

T. C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

## **DEİZM VE DİNÎ HAYAT**

Tezi Hazırlayan

**Mehmet ÖZTAŞ**

Tezi Yöneten

**Prof. Dr. Turan KOÇ**

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kayseri / 2006

T. C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

## **DEİZM VE DİNÎ HAYAT**

Tezi Hazırlayan

**Mehmet ÖZTAŞ**

Tezi Yöneten

**Prof. Dr. Turan KOÇ**

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kayseri / 2006



## ÖNSÖZ

İlkçağdan beri, filozofları meşgul eden en önemli konular, Tanrı, alem, insan ve bunlar arasındaki ilişkilerdir. Tanrı düşüncesi, insanlık tarihi boyunca, hemen hemen bütün insanların üzerinde fikir sahibi olduğu bir konudur. Çünkü dinsel bütün tartışmalar veya söylemler bir şekilde Tanrı'yla ilişkilidir.

Bütün bu tartışmalar, farklı dinsel yaklaşımların ve gruplaşmaların oluşmasına neden olmuştur. Bu ekoller içerisinde deizmin modern dünya açısından taşıdığı önem, diğerlerinden çok daha fazladır. Günümüzde deizmin sistematik bir öğreti olarak takipçileri ve sözcüleri olmasa da, oluşturduğu felsefi geleneğin etkisiyle, dinsel inanca sahip olanların bile yaşamlarında pratik bir şekilde varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Özellikle modern dünyanın yükselişinde başat paradigma olarak görülen sekülerizm sürecine deizmin iddiaları temel ve zımnî referans çerçeveleri oluşturmuştur. Bu süreç sonucunda ise dinî hayat gerilemiş ve “Tanrı öldü!” nidaları duyulmaya başlanmıştır.

İşte deizmin etkileri ile oluşan bu sonuç, bizi “deizm ve dinî hayat” adını verdiğimiz bu çalışmaya yönlendirmiştir. Bu çalışma giriş dahil olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, modern paradigmanın yükselişi ve dinî hayatın çöküşü genel boyutlarıyla ele alınmıştır. Birinci bölümde, daha çok felsefi, dini ve tarihi boyutlarıyla deizm öğretisi tartışılmaya ve tanımlanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise deizmin etkileri, daha çok sekülerizm sürecinde görülen dinî hayatın gerilemesi şeklinde ele alınmış ve bu paradigmanın içerim ve uzantıları tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Son olarak şunu ifade etmeliyim ki, çalışmam sırasında bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Turan KOÇ'a ve maddi, manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim aileme teşekkürü bir borç bilirim.

**Mehmet ÖZTAŞ**

**Kayseri-2006**

**DEİZM VE DİNÎ HAYAT****Mehmet ÖZTAŞ****ÖZET**

Modernite olgusu Avrupa Aydınlanmasıyla birlikte yükselişe geçen ilahilikten arındırma projesidir. Bu projenin en başat paradigması sekülerizmdir. Sekülerizm ise, kapsamlı bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmış bir süreçtir. Bu süreç insanı yerinden eden, onu, kendisine, Tanrı'ya ve tabiata yabancılaştıran, insanın ben idrakini parçalayan; varoluş kaygılarını anlamsızlaştırıp, yeryüzündeki varoluşu yemek, içmek, barınmak vb. temel ihtiyaçlara indirgeyen bir projenin ürünüdür.

Sekülerizm süreci, dünyayı kutsaldan arındırıp, insanoğlunu ilahına ve ilahi olan her şeye düşman haline getiren profan (din-dışı) bir dünya görüşünü yerleştirmiş ve dinin mutlak referans alanı olmaktan çıkmasını sağlamıştır. Netice olarak da dinî hayat adım adım gerilemiştir.

İşte bu profan dünya görüşünün yerleşmesinde belki de en önemli etken deizm düşüncesi olmuştur. Çünkü, deizmin iddiaları bu profan dünya görüşünü açık bir şekilde desteklemekteydi. Deizm, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca Avrupa'da yaygınlaşmış; "Aleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı"na dayanan ve "akla ve bilime gösterilen büyük güven"le bir "doğal din anlayışı"ni savunan dini ve felsefi bir harekettir. Deizm 18. yy.'dan sonra canlılığını kaybetmiş, fakat asıl varlığını sekülerizm sürecine temel oluşturarak devam ettirmiş ve sekülerleşme karşısında dinî hayat olumsuz yönde etkilenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Deizm, Doğal Din, Sekülerizm, Dinî Hayat

**DEISM AND RELIGIOUS LIFE****Mehmet ÖZTAŞ****ABSTRACT**

The fact of modernity that aroused along with European enlightenment is a project to purify it from theology. The main paradigm of this project is secularism. Secularism is a process that appeared as an extensional understanding of world. This project is the outcome of a project that leaves man in a confusion and makes man alienated to himself, to God and to nature and destroys his perception of ego and later makes his worries about existence meaningless and reduces his existence on earth to the fundamental needs, such as eating, drinking and accommodation.

The process of secularism purifying the world from holiness has placed a profane understanding of world, which makes human-being enemy against his God and everything with God and also has paved the way for religion with no field of reference. As a result religious life has regressed step by step.

The thought of Deism in the settlement of this understanding of world is perhaps the most significant factor; since the claims of Deism have obviously supported that profane understanding of world. Deism becoming widespread in Europa during the 17th and 18th centuries is a religious and philosophical movement that dwells upon "the understanding of God that has no active role in the world" and that adopts "the understanding of a natural religion" with "great reliance on religion and morals." Deism after the 18th century lost its influence but continued its main existence becoming the basis of the process of secularism and affected religious life in a negative way against secularisation.

**Key Words:** Deism, Natural Religion, Secularism, Religious Life

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	II
ÖZET .....	III
ABSTRACT .....	IV

## GİRİŞ

1. Modern Paradigmanın Yükselişi ve Dinî hayatın Çöküşüne Genel Bir Bakış.....	1
2. Konunun Ele Alınışı.....	6

## BİRİNCİ BÖLÜM DEİZM

1. Deizm'in Tanımı.....	9
1.1. Âleme Müdahale Etmeyen Bir Tanrı Anlayışı .....	14
1.2. Akla ve Bilime Gösterilen Sonsuz Güven .....	18
1.3. Doğal Din Anlayışı.....	20
2. Deizmin Çeşitleri .....	24
3. Deizmin Tarihçesi.....	25
3.1. Antik Dönem.....	26
3.2. Ortaçağ.....	27
3.2.1. Batı Dünyası.....	27
3.2.2. İslam Dünyasında Deistik Fikirler.....	27
3.3. Yeniçağ.....	28
3.3.1. İngiliz Deistler .....	29
3.3.2. Fransız Deistler.....	30
3.3.3. Alman Deistler .....	31
3.3.4. Amerikan Deistler.....	32
3.4. Modern Dönem .....	33
4. Deizmin Diğer Tanrı Anlayışlarıyla İlişkisi.....	34
5. Deistik Ulûhiyet Anlayışının Doğurduğu Felsefi Problemler .....	36

## II. BÖLÜM DEİZMİN DİNÎ HAYATA ETKİLERİ

1. Tanrı'nın Sınırlandırılması ve Sekülerizm Süreci .....	38
1.1. Paradigma .....	39
1.2. Tabiat-Madde Paradigması .....	40
1.3. İçkinlik Metafiziği.....	41
1.4. Kapsamlı Sekülerizm ve İçkinlik.....	42
2. Deistik Tanrı Düşüncesinin İnsan –Tabiat İlişkisine Yansımaları .....	45
3. Sekülerleşme ve Dinî hayatın Gerilemesi .....	51
3.1. Sekülerleşme ve Temel Dayanakları.....	51
3.2. Sekülerleşmenin Sonuçları .....	56
SONUÇ .....	60
KAYNAKÇA .....	63
ÖZGEÇMİŞ.....	67

## GİRİŞ

### 1. Modern Paradigmanın Yükselişi ve Dinî hayatın Çöküşüne Genel Bir Bakış

Modern dünyanın temelleri atıldığında, kilise başta olmak üzere, tüm geleneksel kurumlara karşı muhtariyet girişimini büyük ölçüde gerçekleştirdiğine inanan yepyeni bir insan tipi ortaya çıktı. Bundan böyle, “birey” (*individual*) adıyla anılarak bağımsızlığına gönderme yapılacak olan bu insan, içindeki “dev”i uyandırıp, kozmostaki koordinatlarını yeniden ve bu kez kendi elleriyle belirleyecekti.

Kozmosun merkezinde artık Tanrı değil, insan vardı. Dahası, modern insan bir parçası olarak içinde yaşadığı, ama arzusunca hükmedemediği kâinatın “karşısına”, bu kez, bilim denilen yeni bir enstrümanla çıkacaktı. Bilimin nüvelerini oluşturan ilk dönem “ansiklopedist”lerin açık bir şekilde, sonraki bilimcilerin ise zımnî olarak yürüttükleri şey, esasen, kâinata, onu tanıyarak nüfuz etme ve ona egemen olma çabasıydı. Yani modern insan, dinin ve Tanrı’nın “sunduğu” dünya yerine kendi “kurduğu” dünya da yaşamak istiyordu. Bu noktada din ile bilim ilişkisinde; tâbi olmakla müstakil kalmak arasında yaşanan gerilim uzunca bir dönem için dinin dışlanmasına neden olmuştu.

Kutsaldan kopuş ve yabancılaşma, Mücahit Bilici’nin diliyle ifade edecek olursak, dikey bağlanmaları yataylaştırmış ve kâinattaki küçük ya da büyük bütün unsurların sınırlarını çizen sürekli bir gerilim doğurmuştu. Sözelimi, insan-çevre ilişkileri, çevrenin tahrip edilmişliği, insan türü için bir tehdit oluşturmaya başladığı andan itibaren gündeme gelecek ve insan, çevreyi, onu yitirmeye başladıktan sonra hatırlayacaktı. Yoksa, çevreyle ilişkileri yaratılışıyla eş zamanlı olarak başlayan insanoğlunun yeşilciliğinin bu kadar yeni oluşu ne ile açıklanabilirdi?

Deterministik kâinat görüşünün kâinatı Tanrı’dan bağımsızlaştırması, altı gün çalışarak “Muharrik-i Evvel” sıfatını kazanan, ancak sonrasını –yedinci gününü– kâinatına müdahale etmeyerek, kayyumiyetin gerektirdiği tasarrufta bulunmayarak geçiren “âtil”



bir Tanrı düşüncesini büyük ölçüde beslemiş oldu. Newton'un şaşırtıcı bir şekilde dindar biri olması bile, onun kurduğu paradigmanın sonuçlarını değiştiremedi.

Tanrı'nın büyük bir sanatla kurduğu ve şimdi nedenselliğin işlettiği bu dakik kâinat saatinin haberini veren Newton'dan sonra gelen halefleri, yedinci günü bilim feneriyle aydınlattıktan sonra ilk altı gün için de kolları sıvamışlardı. Eğer bilim kâinatın ilk yaratılışını nedensellikte açıklarsa Tanrı'ya gerek kalmayacak ve kendi ifadeleriyle "Tanrı'yı evrenden kovmuş" olacaklardı.

Bununla birlikte, Hıristiyanlığın yapısal zaaflarına karşı gelişen bu tepkisellik, bilim yoluyla kısa vadede kazanılan zaferlerle bir hayli ivme kazanacak ve son tahlilde din olgusunun genelde reddine kadar varacaktı. Böylelikle referans noktasını yitiren bir mensubiyet talebi ciddi bir parçalanma yaşayacaktı. Ortak paydaların kaybedilmiş olması yabancılaşma ve çatışmayı doğuracaktı. Her şey anlamını yitirmeye, insanlar yabancılaşmaya ve yabancıları oldukları şeylere düşman olmaya başlayacaklardı. İşte egemenlik fikri, böylesi bir kopuşun sonucuydu. İnsanların tabiat üzerinde egemenlik kurma arayışları ekolojik yıkımlara ve bu egemenlik, insanlar arası ilişkilere sıçradığında ise büyük çaplı gerilimlere neden olacaktı. Bencil insanlarla ulus devletler türeyecek, Darwin'in öngörülerinden hareketle çok sayıda insan ya da kurum kendi hayatını devam ettirmek üzere başka hayatlara son vermenin mücadelesini verecekti.

Esasen, Kartezyen paradigmanın deterministik olması, yani "nedenlere" güç atfetmesi, "egemenlik kurma" düşüncesiyle çok yakından ilişkiliydi. Tanrı'nın "öldürülmesi," Tanrı'ya atfedilen tasarrufların "nedenlere" aktarılmasını gerektirecek ve nedenlere hükmedenin sonuçlara hükmedebileceği anlayışıyla amansız bir "mücadele" yaşanacaktı. Güneşin battığı yerin son birkaç yüzyıllık geçmişi, aşağı-yukarı böylesi gerilimlerle şekillenecekti.<sup>1</sup>

Görünen o ki, modern dünyayı sarsan krizden yeryüzündeki hiçbir şey kurtulamıyor. Sorunun evrensel boyutlara ulaştığı şu anda, sadece bir uygarlık krizinden bahsetmek yeterli değildir. Karanlık her geçen gün biraz daha koyulaşmakta, rahatsız edici bir endişe hissi, her geçen gün daha fazla insan tarafından paylaşılmaktadır<sup>2</sup> ve modern insanın mutlak kudretine duyulan iman zayıflamaktadır. Çünkü "modern deneyim" in

<sup>1</sup> Mucahit Bilici, "Sunuş", Fritjof Capra, *Kainata Mensup Olmak*, Çev.Mucahit Bilici, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s.9-10

<sup>2</sup> Roger De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995,s.7

başarısız olduğunu her geçen gün daha çok sayıda insan farketmeye başlıyor. E. F. Schumacher'in deyimiyle, ilk hızını "Kartezyen devrim" denilen olgudan almıştı, bu deneyim. Amansız mantığı ile Kartezyen devrim, insanı, onun insanlığını idame ettiren yüksek düzeylerden ayırdı. İnsanoğlu göklerin (mâverâ) kapılarını kendisine kapattı ve muazzam enerji ve hüner ile kendini yeryüzüne (mâsivâ) hapsedmeye çalıştı. Şimdi ise yeryüzünün ancak bir geçiş mevkii olduğunu, dolayısıyla göklere erişmeyi reddetmenin cehenneme gönülsüz bir alçalma manasına geldiğini keşfediyor<sup>3</sup>.

Ancak, bütün yapay referanslarına rağmen, insanoğlu, fitraten yaratıcısını aramaya devam edecekti. En ilkel toplumlarda bile, dinin "şu veya bu formda, ama mutlaka" mevcut olması ve akılcıca olmayan bir akılcılıkla kendini tanımlayan bir dünyada Hıristiyanlığın bütün akıldışılığına rağmen hala yaşıyor olması dinin kaçınılmaz ve fitri oluşunu ortaya koyuyordu<sup>4</sup>.

Kilisesiz yaşamak mümkün olabilir belki, ama dinsiz, yani bütün zevk ve acısı, heyecan ve memnunluğu, incelik ve kabalığı, vesairesi ile "olağan hayat" düzeyinin fevkindeki yüksek düzeylerle temas kurmanın ve onlara doğru gelişmenin sistemli çalışması içinde olmaksızın yaşamak mümkün değildir. Bu yüzden modern dünyanın dinsiz yaşama deneyimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır<sup>5</sup>.

İnsaniyet, aşkın olana esaslı ve son derece önemli bir özlem duyduğundan, dünyevi ve yatay düzlemde kendisini gerçekleştirecek ya da burada bulunmasını haklı gösterecek hiçbir şey bulamaz. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak, "Mutlak" olana ulaşmak gibi temel bir gereksinim duyar. Kendisine bunca bol bir şekilde sunulan tüm nisbi şeylerin onu daima aç bırakmasının ya da ağzına acı bir tat vermesinin nedeni de budur<sup>6</sup>.

Modern uygarlık insana lazım olan şey haricinde her şeyi vermekte ve insanı ruhtan yoksun bırakmaktadır. Başka hiçbir zaman insan bu kadar çok alternatifte sahip olmamıştır ve başka hiçbir zaman insan yaşamaktan bu kadar çok sıkılmamıştır. İnsan tüm bu eşya bolluğu içinde şaşkın, dağılmış, parçalara ayrılmış, ancak ruh huzuruna kavuşamamıştır.

Modern insan kendini bulmaktan acizdir, itaat edemez. Bu aciziyet ise onun mevcut şartlara ve özellikle dini geleneklerden-dolayısıyla Tanrı'dan- gelen kural koyucu

<sup>3</sup> E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.168-169.

<sup>4</sup> Capra, *a.g.e.* s.10

<sup>5</sup> Schumacher, *a.g.e.* s.169.

<sup>6</sup> Pasquier, *a.g.e.*s.10

düzenin son kırıntılarına karşı duyduğu isyanı daha da şiddetlendirmeye yarar. Bu yüzden de çağımızın simgesi olan “homme revolte” (asi insan) haline gelmiştir<sup>7</sup>.

Aşkın ilkelerden ve dolayısıyla da semavi olana, uymaktan mahrum kalan Batı modernitesi “insaniliğimiz”in çöküşünü hızlandırmış ve sonuçta evrensel felaket tehdidini beraberinde getiren bir nihilizmle sonlanmıştır. Burada belirtmek gerekir ki, İslam uygarlığı, kendi varolma mantığına ters düşmeden asla böyle bir şey yapamazdı ve bu da, modern dünyanın neden İslam topraklarında değil de Avrupa’da doğduğunu yeterince açıklamaktadır<sup>8</sup>. Ve adına da “Batı medeniyeti” ya da “Batı modernitesi” denilmektedir. Bunun böyle adlandırılması, modernitenin sadece bilimsel ve teknolojik gelişmeler anlamında değil, aynı zamanda felsefi temelleri itibariyle de, Avrupa’dan kök salıp dünyaya yayılması sebebiyle oldukça mantıklıdır<sup>9</sup>.

Modernizmle meydana gelen dinin çöküşü ya da kutsalın yitirilişi, aslında insanın ve doğanın mahiyetine ilişkin bakış açısında meydana gelen kökten değişimin bir parçasıdır. İnsanoğlunun Din-veya daha geniş bir çerçevede Gelenek-içinde yaşadığı her devirde suistimler, hurafeler, anlayışsızlıklar, karşı çıkışlar, günahlar vs. olmuştur; lakin hiçbir zaman cennet ve cehennem gerçeği sorgulanmamış, Allah da alemin kendisiyle açıklandığı basit bir varsayım olarak görülmemiş ve şeytan da modası geçmiş bir “façon de parler” olarak telakki edilmemiştir. Bu devirlerde dünyevi hiyerarşi, biçimini ve ispatını kendisinden aldığı Semavi hiyerarşinin bir yansıması olarak kabul edilmiştir. Bunun zıddı bir bakış açısının ortaya çıkışı ancak yakın zamanlara rastlar. Bu bakış açısını en yalın bir biçimde profan (din-dışı, dünyevi, seküler) perspektif olarak adlandırabiliriz. Bu bakış açısı anti-geleneksel, ilerici, hümanist, akılcı, materyalist, deneyci, ferdiyetçi, eşitlikçi, serbest düşünceli ve aşırı duygusal bir bakış açısıdır. Böyle bir bakış açısı şu ya da bu biçimde her zaman varolmuştur; yeni olan onun şimdilerde dünya çapına yayılmış ve hemen hemen tüm beşeri hayat ve düşünce alanlarını kaplamış hakimiyetidir<sup>10</sup>.

İşte bu profan bakış açısı ya da dünya görüşü, Batı medeniyetinin ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihai etkidir. Batı insanının böyle bir bakış açısına sahip olmasını, sadece kilise ile yaşadığı problemlere indirgemek doğru değildir. Öncelikle

<sup>7</sup> Pasquier, *a.g.e.* s.16

<sup>8</sup> Pasquier, *a.g.e.* s.122

<sup>9</sup> Thomas Michel SJ, “Zihinler Maneviyata Yabanileşmiş” *Yeni Asya Gazetesi*, 27 Ekim 2004. (bkz.<http://www.yeniasya.com.tr>)

<sup>10</sup> Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s21

onun, Tanrı ve dünya ile olan zihnî tahayyülat ilişkilerinde yaşadığı süreçlere bakmak gerekir (Teizm, Deizm, Panteizm, Ateizm. vs...).

Profan dünya görüşünün oluşmasında birçok etken olabilir. Ama bunların içinde Deizm düşüncesi, belki de en önemli etkidir. Çünkü, Deizmin iddiaları bu profan bakış açısını (dünya görüşünü) açık bir şekilde desteklemektedir.

Yerleşik kavramlar çoğu zaman görüntülerinin gerisinde felsefeler gizlerler. Sözelimi “ilerilik”, “uygarlık”, “çağdaşlaşma”, “modernizm”, “sekülerizm”, “laiklik”, “demokrasi”, “sosyalizm”, “İslam sosyalizmi”, “tutuculuk”, “özgürlük”, “sağcılık”, “solculuk”, “feminizm”, “milliyetçilik”, “sınıf”, “feodalite”, “bilimsellik” vs... İslam medeniyeti açısından bu kavramlar en azından tartışmalıdır. Bunların modern içerim ve uzantılarıyla geleneksel kültürümüzün hiçbir ilişkisi olmadığı söylenebilir. Bu kavramlar yeni ve modern kimlikleriyle ayrı iklimlerin, başka medeniyetlerin dünya görüşlerini yansıtmakla birlikte, gerek bizim gerek tüm toplumların hayatında son derece etkili bir yere sahiptirler.<sup>11</sup>

Bugün Batı medeniyeti denildiğinde akla ilk gelen “modernite”, “modernizm” ve “sekülerizm” kavramlarıdır. Çünkü bu kavramlar bir yaşam tarzını sembolize etmektedirler. Her insanın ve her toplumun bir yaşam tarzı, bu yaşam tarzını belirleyen temel bir dünya görüşü, bir felsefesi ve genel ilkeleri olduğuna göre; “modernite” ve “sekülerizm” kavramlarının yukarıda bahsettiğimiz profan bakış açısının bir ürünü olduğunu açık bir şekilde görebiliriz. Bu da bizi “Deizm” düşüncesi ile “modernite” ve “sekülerizm” arasında bir ilişki kurulabileceği sonucuna götürecektir. Çünkü, Deizmin iddialarıyla “modernite” ve “sekülerizm” kavramlarının içerdikleri anlamların örtüştüğü görülecektir. Veya, deistik din ve Tanrı anlayışının, moderniteyi ve sekülerizmi doğurduğunu söyleyebiliriz.

Tarihte meydana gelen paradigma değişmelerinin -ister bilimde olsun ister toplum hayatında- altında yatan bazı temel ve anahtar kavramlar vardır. Modern paradigmanın omurgasını oluşturan “seküler” kavramı da böyle anahtar kavramlardan biridir. Bu kavramdan oluşturulan “sekülerizasyon” (dünyevileşme) ve “sekülerizm” (dünyevilik)

---

<sup>11</sup> S.Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M.Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.44; Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1992 (12. Basım), s.169.

kavramlarından biri sürece işaret ederken, diğeri ideolojik düşünce ve doktrini; hatta metafizik boyuttan yoksun kapalı bir dünya görüşünü gösteriyor.

Sekülerleştirme tezi, Rönesans'la birlikte başlayan modernleşme sürecinde, dinin hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde gerileyerek, marjinal hale geleceği, hatta yok olacağı “kehaneti”nde bulunmuştu. Bunu formüle edecek olursak, “ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme, o kadar dinden uzaklaşma” olarak da tanımlayabiliriz. Bu tezi savunan sosyal bilimcilerin çoğu, bu tezi objektif-bilimsel verilerden yola çıkarak veya insanlığın gidişatını gözlemleyerek değil, ideolojik ve dogmatik bir bakış açısıyla gerçekleştirmişlerdi. Bu tezin arka planında “Böyle olması gerekir” postulası vardı<sup>12</sup>.

İşte biz de bu sebeple, Deizm ile modernite ve sekülerizm arasındaki bu ilişkiyi, bir yüksek lisans tezi sınırları içerisinde ele almaya (tartışmaya) çalışacağız.

Aslında tezimiz, medeniyetler tarihi açısından, Batı Medeniyetinin özünü dokuyan felsefi açılımlardan “deizm” ile deizmin ulaştığı materyal formu yansıtan hayat tarzları (sekülerizm, modernite) arasındaki anlamlılık ilişkisinin, statik bir nitelik kazanması anlamında bir tür paradigma tahlilidir.

## 2. Konunun Ele Alınışı

“Deizm ve dinî hayat” adını verdiğimiz bu çalışmamızın temel amacı, deizmin aşkın ve aleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışının insan hayatı ve tabiata bakışımıza, etkilerini ortaya koymaktır. İnsan hayatı ve tabiata bakışımız bir bakıma bizim dinî hayatımızı oluşturmaktadır. Dinî hayat ise, insanın ve toplumların yaşamının odak noktasıdır. Dolayısıyla deizmin etkileri en çok dinî hayatta görülmektedir. Çünkü bütün dinlerde ve geleneksel kozmik anlayışlarda tabiat ve insan hayatı kutsallıkla dolu bir dünya olarak algılanmıştır. Oysa modern zamanlarda geldiğimiz nokta ise Weber’in deyimiyle “büyüden arındırılmış bir dünya”dır<sup>13</sup>.

İşte bu noktaya gelişimizde en çok etkili olan unsurların başında deizm gelir. Bu yüzden, deizm ve dinî hayat ilişkisini ele alırken; öncelikle deizmin sekülerizm sürecine ve modernite projesine olan etkilerini analiz etmek ve bu sürecin sonunda oluşan hayat

<sup>12</sup> Bkz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorguluyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, S.7, vd.

<sup>13</sup> Attas a.g.e. s.44

tarzlarına bakmak gerekir. Çünkü bugün sekülerizm ve modernizm süreci sonunda oluşan hayat tarzları dinlerin veya teistik Tanrı inançlarının bizlere sunduğu hayat tarzlarına büyük ölçüde zıt bir konumdadır. Teistik Tanrı inançlarında sunulan tamamen dini bir hayat iken; sekülerizm ve modernitenin sunduğu hayat büyük ölçüde dünyevidir. Birincisinin merkezinde Tanrı varken, diğerinin merkezinde insan vardır.

Bu sebeple çalışmamızın birinci bölümünde, deizmin ne olduğunu tarihsel gelişimiyle birlikte ele alacağız. İkinci bölümde ise, önce deizmin sekülerizm sürecine (ve modernite projesine) etkilerini ele alacağız. Daha sonra ise, bu etki ile oluşan sekülerleşmenin hayatımızdaki pratik sonuçlarına bakacağız. Çünkü, bu sürecin pratik sonuçları en çok insan-Tanrı ve insan-tabiat ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle gerek bu süreç, gerekse bu süreç sonucunda oluşan seküler bilinç ile, dinî hayatın uğradığı tahribatta deizmin ve argümanlarının ne kadar etkili olduğunu ortaya koymak çalışmamıza temel hedef teşkil edecektir.

Sekülerizm eğer bir dünya görüşü ise, bu dünya görüşünü ve ona bağlı değerler ve kurallar bütününe yayıp duran bu süreci bir paradigma olarak ele almak gerekir.

Deizmin dinî hayata etkilerini görmek için böyle bir paradigmayı tahlile ihtiyacımız var. Çünkü bugün, düşlerimize kadar hayatımızın her alanını şekillendiren seküler bir dünya görüşü varsa, bu kendiliğinden ve aniden oluşmuş bir durum değildir. Ayrıca, ne deizmin ne de deizmi savunanların bu durumu oluşturacak bir güçleri ve gayeleri vardı. Hatta deizm ilk başta bir Tanrı düşüncesi olarak ortaya çıkmış ve doğal bir dini savunarak ahlakı dışta bırakmamıştır. Ancak, modern Batı medeniyetinde başat paradigma olarak görülebilecek sekülerizmin, kapsamlı bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmasında, deizmin iddiaları temel ve zımnî referans çerçeveleri oluşturmuştur. Bu nedenle, esas olarak deizmin dinî hayata etkilerini sekülerizm sürecinde görebiliriz. İkinci bölümde geniş bir şekilde ele alacağımız gibi, aslında sekülerizm dinî hayatın yerine ikame edilen profan bir dünya görüşü ve hayat biçimidir.

Aleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışına dayanan deizm, 17. ve 18. yüzyılda savunulmuş ve daha sonra gündemden düşmüştür. Fakat günümüzde, açıkça vurgulanmasa da deistik fikirleri benimseyen bazı düşünürler tarafından temsil edilmekte ve soluk da olsa varlığını halen sürdürmektedir. Aslında deizm, esas olarak varlığını etkileriyle sürdürmektedir. Çünkü Tanrı düşünceleri arasında, insan hayatına yansımaları bakımından, belki de teizmden sonra ilk sırayı deizm almıştır, diyebiliriz. Bu

yansıma da, teizmde dini (kutsal) bir hayat meydana getirirken, deizmde profan (seküler) bir hayat meydana getirmiştir. Fakat tekrar belirtmeyelim ki, bu sonuç bir paradigma seviyesinde meydana gelmiştir.

Bu araştırmanın yöntemi ile ilgili olarak da şunları söyleyebiliriz. Bu araştırma, önce, konuyla ilgili ulaşılabilen kitap, makale, ve ansiklopedi, gibi temel kaynakların ve yine bunlara ilave olarak düşünülen yardımcı kaynakların toplanması; sonra bu kaynaklardan alınıp derlenen titiz iktibasların bilimsel bir mantıkla, tutarlı bir sentezle yoğrulması ve analitik bir dil ve üslup içerisinde aktarılması şeklinde kaleme alınmıştır. Bu arada felsefi terim ve kavramların Türkçelerinin kullanılmasına elden geldiği ölçüde dikkat edilmiştir.

Son olarak, Deizm konusunda, Muzaffer Ayvaz'ın "Deizm-Bilim İlişkisi" ve Hüsni Aydeniz'in "Aristoteles ve Voltair'e Göre Deizm Düşüncesi" adlı yüksek lisans tez çalışmalarını saymazsak, Türkçe'de Deizm ve içerdiği problemler konusunda fazla bir çalışma olduğunu söyleyemeyiz. Muzaffer Ayvaz'ın çalışmasından, tezimizin birinci bölümünde, özellikle ulaşamadığımız kaynaklarla ilgili olarak istifade ettiğimizi açıkça ifade etmek durumundayım.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DEİZM

#### 1. Deizm'in Tanımı

İlkçağdan beri, filozofları meşgul eden en önemli konular, Tanrı, alem, insan ve bunlar arasındaki ilişkilerdir<sup>14</sup>. Tanrı düşüncesi, insanlık tarihi boyunca, hemen hemen tüm insanların üzerinde kafa yorduğu bir konudur. Çünkü dinsel bütün tartışmalar veya söylemler bir şekilde Tanrı'yla ilişkilidir<sup>15</sup>.

İnsanın Tanrı ve evren ile ilişkilerinin değerlendirilmesi sonucu birçok problem ortaya çıkmıştır. İnsanın sahip olduğu özellikler, onun hem düşünce tarihinin tartıştığı problemleri üretmesine hem de bu tartışmaların merkezine yerleşmesine dayanak oluşturmuştur.

Bütün bu tartışmalar, farklı dinsel yaklaşımların ve gruplaşmaların oluşmasına neden olmuştur. Bu ekoller içerisinde Deizm'in modern dünya açısından taşıdığı önem, diğerlerinden çok daha fazladır. Çünkü modern ve bilimsel düşünce için en önemli adımlardan biri olan Aydınlanma Felsefesi'nin insanlık tarihine kazandırdığı ve Aydınlanma Felsefesi'nin filozoflar arasındaki en yaygın dinsel yaklaşımı deizmdir denilebilir. Günümüzde ise deizm'in sistematik bir öğreti olarak takipçileri ve sözcüleri olmasa da, oluşturduğu felsefi geleneğin etkisiyle, dinsel inanca sahip olanların bile yaşamlarında pratik bir şekilde varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

O halde, E. Gilson'ın tabiriyle<sup>16</sup> “en zevkli düşünme konularından biri” olan deizm nedir? Nasıl anlaşılmalı? Ne şekilde tarif edilmiştir? Şimdi bu soruların cevabına bakalım.

---

<sup>14</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, s.6 vd.

<sup>15</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s.23.

<sup>16</sup> Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.88.



Etimolojik açıdan bakıldığında, “Deizm (*Deism*)”, Latince’de “Tanrı” anlamına gelen “deus” kelimesinden türetilmiştir. O, Grekçe’de yine “Tanrı” anlamına gelen “theos” kelimesinden türetilmiş olan “Teizm (*Theism*)” ile aynı kökten gelmektedir. Aslında orijinal haliyle her ikisi de Tanrı veya Tanrıların varlığına inanmak anlamına gelmekte ve bu yönüyle de “Ateizm (*Atheism*)”in antitezini oluşturmaktaydılar. Fakat zamanla, deizm, kendine özgü felsefi bir anlam kazanıp “doğal din” kavramıyla özdeşleşirken; teizm, dini bir havaya bürünerek yaratıcı ulûhiyet anlayışını ifade etmek için kullanılır olmuştur<sup>17</sup>. Daha sonra, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyasında başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte, teizm, Ortodoks inançları savunan zihnîyet için; deizm ise, geleneksel inançlara ters düşen zihnîyet için kullanılmaya başlanmıştır<sup>18</sup>. Böylece, geleneksel inançları savunan “Teistler” yanında, akli ön plana çıkaran “Deistler” ortaya çıkmıştır.

Deizm’in herkes tarafından kabul edilmiş olan ortak bu tanımı tam olarak yapılamamıştır. Bunun en temel nedeni ise, farklı kültürel ortamların, farklı tanımlara yol açmasıdır. Yine, Deizm’in kökeninde yer aldığı düşünülen kişilerin, birbirinden farklı yaklaşımlar ileri sürmeleri ve her kişinin değişik bir duruşa sahip olması bir diğer neden olarak gösterilebilir. Doğal olarak böyle bir durumun sonucunda, bir kavram kargaşasıyla karşılaşılmasıdır.

Bu kavram kargaşasına bir açıklık getirmek ve bugün deizmden ne anlaşıldığını görmek için bu konuda ulaşabildiğimiz en çok kullanılan tanımları tek tek sıralayarak deizmi açıklayalım.

- G. C. Joyce’a göre deizm, tarihi ve dini bir harekete isim olma yanında, genelde, Tanrı’nın doğası ve ona bağlı bir dünya hakkında belli bir görüşü anlatan felsefi bir harekettir. Önceleri teizmle arasında bir fark yoktu. Fakat daha sonra özellikle din felsefesi alanındaki çalışmalarla teizmden ayrıldı. Tanrı âlem ilişkisini saatçi-saat ilişkisi gibi kurgulayıp sadece yaratıcı veya ilk sebep olarak düşünülen bir Tanrı ve meydana getirdiği ve belli kurallara göre işlemeye terk ettiği bir dünya anlayışı vardır<sup>19</sup>.

- William L. Rees ise deizmi şöyle açıklar: 17. ve 18. yüzyıllarda özellikle İngiltere’de vahiy yerine akli koyan bir düşünce hareketidir. Kısaca, âlemi yaratan ama vahiy veya

<sup>17</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994, s. 173; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, C.4. s.237-238.

<sup>18</sup> Hüsamettin Erdem, “Deizm”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c.9, s.109-110.

<sup>19</sup> Muzaffer Ayyav, *Deizm Bilim İlişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2002, s.22

mucize gibi herhangi bir yolla ona artık bir daha müdahale etmeyen bir Tanrı'ya, doğru ile yanlış arasında objektif bir farkın varlığına, hayatın gereğinin doğruyu desteklemek ve savunmak olduğuna, ruhun ölümsüzlüğüne ve hayatta ahlâki tavır ve davranışların benimsenmesi gerektiğine inanan bir harekettir<sup>20</sup>.

- Alister E. McGrath'ın tanımlaması ise şöyledir: Özellikle 18. yüzyıl boyunca bir grup İngiliz yazarın görüşleriyle birçok Aydınlanma fikrinin habercisi olan bir rasyonalizme dayandırılan bir terimdir. Bu terim çoğunlukla, mutlak yaratıcı olarak kabul edilen fakat dünya ile devam eden bir ilişki ve bağı reddedilen bir Tanrı anlayışına dayandırılır<sup>21</sup>.

- Stephen P. Weldon'a göre ise deizm, 17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl boyunca Avrupalı ve Amerikalı entelektüeller arasında yaygın olan dini bir harekettir. O, evrensel bir doğal dinin değerini yüceltirken, özellikle Hıristiyanlık gibi vahye dayalı bir dini kınar. Deistler dünyanın, yardımsever ve Akıllı bir Tanrı tarafından yaratılan, matematik açıdan mükemmel evrensel doğa kanunlarına göre yönetildiğine inanırlar<sup>22</sup>.

-Yaradancılık. Yetkin bir kişilik olarak Tanrı'nın varlığına duyulan inanç; İngiltere ve Fransa'da 16.yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve 19.yüzyıla kadar süren eleştirel din hareketi; vahyi ve vahyin bildirdiği her şeyi reddederek sadece akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın varolduğu fikrini benimseyen doğal teoloji veya rasyonel ahlak anlayışı,<sup>23</sup>

-İlâhçılık. Her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı, dini, takdiri inkar ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Allah'ın varlığını kabul eden ve teşbihi, teslisi, peygamberi ve vahyi reddeden tabîî din fikrini benimseyen felsefi okul<sup>24</sup>.

-Yaradancılık. Tanrı'ya inanmakla birlikte, belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen; Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra onu, kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını öne süren ve 16. yüzyılda Tanrıtanımazlığın karşıtı olarak ortaya çıkan, Aydınlanma döneminde ise kilise öğretisini eleştirerek us dinini savunan öğretisi<sup>25</sup>,

<sup>20</sup> Aynı yer

<sup>21</sup> Aynı yer

<sup>22</sup> Aynı yer

<sup>23</sup> Ahmet Cevizci, "Deizm", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, Yay. İstanbul 1999, s.209.

<sup>24</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7. Baskı, Ankara 1997, s.209-210.

<sup>25</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, inkılâp Yay., 5.Baskı, İstanbul ?, s. 196.

-Tanrıyı sadece bir ilk neden olarak kabul eden, O'na başkaca hiçbir güç ve nitelik tanımayan, tüm inakasal dinleri yadsıyan tutum; İlk 16. yüzyılda İngiltere'de ileri sürülen, önceleri teizmle anlamdaş olarak kullanılan daha sonra (özellikle Fransa'da) ateizm anlamına itilen ve doğal din deyimiyle anlamdaş sayılan, günümüzde ise daha çok din kurumunun ateizm karşısında felsefi açıdan savunulması için kullanılan öğreti<sup>26</sup>,

-Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabîî din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkar eden felsefi ekolün adı<sup>27</sup>,

-Yaradancılık. Her türlü vahyi reddeden ve yalnız Tanrı'nın varlığı ile tabîî dini benimseyen öğreti. Benimsediği Tanrı görüşü dinlerin görüşüne yakın veya uzak olsun, Yaradancılığın başlıca özelliği, tamamen felsefi olması ve her çeşit dini vahye karşı çıkmasıdır. Clarke'a göre, Yaradancılık kelimesi dört kavramı kapsar:

1) İnyetle ilişkisi olmayan bir yaratıcı Tanrı kavramı,

2) Ahlaki özellikleri olmayan bir Tanrı ve inayet kavramı,

3) İnsan ruhunun ölmezliğini kapsamayan bir Tanrı kavramı,

4) Hayatta ilâhi inyeti temsil eden, ahirette ise iyilik ve kötülüğü yargılayan bir yaratıcı Tanrı kavramı<sup>28</sup>.

-Son olarak da, kökleri Aristoteles'e kadar giden, 17. ve 18.yüzyıllarda revaçta olan; başlangıçta, Latince "deus-Tanrı" kökünden geldiği için terim olarak ateizmin karşıtı olarak kullanılan, fakat sonraları sadece evreni yaratan ve kendi haline bırakan bir Tanrı inancına indirgenen öğreti. Kısaca, varlığı akılla bilinen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı<sup>29</sup>, şeklinde ifade edilmiştir.

<sup>26</sup> Haçerlioğlu, *a.g.e.*, c.4, s.237-238.

<sup>27</sup> Erdem, "Deizm", s. 109.

<sup>28</sup> *Meydan Larousse*, Meydan Yay., İstanbul 1969, c. 12, s.729.

<sup>29</sup> Aydın Topoloğlu, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 1996. s.19.

İşte deizm<sup>30</sup> bu tanımların hepsidir. Çünkü bu tanımların çoğu deizmin farklı bir yönüne ağırlık vermişlerdir. Zaten deizmi bir tanım içerisinde vermek ve “deist” diye isimlendirilen filozofların hepsini bir çerçeve içinde toplamak mümkün değildir. Onlar arasında Tanrı'nın ahlâki bir varlık olduğu fikrinden hareketle O'nun âleme lütuf ve kerem gözüyle baktığını ve bu durumun bir müdahale sayılmadığını öne süren fakat mucizenin imkansızlığı konusunda görüş birliğine varan deistler vardır. Yine dini anlayışa daha yakın durarak Tanrı'ya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise ceza göreceklarını söyleyen deistler vardır. Fakat bu sonunculara çok kere deist gözüyle bakılmadığı da bir gerçektir. Çünkü bu noktaya gelmiş bir deizm teizmden pek farklı değildir. Yine özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı, esrarenizliğe ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmekte olan birçok deist de vardı. Fakat onlar aynı zamanda dinsiz olmadıklarını belirtmek için de kendilerini “Hıristiyan deist” olarak adlandırmaktaydılar. Onların temel gayelerinden biri, hatta belki de birincisi, “mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum” fikrinin yerine, “makul olduğu için inanıyorum” fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklileştirmektir<sup>31</sup>.

Dikkat edilirse, deizmi tanımlamaya yönelik bütün bu çabalarda genelde iki temel husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi, **“âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı”**, ikincisi, **“akla ve bilime gösterilen büyük güven”**<sup>32</sup>. Şimdi biz bu iki temel anlayışa yine bunların bir sonucu veya tamamlayıcısı olarak ortaya çıktığını düşündüğümüz üçüncü bir hususu daha yani **“akla dayalı bir doğal din anlayışı”**nı da ekleyerek her birini ayrı bir başlık altında biraz daha yakından incelemeye ve böylece deizmi daha iyi anlamaya çalışacağız.

---

<sup>30</sup> Bu terimin İngilizcesi “Deism”, Fransızcası “Deisme”, Almancası “Deismus” ve İtalyancası “Deismo”dur. Bu terim Osmanlıca'da ise en yaygın şekliyle “ilâhiye” diye ifade ediliyordu. Bu terim günümüz Türkçe'sine farklı şekillerde çevrilmiş ve öz Türkçeleştirilmek istenmiştir. Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere, bu terim en yaygın olarak “Yaradancılık” kelimesiyle Türkçe'ye aktarılmış ( bkz. Akarsu, *a.g.e.*, s.196; Cevizci, *a.g.e.*, s.209; *Larousse*, c.12, s.729; *Ana Britannica*, Ana Yay., İstanbul 1986, c.22, s.300), fakat birtakım itirazlarla karşılaşmıştır. Biz ise bunlardan hiç birini tercih etmeyerek, çalışmamız boyunca “deism”i, zaten artık Türkçe'de yaygın olarak kullanılan ve aslına daha yakın duran “Deizm” şeklinde kullanmayı tercih ettik.

<sup>31</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.174-175

<sup>32</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.173

### 1.1. Âleme Müdahale Etmeyen Bir Tanrı Anlayışı

Muzaffer Ayvaz'ın da belirttiği gibi, deizmin en temel öğretisi budur desek, hata etmiş olmayız. Çünkü, deizmin diğer bütün öğretileri adeta bu felsefi kaynaktan beslenirler. Felsefe tarihçileri bu anlayışın felsefi temellerini ta Aristoteles'e kadar geri götürmektedirler. “Felsefi temelleri” diyoruz, çünkü, daha sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda bu öğreti daha farklı nedenlerden dolayı da gündeme gelmiş ve Aristoteles'te sisteminin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı felsefi çerçevenin dışına da taşınmıştır.

Bilindiği gibi Aristoteles, *Fizikin* “VIII. Kitabı”nda “İlk Muharrik (Hareket Ettirici)” meselesini ele almakta ve onun varlığını, zaruriliğini, ezeli oluşunu ispata çalışmaktadır. Bunun için önce hareketin ve zamanın ezeliğinden işe başlamaktadır. Ona göre, tabii cisimler bizzat başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş olmak ihtiyacındadırlar ve son hareket ettirilmiş olanla ilk hareketi veren arasında da birtakım hareket ettiriciler vardır. Bunlar sonsuzca devam edemeyeceğinden zincirin bir noktada hareket etmeyen bir hareket ettirici, daha doğrusu hareket kaynağı kendinde olan bir İlk Muharrik tarafından kesilmesi gereklidir. Çünkü hareket başlangıçsız ve sonsuz olduğu için ancak hareketsiz ve ezeli bir motorla izah edilebilir<sup>33</sup>.

Yine Aristoteles, *Fizikinde* fizik ve metafizik dünyasının başına koyduğu “İlk Muharrik”i çok sık, “Tanrı” kelimesini ise çok az kullanmıştır. Fakat *Metafizik* ve diğer kitaplarında ise “Tanrı” kelimesini sık sık kullanmıştır. Hatta *Metafizikte* bu iki kelimeyi birlikte kullanmıştır<sup>34</sup>. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba Aristoteles de, “İlk Muharrik” ile “Tanrı”yı aynı anlamda mı kullanmıştır? Bu soruya cevap ararsak, Aristoteles'in *Metafizikin* “XII. Kitabı”nın VII.Bölümü'nde İlk Muharrik'in Mahiyetini ele alarak mükemmel diye vasıflandırdığı bu varlığı Tanrı ile özdeşleştirdiğini görürüz. Böylece Aristoteles, İlk Muharrik'le Tanrı'yı aynı saymakta “Fizik” teki fizik karakterli muharrik, *Metafizikte* bir manevilik kazanmakta; *Fizikte* âlemin ve hareketin ezeliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, *Metafizikte* teolojik ve ontolojik bir karakter kazanmaktadır<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.B.Yay., İstanbul 1993, s.101-102.

<sup>34</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Yay., İzmir 1993, c.2, s.141-195.

<sup>35</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 103-104.

Aristoteles'in Tanrısı acaba yaratıcı bir Tanrı mıydı? Halen bazı yanlış kullanımlara rastlanırsa da artık Aristoteles'in Tanrı'sının, teizmde olduğu gibi yoktan(hiçten) yaratan bir Tanrı olmadığı bilinen bir husustur. O, açık bir şekilde dünyanın yaratımı anlayışına karşı çıkmıştır. Çünkü Aristoteles'e göre madde meydana gelmemiştir, ezeli ve ebedidir. Onun Tanrı'sının yaratıcı vasfı yoktur. O, Antik Yunan'da olduğu gibi ezeli olan maddeye şekil veren bir yapıcı (sani'), bir mimardır. O, kendisi gibi ezeli olan bu malzemeye sadece bir form vermiştir. Nitekim Aristoteles'in Tanrısı aynı zamanda bütün varlıkların gaye sebebi, bir aşk ve sevgi konusu olarak âlemi hareket ettirir<sup>36</sup>.

Zaten Tanrı'nın kendi kendini düşünmesi, kendi kendine bakması O'nun öncesiz sonsuz mutluluğudur. Tanrı hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz; evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmaz. Evreni kendisini özlemesiyle etkiler; bu varlıkta bütün olup bitenler, hep maddenin Tanrıyı özleyişi yüzünden olur ve ancak bu özleyişin konusu olması dolayısıyla Tanrı her türlü hareketin nedenidir<sup>37</sup>. Kısaca, Tanrı veya ilk Muharrik her bakımdan varlıkların kendine yöneldiği üstün gaye olarak, âleme hareketi mekanik bir tarzda değil, bir "sevgi objesi" olarak kendine cezbetmek suretiyle veriyor<sup>38</sup>. O, âlemin yaratıcısı değil, sadece "ilk Muharrik"idir. Dolayısıyla yaratma fikri ve vahye dayalı dinlerde olduğu anlamda müdahaleci bir ulûhiyet anlayışı yoktur<sup>39</sup>.

Yine burada son olarak şunu da ifade edelim ki, Aristoteles'in Tanrısını her ne kadar teist anlamda yorumlayanlar olsa da O, bütün bu vasıfları itibariyle Deist anlayışa dayanan bir Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim, Aristoteles'in tanınmış şârihlerinden Ross, Aristoteles'in Tanrısını teist anlamda yorumlayanların bulunduğunu fakat bunların görüşlerinin günümüzde artık benimsenmediğini hatta bazı araştırmacılar tarafından tamamen reddedildiğini belirterek, Aristoteles'te bir yaratılış, kaza-kader ve ilâhi hikmet görüşü olmadığı için onun Tanrı'sının teistik değil, deistik bir Tanrı kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir<sup>40</sup>.

İşte böyle bir Tanrı ve evren anlayışının, sınırlı, âleme müdahale etmeyen, onu yeterince bilemeyen veya bilme ihtiyacı hissetmeyen, evrenin mekanik bir saat, Tanrı'nın da onu yapan bir saatçi gibi düşünüldüğü, özellikle Aristoteles'den beslenen Rönesans sonrası batı toplumunda doğan deizme büyük ölçüde kaynaklık ettiği söylenebilir. Öyle

<sup>36</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 108-109.

<sup>37</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 7. Baskı İstanbul, 1994. s. 84.

<sup>38</sup> Bolay, *a.g.e.*, s.100.

<sup>39</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.173.

<sup>40</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 112.

anlaşıyor ki o dönem düşünürleri önlerinde hazır duran bu modelden çok şey almışlar ve hem din hem de bilimi tatmin eden orta bir yol bulmaya, dini hurafelerden, toplumu baskı ve kovuşturmalardan kurtarmaya ve böylece özgürlüklerin ve bilimin önünü açmaya çalışmışlardır. Aslında deizmin bu yaratma fikri, teizmdeki yaratma fikrine diğerlerinden daha yakındır. Fakat her ikisi arasında önemli farklar da vardır. Görüldüğü üzere, birincisi yaratmayı Aristoteles'den gelen bir anlayışla var olan ilk maddeye şekil vermek şeklinde anlar ve olmuş bitmiş bir fiil gibi düşünürken, ikincisi yoktan yaratmayı esas alarak yaratmanın sürekliliğine inanır.

Aristoteles'in bütün felsefesi ve bilim anlayışı gibi kozmolojisi de önceleri Hıristiyanlık ile çatışmış olmasına rağmen, daha sonra aralarındaki buzullar yavaş yavaş erimeye başlamış ve nihayet Thomas'ta Hıristiyanlık ile Aristotelesçilik barışmış hattâ Aristoteles felsefesi bir bakıma Hıristiyanlık dininin vazgeçilmez bir şartı haline gelmiştir. Aslında dünyayı öncesiz ve sonrasız kabul etmesi, Yaratıcı Tanrı anlayışına karşı çıkması gibi öğretilerinden dolayı Aristotelesçilik, hem Hıristiyanlık hem de İslâmiyet ile bağdaşmaz görünüyordu. Fakat bu öğreti zamanla hem İslam hem de Hıristiyan Batı Dünyasına girmiş ve İslâm Dünyasında Felâsife ile belli bir örneği görülmüş; özellikle Hıristiyan Batı Dünyasında da St.Thomas ile çok parlak bir biçimde, akıl ile vahyi uzlaştırma çabasının temelinde oturmuştur<sup>41</sup>. Bunun neticesi olarak, temelinde Aristotelesçilik bulunan Batlamyus'un Yer Merkezli Kozmos Doktrini de Kilisenin resmi kozmolojisi haline almıştır. Hem de öyle bir hal almıştı ki, Thomas'ın takipçileri onun hipotez olarak kabul ettiği bu görüşü zamanla kas katı mutlak bir doğru haline dönüştürerek Hıristiyanlıkla özdeşleştirmişlerdir<sup>42</sup>.

Uzun süre bilimin gelişmesini engelleyen bu durumun asıl veya tek sebebi kanaatimizce, Aristoteles'in sisteminin kendisi değil, daha çok onun skolastik yorumudur. Nitekim daha sonra özellikle Rönesans ile birlikte Aristoteles farklı şekilde yorumlanacak ve Aydınlanmaya gidecek yolda zengin fikirlere kaynaklık edecektir.

Burada şunu da ifade edelim ki, Deizmin 17. ve 18. yüzyılda yıldızının parlaması Aristoteles'in yüzyıllar önce ortaya attığı bu deist sistemin çok beğenilmesi, sorunsuz olmasından ziyade bir arayış içinde olan Batı toplumunun, o dönemde moda olan Aristoteles'e dönüp onun fikirleri arasında kolayca ulaşabildiği ve işine yarayacağını

<sup>41</sup> Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay. İstanbul, 1989, s.25.

<sup>42</sup> Durmuş Hocaoğlu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Selçuk Yay. Ankara, 1995, s.61-62.

düşündüğü bu argümanları alması şeklinde pratik ve pragmatik amaçlar doğrultusunda olmuştur. Nitekim o zaman için Kilise ve Devlet baskısı altında ezilen toplumun önünü açmak, dini ve sosyal özgürlükleri geliştirmek için bu fikirler bulunmaz bir fırsattı.

Belki de deist düşünürler yeni bilimsel gelişmelerin kiliseyi, hatta din kurumunu zor duruma düşürmesi, din ile bilimi bir çatışmanın içine sürüklemesi nedeniyle böyle seküler bir anlayışı benimseyerek problemi belli ölçüde de olsa çözüme kavuşturmak istemişlerdir. Bunu yaparlarken de Aristoteles'den aldıkları bu modeli yeni filizlenmeye başlayan modern bilime alan açacak ve gelişimi önündeki engelleri ortadan kaldıracak şekilde yorumlamışlardır. Örneğin Newton, ne bilim ne de dinden vazgeçmiş, her ikisini kendince orta bir noktada birleştiren deist bir yoruma varmıştır. Fakat zamanla bu kaynaklardan beslenen deizm, farklı toplum ve zamanlarda yine farklı filozoflar elinde farklı şekillere bürünmüştür. Bazen Hıristiyanlığı akli açıdan tenkit eden fakat kendilerini Hıristiyan deist diye isimlendiren bazı düşünürler; bazen, Hıristiyanlığı hatta geleneksel din kurumunu tamamen reddeden, onun yerine doğal dini, doğal teolojiyi savunan düşünürler; bazen de, henüz yeterince palazlanmadığı için açıkça ortaya çıkamayan ateizmin soluk bir başlangıcını veya daha sonra ortaya çıkan agnostik tavrı benimseyecek olan düşünürlerce temsil edilmiştir. Yani birçok düşünür Aristoteles gibi birtakım felsefi kaygılarla değil ama birtakım teolojik, pratik ve pragmatik kaygılarla konuya yaklaşmış ve o dönem için çok hararetli olan din-bilim tartışmasına akla dayalı bir çözüm bulmaya çalışmıştır.

Son olarak şunu ifade edelim ki Aristoteles'in bu sisteminden esinlenen deizmin Tanrı ve evren anlayışı daha sonra şu şekli alacaktır: Panteizme karşı olarak Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanan, içkinliğini reddeden, dolayısıyla antropomorfizmin her çeşidine karşı uzak duran, Kilisenin temsil ettiği Hz. İsa'nın ulûhiyeti fikrine şiddetle karşı çıkan, varlığı yalnız akılla bilinebilen ve âleme müdahale etmeyen bir Tanrı<sup>43</sup> ve onun müdahale etmediği fakat önceden mükemmel bir şekilde yerleştirdiği doğa kanunlarına göre hareket eden ve bilime konu olup incelenebilecek bir evren anlayışı. Öyle bir evren ki, incelendiğinde zaten onu bu mükemmellikte önceden var edeni işaret edecek hem de ona konan bu doğa kanunlarının ortaya çıkarılmasıyla bilim gelişecek. İşte bu Tanrı-evren ilişkisi, bazı deistler tarafından saat-saatçi ilişkisi gibi algılanacak,

---

<sup>43</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.175.



bazen de Tanrı'nın doğa yasaları aracılığıyla bu evrende faaliyet gösterdiği şeklindeki<sup>44</sup> yorum ve yaklaşımlara varacaktır.

## 1. 2. Akla ve Bilime Gösterilen Sonsuz Güven

Bilindiği gibi, bu kuramın temelinde 17. yüzyılda doğa bilimlerinin muazzam gelişmesi olgusu yatar. Bu yüzyılda Galile, Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerindeki büyük gelişme, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni kendi kendine tıkr tıkr işleyen bir makine, bir saat gibi görmeye ve onda meydana gelen her olayın mekanik bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür. Ayrıca böyle bir doğa tasarımı, "Tanrı" kavramını dışarı atmayı da gerektirmiyordu. Tersine bir makine veya eser ne kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel olduğu sonucuna geçmek hem mümkün, hem de gerekliydi. İşte Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yaratan bir saatçi idi. O bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra artık onun işine müdahale etmek ihtiyacını duymamıştır. Zaten bu Tanrı için bir zül, bir eksiklik sayılırdı. Yine Tanrı ferdi akıl ve vicdan yardımıyla bulunabilirdi. Dolayısıyla gelenekten gelen hurafeleri savunmakla bilime engel olan Kilise kurumuna gerek yoktur, hatta bu akıl ve vicdan dini özellikle Kilisenin ve ruhban sınıfının baskısından kurtarılmalı ki, ferdi ruhlarda istenilen değişim ve gelişimi meydana getirebilsin. İşte bu kuram başta ünlü bilim adamı Newton olmak üzere 17. ve 18. yüzyılda birçok bilgin ve filozof tarafından benimsenmiş, savunulmuştur. Böylece bilimin kök salıp gelişmesi için müspet, verimli özgürlükçü bir ortam yaratılmıştır<sup>45</sup>.

Bu öğretisi, âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı; akla ve bilime gösterilen sonsuz güven gibi iki temel anlayıştan yola çıkarak sonunda akıl dini veya tabîî din diye ifade edilen bir noktaya varır. Yukarıda gördüğümüz gibi, birinci anlayış Rönesans dönemi Aristotelesçilere oldukça çekici gelmiş ve deizmi böyle bir zemine oturtmuşlardı. Fakat bu akım en güçlü dönemini hatta yegane güçlü dönemini 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sında, büyük ölçüde bilimsel kaygılardan doğan bir öğreti olarak yaşamıştır. Daha açık bir ifadeyle, daha yeni filizlenmeye başlayan modern bilim, Hıristiyanlığı böyle bir tavizkâr çözüme iterek deist düşünürler eliyle kendi alanında özgürlüğünün

<sup>44</sup> Ayvaz, *a.g.e.*, s.34.

<sup>45</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1999, s.229-230.

tanındığına dair dinden bir karşı tepki almıştır. Tabiri caizse, bilim dini zorlayarak deist öğretiyeye sebebiyet verirken, din böylece hem kendini makul bir çizgiye çekmiş eleştirileri büyük ölçüde karşılamış olurken, hem de bilime yerleşip geliyeceği özgür bir alan açmıştır. Aslında bilimin etkisiyle doğan deizm yarattığı özgür fikri ortamla bu sefer bilimin gelişmesinde önemli bir fonksiyon da icra etmiştir. Zamanla bilimin batı toplumunda gelişip kök salmasında, benimsenmesinde, kilisenin otoritesinin kırılması, taassubun aşılması, toleransın yaygınlaştırılması ve hem dini hem de toplumsal özgürlüklerin genişletilmesinde çok etkili olmuştur.

Yine Hıristiyan Batı toplumunda Kilise ile bilim adamlarının arası açıldıkça ve din adamlarının, Tanrı ve din adına, bilim adamlarının faaliyetlerine müdahaleleri arttıkça, deizmin temsil ettiği görüş, bilim dünyasına bir rahatlık getiriyordu. Çünkü eğer Tanrı, âlemi yarattıktan sonra ona müdahale etmiyor ve uzaktan izliyorsa, ne bir kişinin, ne de bir teşkilatın âlem hakkında araştırma yapan bilim adamlarına müdahale hakkı yoktur<sup>46</sup>. Böylece kilise adına yapılan kovuşturmalar ve cezalandırmalar<sup>47</sup> felsefi temellerini yitiriyor ve belli ölçüde savuşturuluyordu.

Buna bağlı olarak deizm, gelenekleşmiş anlayış ve yorumların tenkit edilmesine de olanak sağlıyordu. Madem ki Tanrı aleme müdahale etmiyor, o halde tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz, yahut kutsal sayılamazdı. Kilise, Tanrı'nın bedeni değil, düpedüz bir insan eseri idi. Kimse onun arkasına sığınıp başkalarını mahkum edemezdi, işte bu anlayıştan güç alan ve tabiatla ilgili taze bilgilere, genel geçer hükümlere ulaşan birçok Batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inandı ve bu fikre paralel gelişen dışardan müdahale edilmeyen, otonom bir âleme yönelen bilim adamları bilimin yolunu da açmış oldu. Dolayısıyla bütün bu açılardan bakıldığında deizm, dini konulara akli metotları uygulayan ve Hıristiyan âleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı dini yarı felsefi bir harekettir. Onun doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın, Almanya'da ise aydınlanmanın ve genel anlamda bilimin gelişimi arasında bir paralellik vardır<sup>48</sup>.

Son olarak şunu da ifade edelim ki, deist düşünürler her fırsatta geleneksel Hıristiyanlıktaki yanlış uygulama ve batıl inançları eleştirmiş, taassup yerine tolerans ve

<sup>46</sup> Aydın , *a.g.e.*, s.173-174.

<sup>47</sup> John Bagnel Bury, *Fikir ve Söz Hürriyeti*, Çev. Avni Başman, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1959, s.133-134.

<sup>48</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.174-176.

diğergamlığın yerleşmesine yardımcı olmuştur. Onlar dini ve toplumsal özgürlüklerin önünü açmaya ve böylece bilimin yerleşip gelişebileceği bir yuva yaratmaya çalışmışlardır. Nitekim Toland, kurduğu akıl dininin rahiplerini bilim, kahramanlarını ise insanlık tarihinin büyük şahsiyetleri olan bir akıl dini<sup>49</sup> ve bu fikri canlı tutacağı bir dernek kurarken<sup>50</sup> hep bilime vurgu yapmış, o bilinci canlı tutmuş; Newton ise bizzat bir bilim adamı olarak bilimsel çalışmanın içinde yer alarak bilimin gelişmesine hatta yeni kozmoloji gibi yeni bir dönüm noktasına gelmesine sebebiyet vermiştir<sup>51</sup>.

### 1. 3. Doğal Din Anlayışı

Rasyonalizmin etkisiyle aklın dine uygulanmasının, deizmin tabii bir sonucu olarak dini geleneklerin, hatta vahyin reddedilip yerine akıl dininin ikame edilmesi gündeme gelmiştir. Rasyonalizmin tesiriyle akli ön plana çıkaran deizm kendi içerisinde tutarlı olmak için kaçınılmaz olarak din konusunda böyle bir sonuca varmıştır. Nitekim Bury'e göre, Locke 'un tesirindeki deizmin öncüsü John Toland böyle bir sonuca varmış ve din alanında aklın her şeyi çözebileceğini sarp *Hıristiyanlık Gizemli Değildir (Christianity not mysterious)* adlı eseriyle, Hıristiyanlığın esrarlı olmadığını ispata çalışırken büyük ölçüde onu reddetmeye varan bir deizme ulaşmıştır. Nitekim Locke da Hıristiyan vahyinin akla zıt olmadığını daha doğrusu makullüğünü göstermek için *Hıristiyanlığın Makullüğü (The Reasonableness of Christianity)* adlı eseri kaleme almış ve bu eser sonraki yüzyılda İngiltere'de çok yankı uyandırmıştı. Bu dönemde Toland ve benzeri birçok düşünürün kendine örnek aldığı Locke imanı tamamen aklın hükmü altına koyuyordu<sup>52</sup>. O Hıristiyanlığın vahiy esasını kabul etmekle beraber, eğer vahiy en yüksek hâkim olan akıl ile tenakuza düşerse vahyin terk olunacağını; çünkü, onun bize akıl gibi, kati bilgi veremeyeceğini söylüyordu. Kendi ifadesiyle şöyle diyordu: "Vahye yer vermek için akli ortadan kaldıran kimse onların ikisinin de nurunu söndürmüş olur; Ve yaptığı iş, âdeta, bir kimseyi, pek uzaklardaki gözle görülmez bir yıldızı teleskopla görmek için gözlerini çıkartmağa ikna etmek gibi bir şey olur<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Hasan Küçük, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul. 1980, s.401; Gökberk, *a.g.e.*, s.363.

<sup>50</sup> Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999 s.280.

<sup>51</sup> Ayvaz, *a.g.e.*, s.37.

<sup>52</sup> Geniş bilgi için bkz. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara 1995, s.88-94.

<sup>53</sup> Bury, *a.g.e.*, s. 127-128.

İşte, aklın din alanına uygulanmasının doğal bir sonucu olarak “Doğal Din” veya “Tabîî Din” diye bilinen akıl dini doğmuş ve kısa sürede yaygınlaşarak birçok düşünür tarafından “deizm” diye isimlendirilmiştir. O, Tanrıyla kurulan doğrudan veya dolaylı iletişime bağlı olan vahiy dini veya doğa üstü teolojiye karşıt olarak, akıl yoluyla oluşturulabilen veya insanda doğuştan var olduğu düşünülen inançlar bütünü ifade ediyordu. Yine bu şekilde yapılan, yani insanın salt kendi aklına dayanarak kendi Tanrısını ve evren teorisini meydana getirebileceğini varsayan teolojiye de “Doğal Teoloji” adı veriliyordu. Nitekim böyle bir din anlayışının ünlü temsilcileri olan Jean Bodin ve Herbert of Cherbury, akli doğal bir ışık olarak görmüş ve dinin, vahyin değil de, aklın ürünü olduğunu savunmuşlardır. Bu iki düşünürü göre, dinin temel inançlarını bize akıl gösterir, çünkü bu inançlar bizim doğamızda, aklımızda yerleşiktirler. Onlar, Tanrı'nın varlığına, O'na inanma, saygı göstermenin gerekliliğine ve bunun insanları erdemli yapacağına inanırlar<sup>54</sup>.

Bu şekilde Bodin, Herbert ve Toland gibi düşünürler tarafından gündeme getirilen tabîî din arayışı<sup>55</sup> daha sonra, J. J. Rousseau'da “Uygurlık Dini” ve nihayet ondan etkilenen Auguste Comte'da da “İnsanlık Dini” şeklinde devam edecektir. Nitekim Rousseau'ya göre “din, yüksek bir varlığın bizlere verdiği yüksek bir duygudan ibarettir, yeter ki, tapınma biçimleri, kuralları din adamları gibi gereksiz araçlar onu bozmasın!” işte her vatandaşa görevini sevdirecek akla uygun böyle bir evrensel uygurlık dini yeterlidir<sup>56</sup>. Bu din, ilk ve bağımsız bir kaynaktan çıkar gibi, kalpten, duygudan, vicdan ve tabiattan doğar. Onun gayesi, kalbin ihtiyaçlarını tatmin etmek, ahlâki ve manevi hayatımızı yüceltmek ve kurtuluşa erdirmektir<sup>57</sup>.

Auguste Comte'da ise din, onun pozitif doğa bilimi yanında pozitif bir toplum bilimi ve pozitif bir ahlâk biliminin kurulması düşüncesinin bir uzantısı olarak yine pozitif bir zeminde, sosyolojik bir kaynaktan beslenerek ortaya çıkmıştır. Comte, insanlık üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde dinin en eski toplumlardan beri her zaman için felsefe ve bilimden daha etkin olduğunu, dolayısıyla sosyolojinin bu kavramı incelemesi gerektiğine inanıyor. Daha sonra o, ilâhiyatçıların ortaya koyduğu dinin hayallere

<sup>54</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s.254.

<sup>55</sup> Osman Karadeniz, “*Takdim*”, İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, Sad. Osman Karadeniz, İ.İ F.V. Yay., İzmir 1998, s. 14.

<sup>56</sup> Küçük, *a.g.e.*, s.402; Hançerlioğlu, *a.g.e.*, c.4, s.237-238.

<sup>57</sup> Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1988, s.33.

dayandığı, metafiziğe gömüldüğünü iddia ederek onun yerine sevgi, diğergâmlık, başkası için yaşama gibi esaslara dayanan insanlık dinini kurmaya çalışıyor. Bu din mutluluğun ancak birbirimizi sevip birbirimiz için yaşamakla elde edileceğini ileri sürerek, insanlığı bu dinin Tanrısı, bilginleri bu dinin ermişleri, insanlık sevgisini de bu dinin temel prensibi yapar. Böyle bir dinin hakim olduğu toplumda insan kendi kişisel çıkarını değil, toplumun çıkarını düşünecektir. Böylece bu toplumda bencilliğin yerini diğergâmlık(özgecilik) alacaktır. Nitekim bu anlayışından olsa gerek, Sorbonne kilisesi önündeki Comte heykelinin altına, “başkası için yaşamak” sözü kazılmıştır<sup>58</sup>.

Aslında İslam dünyasında da tabî din anlayışına paralel bazı görüşler bulmak mümkündür. Örneğin, Ebu Bekir er-Razi'nin, âlemi meydana getiren bir Tanrı'ya inanmakla birlikte peygamberliği inkar eden akli din yaklaşımında<sup>59</sup>, böyle bir fikrin tohumları veya uzantıları bulunabilir.

Şimdi tekrar bu şekillerde uzantısını görmeye çalıştığımız deizme geri dönersek şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar deist diye isimlendirilen filozofları bir çerçeveye içinde toplamak güç olsa da, az çok farklılık gösteren deist tavırların çoğu bu akıl dininden etkilenmiş ve mucizenin inkarına varan bir aklileşme çabasıyla Hıristiyanlığı tabî din anlayışına yaklaştırmaya çalışmış, kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi endişeler beslemiş ve yoğun eleştiriler yapmış, din adamlarının ruhani otoritesini reddedip, aklın kendi başına Tanrı fikrine ulaşabileceği ve kurtuluşu sağlayan ahlak kaidelerine ulaşabileceğini iddia etmiştir<sup>60</sup>.

Yine onlardan diğer bir grup da, özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı esrarengiz ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmektedir. Yine onlardan bazıları Hz. İsa'nın ulûhiyetinin yani teslisi kabul etmemekte fakat aynı zamanda dinsiz olmadıklarını belirtmek için çok kere kendilerini “Hıristiyan Deist” olarak isimlendirmektedirler. Onların temel gayelerinden biri, hatta belki de birincisi, ortaçağdan beri oldukça yaygın olan “akla, mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum” fikri yerine “makul olduğu için inanıyorum” fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklileştirmektir<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Adivar, *a.g.e.*, s.337-338; Cevizci, *a.g.e.*, s.181-182; Geniş bilgi için bkz. Boutroux, *a.g.e.*, s.45 vd.

<sup>59</sup> Erdem, “*Deizm*”, s.111

<sup>60</sup> Erdem, “*Deizm*”, s. 110.

<sup>61</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 175.

Bu ‘‘Hıristiyan Deistler’’ açısından bakıldığında da deizm yine Hıristiyanlığın akla aykırı olduğu düşünölen unsurlardan arındırılması şeklinde bir dini eleştiri hareketi olarak ortaya çıkmakta ve Hıristiyanlığa inanmakla birlikte, aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabi‘ din kurabileceği ve nihayet Hıristiyanlıkla akıl arasında hiçbir çatışmanın olmadığı veya olamayacağı şeklinde tezler ileri sürmekteydiler. Yine, 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 savunmuştu<sup>62</sup>.

şunu da ilave edelim ki, deizmin kabul ettiği dünya, içinde mucizelerin gerçekleşmesine imkan vermeyen, buna ihtiyaç göstermeyen, çünkü bizzat kendisi, gösterdiği mükemmellekle bir mucize gibi görünen düzenli ve ince bir makinedir sanki. Dolayısıyla Tanrı’nın arada bir düzeltmek için ona müdahale etmesine gerek yoktur. Göröldüğu üzere, bu kuramda mucizeye yer olmadığı gibi, Tanrı ile insan arasında devamlı bir ilişkiye de yer yoktur. Bu görüşte insanın, Tanrı’ya ibadet ve dua etmesinin hiçbir anlamı yoktur; çünkü Tanrı onunla ilgilenmez, onu işitmez. Öte yandan dünyadaki işlerin Tanrı tarafından şu veya bu şekilde değiştirilmesini istemek, bu kurama göre, onun mükemmel bir şekilde yaratılmamış olduğu fikrine götürecektir ki, bu da kuramın temel ilkesine aykırıdır. Nihayet bu kuram, Tanrı ile insan arasında aracı bir rol oynamak iddiasında olan Kiliseyi de tümüyle devreden çıkarmakta ve insanların Kiliseye başvurmalarında da hiçbir anlam bırakmamaktadır<sup>63</sup>.

Dolayısıyla bütün bu açılardan baktığımızda, yarı din‘ yarı felsefi bir hareket olan deizmin, dini konulara akli metotların uygulanması, buna bağlı olarak da tarihi Hıristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiat üstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı çıkılması, bütün bunlardan dolayı da Batı Hıristiyan dünyasında taassubun, baskının kırılması, batıl inanışların yıkılmasında ve diğer dinlere karşı daha makul bir tavrın benimsenmesinde çok faydalı bir hizmet gördüğu söylenebilir<sup>64</sup>.

Bütün bu bilgilerden sonra genel anlamda deizmi tanımlamaya çalışırsak, kısaca şu temel tez ve tavırları içerdiğini söyleyebiliriz:

<sup>62</sup> Erdem, ‘‘Deizm’’, s. 110.

<sup>63</sup> Arslan, *a.g.e.*, s.229-230.

<sup>64</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 175-176.

1-Tanrı ilk neden olarak evreni varlığa getirmiştir.

2-Tanrı, evreni yöneten değişmez yasaları da yaratmıştır.

3-Tanrı yaradılışa, yarattığı evrene hiçbir şekilde içkin olmayıp, tıpkı bir saatçinin, saatini imâl edip, kurduktan sonra, saatiyle bir ilişkisinin kalmaması gibi, evrene aşkındır. Evrene müdahale etmez.

4-Akıl vahiyle uyum içindedir, ya da vahiy akla uygun olmalıdır.

5-Dinin kutsal kitabı, aklın ışığında analiz edilmeli ve mistik öğelere ve mucizelere yer verilmemelidir<sup>65</sup>.

## 2. Deizmin Çeşitleri

Dezmin çeşitleri konusuna gelirse, yine farklı yerlerde, farklı düşünürler tarafından, farklı şekillerde temsil edilmesine bakarak onu birkaç çeşide ayırabiliriz. Nitekim onlar arasında Tanrı'nın ahlâki bir varlık olduğu fikrinden hareketle O'nun âleme lütuf ve kerem gözüyle baktığını ve bu durumun bir müdahale sayılmadığını öne süren fakat mucizenin imkansızlığı konusunda görüş birliğine varan deistler vardır. Yine dini anlayışa daha yakın durarak Tanrı'ya karşı bazı görevlerimizin olduğunu, ölümden sonra iyilerin mükâfat, kötülerin ise ceza göreceklarını söyleyen deistler vardır. Fakat bu sonunculara çok kere deist gözüyle bakılmadığı da bir gerçektir. Çünkü bu noktaya gelmiş bir deizm teizmden pek farklı değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle Katolikliğin temsil ettiği Hıristiyanlığı, esrarengizliğe ve mucizeye gömülü olduğu için reddetmekte aynı zamanda dinsiz olmadıklarını belirtmek için de kendilerini “Hıristiyan deist” olarak adlandırmakta olan deistler de vardı. Onlar mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum fikrinin yerine makul olduğu için inanıyorum fikrini getirmek ve inancı mümkün olduğu ölçüde aklileştirmek amacıyla olmakla belli ölçüde diğerlerinden ayrılıyorlardı<sup>66</sup>. Kısaca deizm, bazen Hıristiyanlığı akli açıdan tenkit eden fakat kendilerini “Hıristiyan deist” diye isimlendiren bazı düşünürler; bazen, Hıristiyanlığı hatta geleneksel din kurumunu tamamen reddeden, onun yerine doğal dini, doğal teolojiyi savunan düşünürler; bazen de, henüz yeterince palazlanmadığı için açıkça

<sup>65</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s.209.

<sup>66</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.174-175.

ortaya çıkamayan ateizmin soluk bir başlangıcını veya daha sonra ortaya çıkan agnostik tavrı benimseyecek olan düşünürlerce temsil edilmiştir.

### 3. Deizmin Tarihçesi

Deizm, önce İtalya'da Rönesans ile başlayıp daha sonra bütün kıta Avrupa'sına ve İngiltere'ye sıçrayan Hümanizm, Reform, Protestanlık, Doğal Din akımı ve yeni Doğa Felsefesiyle devam eden ve daha sonra Aydınlanma ve Modern Bilimin kurulmasıyla zirveye ulaşan uzun ve yorucu fikri süreç içerisinde doğmuş, gelişmiş ve halen bazı yönleriyle devam etse de fonksiyonunu tamamlayarak büyük ölçüde tarihe karışmıştır. Bu ortam deizmin nev'i şahsına münhasır, kendine has bulunmaz bir ortamdı ve zaten bundan dolayı da deizm başka hiçbir kültür ortamında böyle bir heyecanla karşılanmadı ve yine böyle bir gelişme imkanı bulamadı. Çünkü o bir ihtiyaçtan doğmuş ve bu ihtiyaç karşılanana kadar da ayakta kalmıştır.

Denebilir ki bu ihtiyaç o dönem için inanmak isteyen, fakat Hıristiyanlığın Kilise ile kurumlaşp kaskatı bir hale gelen ve yine boğazına kadar hurafeye boğulan geleneksel dini ile yeni bilimsel gelişmelerin olumlu sonuçları arasında kalan düşünürlerin zihninde oluşan bir ihtiyaçtır. Bu düşünürler aslında ne dinden ne de bilimden vazgeçmek istemiyor, fakat olduğu şekliyle de onları kabul edemiyorlardı. Çünkü birincisi hurafeye boğulmuş, ikincisi ise ateist bir tavır takınmıştı. İşte böyle bir noktada deist düşünürler yaygın Rasyonalizm ve yine doğal din ve benzeri yaklaşımlardan etkilenerek, bir şekilde âlemi yarattığı düşünülen, fakat daha sonra ona müdahale hakkı verilmeyen, zaten mükemmelliğinden dolayı yine Tanrı'nın ululuğuna işaret ettiği için böyle bir müdahaleye ihtiyaç bırakmayan, mükemmel bir makine gibi düşünülen bir Tanrı-âlem ilişkisi ortaya koyarak hem akıl, hem din hem de bilimin ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri veya böyle inanarak dini ve toplumsal özgürlüklerin önünü açabilecekleri, bilimi geliştirebilecekleri inancına kapıldılar.

İşte böyle bir fikri ortam içerisinde doğup büyüyen deizmin tarihçesini görmek için, öncelikle onun geçmişe uzanan fikri temellerine bakmak gerekir.



### 3.1. Antik Dönem

Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere, deizmin felsefi temelleri daha doğrusu âleme müdahale etmeyen ulûhiyet anlayışı, felsefe tarihçileri tarafından Aristoteles'e kadar geri götürülmekte ve yine yukarıda geniş bir şekilde anlatmaya çalıştığımız onun Tanrı ve Âlem anlayışına dayandırılmaktadır. Fakat M. Ayvaz'ın da belirttiği gibi, bu akımın Aristoteles'e dayandırılması deist filozoflarda açıkça görülen bir olay değildir. Daha çok benzerliklerden hareket eden sonraki felsefe tarihçilerinin vardığı bir sonuç gibi görünmektedir. Nitekim en azından incelediğimiz kaynaklarda böyle bir temelden açıkça bahsedildiğine ve üzerinde fazla durulduğuna pek rastlamadık. Bazen sadece bir ilk sebep, bir Mimar olan ve âleme müdahale etmeyen bir Tanrı'dan bahsedildiği fakat bunun da açıkça Aristoteles'e isnat edilmediği görülmektedir.

Zaten 17. ve 18. yüzyıllarda ateşli bir şekilde deizmi savunan düşünürlerin derdi de Aristoteles değil, bilimin zorlamasıyla yine din yanında bilime de yer açma ve hem bilim hem de dinin aynı anda var olabileceği şeklinde düşünülen bir pratik çözüm üretmekti. Fakat bunu kurarlarken de elbette Aristoteles'te hazır buldukları materyalden de yararlanmış ve onu geliştirmişlerdir. Fakat genel anlamda vurgu hep asıl konu olan özgürlüklerin ve bilimin önünün açılması olmuştur. Bilim dini böyle bir tavize itmiştir, daha doğrusu o dönem düşünürlerini etkileyerek böyle bir sonuç doğurmuş daha sonra da, bu özgür alanda daha çabuk kök salıp gelişme imkanı bulmuştur<sup>67</sup>.

Bilindiği gibi, Rönesans dönemi düşünürlerinde büyük bir Aristoteles hayranlığı vardı. Onlar Aristoteles'i orta çağ felsefesinin yanlış yorumlarından arındırarak yeniden anlamak istiyor ve böylece yeni bir çıkış yolu bulabileceklerini umuyorlardı. Nitekim bu arayış neticesinde Aristotelesçilik akımı doğmuş ve Aristoteles'in bu fikirleri, Rönesans döneminde yaşayan bu Aristotelesçilere oldukça çekici gelmişti<sup>68</sup>. Dolayısıyla âleme müdahale etmeyen bu Ulûhiyet anlayışından esinlenerek din yanında akla ve bilime yer açma faaliyetine kendilerince önemli bir dayanak bulmuş oluyorlardı. Bu anlayış İslâm dünyasını da etkilemiş ve Felâsife tarafından da geniş ölçüde takip edilmiş ve İslam dünyasında Gazali'nin karşı koymasıyla şiddetli tartışmalara sebebiyet vermiştir.

<sup>67</sup> Ayvaz, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>68</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 173.

## 3.2. Ortaçağ

### 3.2.1. Batı Dünyası

Ortaçağ Batı dünyasında özellikle St. Thomas'la birlikte Hıristiyanlık dogmaları belli ölçüde değiştirilerek Aristoteles'in öğretileri ile uzlaştırılmış ve büyük ölçüde Kiliseyi destekler kapalı bir şekle sokulmuştu<sup>69</sup>. Onun için Rönesans'a kadar bırakın deist fikirleri savunmayı öyle bir yaklaşım sergilemek bile bir hayal idi ve yanlışlıkla böyle bir hayal gören de zaten kovuşturmaya uğruyor veya gözlerini hapiste açıyordu<sup>70</sup>. Sanırım bundan dolayı bu dönemde Batı dünyasında dikkate değer bir kayıt yoktur.

### 3.2.2. İslam Dünyasında Deistik Fikirler

Aslında deizm, daha ziyade Hıristiyan Batı dünyası çerçevesi içinde ele alınması gereken bir konudur. Tamamen Ortaçağın fikir ve inanç ikliminden Yeniçağa girerken Hıristiyanlığın teolojik buhranının ve Batı medeniyetine has tarihi şartların bir ürünüdür ve bir akım olarak İslâm Ortaçağındaki muadilinden söz edebilmek zordur. Yani İslam dünyasında “deizm” diye isimlendirebileceğimiz bir cereyan yoktur. Fakat deizmi çağrıştıran bazı fikirlere rastlamak mümkündür. Örneğin Ebu Bekr er-Râzi (841-926)'nin, Allah'ın varlığının, ahlak kanunlarının, ruhani hayatın mahiyetinin akılla bilinebileceğine inandığı, dolayısıyla peygamberliğe gerek olmadığını, hatta peygamberlerin birbirlerini nakzeden kişiler olduğunu öne sürdüğü söylenmektedir. Eğer Râzi'nin bu görüşlere sahip olduğu doğruysa, o deizmin belli bir çeşidi içine yerleştirilebilir.

Nitekim Razi'nin zındıklıkla suçlanmasının asıl sebebinin, onun deizmi ve din görüşü olduğunu düşünenler varsa da bu görüşlerinin felsefi bir ekol haline gelmediği tarihen bilinen bir gerçektir<sup>71</sup>.

Deizm hareketi Hıristiyan Batı toplumunun bilim-din ilişkisi probleminde 17. ve 18. yy. şartlarında bulduğu pratik bir çözümdür ve tamamıyla nevi şahsına münhasırdır. Bu yüzden deizm batı toplumuna hastır, bunun benzeri birtakım fikirleri İslam dünyasında seslendirenler olmuşsa da farklı felsefi kaygılarla bunu yapmışlardır, yoksa Batıda olduğu gibi birtakım pratik ihtiyaçlardan değil. Zaten İslam kültüründe böyle bir

<sup>69</sup> Hocaoğlu, *a.g.e.*, s. 61-62.

<sup>70</sup> Bury, *a.g.e.*, s.133:134.

<sup>71</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.177-178, Erdem, “Deizm”, s.110-111.

gelenek oluşmamıştır da. Hatta bu Batıda da sürekli olmamış o dönem için gündem edilmiş ve seküler bir dünyanın başlangıcı olmuş, daha sonra ise ciddi eleştirilerle fonksiyonunu kaybetmiştir. Çünkü ne dindarı ne de din karşıtını tatmin etmiştir. Deizmin çıkışı da zaten din ve bilim; akıl ve vahiy problemini günün imkanları ölçüsünde açmak ve bilimin baskısıyla bilime bağımsız alan yaratmak, filizleneceği ve güçlü örneklerini, meyvelerini verdiği bilimsel faaliyeti artık dini ve felsefi açıdan da meşrulaştırmak çabasıdır. Nitekim bilim bağımsızlaşınca ve özgürlükler gelişince ve herkes kendini rahat ifade etme özgürlüğünü elde edince deizme de eskisi kadar gerek kalmayacak ve zamanla sönüp kaybolmaya yüz tutacak onun yerine kendini daha hür ifade eden agnostikler veya ateistler türeyecekti. Nitekim bazı araştırmacılara göre deizm ateizm veya hiç değilse agnostisizme giden duraklardan biriydi<sup>72</sup>. Fakat o dönemin batı toplumu bu fikirlere henüz hazır olmadığı için kendilerini böyle düşünceler altında gizliyorlardı deistlerden bazısı. Çünkü kovuşturma ve engizisyon mahkemeleri vardı, dolayısıyla kendi fikirlerini gizleme de vardı, kısaca takkiye vardı<sup>73</sup>.

### 3.3. Yeniçağ

Deizmin önce İtalya'da ortaya çıktığı, sonra 16. yüzyılda Fransa'ya geçip orada resmîyet kazandığı şeklinde birtakım zayıf iddialar bulunsa da,<sup>74</sup> biz genel kabul gören görüşe uyarak onu, en güçlü bir şekilde ortaya çıktığı İngiltere'den başlayarak ele alacak, daha sonra da Kıta Avrupa'sı, özellikle Fransa ve Almanya'daki ve en sonunda da Amerika'daki uzantısını görmeye çalışacağız. Fakat önce şunu belirtelim ki, Deist düşünürlerin İngiltere'de ve Almanya'da Hıristiyanlığın yozlaşmasına karşı yönelttiği eleştiriler ılımlıydı. Buna karşılık, yüksek rütbeli Katolik din adamları arasındaki yozlaşmanın siyasi alanda güçlü bir antiklerikal (kilise karşıtı) muhalefet doğurduğu Fransa'da bu eleştiriler şiddetli biçimler aldı. Birçok Fransız Aydınlanma düşünürüne göre deizm, ateizme giden yolda bir duraktan başka bir şey değildi. Örneğin ateist d'Holbach, Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünü inkar ediyor ve kâinatın kendi kendine hareket eden maddeden ibaret olduğunu iddia ediyordu. Ama Voltaire ve Rousseau gibi deist sayılan filozoflar kişisel bir Tanrı'nın varlığına karşı çıkmadılar. 18. yüzyıl sonuna değin deizm, İngiliz, Fransız ve Alman aydınları arasında egemen dinsel

<sup>72</sup> *AnaBritanica*, c. 12, s.300.

<sup>73</sup> Bury, *a.g.e.*, s.128-134.

<sup>74</sup> Hazard, *a.g.e.*, s.266.

görüŖ durumuna gelmiŖ, sonraları üst sınıftan Amerikalıların da dinsel görüŖlerinin biçimlenmesinde önemli rol oynamıŖtır. ABD başkanlarının ilk üçü Yaradancı görüŖü benimsemiŖti<sup>75</sup>. Nitekim bu yöneliŖ bizim sadece lâiklik adıyla tanıdığımız ve Batı’da anlamları tam örtüŖmeyen iki ayrı ad ile ifade edilmektedir; Katolik kültürün hakim olduğu Latin kökenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri: İtalya, Fransa...) “Lâiklik” olarak ve Protestan kültürün hakim olduğu ülkelerde ise (Almanya, İngiltere, A.B.D.) “Sekülerlik” olarak . Laiklik, bir anlamda, Latin/Katolik tarzı bir dünyeviliktir ve Lâiklik’in ideolojileŖtirilmiŖ ve baskıcı bir devlet politikası haline getirilmiŖ Ŗekli olan “Laisizm” ise, kendisine karŖı rüŖtünü ispat etmek için çok didiŖtiđi Katoliklik gibi sert ve az müsamahalı ya da müsamahasızdır. Kısaca, Sekülerlik, esas hüviyet olarak bir “Anglo-Sakson-German/Protestan Dünyeviliği”dir ve Sekülerizm de Laisizme nazaran daha mutedildir. Fakat her ikisinde birbirinin yerine kullanılmaktadır<sup>76</sup>.

### 3.3.1. İngiliz Deistler

Bu akım, 17. yüzyılın ilk yarısında İngiliz düşünür Edward Herbert ile baŖladı ve en yaygın olduğu ülke İngiltere idi. Cherbury’li Lord Herbert (1583- 1648) İngiliz deizminin babası olarak kabul edilmekteydi. Onun takipçisi Charles Blount (1654-1693), bir deist olduğunu açıkça beyan eden ilk düşünürdür ve intihar ettikten sonra yayınlanan *Summary Account of Deist’s Religion* (1693) adlı eseri deist fikirlerin yayılmasında hayli etkili olmuŖtur. Daha sonra John Toland (1670-1722) *Christianity Not Mysterious* (1696) ve Matthew Tindal (1653?-1733), “deistlerin kutsal kitabı” olarak anılan “Christianity as Old as the Creation” (1730) adlı eserinde deist fikirleri açıklamıŖ ve yaygınlaŖtırmalardır. O, bu eserinde tabii dinin Hıristiyanlıkla veya daha geniŖ bir ifade ile vahyedilmiŖ dinle aynı doğruluk ve mükemmelliğe sahip olduğunu (6.bölüm) ve yine hem tabii din hem de vahyedilmiŖ dinin (Hıristiyanlığın) aynı amaca (end) sahip olduğu ve dolayısıyla onların ahlâki kurallarının da aynı olması gerektiğini (7.bölüm) ifade eder. Zaten onun bu eserinin diğer adı da *The Gospel, A Republication of the Religion of Nature*’dır. Ayrıca “Hıristiyan Deistler” olarak anılan William Wollaston (1660-1724), Thomas Woolston (1670-1731), Thomas Chubb (1679-1746), Thomas Morgan (ö.1743), Henry St. John (1678-1751) ve Peter Annet (1693-1769) gibi

<sup>75</sup> *AnaBritanica*, c. 12, s. 300.

<sup>76</sup> Hocaoğlu, *a.g.e.*, s.48-49

düşünürler Hıristiyanlığın akla aykırı olduğu düşünülen unsurlardan arındırılması istikametinde bir dini eleştiri hareketi olarak alınabilecek diğer bir grup düşünürdür<sup>77</sup>.

18. yüzyıl deistlerinden olan John Toland, Hıristiyanlığı her türlü sıklardan arıtarak bütünü ile bir akıl dini haline getirmek denemesini ilk olarak yapmıştır. Aynı zamanda deizmin en ünlü temsilcilerinden olan John Toland, bir Tabî Din kültürünün taslağını da çizerek *Pentheistikan* adlı eserinde bunu izah etmiştir. Ona göre, böyle bir kültürün rahibi bilim, kahramanları ise insanlık kültürünün tarihindeki büyük yetiştiriciler olacaktır. Shaftesbury (1671-1713), deizm anlayışı içerisinde yer alan bir düşünürdür. Ona göre din, insanın hayatının yücelmesidir. Tanrıyı biz evren gibi kendi mükemmel eseri içerisinde bulabiliriz; çünkü tabiat her yanı ile kendisine şekil vermiş olan (büyük) sanatçının izlerini taşır, Onun bu engin dünya görüşünün temeli “güzellik” idesine dayanır<sup>78</sup>.

### 3.3.2. Fransız Deistler

Daha öncede bahsettiğimiz gibi, Deizm Fransa’da ateizme zemin hazırladı. Nitekim İngiliz Deizminden etkilense de hem din hem de politik açıdan uç noktayı temsil etmekte olup, özellikle Baron d’Holbach ve ansiklopedistler çevresinde deizm Fransa’da materyalizme, düşünce özgürlüğüne, rejime ve kiliseye karşı olan genel hareketin bir kısmını teşkil ediyordu<sup>79</sup>.

Yine Newton fiziği İngiltere’de Hıristiyanlığı koruyan bir siper olarak düşünülürken, aynı durumu Kıta Avrupa’sı, özellikle Fransa için söylemek güçtür. Fransız deistleri içindeki en önemli ve tanınmış sima olan Voltaire, Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini esas alan bir tabî din anlayışını savunmuştur. Evrensel çekim kanunundan hareketle Newton fiziğini mübalağalı mekanist terimlerle yorumlayan Voltaire, Tanrı’nın sürekli yaratıcılığı inancı ile evrendeki tabî süreklilik fikri çeliştiği için deizme ulaşmıştır. Onda en çok göze çarpan deistik özellik, Hıristiyanlığa ait kutsal metin ve dini yapılanmaları istihzacı bir eleştiri üslubuyla daima alaya almasıdır. Rousseau ise Voltaire’in akılcı ve katı (*hard*) deizmini romantik ve esnek (*soft*) bir anlayışla sürdürmüştür. Filozofa göre, insanda doğuştan mevcut olan iyilik ve adalet

<sup>77</sup> Erdem “Deizm”, s. 110.

<sup>78</sup> Küçük, *a.g.e.*, s.401-402.

<sup>79</sup> Bury, *a.g.e.*, s.152.

duygusu sonradan kötülüğe ve eşitsizliğe dönüşebilmekte, ancak insanın tabiatında var olan ışık ona yeniden yol gösterebilmektedir. Bu görüşler Hıristiyanlığın doğuştan günahkar insan anlayışına ve dolayısıyla Hz. İsa'nın kurtarıcılığı inancına aykırıdır; ayrıca kilisenin yol gösterici rolünün ve ruhani otoritesinin yerine akli aydınlanmayı koymaktadır. Bu iki büyük Fransız deist'inin aksine, aynı felsefi iklimi paylaşan D'Alembert, Diderot, Baron d'Holbach, La Mettrie, Candillac ve Condorcet gibi filozoflar ya açıkça ateist olan yahut da ateizme sevkeden fikirler ileri sürmüşlerdir. Fransa'daki bu cüretkarlığın temelinde eski rejimin bütün değerlerine kökten saldırı psikolojisi yatmaktadır<sup>80</sup>.

Rousseau ve Voltaire, bunlar deizm anlayışı içerisinde yer alan Fransız filozoflardır. Özellikle Voltaire, "Tanrı düşüncesinden başka her şey saçmadır, İsa adlı bir Yahudiye ne lüzum var?" "Tanrı olmasaydı biz o'nu icat etmek zorunda kalacaktık, ama bütün tabiat O'nun varolduğunu bize haykırmaktadır." demiştir. Rousseau'ya göre de din, yüksek bir varlığın bizlere verdiği yüksek bir duygudan ibarettir, yeter ki, tapınma biçimleri, kuralları din adamları gibi gereksiz araçlar onu bozmasın! Rousseau'ya göre her vatandaşa görevini sevdirecek akla uygun bir evrensel (uygarlık) dini kâfidir<sup>81</sup>.

### 3.3.3. Alman Deistler

Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki ise Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. David Hume'un Şüpheli görüşlerinden hayli etkilenen Kant, Tanrı'nın varlığının teorik akılla ispatlanamayacağını savunurken aslında deizmin temellerini Hume'dan sonra bir defa daha sarsmıştır; ancak ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevi konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki tabii bir din anlayışına ulaşmıştır. Onu hem bir Hıristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dini inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederken akıl ve inancın sahalarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik akıl, dini ve ahlâki tecrübeye temel yapmış olmasıdır<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Erdem, "Deizm", s. 110

<sup>81</sup> Küçük, *a.g.e.*, s.402.

<sup>82</sup> Erdem, "Deizm", s. 110.

Kant'ın yanında diğer ünlü bir deist olarak, akıl dini ile vahyi uzlaştırmaya çalışan Lessing'i sayabiliriz<sup>83</sup>.

### 3.3.4. Amerikan Deistler

18. yüzyıl sonuna değin deizm, İngiliz, Fransız ve Alman aydınları arasında egemen dinsel görüş durumuna gelmiş, sonraları üst sınıftan Amerikalıların da dinsel görüşlerinin biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. ABD başkanlarının ilk üçü deizmi benimsemiştir<sup>84</sup>. Amerika'daki deist düşünürlerin başında Benjamin Franklin(1706-1790), Thomas Jefferson (1743-1826), George Washington (1732-1799) ve belki de en başında Thomas Paine (1737-1809) gelmektedir<sup>85</sup>.

Paine, *Akil Çağı (The Age of Reason)* adlı eserinin ilk bölümünde açık bir şekilde Hıristiyanlığa, özelliklede kurtuluş akidesi ve vahiy anlayışına hücum ediyor, Kitab-ı Mukaddes'teki vahy, mucize, ahlak, enkarnasyon ve evren hakkındaki bilgileri açıkça eleştirerek reddediyor ve özellikle astronomi ilminin ortaya koyduğu evren telakkisiyle uyumsuzluğunu göstererek diğer deistler gibi bilime verdiği önemi gösteriyordu. İkinci bölümde ise, kendi din anlayışını ortaya koyuyordu. Böylece o, birinci bölümde yıkmaya çalıştığı vahye dayalı Hıristiyanlık yerine ikinci bölümde akli esas alan deist sistemini kurmaya çalışıyordu<sup>86</sup>. Kısaca o, Paul Blanshard'a göre Amerika tarihinde en ünlü özgür düşünür olup dinleri eleştirmiş, fakat yine de hem Tanrı hem de ölümsüzlüğe inanmıştır<sup>87</sup>.

Son olarak şunu belirtelim ki Paine'nin etkisi halen devam etmektedir. Nitekim daha sonra modern dönemde deizmin devamını ararken işaret edeceğimiz üzere, özellikle Amerika'da faaliyet gösteren "Dünya Deistler Birliği" (World Union of Deists)'nin web sitesinde bu birliğe üye olmak isteyenlerden önce Paine'ın bu eserindeki öğretileri kabul etmelerini şart koştuklarıdır<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s367.

<sup>84</sup> *AnaBritanica*, c.12, s.300; Bury, *a.g.e.*, s.152

<sup>85</sup> Ayvaz, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>86</sup> Ayvaz, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>87</sup> Aynı yer.

<sup>88</sup> Bkz. <http://www.deism.com/>

### 3.4. Modern Dönem

Gerçekte, deizm günümüzde tamamen ölmüş, yok olmuş değildir. Onun boyut değiştirip Hümanizm, Sekülerizm ve modern teolojilerin derinliklerinde, hür düşünce ve diğer fikirlere tolerans gösterme yaklaşımı şeklinde varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Fakat onun, geçmişteki saf ve cüretli şekliyle varlığını sürdürdüğü de söylenemez. Deizmin, David Hume'un şüpheciliği sayesinde modern zamanlara "din felsefesi" disiplini kazandırmış olmasına karşılık günümüzde din hakkındaki felsefi tartışmalar daha ziyade teizm-ateizm kutuplaşması şeklinde cereyan etmektedir. Ancak bu tartışmaların belli bir dini teolojiiyi esas almadan akla ve hür düşünceye dayalı, dolayısıyla dini-hiyerarşik imtiyazlara sahip otoritelerden bağımsız tarzda yürütülüyor olması deizmin mirasıdır, diyebiliriz<sup>89</sup>.

Aşağıda ele alacağımız birtakım zayıflıklarından dolayı, 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 ahlâktan ibaretmiş gibi görmek isteyen bazı insanların dünya görüşlerinde deizmin bazı çizgilerine rastlamak mümkündür<sup>90</sup>.

Yine denebilir ki, entelektüel düzeyde din ve bilimin uzlaştığını göstermek isteyen yaklaşımlar büyük ölçüde Tanrı'nın evrene mükemmel değişmez yasalar koyduğunu ve bunları incelemenin hem bilimi geliştirirken hem de Tanrı'nın o müthiş ince hesabı ve yaratmasının görülmesini sağlayacak ve böyle ortak bir yorumda uzlaşılacağını iddia ederler. Nitekim Tanrı doğa kanunları şeklinde faaliyet gösterir ilkesini benimserler. Yine onlar evrenin, matematik açıdan mükemmel doğa kanunlarına göre işlediğine ve onun akıllı bir İlah tarafından yaratıldığı, fakat mevcut işleyişine ne vahiy ne de mucize yoluyla müdahale edilmediğine ve doğru dinin de ancak empirik doğa araştırması ve rasyonel akılla bulunabilen böyle bir doğal din olduğuna inanıyorlardı<sup>91</sup>.

Son olarak "Dünya Deistler Birliği"nin çalışmalarına bakarsak, 1996'dan beri faal olan web sitesinden anlaşıldığı kadarıyla, genelde Thomas Paine'nin öğretileri ve Thomas Jefferson'un akılcılığı etrafında toplanan, Newton ve benzeri bilim adamlarına derin bir saygı besleyen, böylece bilime vurgu yapan ve önemli temsilcilerini hatırlatarak çeşitli

<sup>89</sup> Erdem, "Deizm", s.110.

<sup>90</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.177.

<sup>91</sup> Ayvaz, *a.g.e.*, s. 60.



faaliyetlerle bu hatırayı canlı tutmaya çalışan bir grup özgür düşünürü andırmaktadırlar. Nitekim onlar, daha önce de söylendiği gibi, Paine'nin *Akıl Çağı* adlı eserindeki prensiplere bağlı olarak ve yine Jefferson'un “..insanların görüş ve inançları ... gayri ihtiyari olarak, kendi akıllarına sundukları delilleri takip eder.” (... *the opinions and beliefs of men... follow involuntarily the evidence proposed to their minds.*) sloganıyla hareket etmektedirler<sup>92</sup>.

#### 4. Deizmin Diğer Tanrı Anlayışlarıyla İlişkisi

Bütün bunlar, Tanrı-âlem ilişkisini farklı şekillerde yorumlamaya çalışan, hem dini hem de felsefi kaygılarla doğan sistemlerdir. Deizm, ezeli, şuurlu ve âlemi bilen mutlak kudret sahibi bir Tanrı anlayışına dayanan klasik teizmden; Tanrı-âlem ilişkisini ortadan kaldıran, her şeyi ihtiva eden ve adetâ âlemlerle özdeşleşen bir Tanrı anlayışına dayanan klasik panteizmden; zaman içerisinde kalıp değişen ve zaman dışında kalıp değişmeyen iki ayrı yanı bulunan çift kutuplu bir Tanrı anlayışına dayanan pan-enteizmden; bu konuda nötr bir tavrı benimseyen ve Tanrı'nın bilinemeyeceğini iddia eden klasik agnostisizmden ve yine son olarak da negatif bir tavırla Tanrı'nın varlığına inanmayan hatta O'nun yokluğunu ispata kalkışan ateizmden ayrılır. O, sadece ilk sebep olarak kabul edilen ve âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışına dayanır. Onun Tanrısı, âlemi bilen irade ve kudret sahibi olan teizmin Tanrısından; zaten yaratma diye bir problemi olmayan, âlemlerle özdeş olan ve ne bir zat olan dolayısıyla ne bilgisi ne iradesi ne de kudreti olan panteizmin Tanrısından; zaman içerisinde insanla ortaklaşa gelişen bir yaratma fiili içerisinde olan fakat bilgisi, iradesi ve kudreti hakkında susulan veya henüz bir şey söylenmemiş olan pan-enteizmin Tanrısından farklı olarak, âlemin ilk nedeni, ilk hareket ettiricisi olan, koyduğu yasalarla kendi kendine mükemmel bir şekilde işleyen âlemi varlığa getiren ve artık ona hiçbir şekilde müdahale etmeyen, bilgisi, kudreti ve iradesi silik bir Tanrıdır ve her halde bu yüzden bilime rahat hareket edebileceği özgür bir alan açtığı düşünülür. Agnostisizm ise Tanrı hakkında susarken, ateizm zaten bu kavramın insan unsuru olduğunu iddia ediyor. Deizm daha çok Tanrıyı ereksel bir neden olarak kabul etmekle Aristoteles'e dayanırken; Panteizm, Plotinus'un geliştirdiği Yeni-Platonculuk'a dayanan ve daha sonra belli bir şekli İslam Felsefesinde “Sudur nazariyesi” olarak ve yine İslam Tasavvufunda ise “Vahdet-i Vücut” şeklinde

<sup>92</sup> Bkz. <http://www.deism.com/>

gözükten, Batı dünyasında ise özellikle Spinoza'da son şeklini bulan dini ve felsefi bir karakter taşıyan monist sisteme dayanır<sup>93</sup>. Birincisi tam aşkın, öyle ki yarattığı evrene müdahale edemeyecek kadar uzak düşmüş; ikincisi, ise tam içkin yani tabiatın içerisinde eriyen bir Tanrı anlayışına dayanarak, diğer görüşler arasında birbirine en uzak iki görüşü temsil ederler.

Kısaca deizm, Tanrı'nın dünyayla ve insanla güçlü bir ilişki içinde olduğunu hatta gerekirse mucizeyle tabiat kanunlarına müdahale edebileceğini kabul eden teizmden, Tanrıyı doğaya katıştırıp eriten panteizm'den, Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini düşünen agnostisizmden ve Tanrı'nın varoluşunu inkar eden ateizmden ayrılır. Feodal dinsel anlayışların baskın olduğu yerlerde, Deizm, çoğu zaman ateizmin el altından bir biçimi, maddecilerin dini saf dışı bırakmalarına uygun düşen bir yolu olmuştur<sup>94</sup>. 17. ve 18. yüzyıllardaki deistlerin teizme yönelttiği eleştiriler 19. yüzyılda ateizmin işine yaramış ve ateizme basamak olmuş ve zemin hazırlamıştır. Nitekim Rönesans'tan sonra ateizm, gizlilikten kurtulmaya başlamış, daha önceleri genelde deizm olarak gözüken ateizm artık açıkça tartışılmaya ve savunulmaya başlanmıştır. Bilindiği gibi ateizm, aydınlanmaya kadar daha çok materyalizmin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Fakat Kant ve Hume'un teizmi eleştirisiyle farklı bir zemine kök salarak gelişmiş ve yine Darwin'in Evrim Teorisi, Freud'un Psikanaliz görüşü, Yeni-Pozitivizm ve Varoluşçuluk ile daha da güçlenmiştir<sup>95</sup>.

Agnostisizmle olan ilişkisine gelince deizm, akli hem Tanrı hem de âlemin bilinmesi için yeterli görmesi hatta bunda ısrar etmesi, zaten Newton'da temelini bulan Tanrı'nın doğa kanunları aracılığıyla faaliyet gösterdiği ve bu kanunların araştırılması ve keşfedilmesi Tanrı'nın da bilinmesi, eserden müessire gidileceği şeklindeki hem dini hem de bilimi aynı görüş içinde meczeden yaklaşımla, Tanrı'nın bilinemeyeceği, birtakım hislerle inanılsa bile böyle bir inancın ispat edilemeyeceği, aklın bu konuda yetersiz kaldığı şeklindeki bir bilgi sistemine dayanan agnostisizmden ayrılır. Fakat yine de deizmin, ateizme yol açtığı gibi agnostisizme de yol açtığı, öncülük ettiği söylenebilir. Ateizme göre daha yeni bir tavrı oluşturan, çünkü ancak ateizmin de eleştirdiği teizmle aynı temele dayanarak tutarsızlığa düştüğü şeklindeki ince felsefi anlayışın gelişmesiyle, ciddi bir felsefi zeminde ortaya çıkan agnostisizme özgür

<sup>93</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.170-208; Topaloğlu, *a.g.e.*, s.19-25; Bolay, *a.g.e.*, s.101-113; Cevizci, *a.g.e.*, s.19-20.

<sup>94</sup> Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., 2.Baskı, İstanbul 1997, s. 100.

<sup>95</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s.20-25.

düşünce ortamı yaratarak katkıda bulunduğu söylenebilir. Bir sonraki bölümde deist ulûhiyet anlayışının değerlendirmesinde büyük ölçüde teizmden hareket edeceğimiz için deizm-teizm ilişkisini burada daha fazla açmıyor ve oraya bırakıyoruz.

### 5. Deistik Ulûhiyet Anlayışının Doğurduğu Felsefi Problemler

Özellikle Hıristiyanlığın katı tutumunun yumuşatılması, batıl inanç ve taassuptan arındırılması, diğer dinlere karşı daha makul bir tavrın benimsenmesi, Kilise baskısının aşılması, dini ve toplumsal özgürlüklerin önünün açılması, akla ve bilime yapılan vurguyla bilimin önünün açılması gibi olumlu etkileri yanında deizmin eleştiriye açık pek çok yanı vardır.

Nitekim hem güçlü hem de zayıf yanını oluşturan katı bir akılcılığa dayanan deizm, akli yaklaşımın dini konularda yetersiz olduğu anlaşılınca, rasyonel teizm gibi çözmekte güçlük çektiği birtakım yeni problemlerle karşılaşmıştır. Tabîî din Anlayışı, ancak belli bir aydın kesimine çekici görünmüş ve geniş kitlelere hiçbir zaman ulaşamamıştır. Bilim alanında ün kazanmış birçok bilim adamının teizm'i savunması da deizme beklenen desteğin gelmesine engel olmuştur. Dinin böyle akli bir çerçeveye oturtulması, vahiy dahil din için önemli birçok konunun bir yana itilmesi, zamanla deizmin başını ağrıtırken ateistin işine yaramıştır. Deist'in vahye dayalı dinlere yönelttiği tenkitleri, ateist, gayet rahatlıkla, deizme karşı da yöneltmiş ve böylece bir taşla iki kuş vurmıştır. Vahye, mucizeye, hatta ahiret hayatına yer vermek, Tanrı'yı âleme müdahale ettirmek istemeyen bir din anlayışı, ateizme giden yolun yarından fazlasının kat edilmesine imkan hazırlamıştır<sup>96</sup>. Nitekim daha önceleri genelde deizm olarak görülen ateizm Rönesans'tan sonra artık gizlilikten kurtulup açıktan savunulmaya başlanmıştır<sup>97</sup>.

Yine Deizmin dinin “esrarengiz” yönünü tenkit ederken oldukça ifrada kaçması, birçok deistin vahyi inkar etmesi de birçok problemi beraberinde getirmiştir. Çünkü, bir şeyin esrarengiz olması, onun “bâtıl” olduğu anlamına gelmez.

Eğer esrarengiz olan her şey, akıl dışı görülerek bir tarafa itilseydi, bilimin ilerlemesi imkansız olurdu. Zaten bilimin konusu olan evren de esrarengizdir. Yine dinî hayatın mahiyet ve fonksiyonuna ters düşen bazı anlayışlara içinde yer vermesi de deizmin zayıf

<sup>96</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 176-177.

<sup>97</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s.24.

karnını oluşturmuştur. Meselâ, bazılarının şaka yollu kullandığı “emekliye ayrılmış” bir Tanrı anlayışı, dini duygu ve düşüncüyü tatmin edememiştir. Çünkü, iman hayatında, önemli bir yer işgal eden dayanma, bağlanma, teslim olma dua ve tövbe etmeye ihtiyaç ve olanak tanımamıştır. Bırakınız kendisiyle, topyekün âlemlerle bile ilgilenmeyen bir Tanrı’ya insan, nasıl ve niçin dua etsin, ibadet etsin ki? Böyle bir Tanrı’ya inanmak ne işe yarar ki? Yine deizm birtakım kelâmî problemleri de beraberinde getirmiştir. Meselâ, âlemlerle ilgilenmeyen bir Tanrı, acaba âlemi bilmekte midir? Alem üzerinde doğru dürüst bir tasarrufu olmadığına göre, bu Tanrı güçlü müdür? O, bir şeyler isteyen bir Tanrı mıdır? Kısaca, deizm, Tanrı hakkında konuşmayı en aza indirgemekte ve Tanrı’nın ilmi, kudreti, iradesi, merhameti, adaleti vs. hakkında söyleyecek bir şeyi yok gibi görünmektedir. Zaten bütün bu zayıflıklarından ötürü, deizmin dinin kendisi değil, ancak solgun ve ölgün bir yorumu olduğu söylenmiş ve bunun için de panteizm ve teizm gibi uzun ömürlü olmadığı iddia edilmiştir<sup>98</sup>.

Ancak ikinci bölümde geniş bir şekilde ele alacağımız gibi, deizmin asıl eleştirilmesi gereken yönü belki de, dinî hayata darbe vuran sekülerizm sürecinin en temel dayanaklarından birini oluşturmasıdır.

---

<sup>98</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.176-177.

## II. BÖLÜM

### DEİZMİN DİNÎ HAYATA ETKİLERİ

#### 1. Tanrı'nın Sınırlandırılması ve Sekülerizm Süreci

Sekülerizm artık herkesin red ya da kabul edeceği bir fikirler dizisi değildir; en basit ve masum kültürel ürünlere bile yerleşmiş, kamusal ve özel hayattaki davranışlarımız için bilinçaltı bir temel ve zımnî referans çerçeveleri teşkil eden bir dünya görüşüdür. Hayatlarımız üzerinde müthiş bir tesir gücüne sahip olan çeşitli kurumlar (devlet, çok uluslu şirketler vb.) ve zevk endüstrileri sayesinde, rüya görmek bile artık rastgele ya da özel bir faaliyet olmaktan çıkmış ve kontrol edilir hale gelmiştir. Onlar hayatlarımızı, gerçekte bize neyi arzulayıp arzulamamız gerektiğini dayatmakta, onları ambalajlamakta, televizyon ekranları ve süpermarketlerde hatırlatmaktadır, ta ki biz ya da en azından çocuklarımız onları içselleştirene ve onlara göre davranana dek.

Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi, böyle bir dünya görüşünün oluşmasındaki etkenlerin başında deizm düşüncesi gelir. Çünkü, deizmin iddiaları bu dünya görüşünü açık bir şekilde desteklemekteydi. İşte bu bölümde, deizmin dinî hayata etkilerini görmek için, deizmin iddialarının sekülerizm sürecinde oluşan profan dünya görüşüne nasıl temel ve zımnî referans çerçeveleri oluşturduğunu tahlil etmeye çalışacağız.

Kilise ve devletin ayrılması olarak anlaşılan mevcut sekülerizm tanımlamaları, gerçekliğin bütün düzeylerinde, çok sayıda zımnî ve zahiri mekanizmalarla işleyen kapsamlı bir dünya görüşü olarak daha karmaşık bir paradigma ile açıklanmalıdır. Bu durumda, sekülerizm modern Batı medeniyetinde ve benzer bütün modernitelerde temelde yatan ve en başat paradigma olarak görülecektir.

Aslında bu argüman birçok yazarın eserlerinde zımnî yer alır. Örneğin Max Weber "Sekülerize", "modernize" ve "kutsallıktan arındırma" gibi terimler arasında bir

eşanlamlılık olduğunu vurgulayarak, bütüncül bir “seküler” dünya görüşü olduğunu varsaymaktadır<sup>99</sup>.

Çalışmamıza ışık tutması açısından bu bölümde, A. M. Elmessiri'nin “kapsamlı sekülerizm”, “tabiat-madde paradigması” ve “içkinlik metafiziği” kavramlarına yüklediği anlamlara yer vereceğiz. Elmessiri'ye göre, Batı modernitesi içkinlik metafiziğine dayanmaktadır ve bundan dolayı kapsamlı sekülerizmle eşanlamlıdır. Sekülerizmin iki çeşidinden bahsetmek gerekir: Kısmi ve kapsamlı sekülerizm. İlki ahlaki, insani ve dini değerlerle bir arada yaşayabileceği gibi, ikincisi tabiat-madde paradigmasının başatlığına ve insan kategorisinin ifsadına yol açmıştır<sup>100</sup>.

Kapsamlı sekülerizmi ele almadan önce, “paradigma”, “tabiat-madde paradigması” ve “içkinlik metafiziği” kavramlarının ne anlama geldiğini açıklamak yerinde olacaktır.

### 1.1. Paradigma

“Paradigma”, son dönemler bilim çevrelerinde yaygın olarak kullanılan bir kavram olmasına rağmen, Ömer Demir'in de belirttiği gibi, herkesin üzerinde anlaştığı net bir tanımına rastlanmamaktadır. Ancak, biz burada, daha açıklayıcı bulduğumuz Elmessiri'nin tanımlamasıyla yetineceğiz. Elmessiri'ye göre, paradigmlar, kelimenin geniş anlamı ile parça ile bütün ve sebep ile sonuç arasında temel ilişki olarak düşündüklerimizi temsil eden ve gerçeklik olarak gördüğümüz soyut zihinsel kurgulardır. “Batı modernitesi”, “Tabiat-madde”, “kapsamlı sekülerizm”, “İslami Bakış”, “Seküler İnsan”, vb. somut gerçeklik haline hiçbir zaman gelmeyen paradigmalardır. Bu yüzden paradigmaları bir çeşit öz ya da cevher gibi eşyalaştırmamalıyız, onları daha çok ampirik mevcudiyeti olmayan ancak zihinsel faaliyet için esas teşkil eden düzenleyici mecazlar (*metaphor*) olarak görmeliyiz<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Arıoba, İstanbul, 1985, s.68, vd.

<sup>100</sup> Abdulvahab M. Elmessiri, “Modernite, İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma”, *Divan Dergisi*, Çev.Metin Eker, Yıl 2 sayı 3 (1997/1), s. 61.

<sup>101</sup> A.g.m. s.62. Geniş bilgi için Bkz: Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.49-51.

## 1.2. Tabiat-Madde Paradigması

Batının felsefe geleneğinde ve moderniteye ilişkin söyleminde “tabiat” kavramının anahtar bir rolü vardır. Ortaçağ Hıristiyanlığı, tabiatı “Tanrı tarafından yeni yaratılmış dünya” olarak görüyor; insanla ilgili olarak bu görüş “insanın düşüşten önceki hali” anlamına geliyordu. “Tabiat” kavramı “fiziki tabiat” ve “insan tabiatı” fikirleri arasında gidip geliyordu.

“Tabiat” kavramına birçok anlam yüklenmiştir. Ancak biz burada tabiatın sadece şu anlamı ile yetineceğiz. “Genel evrensel (*cosmic*) düzen”. Dini bakış açısıyla bu düzen ilahi takdirin eseridir. Seküler felsefi yaklaşımlarda ise, tabiat tanımları sadece bir tabiat görüşünü değil, aynı zamanda bir Tanrı ve bir insan görüşünü, diğer bir ifadeyle bir paradigmayı ifade eder. Bu paradigmanın en temel ilkeleri ise şunlardır<sup>102</sup>.

Tabiatın yasaları maddede içkindir. Tabiat, nesnelere toplamı, zaman ve mekanda varolan olaylar, tek gerçeklik düzeyidir; bunun ötesinde bir şey yoktur. Bu yasalara müdahale edilemez, aykırı hareket edilemez. Onlar her şeyi belirler ve açıklar ve hiçbir şey onları belirlemez ve açıklamaz. Bu, tabiatın, kendisinden daha temel bir şey tarafından aşılamayacağı veya daha temel bir şeye indirgenemeyeceği nihai, mutlak ve indirgenemez bir kategori olduğu anlamına gelir.

Tabiat-madde paradigmasında zımnen varolan insan görüşünde ise şu özellikleri görebiliriz.

1. İnsan ilk olarak, tabiatın bütün özelliklerini paylaşan, tabiî bir unsur olarak görülür.
2. İnsanın bilgisi, tabii olaylar ve olaylar arasındaki ilişkilerle sınırlıdır.
3. İnsan, tabiat ve tabiî yasalarla tanımlanabilir ve onlara indirgenebilir.
4. İnsanın ahlaki değerleri, sorumlulukları, faaliyetleri ve kısıtlamaları tabiî yasalar tarafından belirlenebilir. İnsanlar değerlerin insani ve insan yapımı olduğu yanlışlığına düşebilir, ancak aslında tabiî ve maddi şartların ürünüdürler.

<sup>102</sup> A.g.m. s66. Bu konuda Kur'an'da, genel evrensel düzen anlamındaki tabiatla ne varsa hepsinin Allah'ın birer âyeti (işareti) olarak görüldüğünü anlıyoruz. Bkz. Örneğin: Yunus (10): 5-6, Hicr (15): 16, 19-23, 85; Nahl (16): 3, 5-8, 10-18, 48, 65-69, 72-74; Enbiya (21): 16; Neml (27): 59-64; Mü'min (40): 61-64, Mülk (67): 2-5, 15.

“Maddiyatçı tekçilik”, modern Batı literatüründe kısaca “tabiatçılık” (*naturalism*) olarak geçmektedir. Tabiatçılık, maddiyatçılık gibi, tabiat paradigmasının insanın bütün varlığına uygulanmasıdır. Bu sebeple, Elmessiri, “tabiat” terimi yerine birleşik bir terim olan “tabiat-madde”yi kullanmanın ve “tabiat-madde paradigması”ndan bahsetmenin daha doğru olacağını belirtmiştir<sup>103</sup>.

Maddiyatçılık, Hz. Adem’den bu yana her zaman önemli bir felsefi akım olmuştur. Ancak marjinal kalmıştır, çünkü bütün toplumlar tabiattaki değişkenlerin ötesinde, varolan bir *logos* ve *telos*’a belli bir inanç beslemişlerdir. Toplumsal ve ahlaki ilkeler bu inanç üzerine bina edilmiştir.

Batı modernitesinin yükselişi ile bazı şeyler değişmeye başladı. Bu değişimde, deizmin tabiata müdahale etmeyen ve tamamen aşkınlaştırılmış olan Tanrı anlayışının ve buna bağlı olarak oluşan deistik metafiziğin etkisi büyük olmuştur. Çünkü, Tanrı merkezden uzaklaştırıldı ve tabiat-madde paradigması çevreden ayrılıp merkeze yerleşmeye başladı. Tarihte ilk olarak, tabiat-madde paradigmasına dayanan bir kültürel oluşum vücut bulmaya başladı. Toplumun ve insanın kendisinin sadece tabiat-madde yasaları ile işlediği kabul edildi. Bu sebeple toplumun, en azından paradigma seviyesinde, bir yandan özgür ve özerk bireylerden oluştuğu, fakat öte yandan da, maddede içkin tabi yasalar tarafından idare edilen, kendinden menkul, değer yargısı taşımayan süreçler tarafından tümüyle kontrol altına alındığı kabul edildi<sup>104</sup>.

### 1.3. İçkinlik Metafiziği

İçkinlik, Latince “immanere” fiilinden gelir ve içine yerleşme, ikamet etme anlamına gelir. İçkin “içine yerleşmiş”, “müdemmiş”, “içinden işleyen” anlamlarını taşır. Bu sebeple kendi içinde varolan, kendi kendine işleyen, kendini harekete geçiren ve kendini açıklayan her şey (Nietzsche felsefesinde superman, tabiat-madde, vs.) içkin olarak tanımlanır. İçkinlik her zaman “aşkınlık”la zıt anlamlıdır. “İçkin” panteistler tarafından Tanrı’nın yaratılmış olan dünyanın içinde oluşunu, bazen de onunla özdeşliğini açıklamak için sıkça kullanılan bir terimdir. Öte yandan, “aşkın” kelimesi de teistler

<sup>103</sup> A.g.m. s.68.

<sup>104</sup> A.g.m. s.71



(*theist*) tarafından, Tanrı'nın yaratılmış olan dünyanın ötesinde ve ondan bağımsız olarak varoluşunu ifade etmek için kullanılır<sup>105</sup>.

Ancak, burada bizim üzerinde durduğumuz içkinlik, panteizm ve diğer Tümtanrıci sistemlerin tamamen Tanrı'nın içkinleştirilmesine dayanan görüşünden çok farklıdır. Klasik Tümtanrıci sistemlerdeki hulul süreci veya tabiatın Tanrı'yla eşit ve özdeş oluşunu ifade eden içkinlik anlayışından çok, pratik ve karmaşık beşeri hayatlarımız sözkonusu olduğunda, dünyanın ilahi, aşkın ve kutsal olandan, yani Tanrı'dan kurtarılıp, O'nun yerine ikame edilen kategorilerin oluşturduğu içkinlik çeşidinden bahsediyoruz. Aşağıdaki paragraflarda görüleceği gibi, burada ele aldığımız içkinlik, sükülerizmle eşanlamli olan ve hayatı adım adım profanlaştıran, yerine tabiat-madde paradigmasını koyan bir süreçtir.

Batı modernitesinin gidişatı aslında içkin olmaktan başka bir şey değildir. “Dünya (insan ve tabiat) maddede içkin tabiat yasalarına tabidir,” “insan ya üretim (Adam Smith ve Marx) ya da üreme (Freud) cinsinden tanımlanır”, “insan bilinci fiziki bedeninden ayıramaz”, “kan ve toprak ulusal özellikleri belirler”, “insan ya tabii ya da sosyal çevresi yahut genleri tarafından belirlenir”, “bilim değer yargılarına nispet edilemez, kendi değerlerini kendinden alır,” vs. ifadelerinden herhangi birini sarfedersek, bilinçli olarak veya olmayarak, oldukça organik ve tekçi, bütüncül, kendine yeterli, kendini referans alan kendini açıklayan bir evreni ve bunun dışında bir şey olmadığını yani Tanrı'ya yer olmadığını, varsa da hayatımıza müdahale etmediğini büyük oranda varsayabiliriz<sup>106</sup>.

#### 1.4. Kapsamlı Sekülerizm ve İçkinlik

Sekülerizm, genelde “kilise ve devletin ayrılması” olarak tanımlanır. A. Elmessiri, daha öncede belirttiğimiz gibi, sekülerizmi “kısmi sekülerizm” ve “kapsamlı sekülerizm” olarak ikiye ayırır<sup>107</sup>. Kısmi sekülerizm, hiçbir kapsayıcılık iddiasında bulunmayan, kendisini siyasetin alanı ile sınırlayan bir dünya görüşüdür, ve insani, ahlaki ve dini değerlerle bir arada yaşayabilir. O sadece örgütlü ve kurumlaşmış dinin devlet işlerine, dar anlamıyla siyasi sürece karışmasına itiraz eder. Hıristiyan ve Müslüman pek çok

<sup>105</sup> Aynı yer. Ayrıca Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s.170-171, 179-190.

<sup>106</sup> A.g.m. s. 73-74.

<sup>107</sup> Aynı yer

dindar düşünür, sekülerizmin bu çeşidi ile bir arada yaşamaya gönüllüdür. Aslında Elmessiri, kısmi sekülerizme yüklediği bu anlamlarda son zamanlarda çok tartışılan “laiklik” kavramını açıklamaktadır.

Kapsamlı sekülerizm ise bütünüyle farklı bir bakış açısıdır. Bu sadece kilise ile devletin ve kamusal hayatın bazı yönlerinin ayrılmasını amaçlamaz. (Dini, ahlaki veya insani) bütün değerlerin sadece devletten değil, aynı zamanda kamusal ve özel hayattan ve genelde dünyadan ayrılmasını amaçlar. Başka bir deyişle, değerlerden arınmış bir dünyayı hedefler.

Ancak, biraz derinlemesine araştırırsak, kapsamlı sekülerizmin aslında tabiat-madde paradigması ve maddede içkin tabîî yasaları öne alan bir anlayışla işlediğini keşfederiz; bu maddiyatçı tekçiliğin ve içkinlik metafiziğinin bir çeşidinden başka bir şey değildir.

Bazı insanların iddia ettiği gibi, kapsamlı sekülerizm alenen ya da sürekli Tanrı tanımaz (ateist) değildir. Sıklıkla ve büyük ölçüde yaradancıdır (*deistic*) ve bundan dolayı Tanrı’ya inanma konusunun etrafında dolanmaktadır. Tanrı’nın varlığını inkar etmekten çok O’nu sınırlamaktadır. Çünkü O epistemolojik, ahlaki, estetik ve ifade sistemlerimizin oluşumuna müdahale etmemektedir.<sup>108</sup>

Sınırlama süreci temelde bir içkinleştirme sürecidir. Hayatlarımızdan çıkartılmış bir Tanrı önemsiz hale gelir ve insan, ulaşılamaz ve erişilemez olduğu için O’na hiçbir referansta bulunmaksızın hayatını sürdürebilir.

İşte, Tanrı’nın bu anlamda sınırlandırılmasından sonra, insan kendini evrenin ve içkinliğin merkezi olarak ilan etti. Ancak, insanın kamusal hayatının değişik alanları bütün dini, ahlaki ya da insani değerlerden ve gayelerden ve insanın kavrayışından ayrılarak içkinleştirildi. Bu alanların her biri kendini referans alan, kendini açıklayan, kendinden daha temel bir şey tarafından aşılamayan veya daha temel bir şeye indirgenemeyen mutlak, nihai birer kategori haline geldi. Diğer bir deyişle insan hayatının her bir alanı (iktisat, devlet, tarih, toplum, bilim, vs.) tabiat-maddenin yapısal özelliklerini taşımaya başladı ve bunlar Tanrı’nın işlevsel muadili olan tabiat gibi ilahlaştırıldı<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> A.g.m. s.75.

<sup>109</sup> A.g.m. s.78-79

Paralel bir süreç insanın kendi ben'inde ve özel hayatında da sürüyordu. Ben'in değişik yönleri, insani değerlerden, ilkelerden ve gayelerden kendini arındırma yoluyla içkinleştirildi.

Kamusal ve özel hayatın bu şekilde içkinleştirilmesi insani olanın tedricen aşınması, ifsad edilmesi, nihai olarak da ortadan kaybolması ve hem içerden hem de dışardan tabiat-madde paradigması tarafından tahakküm altına alınması anlamına geldi.

Bu tabiatçı, maddiyatçı tekçiliğin zaferidir. Bu, insanın çözümlenmesine yol açan, tedrici ve yavaş cereyan eden bir içkinleştirme / modernize etme sürecidir. Yine bu, deizmdaki sınırlandırılmış, âtil Tanrı düşüncesinin (ve profan dünya görüşünün) bir sonucudur<sup>110</sup>.

Batı'da kamusal ve özel alanları içkinleştirmenin paradigma evresini sıralayacak olursak şu alanlarda cereyan ettiğini görürüz:

İktisadi alanın içkinleştirilmesi, siyasal alanın içkinleştirilmesi, toplumun içkinleştirilmesi, tarihin içkinleştirilmesi, ulus ve vatanın içkinleştirilmesi, bilimin içkinleştirilmesi. Fakat içkinleştirme süreci burada bitmedi. İnsanın iç varlığının değişik yönleri de içkinleştirildi: İnsanın aklı içkinleştirildi, adı "akılcılık" oldu; kalbi içkinleştirildi, "romantizm" oldu; sanat da içkinleştirildi ve "sanat sanat içindir" anlayışı yükseldi. Son olarak, insan bedeni içkinleştirildi ve aile kurumu büyük yara aldı; eşcinsellik, başıboş sex, vs. artmaya başladı<sup>111</sup>.

İnsan hayatı bu şekilde insani, ahlaki, dini ilkelerden, değerlerden, gayelerden ve endişelerden özgür kılınarak; özerk ve kendini referans alan mutlak kategoriler tarafından kuşatılmaya yüz tuttu. İnsanın, en azından bazı çevrelerde onlar üzerinde hiçbir kontrolü yoktur. Oysa insan, dini (manevi, değerlerle dolu) bir hayata sahipti. Şimdi ise tabiat-maddenin özelliklerini taşıyan bir hayatı var. Bu yüzden de, tümüyle kendi özüne yabancıdır bu hayat. Çünkü Tanrı'nın müdahale etmediği insan hayatına, O'nun yerine ikame edilen başka değerler konuldu, ve bu değerler kontrol edilemeyen mutlaklar olarak ilahlaştırıldı. Hümanizm, ırkçılık, faşizm, ulus-devlet, iktisat, proleterya diktatörlüğü, prometheus, Dr. Faustus, vs. bu seküler mutlaklardan bir kaçıdır.

---

<sup>110</sup> Aynı yer

<sup>111</sup> A.g.m. s.79-83

Bu, modern Batılı bakış açısının içkinlik metafiziğine dayanan gerçeğidir. Modern Batılı felsefi düşüncenin örtmeye çalıştığı bir gerçek. Bundan dolayı Aydınlanma projesi, şaşırtıcı ve saf bir iyimserlikle, ilahi hiç bir kökeni olmayan, ancak doğuştan iyi ve tekamül edebilen-deizmin işaret ettiği- tabii insanın yükselişini ilan etti.

Sekülerizmin kahramanı Prometheus ve kendi kendini ilahlaştırıp alim-i mutlak bir Tanrı olmak isteyen Dr. Faustus, bu dönemdeki hümanizmin iki sembolüdür<sup>112</sup>.

Ondokuzuncu yüzyıl, mekanik bir dünya görüşünden organik olana tedrici bir geçiş ve mekanik mecazların organik halefleri ile ikamesine şahit oldu. Eğer Newton için Tanrı bir saat imalatçısı, dünya da hiçbir ilahi ya da insani müdahale olmaksızın, durmaksızın, tekdüze ve gagesizce tik-tak eden bir saat idiyse, Darwin'in dünyasında insan köklerini maymun ve sürüngenlerde aramaktaydı. Sonra Freud çıkıp geldi ve "eros"un insanın efendisi olduğunu "kanıtladı". Pavlov köpekler üzerinde deneyler yaptı ve bulgularını insanlara uyguladı. Onun sisteminde insan ve köpek denktir; ikisi de çevreleri tarafından tümüyle şartlandırılır. Daha önce de Hobbes, insanı insan kardeşi için bir kurt olarak tanımlamıştı<sup>113</sup>.

Bu, insanın çözülmesi, tabiat-maddede bütünüyle insani özünü ve değerlerini kaybetmesi ve dinî hayatın tedricen ve yavaş yavaş yok oluşu ile sonuçlanan modernite projesinin ilk aşamasıdır. İşte bu aşama sekülerizm sürecidir. İkinci aşaması ise, daha çok yirminci yüzyılda ortaya çıkan ve bir bakıma, bu sürecin teoriden pratiğe geçişinin adı olan sekülerleşme aşamasıdır. Sekülerleşme aşamasını ise, çalışmamızın son kısmında ele alıp inceleyeceğiz.

## 2. Deistik Tanrı Düşüncesinin İnsan –Tabiat İlişkisine Yansımaları

Mircea Eliade, S.H. Nasr gibi birçok düşünürün sıkça vurguladığı bir husus vardır ki, o da şudur: tabiat hiçbir zaman sadece "tabii" değildir, her zaman dini bir değere sahiptir. Çünkü Kozmos, kutsal bir "yaratılmış"tır. Bu yüzden de, tabiat, geleneksel tüm

<sup>112</sup> A.g.m. s.85. Prometheus, Yunan mitolojisinde "Tanrı'ların dağı Olimpus"tan ateşi çalıp insanlara getiren kahramandır. Bu yüzden de Hümanizm'de Tanrı'ya baş kaldıran insan tipinin sembolü olmuştur. Dr. Faustus ise bir oyun kahramanıdır. Hümanizm'in insan aklını yüceltirken vurguyu benlik üzerine kaydırması, insanın kendine yabancılaşmasına ve ahlaki çöküntüye sebep olmuştur. İşte bu durum 16. yy. İngiliz yazarı Christopher Marlowe'un, *Dr. Faustus* adlı oyunundaki, ruhunu şeytana satıp Alim-i mutlak olmak isteyen kahramanın yaşadığı trajedinin, Hümanizm'in trajedisini yansıttığı görüşünü, genel bir kabul haline getirmiştir.

<sup>113</sup> A.g.m. s.86.

toplumlarda, dinî hayatın arka-planı olarak algılanmıştır<sup>114</sup>. Oysa, Batı dünyası modernleşme sürecine koşturarak evren, insan ve Tanrı anlayışında köklü bir değişim geçirerek bu durumu tersine çevirmiştir. İşte bugün küresel düzeyde yaşanan çok yönlü krizlerin temelinde bu paradigmatik değişim yatmaktadır.

Johann Galtung, Batı medeniyetinin protopinin tabiat anlayışını “insan tabiata hakimdir” önermesi ile özetlemektedir. İlk bakışta basit bir gerçekliğin ifadesi gibi gözükse de bu önerme, gerek bir zihniyetin ana parametrelerinden birisi olarak, gerekse doğurduğu pratik sonuçlar açısından Batı medeniyetinin ben-idrakinin yansımasıdır. Bu ben idraki her şeyden önce kendi benini o beni varoluş aleminden ayırmakta ve bu ayırım ile bir tür özne-nesne ilişkisi oluşturmaktadır<sup>115</sup>.

Batı medeniyetinin ben-idrakinin tabiata-yönelik bu sert dışlayıcılık özelliği kadim medeniyetlerle modern anlayışlar arasındaki en önemli ayırım noktalarından birini oluşturmaktadır. Tabiatı, benin ontolojik varoluş zemini olarak bir ilahi lütf gibi telakki eden kadim medeniyetlerin aksine, onu hakim olunan bir meta olarak görmek tabiatı ekonomi-politik bir hakimiyetin rekabet unsuru haline getirmiştir.

Kızılderililerin Şefi Seattle’ın 1854 yılında Amerikan yetkililerine yazdığı mektup, zayıf ama içselleştirici ve esnek bir ben-idrakine sahip yerel bir medeniyet ile güçlü ve sert bir ben-idrakine sahip hegomonik bir medeniyetin tabiata ve birbirlerine bakışlarını yansıtmaları bakımından ilginç bir ipucu oluşturmaktadır.

Washington’daki Büyük Şef bizim topraklarımızı satınalmak istediğini bildirmektedir. (...) Gökyüzü ve toprağın sıcaklığını nasıl satabilir ve satın alabilirsiniz? Havanın serinliğine, suyun parıltısına biz sahip değilsek, siz onları nasıl satın alabilirsiniz? Yeryüzünün her parçası bizim için kutsaldır. Biz yeryüzünün bir parçasıyız; oda bizim bir parçamız. Güzel kokulu çiçekler bizim kız kardeşimizdir, geyik, at ve kartal bizim erkek kardeşlerimizdir. (...) bütün bunlar aynı ailenin üyeleridir. Dolayısıyla Washington’daki Büyük Şef topraklarımızı satınalmak isterken bizim gücümüzün ötesinde bir şey talep etmektedir. Biz beyaz adamın bizim yollarımızı anlamadığının farkındayız. Onun için her toprak parçası bir diğerkinin aynıdır. (...) Toprak onun kardeşi değil, düşmanıdır. O, annesi olan toprağı, kardeşi olan gözyüzünü alınıp satılacak, yağmalanacak bir nesne gibi görmektedir. O’nun iştahı toprağı yiyip bitirecek ve geride sadece bir çöl kalacaktır. Beyaz adamın şehrinde bahardaki yaprağın ve böceklerin kanat hışırtılarını dinleyebilecek sakin bir yer yoktur. Toprak insana

<sup>114</sup> Geniş bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindış*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991, s.32-33, 129-130, vd.; S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982, s.25, 34-35, vd.

<sup>115</sup> Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan Dergisi*, İstanbul, Yıl 2, Sayı 3 (1997), s.28.

ait değildir, insan toprağa aittir. Her şey bir aileyi bağlayan kanlar gibi birbirine bağlanmıştır<sup>116</sup>.

Kadim medeniyetlerde insanın ve tabiatın varoluşları daha üst bir Yaratan'a ya da prensibe bağlanmış olduğu için bu iki unsur arasında yaratılan ve edilgen olmak bakımından ortak bir obje konumu varken, bu durum modern felsefi çevrelerde ya tabiatın öncelliği ya da insanın hakimiyeti anlamında aynı sonucu doğuran iki kutup ortaya çıkarmıştır. Bu iki kutup da nihai kertede insan-tabiat ilişkisini dolaylı ya da doğrudan bir hakimiyet ilişkisi halinde görmüştür ki, bu yaklaşımın ortaya çıkardığı özne-nesne ilişkisi bir mutlak farklılaşma ve rekabet anlayışının yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Tabiatla ilgili bu zihniyet dönüşümünün bilgi ve metod temelleri Rönesans dönemine kadar geri götürülebilirse de, egemen paradigma haline gelişi, esas itibariyle Newton'un mekanik tabiat anlayışı ile birliktedir. Yani deistik metafiziğe dayanır.

Modernite ile birlikte yaşanan çevre bunalımı, “insan tabiata hakimdir” önermesinin aslında mutlak hürriyete ulaşma adına ontolojik güvenliği yok eden bir iç çelişki barındırdığını ortaya çıkarmıştır. Modern döneme damgasını vuran bu önerme ile tabiatı sömürülecek ve barbarca hakim olunacak bir tükenmez kaynak gibi gören bu zihniyet, evrensel varoluşu tehdit eden ekolojik bir felakete yol açmıştır<sup>117</sup>.

İnsan, hem sosyal hem de fiziksel çevresiyle ilişkiler kuran ve bu ilişkiler nedeniyle çevresi üzerinde etkiler bırakan bir varlıktır. Çevre ile olan ilişkilerimiz, tarihsel süreçte birçok değişimler geçirmiştir. Geleneksel toplumlarda da insan-çevre ilişkilerinde çeşitli sorunlar yaşanmıştır. Fakat tarihin bu safhasına tekabül eden ve diğer zamanlara oranla modern zamanların ayırıcı bir özelliği olan bunalımın iki temel vasfı var: Biri bunalımın evrensel boyutlar kazanması, diğeri de insanın beşeri hayat yanında hayvansal, bitkisel ve giderek sonunda gezegenin kaderini yakından ilgilendiren ekolojik yapısını da içine alan ciddi bir tehdidin baş göstermesidir<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Konu ile ilgili bir çok eserde bulunabilecek bu metin *Star gazetesinin* 7 Haziran 1992 tarihli nüshasından alınmıştır. O zaman yenik düşmüş bir kültürün geri kalmışlığını ve iç sancısını yansıttığı düşünülen bu satırlar bugün yerleşik tabiat paradigmasının yıkıcılığını çarpıcı bir şekilde gözler önüne seren hikmet parıltıları olarak görülmektedir. Kızılderili Şef'in sözlerinde sarıççek ile konuşan Yunus Emre'nin dünya görüşünün, toprağı yegane sadık sevgili olarak gören Aşık Veysel'in tabiata bakış tarzının, “topraktan yaratıldık, toprağa döneceğiz” deyişinde kendini bulan İslami yaratılış ve varlık telakkisinin izlerini bulmak mümkündür.

<sup>117</sup> Davutoğlu, *a.g.m.* s.30.

<sup>118</sup> Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1990, s.20.

Bugün insan ile doğa arasındaki dengenin bozulduğunu pek çok kimse kabul etmekle birlikte, bu dengesizliğin, insanla Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığını herkes farketmiş değildir<sup>119</sup>. Dengesizlik, öncelikle dikey düzlemde, yani insan ile Tanrı arasında belirmiş, daha sonra da yatay düzlemde yansımalarını bulmuştur. Çağımızda yaşanan dengesizliklerin temelinde, modern zamanlara geçerken Batılı toplumların kozmolojik paradigmalarında geçirmiş oldukları köklü değişim yatmaktadır. Bu tür değişimler toplumların tarihinde çok nadir gerçekleşen hallerden biri olduğu için buna bir “paradigma değişimi” diyebiliriz. Bununla geleneksel yaşam tarzları ve ilişki biçimleri kökten değişti.

Bu değişimin entelektüel temelleri 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı'na kadar geri gitmektedir.

Kozmoloji, biçimsel gerçekliğin bütün düzlemleriyle uğraşan bir bilimdir. Maddî düzlem, bu gerçekliğin boyutlarından sadece bir tanesidir. Geleneksel kozmolojilerde maddî âlem ve kâinat, bir görüntüdür. Fenomenler dünyası, başka bir dünyanın (metafizik) bir tezahürü ya da uzantısıdır. Ancak derin bir tefekkür, maddî âlemden hareket ederek, görüntülerin arkasındaki bu gizemli dünyayı yakalayabilir. Özellikle İslâm kozmolojisinde görünen dünya (zahiri boyut) ile görünmeyen dünya (bâtınî boyut) karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde yorumlanır. Modern dünya görüşü, varlığı sadece zahiri suretlere indirgemekle, onu anlam ve gayeden yoksun kılmış ve sekülerleştirmiştir.

İnsanlık tarihinin başlangıcından beri âlem kutsallıkla dolu bir dünya olarak algılanmıştır. Oysa modern zamanlarda geldiğimiz nokta ise, Weber'in deyiimiyle “büyüden arındırılmış bir dünyadır” (*Entzauberung der Welt*)<sup>120</sup>. Kanımca modern kozmolojinin temel özelliği de budur. İnsanlığın uzun süren tarihinde doğa, hep kutsal ve olağanüstü bir bahçe olarak tasarlanmıştır. Bu sebeple insan ve doğa ilişkisi belirli bir saygı ve karşılıklı olarak birbirini gözetme temelinde şekillenmiştir. Dünyanın büyüden arındırılmasıyla birlikte kutsal doğa yerini, kullanılan, değiştirilen, tüketilen madde yığınlarından ibaret bir kütleyle bırakmıştır.

Modern kozmolojinin ikinci temel özelliği, temelleri Newton tarafından atılan mekanik bir evren tasarımına sahip olmasıdır. Geçmişte evrende her şey organik bir biçimde

<sup>119</sup> S.Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, s.18

<sup>120</sup> Attas, *a.g.e.* s.44

birbirine bağılı ve canlı bir vücut iken, modern dönemde değişmez yasalara göre işleyen dev bir makine haline gelmiştir. Bu makine ile yaratıcısı olan Tanrı arasındaki ilişki de, geleneksel dönemlerin anlayışına yabancıdır. Buna göre, Tanrı, bir saat ustasına benzetilmektedir. Nasıl bir saat ustası saati yapıp bıraktığında işliyorsa, tıpkı bunun gibi Tanrı da evreni inşa edip kendi haline bırakmıştır. Artık ona müdahale etmemektedir. Bu görüşle birlikte “**deizm**” olarak deyimlenen ve dünyanın etlisine sütlüsüne karışmayan soyut bir Tanrı anlayışı modern teolojiye girmiştir.

Mekanik ve büyüden arınmış bir evren ve doğa tasarımıyan modern kozmoloji, insan ile doğa arasına da bir mesafe koyarak bunlar arasında bir çatışma ve kavga tahayyül etmiştir. Doğa ile insanlar arasında varsayılan bu çatışma teorisine göre bilimin de işlevi değişmiş ve Bacon’dan sonra bilgi doğaya hükmetme ve onu denetim altına alma amacıyla kullanılmaya başlamıştır<sup>121</sup>.

Açıkça, doğaya karşı şiddet ve işkenceyi öğütleyen Bacon, modern bilim felsefesinin de temellerini atan kişidir. Onun doğa karşısında kullanmış olduğu söylem tüyler ürperticidir. Ona göre doğa, “hizmet etmeye mecbur”, “gezegenler tarafından avlanan”, “köle” ve “bilim adamlarına karşı direndiği” için “işkence edilerek sırları ifşa edilmesi gereken” bir nesnedir<sup>122</sup>. Elbette doğa karşısında böyle bir söylemi içeren bilim ve teknoloji politikası, ekolojik olması bir yana, doğal olarak anti-ekolojik olmak zorundadır.

Modern kozmoloji “insan”ın evren ve dünya içindeki “konumu”nu da kökten değiştirmiştir. Aydınlanma Çağı’yla birlikte “Tanrı-merkezli” (*teocentric*) bir evren anlayışından “insan-merkezli” (*antropocentric*) bir evren anlayışına geçilmiştir. Her ne kadar geleneksel öğretilerde de insan, yaratılış hiyerarşisinin tepesinde duran bir varlık olarak tanımlanmışsa da, evrenin deistik tasarımına dayanan seküler kozmolojide insan, bir nevi Tanrı’nın yerine geçmiş yeni bir “tip”tir. Bu tip kimi zaman “Süper man”, kimi zaman “Yaratıcı varlık”, kimi zaman da “Üst-insan” olarak tarif edilmiştir. Eğer ilâhî Kudret evrene müdahil olmuyorsa, tümüyle seküler bir alan olarak tarif edilen dünyada insan, elbette kendi irade ve inisiyatifiyle doğayı yeniden inşa etmeye yönelecektir. Bu

<sup>121</sup> F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s.54.

<sup>122</sup> A.g.e. s.55.



da neticede insan ile doğa arasındaki bilinen süreci başlatmış ve “doğa, insan boyunduruğuna alınmıştır<sup>123</sup>.”

Seküler dünya da doğa, azami “fayda”yı elde etmek uğruna tahrip edilmektedir. İnsan ile doğa arasındaki anlamlı ilişki bozulmuştur. Ne yazık ki modern kozmoloji, modernleşme sürecinin Batılı olmayan toplumlara da taşınmasıyla birlikte, bu kültürlerde de etkisini göstermiş ve geleneksel kozmoloji tarihin derinliklerine terkedilmiştir.

Son olarak, konuya açıklık getirmek amacıyla, İslam medeniyetinin ben-idrakini oluşturan unsurlardan insan-tabiat ilişkisini, Batı ben-idrakiyle kıyaslamaya çalışalım.

Felsefi yönden ele alındığında, batı ben-idrakinin “insan tabiata hakimdir” önermesinin dayandığı özne-nesne algılaması, bir dikey hakimiyet ilişkisine yol açmakta ve tabiatı metafizik özden yoksun, statik, pasif ve edilgen bir konuma itmektedir. İslam medeniyetinin ben-idraki, bu yaklaşımın aksine, tabiatı, yaratıcı kudretin tecelli ettiği bir işaretler bütünü olarak görmektedir ki, bu insan ile tabiat arasında bir özne-nesne ilişkisi değil, bir varoluş ilişkisi doğurmaktadır. İnsan ve tabiat eşit bir varoluş düzleminde bulunmaktadır ve bu anlamda yaratılmışlık açısından aynı öznenin nesnelere konumdadırlar.

Yaratıcının işaretlerini taşıyan tabiat anlayışı insanın tabiata iletişim kurabilecek bir ibretler alemi olarak yaklaşması sonucunu doğurmuştur. Mevlana'nın neye, Yunus Emre'nin sarı çiçeğe hitabı da böylesi işaretler yüklü ve aktif bir tabiat anlayışının mistik ve popüler kültüre yansımalarıdır. Bu çerçevede İslam medeniyetinin ben-idraki ne *Spinoza'nın Deus Siva Natura* (Tanrı eşittir tabiat) denklemine olduğu gibi panteist bir özdeşleşmeye, ne de Newton mekaniğinin dayandığı Tanrı'nın bir kere kurduğu ve tekrar müdahale etmediği tabiat anlayışının dayandığı deistik metafiziğe yakındır<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Nasr, *a.g.e.* s14-15.

<sup>124</sup> Davutoğlu, *a.g.m.* s.43, Ayrıca bkz. S.Hüseyin Nasr, *Makaleler (1)*, Çev. Şahabeddin, Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.41-58; S.Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 68 vd.

### 3. Sekülerleşme ve Dinî hayatın Gerilemesi

#### 3.1. Sekülerleşme ve Temel Dayanakları

Yaklaşık üç asırdır sosyal bilimciler ve Batı'nın seçkin entelektüelleri hep dinin sonunun yaklaştığını ilan edip durdular. Her nesil gelecekte insanların artık tabiatüstü alana yönelik inançları terkedeceklerinden emindi. Bu öngörü, sekülerleşme tezi olarak bilinen bir teori haline geldi<sup>125</sup>. Bu teoriyi savunan birçok düşünür açık bir şekilde, hatta tarih vererek; modernitenin dine galip geleceğini ve dinin sonunun geleceğini söylediler. Thomas Woolston, Voltaire, Thomas Jefferson, August Comte, Frederich Engels, A. E. Crawley, Sigmund Freud, Anthony Wallace, Bryan Wilson, Nietzsche, vs. bu sekülerleşme kahinlerinden bazılarıdır<sup>126</sup>.

Rodney Stark, sekülerleşme kehanetleri konusunda şu önemli noktalara dikkat çekiyor<sup>127</sup>.

1. Tüm dünya da yaygın olan kanaate göre modernleşme, Tanrıları emekliliğe sürükleyen temel lokomotifdir. Yani endüstrileşme, şehirleşme ve rasyonelleşmenin artmasıyla dindarlığın azalacağını öngören sekülerleşme doktrini her zaman modernleşme teorilerinin daha geniş kapsamlı çatısına sığınmıştır.

2. Sekülerleşme kahinleri, hep bireysel dindarlığa vurgunda bulundular ve makro düzeyde bir etkiden söz ederek bir alandaki düşüşün diğer alanda da gerçekleşeceğini ileri sürdüler. Böylece, eğer kiliseler güç kaybederse, bireysel dindarlık zayıflayacak, bireysel dindarlık zayıflayınca da kiliseler güç kaybedecekti. Sekülerleşme tezinin modern savunucularından Peter L. Berger bu nokta üzerinde gerçekten çok samimi idi. Berger sekülerleşme tezinin makro boyutlarını belirledikten sonra şunları yazıyordu:

Dahası, burada sekülerleşme sürecinin öznel bir yönünün olduğu da kastedilmektedir. Toplumun ve kültürün sekülerleştiği yerde bilincin de sekülerleşmesi söz konusudur. Daha basit bir ifadeyle, bu durum modern Batı'nın giderek artan oranda dünyayı ve kendi hayatlarını dini yorumlara ihtiyaç duymadan değerlendiren bireyler yetiştirdiği anlamına gelmektedir<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanyor*, Ufuk Kitabevi, İstanbul 2002, s.33.

<sup>126</sup> A.g.e.s 34-40.

<sup>127</sup> A.g.e s.36.

<sup>128</sup> A.g.e.s. 38.

Kısacası, sekülerleşme tezi bireyin dindarlığında belirgin bir düşüş olacağı kehanetinde bulunmuştu. Sekülerleşme kahinlerinin öncelikli hedefi, sadece kurumsal alan değil, bireysel dindarlık, özellikle de inanç alanı idi.

“Secular” sözcüğü Latince de “saeculum” sözcüğünden geliyor. Bu terimin, zaman ve mekan çağrışımlarını birlikte veren bir anlamı vardır. “Zaman” dönem, onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; “mekan” ise dünya da ve dünyevi oluşunu gösterir. O halde “saeculum”, “bu çağ ve şimdiki zaman” anlamına gelir<sup>129</sup>. Vurgu, tarihsel süreç olarak dünya da belirli bir zaman ve dönem üzerindedir. Dördüncü ve beşinci asırlardan itibaren “secular” kelimesine, dünya, dış dünya gibi anlamlar verilirken; aynı zamanda Tanrıyla uyuşmayan bir hayat ve hayat şekli anlamında da kullanılıyordu<sup>130</sup>.

Önceleri manevi alana ilişkin olarak ahlakın teolojiden ayrılarak özgürleştirilmesi şeklinde tanımlanan “sekülerizasyon” kelimesi de, modern alanla birlikte tanımlayıcı, yönlendirici ve belirleyici bir rol kazanır. Çünkü modernite dine ait olan bir alanda kendisi için bir yer açmak istiyordu<sup>131</sup>. Bu sebeple modernitenin din üzerindeki etkilerini sekülerizm sürecinde daha müşahhas görebiliriz. Hem insan aklının hem de bilimin fizik alanı fethe çıkmasıyla, hayatın tüm alanlarından dinin etkisini daralttığı, hatta dini ilişkileri önemsizleştirerek değersizleştirdiği bir gerçektir. Biz bunun tesirlerinin insan bilincinden ve kurumlardan dinin anlam bildirim özelliğinin olabildiğince asgari bir düzeye çekildiğini söyleyebilme imkanına sahibiz. Artık din, özne değil nesnelleştirilmiştir. Çünkü, tanımlanan bir şeye, dolaylı olarak müdahale edilmiş olmaktadır<sup>132</sup>.

Çeşitli biçimlerde yapılmış olan sekülerleşme tanımlamalarından, özellikle “Aydınlanmadan sonra ortaya çıkan ve ilahi temeldeki her şeye meydan okuyup insanı merkeze alan, akli mutlaklaştıran ve Aşkını reddeden modern zamanlara ait düşünceler bütünü”<sup>133</sup> asıl üzerinde durduğumuz sekülerleşmedir. Sosyal bilimcilerin tanımlama girişimlerinden yola çıkarak söylemek gerekirse, sekülerizm, bir düşünce akımı ve bir hayat tarzı olarak Protestan ülkelerde dinin dünyevilikle olan her türlü aksiyonla bağlantısı kesilerek, dinin özelleştirilmesi yani, bireysel hayata havale edilip, hayat ile

<sup>129</sup> Bkz. Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Ankara, 1976, s.1283; Attas Nakib, *a.g.e.* s.42.

<sup>130</sup> Ali Köse, *a.g.e.* s.42

<sup>131</sup> Abdurrahman Arslan, “İnsan ya da Aklın Kimliği”, *Bilgi ve Hikmet*, (Güz-1993/4) s.10.

<sup>132</sup> Ramazan Altıntaş “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri”, s.8 (*bkz. http://www.cumhuriyet.edu.tr.*)

<sup>133</sup> Altıntaş, *a.g.m.* s.8-9.

sosyal bir bağı kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesi olayı olarak görülebilir. Nitekim Peter Berger şöyle diyor: “Biz Sekülerizasyonla, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz<sup>134</sup>.”

Tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlam zenginliği ile sekülerleşmeyi şu şekilde daha açımlayıcı bir tarzda tanımlayanlar da olmuştur: Buna göre sekülerleşme, olayların tabî ve dünyevi olayarmış gibi algılanması, insan aklının dini ve metafizik bağlardan kurtarılması, dinin bir vicdan meselesi haline getirilmesidir<sup>135</sup>.

Attas’ın dediği gibi,<sup>136</sup> insanın bakışlarını fizik ötesi evrenden buraya, şimdiye ve hali hazırda çevirme anlamı taşıyan sekülerleşme, hayatın sadece sosyal, siyasal, kültürel, iktisadi ve içtimai yanlarını değil, ilahiyat alanlarını da etkisi altına alıyor. Bu da bir nevi “ teolojik sekülerleşme” diyebileceğimiz bir tutuma dönüşerek, dini ve teolojik bir krize neden olmuştur<sup>137</sup>.

Sekülerleşme, “insanın, aklı ve dili üzerinde önce dini, sonra metafizik denetimden kurtarılması” olarak da tanımlanır. Bu, “dünyanın dini veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır<sup>138</sup>.”

Sekülerleşmenin sonucu dinsiz toplum demektir. Çünkü sekülerleşme tezinin iddiası, “dinin gerilemesi” idi, yani dinin, daha önce kabul gören sembollerinin, doktrinlerinin ve kurumlarının prestiji ve nüfuz kaybı anlamını taşımaktaydı.

Sekülerleşme kavramını sadece siyasi ve sosyolojik bir kavram olarak ele almak bizi kısır bir döngüye götürebilir. Çünkü sekülerleşme, temelinde daha çok ontolojik, kozmolojik ve teolojik unsurları da içeren bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sekülerizmin doğuşunda Greko-romen medeniyetinin pagan kalıbına sokulan Hıristiyanlığın büyük rolü olmuştur. Böyle bir aşama yaşayan Hıristiyanlık, başta tevhid ve ahiret inancı olmak üzere özgün direniş reflekslerini kaybetmiştir. Halbuki, ilahi dinlerin en büyük amacı, toplumlara yön gösterme özelliğini hiç kaybetmemesidir.

<sup>134</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, Çev. Ali Coşkun, İst. 2000, s.162.

<sup>135</sup> Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İst. 1998, s.87.

<sup>136</sup> S. Nakib Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşüncesinin Problemleri* Çev. M.Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İst. 1989, s.43

<sup>137</sup> Altıntaş, *a.g.m.* s.12.

<sup>138</sup> S. Nakib Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s.43

Ona dinamizm sağlayan bu özelliğini kaybeden bir din, asla kendisi olamaz. Bir nevi Hıristiyanlık da böyle bir kaderi yaşamıştır. Dolayısıyla sekülerleşme, Kilise'ye tepkinin ortaya çıkardığı doğal bir durumdur. Hıristiyanlığın geçirdiği bu dönüşüm, biraz da kendi teologları eliyle olmuştur.

Hıristiyanlık, Protestanlaşma ve sekülerizm kavramları arasında çok yakın bir ilişki vardır. Zira önce Hıristiyanlığın pagan kalıbında vahdaniyet inancı ve buna bağlı olarak iman öğretisi bozulmuş, sonra, St. Palvus gibi dini mimarlar elinde ibadet ve hukuk alanlarına müdahale edilerek ahkam boyutu aşkın alandan koparılarak, toplumsal şartların bir ürünü haline getirilmiştir. Dolayısıyla böyle bir dinin Protestanlaşma süreci doğal karşılanmalıdır<sup>139</sup>.

16. yüzyılda ortaya çıkan Protestanlık, aynı yüzyılda belirginleşmeye başlayan deizmin de savunduğu, Berger'in deyimiyle, aşkın bir Tanrı'nın korkunç yüceliğini (tenzih) vurgulamak isterken, uluhiyet dünyasını soyup soğana çevirmiştir. Dolayısıyla Hıristiyan dünyada Protestan söylem, sekülerizmin önündeki setleri bir bir açma ameliyesi görmüştür. Bu yönüyle Protestanlık sekülerleşme tarihi açısından bir başlangıç, bir milad sayılabilir<sup>140</sup>.

Eğer Protestanlık adı verilen dini hareket sekülerleşmenin doğuşuna yatak görevi yapmıştır şeklinde bir tez ileri sürülürse<sup>141</sup> deizm de bu yatağa düşen bir tohum görevi yapmıştır diyebiliriz. Kısaca, deizm düşüncede Tanrıyı dünya dan uzaklaştırdı; Protestanlık ise bunu pratiğe geçirerek; Tanrıyı ve dini, hayatın merkezinden uzaklaştırmak yerine dünyevileşmeyi yerleştirmiştir. Çünkü Protestanlık ibadete ilişkin unsurları olabildiğince asgari düzeye çekmiş, adeta ibadeti meslek ahlakı ile dondurmıştır. İnsan ruhani dünyasını zenginleştiren ritüellerden tecrit edilmiştir.

Sonuç olarak, Hıristiyan kitlenin mucize diye kabul ettiği dinî hayat için bir motivasyon işlevi gören manevi güdüleme unsurları manasını kaybetmiş, Protestanlık ölü bir kimse için dua etmeyi dini merasim düzenlemeyi bile kaldırmıştır<sup>142</sup>. Hiç şüphesiz, böyle bir girişim insanın iç dünyasını manevi olanaklardan soyutlayarak çölleştirmiştir. Geriye insanın tek bir boyutu kalıyor ki, o da bedensel yapı ve onun ihtiyaçlarıdır. Böyle bir

<sup>139</sup> Attas, *İslami Düşünüşün Problemleri*, s.42-43.

<sup>140</sup> Berger, *a.g.e.* s.174-175.

<sup>141</sup> Altıntaş, *a.g.m.* s.7.

<sup>142</sup> Weber, *a.g.e.* s.83.

psikolojik ortam ise, ancak insanın yoğun bir şekilde dünyevileşmeye olan eğilimini besler.

Sekülerleşme, felsefi manada hayatın dünyevileşmesi/profanlaşması, insanların aşkın hakikat ile metafizik bağlarını kopartarak dünyalılılaşması ve bu çerçevede din kaynaklı geleneklerin çözülmesi sürecini ifade eder. Bu anlamda sekülerleşmenin her otantik din ile çatışma içerisinde olduğunu görmek zor değil. Hakikati ve insanın nihai kurtuluşunu birey ve tarih üstü bir gerçekliğe bağlayan din ile, gerçekliği Aydınlanma'nın otonom bireyine ve onun kâinat kurgusuna indirgeyen seküler düşünce arasındaki gerilim, modern dünyanın önemli verilerinden biri olmuştur<sup>143</sup>.

Sekülerlik, tek kelimeyle, dünyevileşmek demek. Ernst Gellner, Batıda iki farklı sekülerlik çağı yaşandığından söz eder. Birinci sekülerlik çağı, modernlikle birlikte belirginleşmiş ve “dinin hayattan uzaklaştırılması” şeklinde; ikinci sekülerleşme çağı ise, modernlik- sonrası süreçte belirginleşmeye başlamıştır ve “dünyeviliğin, dünyevi (beşeri) olan her şeyin dinselleştirilmesi” yani dinin yerine ikame edilmesi olarak tezahür etmiştir<sup>144</sup>.

Sekülerliğe felsefî açıdan bakınca şu temel özelliklerini ayırt ediyoruz:

Birincisi, sekülerlik, dini, dolayısıyla Tanrı'yı hayatın merkezinden uzaklaştırmış; dünyevî olanı, dolayısıyla Tanrı'nın konumunu üstlenen insanı hayatın ve her şeyin merkezine yerleştirmiştir.

İkincisi, sekülerlik, insanı hayatın merkezine yerleştirmekle, insanın Tanrı'yla ve Kâinât'la ve, elbette, Tabiat'la olan ilişkilerini sakatlamış; insana, Tanrı, Kâinât ve Tabiat'a, dolayısıyla dünyaya ve diğer toplumlara ve kültürlere hâkim olabileceği, onlar üzerinde hakimiyet ve tahakküm kurabileceği bir konum biçmiştir.

Üçüncüsü, sekülerleşme süreci, Tanrı Sözü'nü, dolayısıyla peygamberî soluğu, öte dünya inancını hayattan büyük ölçüde uzaklaştırmış; bunların yerine insanın rasyonalitesini yerleştirmiş ve mutlaklaştırmıştır. Artık insanın "aklı"yla her şeyi anlayabileceği, anlamlandırabileceği, dolayısıyla yönlendirebileceği inancı temel inanç

<sup>143</sup> Bkz. Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1992, s.222-230; Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 41-78

<sup>144</sup> Yusuf Kaplan, “Sekülerliği Dinselleştirmek ve Türkiye'yi Bitirmek”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 11 Mayıs 2005.

ilkelerinden biri olmuş; sonuçta bilim ve teknoloji, hayatımızı anlamlandırma sürecinin başlıca aktörleri konumuna yerleşmiştir.

Dördüncüsü ve insanın yaratıcılığını da, yıkıcılığını da kışkırtan en önemli özellik ise, sekülerliğin bölücü olmasıdır. Sekülerlik, din ile dünyayı, bu dünya ile öte dünyayı, ruh ile bedeni birbirinden ayırmış ve “dini”, bedeni (insanı ve aklını) dünyayı mutlaklaştırmıştır.

Bütün bu dinamikler, ben-merkezciliği, hazcılığı, materyalizmi, izafiliği insanın varoluş serüvenini anlamlandıran temel değerler katına yükseltmiştir. Ve sonuçta insanın ruhsuzlaşmasının, vicdansızlaşmasının, ihtiras ve iştahasının, gücün ve güç üreten araçların peşinde koşuşturmasının önu sonuna kadar açılmıştır<sup>145</sup>.

### 3.2. Sekülerleşmenin Sonuçları

Sekülerleşmeyi dinin toplumdaki otoritesini yitirme süreci olarak tanımlamıştık. İşte bu süreç, bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında bütün toplumların yaşamının odak noktası olan dini kurumların, dini pratiklerin, dini düşüncelerin kısaca dinî hayatın çöküşe geçme sürecidir. Bu durum bir anlamda Peter L. Berger'in deyimiyle 'batı toplumlarının üzerindeki kutsal kubbenin çökmesi' de demektir<sup>146</sup>. Sonunda Batı'da "Hıristiyanlığın altın çağı" sona ermiş, Hıristiyan toplumu neredeyse tamamen dinden uzaklaşmış, inanç, eylem ve niyetlerin, ilahi hedefler yerine, dünyevi hedeflere yönelmesi sağlanmış, dinin işlev ve fonksiyonları dünyevi, toplumsal işlev ve fonksiyonlara dönüşmüş, son olarak da dini olan ne varsa, onun yerini dünyevi olan almıştır.

Bu süreç sonunda, daha önce de belirttiğimiz gibi, insan beninin değişik yönleri de sekülerleşmiş/dünyevileşmiştir. 'İnsanın dünyevileşmesi', insanın, mevcudiyeti, zaman ve mekanla sınırlı olmayan ruhunu, varlığı belirli bir zaman ve mekanla sınırlı olan bedeninin veya değişmez olanı değişenin egemenliği altına almayı ifade eder. Başka bir deyişle, dünyevileşme ruhun zamansal, değişken ve maddi olanda kayboluşudur.

İnsanın ya da ruhun dünyevileşmesi veya yabancılaşması onun Tanrı'yla olan alakasının insandan yana epistemolojik bir kopukluğa uğraması ve dolayısıyla kendi özüne

<sup>145</sup> Aynı yer.

<sup>146</sup> Berger, a.g.e. s.167-168.

yabancılaşması anlamına da gelir. Diğer bir deyişle, dünyevileşme, insanın kendini Tanrı'dan bağımsız bir konumda algılaması sonucunda kendi öz benliğine yabancılaşması halidir ki, bu epistemolojik kopuşun İslam literatüründeki karşılığı gaflet'tir.

Bir başka tanımlamayla insanın sekülerizasyonu, "İnsanların en temel ilgi, alaka ve yönelimlerinin, yetenek ve becerilerinin bu dünyanın dışından/ötesinden/üstünden, sadece ve sadece bu dünyaya yönelmesi hareketidir. Bu, bu dünyanın bağlı olduğu mitolojik, metafizik ve her çeşit düalizmden arındırılması düşüncesini kapsamaktadır. Bunun nihai anlamı ise, bütün olumlu ve olumsuz yanlarıyla, iyilik ve kötülükleriyle, sevap ve günahlarıyla, bütün sağlık ve hastalıklarıyla, umutsuzluk ve umutlarıyla sadece yeryüzü alanını tamamıyla ciddiye almak anlamına gelir.

Kısaca bu anlamda sekülerizm, dinin bir vicdan meselesi haline getirilerek bireyin insafına terkedilmesi, sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yok ederek birtakım kurumların, mesleği ve kazanç kapısı haline getirilmesi, doğüstü olayların tabii ve dünyevi olayarmış gibi algılanarak bilimin sınırına hapsedilmesidir.

Bu tanımlamalardan sonra, sekülerleşmenin sonuçlarını maddeler halinde ele alalım:

a) Hakikat anlayışı temelden değiştirildi; Tanrı-merkezli bir hakikat anlayışı terk edildi. Hakikatin ölçüsü Tanrı olarak görülürken, insan-merkezli bir hakikat anlayışı yaygınlık kazanarak her şeyin ölçüsü insan olarak görülmeye başlandı.

b) Bilgi anlayışında, metafizik ve ahlaki sorulara cevap arayan akletme ortadan kaldırılarak, akıl sadece dünyevi amaçlara ulaşmak amacıyla araç olarak kullanılan salt zeka ile sınırlandı.

c) Aşkın bir gerçeklik bilinci yok edildi, buna paralel olarak Tanrı-İnsan-Evren arasındaki bağ koparılarak, insan bu uçsuz bucaksız evren içinde kozmik bir yalnızlığa mahkum edildi. Bir diğer deyişle, özgürleştirmek amacıyla imandan uzaklaştırılan insan, sahte bir özgürlük duygusuyla fakat gerçek ve tanımlanamaz acı ve elemeler içinde kendi yalnızlığıyla baş başa bırakıldı. İnsan dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlayamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetti ve bakışlarını, dünya ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevirdi<sup>147</sup>.

<sup>147</sup> Attas, *a.g.e.* s.44.



d) Din, otorite ve saygınlığını yitirdiği için, -dar anlamıyla- dinî hayat da anlamını yitirdi. İman, içi boş, geleceğe dair hiçbir vaat ve hiçbir ümit içermeyen bir anlamsızlığa mahkum edildi. Toplum iman dolu bir yaşamdan yoksun bırakıldı.

e) Kitaplı dinler hayattan koparıldıktan sonra, Tanrısız, kitapsız dinler çoğaldı. Beşeri ideolojiler, siyasi fikirler, sanat ekolleri dinleştirildi; lidere, karizmaya tapıcılık çoğaldı.

f) Yaşamın amacı hız, haz ve paraya indirildi. Hayattan daha çok haz almak ve daha hızlı yaşamak için para vazgeçilemez meta olarak tanıtıldı. Daha çok para kazanmak amacıyla her yol meşru olarak görüldü.

g) Bir yandan, yeryüzünde milyonlarca insan sömürülüp açlığa mahkum edilirken, diğer yandan silah sanayiine milyarlar aktarılıp silah stoklandı. Özellikle iki defa Dünya savaşları çıkarılarak yeryüzü kana bulandı. Yetmedi, seküler batılı vahşet yeryüzünün muhtelif yörelerinde hala kan dökmeye devam ediyor.

h) Dünya iktisadında, sınırsız büyüme, sınırsız üretim ve tüketim bunun sonunda da sınırsız kazanç düşüncesi seküler insanın aklını başından alarak onu iyice çıldırttı. Piyasayı yönlendiren "para" Tanrılaştırıldı .Sömürü adeta kan emiciliğe dönüştü.

Batı, dini, hayatın merkezinden çıkardığı ve merkeze dünyevileşme ve onun türevlerini yerleştirdiğinden dolayı büyük bir açmaz, manevi boşluk ve buhran içinde debelendiği şikayetleri yükselmektedir. Bu dünyevileşme, manevi kuraklığı da beraberinde getirmiştir. Mesele dünyevi otorite değil, dünyevi değerlerin manevi değerlerin yerini alması ve silmesi, tasfiye etmesi meselesidir. Bu ise hayat damarlarına indirilmiş bir neşterdir. Din hayatın merkezinden çekilmiş, peki yerini ne almış? Bu sorunun cevaplarından birini, *Newsweek* dergisi (Ağustos 2003 ikinci hafta) şöyle vermiştir: Pornografi. Dinin yerini dünyevileşme ve o meyanda pornografi gibi süfliyat ve müstehcenlik almıştır<sup>148</sup>.

Batı önce Tanrı'yı sınırlandırarak, gaybıyatı en azından belli bazı çevrelerde, büyük ölçüde inkar etti. Ardından iman hayatın merkezinden çekilmiş oldu. Friedrich Nietzsche, "Tanrı öldü" demeden çok önce zaten bunun belirtileri ortaya çıkmıştı. Nietzsche sadece bunu mühürledi. O'na sadece bunu ilan etmek kalmıştı, o da bunu

<sup>148</sup> Mustafa Özcan, *Yeni Asya Gazetesi*, 25 Ağustos, 2003.

yaptı. Ve bu dönüm noktasından sonra, ahlak ve iman savunmaya çekilmiş, imansızlık ve seküler ahlak anlayışları hücumla geçmiştir.

Dinî hayat gerilediği gibi, nerede duracağı belli olmayan başdöndürücü bir sekülerleşme yaşanıyor. Bakıyorsunuz anneanne torununun taşıyıcı annesi olabiliyor. Bir başka haberde de akli gideren şarabın akli çalıştırdığı söyleniyor. Garaudy ve benzerlerinin söylediklerini, şimdi Papa 16. Benediktus dile getiriyor. Papa 2 Ekim 2005 günü Vatikan’da yaptığı konuşmada şöyle diyordu: “Allah adeta köstek gibi görülmekte, ya sıradan bir dua cümlesine sıkıştırılmakta ya da herşeyden ihraç edilerek kamusal alandan da dışlanmaktadır. Bu ise Allah’ın bütün anlamını yitirmesi demektir”.<sup>149</sup>

Öte yandan, sekülerleşen toplumlarda -ki en belirgin örneği Avrupa’dır- sekülerleşmenin anlamsızlık krizi ortaya çıkardığı muhakkaktır. Çünkü modernite şemsiyesi altındaki bilim ve teknolojinin modern insana varoluşsal bir anlam sağlayamadığı ve dinin bıraktığı boşluğu dolduramadığı anlaşılıyor. Çünkü 21. yüzyılda kişi başına yine bir *ölüm* düşüyor ve insanın kozmosdaki yeri ve anlamı sorusu boşlukta kalıyor<sup>150</sup>.

Son olarak, şunu belirtelim ki, deizm, panteizm, pozitivism, vb. gibi düşüncelerden beslenen Batı Medeniyeti, “ilahî” olanla irtibatı kopartılan “modern insan”ı adeta umutsuzluğa terk etmiştir.

---

<sup>149</sup> Mustafa Özcan, “Allah’ın Arzını Allah’a Yasaklamak” *Yeni Asya Gazetesi*, 03 Ekim, 2005.

<sup>150</sup> Ali Köse, *a.g.e.* s.8.

## SONUÇ

Modernite olgusu, bir anlamda Avrupa Aydınlanmasına tekabül eden, kâinatın belirli bir takım matematik kanunları uyarınca mekanik hareketler sergileyen “tabiat-madde” den ibaret olduğu anlayışı üzerine bina edilen; Tanrıya en azından madde dünyasında yer kalmadığını, varsa bir rolü kâinata ilk hareketi vermiş olmaktan ibaret olduğunu vurgulayan; Tanrıyı kâinatın merkezinden alıp, yerine insanı koyan ve insan hayatı üzerinde etkisiz bir soyutlamaya dönüştüren düşünce ekolünün simgesidir. Bir başka ifadeyle modernite, ilahilikten arındırma projesidir.

Bu projenin en başat paradigması sekülerizmdir. Sekülerizm ise kapsamlı bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmış bir süreçtir. Bu süreç sadece insanın yaşama biçimini değiştiren basit bir programın tatbikinden ibaret değildir. Bu süreç insanı yerinden eden, onu kendisine ve kendi dışındaki dünyaya (doğaya, diğer canlılara, hemcinslerine) yabancılaştıran, insanın ben idrakini parçalayan; varoluş kaygılarını anlamsızlaştırıp yeryüzündeki varoluşu yemek, içmek, bürünmek, barınmak, vb. temel ihtiyaçlara indirgeyen bir projenin ürünüdür.

Sekülerizm süreci, dünyayı kutsaldan arındırıp Varlık’ı varolan’ın, Vücûd’u mevcûd’un ardına iten, Hakk’a yabancılaştıran ve dolayısıyla insanı Hak’sızlaştıran bir bilinç yapısınca klavuzlanmaktadır. Varoluşun öznesi olarak sadece *insanı*, mekanı olarak sadece *dünyayı*, zaman olarak da sadece *şimdiyi* merkeze almakta, bu yönüyle insanoğlunu ilahına ve ilahi olan her şeye düşman hale getirmektedir. Ayrıca, bu süreç, bütün kadim dinlere ve insanı insan yapan ne kadar haslet varsa ona bir yerde düşman hale getirmiştir. Çünkü, insanoğlunun varoluşunun bütün kadim dinlerce tarif edilmiş anlamı, bu sekülerizm sürecinin ortaya koyduğu dünya görüşüne zıt bir konumda idi. Yani insanoğlu dini bir hayata, kutsallıkla dolu bir dünya görüşüne sahipti. Modernite projesi ve onun seküler paradigması ise, bu dünya görüşünün yerine profan (din-dışı) bir dünya görüşünü yerleştirmiştir.

İşte bu profan dünya görüşünün yerleşmesinde, Batı medeniyeti tarihinde birçok unsur etkili olmuştur. Ama bu unsurların içinde deizm düşüncesi, belki de en önemli etken olmuştur. Çünkü, deizmin iddiaları bu profan dünya görüşünü açık bir şekilde desteklemekteydi. Deizmin, aleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ve diğer iddiaları, yukarıda bahsettiğimiz modernite ve sekülerizm kavramlarının içerdikleri anlamlarla

örtüşmektedir. Bu yüzden de, modernite projesi ve sekülerizm süreci, deizmin iddiaları üzerine temellendirilmiştir diyebiliriz.

Bu süreç sonucunda oluşan sekülerleşme/dünyevileşme ise, insan hayatının her sahasına nüfuz etmiş bulunan iktidar ve güç ilişkilerinin temelden dönüşümünü sağlamıştır. Otoritenin meşruiyeti, aile fertleri arasındaki ilişkiden makro düzeyde politik sistemin parçaları arasındaki etkileşime değin yeni temeller üzerine kurulmaktadır. Bu, insan aklının kutsandığı bir medeniyetin otoriteyi aşkın bir güçten alıp insana verme çabasıdır. Ancak sonuç bizzat insan idrakinin parçalanması ve çatışan otorite ağı içerisinde kişinin kimlik bunalımına düşmesidir. İnsanın, kutsallıkla dolu olan hayatının parçalanmasıdır. Dinî hayatın yokoluşudur. Bu anlamda sekülerleşme, pratik hayatta dinin mutlak referans alanı olmaktan çıkması, inancın ise hakikatle ilişkisinde mutlaklıktan çıkıp, bir kanaat haline gelmesidir.

Son olarak şunu belirtelim ki, her ne kadar sekülerleşme dinin bireyselleşmesi ve olabildiğince alanının daraltılması gibi algılanmış olsa da topyekün dinden kopmayı gerçekleştirilememiştir. Ancak, sekülerleşme, sekülerleşmemiş toplumların kutsallarının üzerinde bir tehdit oluşturmaktadır. “Frenk hayatının gecesinde sabah namazına kalkılır mı?” diye kendi kendine sitem eden Yahya Kemal gibi, insanlarımız kalben Müslüman ama akla pozitivist olma eğilimi taşıyabiliyor. İbadetleri yerine getirse de dine bütün olarak bakmadığı için A tavrı müslümanca, B tavrı pozitivist olabilir.

Sekülerleşme sürecini yaşamış Batı toplumlarında bile, dini hareketlerde görülen canlılık, dinin yokolmadığını, Tanrı'nın “ölmediğini” doğrulamaktadır. Çünkü, aşkın bir kaynaktan kopuk bir medeniyetin tatmin araçları sahte olduğu için insanlığa vereceği fazla bir şey kalmaz. Netice olarak, aşkın bir kaynağa dayalı ve tabiatı bozulmamış bir dine bağlanan insanlar ancak “kendisi” kalmayı başarabilirler. İşte modern dünyanın geldiği sonuç anlam arayışıdır. Genleriyle oynanmamış domates arıyorsa modern insan, genleriyle oynanmamış insanın zihniyet kalıbını da araması lazım. Dine kayıtsız kalarak düşünmek ve hayatı anlamlandırmak mümkün değildir. Çünkü hayatı kutsallığıyla bütünleştiren bir “insan” anlayışının daha bütüncül bir hayat tarzı takdim ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

İşte biz de “deizm ve dinî hayat” adını verdiğimiz bu çalışmamızda, modern dünyanın geçirdiği bu süreçte, deizmin etkilerini ortaya koymaya çalıştık. Deizm düşüncesi elbette doğrudan dinî hayatı yok edecek güçte değildi. Zaten deizm, Aydınlanma

döneminden sonra varlığını sönük bir şekilde devam ettirmiştir. Ancak deizm asıl varlığını dinî hayata etkileriyle devam ettirmiş; bu da sekülerizm sürecinde ortaya çıkmış ve sekülerleşme olgusu dinî hayata büyük bir darbe vurmuştur.

### KAYNAKÇA

- ABEL, ARKOUN, MARDİN, *Etik, Din ve Laiklik*, Metis Yay. İst. 1995.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay., 5.Baskı, İstanbul?
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri”, (<http://www.cumhuriyet.edu.tr>.)
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, Çev.Ahmet Arslan, Ege Üniv. Yay., İzmir 1993.
- ARMAĞAN, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul, 1998.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., 4.Baskı, Ankara 1999.
- ARSLAN, Abdurrahman, “İnsan ya da Aklın Kimliği”, *Bilgi ve Hikmet*, (Güz-1993/4).
- ATTAS, S.Nakib, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M.Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri* Çev. M.Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İst. 1989.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. Baskı, Ankara 1996.
- , *İçerik Kritik Bakış*, Haz. Mehmet Gündem, İyidam Yay., İstanbul, 1999.
- , “Din ve Felsefeye Göre Tanrı”, “Ateizm ve Çıkmazları” *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. 24, 1981.
- , *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1991.
- , “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi” *A.Ü.İ.F. Dergisi* Sayı 27, 1985.
- AYVAZ, Muzaffer, *Deizm-Bilim İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2002.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara 1997.
- BERGER, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, Çev.Ali Coşkun, İstanbul, 2000.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7. Baskı, Ankara 1997.
- BOUTROUX, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1988.

- BULAÇ, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- , *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1992 (12. Basım).
- , *Din ve Modernizm*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1990.
- BURY, John Bagnell, *Fikir ve Söz Hürriyeti (A History of Freedom of Thought)*, Çev. Avni Başman, Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul 1959.
- BÜMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- CAPRA, Frithjof, *Kâinata Mensup Olmak*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- , *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999.
- COPLESTON, *Felsefe Tarihi (Aydınlanma)*, Çev. Aziz Yardımlı, c.6, İdea Yay., İstanbul 1989.
- ÇETİN, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yay., Ankara 1995.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divan Dergisi*, İstanbul, Yıl 2, Sayı 3 (1997).
- DEMİR, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992.
- ELİADE, Mircea *Kutsal ve Din-Dışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Kitapları, Ankara, 1991.
- ELMESSİRİ, Abdulvahab M., "Modernite, İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma", *Divan Dergisi*, Çev. Metin Eker, Yıl 2 Sayı 3 (1997/1).
- ERDEM, Hüsamettin, "Deizm", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- FROLOV, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., 2.Baskı, İstanbul 1997.
- GİLSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Ün. Yay., İzmir 1986.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 7.Baskı, İstanbul 1994.
- GÜRSEL, Deniz, *Çevresizsiniz*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

- HANCERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- HAZARD, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yay., İstanbul 1999.
- HOCAOĞLU, Durmuş, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, Selçuk Yay., Ankara 1995.
- KAPLAN, Yusuf, "Sekülerliği Dinselleştirmek ve Türkiye'yi Bitirmek", *Yeni Şafak Gazetesi*, 11 Mayıs 2005.
- KARADENİZ, Osman, "*Takdim*", İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, Sad. Osman Karadeniz, İ.İ.F.V. Yay., İzmir 1998.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.
- KOYRE, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1989.
- KÖSE, Ali, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- KÜÇÜK, Hasan, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersâdet Yay., İstanbul 1980.
- NASR, S.Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982.
- , *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984.
- , *Makaleler (I)*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- , *Kutsalın Peşinde*, Çev. Süleyman Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- NORTBOURNE, Lord, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- ÖZCAN, Mustafa, *Yeni Asya Gazetesi*, 25 Ağustos, 2003.
- , *Yeni Asya Gazetesi*, 03 Ekim 2005. (<http://www.yeniasya.com.tr>)



PASGUIER, Roger De, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.

SARAÇ, Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Ankara, 1976.

SCHOON, Frithjof, *Varlık Bilgi ve Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

SCHUMACHER, E.F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992.

SJ, Thomas Michel, "Zihinler Maneviyata Yabancılaşmış" *Yeni Asya Gazetesi*, 27 Ekim 2004. (<http://www.yeniasya.com.tr>)

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5. Basım, İstanbul 1993.

WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Arıoba, İstanbul, 1985.

## ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında Adıyaman Gölbaşı'nda doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Gölbaşı'nda tamamladım. 1992 de Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandım ve 1997 de mezun oldum. Aynı yıl Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Din Felsefesi dalından Yüksek Lisans yapmaya başladım.

Şu an Adana Gazipaşa İlköğretim Okulunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yapmaktayım.

### İletişim Bilgileri

Gazipaşa İlköğretim Okulu Seyhan/ ADANA

TEL: 0505 313 4272

Email: [oztas46@mynet.com](mailto:oztas46@mynet.com).

**Mehmet ÖZTAŞ**

**Kasım 2006**

**KAYSERİ**