.

77 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 81.

78 Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 73-75.

79 Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 2002, s. 49.

Ahmed Han bu görüşlerini temellendirmek için çoğunlukla Mu'tezile'nin ve filozofların görüşlerini kaynak olarak almıştır.<sup>80</sup> Onun natüralizmi daha çok Mu'tezile kelamına dayanırken<sup>81</sup> aklı en önemli standart sayıp İslam'ı buna göre açıklarken de Ortaçağ İslam filozoflarının "sudur" görüşünü benimsemiş ve Allah'ı ilk sebep şeklinde ifade etmiştir.<sup>82</sup>

İslam düşüncesini, özelde de kelim ilmini yenileme amacıyla olan ve konumuz bağlamında dikkat çeken görüşlere sahip olan düşünürlerden biri de Hasan Hanefi'dir. Temel düşüncelerini solun entelektüel ve politik olarak revaçta olduğu 60'lı ve 70'li yıllarda üretmiş olan Hanefi, Batı'yı ve İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu durumu yorumlamada Marksist metodolojiyi kullanmış, bu yöntemi, fenomenolojik yöntemle birleştirmiştir. Fenomenolojik yöntem, ona bir taraftan İslami kavramları kullanmasında (*vahiy, Allah, Kur'an, Şeriat, İslam* vs.), onları istediği gibi tevil etme imkânı verirken; diğer taraftan da, İslami bir değeri (manayı) istediği lafızla ifadelendirme imkânı vermiştir. Hanefi bu işe metafizik bir kaygıyla değil, özelde Mısır'ın, genelde Arap ve İslam dünyasının içinde bulunduğu "geri" durumdan kurtarılması kaygısıyla başvurmuştur.<sup>83</sup>

Hanefi, İslam kültürünün Tanrı'nın varlığını (*Teosantrik*) temel aldığı, ancak bunun modern çağların ihtiyaçlarını çözmekte yetersiz kaldığını, bu nedenle Descartes'in Avrupa kültüründe gerçekleştirdiği gibi, antroposantrik bir kültüre geçmek gerektiğini ifade eder.<sup>84</sup> Antropolojiyi bir insan bilimi, insanların sorunlarının bir incelenmesi ve araştırılması olarak anlayan Hanefi'ye göre Allah vahyinde, kendinden bahsederek teoloji değil, insana konuşarak antropoloji yapmakta, insana sadece, onun varlığına ve hayatına nispeten kendinden bahsetmektedir. Allah'ın bizzat kendi şahsını, tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur. Fakat O'nun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır.<sup>85</sup> İlahi zat, bir söz olarak kâmil insanın bir tarifini içerir. Allah insanın ideal bir imajıdır. İnsan dilinde (sözünde) kendi mükemmel imajını da yaratır ve parantezi kaldırdıktan sonra onu İlahi Zat'a atfeder. Böylece Allah kendi kelamında kendisini mükemmel İnsan olarak (*insan-ı kâmil*) ve insanı da sanki kendi mükemmel imajı olarak tasvir eder. O, Allah'ı bizzat kendisi tavsif ediyor ve aynı zamanda kendisini Allah'ta tavsif ediyor.<sup>86</sup>

Hanefi aslında deizmin aşkın Tanrısına karşıt olarak âleme fazlasıyla içkin bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım paradok-

80 M. Sait Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008, s. 72.

81 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 75.

82 Öz, "Seyyid Ahmed Han", s. 73-75.

83 İlhami Güler, "Hasan Hanefi ve İslami Sol", *İslâmîyât*, V 2002, sayı 2, s. 155-158.

84 Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *AÜİFD*, cilt: XXIII, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, s. 505-531, s. 506.

85 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 514.

86 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 514.

sal olarak deizmin, Tanrı'nın âleme ve insana müdahalesini etkisiz kılan, vahyi buharlaştıran nitelikleriyle örtüşmektedir. İnsanı her şeyin üstünde tutan ve insan aklını merkez alan doğal din anlayışının, deizmin temel savlarından birisi olduğu düşünüldüğünde, Hanefi'nin insan merkezli teoloji geliştirme çabasının muhtemel etkileri fark edilebilir.

Hanefi'nin düşüncesinde güçlü bir şekilde hissedilen insan merkezcilik, akla ilk defa Sofist filozoflardan Protagoras tarafından dile getirilen "insan her şeyin ölçüsüdür" ifadesini getirmektedir. Epistemolojik bir tez olarak yorumlanabilecek bu ifadeye göre varlık, insanlara her zaman bir kişinin herhangi bir zamanda konumlandığı koşullar ve ödevler tarafından belirlenen bir yolla görünür. Bu görüş bir tür *epistemolojik perspektivizm* ifade eder. Buna göre bilginiz daima herhangi bir zamanda kendi perspektifimizce ve bilginizin temellendiği perspektif tarafından koşullanır. Bu tür bir perspektivizm, bir *epistemolojik plüralizm* anlamına gelir, zira şeyayı görmenin birden fazla yolu vardır. Bu perspektivizm aynı zamanda *relativizmi* de temsil eder, çünkü şeyaya ilişkin bilginiz eylemlerimiz ve durumlar tarafından belirlenir, bilgi konumumuza bağlı olarak görece-dir.<sup>87</sup> Sofist geleneğin güçlü ismi Protagoras'ın görecelilik kuramına teorik bir ilke sunan ifadesinin yansımaları, Hanefi'de görülmektedir. Buna göre Hanefi'de, insandan ve onun sübjektif bakışından hareketle Tanrı'nın zatı ve vahiy bir anlam çerçevesine kavuşmakta (epistemolojik perspektivizm); vahiy ve içerimlerinin herkes tarafından farklı şekilde anlaşılmasına, "doğru"luk payesini içkin olarak, bir meşruiyet kazandırılmakta (epistemolojik plüralizm); eylemlerimiz ve içinde bulunduğumuz konjonktürel şartlar, Tanrı ve O'nun kelamının anlaşılması üzerinde bağlayıcı bir etki oluşturması mümkün görülmektedir (relativizm).

Hanefi'nin başta Mısır olmak üzere İslam toplumunun özgürleşmesi temelinde giriştiği teolojik çaba, tarihin bir döneminde konumlanan insanın/toplumun tamamen pratik ihtiyaçlarını gidermek amaçlıdır. Bu anlamda Hanefi'nin düşüncesinde teolojinin antropolojiye çevrilmesi, aslında dinin ideolojiye çevrilmesinin bir girişi mahiyetindedir ve ona göre ancak böyle bir girişim günümüzün ihtiyacını karşılayabilir. Bu manada ideoloji, toprağın kurtarılması ve ülkenin kalkındırılması olarak yorumlanmıştır. Hanefi'ye göre şu an toprak elden gitmiş, insanlar hezimeteye uğramış, cemaat çökmüş, sistem göçmüş, öz/ruh horlanmış ve köleleştirilmiştir. Dolayısıyla diyor Hanefi, bizim tevhidimiz, bu toprağın teolojisidir; devrimin, özgürleşmenin, gelişmenin ve ilerlemenin teolojisidir.<sup>88</sup>

Vahyin insan merkezli ilginç bir yorumu için de Hanefi şunu ifade etmektedir: "Din esas itibariyle vahiy olunca, o ancak bir toplum ve birey

87 Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 6.baskı, İstanbul, 2014, s. 56.

88 Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, Otto, çev. M. Emin Maşalı, Ankara, 2011, s. 184.

yapısı ihtiva etme durumundadır. Bu durumda fiillerinin bir analizi, tutkuları, düşünceleri ve başkası ile olan ilişkileri söz konusudur. Böylece vahiy bir insan bilimi pozisyonundadır. İnsanın dış güçlerce yönetildiği ve iç güçlerle de sömürüldüğü modern çağda, insan bilimi ideoloji ile eş bir anlam kazanıyor. İnsan ideolojik bir hayvandır. Sadece din, ideolojinin en büyük maddesini veren ekonomi politikası oluyor. Halkın arzuladığı her şeyi Allah da arzuluyor. O halde halkın arzularının gerçekleşmesi bir nevi tarih içinde Allah'ın gerçekleşmesi olmuş oluyor."<sup>89</sup> Hanefi'nin insan merkezci teolojisi, Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda tamamen kritik bir eşiğe ulaşmaktadır. Ona göre tevhid, Zât'ın sıfat ve fiillerle olan ilişkisi çerçevesinde tanımlandığında, gerçekte insan-ı kâmilin ya da insanın olması gereken (ideal) şeklinin tanımlanmasıdır. Zat, sıfat ve fiiller şeklindeki taksimin hakikatini, insanın zatına, onun sıfat ve fiillerine başvurmadan asla anlayamayız.<sup>90</sup> Böylece bu sıfatlar kaynaklarında, sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır.<sup>91</sup>

Hanefi, Seyyid Ahmet Han'da olduğu gibi İslam'ı tabii bir din olarak tavsif etmektedir. Ona göre tabii ve tabiatüstü olmak üzere iki din vardır. İslam tabii bir dindir, tabiatı zorlamamakta, onun yapısını yok etmemekte, belki sosyal yapısını değiştirerek onu yeniden şekillendirmektedir. İslam ne tabiata bir şey ilave eder, ne de ondan bir şey çıkarır. Tabiatın bütün öğelerini harfiyen kabul eder. Tabii din günlük hayata dogmanın üzerinde bir yer verir, dogmatik dinin karşıtıdır, ibadet, merasim ve ayin gibi hiçbir dini ritüeli içermez. Sinagog, kilise, cami ve mabetlere gerek yoktur, çünkü bütün yeryüzü mabet ve her ahlaki davranış ise ibadettir. Tabii bir din olarak İslam aklımız doğrultusunda işler. Vahyin temelini akıl oluşturur ve hiçbir esrara gerek yoktur. Gerçeklik gayet açık ve berraktır, idrak edilebilir, kavranabilir ve muhakeme edilebilir.<sup>92</sup>

Hanefi'nin tecdid projesine bir bütün olarak bakıldığında, dayandığı bilimsel ve felsefi temel, Aydınlanma filozoflarından Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve Sol Hegelciler'dir (Marks, Feuerbach, Stainer). İlhami Güler'in tespitiyle yeni dilin "açık" olması gerektiğini söylerken fenomenolojiye; "akli", "tecrübe" ve "müşahade"ye dayanması gerektiğini söylerken "tabii din"e; insani olması gerektiğini söylerken de Feuerbach'a dayanmış oluyor.<sup>93</sup> Antroposentrik eğilimiyle Hanefi, Batı'da Kilise'ye yöneltilen eleştirilerden sonra gelişen "*tabii din*" taraftarlarının görüşlerine oldukça yakındır.<sup>94</sup>

89 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 527.

90 Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 176.

91 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 511.

92 Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefi'nin Kelam İlmîni Yenileme Projesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2008, s. 74, 77.

93 İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2010, s. 254.

94 Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 260.



Elbette Seyyid Ahmed Han ve Hasan Hanefi gibi düşünürler, sistematik bir kuram olarak deizmi savunuyor değiller. Ancak başta Sosyal Bilimler olmak üzere Batılı bilim modellerinin teolojik-felsefi arka planına bir dolgu malzemesi işlevi gören deist eğilimler, sözünü ettiğimiz düşünürlerin yanı sıra pek çok kişiyi etkilemiştir. Ancak bu etkinin boyutları herkeste farklı olmuştur. Bununla birlikte, akla her vurgu yapan düşünürü deist olarak yaftalamak da doğru değildir. Bu kapsamda Muhammed Abduh'un düşüncelerini *modern pozitivistik deizme* örnek gösteren Gencer'in yaklaşımları tartışmaya açıktır. Ona göre Abduh, vahiy ve dini zımnen, Tanrı ile ilgili konuları ele alan geleneksel metafiziğin bir kolu olarak teolojiye hasrederek beşeri dünyayı aklın hükümlerine bırakır. Bu bağlamda, Abduh'un, 'metafiziksel alanda din akla yol gösterirken, aklın da fiziksel-dünyevi alanda dinin uygulanmasını denetlediğine; akıl, hayatın diğer tüm veçhelerinde olduğu kadar, dinin muhtevasına doğru bir şekilde uygulandığında sonuçlarının evrensel olarak kabul edilebileceğine' kani olduğunu suçlamayı hak eden düşünceler olarak ifade eder. Gencer'in Abduh'u deist olarak yaftalamak için kullandığı bu ve benzeri metinler, deist bir içeriğe sahip olmadığı gibi, geldiği seviye itibarıyla İslam düşüncesinden haberdar olanların da yadırgamayacağı fikirlerdir. Vahiy-akıl ilişkisinde Abduh'u Locke'un takipçisi olarak gören ve onun pozitivistik din anlayışına kaydığını düşünen yazarın buna delil olarak alıntılardığı metinler, Kelam ilminde aklın önemine vurgu yapan klasik anlayışları yansıtmaktadır.<sup>95</sup> Modern Batı düşüncesiyle bilimsel anlamda ilk hesaplaşmaya giren düşünürlerden biri olarak Abduh'un akla yaptığı vurgu klasik yaklaşımdan bir farklılık gösterebilir, ancak onun mucize, risalete duyulan ihtiyaç, vahyin imkânı ve aklın sınırlılığı<sup>96</sup> gibi deizmin varlığına ölçüt olarak gösterilebilecek nitelikler hususunda İslam düşüncesinin genel eğilimine bağlı olduğu görülür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam düşüncesinin kendi tarihsel, toplumsal, kültürel ve teolojik birikiminden hareketle çağdaş bir bilim modeli oluşturamamış olması, Batı kaynaklı bilim modellerinin aydınlarımız üzerindeki etkisini derinleştirmektedir. Din-bilim ya da akıl-vahiy ilişkisinin İslam dünyası açısından bir çatışma sebebi olmadığını ifade etmek, sadece problemin çözümü için ontolojik boyutta bir engelle karşı karşıya olmadığımızı tespit etmek anlamına gelebilir. Ancak iki yüz yılı aşkın bir zamandır yoğun bir ilişki içinde olduğumuz Batı medeniyeti ve onun bilim paradigmasının bizi derinden sarstığını da inkâr edemeyiz. Modern, seküler bakış açısının kültürden sanata kadar hayatımızın her alanında işgal ettiği vazgeçilmez yer, Batılı bilim perspektifini hangi ölçüde içsel-

95 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s. 564-570.

96 Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhid*, Darü's-Şürük, Beyrut, 1994, s. 81, 84, 101.

leştirmiş olduğumuzu gösteren muadil örneklerdir. Materyalist, deist ya da agnostik öğretilerin yayılması için kuluçka vazifesi gören Batılı bilim paradigmaları, bu düşüncelerin sistematik bir sürekliliğe kavuşmasını temin etmektedir. Doğu-Batı ayrımı, medeniyet düzleminde Batı lehine flulaştıkça İslam dünyasında düşünsel evirilmeler sıradanlaşacaktır. Bu şartlarda İslam düşüncesi, tamamen yalıtılmış bir dünyada düşünmenin imkânsızlığını da göz önünde bulundurarak kendi değerlerini merkeze alan bir bilim modeli için gerekli tartışmalara girmeye hayata bir anlam yüklemelidir.

### SONUÇ

Batı düşünce tarihindeki en gerilimli alanların başında gelen din-bilim ilişkisi, 17. ve 18. yüzyıllarda Aydınlanma düşüncesine paralel olarak deizmle bir çözüme kavuştu. Ancak bu, din adına büyük tavizlerin verildiği ve bilimin önünü tamamen açan geçici bir çözüm oldu. Temellerini Newton'cu bilim anlayışı ve Kartezyen felsefenin hazırladığı bilim paradigması ilerlemeci, pozitivist, seküler yorumların da etkisiyle giderek her türlü dini olgunun reddine kadar varan bir niteliğe büründü. Deizmle nisbi bir dengeye kavuşan din-bilim çatışması, 19. yüzyılla birlikte doğa bilimlerinden esinlenerek yapılan sosyal bilimlerin ana mihverini oluşturdu.

Deizm bugün başat bir bilimsel ve dinsel model olmaktan çıkmış olsa bile, temel varsayımları itibarıyla, başta sosyal bilimler olmak üzere hâkim bilim paradigmaları üzerindeki etkisini devam ettirmektedir. Deizm, Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirmemesi sebebiyle, bilim çevrelerinin ilgisini çekmiş; akli merkeze alan doğal din anlayışı, vahiy ve mucize gibi doğaüstü olguları reddeden yaklaşımı ve insan merkezli teolojik önermeleriyle birçok Müslüman düşünürü de etkilemiştir. Seyyid Ahmed Han'da *tabii kelam* ve Hasan Hanefi'de *antropolojik kelam* olarak ifade edilebilecek fikirlerde deist eğilimler görülmektedir. İslam düşüncesinin yeniden yapılanması için samimi çabalar gösteren bu düşünürlerin fikri hayatımıza katkılarını kabul etmekle birlikte, bir kısım çözümlerinde hissettirdikleri deist eğilimleri tespit etmek de ilmi bir sorumluluktur. Her iki düşünürü yapılan eleştirilerde sözünü ettiğimiz etkiler açıkça ifade edilmektedir. Deizm, Tanrı'yla ilkesel düzeyde bağını koparmamakla birlikte, sosyal hayatta ve bilimsel çalışmalarda dilediğini yapmak isteyenlere teorik bir meşruiyet zemini kazandırması yönüyle varlığını devam ettirmektedir. Deizmin konumuz bağlamındaki etkilerini tespit etmek ve buna ilişkin çözümler getirmek, İslam düşüncesinin Allah-insan-doğa ilişkisinde kurmak istediği bütünlüğün özgünlüğünün korunması açısından önem arz etmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Darü's-Şürûk, Beyrut, 1994.
- Akgül, Mehmet, "Sosyal bilimlerin konusu olarak din: tanım, yaklaşım ve yöntem sorunları", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu 11-13 Haziran 2004*, Çorum, s. 217-236.
- Alatas, Syed Farid, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, çev. Âdem Bölükbaşı, Matbu Yayınları, Ankara, 2016.
- Antony, Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, Profil Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2011.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2009.
- Arslan, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2016.
- Attas, S. Nakib, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2003.
- Aydın Mehmet S., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami Araştırmalar*, sayı: 2, 1986, s. 12-21.
- \_\_\_\_\_, *Din Felsefesi*, 7.baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987.
- Aytepe, Mahsum, *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 2014.
- Bakar, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, 4.baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Barbour, Ian G. *Religion and Science: the Gifford Lectures*, HarperCollins Publishers, New York, 1997.
- Bilgin, Abdülcelil, "Kanaatin Veren Eli ile Kapitalin Homo Economicus'u Arasında Yaşanan Duygusal Salınımlar", *Ünidad Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Muş-2016*, Bildiriler Kitabı, c. 2, s. 370-383.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Ceylan, Ahmet, "Deistik Tanrı tasavvuru ve hayata yansımaları", *Sakarya, Tanrı Tasavvurları Ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, s. 181-203.
- Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslami Araştırmalar*, sayı 19, 2008, s. 25-44.
- Dorman, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Marmara Üniv. Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Duralı, Ş. Teoman, *Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2012.
- \_\_\_\_\_, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 4: 14 (2006), s. 51-62.
- Er, İzzet, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:7, cilt: 7, 1998, s. 1-12.
- Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 109-111.
- Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 2002.
- Gedikli, Fikret, "Kur'an'ın Tarihe İlişkin Anlatımlarında Değişime Direnc Göstermenin Yöntemi ve Meşruyet Kalıpları", *İslami İlimler Dergisi*, c. 9, sayı 1, 2014, s. 123-136.

- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012.
- Güler, İlhami, "Hasan Hanefi ve İslami Sol", *İslâmiyât*, V 2002, sayı 2, s. 155-158.
- \_\_\_\_\_, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2010.
- \_\_\_\_\_, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yayınları, çev. Şirin Tekeli, 10.baskı, İstanbul, 2014.
- Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, Otto, çev. M. Emin Maşalı, Ankara, 2011.
- \_\_\_\_\_, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *AÜİFD*, cilt: XXIII, çev. M. Sait Yazıcioğlu, s. 505-531.
- Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1995.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, ts.
- Karaağaç, Hilmi, *Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2008.
- Mert, Nuray, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 198-205.
- Nasr, Seyyid Hüseyin-O'brien Katherine, İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras, *Ayrışan Kaderler*", *Kutsalın Peşinde*, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 201-218.
- Öz, Mustafa, "Seyyid Ahmed Han", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 73-75.
- Özerverli, M. Sait, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008.
- Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 53-66.
- Polkinghorne, John C. *Science adn Creation: the Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, U.S.A. 2006.
- Randall John Herman, Jr.-Buchler Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, 3.baskı, Bigbang Yayınları, 2014, Ankara.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Saruhan, Şadi Can - Özdemirci, Ata, *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*, Beta Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2013.
- Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 6.baskı, İstanbul, 2014.
- Sürüş, Abdülkerim, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. Hüseyin Hatemi, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1986.
- Troll, Christian W., "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar*, cilt, 8, sayı 1, 1995, s. 35-65
- Wood, Allen W., "Kant'ın Deizmi", çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), s. 327-347.
- Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, çev. Tuncay Birkan, 3.baskı, İstanbul, 2009.
- Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Darü'ş-Şürûk, Beyrut, 1994, s. 81, 84, 101.