



# **YENİ İLM-İ KELÂM SÜRECİ VE DEİZM**

**2020  
YÜKSEK LİSANS TEZİ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

**Zekiye ÖZ**

**Tez Danışman  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN**

**YENİ İLM-İ KELÂM SÜRECİ VE DEİZM**

**Zekiye ÖZ**

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN**

**T.C.**

**Karabük Üniversitesi**

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Dalında**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Olarak Hazırlanmıştır**

**KARABÜK**

**Aralık 2020**

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI .....	4
ÖNSÖZ .....	5
ÖZ.....	7
ABSTRACT.....	8
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	9
ARCHIVE RECORD INFORMATION .....	10
KISALTMALAR .....	11
ARAŞTIRMANIN KONUSU .....	12
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ .....	12
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....	12
ARAŞTIRMA HİPOTEZLERİ/PROBLEM .....	13
EVREN VE ÖRNEKLEM .....	13
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER .....	13
1.BÖLÜM: YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ .....	14
1.2. Batı'da Bilim ve Düşünce Alanında Yapılan Islahatlar .....	17
1.3. Modernleşmenin 19. yüzyılda Doğurduğu Sonuçlar .....	27
1.4. Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si'nin Batı İle İlişkilerinin Başlaması.....	31
1.4.1. Yeni İlm-i Kelâm Projesi.....	34
1.4.2. İctimaî İlm-i Kelâm Projesi .....	37
2. BÖLÜM: DEİZM .....	42
2.1. Deizmin Tanımı.....	42
2.2. Deizm Çeşitleri .....	47
2.3. Deizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi .....	53
2.4. Deizmin Temel Görüşleri .....	55
2.4.1. Tanrı Anlayışı.....	55
2.4.2. Tanrı- Âlem İlişkisi.....	64
2.4.3. Peygamberlik ve Vahiy.....	70
2.4.4. İbadet, Dua, Tövbe.....	73
2.4.5. Ahiret Anlayışı .....	74
2.4.6. İnsan ve Ahlâk Görüşü.....	75
3. BÖLÜM: YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDEKİ ÂLİMLERİN KELÂMİ GÖRÜŞLERİ .....	82

<b>3.1. Cemaleddin Afgânî .....</b>	<b>82</b>
<b>3.1.1. Temel Görüşleri .....</b>	<b>82</b>
<b>3.1.2. Deizme Bakışı .....</b>	<b>86</b>
<b>3.2. İsmail Hakkı İzmirli .....</b>	<b>87</b>
<b>3.2.1. Temel Görüşleri .....</b>	<b>87</b>
<b>3.2.2. Deizme Bakışı .....</b>	<b>91</b>
<b>3.3. Muhammed Abduh.....</b>	<b>92</b>
<b>3.3.1. Temel Görüşleri .....</b>	<b>92</b>
<b>3.3.2. Deizme Bakışı .....</b>	<b>101</b>
<b>3.4. Reşîd Rızâ .....</b>	<b>102</b>
<b>3.4.1. Temel Görüşleri .....</b>	<b>102</b>
<b>3.4.2. Deizme Bakışı .....</b>	<b>107</b>
<b>3.5. Seyyid Ahmet Han .....</b>	<b>108</b>
<b>3.5.1. Temel Görüşleri .....</b>	<b>108</b>
<b>3.5.2. Deizme Bakışı .....</b>	<b>117</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>119</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>123</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>133</b>

## TEZ ONAY SAYFASI

Zekiye ÖZ tarafından hazırlanan “YENİ İLM-İ KELÂM SÜRECİ VE DEİZM” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN .....  
Tez Danışmanı, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Temel İslam Bilimleri Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. Savunma sınavı tarihi 17/12/2020

**Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)** **İmzası**

Başkan : Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ ( KBÜ) .....

Üye : Doç. Dr. Recep ÖNAL (GRÜ) .....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN (KBÜ) .....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ .....  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## **DOĞRULUK BEYANI**

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlák ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntılarım intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yervermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlâki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

**Adı Soyadı : Zekiye Öz**

**İmza:**

## ÖNSÖZ

Kelâm ilminin en temel konularının başında Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları, varlığının delilleri ile nübüvvet ve risalete dair konular gelmektedir. Tanrı ile ilgili görüşleri açıklayan ve genellikle Teizm, Deizm, Panteizm, Agnostisizm ve Ateizm gibi başlıklar altında incelenen düşüncelerin önemi dikkate alındığında, söz konusu düşünce akımları içinde teizme yakınlığı ile bilinen ve görüldüğü üzerine hakkında en az bilgiye sahip olunan Deizm konusu seçilerek, tarihsel ve teolojik açıdan değerlendirilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bu alanda Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerin görüşlerine yer verilerek, Deizmin İslâm dünyası tarafından tartışılıp değerlendirildiği bir dönem olup olmadığı konusuna açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda, 19. yüzyılda Yeni İlm-i Kelâm döneminin başlamasıyla âlimlerin ilgilendikleri konular genellikle modern Batı medeniyeti kaynaklı problemler olmuştur. Bu problemler içerisinde Deizmin temel argümanlarını oluşturacak meselelere yoğunlaşarak, bu anlayış ile Yeni ilm-i Kelâm Dönemi İslâm âlimlerinin temel görüşleri üzerinden Deizmin temel vurgularına karşılık gelecek anlayışların incelenmesi ile 21. yüzyılın modern Türkiye'sinin genç neslinin Deizm inanç problemine cevap vermesi bakımından önemlilik arz ettiği düşünülerek araştırma konusu yapılmıştır.

Çalışmamızda, Deizm üzerine yapılan tanımlar, araştırmacıların Deizm üzerine yapmış oldukları yorumlar, Batı düşüncesi içerisinde Deizmin ortaya çıkmasına sebep olan tarihsel arka plan ve teolojik nedenler araştırılarak konu ile ilgili farklı görüşlere yer verilerek sağlıklı bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Deist oldukları kabul edilen filozofların iddialarına yer verilerek, geleneksel dinlere yöneltilen eleştirel yaklaşımları ele alınmasında objektif bir tutum sergilenmiş ve tüm deist iddialar, İslâm dini açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler için, Yeni İlm-i Kelâm Dönemi âlimlerinden olan Cemâleddin Afgânî, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve Seyyid Ahmed Han'ın Deizm üzerine görüşlerine yer verilerek bir sınırlandırılmaya gidilmiştir.

Yeni İlm-i Kelâm döneminde müstakil ve detaylı olarak Deizm üzerine yazılan bir kaynak bulunamamış olması araştırmamızı zorlaştıran bir unsur olarak söylenilebilir. Bu açıdan İslâm âlimlerinin görüşlerine muhtelif eserlerini incelenerek

ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda bu âlimlerin Türkçe'ye tercüme edilmiş eserlerinden, âlimlerin görüşlerini konu edinen kitaplardan, tez çalışmalarından ve çeşitli makalelerden bilgi edinilerek ulaşılmaya çalışılmıştır. Deizm üzerine ise, Türkçe yazılmış çok fazla eser olmamakla birlikte deist yazarların tercüme edilen eserleri de yok denecek kadar azdır. Bu açıdan yabancı dildeki Deizm üzerine ulaşılabilen deist yazarların eserleri incelenmiştir.

“Yeni İlm-i Kelâm süreci ve Deizm” adını taşıyan bu çalışmamız üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölümde, Yeni İlm-i Kelâm Dönemi'nin ortaya çıkmasına neden olan gelişmeler ele alınmıştır. İkinci bölümde, Deizm kavramının kelime kökeni, çeşitleri, tarihi seyri ve temel anlayışları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise, Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki âlimlerin temel görüşleri ve Deizmin temel argümanlarına karşılık gelecek görüşlerine yer verilerek Deizm değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın yürütülmesindeki destek ve katkılarından dolayı danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN'e teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisans eğitimi konusunda beni cesaretlendiren ve bu çalışmayı okuyarak değerli eleştiri ve katkılarından dolayı Doç.Dr. Mustafa Selim YILMAZ'a, değerli jüri üyelerine, çalışmam sürecince yanımda olan aileme özellikle de sevgili anneme ve babama, hayatımın her alanında olduğu gibi, tez çalışmamı hazırlarken de her aşamada bana yardımcı olan sevgili eşim F. Enes ÖZ'e sonsuz teşekkür ederim.

Zekiye ÖZ  
İstanbul, 2020



## ÖZ

“Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm” başlıklı çalışmamızda Tanzimat Dönemi’nden sonra başlayan Kelâm ilminde yenilenme çalışmaları ele alınmıştır. Bu yenilenme ihtiyacının tarihsel, kültürel ve siyasi arka planı, yenilik arayışlarının sebepleri, Yeni İlm-i Kelâm Projesinin yöntemsel ve içeriksel boyutu ile incelenmeye çalışılmıştır. Tanrı tasavvuru ve bu tasavvura bağlı olarak uluhiyyât, nübüvvet ve ahiret konularını hedef alan Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm, Deizm gibi düşünce akımları Kelâmcıların ortaya koyduğu görüşler üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda Batı düşüncesi içinde dinî ve felsefî bir anlayış olarak ortaya çıkan geleneksel dinlerin -özellikle Hıristiyanlığın- Tanrı, vahiy, nübüvvet gibi temel inanç esaslarına yönelik eleştirel yaklaşımlarda bulunan ve 18. yüzyıldan günümüze kadar hissedilir derece etkisini sürdüren Deizmin, tarihsel ve teolojik açıdan ortaya çıkmasına sebep olan unsurlar incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki âlimlerin -özellikle Cemaleddin Afgânî, İsmail Hakkı İzmirli, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Seyyid Ahmed Han’ın görüşleri incelendiğinde, bu dönemde, Deizmin temel argümanlarını destekleyecek tarzda yorumların yer bulmadığı ya da öncelik kazanmadığı bilgisine ulaşılmıştır. Bunun sebebi olarak da Deizm 19. yüzyılda etkisini kaybetmesi ve bu düşüncenin Hıristiyanlık dini içerisinde ortaya çıktığı görülmüştür. Çünkü Batı’da Deizme götüren süreç, doğrudan dinden kaynaklı iken, İslâm’da dinden kaynaklı olarak bir sorun görülmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni İlm-i Kelam; Deizm; Nübüvvet; Mucize;

## ABSTRACT

In this study titled “The Modern Theological Process and Deism”, we will discuss the renewal in the science of *Kalam* (Theology) that started after the *Tanzimat* period. We have attempted to examine the historical, cultural and political background needed for renewal, the reasons for search for innovation, and the methodological and contextual dimension of the *Modern İlm-i Kalam* (the science of theology) as well. The views put forward by the *Kalamists* (Theologians) concerning the conception of God, the relation of *Vahey* (revelation) with this concept, and the views of Materialism, Darwinism, Positivism, Pantheism, Deism, which target the issues of revelation, prophethood, and the Hereafter, have been discussed through this study. In this regard, the present study will examine Deism, which has come to life as the religious and philosophical understanding in Western thought, and also has critically approached the basic belief principles of traditional religions, especially Christianity, such as God, revelation, and prophethood, and continues to leave a noticeable effect from the 18<sup>th</sup> century until today. The factors that caused it to emerge will also be examined. As a result, when the views of scholars in the period of *Modern İlm-i Kalam*-especially *Jamaluddin Afghânî*, *İsmail Hakkı İzmirli*, *Muhammed Abduh*, *Reşîd Rızâ* and *Seyyid Ahmed Khan* were examined, it was found that interpretations that support the basic arguments of Deism did not have a place or did not gain priority. The reason for this is that Deism lost its influence in the 19<sup>th</sup> century and emerged within the Christian religion. Because while the process leading to Deism in the West originates directly from religion, the process that leads some people to adopt a deist attitude in Islam is based on the evaluating of Islam by looking at personal opinions of people who represent religion and religious values not from Islam itself

**Keywords:** Modern İlm-i Kalam; Deism; Prophethood; Miracle;

## ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

<b>Tezin Adı</b>	Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm
<b>Tezin Yazarı</b>	Zekiye ÖZ
<b>Tezin Danışmanı</b>	Dr. ögr. üyesi. Mustafa GÖREGEN
<b>Tezin Derecesi</b>	Yüksek Lisans
<b>Tezin Tarihi</b>	17/12/2020
<b>Tezin Alanı</b>	Temel İslam Bilimleri
<b>Tezin Yeri</b>	KBU/LEE
<b>Tezin Sayfa Sayısı</b>	133
<b>Anahtar Kelimeler</b>	Yeni İlm-i Kelâm, Deizm, Nübüvvet, Mucize.

## ARCHIVE RECORD INFORMATION

<b>Name of the Thesis</b>	The Modern Theological Process and Deism
<b>Author of the Thesis</b>	Zekiye ÖZ
<b>Advisor of the Thesis</b>	Dr. Öğr. Üyesi. Mustafa GÖREGEN
<b>Status of the Thesis</b>	Master
<b>Date of the Thesis</b>	17/12/2020
<b>Field of the Thesis</b>	Basic İslamic Sciences
<b>Place Of the Thesis</b>	KBU/LEE
<b>Total Page Number</b>	133
<b>Keywords</b>	Modern İlm-i Kalam, Deism, Prophethood, Miracle.

## KISALTMALAR

<b>Bkz. / bkz.</b>	:Bakınız
<b>Ed. / ed.</b>	: Editör
<b>M.Ö.</b>	:.Milattan Önce
<b>M.S</b>	: Milattan Sonra
<b>ö.</b>	: Ölümü, vefat tarihi
<b>Trc./ trc</b>	: Tercüme eden
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>v.dğr.</b>	: Ve diğerleri
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>Sad. /sad.</b>	: sadeleştiren
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

## ARAŞTIRMANIN KONUSU

“Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm” başlıklı çalışmamızın temel konusunu Kelâm ilminde önemli bir yere sahip olan ulûhiyet, nübüvvet ve sem’iyyât konuları oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti’nin son dönemine denk gelen Yeni İlm-i Kelâm sürecinde âlimlerin -özellikle Cemâleddin Afgânî, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Seyyid Ahmed Han’ın üzerinde Deizm düşüncesinin etkili olup olmadığı dair incelemeler yapılacaktır.

## ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İslâm dinin temel inanç esaslarını oluşturan İlâhiyyât, nübüvvât ve sem’iyyât konuları zamana, mekana, anlayışa ve felsefi görüşlere göre değişmeyen konulardır. Tevhid inancının yapısı gereği insan kaynaklı değişimler inanç üzerinde bir değişikliğe sebep olmaz. Araştırmamızın amacı bilim ve felsefenin gelişmesiyle uluhiyet ve nübüvvet konusunda ortaya çıkan yeni delillere Yeni İlm-i Kelâm süreci içerisinde nasıl bakıldığını ve değerlendirildiği ortaya koymaktır. Araştırmamızın temel kuramı İslâm dinin ilerleme ve gelişme yolunda bir engel teşkil etmediğini aksine düşünmeye, akletmeye, araştırmaya davet eden bir inanç sistemi olduğudur. Ayrıca Müslüman toplumların geri kalmalarına sebep olarak “İslâm dini”nin gösterilmesi ile bu dönemdeki âlimler, bu görüşün yanlışlığını ispat etmeye çalışmışlardır.

Tezimizde, Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki âlimlerin genellikle ilgilendikleri konular modern Batı medeniyeti kaynaklı problemler olmuştur. Bu problemler içerisinde Deizmin temel argümanlarını oluşturacak meselelere yoğunlaşmıştır. Bu anlayış ile Yeni İlm-i Kelâm Dönemi İslâm âlimlerinin temel görüşleri üzerinden Deizmin temel vurgularına karşılık gelecek anlayışların incelenmesi ile 21. yüzyılın modern Türkiye’sinin genç neslinin Deizm inanç problemine cevap vermesi bakımından önemlilik arz etmektedir.

## ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmamızda genel olarak karşılaştırma metodunu kullanacağız. İslâm âlemindeki ulûhiyet ve nübüvvet algısı ile Batı dünyasının ulûhiyet ve nübüvvet algısında yaşanan kırılmalar sonucunda ortaya çıkan problemlerin İslâm dünyasına yansıtılması ele alınacaktır. Deist olan Batılı ilim adamlarının görüşlerini ve iddialarını

aktarıp, Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin görüşleri dikkate alınarak bir kıyaslama yapılacaktır.

## **ARAŞTIRMA HİPOTEZLERİ/PROBLEM**

Yeni İlm-i Kelâm sürecinde Deizm bir problem olarak dönemin âlimleri tarafından tartışmaya açılmış mıdır? sorusuna cevap aramak üzerine kurulmuş bir hipotezdir.

## **EVREN VE ÖRNEKLEM**

Araştırmamızda, Yeni İlm-i Kelâm Dönemi âlimlerinden olan Cemâleddin Afgânî, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Seyyid Ahmed Han'ın Deizm üzerine görüşlerine yer verilerek bir sınırlandırılmaya gidilmiştir.

## **KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER**

Yeni İlm-i Kelâm döneminde müstakil ve detaylı olarak Deizm üzerine yazılan bir kaynak bulunamamış olması araştırmamızı zorlaştıran bir unsur olarak söylenilebilir. Bu açıdan İslâm âlimlerinin görüşlerine muhtelif eserlerini incelenerek ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda bu âlimlerin Türkçe'ye tercüme edilmiş eserlerinden, âlimlerin görüşlerini konu edinen kitaplardan, tez çalışmalarından ve çeşitli makalelerden bilgi edinilerek ulaşılmaya çalışılmıştır. Deizm üzerine ise, Türkçe yazılmış çok fazla eser olmamakla birlikte deist yazarların tercüme edilen eserleri de yok denecek kadar azdır. Bu açıdan yabancı dildeki Deizm üzerine ulaşılabilen deist yazarların eserleri incelenmiştir.

## 1.BÖLÜM: YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİ

Kelâm İlmi, İslâmî İlimler içerisinde birçok âlim tarafından “Eşrefu’l-Ulûm”<sup>1</sup> olarak adlandırılmıştır. Kelâm ilmi, oluşum aşamasından günümüze kadar farklı süreçler geçirmiştir. Genel olarak ilk dönem alimlerinin kullandıkları *Selefi Metot* bazı gelişmelerden sonra yöntemsel olarak terkedilip yerine *Kelâmî Metot* kabul edilmiştir. Bu gelişmeler, Kelâm ilminin diğer ilimlerden farklı bir değişim süreci geçirmesine ve bu değişimi içselleştirerek öncü bir ilim olmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde başlayan “Yeni İlmi Kelâm Hareketi” bu değişimin bir parçası olarak görülmüştür.<sup>2</sup>

Toplumsal koşullar, düşünce akımlarının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde önemli bir role sahip olmuştur. Kelâm ilmi de diğer düşünce akımlarının yaşadığı yenilenme sürecini yaşamış ve gereken yenilenme ihtiyacı toplumun ihtiyaçlarından bağımsız değerlendirilmemiştir.Yapılan araştırmalara göre, bu ilmin yenilenme ihtiyacının dillendirildiği ve bu ihtiyaca yönelik çalışmaların ön plana çıkarıldığı dönem 19. yüzyıla denk gelmiştir.<sup>3</sup>

Müslüman ilim adamları tarafından felsefenin değiştiği yönündeki düşünceler, 19. yüzyılın sonlarında “Kelâm ilminin güncellenmesi” meselesinin tartışılmasına neden olmuştur. Bu dönemin durumu incelendiğinde Aristo düşüncesinin gün geçtikçe etkisinin zayıfladığı, yerine deney ve gözlem yöntemlerinin araştırmalarda kullanıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Böylece üç yüzyıldan beri süregelen Kelâm ilminin dayandığı temel görüşler hâkimiyetini kaybetmiştir. Klâsik Felsefe’de yer alan “Süfestâiyye”<sup>4</sup> ve “Dehriyye”<sup>5</sup> gibi akımların zamanla boşlanan yerlerine, materyalist ve pozitivist

<sup>1</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hâmid al- Gazzalî, *al- İktisâd fi’l İ’tikâd*, trc. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 6.; Sâdeddin Teftezânî, *Şerhu’l Akâid* (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi), trc. Süleyman Uludağ, (1982), 99-100. Ayrıca bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Me’âtihi’l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım (İstanbul: Huzur Yayınevi,2002), 92.

<sup>2</sup> M. Sait Özervarlı, “Yeni İlmi Kelâm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 427.

<sup>3</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Özervarlı, “Yeni İlmi Kelâm”, 427.; Rabiye Çetin, “Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları I”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Ocak- Haziran 2013):11.

<sup>4</sup> Bu grup, duyularla elde edilen bilgilerin yanıltıcı olduğunu, bu bilgiler ışığında aklın ulaştığı hükümler noktasında emin olamayıp bu bilgileri inkara varacak kadar şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Geniş bilgi için bk. İbrahim Emiroğlu, “Süfestâiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara:TDV Yayınları, 2009),37:469.

<sup>5</sup> Dehriyye, (âlemin) ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994),9:107



akımlar geçmiştir. Yani, bu düşüncenin yüksek sesle dillendirildiği zamanda Yakın Dönem Kelâmcılarının, Kelâm ilminde eski Yunan Felsefesi yerine Modern Batı Felsefesini ön plana çıkardıklarını söylememiz mümkündür.

Kelâmcıların bunu yapmak istemesindeki genel amaç incelendiğinde ise, yeni felsefe ile Kelâm ilmini birbirine uygun hâle getirerek dönemin şartlarına göre kendilerini güncellemek, değerini yitirmiş ilmi bilgilerden sıyrılarak yerine sağlam temel üzerine bina edilecek veri toplamak istemeleridir. Bu düşüncenin tezahürü olarak Kelâmcılar, Batı'nın kullandığı rasyonalizm, pragmatizm gibi genel felsefi yaklaşımları kullanarak bilim ve felsefenin ilmi disiplinlerini Kelâm ilmine uygun hâle getirmek ve tatbik etmek için çalışmalar yürütmüşlerdir.<sup>6</sup>

Kelâm ilminin başlangıç dönemleri incelendiğinde, ele alınan konular Kelâm ilminin kurucu mezhebi olan Mu'tezile'nin Allah tasavvuru düşüncesinden yola çıkarak ortaya konulmuş ve tartışılmıştır. Bu dönem Kelâm ilminin ilk dönemi olarak adlandırılmıştır. İkinci dönemi ise, Ehl-i Sünnet Kelâm ekolünün oluşturduğu dönem olarak kabul edilmiştir. Kelâm ilminin üçüncü dönemi ise Müslüman âlimlerin Felsefe ilmiyle tanıştığı ve benimsediği dönem olarak ifade edilmiştir. Bu son dönemde hem tartışılan konular değişmiş hem de bu tartışılan konulara yeni yöntemler kullanılarak cevap aranmıştır. Bir diğer husus ise, var olan her şey (mevcut) var olması bakımından ele alınmıştır. Ayrıca Felsefe ilminin yanında Mantık ilmi de Kelâm için ayrı bir önem arz ederek Kelâm ilmindeki yerini almıştır. Kısaca bu döneme ilk olarak Gazalî'nin, sonra da Fahrüddîn er-Râzî'nin Felsefe ve Kelâmın konularını birleştirdiği "Felsefi Kelâm" dönemi denilmiştir.<sup>7</sup>

Yapılan incelemelerde bazı âlimler, Kelâm ilminin Felsefe ile iç içe geçtiği bu dönemi Kelâmın hayattan koptuğu bir dönem olarak eleştirmiş ve Kelâm ilminin ilerlediği düşüncesinin aksine gerilediği bir dönem olarak kabul edilmiştir.<sup>8</sup> Fakat araştırmacıların kanaatine göre, bu dönem Kelâm ilmi için bir gerileme değil, aksine kullandığı metotlar itibarıyla "Felsefi Kelâm" olarak adlandırılarak gelişme kaydettiği bir dönem olarak görülmüştür. Bu dönemde, akıl ve vahiy olmak üzere iki temel

---

<sup>6</sup> Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih-Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri-*, 1.Baskı (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 15.

<sup>7</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime II*, trc. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 647.

<sup>8</sup> Bu bilgi için bkz. Muhammed Abid el Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu (İstanbul: Kitabevi, 1999), 633-634.

kaynak kabul eden Kelâm, bu yolla tartışılan konuları rasyonel bir zeminde tartışması ile kendine özel bir felsefe ürettiği ifade edilmiştir. Ayrıca bu felsefi birikim üzerine İslam medeniyeti inşa edilmiş ve gelişmiştir. Bu dönemde Kelâm ilminin gerilediği hatta çöküş döneminde olduğuna dair görüşler ortaya koymanın bu süreçte ortaya konan birikimi göz ardı etmek anlamına geleceğini ifade eden âlimlerin görüşleri de mevcuttur.<sup>9</sup>

Yeni ilm-i Kelâm dönemi olarak isimlendirilen bu dönemde, tartışılan konulara çözüm bulmak, etkisi zayıflayan ilmi canlandırmak ve güncel meselelere hayat vermek için 19. Yüzyılda ıslahat çalışmaları başlatılmıştır.<sup>10</sup>

Yeni İlm-i Kelâm sürecinin daha anlaşılabilir olması için Batı’da bilim ve düşünce alanlarında ne gibi bir yenilenme ve değişme kaydedildiğini, araştırmamıza dahil etmek, Yeni İlm-i Kelâm Dönemi’ni hangi alanların etkilediği ve hangi konuların tartışıldığını anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu kapsamla çalışmamızın birinci bölümünde, Yakın Dönem Kelâm ilmini etkileyen gelişmeler ele alınıp sonrasında Batı Bilim ve Felsefesinin bu döneme katkısı ve etkisi ifade edilecektir. Son olarak ise bu bölümde, Osmanlı Türkiyesi, Mısır ve Hindistan’daki yansımaların ne şekilde olduğu değerlendirilecektir.

### **1.1. Yakın Dönemde Kelâm İlmını Etkileyen Gelişmeler**

Araştırmalara göre, 19. yüzyıl Kelâm ilminin yenilenmesi ihtiyacının yüksek sesle ifade edildiği ve bu ihtiyaca yönelik çalışmaların yapıldığı bir dönem olarak vurgulanmıştır. Bu yüzyılda felsefede büyük değişiklikler meydana gelmekle birlikte pozitif bilimlerde de ilerlemeler görülmüştür. Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm ve Freudizm gibi akımlar bu zamanda taraftarlarını bulduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu taraftarlar dini anlamda kutsal kabul edilen her türlü inanç ve davranışı reddetmişlerdir. Felsefe, biyoloji, psikoloji ve sosyoloji alanlarında teoriler geliştirerek

---

<sup>9</sup> Rabiye Çetin, “Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları I”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Haziran 2013), 10.

<sup>10</sup> Özervarlı, “Yeni İlm-i Kelâm”, 427.

dinî eleştiriler üretmişlerdir<sup>11</sup>. Yani, bu süreç ile birlikte yapılan eleştiriler bilimsel bir kimlikle yapılmaya başladığını söylemek mümkündür.

Ulaşılan bilgilere göre, Avrupa ve Latin Amerika’da dinî düşünce bu yolla sekülerleşmeye başlamıştır. Aynı zamanda Batı’da eğitim alan aydınlar yaptıkları tercüme faaliyetleri ve yazdıkları kitaplarla kutsal kabul edilen düşünceleri reddeden görüşleri ile kısa zamanda İslam Dünyası’nı etkisi altına almıştır.<sup>12</sup> Böylece 19. yüzyıl sonlarında Müslüman ilim adamları tarafından “Kelâm ilminin yenilenmesi” düşüncesi etkili bir şekilde savunulmuştur.

Batı düşüncesinde modern dönemi başlatan gelişmeler, 17. yüzyıl modernleşme faaliyetleri ile 18. yüzyıl Aydınlanma Düşüncesi<sup>13</sup> yorumlanıp akabinde 19. yüzyıldaki doğurduğu sonuçlar anahatlarıyla incelenecektir.

## **1.2. Batı’da Bilim ve Düşünce Alanında Yapılan Islahatlar**

Araştırmalara göre, Batı düşüncesinin Rönesans’tan itibaren girdiği bu yeni dönemde Yunan-Roma ve Yahudi-Hıristiyan inancı üzerine bina edilen iki belirgin özelliği olduğu görülmüştür: Bunlardan ilkinin maksadı ticarî olan, pratik amaçlı hedefleri teşviki ile “ölçme” ve “bilme” ruhunu beslenmesidir. Bunun neticesinde “doğrudan” yüzümüzü tabiata dönerek ona hükmetme isteğine paralel olarak bilimsel bir yöntemin oluşmasıdır. İkincisinin maksadı ise, elde edilen bazı teknik başarılar aklın hâkimiyeti ile rasyonelleşmiştir. Bu rasyonelleşme ise, pozitivist ve materyalist düşüncenin doğmasına neden olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>14</sup> Yani, bu süreçte akıl ön plana alınarak bilimde bilgi kaynağı olarak kullanılmaya başlandığı söylenilebilir.

Yapılan İncelemelerde bu dönemde bilim, sanat ve teknik gibi alanlarda kabuk değişimi yaşanmıştır. Yaşanılan en büyük kabuk değişiminin bilimde olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Fakat bilimdeki bu değişim, üniversitelerdeki eğitim anlayışına uygun düşmediği ifade edilmiştir. Çünkü Batı’daki üniversitelerde Rönesans ve Bilimsel

---

<sup>11</sup> Rabiye Çetin, “Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları II”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/43 (Temmuz 2013), 88.

<sup>12</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002),25: 201

<sup>13</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelâm ’da Yenilik Arayışları- XIX. yüzyıl sonu- XX. yüzyıl başı*, 3.Baskı (Ankara: TDV yayınları, 2017),38.

<sup>14</sup> Özervarlı, *Kelâm ’da Yenilik Arayışları*, 39.

Devrim döneminde bile Aristo geleneği kullanılmaya devam edilmiştir. Bu geleneğin özelliği ise, daha çok şekilci olması ve Doğa'ya ilişkin yeni bir bilgi üretiminde kullanılmaması olduğu ifade edilmiştir. Aristo geleneği sadece aklın doğru bilgiyi işletebilmesi için gerekli olan ilkelerin öğretilmesini sağladığı belirtilmiştir. Bu nedenle 17. yüzyıla kadar feodalizmin merkezi kabul edilen üniversitelerde Aristo geleneği üzerine eğitim verilmiş, “Aristo geleneğinde bulunmayan bir şeyin gerçek hayatta da mevcut olamayacağı” fikri savunularak faaliyetlerini devam ettirmiştir. Fakat 17. yüzyıl ile birlikte mevcut olan anlayış değişmiş, hümanist görüşlü bireylerin yetiştirilebilmesi için eğitimciler, üniversitelerin eğitim programlarının değiştirilmesi gerektiğini düşüncesini geliştirmişlerdir. Bu anlayışla, üniversitede eğitim gören öğrencilerin sadece uzmanlık veya mesleki eğitim bilgisi almasının yerine, “Bütün Dünyaya Açık Bir Birey (Uomo Universalis)” yetiştirmek amacıyla hazırlanan bir eğitim programının geliştirilmesi gerektiğini ifade edilmiştir.<sup>15</sup> Buradan hareketle Rönesans ile birlikte eğitim sisteminde de bir yenilenme süreci yaşandığı, üniversite içinde etkin olan eğitim sisteminin bu yolla kapılarını dış dünyaya araladığı düşünülebilir.

Rönesans ile birlikte üniversitelerde, “Deneysel Yöntem” kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum aynı zamanda üniversitelerin öncülüğünde üniversite dışında da amaca yönelik yapıların oluşmasına zemin hazırladığı bilgisine ulaşılmıştır. Bu kapsamla 17. yüzyılda “Deneysel Bilim”in üniversite dışındaki merkezi, “Bilim Akademileri” olarak görülmüştür. Bu akademilerde geleneğin dışına çıkılarak deneyi ön plana çıkararak mantıksal ve bilimsel bir düşünce üzerine bina edilmiş bir yapı oluşturulmak istediği görülmüştür.<sup>16</sup> Bu yönüyle bilim sadece üniversitelerde öğrenilen bir bilgi olmaktan çıkarak toplumun geneline ulaşması sağladığı ve herkesin ulaşabileceği bir konuma yerleştiği söylenebilir.

Yapılan araştırmalar sonucunda 17. Yüzyılda birçok Bilim Akademisi kurulduğu saptanmıştır. Örneğin; 1603'te Roma'da kurulan Academia de Lincei, 1657'de Floransa'da kurulan Academia del Cimento, 1660'da Londra'da kurulan 1660'da Londra'da kurulan İngiliz Kraliyet Bilim Akademisi, 1666'da Paris'te kurulan

---

<sup>15</sup> İrfan Elmacı, “Osmanlı Türkiyesi'nde Bilim Akademisi Kurma Girişimleri ve Deney”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi* XVIII/2 (2017),78.

<sup>16</sup> Elmacı, *Osmanlı Türkiyesinde Bilim Akademisi Kurma Girişimleri ve Deney*, 79.

Fransız Bilimler Akademisi, tarihe geçen ilk Bilim Akademileri olarak kabul edilmiştir. Daha sonra Prusya, Rusya ve İsveç'te yeni Bilim Akademileri ve Dernekleri kurulmaya başlamıştır. Bu akademiler ve dernekler, Avrupa ve Avrupa'nın sömürgesi altında olan ülkelerde de yayılmıştır.<sup>17</sup> Bu amaçla varlığını sürdüren Bilim Akademileri, birçok bilim adamı yetişmesine ve yeni yeni teorilerin geliştirilmesine zemin hazırladığı ifade edilmiştir.

Batı'da yeni bilimsel teoriler incelendiğinde, metot değişiminin önde gelen isimleri tarafından ortaya konulduğu bilgisine ulaşılmıştır. Aktarıldığına göre örneğin; İlkçağda, Yunanlı astronom Ptolemaios'un (Batlamyus, Miladi II. yüzyıl) tarafından geliştirilen ve sistemleştirilen yer merkezli kuramına karşı Polonyalı ünlü astronom Nicolaus Copernicus'un (1473-1543) güneş merkezli sistemi<sup>18</sup> kuramı ile yeni bir döneme geçildiği ifade edilmiştir. Akabinde Johann Kepler (1571-1630) aynı çizgide yürümüştür. Ayrıca Batı'da Modern Bilim'in asıl kurucusu olarak tanımlanan Galileo Galilei (1564-1642) cebirsel akılcılığı ve niceliksel yaklaşımı ile bilimde önemli bir konum elde etmiştir. Ölçmek ve niteliksel olarak ifade etmek Galileo'nun temel ilkesi olarak kabul edilmiştir. Aristoteles, evrende bulunan her cismin tabiat içerisinde bir yer kapladığını ve hareketinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu görüşü Galileo, her cismin kendi doğal yerine ulaşım eğilimi ile ulaşabileceği ihtimalini reddederek eleştirmiştir. Galileo bunun yerine cebirsel ihtimalleri test etmek için ölçmüş, tartmış, gözlemlemiş ve hesaplamıştır.<sup>19</sup> Buradan hareketle Galileo evrenin yapısını ve yasalarını anlamak için "Matematiksel yaklaşımı" kilit görevini gördüğü söylenebilir.

Araştırmacıların kanaatine göre, Batı biliminde pozitivist akımın başlangıç noktası olarak görülen Bilim adamı Francis Bacon'dur (1561-1626). Temel düşüncesi, nitel, uygulanabilir ve yararçı unsurlar ile özetlenmiştir. Bacon'a göre, insanın geleneksel teorilerden ve yöntemlerden uzaklaştığı takdirde hızla gelişim göstereceği ifade edilmiştir. Bu yönüyle onun ileri görüşlü bir bilim adamı olduğu söylenmiştir. Ayrıca kitap başlıklarında ve kitaplarının bölüm başlıklarında Bacon'un Aristotelesçi felsefeye ve skolastik düşünceye karşı bir duruş sergilediği belirtilmiştir.<sup>20</sup> Bacon'un

---

<sup>17</sup> Elmacı, *Osmanlı Türkiyesi'nde Bilim Akademisi Kurma Girişimleri ve Deneyi*, 79.

<sup>18</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul:Paradigma Yayınları, 1999),932.

<sup>19</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 369.

<sup>20</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 96.

aktarılan görüşüne göre, doğru ve sağlam bilgiye insan ihtiyaç duyduğu takdirde ulaşması mümkündür. Bu amaçla insanın istenen bilgiye ulaşmasını sağlayacak bir formül geliştirmeye çalıştığı belirtilmiştir. Ayrıca insanın bir konuyu araştırırken plansız ve yöntemsiz davranmaması gerektiğini belirtmiştir. Kısaca Bacon'un ön plana çıkardığı şeyin "yöntem" olduğu saptanmıştır. Bacon nasıl ki bir iş yaparken alete ihtiyacımız varsa, aklın da yardımcı ve destekleyici bir alete ihtiyacı olduğunu ve aklın yardımcısı ve destekleyici olan aletin "yöntem" olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, insan doğayı anlayıp hükmedebilecek bir güç sahibidir. O gücün ise, bilgi olduğu ve insan bilgisi dahilinde doğa üzerinde egemenliğini kurabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Bacon, doğada deney ve gözlem yapmaksızın sadece kelimeler ve kavramlar ile düşünmenin plansız ve yöntemsiz hareket etmek anlamını taşıyacağını, bu haliyle ise aklın istenileni veremeyeceği ve boş yere yüceltilmiş olacağını ifade etmiştir. Böylece Bacon'nun deney yapmaksızın ve gözlemeksizin yalnızca aklın gücüyle ortaya konulan aldatici fikirleri, spekülasyonları ve teorileri bir tür delilik olarak adlandırdığı ifade edilmiştir. Yani Bacon, doğayı tanımayı ve onu kontrol altında tutmayı bilim yapmak<sup>21</sup> olarak değerlendirdiği, her şeyin yasalı bir şekilde ve mekanik nedenlerin neticesi olarak gördüğü,<sup>22</sup> araştırmacılar tarafından dile getirilmiş ve bu açıklamalarıyla pozitivist yaklaşımı iddia edilmiştir.

Aristoteles'in ortaya koyduğu doğa anlayışından 17.yüzyıl rasyonalist filozoflarının vazgeçtikleri ve doğal süreçleri niceliksel terimlerle açıkladıkları ifade edilmiştir. Rasyonalist filozoflar, nesnelere ölçülebilen ve tartışılabilen niceliksel özelliklere sahip olduğunu savunmuşlardır. Bu düşünceden yola çıkarak evrenin rasyonel bir düzen içinde düzenlendiğini ve her durumun zorunlu olarak bütünlük içinde oluşması için birbiriyle ilişkili olduğunu belirtilmiştir. Bu ortak görüşle felsefede insan aklı kaynak olarak kullanıldığı takdirde, nesnelere ikinci niteliklerinin arkasında matematiksel olarak hesaplanabilecek yönlerinin olduğunu, görünüş veya fenomenlerin gerisindeki gerçekliği ulaşabileceğini ifade edilmiştir. Evrendeki her şeyin zorunlu bağlantılarının olduğunu ifade ederek her yön veya ilkenin akıl ile bulunabileceği anlayışı hâkim olan bir anlayış olarak benimsenmiştir.<sup>23</sup> Yapılan

---

<sup>21</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 259.

<sup>22</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 96.

<sup>23</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 278

araştırmaların sonucu ise, bu görüş rasyonalist filozofları, determinizme götürmüş ve özgürlük anlayışları, doğadaki zorunluluğa bağlı bir anlayış olmuştur.

Araştırmacılar tarafından gerçek anlamda yeni bir sistem kuran ve modern bilimin kurucusu kabul edilen Fransız Filozof Rene Descartes'dir (1596- 1650). Descartes'in, yeni bir araştırma yöntemi kullanarak yeni bir doğa ve insan anlayışı ortaya çıkardığı belirtilmiştir. Bilime yeni bir zemin oluşturarak ruh ile bedeni, tinsel olanla fizikî olanı, geleneksel dini doktrinler ile yeni bilim anlayışını uzlaşma içine sokacak girişimlerde bulunduğu, içinde yaşadığı çağın bilim anlayışını yeniden inşa etmeyi kendisine amaç edindiği ifade edilmiştir. Descartes'in, matematiği "yetkin bir bilgi modeli" olarak kullandığı bilgisine ulaşılmıştır. Matematiğin kuşku duyulmayan kesin bir veri elde edilmesi açısından amacına yönelik başlangıç noktası olacağını belirten Descartes'in, felsefenin de matematikteki gibi sağlam yöntemler üzerine inşa edilmesi halinde, felsefenin ilgi alanına giren konularda da kesin bilgilere sahip olunabileceği üzerine görüşleri vurgulanmıştır. Araştırmacıların kanaatine göre Descartes, bilgi kaynağı olarak aklı ön planda tutmuştur. Ona göre, insan iki akıl yetisine sahiptir: Bunlardan ilki sezgi, diğeri ise tmdengelimdir.<sup>24</sup> Bunun yanında Descartes'in Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için düalist bir yaklaşım sergilediği ve bu düalist anlayışında zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak ifade ettiği ortaya konulmuştur. Bu anlayışa göre, beden şekli ve boyutları var olan varlığı ifade ederken zihin şekli ve boyutunun olmadığı vurgulanmış<sup>25</sup> ve bağımsız iki töz olarak değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmelerde ise Descartes'in düalist anlayışının dönemin ilim anlayışını etkileyerek seklerleşmesine sebep olduğu yorumu yapılmıştır. Çünkü modern bilim insanları, zihin ve bedeni birbirinden iki ayrı töz olarak kabul edince dine atıfta bulunmadan ilim ortaya koydukları saptanmıştır. Yani zamanla Tanrı, dinî söylemden uzaklaştırılarak tabiat ve matematiksel gerçeklikle ifade edildiği bilgisi yaygınlaştığı söylenilebilir.<sup>26</sup>

Araştırmacılar tarafından 17. yüzyılın son çeyreği; Batı felsefesinde Aydınlanmanın başladığı dönem olarak ifade edilmiştir. Aydınlanmanın kurucuları ise

---

<sup>24</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 218

<sup>25</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Szliğ*, trc. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 145

<sup>26</sup> zerverlı, *Kelâm 'da Yenilik Arayışları*, 39-40.

Isaac Newton ve John Locke olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde, Newton'un 1687 yılında yayınladığı *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* adlı eseri, fizikî bilimin doruk noktasına ulaşması sağladığı vurgulanmıştır.<sup>27</sup> Böylece Newton'un matematiği doğaya uygulanabilir kıldığı, Kopernik ve Galileo ile başlayan bilim hareketini geliştirdiği ve dönemin en etkili isimlerinden biri olduğu söylenmiştir. Newton'un cisimleri matematiksel olarak ifade edilebilmesi için isimlere etki eden kuvvetlerin bilinmesi halinde hesaplanabileceğini ve bu hareketlerin mekanik ilkeler aracılığıyla açıklanabileceğini söylediği belirtilmiştir. Bunun yanında doğa bilimcilerinin bu konularda bilgi aktaramamalarının sebebi ise, doğadaki aktif güçler hakkında yeterince bilgi sahibi olmamalarına bağlanmıştır. Newton'a göre, bir elmanın yere düşmesine neden olan güç ile gezegenlerin hareketlerine neden olan güç aynı kabul edilmiştir. Bu çerçevede yere düşen elmanın hareketi ile gezegenlerin hareketlerini özdeş matematiksel yasaya uygunluğunu ispatlanabileceği ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Sonuç olarak, Newton'a göre maddi evren sebep-sonuç ilişkisi içerisinde yürüdüğü ifade edilebilir. Yani, maddi evren içinde yer alan cisimler mekanik hareketliliğin haricinde değerlendirilemeyeceği belirtilmiştir. Araştırmacılar, Newton'un evreni anlama konusunda nitel özellikleri yerine kesin ve ölçülebilir sonuçlarla anlaşılabilmesine dair ortaya koyduğu teziyle dönemine damgasını vurduğunu söylemişlerdir. Ayrıca o zamana kadar iki ayrı varlık olarak ele alınan Dünya ve gök, Newton'un çalışmaları ile birleştirilmiştir. Bu durum ise, fizik ve astronomiyi ortak payda da buluşturmuştur.

Genel olarak yapılan incelemelerde, modern bilimde her tartışılan konu üzerinde matematiksel bir bağlantı aranmıştır. Bu durum ise, katı bir sebep-sonuç determinizmini ortaya çıkarmıştır. Newton ile olgunlaşan determinizm<sup>29</sup> fiziki dünyayı otomatik çalışan bir saat gibi telakki etmiş ve mekanik fiziğin bir sonucu olarak algılanmıştır. Mekanik fiziğe göre, başlangıçta evren ve gezegenler Tanrı tarafından yaratılmıştır. Fakat yerleşen yer çekimi kanunuyla artık evrene müdahalede bulunmayan bir Tanrı anlayışı gelişmiştir. Ve bu anlayışa göre, müdahale edilmeyen evren sorunsuz bir şekilde işleyen bir alemdir. Tanrı sadece imar eden, sanatkâr,

---

<sup>27</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 330.

<sup>28</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 240.

<sup>29</sup> Determinizm; evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayıştır. Geniş bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 223



matematikçi, mimar ve saat imalatçısı olarak zihinlere yerleştirilmeye başlanmıştır. Tanrı'yı bu şekilde konumlandırmaları Deizmi geçerli ve değerli kılma noktasında etkili olmuştur. Bu anlayış, 17. yüzyıl sonrası rasyonaliteyi ön plana çıkarırken, vahyin arka plana itilmesine sebebiyet verdiği düşünülmüştür. Bu anlayışa göre, Tanrı sadece yarattıklarıyla biliniyorsa, Tanrı'nın varlığını ispatlanması için İncil'e ihtiyaç olmadığı düşüncesi geliştirilmiştir.<sup>30</sup> Bu düşünceler ışığında, bu döneme açıktan açığa Deizmin görüşlerinin benimsendiği ve savunulmaya başladığı bir dönem denilmiştir.

Aktarıldığına göre, 18. Yüzyıl Aydınlanma/Akıl Çağı, Isaac Kramnick tarafından “yardımcısız insan aklı” olarak tanımlanmıştır. Buna göre, inanç ya da gelenekler insan davranışının kaynağı olmaktan çıkarılmış, yerini akla bırakmıştır. Yardımcısız insan aklından maksat aklın ilahi bir kaynak, din ve inanç gibi unsurlara ihtiyaç duymaması şeklinde anlaşılmıştır.<sup>31</sup> Bu çağın en belirgin özelliği insana, onun aklına ve deneyimine duyulan sonsuz güven olarak özetlenmiştir.<sup>32</sup> Müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ile bilimde deney ve gözlemin kullanılması aynı zamanda felsefi deneyciliğin (ampirizm) doğmasına neden olmuş ve İngiltere’de etkin bir şekilde hayat bulmuştur. İlkçağ felsefesinde pek etkili olmayan ampirizm, 18. yüzyıla gelindiğin ilk kez bu ölçüde duyumlara ve deneyimlere dayalı bir bilgi anlayışı olarak gelişme sağlamıştır.<sup>33</sup>

Aynı zamanda araştırmacılara göre, aydınlanma çağına, “akıl çağı” denildiği gibi “duygu çağı” da akademik literatürde kullanılan bir diğer ismi olmuştur. Bir anlamda duygu felsefesi keşfedilmiştir. Duygu felsefesinin en önemli merkezi ise, İskoçya olduğu bilgisine ulaşılmıştır. İskoçyalı filozoflardan bazıları 18. yüzyıldaki anti-rasyonalist düşüncüyü temsil etmiştir. Francis Hutcheson, David Hume ve Adam Smith’in ortaya koydukları ahlâki duygu teori ile Aydınlanma'nın rasyonalist filozoflarına karşı anti-rasyonalist bir gelenek oluşturdukları görülmüştür. Hume'un “akıl tutkuların kölesidir”<sup>34</sup> ifadesi, anti-rasyonalistlerin en veciz ifadesi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hume'un kainatın asıl amaç ve hedefleri bilinmediği takdirde, insan

<sup>30</sup> Özervarlı, *Kelâm 'da Yenilik Arayışları*, 43.

<sup>31</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mümin Köktaş, *Aydınlanma, Rasyonalizm ve Din*, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/6 Spring 2015, 641.

<sup>32</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Türkan Fırınçı Orman, *Geleneksel Empirist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Empirizm Açısından Mantık*, International Journal of Humanities and Education, 1:2, 243.

<sup>33</sup> Özervarlı, *Kelâm 'da Yenilik Arayışları*, 44.

<sup>34</sup> Köktaş, *Aydınlanma, Rasyonalizm ve Din*, 642.

aklının tabiat olaylarını anlamada yetersiz olduğuna dair düşünceleri ön plana çıkarılmıştır. Yani buna göre, duyum ya da deneyim insan bilgisinin tek kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu kaynaklara bakılmadığı takdirde hiç bir şeyin bilgisine ulaşamayacağı ve bilinemeyeceği bilgisi ortaya konulmuştur.<sup>35</sup> Buradan hareketle Aydınlanmayı duygu çağı olarak tanımlayan filozoflar, aklın hâkimiyeti kabul etmediği bilgisine ulaşılmıştır.

Araştırmacıların kanaatine göre, Akıl Çağı'nın gerçek kurucularından birinin John Locke olduğu görülmüştür. Onun görüşüne göre, insan zihni doğuştan boş bir levhadır. Bu boş zihin, daha sonra deneyim ile birlikte dolmaktadır. Yani, Locke'un bilgi teorisi deneyciliğe dayandırılmış ve doğuştancılığa karşı eleştiri de bulunulmuştur. Ayrıca Locke'un doğuştan idelerin ya da kavramların, ilke veya fikir olarak su yüzüne çıkmasına karşı çıktığı, bu yönüyle tamamıyla modernist bir tavır sergileyerek geleneğe, skolastik düşünceye karşı çıktığı ifade edilmiştir. Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda ise Locke'un, insanın kendi aklıyla Tanrı'nın varlığını bulabileceğine dair görüşleri ortaya konulmuştur.<sup>36</sup>

Araştırmacıların kanaatine göre, Almanya'nın Aydınlanma Dönemi'nde etkili olan bir diğer filozof Immanuel Kant'tır (1724-1804). Kant bilimi, felsefi olarak temellendirirken deneysel yöntemi kullandığı ifade edilmiştir. Ayrıca eleştirel felsefi ile insan aklının sınırlarını ortaya koyarken, metafiziğe karşı bir tavır sergileyerek Hume'den sonra en kapsamlı metafizik eleştirisini hayata geçirdiği kabul edilmiştir. Bu yönüyle Kant, metafiziksel karışıklıkların dini olan argümanlarını yok etme görevini üstlendiği için tam bir Aydınlanma filozofu tavrını sergilediği vurgusu yapılmıştır. Bunun yanında Kant'a göre, "akıl mutlak otoritenin hakimdir" şeklindeki düşünceleri aktararak, ahlâki davranışlar üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otoritenin etkili olmayacağı düşüncesi ifade edilmiştir. Bu anlamda, Kant geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok saydığı belirtilmiştir. Fakat diğer taraftan, Hume Fransız Aydınlanması'ndaki gibi Tanrı'yı ve dini, Aydınlanma ve ahlaklılığın önünde engel olarak görmeyerek, rasyonel Tanrı inancının ahlaktan türediği görüşünü benimsediği de söylenmiştir. Bu yaklaşımı ile Kant'ın sadece bilimi değil, dini de mümkün olmayan geleneksel metafizikten farklı temellendirmesine neden olduğu

---

<sup>35</sup> Özervarlı, *Kelâm 'da Yenilik Arayışları*, 44.

<sup>36</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 333-342.

saptanmıştır.<sup>37</sup> Kısaca Kant, felsefede ilk olarak bilimi temellendirmeyi, daha sonra da ahlâkın ve dinin rasyonelliğini savunmayı hedef haline getirdiği görülmüştür. Bu amacı gerçekleştirmek için Descartes'in rasyonalizminden ve Hume'un Emprizminden argümanlar alıp işlediği ve kendine ait olan *Transsendental Epistemolojik İdealizm* bilgi kuramı geliştirdiği öğrenilmiştir.

Aktarıldığına göre, öğretisel farklılıklardan ziyade, mizaç ve tavır ile ilgili olarak Kant ve Hume arasında farklılıklar olduğu belirtmişlerdir. Aktarıldığına göre, Hume bir put kırıcı olarak görülmüş; eski inançları, gelenekleri hiç üzüntüye kapılmadan her zaman çöpe atabilecek biri olarak tanımlanmış, Kant ise, metafizik konularda bu kadar net bir duruş sergileyemediği ifade edilmiştir. Kant'ın akla, felsefeye derinden inanmakla birlikte a priori bilgilere sahip olduğu bilgisine ulaşılmıştır.<sup>38</sup> Kısaca Hume'un kurduğu sisteme göre, her şey duyulardan ibaret görülmüş ve metafiziksel olan her şey reddedilmiştir. Kant'ın, ahlâki alanda Tanrı'ya yer verdiği ifade edilse de metafizik konularda devre dışı bıraktığı belirtilmiştir.<sup>39</sup> Bu durum, modern düşünceden sekülerleşmeye doğru gidildiğinin ve 19. yüzyılın temel anlayışı olduğunun göstergesi olarak kabul edilmiştir. Aydınlanma filozoflarının çoğunun, ateizme karşı çıktığı ve Tanrı'nın varlığını kabul ettiği yargısına ulaşılmıştır. Sadece Tanrı'nın varlığına inanma şekillerinin değiştiği ve bu yönüyle teizmden Deizme bir geçiş süreci yaşandığı belirtilmiştir.<sup>40</sup>

Aydınlanma Çağı, din ve geleneklerden tamamen uzaklaştığı ve insanın kendi aklını rehber edinerek hayatını aydınlattığı bir çağ olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşım ise, geleneksel Hıristiyanlık anlayışı ile Aydınlanmanın çatışma içerisine girmesine sebep olan bir unsur olarak görülmüştür. Çünkü bu kapsamda vahiy dinleri, insanın ihtiyaç duyduğu bilgiler konusunda akli kaynak olarak kabul etmediklerini belirtmişlerdir. Bu anlayışa göre, doğru bilgiyi algı ve akıl veremez. Bu dönemde Aydınlanma filozoflarının tüm farklılıklara rağmen dini konularda ortak bir payda da karar aldıkları, geleneksel Hıristiyanlığa ve kiliseye karşı düşmanlık besleme konusunda hemfikir olduklarına ulaşılmıştır. Böylece insan merkezli bilim ve düşünce

---

<sup>37</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 413-414.

<sup>38</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 96.

<sup>39</sup> Özervarlı, *Kelâm 'da Yenilik Arayışları*, 47.

<sup>40</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Habib Şener, "David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi" *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/11 (Nisan 2017): 245.

yükselişe geçerken metafizik merkezli din ve düşünce anlayışı günlük yaşamda önemini yitirmiştir.<sup>41</sup> Sonuç olarak, din merkezli bir hayatta aklın konumu belirlenmeye çalışılırken, sonrasında akıl merkezli bir hayatta dinin yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Yani, akıl ve din Aydınlanma döneminde önem bakımından yer değiştirmiştir.

Yapılan incelemelerde Batılılaşma süreci ve din anlayışının sekülerleşme sürecini 18. yüzyıl Aydınlanması'nda gerçekleştirdiği ve her alanda varlığı bilinçli bir şekilde sürdürdüğü ortaya çıkmıştır. Aydınlanma'nın din anlayışı, “*akıl dini, tabii (doğal) din*” olarak tanımlanmıştır.<sup>42</sup> Bu çerçevede, Hıristiyanlıktaki mezheplerin görüşlerinden sıyrılarak, bütün din ve mezheplere aynı mesafede duracak, yeni bir din doğrusu ortaya koyulmak istenmiştir. Bu yeni dini geliştirmek ve topluma empoze edebilmek için ise, hoşgörü dili kullanılmıştır. Bu hoşgörü anlayışı, John Locke'un liberal düşüncesinin temelini oluştururken, Locke'un din anlayışı ise, selefî olan filozofların *tabii din* düşüncesini geliştirmesine kaynaklık ettiği bilgisine ulaşılmıştır.<sup>43</sup>

Araştırmacıların kanaatine göre, Deizm hareketinin ilk başladığı yer İngiltere olur iken, temsilcileri Bacon, Hobbes ve Locke olarak kabul edilmiştir. J. Toland ve M.Tindal'ın doğalcılığıyla<sup>44</sup> dinsel bir renk bürünerek<sup>45</sup> devam ettiği, İngiliz dinî düşüncesini etkisi altında bıraktığı ve Deizmin “Altın Çağı” olarak isimlendirildiği kabul edilmiştir. Deizmin İngiltere'deki diğer önemli temsilcileri ise şunlardır: Lord Herbert of Charles, John Toland, Antony Collins, Thomas Morgan, Lord Bolingbroke, Peter Annet, Shaffesbury, Mandeville gibi isimler yer almaktadır.<sup>46</sup>

Özetle, 17. ve 18. yüzyıl Deizminin ortak noktası, teolojiden tamamen bağımsız, ilahi bir otoriteye dayanmayan ve sadece akli bilgi kaynağı olarak gören bir

---

<sup>41</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Vahdettin Baş, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/22 (Mart 2018):35.

<sup>42</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 482.

<sup>43</sup> Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”,35.

<sup>44</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Meryem Kardaş, “Deizmin İncilinde Tanrı Ve Din Tasavvuru” *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez v.dğr. (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017), 17.

<sup>45</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 88.

<sup>46</sup> Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”,35.

din anlayışı olarak benimsendiği ve varlığı koruyarak 19. yüzyıla gelindiğinde materyalist bir tabiat anlayışına dönüşerek Ateizm yaklaştığı söylenilebilir.

### 1.3. Modernleşmenin 19. yüzyılda Doğurduğu Sonuçlar

Aktarıldığına göre, 19. yüzyıldaki müslüman alimler, yukarıda anlatılan filozoflardan ve onların bilimsel çalışmalarından etkilenmişlerdir. Bu etkilenişi de zaman zaman onları eserlerini tercüme yaparak kimi zamanda “Felsefe-i Cedîde” adıyla nakillerde bulunarak gösterdikleri ifade edilmiştir. Ayrıca Batı düşüncesinin ortaya koyduğu pozitivist ve materyalist akımların, İslâm dünyasını da çok fazla etkilediği görülmüştür. En çok etkilendikleri filozoflar ve teorilerini ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

19. yüzyıl ilk çeyreğinde Fransa’da toplumca seçkin olarak kabul edilen kimseler, hasta olan topluma çareler aramışlardır. Kimisi eski kralcı sistemin dinci rejime dönüştürülmesi gerektiğini düşünürken kimisi reformda, yenilikte ve gelenekte çareyi bulmuştur. Bu anlamda reformist olan Fransız Auguste Comte (1789-1857) ilk olarak bahsedilmesi gereken filozoflardan biridir.

Yapılan incelemelere göre Comte, “Üç Hâl Yasası” ile insanlık tarihini sırasıyla “Teolojik”, “Metafizik” ve “Pozitif” olmak üzere üç dönemde incelemiştir. Comte’un yenilikçi yaklaşımı ile toplumu yeniden inşa etmek istediği, bunu yapabilmek içinde toplumsal olayların teolojik ve metafizik aşamalardan uzaklaşp, bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiği tezini savunduğu ortaya çıkmıştır.<sup>47</sup> Ayrıca Comte’a göre, bilim ve teoloji asla birbiriyle uyum içinde olamayacak iki unsur olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu düşüncenin savunucu olarak bütün dinleri reddettiği, fakat toplumlarda oluşacak o boşluğu doldurmak için kendisi bir din ortaya çıkardığı bilgisine ulaşılmıştır. “İnsanlık dini”<sup>48</sup> olarak adlandırılan bu dinin temeli bilime dayandırılmıştır. Bu dinin hedefi ise, toplumda düzen ve ilerleme sağlamaktır.<sup>49</sup> Comte’un bu tezi aktarılan bilgilere göre, başarılı kabul edilmiştir. Nitekim müslüman alimler bu düşüncenin etkisi altında kalarak çalışmalar ortaya koymuştur. Ayrıca Comte’un pozitif felsefesi, toplumun modernleşme ve din ile olan ilişkisi üzerinde çok önemli bir yer edinmiştir. Örneğin, Comte’un eserlerinde pozitivist felsefesine dayalı

<sup>47</sup> Auguste Comte, “Pozitif Felsefe Dersleri”, trc. Ümid Meriç, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* (1964): 217-218. Ayrıca bkz. Zeki Arslantürk- M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, 86-87.

<sup>48</sup> Özervarlı, *Kelâm’ da Yenilik Arayışları*, 48.

<sup>49</sup> Comte, “Pozitif Felsefe Dersleri”, 221.

kurmayı amaçladığı *İnsanlık dini* açısından Hıristiyanlığın katolik mezhebi ile İslam'ı tahlil edildiği “İslamiyet ve Pozitivizm” adlı eser incelendiğinde, İslam dininin pozitivizm düşüncesiyle uyumlu bir din olduğunu<sup>50</sup>, Osmanlı'nın Tanzimat Fermanı'nı yayınlanmasından ötürü duyduğu memnuniyeti Sadrazam Mustafa Reşid Paşa yazdığı mektupla dile getirdiği görülmüştür.<sup>51</sup>

19. yüzyılda ilgi uyandıran bir diğer bilim adamı Charles Darwin'dir (1809-1882). Bu dönemde, Pozitif bilimin ilerlemesiyle metafizik düşünceler bir kenara bırakıldığı görülmüştür. Darwin'in canlıların oluşumu ve üremeleri ilgili ortaya koyduğu teziyle materyalist düşüncenin önünü açtığı bilgisine ulaşılmıştır. Bu teoriye göre, canlı yapılar doğal süreçleri içerisinde gelişmekte ve nesilden nesile aktarılırken değişime uğramaktadır.<sup>52</sup> Bu değişimin arka planında ise, doğal ihtiyaçların olduğunu ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Ayrıca Darwin'in “doğal seleksiyon” görüşüne evrim nazariyesinin içinde yer verdiği belirtilmiştir. Buna göre Darwin, güçlü canlılar varlıklarını korurken, çevreye adapte olamayan, güçlü canlılarla rekabet edemeyen canlılar, zayıflıklarından dolayı yok olup gitmelerini “doğal seleksiyon” olarak tanımlamıştır. Darwin'in bu düşünceleri, yaratılış ile ilgili bütün bilgileri, dinden bağımsız ayrı bir seçenek olarak görülmüş ve ilgiyle takip edilmiştir. Ayrıca Darwin'in Hıristiyanlığı reddettiği fakat Tanrı'nın varlığı konusunda bu kadar net olmayarak agnostik bir tavır sergilediği ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Darwin'in aktarılan görüşüne göre Tanrı, insanı yarattığı varlıklar arasında en üstün özelliklere sahip olarak yaratmadığı sadece doğal seleksiyon içerisinde güçlü olduğu için varlığını sürdürebilen başarılı ve gelişmiş bir hayvandan ibaret olduğu vurgulanmıştır.<sup>55</sup>

Bu döneme damgasını vuran bir diğer düşünür ise Karl Marx'dir (1818-1883). Edinilen bilgilere göre, Marx'in doğrudan dini düşüncelerini ortaya koyduğu bir eseri bulmamaktadır. Din hakkındaki görüşlerini dolaylı olarak Hegel, Feurbach ve Bauer'in düşünceleri ile İngiliz siyasî-ekonomisinin eleştirisini yaparken dile getirdiği

---

<sup>50</sup> Detaylı bilgi için bkz. Auguste Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*, trc. Özkan Gözel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 34-39.

<sup>51</sup> Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*, 23.

<sup>52</sup> Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, trc. Öner Ünalın (Ankara: Onur Yayınları, 1975), 11.

<sup>53</sup> Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 69.

<sup>54</sup> Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 130.

<sup>55</sup> Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 66.

ifade edilmiştir.<sup>56</sup> 18. ve 19. yüzyılda Avrupa'daki deist ve ateist aydınlar, Hıristiyanlık dininden toplumun ve siyasetin düzenlenmesi noktasında yararlanmışlardır. Marx, bu düşünceyi tutarsızlık olarak görüp reddetmiştir. Çünkü ona göre, bu Aydınlanma düşüncesinden geri adım atmaktır. Ateist olan Marx'a göre, "Hıristiyan devlet, gerçek anlamda hiçbir zaman devlet olamaz, o ancak bir kilise olabilir"<sup>57</sup> diyerek dinin devlet düzenlemesinde yeri olmadığını belirtmiştir. Buna karşın Marx, laik devlet anlayışın temellerinin Protestanlık mezhebinde bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>58</sup>

Karl Marx'ın kapitalizm anlayışın ortaya çıkıp, yükselişe geçmesiyle birlikte "Protestanlık ve Deizm" gibi zayıf bağlarla oluşan dindarlık ortaya çıkmış ve bu yeni dindarlığın ortaya çıkmasına etken olan sınıf ise burjuva olmuştur.<sup>59</sup>

Marx 1867'de yayımladığı Kapital adlı eserinde, Hıristiyanlık ile Kapitalizm arasında bir bağ kurmuştur. Kapitalist toplumlarda, insan emeğe indirgenmiştir. Bunun sonucu olarak dindarlık biçimleri değişmiştir. O dönem de Protestanlık, Deizm vb. gibi uygun bulunan din şekilleri, toplumlarca kabul edilmiştir.<sup>60</sup> Ayrıca Marx'a göre, insanın kendini emeğiyle tarif edemediği durumlarda gelişme yavaşlar ve insanın doğaya bağlılığı artar. Bu anlayış, hakim olduğunda insan "tabiata tapma" eğilimi gösterir. İnsan bu bağlamda, zamanla tabiatı tanır ve "tabiatı dönüştürme" fikrini geliştirme yolunda ilerledikçe, kendini emeğiyle tarif eder.<sup>61</sup> Sonuç olarak, dinde kendi düşüncesine tapan insan, kapitalist sistemle kendi elinin emeği tarafından yöneltilen bir sürece girdiği anlayışının hakim olduğu görülmüştür.

Genel olarak, Marx'ın kapitalist sisteminin din üzerindeki etkisine bakılarak, toplumdaki din anlayışının, zamanla güçlü bağlarla kurulan inançlardan, zayıf karakterli inanca doğru bir geçiş yaşandığını ifade etmek mümkündür.

19. yüzyılın bir diğer önemli ismi Sigmund Freud'dur (1856-1939). Aktarıldığına göre, Freud aklî araştırmalar yaparak Aydınlanma dönemine etkili bir şekilde girmiştir. Viyana Üniversitesi'ne Tıp eğitimi aldığı zamanlarda, yaşadığı

---

<sup>56</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Cevat Özyurt, "Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din" *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (Aralık 2014):207.

<sup>57</sup> Karl Marx-Friedrich Engels, *Din Üzerine*, 1. Baskı (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 30-31.

<sup>58</sup> Marx-Engels, *Din Üzerine*, 47.

<sup>59</sup> Karl Marx, *Kapital I*, trc. Mehmet Selik-Nail Satılğan (İstanbul: Yordam Kitap, 2010), 88-90.

<sup>60</sup> Marx- Engels, *Din Üzerine*, 134.

<sup>61</sup> Marx-Engels, *Din Üzerine*, 135.

dönemdeki Darwin, Freuerbach, Hermann von Helmholtz ve Ernst Brücke gibi birçok bilim adamın görüşlerinden yararlanarak yeni bir ilim alanı geliştirmiştir. Freud, Brück'un “fiziğin ve kimyanın kanunlarının insan organizmasına uygulanabileceğine” dair görüşlerini geliştirerek insanın kişilik problemlerini de bu yolla çözümlmek için “Dinamik Psikolojisi” adını verdiği kuramı geliştirmiştir. Bir diğer adı “Psikanaliz” olan bu kuram “serbest çağrışım” yöntemi ile “topoğrafik kuramı” geliştirerek bir kişilik teorisi ortaya koymuştur. Bu kişilik teorisini Freud, id-ego ve süper-ego'dan oluşturmaktadır. Ayrıca Freud, metafizik üzerine yapılan felsefe yerine hayat felsefesi olarak tanımladığı, bilim ve araştırma üzerine inşa edilecek felsefenin oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>62</sup>

Freud'a göre, metafizik olguların varlığını ortaya koyan herhangi bir delil yoktur. Ona göre, dinin ilgilenmesi gereken, Tanrı'nın var olup olmadığına ilişkin sorular değildir. Dinin, psikoloji alanında sorulan sorulara cevap verebilmesidir. Freud dini sadece psikanalitik teorisi çerçevesinde ele almıştır. Bu da onu, din konusunda indirgemeci bir yaklaşım içine sokmuştur. Freud dini bazen saplantı nevrozu; bazen bebelik arzularının tatmini; bazen de bir yanılsama olarak yorumlamıştır.<sup>63</sup>

Görüldüğü üzere Batı dünyasındaki modern düşünce bu şekilde devam ederek 19. yüzyılda katı pozitivist akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Batı'da bilimsel ve düşünsel bu değişimler yaşanırken, İslâm Dünyası'nın da “fiilî bir değişim” sürecine girdiği tesbit edilmiştir.<sup>64</sup> Bu dönemde İslam Dünyası'nı temsil eden Osmanlı Devleti'nin durumuna bakıldığında Batı'nın her alanda güçlenmesine karşı, Osmanlı Devleti'nin hükmetmenin yanında bilimsel ve düşünsel olarak geri olduğunu, yerel güçleriyle yeni dinamikler üretebilecek pozisyonda olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Dünya genelinde İslam ülkeleri, özelde ise Osmanlı Devleti'nin her alanda geri olmasına karşılık Batı Dünyası incelendiğinde, önce askeri alandaki üstünlüğünü ortaya koyarak dış güvenliği sağladığı, sonrasında ticari faaliyetleriyle Sanayi Devrimi gerçekleştirdiği görülmüştür. Ekonomik bir ilerleme sonucunda Batı Dünyası'nın dünya görüşünün şekillendiği ve bir çok bilim adamı yetiştirerek geleneksel İslâm

---

<sup>62</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayınları, 2017),41-44.

<sup>63</sup> Ayten, *Psikoloji ve Din*, 52-53.

<sup>64</sup> Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 52.



düşüncesini alt üst edencesine fikri akımlar ortaya koyduğu ve üstünlüğünü bu alanlarla pekiştirdiği saptanmıştır.<sup>65</sup>

Sonuç olarak 19. yüzyılın Batılı entelektüel bilim adamları, kendi isimlerini verdikleri kuramlarıyla Osmanlı Dönemi'ndeki bir kısım aydın ve bilim adamını doğrudan etkilediği bilgisine ulaşılmıştır. Etkilenen Osmanlı aydınlarının ve bilim adamlarının ne ölçüde etkilendiği, bu etkinin sonucunda Osmanlı'ya nasıl yansıdığı üzere araştırmamızı sürdüreceğiz.

#### **1.4. Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si'nin Batı İle İlişkilerinin Başlaması**

Yapılan araştırmalara göre, Osmanlı Devleti 1699 yılında imzaladığı Karlofça Antlaşması ile onaltı yıl süren Osmanlı-Kutsal İttifak savaşını sona erdirmiştir. Ardından 1718 yılında Pasarofça Antlaşmasını imzalayan Osmanlı Devleti bu iki antlaşma ile Avrupa karşısındaki askeri üstünlüğü kesin olarak sona erdirmiştir. Bu süreçte hem maddi hem de manevi kayıplar veren Osmanlı Devleti, fetihler ve askeri seferler dışında Batı'nın diğer yönlerine dikkat kesilerek varlığını sürdürmeyi amaçladığı bilgisine ulaşılmıştır. Nitekim 1721'de Osmanlı'nın Yirmisekiz Mehmet Çelebi'yi Fransa'ya elçi olarak gönderdiği, 1726'da İbrahim Müteferrika tarafından matbaanın kurulduğu dair gelişmeler bunun en somut örneği kabul edilmiştir. 1774'de Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı'nın himayesi altında olan ve müslümanların çoğunluklu yaşadığı Kırım'ı Rusya'ya bırakması ile bir kez daha bir çok alanda reform yapılması gerektiği kanaatine ulaşılmıştır.<sup>66</sup> Askeri alanlarda başlayan yenilikler, daha sonra mali ve diplomatik alanlarla devam ettirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatını Fransız modeline göre şekillendirdiği ve bu amaçla ilk kez daimi elçilikler açtığı ve bu şekilde Batı cemaatini yakından takip etme imkanını yakaladığı ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

Aktarıldığına göre, II. Mahmut (1808-1839) döneminde de pek çok yeni değişimler yapılmaya devam edilmiştir. II. Mahmut vefat ettikten sonra yerine oğlu

---

<sup>65</sup> Mehmet Akgül, "Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma" *Makalat*, (1999/1):59-60.

<sup>66</sup> İlber Ortaylı, "Osmanlı Diplomasisi ve Dışişleri Örgütü, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985)1: 278.

<sup>67</sup> M. Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılılaşması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985)1:149.

Abdülmeçid geçmiştir. Bu dönemde Batılı ülkelerin desteğiyle Avrupa’da elçilik görevinde olan Mustafa Reşid Paşa önce sadrazam olmuş, sonra Tanzimat Fermanı’nı ilan etmiştir. Araştırmacının kanaatine göre, özü itibariyle Tanzimat’ın tepeden inme bir hareket olmasına rağmen Osmanlı toplumuna köklü değişimler getirmiş ve Cumhuriyet sistemine doğru ilerleyen bir yaklaşımla Batılaşıma çalışmalarına devam edilmiştir.<sup>68</sup> Bununla birlikte, Batı’yı daha iyi tanımak için çeşitli alanlarda öğrenciler yetiştirmek üzere Fransa’ya öğrenci gönderilmiş, Batı’nın bilim ve fen yönünden ilerlediği anlaşılınca yerli kitaplar basılmaya başlanmıştır. Örneğin, İshak Efendi’nin modern fen ve riyaî alanında basılan eseri bu dönemin en başta gelen eserlerden biri olduğu belirtilmiştir. Aynı dönemde Resmî gazetenin dışında özel gazete ve dergiler basılmaya başladığı saptanmıştır.<sup>69</sup>

Osmanlı Devleti’nin, gerileyişini engellemek ve eski gücünü tekrar kazanabilmek için 20. yüzyılın başlarında çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkmasına neden olduğu ifade edilmiştir. Bu düşünce akımlarının, Türkçülük, Osmanlıcılık, ve İslamcılık olarak çeşitlendiği, sadece Batıcılık düşüncesiyle ilerleme kaydettiği düşünülmüştür.<sup>70</sup> İslamcılık akımı, Dünya çapında yayılan Batı emperyalizmin karşısında, sömürülen müslümanların düşünce ve duygularını dile getiren bir akım olarak görülmüş ve bu akımın, çareyi İslam’da aradığı tesbit edilmiştir. Araştırmalara göre, İslamcıların bir kısmı, İslam dininin “çağdaşılaşma” kavramına tutunduğu takdirde bu işin üstesinden gelebileceğini düşünmüşlerdir.<sup>71</sup> Ayrıca, bu dönemde Osmanlı’nın Batı karşısında başarısız olmasının sebebi, “düşünce krizi”ne bağlanmıştır. Bu düşünce krizinin merkez kavramının ise, din olduğu saptanmıştır. Müslümanlar bu aşamada, Batı’dan geri kalmışlıklarının sebebinin dini inançları olmadığını ispat etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla yapılacak olan yenilikler, İslam dininin geleceği için önemlilik arzettiği üzerine görüşler ortaya koyulmuştur. Bu amaçla Osmanlı’yı eski ihtişamlı günlerine döndürmenin yolu, İslami ilimleri topluma yön verecek şekilde yeni yöntem ve metotlar kullanarak toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek düzeye getirmek için yeni çalışmalar yapılması gerektiği kararına varılmıştır.

---

<sup>68</sup> Kılıçbay, “Osmanlı Batılaşması”, 1:150.

<sup>69</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşılaşma*, 1 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 231-233.

<sup>70</sup> Bülent Varlık, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985)1:119.

<sup>71</sup> Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 1.Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 98.

Bu dönemde her ne kadar İslâmi ilimlerinin hepsi için yenilik ihtiyacı hissediyor olsa da öncelikli olarak Kelâm ilminin yenilenmesi ön plana çıkarıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Bunun temel nedeni ise, inanç esaslarının hareket noktası Kur'an-ı Kerim'dir. Bu sebeple, inanç esaslarının diğer dünya görüşlerine karşı savunulması gerektiği düşünülmüştür. Bu yönüyle hayati bir önem taşıyan Kelâm ilminin yenilenmesi ilk sırayı almıştır. Aktarıldığına göre, Kelâm alimlerini yenilik arayışına sevk eden bir diğer önemli unsur ise, Batı düşüncesinde ortaya çıkan fikrî hareketlilik ve yeni görüşler olmuştur. Bunun üzerine dönemdeki alimlerin yeni felsefeyi ve ilmi buluşları Kelâm ilmi ile uygun hâle getirmek, güncellemek, geçerliliği kalmayan ilmi verilerden kurtulmak, sağlam, doğru ve çağın ihtiyaçlarına cevap veren yeni bir disiplin geliştirmek amacıyla çalışmalar yürütmüşlerdir. Aynı zamanda Kelâmcılar, Batı'nın bilim ve felsefesini öğrenmek ve kullandıkları yöntemleri saptamayı, sonrasında ise kendi disiplinlerine uyarlamayı bir ilke haline getirdikleri görülmüştür.<sup>72</sup>

Modern dönemde Osmanlılar'ın Kelâm ile ilgili ortaya koyduğu iki proje vardır. Birincisi Abdülatif Harpûfî ve İsmail Hakkı İzmirli'nin öncülüğünü yaptığı "Yeni İlm-i Kelâm" projesidir. Bu projenin Kelâm ilminin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme amacını taşıyan ve Osmanlı ilim çevrelerinde daha çok kabul gören bir anlayışı temsil ettiği bilgisine ulaşılmıştır. Bu çizgiye mensup âlimler tarafından yenilik olarak ortaya konan, Kelâm ilminin daha çok modern bilim ve felsefenin verilerini kullanması veya yeni mantık ve metodolojilerden yararlanması olmuştur. İkinci proje ise, öncülüğünü Mehmet Şerefettin Yaltkaya'nın "İctimaî İlm-i Kelâm" adıyla teklif ettiği bir projedir. Bu proje kapsamında Kelâm ilmi, Batı'nın modern felsefe veya tabii bilimleri yerine, sosyal bilim teorileriyle uzlaştırılmak istenmiştir. Fakat bu proje pozivist hedefleri olan bir teorinin metodolojisini temel alarak Kelâm ilminin geleneksel hüviyetini değiştirdiği düşünülmüştür. Bu bakımdan Yeni İlm-i Kelâm projesi ile farklılıkları olduğu belirtilmiştir.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Çetin, *Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I*,14.

<sup>73</sup> Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 86.

### 1.4.1. Yeni İlm-i Kelâm Projesi

Yenilik arayışları daha çok Kelâm ilmi üzerinde yapılmıştır. Başlıca gerekçe ise, İslâm dini açısından önemli bir yere sahip olan Kelâm ilminin, yeni geliştirilen fikir akımları karşısında, o döneme kadar kullanılan ilmi-felsefî verilerin yetersiz kalması olarak gösterilmiştir. Felsefenin yeni içeriğiyle dini konuları tehdit etmesi ve dini dışlayan yeni fikir akımlarının dönemin aydınlarını etkilemesi gibi sebepler dönemin âlimlerini arayışa yöneltmiştir. Bu anlayış üzerine “Yeni İlm-i Kelâm” hareketinin başlaması gerektiği görüşü benimsenmiştir. Bu ilmin amacı, toplumun durumunu göz önünde bulundurarak zamanın şartlarına uygun, İslâm dinini koruyan yeni bir anlayış ile yazılan eserler ortaya koymak olduğu saptanmıştır.<sup>74</sup>

Yeni İlm-i Kelâm Hareketi'nin inşa edilmesine imkân hazırlayan Kelâm âlimleri arasında Türkiye’de, Filibeli Ahmed Hilmi (ö.1914), Abdüllatif Harpûfî (ö.1916), Şeyhulislâm Musâ Kâzım Efendi (ö.1920) Mehmet Şerefettin Yaltkaya (ö.1947), Mısır’da, Muhammed Abduh (ö.1905), Reşîd Rızâ (ö.1935), Hint- Alt Kıtası’nda, Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Şiblî Nu’mânî (ö.1914), Muhammed İkbâl (ö.1938); Kırım’da Musâ Cârullah Bigiyef (ö.1949) ve Cemâleddîn Efgânî (1838-1897) gibi şahsiyetler sayılmıştır.<sup>75</sup>

Yeni İlm-i Kelâm akımının bazı ileri gelen alimleri, model oluşturmak ve bu yönde gereken ilmi hareketliliğin oluşmasını sağlamak için bu döneme özel eserler telif etmişlerdir. Bunlardan bazıları; “İzmirli İsmail Hakkı’nın “*Yeni İlm-i Kelâm*”, Muhammed Abduh’un “*Risâletü’l-tevhid*”i, Şiblî Nu’mânî’nin “*el Kelâm*”, Abdüllatif Harpûfî’nin “*Tenkihu’l-Kelâm*”, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi’nin “*Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye’ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*” ve Hüseyin el Cîsr’in “*Husûnü’l Hamîdiyye*” adlı çalışmalar örnek olarak öne çıkan eserlerdir.<sup>76</sup>

Din ve Modernleşme meselesini din- siyaset bağlamında değerlendirilmesi ve sadece İslâm âlimleri açısından meseleyi ele almak bu olaya eksik bakmamıza sebebiyet verecektir. Bu açıdan Batıcılık- Türkçülük- Milliyetçilik gibi siyasî akımların bağlamında da İslâm dininin nerede durduğunu görmek, dönemi anlamak ve

<sup>74</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. M.Sait Özervarlı “Yeni İlm-i Kelâm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013,43: 427.

<sup>75</sup> Özervarlı “Yeni İlm-i Kelâm”, 427.

<sup>76</sup> Özervarlı “Yeni İlm-i Kelâm”, 427.

analiz etmek açısından önem arz etmektedir. İslâmcılık çevresinde toplanan âlimler ile diğer siyasî fikir akımları etrafında toplanan aydınlar arasında yetişme tarzı, eğitimleri, ileriye taşıdıkları düşünceler ve siyasî yaklaşımları farklılık gösterdiği söylenmesine rağmen Türkçülük, Batıcılık, Milliyetçilik gibi akımlar, kendi içlerinde benzer yönlerinin bulunduğu ifade edilmiştir. Örneğin; Nâmık Kemal (ö. 1888), Ali Suâvi (ö. 1878), Ahmet Midhat Efendi (ö. 1912), Ziyâ Paşa (ö.1880), Cemâleddîn Afgânî (ö. 1877), Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi alimlerin dönemi ortak okudukları ve benzer şekilde etkilendikleri belirtilmiştir. II. Abdülhamid yönetimine ve İstibdat Dönemi uygulamalarına karşı çıktıkları, meşruiyet yanlısı olduklarını düşünceleri ile ifade ettikleri görülmüştür. Ayrıca İslâm'a karşı meşruiyet, nüfuz, modernleşme kavramlarını muhalefet unsuru olarak kullanma noktasında da benzer tavırlar sergilenmiştir.<sup>77</sup> Böylece Yeni İlm-i Kelâm Hareketi'nin sadece İslâmcılardan oluşmadığı, aynı zamanda Osmanlı Türkiyesi'nde etkili olan Batıcılık, Türkçülük, Milliyetçilik gibi akımların etkisi altında da oluşan ve temsilcileri olan bir yenileşme hareketi olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

Yapılan incelemelerde, toplumda dini, ilmi, kültürel ve sosyal alanlarda yeni fikir arayışları içinde olan âlimlerin etkisi giderek arttığı ve büyük bir ilgi odağı olduğu görülmüştür. Fakat, Osmanlı Hükümeti'nin Dağılma Dönemi'ne girmesi ve ulusal devletlerin kurulması bu yenilik hareketini olumsuz yönde etkilemesine rağmen Yeni İlm-i Kelâm anlayışı ile ilgili bir çok eser kaleme alındığı ortaya çıkmıştır. âlimler bu yenilik arayışlarını “ıslah” kelimesiyle açıklamışlardır. İslah kelimesi Reşid Rızâ'da *tecdîd*<sup>78</sup>; Fazlur Rahman'da *modernizm*<sup>79</sup> olarak ifade edilirken, aktarıldığına göre, Hasan Hanefî'de *İslâmî Sol*<sup>80</sup>, olarak tanımlamış veya bu düşünce ile kendini gösterdiği vurgulanmıştır.

Batı'daki gelişmeleri takip eden 19. yüzyıldaki ünlü İslâm âlimleri artık Batı'da takip edilen Aristo felsefesinin Klâsik Kelâm'da etkisini yitirdiğini, Batı'da artık deney ve gözlemin kullanılan yöntem olduğunu, Klâsik kaynaklarda yer alan Dehriyye

<sup>77</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1-Hilafet ve Meşrutiyet-*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014),11.

<sup>78</sup> Ali Nar- Hasib es- Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, (İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, 2013), 57.

<sup>79</sup> Detaylı bilgi için bkz. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 145-153.

<sup>80</sup> Detaylı bilgi için bkz. İlhami Güler, “Hasan Hanefî ve ‘İslâmî Sol’” *İslâmiyât Dergisi* V/2 (2002): 155-158.

ve Sûfestâiyye gibi grupların yerine materyalist ve pozitivist akımların etkili olduğunu söylenmiştir. Bu durum karşısında Kelâm ilminin modern batı felsefesiyle yakından ilgilenmesi gerektiği görüşü ortaya çıkmıştır. M. Sait Özervarlı'nın aktardığına göre "Arayış dönemi" olarak adlandırdığımız bu dönemin müelliflerinden olan Abdüllatif Harpûtî, bu şikayetlere katılmış ve Kelâm ilminin yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>81</sup> "Tenkihu'l-Kelâm" adlı eserini telif ederek bu konudaki ciddiyetini ortaya koymuştur. Böylece Müteahhirûn Dönemi son bulurken Yeni İlm-i Kelâm hareketi bizzat Harputî tarafından başlatılmıştır. Harputî, Yeni İlm-i Kelâm'a destek veren diğer âlimleri, madde ve kuvvetin hudûsu, âlemin madde ve maddiyatla sınırlı kalamayacağını, görülen âlemin haricinde birde görünmeyen âlemin olduğunu ve bu konuların ispatlaması dair çalışmalar ortaya konmasını arzu etmiştir.<sup>82</sup>

Araştırmalara göre, Osmanlı'nın son döneminde Yeni İlm-i Kelâm hareketine destek veren İslâm düşünürlerinden biri de Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Batı'nın yeni ilmî hareketliliğiyle rekabet edebilmek için ilmî anlamda yenilenmemiz gerektiği fikrine katılırken, Batı'nın kültür ve medeniyetinin birebir alınıp, uygunlanmasına karşı çıkmıştır. "Osmanlı toplumunun gelenek ve değerlerine ters düşmeyen modernleşme" diye özetlenebilecek bu yaklaşıma, körü körüne taklit etmek, toplumu kültürel kimlik kaybederek özbenliklerinden ve dinlerinden uzaklaşmalarına sebep olarak gördüğü belirtilmiştir. Bu çerçevede Filibeli Ahmed Hilmi'nin, din ile ilmi prensipler birbirine yardımcı kıldığı takdirde böyle bir durumun meydana gelmeyeceği ifade ettiği aktarılmıştır. Ayrıca Avrupa medeniyetinin taklit edilmesi İslâmi değerlere zarar vereceğini gibi Batı'dan gelen her şeye karşı "taassup" gösterilmesi de değişen değerlere ve şartlara karşı ayak diremek olacağını vurgulanmıştır. Kısaca "*Ne taassup ne kötü taklit*" sloganını kendisine rehber edindiği belirtilmiştir.<sup>83</sup>

19. yüzyılın sonlarına doğru, Yeni İlm-i Kelâm Dönemi'nin Türkiye'deki en ön önemli temsilcisi olarak İsmail Hakkı İzmirli görülmüştür. İzmirli, Kelâm'da yenilenme düşüncesini desteklemiştir. Ona göre, er-Râzî döneminde Bâkılânî'nin kelâm ile ilgili çalışmalar ihtiyaca cevap veremediyse Râzî'nin çalışmaları da bu

---

<sup>81</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Metin Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 16:235-236.

<sup>82</sup> Detaylı bilgi için bkz. Abdüllatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, trc. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 11-12.

<sup>83</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. M. Sait Özervarlı "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 425.

dönemde yetersiz kaldığını ifade ederek, yenilenme fikrini daha önce Kelâm tarihinde yaşanan değişimlere bağlamıştır. İzmirli'ye göre, Kelâm ilminin temel konuları değişmez, sadece kullandığı metot ve deliller, zamana ve mekâna göre değişiklik gösterebilir. Çünkü her dönemde din karşıtı inkârcı akımlar, değişmiştir. Haliyle savunma biçimi de farklılık göstermektedir. Bugünün Kelâmcıları, çağdaş Batı filozoflarını takip ederek, İslâm'a uygunluk sağlayan fikir ve görüşleri almalıdır. Ve yöntem olarak, Modern metodolojinin kurallarının kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>84</sup> Bu düşünceleri ile döneminin âlimlerini Kelâm ilminin yenilenmesi gerektiği konusunda etkilediği görülmüştür.

Yenilenme hareketini destekleyenler olduğu gibi, hatta bunun için Kelâm ilminin içeriğinin ve kullandığı metodun değişmesi gerektiğini düşünen âlimler olduğu gibi, bu fikre karşı çıkan âlimlerde o döneme damgasını vurduğu ve desteklediği bilgisine ulaşılmıştır. Bunlardan biri Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'dir. Mustafa Sabri Efendi'nin, her ne kadar kendisi yenilenme karşıtı olmadığı belirtse de görüşleri incelendiğinde, dinin özüne zarar verebileceği endişesini taşıdığı ve Kelâm'da yenileşme düşüncesine sıcak bakmadığı görülmüştür.<sup>85</sup>

#### **1.4.2. İçtimaî İlm-i Kelâm Projesi**

Yeni ilm-i Kelâm projesi ile birlikte İçtimaî İlm-i Kelâm projesi de bu dönemde etkili olan bir diğer proje olarak kabul edilmiştir. İçtimaî İlm-i Kelâm projesini başlatan âlim Mehmet Şerafettin Yaltkaya'dır.

Yapılan araştırmalara göre, yüzyıllardır süren gelen fıkıh ilmi, Osmanlı toplumunda da ön planda tutulan bir ilim olmuştur. Osmanlı Devleti, yaşanan sosyal ve kültürel değişimlere cevap vermek için fıkıh ilmini kullanmıştır. 19. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde ise, fıkıh ilminde kullanılan içtihad, hüküm(kaza) ve fetva gibi akıl yürütme biçimlerinin, etkisinin giderek azaldığı, yerine sosyal bilimler metodolojisi temeline dayalı teoriler geliştirilmiştir. Kısa sürede, bu konuyla ilgilenen bir aydın kesimin oluştuğu ve "Yeni Osmanlılar" adıyla bir grup oluşturdukları ortaya

---

<sup>84</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 15-16.

<sup>85</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilâfetin İlgasının Arka Planı*, trc. Oktay Yılmaz 11. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 34-35.

çıkıştır. Fıkıh ile kültürel ve siyasî modernleşme arasındaki dengeyi ise, Ziya Gökalp ‘ın kurduğu bilgisine ulaşılmıştır.<sup>86</sup> Aktarıldığına göre Gökalp, toplumsal bir bilim olan fıkıhın gücünü fark etmiş ve toplum nezdinde bu bilimin ön sıralarda yer alması için çalışmıştır. Fakat bu toplumsal bilim Gökalp’e göre, Durkheim sosyolojisinin oluşturduğu “kurumsal çerçeve” yardımıyla canlılık kazandırılmalıdır. Bu yöntemin fıkıh ilmini diri tuttuğu ve Osmanlı toplum düzeninin yeniden yapılanmasını sağladığına dair görüşler ön plana çıkmıştır. Gökalp’in Auguste Comte ve Emile Durkheim gibi “*İctima-î Felsefe*”i tercih etmesi ve köklü yeniliklere açık bir zihinle çalışması Kelâm ilmindeki yenilik fikrinin temelini oluşturmaktadır.<sup>87</sup> Bu projeyi Gökalp dışında, Mustafa Şeref, Halim Sabit, Mehmet Şerafettin ve Mansûrîzâde Said gibi âlimler desteklediği belirtilmiştir.<sup>88</sup>

Aktarıldığına göre Mehmet Şerafettin, bu dönemde özelde fıkıh ilmini genel de bütün İslâmî Bilimleri, Sosyal Bilimlere dönüştürme faaliyetinde bulunurken, aynı şekilde Kelâm ilminde de tartışılan konular, sosyolojik açıdan ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır.<sup>89</sup> Örneğin Yaltkaya, insana fitrî olarak verilen din duygusunun zamanla hangi yönde kullanacağı ya da değişeceği, içinde yaşanılan toplumun, yaygın görüşüne göre şekillendiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, görüşünü desteklemek için de Cahiliye Dönemi Arapları’nı örnek göstererek içinde yaşadıkları topluma ve kültüre dikkat çektiği görülmüştür.

Görüldüğü üzere Mehmet Şerafettin, bu tezini toplumun yapısı ile inançları arasında bir bağ kurarak temellendirmiştir. Bu görüşünü, “Her içtimadan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyyet zuhur eder”<sup>90</sup> sözleriyle açıkça dile getirmiştir. Bu konuda Yaltkaya, bayrak örneğini de vermiştir. Ona göre, bayrağın kudsiyet taşıması, bezinden ya da direğinden kaynaklı değildir. Bayrağın toplum genelinde uyandırdığı manevi ruhtan dolayı insanlar, ona kudsiyet atfetmiştir. Ayrıca Yaltkaya göre, ruhbaniyet Kâbe’den doğmuştur. Sahabelerin namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri yerine

---

<sup>86</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mehmet Cem Şahin, “Ziya Gökalp’in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, 1/28 (ts.) :192.

<sup>87</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Fahri Özteke, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya* (Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, 2017), 303.

<sup>88</sup> Şahin, *Ziya Gökalp’in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme*, 193.

<sup>89</sup> Özteke, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya*, 304.

<sup>90</sup> M. Şerafeddin Yaltkaya, “İctimaî ilm-i Kelâm-1”, *İslam Mecmuası* II/15 (1332): 436.



getirerek, manevi bir ruh oluşturarak toplumun Kâbe'ye kudsîyet atfetmesine yardımcı olduklarını vurguladığı görülmüştür.<sup>91</sup>

Yaltkaya'nın açıkladığı bir diğer konu ise, uluhiyet ile toplum ilişkisi olduğu ifade edilmiştir. Ona göre, "Uluhiyye-tin suret-i telakkisi eşkal-i ictimaiyyeye göre değişir."<sup>92</sup> ifadesini kullanarak Yaltkaya, toplumun uluhiyet anlayışını cahiliyye, asr-ı saadet ve itikâdi ekoller dönemleri olarak ayrı ayrı incelemiştir. Böylece inançların şekillenmesinde toplumsal anlayışların da etkili olduğunu üzerinden görüşlerini paylaşmıştır.

Yaltkaya'nın aktarılan görüşüne göre, Kelâm ilmine sosyal bir boyut kazandırılması halinde şu üç sonuç ortaya çıkacaktır:

**a.** Kelam ilmi sosyal bir boyut kazanarak, dini hayatı sürekli dinamik tutarak toplumdaki ferdi hisler, zamanla yerini içtimai bir hisse dönüşecektir.

**b.** İman konusu toplumu ilgilendiren bir konudur. Haliyle ameller ilgili hükümler kelâmî bir anlayışla açıklanır. Böylece iman ve amelin yaşantıya geçmesi kolaydır.

**c.** İman ve amel birlikteliği, dinin evrensel bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Böylece müslüman bireysel yaşamak yerine, toplumsal bir varlık olarak hayatı sürdürerek daha aktif bir konuma gelmiştir.<sup>93</sup>

Sonuç olarak, İctimaî İlm-i Kelâm projesi Ziya Gökalp ve çevresindeki entelektüel kişilerce desteklense de, Kelâmcı âlimlerin buna rağbet etmediğini görülmüştür. Yaltkaya'nın bu projeye ilgili çalışmaları ise, birkaç kısa makaleyle sınırlı kaldığı ve geliştirilmediği belirtilmiştir. Ayrıca Yaltkaya'nın, İctimaî İlm-i Kelâm anlayışıyla, dinin ilahi boyutunun arka planda bırakıldığı, dinî inançların oluşmasında toplumların etkili olduğu görüşünün ön planda tutulduğu ve dönemin koşulları değerlendirildiğinde, pozitivist bir tavır sergilediğini ifade edilmektedir.

İncelemeler sonucu, İctimaî İlm-i Kelâm projesi, Mısır ve Hindistan'da da kullanılan bir yöntem olduğu ortaya çıkmıştır. Bu alanda Mısır'ın en önde gelen temsilcisi Muhammed Abduh olarak kabul edilmiştir. Abduh, dönemindeki âlimlerin

<sup>91</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. M. Sait Özervarlı, Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Arayışlar: Mehmed Şerafettin'in "İctimaî İlm-i Kelâm", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/3 (1999):162.

<sup>92</sup> M. Şerafettin Yaltkaya, "İctimaî ilm-i Kelâm-II", *İslam Mecmuası* 2/18 (1333):491.

<sup>93</sup> Geçit, *Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)*, 936.

Kelâm ilmi alanında yazılmış eserlerle ilgilenmemeleri şiddetle eleştirmiş ve bu konuya duyarsız kaldıklarını ifade etmiştir. Nedeninin ise, o dönemde kullanılan geleneksel Kelâm metodu ile akla yeterince önem verilmemesine bağlanmıştır. Bu bağlamda şerh ve haşiye okutulmasına karşı çıkmıştır. Abduh ise, o dönemde yazdığı *Risalet't-Tevhid* adlı eseri ile o dönemde tartışılan konuları, akli ön plana tutarak kısa ve özet bir şekilde dile getirdiği görülmüştür.<sup>94</sup> Abduh, toplumda “Modern İslâm” anlayışının benimsetilmesi ile modernizmi din üzerinde etkili kıldığı çalıştığı görülmüştür. Böylece Abduh’un modern dünya görüşünde rasyonalizm ve liberalizm hayat bulmuş, Mısır’da sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik, dinî ve eğitimle ilgili alanlarda, bu bakış açısıyla düzenlemeler yapmıştır.<sup>95</sup>

Aktarıldığına göre, Hindistan’da etkili olan isim Seyyid Ahmed Han’dır. Seyyid Ahmed Han’ın, İslamî ilimlerin içinde yer alan Hâdis, Tefsir ve Fıkıh gibi ilimlerin kullandığı metotların yeniden tartışılması ve gözden geçirilmesi gerektiğini savunduğu ifade edilmiştir. Hatta Hıristiyanlık’ta reformu ifade eden Martin Luther gibi Hindistan’ında bir Luther’a ihtiyacı olduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup> Bu yönüyle Ahmed Han’ın Hıristiyanlık’taki yenilik hareketine benzer bir hareketin, İslâm dininde de gerçekleştirmeyi amaçladığı belirtilmiştir.

Seyyid Ahmed Han’ın, dönemin ihtiyacına binaen “Tabii Kelâm” adı altında yeni bir Kelâm anlayışı geliştirdiği görülmüştür. Bu anlayışa göre, Kelâm ilmi Pozitif Bilimlerden bağımsız oluşturulamaz. Tabii Kelâm; Tabiatta Tanrı’nın varlığının delillendirilmesi noktasında, filozofların kullandıkları yöntemlerle oluşturan Kelâm anlayışı olarak tanımlanmıştır.<sup>97</sup> Kısaca Ahmed Han’ın bu Kelâm anlayışında filozoflar ön plana çıkmış ve felsefî açıdan Kelâm ilmine katkı sağlanmıştır.

Hindistan’da Yeni ilmi Kelâm anlayışını Seyyid Ahmed Han başlattığı belirtilmiş olsa da Yeni İlm-i Kelâm hareketini temsil eden âlimin Şiblî Nu’mânî olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Şiblî’nin, yenilik tarafları yaklaşım ve düşünceleriyle

---

<sup>94</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, trc. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 86-87.

<sup>95</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 44-45. Ayrıca bkz. A.n. Amir & A.O. Shuriye & A.F. Ismail “Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı”, trc. Osman Şahin, *Toplum ve Birey Dergisi* 3/6 (2013):231.

<sup>96</sup> Mazharuddin Siddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, trc. Murat Fırat, Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 16.

<sup>97</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi*, 1 (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 59.

Hindistan'ın Kelâm ilminde yenilenmesini sağlayacak etkili çalışmalar yaptığı ortaya çıkmıştır. Bilhassa aklın yanında dinin, ahlaki ve sosyal boyutuna da değinerek, Seyyid Ahmed Han'ın entelektüel modernizm anlayışından farklı bir Kelâm anlayışı ortaya koyduğu görülmüştür. Geliştirdiği bu Kelâm anlayışı ile yeni Kelâm kitaplarının yazılması ve çalışmaların yürütülebilmesi için Hindistan'da 1894'te "Nedvetü'l- ulemâ" adında bir cemiyet kurduğu ifade edilmiştir.<sup>98</sup>

Muhammed İkbâl, dönemin bir diğer önemli isimlerinden biridir. İkbâl, Kelâm ilminin yenilenmesi taraftarı olmuştur. İkbâl, mütekâddimun ve müteahhirun dönemlerindeki kelâm çalışmalarının Kur'an'ın ruhuna uymadığı belirterek, yeni ilmi kelâm çalışmalarıyla yeniden vahyin uygulanabilir ve akılcı yönünün ortaya koyulması gerektiğini söylemiştir.<sup>99</sup> İkbâl'in metodu, "İslâm'da dini düşünce kavramlarını yeniden yorumlama, onlara canlılık kazandırma"<sup>100</sup> şeklinde özetlemek mümkündür. Böylece Mısır ve Hindistan uleması da dönemin şartlarını göz önünde durarak Kelâm ilminin yenilenmesi aynı zamanda toplumun bilinçlenmesi ve aydınlanması sağlayacak adımları attıkları görülmüştür.

---

<sup>98</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. M. Sait Özervarlı "Şiblî Nu'mânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:127.

<sup>99</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mehmet S. Aydın "Muhammed İkbâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:21.

<sup>100</sup> Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, trc. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 47.

## 2. BÖLÜM: DEİZM

Bu bölümde, “Deizm’in tanımı, çeşitleri, Deizmin ortaya çıkış sebepleri ve en çok tartışılan ana konuları başlıklar halinde araştırmamıza dahil edilerek incelenecektir.

### 2.1. Deizmin Tanımı

Yapılan araştırmalara göre, Deizm terimi, etimolojik olarak teizm ile aynı anlama gelmekte olup,<sup>101</sup> Teizm Yunanca “Theos” (tanrı), Deizm ise Latince “Deus” (Tanrı) kelimesine dayanmaktadır. Ancak 17. ve 18. yüzyıllara gelindiğinde Deizmin Teizmden farklı bir formda kullanılmaya başlandığı ve geleneksel çizgiden ayrılan rasyonel bir teoloji anlayışını ifade ettiği görülmüştür.<sup>102</sup> Ayrıca birçok araştırmacı Deizm tanımı yapmış fakat ortak bir tanım yapılması pek mümkün olmamıştır. Sonuç olarak, ileri de ifade edeceğimiz gibi Deizmin birçok tanımının yapılması onun çeşitlere ayrılmasına sebebiyet verecektir.

Aktarıldığına göre, Deizm, kelimesini ilk kullananlardan biri, Calvinci bir İlahiyatçı olan Pierre Viret’tir (ö.1571). Deizm kelimesini, *Instruction Chrestienne* (Cenova 1564) adlı eserinde “Tanrı’nın yerin, göğün yaratıcısı olduğuna inanan ama İsa Mesih’in öğretilerini reddedenler” anlamında kullanmıştır.<sup>103</sup> Viret’in eserinde, bazı filozofların kendilerini ateistlerden ayrı tutmak için deist kelimesini kullandıkları, fakat bu filozofların isimlerini açıklamadığı ifade edilmiştir. Bu kişilerin, Tanrı’yı ve O’nun evreni yarattığına inandıkları fakat, İsa Mesih ve Hıristiyanlık öğretilerini inkâr eden ateistler olarak suçlandıkları belirtilmiştir. Kelimenin az kullanılan anlamı ise, Robert Burton’un *The Anatomy of Melancholy* (1621) adlı eserinde geçtiği ve bu

---

<sup>101</sup> Deizm, terim olarak Latince “Tanrı” anlamına gelen “Deus” kelimesinden türetilmiş olup Grekçe’de yine “Tanrı” anlamındaki “Theos” kelimesinin kaynaklık ettiği teizm terimiyle aynı kök anlamına sahiptir. Fakat kök anlamlarının ötesindeki içerikleri, aynı şeyi ifade etmedikleri, birbirlerine muhalif çok ciddi unsurlar taşıdıkları yönünde veriler sunmuştur. Her iki kelime arasında ki en temel fark şudur: Teizmin müntesipleri Tanrı’yı ve O’nun başta vahiy (peygamber ve ilahî din) olmak üzere dinamik inayetini (ilahî inayet) kabul ederken, deistler Tanrı’nın “alemi yarattığına (aslında yaptığına), “imar ettiğine” inanır ve alemin genel düzeni içinde yine genel inayetini bahse konu ederler, Tanrı’nın aleme tesir eden faal/ dinamik türden inayetini kabul etmemişlerdir. Hasan Peker, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/8 (2018/1): 20.

<sup>102</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 1.

<sup>103</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. M. Akif Altunışık, “İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 617.

eserde Ateizm ile Deizm'in aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>104</sup> Yani ateist ile Deist aynı grup kimseleri temsil ettiği bilgisine ulaşılmıştır.

Aktarılan bilgiye göre, Deizmin benzer bir tanımı da Şair John Dryden'in (1631-1700), "*Religio Laici*" şiirinin önsöz kısmında "doğal tapınmanın prensipleri ya da Deizm" şeklinde geçtiği, kutsal ait bir tarihi eser ya da Hz. Nûh'un soyuna gelen vahiy dininin sönmüş olan bir ışığı olarak betimlendiği belirtilmiştir.<sup>105</sup> Ayrıca nakledildiğine göre, Samuel Johnson'un 1755'te yayınladığı "*Dictionary*"de de Deizm kelimesinin kullanıldığı görülmüştür. Bu metinlere göre Deizm, herhangi bir dine bağlı olmaksızın evreni yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul etmiş, Tanrı'nın ilim, irade sıfatlarını reddeden, hikmet ve inayetinin bu alemde tesir eden bir etkisinin olmadığını söyleyen ve ahiret inancını inkâr eden bir inanç türü olarak tanımlanmıştır.<sup>106</sup> Dryden, filozofların iddia ettiği gibi, vahye ihtiyaç duyulmaksızın, Tanrı'ya ibadet edip, verdiği nimetler karşısında şükranlarımızı sunabilecek anlayışta yaratıldığımız, şeklindeki filozofların görüşlerini desteklemiştir. Onlara göre, bu durum insana Tanrı'nın bir lütfu olarak bahşedilmiştir. Bu bağlamda, vahyin bir katkısı olmadığı gibi aklın da bir katkısı olmayacağı vurguladığı söylenmiştir.<sup>107</sup>

Deizm, doğru dinin "doğal din" olduğunu kabul eden bir grup olarak bilindiği gibi, bazı deistler kendilerini "Hıristiyan Deist" olarak da tanımlanmıştır. Hıristiyan deistlerin, diğer deist grupları gibi vahyi inkâr yoluna gitmedikleri, fakat "vahiy" ile "doğal din" in içerik olarak aynı olduğu savundukları ifade edilmiştir.<sup>108</sup>

Araştırmacıların kanaatine göre, Deizm, en çok İngiltere'de yayılmış ve İngiliz Deizminin babası olarak Cherbury'li Lord Herbert (ö. 1648) kabul edilmiştir. Herbert, "her yere yayılmış evrensel monoteist bir din" anlayışını benimsemiştir. Herbert'in aktarılan görüşüne göre, insanlık tarihi başladığından beri tüm geleneklerde tek ve yüce bir Tanrı'ya tapınma duygusu vardır. Bu monoteizm inanç, insanın zihnine gerçek ve kesin olarak Tanrı tarafından yerleştirilmiştir. Yani bu tapınma duygusu,

---

<sup>104</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Hüsamettin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:110.

<sup>105</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 616-617.

<sup>106</sup> Erdem, "Deizm", 9:110.

<sup>107</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları" 617.

<sup>108</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 2.

insanın tabiatında doğuştan bulunmaktadır. Herbert'in bu inanç anlayışı, beş temel evrensel ilkedен beslendiği ifade edilmiştir. Bunlar; *fitrîlik, fazilet ve zahitlik, tövbe, ahirette ceza ve ödül, tek ve yüce bir Tanrı'ya tapınma duygusu*. Herbert göre, bu ilkeler dinlerin ortak paydası kabul edilmelidir.<sup>109</sup> Herbert'in Tanrı'ya ve ahiret hayatına inandığı ama kutsal metinlerin yani vahyin doğruluğu noktasında ciddi kuşkular beslediği anlaşılmıştır. Ona göre doğru akıl, Tanrı tarafından gönderilen vahye, inanca ve geleneklere dayanmamalıdır. Kutsal metinlere kuşku beslediği gibi, din adamlarını ve oluşturdukları kurumları şiddetle eleştirmiştir. Aynı zamanda dinin bozulmasının aslî sebebini ise, ruhban sınıfına bağladığı görülmüştür.<sup>110</sup> Görüldüğü üzere Herbert, açık bir şekilde deist olduğunu ifade etmemiş fakat görüşlerini Deizme göre şekillendirdiği ifade edilmiştir.

Bu görüşlerin dışında Herbert'in, açıkça deist olduğunu ifade eden düşünürlerin de olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Charles Blount (ö. 1693), bir deist olduğunu açıkça beyan eden ilk düşünür olarak kabul edilmiştir. Öldükten sonra yayımlanan *Surn-mary Account of the Deist's Religion* (1693) adlı eseri, Deizmin artış göstermesinde etkili olmuştur.<sup>111</sup> Aynı zamanda John Toland (ö. 722) *Christianity Not Mysterious* (1696) ve Matthew Tindal (ö. 733). "Deistlerin Mukaddes Kitabı" olarak anılan *Christianity as Old as the Creation* (1730) adlı eserleri de Deizmin yaygınlaşmasında etkili olduğu düşünülen filozoflar ve onların eserleridir. Bu eserlerde vurgulanan düşünceler genelde aynı olmakla birlikte, az da olsa farklılık arz ettiği görülmüştür. Aktarıldığına göre, temelde mûcizenin inkâr edilmesi, Hıristiyanlığı aklileştirerek tabii din anlayışına yaklaştırma, kutsal metinlerin doğruluğu konusundaki endişeler ve eleştiriler, vahyin gerekliliği, ruhban sınıfı ve din adamlarının otoritesinin reddedilmesi, aklın apriori olarak bir Tanrı'nın varlığına ulaşmasının mümkün olması gibi noktalarda görüşler ortaya koyulmuştur. Ayrıca "Hıristiyan Deistler" olarak anılan William Wollaston (ö. 1724)<sup>112</sup>, Thomas Woolston (ö. 1731)<sup>113</sup>, Thomas Chubb (ö. 1746)<sup>114</sup> ve Thomas

---

<sup>109</sup> Wayne Hudson, *The English Deists: Studies in Early Englishtenment* (London: Pickering& Chatto, 2009), 43-44.

<sup>110</sup> Hudson, *The English Deists: Studies in Early Englishtenment*, 46-47. Bu görüş ile ilgili bkz. Mustafa Alıcı, *Evrinci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 1.Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013),48-49.

<sup>111</sup> Hudson, *The English Deists: Studies in Early Englishtenment*, 73.

<sup>112</sup> Detaylı bilgi için bkz. Vernon E. Mattson, *American Deism in the Eighteenth Century* (Master, University of North Texas, 1965), 25.

<sup>113</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mattson, *American Deism in the Eighteenth Century*, 29.

<sup>114</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mattson, *American Deism in the Eighteenth Century*, 28.

Morgan (ö. 1743)<sup>115</sup> gibi düşünürlerin Hıristiyanlığa inanmakla birlikte, bilgi kaynağı olarak aklında aynı gerçeklere ulaşabileceği düşüncesini savunarak tabii din anlayışını benimsedikleri görülmüştür. Böylece Deizmin savunucuları olan filozoflar, Hıristiyanlık dinini hurafe ve batıl inançlardan uzaklaştırmak, din adamları arasında hiyerarşiyi reddetmek ve aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçü olarak kullanılmasını sağlamak suretiyle gerçek Hıristiyanlığa ulaşılabilirliği düşüncesinin hâkim kılmak istedikleri bilgisine ulaşmıştır.<sup>116</sup> Yani Deizmin, Hıristiyanlık ile akıl arasındaki çatışmayı ortadan kaldırdığını ve daha ılımlı bir yaklaşım içinde gelişim gösterdiğini söyleyebiliriz.

Deizmin bir başka tanımında ise, “Hıristiyanlığa özgü olan her türlü inanç ve ritüel dışında arta kalan şey” olarak tanımlanmıştır. Deist ise, teolojii, enkarnasyonu ve Hz. İsa'nın insanların günahlarının kefareti olarak görülmesini, Kutsal Ruh'un işlerini ve Yahudilik dininin tanrısını inkâr eden ve sadece “doğal din”e inanan kişi olarak tanımlanmıştır.<sup>117</sup> Yani aktarılan bu tanıma göre Deizm, Hıristiyanlığın inanç esasları ile ibadet esasları dışında sadece bu evreni yaratan, düzenleyen fakat müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Aktarıldığına göre, bu tanımların dışında Deizm, “Yaradancılık” anlamında da kullanılmıştır. Bu tanımlamaya göre, akıl çağında, doğal din ve rasyonel bir ahlâk anlayışı dinin içeriğini oluşturan tek mümkün olarak görülmüştür. Böylece Deizmde Tanrı'nın varlığını bildiren vahyi ve dinî inkâr ederek, sadece akıl yoluyla kavranabilen bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmiştir. Evrene müdahale etmeyen bir Tanrı tezahürü ile Aydınlanma Çağı'nın empoze ettiği akıl ile bilime duyulan sonsuz güven, bu anlayışın temelini oluşturduğu savunulmuştur.<sup>118</sup>

Yapılan araştırmalarda bu tanımlar içerisinde en popüler kabul edilen Deizm tanımına göre deist, Tanrı'nın evreni yarattığına ancak bu yaratmadan sonra herhangi bir müdahalede bulunmadığına, herhangi bir ilâhi vahyi kabul etmeyen, doğru bir yaşamı, ahlâki ve dinî açıdan sadece insan aklının sağlayabileceğine inanan kişidir.

<sup>115</sup> Detaylı bilgi için bkz. Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (London: Routledge, 1989), 9. Ayrıca bilgi için bkz. Mattson, *American Deism in the Eighteenth Century*, 59.

<sup>116</sup> Hudson, *The English Deists: Studies in Early English Enlightenment*, 17-20.

<sup>117</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 2.

<sup>118</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 209.

Bunun yanında bir kısım deistlerin Tanrı'nın dünya üzerinde müdahalede bulunduğunu, bu dünya hayatının sona ermesiyle birlikte ahiret hayatının başlayacağını, orada dünya hayatında iyilik yapanların ödüllendirileceğini, kötülük yapanların ise cezalandırılacağını görüşünü benimsedikleri görülmüştür. Bununla birlikte, deistlerin neredeyse tümü, dinî konularda sadece akli kaynak olarak kullanmışlardır.<sup>119</sup> Böylece, deistlerin aklın sunduğu doğru bilgilerin dışında, vahiy ve dinsel öğretilerden uzaklaştıklarını, geleneksel eğilime karşı bir duruş sergilediklerini söylemek mümkündür.

Deizmin 18. ve 19. yüzyılda karmaşık bir hâl içerisinde varlığını sürdürdüğü ifade edilmiştir. Bu dönemde Tanrı, sadece *ilk sebep* veya *yaratıcı güç* olarak kabul edilmiş, Tanrı'nın başka güç ve nitelik taşımadığı vurgulanmış ve ilahi vahiy reddedilmiştir.<sup>120</sup> Bu anlayışa göre, bir yanda doğada herhangi bir değişikliğin mümkün olmadığı için içkin bir Tanrı kabul edilmişken, diğer yanda hiçbir şeye müdahale etmeyen, bir manada evrene ve yarattıklarına uzak bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkarılmıştır.<sup>121</sup> Bu anlayışa göre Tanrı, bir saatçinin saatini imal edip ayarladıktan sonra saatiyle olan ilişkisinin kesilmesi gibi evrene aşkındır. Bu anlamda Deizm, Tanrı'yı adeta mekanik bir işçi gibi görmekte, Tanrı'yı sıfatlarından soyutlamakta ve işlevsiz bir hâle büründürmektedir.<sup>122</sup>

Deizm, yarı dinî, yarı- felsefî bir akım olarak ifade edilen bir kavramdır. Yani Deizm, felsefî bir yaklaşım içinde olduğu kadar, inanç bakımından kutsalları olan, imanın yer aldığı kendine has bir, “dinî inanç” olarak tanımlanmıştır. Bu bakımdan Deizme “doğal din ve akıl dini” denildiği gibi “felsefî din” de denilmiştir. Ayrıca, “aklî bilgiyi, vahiy bilginin yerine koyarak felsefî dinî görüşü dinileştirmesi”, Deizmin modern dönemin dinî olarak ifade edilmesine neden olduğu aktarılmıştır.<sup>123</sup>

Sonuç olarak, deistlerin hiçbir zaman genel geçer düşüncelere sahip geniş bir grup olmadıkları bilgisine ulaşılmıştır. Fakat buna rağmen 18. yüzyıla gelindiğinde

---

<sup>119</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 2.

<sup>120</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistemik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*, 3.Baskı (İstanbul: klm yayınları, 2018), 57.

<sup>121</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 4.

<sup>122</sup> Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistemik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*, 57.

<sup>123</sup> Hasan Peker, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018/1): 15.



deistik düşüncelerin ilgi gördüğü, insanlara cazip geldiği ve etkisini sürdürmeye devam ettiği görülmüştür,

Ayrıca aktarıldığına göre, Deizm dışında, Yunanca “theos” ya da “deus” kelimelerinden türetilen, teizm, ateizm, panteizm gibi terimlerle ortak bir tanım yapılması pek çok filozof ve ilahiyatçı tarafından mümkün görülmemiştir.<sup>124</sup> Bu anlamda Deizmde kamusal düzeyde, belli başlı görüşlerini resmî olarak ifade eden bir tanımı yapılamadığı söylemek mümkündür.

Günümüzde ise, 1 Kasım 2018’de İstanbul’da kurulan Deizm Derneği Kuruluş Bildirgesi’nde, “Deizm, aşkın bir Yaratıcının olduğuna kanaat eden, ancak tüm dinlerin insan ürünü olduğunu dile getiren felsefi düşünce” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım ise günümüzde Deizmin, deistler için ne ifade ettiğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

## 2.2. Deizm Çeşitleri

Deizmin tanımının genel olarak yapılmadığı düşüncesi hâkim olsa da genel olarak Deizm, “doğal dini müdafaa eden, ahlâklı olmayı vurgulayan ancak Yaratıcı’nın evrene müdahale ettiği düşüncesini reddeden bir hareket ve düşünce sistemi” olarak tarif edilmiştir. Fakat Deizm kavramının mahiyetini ve dayandığı ilkeleri göz önünde bulundurduğumuzda, belirli noktalarda farklı yaklaşımların söz konusu edildiğini belirtmemiz gerekmektedir.<sup>125</sup> Yani, Deizm tek tip düşünceden oluşmamaktadır.

Aktarıldığına göre, birçok çeşitten oluşan **Deizmin bir çeşidine göre**, Evreni yaratan Tanrı ya bu evreni yokluktan ya da önceden mevcut olan “düzensizlik” ortamından yaratmıştır. Bu anlamda evrendeki her şey, Tanrı’nın takdiri sonucu vücut bulmuştur. İnsanı yaratan Tanrı, ölümden sonra iyiliklerinden ötürü onu ödüllendirip, kötülüklerinden dolayı cezalandıracaktır. Ayrıca sadece akli tek bilgi kaynağı olarak kabul eden bu anlayış, ilahi vahyi reddetmiştir. Bu anlayışa göre insan, Tanrı’nın doğası, varlığı, evrenin işleyişi ve insanın ahlâksal görevleri hakkındaki bilgiye sadece akılla ulaşır, bu bilgiyi güvenilir kılar. **Bir başka Deizm çeşidine göre**, yukarıda anlatılan Deizm görüşüne katılmakla birlikte, sadece ölüm ve sonrasında bir hayatın

---

<sup>124</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 7-8.

<sup>125</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 9.

olmadığını ifade etmiştir. Yani bu anlayışa göre, insanın mükafatlandırılması da cezalandırılması da bu dünya hayatında gerçekleşecektir. **Daha radikal yaklaşımla fikrini ortaya koyan bir başka Deizm çeşidine göre**, İlahi takdir doğaya bağlanmıştır. Onlara göre, insanın ahlâki davranışları ilahi takdir noktasında rol oynayamaz. Yani, ölümden sonra kişi yaptıklarından sonra sorgulaya çekilip yargılanamaz. Mutluluk veya keder gibi duygular kişinin ölmeden önceki yaşadıklarıyla sınırlı tutulmuştur. **En radikal olarak nitelendirilen Deizme göre**, Tanrı güçlü ve akıllıdır. Dünyayı önceden mevcut olan bir cevher üzerine yeniden düzenlemiş ve bu düzenlemeye uygun işleyişte doğa yasaları koymuştur. Fakat bu anlayışta evrenin işleyişine müdahale eden bir “Faal Tanrı” yoktur. Ayrıca, doğa yasalarında sıra dışı bir durum yaşanmasını kabul etmeyerek, mucizeyi reddetmişlerdir. Tanrı-İnsan ilişkisine bakıldığında ise, Tanrı insanın varlığı ile ilgilenmemektedir.<sup>126</sup> Toplum nezdinde yaygınlık kazanan ise, “en radikal deizm” olarak nitelendirdiğimiz türdür.

Deizm üzerine eleştirel eserler yazan Samule Clarke (1675- 1729), *A Discourse Concerning The Being and Attributes of God, The Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainty of The Christian Revelation* (Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Bir Konuşma, Doğal Dinin Yükümlülükleri, Hıristiyan Vahyinin Doğruluk ve Kesinliği 1705) isimli çalışmasında<sup>127</sup> dört grup deistten bahsetmektedir. Vahiy, ahiret, Tanrı-ahlâk ve Tanrı-alem gibi konularda birbirlerinden farklı görüşler ortaya koyan deistleri grup grup incelemiştir. Ayrıca dört grupta ele aldığı deistleri, gerçek deistler ve ateist olanlar şeklinde sınıflandırmıştır.<sup>128</sup> Samuel Clarke'a göre;

Birinci gruba göre; Tanrı ezeli, ebedi, özgür ve akıllı bir varlıktır. Tanrı dünyayı yaratmış, onu bir saat gibi kurmuş ve idaresini üstlenmiştir. Fakat Tanrı Dünya'da olup bitenlerle ilgilenmeyen bir varlık olarak algılamıştır. Bu gruba Clarke şu şekilde cevap vermiştir: ilk olarak bilim, maddenin doğası gereği maddenin bağlı olduğu kanunları kendi kendine gerçekleştiremez. Bu sebeple biri onu gerçekleştirecek, onunla aralıksız ilişki içinde olup ilgilenecektir. Bu anlamda bir Tanrı'ya ihtiyaç duyulacaktır. İkinci olarak, Tanrı'nın dünyada olan olaylarla

<sup>126</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 10-11.

<sup>127</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 11.

<sup>128</sup> Altunışık, “İlk Deislere Göre Deizmin Temel İnançları”, 624.

ilgilenmemesi, gerektiğinde müdahil olmaması Tanrı'nın irade, kudret ve hikmet gibi sıfatlara sahip olmadığını düşüncesini ortaya çıkmaktadır. Böyle bir Tanrı tasavvuru Clarke'a göre kabul edilemez.<sup>129</sup> Bu anlayışla, Epikürcülerin, Tanrı'nın dünyayı önemsemediği görüşüne benzer bir görüş ortaya koydukları düşünüldüğü için bu gruba "Epikürcü ateist" denilmiştir. Fakat bu grubun taraftarları bu adlandırmayı reddetmişlerdir. Ayrıca Clarke, bu gruptaki deistlerin görüşlerinin etraflıca tahlil edilmesi halinde "mutlak ateizm" olarak tanımlanmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir.<sup>130</sup>

İkinci gruba göre, Tanrı evrenle ilgilenmektedir. Fakat bu ilginin içerisinde ahlâki değerler yer almaz. Bu gruba göre, dua eden bir kişinin duası kabul olmadığında Tanrı'nın iradesinin alttan gelen bir istek doğrultusunda değişen bir irade olmadığını bilmesidir. Tanrı'nın iradesi sadece, doğrudan kozmik olaylara tekabül etmektedir. Onlara göre, Tanrı kişisel istek ve arzuların nesnesi olamaz. Clarke'a göre bu grubun hatası da şudur: Bu grup, Tanrı'nın sıfatlarının ahlâki boyutunu gözardı ederek inkâr etmektedir. Bu durum ise onları, Tanrı'nın hikmet ve kudret gibi sıfatlarını yok saymalarına sebep olmuştur.<sup>131</sup> Tanrı'da doğal olarak bulunan bu sıfatlar inkâr edildiğinde, Tanrı'nın ilminde bir noksanlık, hikmetinde bir kusur ve gücünde bir zayıflık söz konusu olmaktadır. Sonuç olarak, insanın ahlâki davranışlarını kontrol eden ve onlarla yakında ilgilenen Tanrı'nın, kudret, hikmet, adalet, merhamet gibi sıfatlarının inkâr yoluna gidilmesi, bu deist grubun tam anlamıyla ateizme yaklaştığını göstermektedir.<sup>132</sup>

Üçüncü gruba göre, Tanrı'nın ahlâkî sıfatları vardır. Fakat bu grup, insan ruhunun ölümsüzlüğünü inkâr etmektedir. Ayrıca ahlâki kavram ve kuralların, Tanrı ile insan arasında bir işlevselliği olmadığına inanırlar. Clarke'a göre bu gruba mensup olan deistler, ölen insanın ruhuyla birlikte yok olacağına inanırlar.<sup>133</sup> Yani, insanın bu dünyadaki yaşamı sona erdiğinde ahirette tekrardan bedenlenen dirilerek ya da

---

<sup>129</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings* (1705), ed: E. Vailati (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 141.

<sup>130</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 624.

<sup>131</sup> Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, 145-146.

<sup>132</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 625.

<sup>133</sup> Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, 149-150.

yenilenerek varlığını sürdürmesi mümkün değildir.<sup>134</sup> Clarke'a göre, öldükten sonra başka bir halin gelememesi, aynı zamanda Tanrı'nın bütün sıfatlarının da inkar edilmesi anlamını taşır.<sup>135</sup> Ayrıca Tanrı-insan bağlamında değerlendirildiğinde Tanrı'nın adalet, iyilik gibi ahlâki kavramları, ile insanların sahip olduğu adalet, iyilik gibi ahlaki kavramları benzeşmemektedir. Bu durum Tanrı'nın adaleti ve iyilik gibi özellikleri hakkında kesin ve doğru bir çıkarımda bulunamayacağı görüşünü ortaya çıkarmıştır. Clarke, bu grubun düşüncelerini temelsiz bulmuştur. Aksine bir görüş koyan Clarke, Tanrı'nın adil ve iyi olmadığı fikrini benimsemek, Tanrı'nın "mutlak adil ve iyi" olduğu tezini tamamen anlamsız kılmaktadır. Yani bu durumda Tanrı'nın ahlâki ve doğal sıfatlarını teorik olarak kabul etmekle birlikte pratikte bu sıfatlar ortadan kalkmaktadır. Clarke, bu düşüncenin geleceği son nokta "mutlak ateizm" olduğu görüşünü paylaşmıştır.<sup>136</sup>

Dördüncü gruba göre, bu grubun içindeki bazı deistler, doğru dinî ve ahlâki doktrinleri kabul etmişlerdir. Bu bilgileri ise vahiy vermektedir. Fakat bunun yanında, Hıristiyan vahyine ihtiyaç olmadığı gibi yaklaşım içinde de olmuşlardır. Clarke göre, kendi yaşadığı dönemdeki deistlerin ilahi vahye inanma oranının düşük olduğu belirtmekle birlikte aslında Hıristiyan vahye inanması için çok fazla neden olduğunu söylemiştir. Ayrıca Clarke göre deistler, kendi içlerinde geliştirdikleri ilkelere sadık kaldıkları takdirde, Hıristiyanlığı benimseyebileceklerini ifade etmiştir. Bununla birlikte Clarke aklın başlı başına, önemli ve kesin olan konuları bilmesinin pek mümkün olmadığını ve bu bilgilere ulaşmak için vahye de ihtiyaç olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>137</sup>

Burada dikkat çekici olan nokta, ilk deistlerden olan Samuel Clarke'ın Hıristiyan vahyini açık bir dille kabul etmesidir. Aynı zamanda kendisi, vahyin gerekliliğini kabul ettiği gibi kabul etmeyenleri bu konuda ikna yoluna gitmesi de aynı değerde dikkat çekicidir.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları",625.

<sup>135</sup> Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin",4.

<sup>136</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları",625-626.

<sup>137</sup> Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, 152.

<sup>138</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları" 628.

Clarke'in deist gruplarının dışında bazı deistler, bilgi kaynağı olarak aklın yanında nebevi hakikatlara da ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Benjamin Whichote (1609-1683), temel düşüncesi şudur: "Akıl doğal olanı keşfeder, doğaüstü olanı alır." Fakat, doğaüstü olarak kabul edilenlerin ön şartı, fiziki dünyada doğaya ve akla uygun olmasıdır. Aksi takdirde doğaüstü olan şey reddedilmelidir.<sup>139</sup> Yani bu noktada akıl, insanın kendisine sunulan bilgileri test edip onaylaması bakımından en üst yargı mercii denilebilir.

Clarke'in yaptığı deist gruplarının sınıflandırılması sonucunda, ortak bir noktadan söz edebiliriz. Deist grupların hepsi ilâhî vahyin reddedilmesi noktasında ortak bir payda da buluşmuşlardır. Ayrıca Clarke'a göre en fazla akla, mantıklı gelen Deizm çeşidinin, Tanrı'nın ahlâki açıdan mükemmel bir yaratıcı olduğu ve öteki dünyada iyilikte bulunan insanları ödüllendirip, kötülük edenleri cezalandıracağı inancında olan Deizm'dir. Öte yandan Clarke, Tanrı'nın sorumlulukları bilmemiz, pişmanlık duyacağımız işlerde tövbe etmemiz ve kendisiyle sürekli ilişki içinde bulunabilmemiz için vahiy göndermesini akla ve mantığa son derece uygun bulmuştur. Bununla birlikte peygamberlerin, peygamberliklerini ispat etmek adına Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşen mucizeleri ve vahyin gerekliliği gibi konularda akla uygun bulunulmuştur.<sup>140</sup>

Genel bir değerlendirme yapan Vezir Harman insanlık tarihinde mutlak ve mukayyed olmak üzere iki tür Deizm türünün bulunduğu sonucuna varmıştır. Buna göre;

**Mutlak Deizm**, Tanrı'nın bir yaratıcı olduğuna, bunun yanında âlim, kâdir, hikmet gibi sıfatları taşıdığına iman eden; bu imanın sonucu olarak O'na şükreden kişilerin sevap kazanacağına, inkâr edenlerin ise cezalandırılacağını kabul eden bir Deizm çeşididir. Ayrıca hakikati anlamlandırma noktasında akli kaynak olarak kullanmaktadır. Bundan dolayı Tanrı'nın bir beşerle risaletini bildirmediği ifade eden bu grup, peygamberlik müessesini de reddetmektedir. Ahiret konusunda ise bu grubun bir kısmı dünya hayatında mükafat veya ceza görüleceğini ifade etmiştir. Böylece grubun bu kısmı, ruhların bir bedenden diğerine intikal ettiğine inanarak tenasüh

---

<sup>139</sup> Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", 4.

<sup>140</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 12.

inancını kabul etmişlerdir. Mutlak Deizmin bir diğer kısmı ise, bu sevap veya cezanın öldükten sonra ahirette gerçekleşeceğine inanmaktadır. Mukayyed Deizm ise dindar gruplar arasında taraftar bulmuştur. Bu grup, Tanrı'ya ve onun gönderdiği peygambere akıllarının kavradığı ölçüde inanan, rasyonel kurallara uygun olarak, geleneksel dinî değerleri tartışan ve güncelleyen bir akım olarak anlaşılmaktadır.

**Mukayyed Deizm**, kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Birinci kısım dindar Deizme göre, Tanrı tarafından gönderilen kutsal kitapların ve peygamberlik kurumunun tahrif edildiği düşüncesi üzerine birleşmişlerdir. Bu grubun mensupları, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinî inanç üzerine yaşayan grupların içinden ortaya çıkan dindar deistlerdir. İkinci kısım ise, Tanrı tarafından gönderilen kutsal kitapların ve peygamberlik kurumunun tahrif edilmediği İslam dininde zuhur eden dindar deistlerin oluşturduğu kısım. Her iki dindar deist grubu, akıl ve tabiat kanunları ön plana koyarak değer ve yetki vermişlerdir.<sup>141</sup>

Bunun yanı sıra İngiliz deistleri de Tanrı, ahlâk, vahiy ve ölümsüzlük gibi konularda diğer deistlerle benzer anlayışlar sergilese de tüm deistler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Tanrı'nın birliği ve yaratıcı olduğu konusunda bütün deistler hemfikir olmuşlardır. Ama özellikle vahiy konusundaki sergiledikleri tavırdan dolayı çeşitlendiğini belirtilmiştir. R. M. Rossi Deizmi iki grupta incelemiştir. Ona göre, vahiy kabul eden Deizme *zayıf Deizm*, vahyin gerçekliğini inkâr eden Deizm türüne ise *güçlü Deizm* denilmektedir.<sup>142</sup>

Buraya kadar yaptığımız incelemeler sonucu, Deizmin birden çok tanımını yapılmış olması, aynı zamanda çeşitlenmesine de zemin hazırlamıştır. Bu sebeple, tek tip Deizmden söz edilmesi mümkün değildir. Bu anlamda deistlerin bir kısmı, dinin varlığını bütünüyle reddederken; bir kısmı, dini aklın süzgecinde geçirerek, aklın onayladığı dini kabul etmiştir.<sup>143</sup> Frederick Copleston'un da dikkate değer bulduğu gibi, deistlerin inançları ve davranışları konusunda net bir söylemde bulunmak mümkün değildir. Her ne kadar kendilerini ateizmden ayıran kabuller içinde bulunarak Tanrı'nın varlığı kabul ediyor olsalar bile, Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla

---

<sup>141</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Vezir Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl Ve Âlem Tasavvuru", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1(2017):23.

<sup>142</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 623.

<sup>143</sup> Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, 38.

ulaştırdığı vahyi, peygamberi ve doğaüstü kabul edilen anlayışlara karşı bir duruş sergilemelerinden dolayı Hıristiyanlardan ayrıldıkları ifade edilebilir. Deizm çatı bir kavram olmasına rağmen kendi içinde farklılıklar barındırdığı için düşünce tarihinde “Deizm okulu” olarak isimlendirilecek ortak bir düşünce sistemi oluşturamamıştır. Sonuç olarak bir kısmı, Hıristiyanlığa karşı düşmanca tavır sergilerken, bir kısmı Hıristiyanlığı doğal dine indirgeyerek, ılımlı bir yaklaşım içinde bulunmuştur. Gene bir kısmı ruhun ölümsüz olduğunu düşünürken, bir kısmı inkâr etmiştir. Kimileri, zihinlerinde Tanrı’yı doğayla özdeşleştirme tavrı içinde olurken, kimisi kişisel bir Tanrı tasavvuru oluşturmuştur.<sup>144</sup>

### 2.3. Deizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Felsefe tarihi üzerine yapılan çalışmalar sonucu Deizmin Aristoteles’e (M.Ö. 384-322) kadar dayandırıldığını görmek mümkündür. Bu düşüncenin dayandığı anlayış, Aristoteles’in geliştirdiği “İlk Muharrik” düşüncesidir. Bu düşünce kapsamında Aristo, “âlemin yaratıcı olmayan, sadece ilk hareketi başlatan bir varlık” olarak Tanrı hakkındaki düşüncesini ortaya koymuştur.<sup>145</sup>

16. yüzyılda Deizmin doğuşuna zemin hazırlayan olaylar, felsefe, din ve bilim alanlarında yaşanmıştır. Dinî bir hareket olan Reform, Martin Luther ile başlayarak, Newton’un doğa kanunlarını keşfetmesi ve Descartes’in nihai kaynak olarak akli ön plana çıkarmasıyla etkisini devam ettirmiştir.<sup>146</sup> Aynı zamanda din adamlarının ahlâkının giderek bozulduğu düşüncesi yayılmıştır.<sup>147</sup> Kilisenin bozulması reform hareketin başlamasında temel neden olmasa da etkili olmuştur. 17. yüzyılda da bu alanlardaki kırılmalar devam etmiştir. Bu dönemde iki kavram ön plana çıkmıştır: akıl ve tabiat. Buna göre, tüm dinler ve inançlar aklın ve tabiatın süzgecinden geçirilerek anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Yani, bütün gerçeklik tabiat ve akıl ile uyum içinde olmalıdır. Bu görüş yayılırken, Hıristiyan bir grup düşünür, Hıristiyanlığın akli ve doğayı göz ardı etmediği ispatlamak için, Hıristiyanlığı yoğun bir şekilde rasyonelleştirme çabasına girmiştir. Nitekim Cambridge Platonistleri ve John Locke,

---

<sup>144</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 13-14.

<sup>145</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 26.

<sup>146</sup> Kardaş “Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, 15.

<sup>147</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 41-42.

dinî anlamda rasyonel bir tavır sergileyerek, İngiliz Deizminin doğmasına doğrudan etki etmiştir.<sup>148</sup>

Ayrıca Aydınlanma düşüncesi, Deizmin güçlenmesinde etkili olan bir anlayıştır. Aydınlanma çağını şu şekilde tanımlayan Gadamer'e göre, "Aydınlanma, hiçbir gücü kabul etmemek ve her şeyi aklın süzgecinden geçirerek karar vermek" olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Deizmin, Hıristiyanlığa bir tepki olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Hıristiyan Ortodoksluğunun, Aydınlanma döneminde ciddi bir şekilde Avrupa ve Kuzey Amerika'da eleştirilmesi Deizmin bu dönemde yayılmasına sebep olmuştur.<sup>149</sup> Aydınlanma çağında Hıristiyanlığın kutsal metinlerinin hepsi inkâr edilmemiştir. Sadece Aydınlanma çağıyla değişen düşüncelere, karşılık kutsal metinlerin gelenek yorumlarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini fikri ön plana çıkmıştır.<sup>150</sup> Ayrıca Barnett, kiliselerin ve oralarda öğretilen şeylerin, toplum için bir tehdit unsuru olacağını ifade etmiştir.<sup>151</sup> Yani bu dönemde, Hıristiyanlık dinine ciddi eleştiriler yapıldığı gibi, toplum içinde entelektüel çevrelerce, bir tehdit unsuru olduğu görüşü yayılmıştır.

18. yüzyılda Reform hareketi, yeni bir din anlayışını, Protestan mezhebi adıyla gerçekleştirmiş ve gelişim sağlamıştır.<sup>152</sup> Deizm gelişim sağlarken, kendi içinde farklı tonlara bürünmüştür. Buna göre, Deizmin üç gelişim evresinden geçtiğini söylemek mümkündür. Bunlar:

1. Rasyonel doğaüstücülük
2. Hıristiyan Deizmi
3. Hıristiyanlık karşıtı Deizm şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>153</sup>

Günümüzde, anlaşılması en çok zor olan deist türü, "Hıristiyan Deist"tir. Bunun sebebi Deizmin, din karşıtı bir akım olarak algılanmasıdır. Oysa ki İngiltere'de

---

<sup>148</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mattson, *American Deism in the Eighteenth Century*,7. Ayrıca bu görüş ile ilgili bkz. Hudson, *The English Deists: Studies in Early English Enlightenment*,6.

<sup>149</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 617.

<sup>150</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Asım Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017): 119.

<sup>151</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 618.

<sup>152</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 41-42.

<sup>153</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 141.



yayılan ve gelişen Deizm, Hıristiyanlık dinini doğa ve akıl ile uyumlu hale getirmek için radikal bir reform süreci içine sokmuştur. Bu reform süreci içinde, dini gizemden arındırma, aslî günah, kefareti doktrini ve teslis inancını aklî yönden delillerle reddetme yoluna gidilmiştir. Örneğin; Matthew Tindal, Deizmin ılımlı bir söylemden radikal bir söyleme geçiş noktasında kilit görevini üstelenen Hıristiyan bir deisttir.<sup>154</sup>

Kısaca, Deizmin gelişim sürecini şu şekilde özetlemek mümkündür: Aristoteles ile hayat bulan, 1645'te İngiltere'de Lord Herbert tarafından filizlenen ve sistematik bir şekilde gelişim göstererek Fransa başta olmak üzere Batı dünyasında etkisini artıran Deizm, 17. yüzyıla kadar varlığını sürdürürken aynı zamanda, deist yazarların Deizm üzerine genel geçer bir kanıda bulunamadıkları bir dönem olarak da bilinmektedir.<sup>155</sup> 18. yüzyılda, sosyal, felsefi, dini ve bilimsel alanlarda baskın olmasa da etkisini devam ettirmiş, fakat 19. yüzyıla gelindiğinde ise etkisi iyice azalmıştır.<sup>156</sup> Burada Deizmin, çok etkili olmasa da uzun bir geçmişe sahip olduğunu söylenilebiliriz. Deistlerin birleştikleri nokta ise, akli merkez almaları ve tartışılan konulara net bir tavır sergilememeleri olmuştur.

## 2.4. Deizmin Temel Görüşleri

### 2.4.1. Tanrı Anlayışı

Deistlerin Tanrı tasavvuru incelendiğinde ise, Tanrı-evren, Tanrı-insan gibi konularda belirleyici olduğunu görmekteyiz. Yani, deistlerin Tanrı'yı tanımlama şekli, onların evrene ve insana bakış açılarını değerlendirmek yönünden önemlidir. Detaylandırarak olursak; kişinin hayata, bilime, sanata, siyasete bakış açısını belirleyici bir özelliğe sahip olduğunu söylenilebilir. Nitekim bir insan Tanrı'nın varlığına inanırken, kendi aklından, ahlaki değerlerinden, vicdanından, iç dünyasından, kültüründen kopuk bir şekilde bir Tanrı tasavvuru geliştirmesi mümkün değildir.<sup>157</sup> Bu açıdan bu bölümde deistlerin dine, insana, evrene, bilime kısaca varlık alemine dair görüşleri üzerinde durulacaktır.

---

<sup>154</sup> Kardaş "Deizmin İçinde Tanrı ve Din Tasavvuru",16.

<sup>155</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları",618.

<sup>156</sup> Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", 22-23.

<sup>157</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Ahmet Ceylan, "Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu Bildirileri (Sakarya- Türkiye, 24-25 Eylül 2005)*, ed. Ramazan Biçer (Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005),187-188.

Deizm üzerine yapılan araştırmalar sonucu, Deizmin Tanrı anlayışının Aristoteles'in 'ilk neden' ya da 'ilk hareket ettiren' şeklindeki anlayışıyla Aristoteles'e kadar dayandığını söylemiştik. Ayrıca Karen Armstrong göre, esas itibariyle pagan inancında olan kişilerin tapındığı, aynı zamanda Aristo'nun Tanrısı olarak da kabul edilen, 'ilk neden'in varlığı, hemen hemen her uygarlıkta görölmüştür. Bu düşünceye göre Tanrı, dünyayı var etmiş fakat insanlarla hiç ilgilenmemiştir.<sup>158</sup> Yani, Dünya'yı yaratan ama insana herhangi bir şekilde müdahalede bulunmayan bir Tanrı vardır.

Deizmin tanrı tasavvurunu anlamak için Deizmin ortaya çıkış sebepleri ve etkenleri üzerinde durulması gerekmektedir. Bu açıdan Deizm incelendiğinde, Orta çağ'da hâkim olan düşünceye, Hıristiyan din anlayışına, kilise ve papazların inanç konusundaki uygulamalarında ortaya çıkan eksiklikler üzerine geliştirilen bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir.<sup>159</sup>

Deizmin inanç sistemine göre evreni ve insanı var eden bir yaratıcı mevcuttur ve yaratıcı bu yaratma fiilini, yarattığı hiçbir varlıktan hiçbir beklentiye girmeden yapmıştır. Bu anlamda, Tanrı yarattığı hiçbir varlığın içine karışmamış, onu özgür kılmıştır. Ayrıca Deizm Tanrı'nın varlığını ve yaratıcı bir güç olduğunu kabul etmekle birlikte onun aşkın/transandantal olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceye göre ise, Tanrı plan yapar, program oluşturur ve bu program doğrultusunda gereken eylemi gerçekleştirir ve sonrasında ise hiçbir şekilde hiçbir şeye müdahale etmez.<sup>160</sup> Yani, "Emekliye ayrılmış bir Tanrı anlayışı" geliştirdikleri ifade edilebilir.

Aktarıldığına göre, Gould bu konuda deistlerin, Tanrı'nın evreni yarattığını kabul ettiklerini fakat birçoğunun peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılan vahiy dinini inkâr ettiğini ve sadece rasyonel bir düşünce sonucunda ulaşılan bir Tanrı'nın kabul edilebileceğini, iddia ettikleri belirtilmiştir.<sup>161</sup> Bu anlamda, deistler Tanrı'yı soyut bir kavram olarak ele almışlardır. Deistlere göre, Tanrı bir mimardır. Evrende gerekli olan her şeyi yaratmakla birlikte insanı da yaratmıştır. Aynı zamanda Tanrı, düzenli ve sürekli olarak işleyen bir saati yaratan, bir saat ustası gibidir. Tanrı'nın bu

<sup>158</sup> Karen Armstrong, *A History of God*, trc. Oktay Özel (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 471.

<sup>159</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Halis Çavuşoğlu, "Din ve İnsan Bağlamında Deizm", 2. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, ed. Mustafa Yiğitoğlu (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019),572.

<sup>160</sup> Çavuşoğlu, "Din ve İnsan Bağlamında Deizm", 574-575.

<sup>161</sup> Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 616.

şekilde tanımlanması, O'nun evreni yarattığına fakat günlük hayata dahil olmadığı anlamına da gelmektedir.<sup>162</sup>

Voltaire Zadig adlı eserinde “her şeyin, hikmetinden sual olunmayan, ama kader yazgısında kendisini gösteren bir Yaratıcı'nın hükmüyle gerçekleştiğini” konu alan Voltaire, halk için bir yaratıcının varlığına inanmayı toplum için ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır<sup>163</sup>. Çünkü Voltaire göre, üstün bir varlığa inanma duygusu kişi ve toplum üzerinde olumlu bir etki bırakmaktadır.<sup>164</sup>

Deizmin tanrı tasavvuru üzerine yapılan itirazlara, bakıldığında ya da incelendiğinde bu itiraz noktasının Hıristiyanlığın tanrı anlayışından başladığı belirtilmektedir. Deizmin benimsediği socinianizm, unitarianizm<sup>165</sup> ve antitrinitarianizm gibi anlayışların teslis karşıtı hareketler olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, Hıristiyan dininin Tanrı anlayışın varlık felsefesini oluşturan teslis inancı deistler tarafından reddedilmiştir.<sup>166</sup>

Matthew Tindal'in Tanrı anlayışını incelediğimizde aktarıldığına göre, onunda Hıristiyan dinin Tanrı anlayışını reddettiğini görmekteyiz. *Christianity as Old as Creation* adlı eserini yazmadan otuz yıl önce Teslis inancını kabul etmediğine dair bir risale yazdığı belirtilmiştir. Bunun üzerine bir inanç esası ortaya koyarak, kişiden inanılması istenen şey belirtilmediği ve kavranmadığı takdirde iman etmesinin beklemeyeceğini ilke edinerek teslis inancı reddetmiştir. Ona göre, teslis inancı Tanrı tarafından gönderilen bir vahyin bir parçası olamaz. Çünkü Tanrı, insanın anlamayacağı bir şeyi vahiyle bildirmesi mümkün değildir. Bunun yanısıra, Teslis inancının bir gizem olduğunu iddia edenlerde olmuştur. Bu konuda ise Tindal, bu iddiaları reddetmektedir. Çünkü Tindal'a göre gizemi, dinin bir parçası olarak görmek Tanrı'nın büyüklüğüne aykırı bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Zira Tanrı'yı üstün

---

<sup>162</sup> Altunışık, “İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları”, 631-632.

<sup>163</sup> Voltaire, *Micromegas ve diğer Hikâyeler*, trc. Hasan Fehmi Nemli (İstanbul: Helikopter Yayınevi, 2012), 234.

<sup>164</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Fatih Kalın, “Voltaire'in Dinî Hoşgörü Anlayışı ve İslâm'la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi” *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 7(2017):36.

<sup>165</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Birciliğe eşdeğer olan bir öğreti olarak, gerçekliğin, madde ya da zihne indirgenecek şekilde, bir olduğunu savunan anlayış. Daha özel olarak da 16. yüzyılda Hıristiyanlık içinde gelişen akım ya da mezhep. Teslis'i ve İsa'nın tanrılığını reddederek, Tanrı'nın bir olduğunu öne süren bu Hıristiyan mezhep, ebedî hayata inanmış ve yaşamda sevginin önemi büyük bir güçle vurgulamıştır. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 153.

<sup>166</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 230.

kılacak durum, insanın onun hakkındaki bilgisidir, bilgisizliği değildir.<sup>167</sup> şeklinde açıklama yaparak bireysel olarak tanrı anlayışını ortaya koymuştur.

Bu konuda Voltaire ise, ateizm yayılmasında Teslis inancı ve Kilisenin akıl ile mukayese edilemeyen uygulamalarının etkili olduğunu belirtmiştir. Voltaire, Teslis inancının Hıristiyanlık dinin aslında bulunmayan, sonradan dine eklenen bir batıl inanç olduğuna inanmaktadır.<sup>168</sup> Bu düşünceye göre, ilk zamanlardaki Hıristiyanlar Hz. İsa'yı Tanrı olarak görmemişlerdir. Fakat üç yüz yıl geçtikten sonra Hz.İsa'yı Tanrı gibi görmüşler ve tapmışlardır. İlk dönemlerde Hz. İsa, sadece Tanrı'dan vahiy alan bir peygamber ve aynı zamanda beşerî yönleri de barındıran bir insanken, daha sonraki süreçte diğer insanlara göre kusursuz bir insan olarak algılanmıştır. Ayrıca Hz. İsa meleklerden üstün olmakla birlikte, Tanrı'nın dünyadaki tezahürü şeklinde yorumlanmıştır. Daha sonraki süreçlerde ise Hz. İsa, yaşadığı zamandan önce dünyaya gelmiş ve Tanrı ile aynı cevheri paylaşan bir Tanrı olarak, günümüze kadar aynı anlayışla gelmektedir.<sup>169</sup> Burada üstünde durulması gereken düşünce ise, teslis inancının Hıristiyanlığı Çoktanrılı bir dine dönüştürmesidir. 325 yılında İznik Konsülünde cezalandırılan Ariusçular bunun en net örneği kabul edilmiştir.<sup>170</sup> Yani teslis inancı, rasyonalizmden uzak bir anlayıştır.

Aktarıldığına göre, Newton, teslis inancına karşı getirilen akılcı yaklaşımların temsilcilerinden biri olmuştur. Bu konu hakkında derin incelemeler yapan Newton'un, bu inancın Aziz Athanasius (293-373) tarafından Kilise'de etkin bir şekilde tartışıldığını, IV. yüzyılda Hz. İsa öğretilerini tahrif ettiği saptanmıştır. Newton'un Hz. İsa'nın Tanrı olduğunu kesin bir dille reddettiği bilgisine ulaşılmıştır.<sup>171</sup> Newton'a göre, Yeni Ahid'in Teslis inancı ve diriliş öğretileriyle ilgili bölümdeki ifadelerin doğruluğunun delil olarak gösterilmesi tamamen uydurmadır. Bu uydurmalar, Hıristiyanlık dinine Athanasius ve arkadaşları tarafından sokularak halkı etkilemeyi

---

<sup>167</sup> Kardaş "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru",17.

<sup>168</sup> Detaylı bilgi için bkz. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 46-50. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Voltaire, *Atezim*, trc. İdil Engindeniz (İstanbul: Kafekültür Yayıncılık,2013), 31-34.

<sup>169</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 295-296.

<sup>170</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 62-63.

<sup>171</sup> Enis Doko, *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 25.

başarmıştır.<sup>172</sup> Yani, Newton'un teslisi reddeden bu tavrından dolayı Arianizm düşüncesini benimsediğini söylemek mümkündür.

Voltaire'nin bu görüşü incelendiğinde, Voltaire İncil'i okumasına rağmen İsa'nın Tanrı olarak ifade edildiğini hiçbir yerde bulunmadığını; aksine İsa'nın Tanrı'nın kendisinden büyük olduğunu ve evlâdın bilmediklerini sadece babanın bilebileceğine dikkat çekmiştir. Sonuç itibarıyla Voltaire, Hz. İsa'nın ifadesi olarak düşündüğümüz sözlerin aslında Hıristiyanlara ait olduğunu, onların bu yakıştırmada bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>173</sup>

Sonuç olarak, genel anlamda deistlerin Tanrı anlayışına bakılacak olursa, daha çok akla hitap eden, bununla birlikte insanı mükellef kılan, insanı görüp-gözeten, insanlarla iletişime geçmek için vahye ihtiyaç duymaksızın akli yeterli gören ve akıl ile iletişim kuran bir Tanrı tasavvuru oluşturdukları ifade edilebilir.<sup>174</sup> Ayrıca bu düşünceyi savunmakla birlikte, deistler Hıristiyanlığın Teslis inancına karşı Tanrı'nın birliğine vurgu yaparak Teslis'i reddetmişlerdir. Dolayısıyla, Tanrı'nın insan suretinde yeryüzüne gönderilmesine itiraz etmiş bulunmaktadır.

Deistler, Tanrı'nın varlığını iki doğal yolla bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre, insan ya yaratılışından itibaren tabiatında bulunan Tanrı düşüncesiyle, ya da akıl ile muhakemede bulunarak yüce bir Tanrı'nın varlığına ulaşabilir. Deist yazarların birçoğu bu düşünceyi destekleyecek açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu düşünce Herbert tarafından ortaya konulmuş ve ona göre, doğuştan sahip olunan doğal dinin kurallarının ilki, yüce bir Tanrı'nın varlığını kabul etmektir.<sup>175</sup>

John Locke'un hayranı olan Tindal' a bakıldığında ise, bu konuda Locke'un görüşlerinin aksine bir yaklaşım içine girmiştir. Tindal, Locke'un bahsettiği gibi Tanrı bilgisinin apriori olarak bulunmadığını söylemiştir. Tindal'a göre, Tanrı hakkındaki bilgimiz yaratıldığımız andan itibaren insan zihninde bulunmaktadır. Yani, Tanrı insanı hakikati bulması için gerekli olan donanımla birlikte yaratmıştır. Bu donanımla insan, Tanrı'nın insandan ne istediğini anlayabilir. Sonuç itibarıyla, insan için akıl

---

<sup>172</sup> Doko, *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton*, 29.

<sup>173</sup> Voltaire, *Felsefe sözlüğü II*, 210.

<sup>174</sup> Voltaire, *Felsefe sözlüğü I*, 295-296.

<sup>175</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 233

nihâî kaynaktır. Bununla birlikte doğadan aldığımız bilgilerle de bir Tanrı'nın varlığına, sıfatlarına, Tanrı'nın zâti itibariyle mutlu olduğuna, insanla birlikte diğer yaratılanları da yarattığına ve tüm yaratılmışların en mükemmelinin Tanrı'dan zuhur ettiğine ulaşabileceği belirtilmiştir.<sup>176</sup>

Voltaire ise aynı şekilde iki yoldan Tanrı'nın varlığına ulaşılabilirliğini ifade etmiştir: Ona göre, ya rasyonel bir analiz ile akıl dini diğer bir adıyla doğal dinin bir yaratıcı olduğunu ortaya koyarak, ya da ateizm ve nihilizmin sebep olduğu ahlâki ve sosyal karışıklığa işaret ederek, Tanrı'nın varlığına faydacı bir yaklaşımla ulaşılabilirliğini düşünmüştür. Voltaire birinci delilini iki yoldan incelemiştir: Newton'un, bir saatin var oluşu bir saatçinin varlığını gerektirdiği düşüncesinden yola çıkarak teolojik bir delil ortaya koymuştur. Bu anlamda, evreni var eden ve bu evrende düzen ortaya koyan akıllı bir yaratıcının olması gerekmektedir. Voltaire, tabiatta bulunan cisimlerin ve doğa olaylarının düzenli bir şekilde devam etmesine bakarak, evrenin bir yaratıcı olmadığını kabul etmenin mantıklı bir davranış olmayacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Voltaire, "Eğer bir Tanrı'nın olması gerektiğini düşünüyorsam bu durum, tabiatı anlamadığından kaynak değildir, bilakis tabiatın üstün bir zekâyâ ihtiyaç olduğundan ortaya attığım bir düşüncedir" diyerek doğal dine inanmasında etkili olan düşünceyi paylaşmıştır.<sup>177</sup> Yani Voltaire, doğal dinin bir gereği olarak bir yaratıcıya inandığı söylenilebilir.

Kant ise, akıl ile inancın alanlarını ayırmıştır. Ona göre, Tanrı'nın varlığı teorik akıl ile ispatlanması olanaksızdır. Sadece ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlâk gibi metafiziksel konular pratik akıl ile açıklanabilir. Bunun yanında Kant, aklın sınırları içinde oluşan tabii bir din anlayışından bahsetmiştir. Bu görüşleriyle Kant hem bir Hıristiyan hem de bir deist olarak bilinmektedir.<sup>178</sup>

Kant her ne kadar rasyonel ve kozmolojik delillerden hareket ederek Tanrı'nın varlığını pratik akıl ve ahlâki delil üzerinden kanıtlamaya çalıştıysa da yeterli gelmemiştir. Bu yönüyle metafizik ile ilgili konuları bilgi alanının dışına iterek,

---

<sup>176</sup> Kardaş "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru",18.

<sup>177</sup> Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, trc. Fehmi Baldaş (Ankara: MEB Yayınları, 1948),184.

<sup>178</sup> Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, trc. İ.Zeki Eyyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1989), 178-179.

modern düşüncenin sekülerleşmesine sebep olmuştur. *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Tanrı ve evrene karşı bilinemezci yaklaşımıyla antinomiler, 19. yüzyılda Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun bilinemeyeceğini ileri süren Agnostisizm ile inanca dair gerçeklerin aklın ötesinde olduğunu ve bazı durumlarda akıl ile inancın birbiriyle çatışabileceğini savununan Fideizm gibi akımların zuhur etmesine katkı sağlamıştır.<sup>179</sup>

Netice olarak Deizm; zihnin kendi doğal gücü ile Tanrı'nın varlığına dair bilgiler edinebileceğini, bu gerçeğin sadece inanca veya vahye dayandırmanın doğru bir hareket olmadığını ve Tanrı'nın sadece varlık bakımına değil, evrendeki işleyişe bakarak etkinlik bakımından da doğüstü ve aşkın olduğunu savunmaktadır.<sup>180</sup>

Deistlere göre, Tanrı'nın evrene müdahale ettiğini düşünmek, pratikte Tanrı'nın kiliseler aracılığıyla müdahale etmesi anlamını taşımaktadır. Bu yönüyle aslında deistlerin Tanrı'nın evrene müdahale etmediği düşüncesini savunması, mantıken kilisenin de insanlar üzerindeki yaptırımını ortadan kaldırması anlamına gelmektedir. Aksi takdirde, kilisenin dinî, siyasal, toplumsal gücünü devam ettirmesi anlamına gelir. Bu durum ise, deistlerin kabul edeceğini bir şey değildir.<sup>181</sup>

Deistlerin Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili görüşlerinin incelenmesi sonucu, deistlerin doğal teoloji üzerine Tanrı anlayışlarını temellendirdiklerini görmekteyiz. Onlar Kutsal kitaplardan, Tanrı'nın varlığını ve birliğini anlamak yerine evrene bakarak, evrenin hareketlerini yorumlayarak Tanrı'nın varlığına dair hakikatleri bulmaya çalışmışlardır. Yani, tabii yollar dışında herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymadan Tanrı hakkındaki anlam arayışları tamamlamışlardır. Çünkü onlara göre doğal teolojide, Tanrı kendini açıkça ortaya koymaktadır.

Deistler, Tanrı'nın mahiyetinin değişmezliğini savundukları gibi doğanın ve insanın doğasının da değişmezliğini savunmuşlardır. Deistlerin Tanrı anlayışı, Tanrı'nın birliği ve mükemmel bir varlık oluşu üzerine bina edilmiştir. Bu anlamda deistlere göre, Tanrı adil, iyiliksever, her şeye gücü yeten ve hikmet sahibidir. Ancak

---

<sup>179</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mehmet Bulgen "Kant'ın Agnostik Antinomileri ve Kelâmcıların Kozmolojik Argümanları:Modern Bilim Açısından Bir Değerlendirme ", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez v.dğr. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 112.

<sup>180</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 3.Baskı (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 221.

<sup>181</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mümin Köktaş, *Aydınlanma, Hıristiyanlık ve Deizm*, 152.

deistlere göre, Yahudi ve Hıristiyan dininin kutsal metinlerinde Tanrı'nın sahip olduğu bütün sıfatlara gölge düşürücü bir takım insan ve iddialar yer almaktadır. Bu bağlamda deistlerin babası olan Herbert, kutsal metinlerden bağımsız olarak, Tanrı'nın önemi ve sıfatları üzerine bazı yaklaşımlarda bulunmuş ve "müşterek kavramlar" adı altında bu konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Herbert, bu anlayışında **ilk olarak**, İnsanlar tarafından kabul edilen kutsal bir Tanrı inancının varlığından söz etmektedir. **İkinci olarak**, evrende hareket halinde bulunan her şey Tanrı'ya göre hareket etmektedir. **Üçüncü olarak**, Tanrı iyiliği sembolize etmektedir. Yani Tanrı, iyi olan her şeyin sebebidir. **Dördüncü olarak**, her şey ona hareket ettiği gibi, her şey de O'ndan hareketlenmektedir. Yani, Tanrı zuhur eden her şeyin aracıdır. Bu anlamda evren ve evrendeki oluşumlar ilahi bir inayete göre hüküm sürmektedir. **Beşinci olarak**, Tanrı ezeli ve ebedi sıfatlarına sahiptir. Herbert göre, ebediyet sıfatı müşterek kavramların evrenselliğini ifade etmektedir. **Altıncı olarak**, müşterek kavramlar insanlara Tanrı'nın iyi ve bu iyiliğin kaynağı olduğunu söylemektedir. **Yedinci olarak**, Tanrı adalet sahibidir. Herbert'e göre, Tanrı'nın bu sıfatıyla felsefenin ve teolojinin en çetrefilli soruları çözüme kavuşmaktadır. **Sekizinci olarak**, Tanrı arıftır. Yani, Tanrı ilim sahibidir. Günlük hayatta yarattığı her şey bilgisi dahildedir. Bununla birlikte Tanrı'nın kûdret, özgürlük, sonsuzluk, vb. birçok sıfatı vardır.<sup>182</sup>

Tindal ise Tanrı'nın mahiyeti konusunda yaptığı en önemli vurgu, Tanrı'nın iradesinin değişmezliği üzerine yaptığı vurgudur. Bu görüşünü Tindal, doğal din anlayışı üzerine bina etmiştir. Tindal'a göre, Tanrı'nın doğasında değişiklik bulunmadığından ötürü iradesinin de değişmesi söz konusu olamaz. Aynı zamanda Tanrı'nın kendi iradesinde değişme olmadığı gibi, doğaya koyduğu kanunlarda da bir değişme söz konusu değildir. Çünkü Tindal, Tanrı'nın iradesinin değişme söz konusu olduğu takdirde Tanrı'nın keyfi bir davranış sergilediğini ifade etmektedir. Fakat Tindal, böyle bir tavrı yakıştırmaktan çekinmiştir. Tindal'a göre, Tanrı'nın iradesinin belirleyen şey, eşyanın tabiatı ve akıldır. Eşyanın doğasını belirleyen ise Tanrı'dır. Ayrıca Tindal'a göre, Tanrı iyidir, iyiye yönlendirir ve mutlak anlamda mutludur. Buradan hareketle, Tanrı'nın insanın gerçekleştirdiği eylemlerinden dolayı bir üzüntü ya da memnun olması şeklindeki Tanrı tasavvuruna karşı çıkarak, Kutsal kitaplarda yer alan kurallar uygulanmadığında, gazabıyla insanları cezalandıran bir Tanrı anlayışının

---

<sup>182</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 238-239.



yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Tindal, Epikürçüler ve ateistlerin inandığı gibi yarattıklarına zulmeden bir Tanrı'ya inanmaktansa, insanlarla ilgilenmeyen, ilişkisini kesmiş olan bir Tanrı'ya inanmanın daha iyi olacağını düşünmüştür.<sup>183</sup>

Deistlerin geneline bakıldığında, Tindal'ın görüşünü bu anlamda paylaştıklarını görmekteyiz. Aynı şekilde doğal din anlayışından yola çıkarak Tanrı'nın değişmez bir iradesinin olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun anlamı ise, Tanrı kendi içinde tutarsız davranışlar sergileyemez. Yani, Tanrı bir gün güzel bulduğu şeyi ertesi gün çirkin bulamayacağı, düşüncesi üzerine Tanrı'nın iradesini değişmezliği konusunda net bir tavır sergilemişlerdir.<sup>184</sup> Bu anlamda Deizm, Tanrı'yı sıfatlarından soyutlayarak işlevsizleştirmektedir. Ve Tanrı'nın mükemmel, sonsuz, iyilik, bilgelik gibi sıfatlarını, evreni düzenleme ve ona hareket vermesiyle sınırlamıştır.<sup>185</sup> Deistler Tanrı'yı maddi niteliklerinden arındırarak, yani onu iyice soyutlayarak, bir bakıma mutlaklaştırmak istemişlerdir. Bu durum ise Tanrı'nın güvence altına alınması anlamına gelmektedir. Yani aslında deistlerin çatışma halinde olduğu olgu, Tanrı-evren değil, akıl-inanç meselesidir.<sup>186</sup>

Deizmde, aşkınlık konusunda aşırıya kaçıldığını görülmüştür. En aşırı şekli, Aristoteles'in Tanrı'yı "hareketsiz ilk muharrik" olarak tanımlamasıdır. Bu anlayışta olan Aristo, Tanrı'nın sıfatlarını işlevsiz sayarak, Tanrı'yı sadece evrenin ilk hareket sebebi olarak görmüştür. Yani Tanrı'nın evrenle ilişkisi yoktur, ilk hareketten sonra hareketsizdir. Bu anlayış Tanrı'nın cansız ve durağan olduğu düşüncesini de akıllara getirmiştir. Buna göre Tanrı'nın mahiyetinin anlaşılabilmesi tamamen Tanrı'nın aşkın olmasından ve akla uygun ve anlaşılır olmadığını noktasında birleşmelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Ayer'e göre, bir varlığın aşkın olduğunu meselesi üzerinde durmak, O'nu metafiziksel bir kavram olarak ifade etmek anlamını taşıdığını söylemektedir. Eğer "Tanrı" metafiziksel bir kavram ise, Tanrı'nın varlığı kabul etmek mümkün değildir. Çünkü, "Tanrı vardır" demek ne yanlış bir ifade olur ne de doğru bir ifade olur. Yani bu ifade, muallakta kalan bir ifade olmaktadır. Bu çıkarıma göre, aşkın

---

<sup>183</sup> Kardaş "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru",18-19.

<sup>184</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 242.

<sup>185</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Recep Ardoğan "Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed.Vecihi Sönmez v.dğr.(Van:Ensar Neşriyat, 2017) ,158.

<sup>186</sup> Ernaile Okumuş, *Onsekizinci Yüzyılda Deizm ve Voltaire*, (Yüksek Lisans: Marmara Üniversitesi, 2008), 22.

bir Tanrı'nın doğasını tasvir etmek amacıyla kurulan hiçbir cümle gerçek anlamda kurulmamış olur.<sup>187</sup>

Thomas Paine ise, Tanrı ve O'nun sıfatları üzerine düşünmenin pek çok yolu olduğunu söylemektedir. Ona göre, Tanrı'nın gücü bilinmek isteniyorsa yaratılışın sınırsızlığa bakılması gerektiğini, eğer Tanrı'nın hikmeti anlaşılacak isteniyorsa, evrenin oluşumu ve değiştirilemez düzenine bakılması gerektiğini, yine Tanrı'nın cömertliği görülmek isteniyorsa, yeryüzünde bütün yaratılmışların kullanması için verdiği bolluk ve berekete bakılması gerektiğini ifade etmiş ve bu bolluk ve bereketi Tanrı'yı inkâr eden kimselere bile kısmadan vermesi merhametli olduğunun göstergesi olduğunu eklemiştir. Paine son olarak, Tanrı'nın bilinmesi için, kutsal kitaplara değil, doğaya, yaratılmışlara bakılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>188</sup> Yani, Tanrı üzerine bütün bunlar incelendiğinde bilgi sahibi olunabileceğini belirtmiştir.

Bu görüşler incelendiğinde Tanrı anlayışındaki kırılmaların temel sebebi, "tenzih ve teşbih" dengesinin kurulamamış olmasıdır. Aynı şekilde Hıristiyan inanç esasında yaşanan kırılmanın temel nedeni de bu dengedir. Tenzih noktasında ifrada varan bir yaklaşımla Hz. İsa'yı uluhiyet isnadı ile ilah seviyesine çıkarmışlardır. Yahudiler ise, ifrada varan aşırılığı teşbih noktasında yapmışlardır.<sup>189</sup>

Sonuç olarak deistler, modern biliminde etkisiyle Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları değişime uğramıştır. Tanrı'yı yüce bir sanatçı, evreni ise mükemmel bir şekilde işleyen Tanrı'nın eseri olarak görmüşlerdir.<sup>190</sup> Kısaca, Tanrı tarafından tasarlanan bu evrende ortaya konulan kanunların değişmesi mümkün değildir.

#### 2.4.2. Tanrı- Âlem İlişkisi

16. ve 17. yüzyılda bilimin ilerleme kaydetmesi sonucu dinî meselelerde yeni açıklamalara ihtiyaç duyulmuştur. Birçok bilim adamı, "Yaşadığımız evrenin kaynağı nedir?" sorusuna cevap aramıştır. Bu soruyla Tanrı'nın ve insanın evrendeki kozmik yeri, yeniden sorgulanmıştır. Bu çabaların sonucu olarak ise rasyonel teoloji anlayışı

---

<sup>187</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 218-219.

<sup>188</sup> Thomas Paine, *Akıl Çağı*, trc. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 29-33.

<sup>189</sup> Yücel Karakoç v.dğr., *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm* (İstanbul: Dirayet Kitaplığı, 2019), 25.

<sup>190</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 247.

ortaya çıkmış ve bunun üzerine yeni dinî meseleler akıl ile sorgulanmaya başlamıştır. Örneğin tarih boyunca filozoflar ve teologlar tarafından tartışılan âlemin önemi, Tanrı'nın ve insanın âlemdeki yeri gibi konular bilimsel araştırmalar ve dinî öngörülere göre yeniden değerlendirilmeye başlamıştır.<sup>191</sup>

Deizmde, âlemin yaratılışı konusunda yapılan araştırmalar sonucu, deistlerin âlemin yaratılışı konusunda benzer düşünceye sahip olduklarını söyleyebiliriz. Onlara göre âlem, Tanrı tarafından varlık âlemine çıkarılmıştır. Yani bir başlangıcı vardır. Fakat, âlemin ne şekilde yaratıldığı konusu hakkında bilimsel araştırmalar pek yapılmamıştır. Ayrıca, Dünya'nın Tanrı'nın cevherinden çıkmıştır. O halde, evrende Tanrı gibi ezeldir gibi bazı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.<sup>192</sup> Kısaca deistlere göre, evren Tanrı tarafından yaratılmış, Tanrı'nın koyduğu yasalarla varlığını sürdürmektedir.

Ayrıca Tanrı'nın aşkınlık sıfatına sahip olması, O'nu alemden ve insanlardan uzak kılmıştır. Bu düşüncenin kökleri Aristoteles'e kadar dayanıp, 17. ve 18. yüzyılda Batı felsefesinde tartışılmaya devam etmiştir. Yeniçağ felsefesine gelindiğinde ise, artık rasyonalizm ve empirizm gibi düşünce akımlarının yanı sıra doğa bilimlerine olan ilginin giderek artması ve elde edilen başarılar, din- bilim tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar sonucu, evrenin akla ve bilime bırakılması gerektiği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Böylece evren, doğal yasalarla açıklanırken, ilahi bilgi, mucize ve keramet gibi dinî içerikli açıklamalardan kaçınılmıştır. Çünkü deistlere göre, mükemmel bir düzen içinde çalışan evren, sürekli müdahaleyi gerektirmezsiniz çalışmaktadır. Çünkü Tanrı sonsuz bir yetkinlik sahibidir.<sup>193</sup>

Tanrı-âlem ilişkisi bakımından Deizm incelendiğinde, semavi dinlerdeki Tanrı-âlem ilişkisinden farklılık arz ettiğini görmekteyiz. Deizme göre, Tanrı âlemle sürekli ilişki içinde değildir. Buna göre, Tanrı başlangıçta âlemi yaratmış, evreni düzenleyen kalıcı, değişmez kanunlar koymuştur. Bunun yanısıra, insanın evreni ve bu yasaları akıl ile kavrayacak donanımda yaratılması sonucu, Tanrı'nın âleme müdahale etmesine

---

<sup>191</sup> Erhan Şekerci, *Aydınlanma ve Din*, 1.Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 99-100.

<sup>192</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 247.

<sup>193</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 221.

gerek kalmamıştır. Yani, deistler akıllarıyla hem Tanrı'nın varlığını, hemde O'na karşı iyi bir kul olma bilincini kavrayabilirler.<sup>194</sup>

Amerika'da ünlü olan Thomas Paine göre ise, âlem Tanrı tarafından varlık alemine getirilmiştir. Bu durum, Tanrı'nın hem varlığının hem de üstün bir sanatkâr olduğunun göstergesidir. Deistlerin kutsal kitabı ise Paine'a göre, yaratılışın ta kendisidir. Yani, deistler yaratılışı okuyarak Tanrı hakkında bilgiye ulaşabilir. Paine'a göre, akıl Tanrı tarafından insana bilgi kaynağı olarak sunulmuştur. Bu bilgi kaynağı ile insan evrende hâkim olan yasaları bilebilir ve tüm işlerini bu doğrultuda temellendirebilir. Sonuç olarak, evrenin oluşumu ve işleyişi üzerine araştırmalar insana bilgi ve inanç sağlarken, Tanrı'ya karşı ise saygı ve minnet duygusunu geliştirmektedir.<sup>195</sup> Bu görüşleriyle Thomas Paine, bu konuda net bir tavır içerisinde düşüncelerini paylaştığını görmekteyiz.

Voltaire göre, Tanrı sebepsiz hiçbir iş yapmamaktadır. Bu sebeple, Tanrı geçici bir iş için bile olsa, hiçbir nedeni bozmaya zorlayamayacağını ifade ederek, mucizenin imkânı konusunda görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Voltaire, Tanrı'nın bir grup insanın kendisine inanması için çeşitli mûcizeler göstermek üzere doğa yasalarını bozmasını kabul etmez. Çünkü Voltaire, tüm insanı evrende ufak bir karınca yuvasına benzetmektedir. Bir grup karınca için Tanrı'nın bütün mekanizmayı bozup değiştirmesini mümkün görmemekle birlikte bunun hayal etmenin çılgınlık olacağını ifade etmektedir.<sup>196</sup> Yani Voltaire, ilk sebep olarak bir Tanrı'nın varlığını kabul ederken, Tanrı'nın herhangi bir durumda insanları inandırmak için mucize göstermesini asla kabul etmemektedir.

Latince "determinatio" kelimesinden türetilen Determinizm, kelime anlamı tayin, belirlenme gibi anlamlara gelmektedir. Genellikle Batı dillerinde kullanılan Determinizm, felsefe tarihinde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. İslâm düşünce tarihinde ise Determinizm kelimesine karşılık gelen herhangi bir kavram bulunmamaktadır. Fakat bu terim "sebep ve illet" kavramları etrafında tartışılmıştır.

---

<sup>194</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Hamdi Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez v.dğr. (Van:Ensar Neşriyat, 2017), 31.

<sup>195</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 173-174.

<sup>196</sup> Voltaire, *Felsefe sözlüğü II*, 221.

Batı felsefesinde “causalite” kavramıyla açıklanmaya çalışılan “sebeplilik” ilkesi ile de yakından ilişkilendirilmiştir.<sup>197</sup>

Determinizm anlayışı içinde olan birisi için mûcize imkansızdır. Buna göre determinizmi açıklamak gerekirse; “Evrendeki her olayın kendisini belirleyen bir nedenin bulunduğunu öne süren yaklaşım” şeklinde tanımlandığı gibi, “Evrendeki fenomenlerin birbirlerine son derece sıkı bir şekilde, bir nedensellik ilişkisi içinde bağlı olduklarını ve evrende hiçbir boşluğun bulunmadığını dile getiren öğretisi” şeklinde de tanımlanmıştır. Yani bu anlayışa göre, evrende var olan her şey bir nedene bağlı olarak var olduğu ve bu durumda bilimsel yöntemlerle açıklanabilecek bir neden olduğunu söylemişlerdir. Bu konu hakkında ise, bazı bilim adamları determinizm anlayışını eleştiride bulunarak, evrendeki keyfilik ve özgürlüğe yer ve olanak bırakmadığını ifade etmişlerdir.<sup>198</sup> Ayrıca bu anlayışı evrenin işleyişine uygulayan deterministler, Tanrı’yı boşlukları dolduran bir unsur olarak kabul etmişlerdir. Tabiri yerindeyse, Tanrı bilimsel olarak açıklanamayan gerçekleri anlatabilmek için oluşturulmuş bir hipotez olarak yardıma çağrılmıştır. Fakat insan aklı, bilimsel açıdan ilerleme kat ettikçe, Tanrı’nın doldurduğu boşluklar teker teker boşalmıştır ve Tanrı hâkim olduğu alanlardan geri çekilmiş ve her bilimsel ilerleme ile Tanrı’nın evren üzerindeki hâkimiyeti daralmıştır.<sup>199</sup>

Deistlere göre, Kitâb-ı Mukaddes’in içinde yer alan ve doğaüstü olarak anlatılan mûcizelerin oluşması imkansızdır. Ve bu tür anlatımların efsanelerden oluştuğunu ifade etmektedirler. Bu sebeple, geleneksel dinler üzerinde etkili olan mucize konusuna şiddetli eleştiriler getirmiş, özellikle Eski Ahid’deki peygamber ile Yeni Ahid’deki Hz. İsa’nın öldükten sonra yeniden dirilişi ile ilgili anlatımlara karşı hep saldırıda bulunmuşlardır. Bu anlamda deistler, Tanrı’nın özel iradesini yok saymışlardır. Bu konuda Anthony Collins, “Hz. İsa’nın yeniden bedenlenmesi gibi rivayetlerin akledilemez ve kanıtlanamaz” olduğunu ifade ederek mûcizenin

---

<sup>197</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. İlhan Kutluer, “Determinizm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları,1994), 9:215.

<sup>198</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*,139. Ayrıca bkz. Caner Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008),73.

<sup>199</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mahsum Aytepe,“Deizm- Bilim İlişkisi Ve İslam Düşüncesi”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed.Vecihi Sönmez v.dğr.(Van:Ensar Neşriyat, 2017) ,196.

ispatlanamayacak bir durum olduğunu söyleyerek mûcizenin imkansızlığa dikkat çekmiştir.<sup>200</sup>

Hız. İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra Pavlus'un (Miladi I. yüzyıl), Hıristiyanlıktaki etkisi artmıştır. Özellikle, Hız. İsa'nın mûcizelerini ön plana çıkararak yaptığı yorumlar, Hıristiyanlığı neredeyse tümüyle mûcizeler dinine dönüştürmüştür. Aynı zamanda bununla yetinmeyerek, Yunan ve Roma'nın putperest inançlarında bulunan sır ve gizeme dayalı dinî inançlarını Hıristiyanlığın inanç sistemine yerleştirmeyi başarmıştır.<sup>201</sup> Daha sonraki süreçte ise, Avrupa'da bulunan kilise ve din adamları hemen her konuyu veya olayı mûcizevî bir kisveye büründürerek, sürekli sır ve gizemlerle dolu bir inanç oluşturmaya çalışmışlardır. Bu durum sonucunda ise, akıl dışı dinî ritüeller ortaya çıkmış ve kilise içerisinde din adamlarının dejenere olmasına sebep olmuştur.<sup>202</sup> Normalde papaz ve rahipler, Tanrı ile kullar arasında bir araç görevini üstlenirken, daha sonraki süreçte toplum içerisinde kahinlik ve ruhbanlık sınıfının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>203</sup> Toplum ise, Hıristiyan din adamlarının, sır ve gizemlerle dolu olduğuna inandırılmaya zorlanmıştır.<sup>204</sup> Yani, Hız. İsa sonrası dönemde mûcize etkin bir şekilde kullanılmıştır. Ve toplum tarafından da kilise ve din adamlarının kahinlik ve ruhbanlık sınıfının temsilcileri olduklarını, cebren bile olsa, kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

Hıristiyan din adamları, kendilerinin sıradan insanlardan farklı olduklarını, sırlarla dolu bir hayat sürdüklerini topluma inandırmışlar, insanların kalplerine kadar dokunabilen bir güç elde etmişler ve bu gücü ellerinde tutmak için çaba göstermeye devam etmişlerdir. Sonuç itibarıyla de din adamları gizliden gizliye sürekli Tanrı ile bağlantı halinde olduklarını belirterek, istedikleri zaman Tanrı'nın gazabını veya rızasını toplum üzerinde etkin kılacaklarını topluma inandırmışlardır.<sup>205</sup> Bu durum ise, toplumda din adamlarının ön planda yer almasına, insanlar arasında üst düzey bir

---

<sup>200</sup> Şekerci, *Aydınlanma ve Din*, 126.

<sup>201</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri Ve Sonuçları", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez v.dğr. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 49.

<sup>202</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. İbrahim Halil Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/57 (2018): 791.

<sup>203</sup> Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", 50.

<sup>204</sup> Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz", 791.

<sup>205</sup> Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", 51.

yer edinmesine, Tanrı ile irtibat sağlaması üzerine de insanları din üzerinden korkutmasına sebebiyet vermiştir.

Genel olarak Hıristiyanların, Hz. İsa'nın mucizelerini yanlış anlamaları ve yorumlamaları onları yanlış bir inanç sistemine itmiştir. Bunun nedeni ise Hz. İsa'ya olan aşırı sevgi ve ilgilerinin neticesi olarak Hıristiyanlık içerisinde gerçekleşen her olayın mucizelerle açıklanmaya çalışmaları olmuştur. Daha sonraki süreçte ise Hz. İsa'nın yerini ruhban sınıfı doldurmuştur. Yani, peygamberlik makamı boş bırakılmamıştır. Fakat peygamberlerin özelliklerini taşımayan bu ruhban sınıfı, başta inanç konuları olmak üzere Hıristiyanlık dininin ibadet, ahlâk ve muamelat gibi konularının da bozulmasına sebebiyet vermiştir.<sup>206</sup> Böylece Hıristiyanlıktaki yanlış dinî inançlar, davranışlar ve sözler sonucunda "Modern Çağ Deizmi" başlığı ile bilinen bir Deizm ortaya konulmuştur.

Bu konuda görüşünü incelediğimiz Paine, mucize, kehanet gibi inanışlar, gerçekliği bulunmayan, insan tarafından oluşturulan hayal ürünü dinlerin uzantısı şeklinde ifade etmiştir.<sup>207</sup> Bu inanışlardan ötürü, insan ürünü olan bu dinler dünya geneline yayılmış ve temsilcisini bularak faaliyetlerini sürdürmüştür. Paine göre, mucize konusu hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin meydana gelmesi imkansızdır. Ayrıca mucizelerin rivayet yoluyla insanlara aktarıldığına dikkat çekerek, ezberden söylenen mucizeleri bir dinî sistemin gerçek bir delili olarak görmek mümkün değildir. Bu yalnızca hayal ürünüdür ve gözlemlenebilen bir durum değildir.<sup>208</sup> Kısaca Paine'nin mucizeyi net olarak reddettiğini, hiçbir şekilde Tanrı tarafından gerçekleşen bir olay olmadığını, insanlar tarafından uydurulan hayal ürünü inanışlar olduğuna dikkat çekmiştir

Vahiy ve Peygamberlik konusuyla yakından ilişkili olan mucize konusu, Tanrı'nın insanın hayatına müdahale edip etmediği noktasında tartışılmıştır. Mucize konusunda Tindal'ın görüşü incelendiğinde, Tindal'ın açık bir şekilde mucizeyi reddettiği dair bir görüş ortaya konulmamıştır. Aksine Tindal, mucizenin gerçekliğini kabul eden bir yaklaşım sergilemiştir. Aynı şekilde Tindal, havarilerin de Hz. İsa'da

---

<sup>206</sup> Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", 63.

<sup>207</sup> Paine, Akıl Çağı, 62.

<sup>208</sup> Paine, Akıl Çağı, 61.

gerçekleşen ölüleri diriltme mûcizesi gibi bir mûcize gösterebileceğini dâhi mümkün görmüştür. Bu bağlamda, vahyin mûcize ile delillendirmesine karşı çıkmıştır.<sup>209</sup> Yani, mûcizenin delil değeri taşıması tartışma konusu yapılmıştır.

Sonuç olarak mûcize ile ilgili birçok görüş incelenmiş ve bazı deistler açık bir şekilde mûcizeleri red ederken, bir kısmı üstü kapalı olarak mûcizenin imkansızlığına dikkat çekmiştir. Deistler, bu görüşlerini ortaya koyarken Tanrı'nın doğasının değişmezliği ilkesinden yola çıkarak mûcizenin imkansızlığını vurgulamışlardır. Ayrıca mûcizenin insan kaynaklı dinlerin uydurdukları, hayal ürünü bir inanış olduğunu da ifade edilmiştir. Bu inanış, aklî olarak ispatlanamayan, gözlemlenemeyen ve insanlara bir fayda vermeyen bir inanış olduğu şeklide açıklamalar yapılmıştır. Yani genel itibariyle Tanrı'nın yüceliğine yakışmamasından ötürü mûcize inkâr edildiğini söyleyebiliriz. Bunun temel nedeni ise, kilise ve din adamlarının Hıristiyanlığı mûcizeler dinine çevirmelerinden ötürü ruhban sınıfı oluşturmaları ve insanları bu mucizelere inanmaya zorlamaları olmuştur.

### 2.4.3. Peygamberlik ve Vahiy

Deistlerin en çok tartıştığı ya da deist deyince ilk akla gelen konu peygamber ve vahiy anlayışıdır. Bir yönüyle de Deizmi Ateizme yaklaştıran konu da bu konudur. Bu kapsamda deistler, inanç esaslarından olan vahiy ve peygamberi reddetmiştir. Yani, peygamber aracılığıyla gelen emir ve yasakları peşinen kabul etmemiştir. Deizmde dini ve ahlâki kurallar vahiyle desteklenmediğinden ötürü oluşan boşluk akıl ile doldurulmaya çalışılmıştır. Bu anlamda, insan kulluk görevlerinin düzenlemesini akıl ile yapmaktadır.<sup>210</sup> Deistler başlı başına akli bu konuda yeterli görmüşlerdir. Yani, insan aklıyla her şeye ulaşabilir.

Deistler tarafından şiddetli bir şekilde tartışılan nübüvvet konusu, İslamiyet'in hızla yayılmasının ardından hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint kökenli Berahime mezhebinin mensupları tarafından tartışılmaya başlanmıştır.

Berâhime mezhebi, Klâsik eserlerde yazılan bilgilere göre, Hindistan'ın Hind bölgesinde ortaya çıkmış, Berhemî/ Berâhim adlı kişiye nispet edilmiştir. Berâhime

<sup>209</sup> Kardaş "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru",24.

<sup>210</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Gündoğar, "Deizm; Akıl Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük", 31.



mezhebi, İslam bölgesinde nübüvveti inkâr eden bir akım olarak hayat bulmuş, bir süre sonra yaygın olarak “Brahmanizm” ismini kullanmaya başlamıştır. Günümüzde de daha çok bu isimle bilinmektedir. Berâhime mezhebin inanç esaslarına bakıldığında Allah’ın varlığına ve birliğine inanan, alemin hâdis olduğunu kabul eden ve bi’seti ve tamamıyla nübüvveti inkâr eden bir inanç sistemi geliştirmişlerdir. Berâhime mezhebi üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, bu mezhebin katı bir rasyonalist olduğunu söylemek mümkündür.<sup>211</sup>

Berâhime mezhebi, Peygamberlik konusunda bir beşere tabi olmayı en büyük günah olarak ifade etmiştir. Onlara göre, bir insanın, diğer bir insan üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Yani onlara göre, bir peygamber olarak bir insanın diğer insanlara emretmesi veya yasaklaması mümkün değildir.<sup>212</sup> Buradan hareketle Berâhime mezhebi ile Deizm arasında nübüvvet, mucizeye ve vahye karşı ortaya koydukları görüşler değerlendirildiğinde aralarında bir benzerlik olduğunu düşünülmüştür. Fakat Berâhime mezhebinin peygamberlik kurumunu ve vahyi kabul etmemesi ile Batı’daki Hıristiyanlık dinine tepki olarak ortaya çıkan Deizmin aynı olmadığını söyleyebiliriz. Berâhime ve deizmi kıyaslayacak olursak, Berâhime taraftarları, vahiy ve nübüvvet kültürü olmayan bir toplum geleneğinden doğmuş kişiler olarak Allah’ın insan türünden bir peygamber göndermesini abesle iştiğal olarak görürken, Deizm taraftarları, Orta çağ Avrupası’ndaki Hıristiyan din adamlarının ve kurumlarının baskıcı tavrına, ilkel din anlayışlarına karşı geliştiren yeni bir din anlayışıdır. Netice olarak vahyi ve nübüvveti inkâr etme noktasında birleşmiş olsalar bile, ortaya çıkış nedenleri tamamıyla farklılık arz etmektedirler.<sup>213</sup> Bu açıdan Deizmi, Berâhime mezhebinin günümüzdeki tezahürü olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir.

Sonuç olarak deistler, dini değerlerin akıl ile kavranıp anlaşılabilmesine karar vermişlerdir. Bu sebeple insanları doğru bir yola ulaştırmak amacıyla peygamberlerin gönderilmesini gereksiz ve geçersiz kılmışlardır. Deistlere göre, şayet Mûsa ve İsâ peygamber olarak yaşamışlarsa onların ortaya koyduğu dini doktrin, akıl gücü ile ulaşılabilen doğal din anlayışından farklılık arz etmeyecektir. Yani onlara göre, insan

---

<sup>211</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 1. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 70-72.

<sup>212</sup> Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”, 16.

<sup>213</sup> Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz” 792.

zaten akıl gücüyle doğal bir din anlayışına ulaşmaktadır. O yüzden insanlar, bir peygamberin yardımı olmaksızın doğruyu, iyiyi anlayabileceklerini ifade etmişlerdir. Deistler, kısaca Hz. İsa bir peygamber olarak görmekten ziyade, değerler eğitimi veren bir öğretmen olarak görmüşlerdir.<sup>214</sup>

Deistlere göre, Hıristiyanlık dininin saf halî, doğal dindir. Ve bu doğal din, doğuştan fitratımızda mevcuttur. Herbert of Cherbury ve John Toland gibi deist düşünürler, akılla çelişmediği sürece vahiy akıl-üstü konularda bize bilgi verebileceği üzerinde aynı görüşü paylaşmışlardır. Rousseau ise, insanın Tanrı'nın doğal vahyini anlayıp kavrayacak bir şekilde yaratıldığı söylerken, Voltaire, vahiy konusunda alaycı bir yaklaşım içinde davranmıştır. Ona göre, Tanrı tarafından gönderilen vahiy, insan ürünü olan yazılardan daha aşağı ve değersizdir. Paine göre, doğru vahiy gözleme dayanmaktadır. Dolayısıyla evrensel olan bu vahiy, yanlış anlaşılmiş ve yorumlanmıştır. Nitekim, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd olarak yazılı metinlere dönüştürülmüştür.<sup>215</sup> Ayrıca Voltaire, Rousseau ve Paine gibi düşünürler, vahiy ürünü olarak ortaya çıkan dinlerin işkence ve zulme sebep olduklarına işaret etmişlerdir. Bununla birlikte tüm dinler birbirine karşı öfke dolu ve aşağılayıcı bir yaklaşım içinde olduklarını ifade etmişlerdir. Yani, toplumda insanların ayrışmasına, gruplaşmasına sebebiyet verdiğini ifade etmişlerdir. Vahiy konusundaki bu düşüncelerinin yanında, doğal olarak vahiy ulaştıracak konumda olan peygamberlerin varlığını da gereksiz görmüşlerdir.

Aktarıldığına göre Tindal ise, Hz. İsa'nın Tanrı tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ve bu olayı da mucizelerle desteklediğini açık bir dille kabul ettiği bilgisine ulaşılmıştır.<sup>216</sup>

Deistik düşünce ilk önce Allah'ın âleme müdahalesi inkâr etmiş ve insanı özgür kılmıştır. Sonrasında ise peygamberliği reddederek peygamberin insan üzerindeki yaptırımını ortadan kaldırmıştır. Tanrı korkusu ve peygamber kontrolünde olmayan insan kendisini tamamen özgürlük içinde bulmuştur. Kimi zaman aklını

---

<sup>214</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 293.

<sup>215</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 27.

<sup>216</sup> Hudson, *The English Deists: Studies in Early Enlightenment*, 112.

Tanrı, kimi zaman peygamber makamına getirmiştir. Nefsi için sorumsuz bir özgürlük alanı yaratmıştır.<sup>217</sup>

#### 2.4.4. İbadet, Dua, Tövbe

Deizmde Tanrı-Âlem ilişkisi ile Tanrı-İnsan ilişkisi paralellik arzetymekte olup insanların yaptığı kulluk, ibadet, dua, vb. konularda doğal olarak anlamsızlaşmıştır. Yani, evren ve insan için Yaratıcı'dan bir şey istemek veya istememek yolundaki talepler, mükemmel evren ve sonsuz yetkinlik sahibi Tanrı kavramına uygun düşmemektedir.<sup>218</sup> Böylece Deizm, Tanrının bilen, peygamber gönderen ve duaları kabul eden bir Varlık olarak hem insanla hem de alemdeki diğer varlıklarla ilişkisini bir kenara iterek Tanrı'nın yalnızca kudret sıfatına odaklanan bir Tanrı-âlem tasavvuru ortaya koymuştur.<sup>219</sup> Bu açıdan geleneksel dinler tarafından yapılan çeşitli ritüeller, dinî tören ve ayinler deistler üzerinde hiçbir anlam ifade etmemektedir. Dini ibadetleri anlamsız bulan deistlerin en önemli ibadeti, ahlâklı bir kul olarak dünya hayatı yaşamaktır.<sup>220</sup> Yani, iyi ve güzel işler yapıp, kötülüklerden uzak durmak ve Tanrı'nın verdiği nimetlere şükür etmek gibi eylemlerde bulunmak, deistlere göre ibadetin temelini oluşturduğu söylenilebilir.

Buradan hareketle Deizm anlayışında insan, bütün davranışlarında ve hareketlerinde özgür kılınmış bir varlıktır. Yani, hiçbir davranışından ötürü mükellef tutulamaz. Allah insanı eşref-i mahluk olarak yaratmasına rağmen kulluk borcu olarak ibadet etmekten bahsedilmemiştir. Yani deistler için yaratılanların en mükemmeli olarak Tanrı'ya teşekkür edici bir eylem söz konusu etmemişlerdir. Şükür edici olmadıkları gibi Tanrı'nın istemediği eylemler gerçekleştirildiği takdirde cezayı da ön gören bir yaptırımları olmamıştır.<sup>221</sup>

Deistler, tövbe konusunda insanların din adamları tarafından vaftiz edilmesini ya da bir hatadan dolayı bir papaza itirafta bulunmasını hiçbir aklın kabul etmeyeceğini belirtmişlerdir. Örneğin, Hz. Adem'in işlediği suçtan dolayı dünyada gelen her insan, günahkâr sayılmıştır. Ve yeni doğan bir çocuk ancak Hıristiyan bir din

<sup>217</sup> Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", 35.

<sup>218</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 221.

<sup>219</sup> Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru", 20.

<sup>220</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 293.

<sup>221</sup> Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", 33.

adamı tarafından vaftiz edildiği takdirde bu gūnahtan arınmış olacağı kabul edilmiştir. Fakat deistler göre bu olay, aklın ve vahyin bir ilkesi değildir. Aynı şekilde Hristiyan birinin bir gūnah işlediğinde, kiliseye gidip bir papaza gūnah çıkararak tövbe etme olayını eleştirerek, bu durumun Tanrı-insan arasındaki iletişimi ortadan kaldırmasından dolayı karşı çıkmışlardır. Deistlere göre, bu durumu rasyonel bir bakış açısıyla değerlendiren bir insan için, hiçbir mantıklı tarafı bulunmamaktadır.<sup>222</sup> Kısaca Deizmde dua, ibadet ve tövbe gibi ritüeller bulunmamaktadır.

#### 2.4.5. Ahiret Anlayışı

Ahiretin varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda deistler arasında ortak bir karar söz konusu olmamıştır. Bir kısım deistte göre, ceza ve mükafat noktasında mutlak adaletin gerçekleşmesi için ahiret hayatına inanılması gerektiğini savunurken, diğer bir kısma göre, kişi ceza ve mükâfatın bu dünyada gerçekleşeceğini kabul ederken, ahirete hayatının varlığına inanmamıştır.<sup>223</sup> Örneğin Herbert'in konuyla ilgili görüşü incelendiğinde ahiret inancını kabul ettiğini görmekteyiz. Ona göre, ahirette ceza ve ödöl olacaktır. Tanrı'nın bu dünyadaki fiillerinden ötürü insanları bir hesaba çekeceğini dile getirmiştir. Aynı zamanda, cennet, yıldızlar, cennet bahçeleri gibi ödülleri iyiliğin simgesi olarak zihinlere yerleştirilirken, cehennem ise kötülüğün simgesi olarak zihinlere yerleştirilmiştir. Ayrıca Herbert göre, her millet ölümden sonra hayatı beklemektedir. İçerik olarak bu ödöl ve cezanın doğası, niteliği, süresi ve şekli konusunda ortak bir görüş olmamasına rağmen ödöl ve ceza kavramları müşterek olarak kullanılmıştır. Herbert'e göre, bu ödöl ve cezanın nasıl belirleneceği noktasında doğal akıl, kesin bir bilgi vermesi imkansızdır.<sup>224</sup>

Radikal bir deist olarak bilinen Anthony Collins (ö. 1729), ruhun ölümsüzlüğü konusunda, ruhun maddi olduğunu söyleyerek onun ölümsüzlüğü ile başlayacak bir ahiret hayatına karşı çıkmıştır. Collins, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini Mısırlı din adamlarına kadar dayandırmaktadır. Deist Lord Viscount Bolingbroke (ö.1751) ise, ölümden sonra bir hayatın olduğuna dair kuşku beslediğini ifade etmiştir. Ona göre öldükten sonra bir hayat varsa bile, bu hayatta ceza veya mükafat söz konusu değildir. Bolingbroke, bu düşüncüyü Hz. Mûsa'nın Mısırlılardan öğrenmiş olacağına dikkat

<sup>222</sup> Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz" 802.

<sup>223</sup> Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", 35.

<sup>224</sup> Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*, 25.

çekmektedir. Bolingbroke' a göre insanlar, ödül ve ceza gibi ahiret inancının varlığıyla uyutulmaya çalışılmıştır. Voltaire'e göre Hz.Mûsa bu konuda Yahudilere ceza, mükafat, ruhun ölümsüzlüğü, cennet, cehennem gibi ahiret inancıyla ilgi kavramlar hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Kısaca Hz. Mûsa'nın öğretileri dünya hayatını ilgilendiren konularda olmuştur.<sup>225</sup>

Sonuç olarak, deistlerin genel itibariyle ölüm sonrası tekrar dirilişi ifade eden ahiret hayatına inanmamışlardır. Bu görüşün temelini ise, emir vermeyen bir Tanrı hesap soramayacağı düşüncesidir. Böylece bu hayatı, sadece dünya hayatından ibaret görmüşlerdir. Bu konuda Deizm inancını yazılarıyla tenkit eden Samuel Clarke'ye göre, deistlerin ruhun ölümsüzlüğünü savunmaları, ölümden sonra, ahiret inancının mümkün görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle Deizm ve Ateizm ahiret inancına dair görüşleriyle aynı noktada birleştiğini söyleyen düşünürler ve bilim adamları olmuştur. Çünkü ahiret inancı sadece peygamberlerin bildirmesiyle bilinen bir sem'iyat konusudur. Bu açıdan ahiret ile ilgili konulara tecrübe, akıl, deney ve benzeri yollarla ulaşmanın, bilmenin, açıklamanın mümkün olamayacağı ifade edilmiştir.<sup>226</sup>

Ahiret hayatıyla ilgili olarak 1 Kasım 2018 Deizm Derneği Kuruluş Bildirgesi'nde yayımlanan bildirmede deistler, “şaraptan ırmakların olduğu, genç kızlarla dolu, hazza dayalı öte dünya vaadine de kanarak...” şeklinde ifadelerle günümüzde de ahiret hayatına inanmadıklarını açıkça dile getirmişlerdir.<sup>227</sup>

#### **2.4.6. İnsan ve Ahlâk Görüşü**

Deistler Tanrı-insan ilişkisi içerisinde din duygusunun insanda doğal olarak bulunduğunu söylemişlerdir. Yani, onlara göre din insanda fitridir. Bu açıdan insan, peygamber aracılığıyla Tanrı'dan gelen vahyin yardımı olmaksızın hem Tanrı'ya hem de Tanrı'nın yaratmış olduğu diğer varlıklara karşı yapması gereken görev ve sorumlulukların bilincinde, ahlâklı bir birey olarak yaşamını sürdürebilir. Ayrıca

---

<sup>225</sup> Gündoğar, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”, 35-36.

<sup>226</sup> Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz” 799.

<sup>227</sup> Deizm Derneği, “Deizm Derneği Kuruluş Bildirgesi”, erişim:5.10.2018, “<https://www.deizmderneği>”.

deistlere göre, insanın akıl melekesine sahip olarak yaratılmış olması da bu söylenenleri gerçekleştirmesi için yeterli bir unsurdur.<sup>228</sup>

İnsanın evreni anlamlandırma noktasında astronomi alanında çalışmalar yapılmıştır. Bu alanda yapılan araştırmalar Deizmin ortaya çıkması noktasında etkili bir rol üstlenmiştir. Bilhassa Kopernik devrimi, insanın evreni anlama ve yorumlamasında ve onunla olan münasebetinde bir dönüm noktası sayılmıştır. 1543'ten önce astronomik olarak çoğu işlevde Dünya'ya dikkat çekilirken, 1543'ten sonra Kopernik, Güneş'e dikkat çekmiştir. Böylece, gezegen devinimlerinin merkez noktası Güneş olmuştur. Dünya ise eski astronomik konumu kaybetmiş ve bir dizi gezegenden biri haline gelmiştir. Kısaca modern astronomi, insanın kâınatta özel bir yere sahip olmadığını, Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğünü ve bu büyük kâınatta Dünya'nın çok küçük bir yer kapladığına işaret etmiştir. Bunu bilen ve bu dünyada yaşayan milyonlarca kişiden biri olan insan bu durum karşısında kendisini değersiz ve önemsiz hissedeceğine vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda Güneş merkezli evren düşüncesi, insanın Tanrı'yla olan ilişkisini etkilemiştir. Ve insan yeryüzünde evlerinin, sadece sonsuz sayıdaki yıldızlardan birinin etrafında dönen bir gezegende yaşamını sürdürmesi, insanın kozmik düzendeki yerini sorgulamasına neden olmuştur. Bu sebeple, Kopernik devrimi, Batı insanının kendini, evreni, Tanrı'yı algılamasında bir dönüm noktası olmuştur. Teolojik açıdan bir başka gelişme ise, "Bir şey varsa mutlaka doğrudan insanla veya dünya ile ilgili amacı vardır" şeklindeki teolojik yorumlara karşı şüphelerin oluşmaya başlamasıdır. Bu düşünce kâınatta amaçsal bir yapılanmanın olmadığına dair görüşleri güçlendirmiştir. Ve Orta çağ boyunca tümdengelimci bilgi anlayışını sarsmıştır.<sup>229</sup> Yani, bu bilimsel ilerleme teolojik açıdan Tanrı-insan ilişkisinde şüpheleri beraberinde getirerek insanın kâınattaki yerini ve amacını sorgulamasına neden olmuştur. Ayrıca Hıristiyanlık dini insan merkezli bir doktrindir. Yani, insan başroldedir ve bu bilimsel araştırma insanı, merkezî konumdaki Dünya'dan alarak, Güneş'in etrafında dönen bir dizi gezegenin içindeki küçük bir varlık haline getirmiştir. Sonuç olarak bu düşünce ile birlikte, Dünya'nın merkezî konumu değişirken, insanda buna ayak uydurarak konumunu değiştirmiştir.

---

<sup>228</sup> Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*, 51.

<sup>229</sup> Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları" 59.

Tanrı-insan ilişkisi içerisindeki bir diğer teolojik durum ise, Hıristiyanlık dinindeki “*aslî günah*” öğretisidir. Bu öğretiye göre, insan doğuştan günahkârdır. Bu öğreti 17. yüzyıla kadar etkili olurken 17. ve 18. yüzyılda, bazı filozoflar ve bilim adamları tarafından eleştirilmiş ve teist inancındaki gibi insanın kâinata günahsız bir şekilde geldiği düşüncesi hâkim olmuştur. Yani bu düşünürlere göre, yeryüzünde gerçekleşen bütün kötülükler insanın doğasından kaynaklanmaz, bunun sebebi, dejenere olmuş kurum ve din adamlarıdır. Böylece insanın fitrî olarak bir ahlâka sahip olduğuna işaret edilmiştir. Bu görüşe göre, insan ahlaki olarak bir iyilikte bulunduğu zaman geleneksel dinlerdeki ahiret inancında bahsettiği gibi cennet veya cehennem algısından ötürü yapmaz. Bunu doğasında barındırdığı için yapmaktadır. İnsanın tabiatında bulunan bu iyilik, bizzat Tanrı’nın tabiatındaki iyilikten gelmektedir. Yani insan, Tanrı’dan bir parça taşımaktadır. Bu anlayışa göre, Tanrı’nın yarattığı kullarından istediği şey ise, iyi ve erdemli olmalarıdır ve onun dışında bir beklentisi yoktur. Bu konuda deistlerin görüşü ise, aklî olarak yetkin olan insanın, tabiatına aykırı davranamaz. Böylece insanın hem Tanrı’ya yakışan hem de insanî ilişkilerinde ahlaklı bir birey olarak hayatını sürdürebileceğine inanılmıştır. Bu görüşten yola çıkarak deistler, Hıristiyanlığın inanç sisteminde bulunan “*aslî günah*” öğretisini kabul etmeyerek, bu inancı yıkamaya çalışmış, yerine dünyaya günâhkar olarak gelmeyen, ahlâkî donanımıyla diğer canlılardan üstün özelliklere sahip insan imajını getirmeye çalışmışlardır.<sup>230</sup> Bu yönüyle teistik bir tavır sergiledikleri söylenilebilir.

Hume’un ilk yazdığı eser, *Treatise*’in önsözünde “doğal din de diğer bütün bilimler gibi insan doğasına bağlıdır. Fakat doğal din, daha çok bağımlıdır” şeklindeki sözleriyle doğal dinin insanın fitratında bulunduğu işaret etmiştir.<sup>231</sup> Hume, din-ahlâk ilişkisini bu düşünce üzerine bina etmiştir. Ve ona göre, din ile ahlâk arasında bir ilişkisi söz konusu değildir. Hume, Tanrı kavramının tamamen “çıkarımsal” ve “felsefi” bir kavram olduğunu ve herhangi bir ahlâkî sıfatı taşımadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Hume, insanın ahlâkî olarak gerçekleştirdiği eylemlerini, Tanrı’ya nispet edilemeyeceği görüşünü paylaşmıştır. Çünkü Tanrı’nın doğası yarattığı insanın doğasından sonsuz kere üstündür. Bu yüzden sonlu olan insanın kullandığı kavramların, sonsuz olan Tanrı için kullanılması mümkün değildir. Yani Hume

<sup>230</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 264.

<sup>231</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, trc. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 12.

Tanrı'yı ahlakî eylemlerden uzak tutarak, ahlakî olarak insanı zorlamayan bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir. Fakat bu düşünce, Tanrı'nın ahlakî konulara önem vermediği anlamını gelmemektedir. Sadece ahlakî eylemler konusunda insana müdahale etmediği anlamındadır. Yani Hume, ahlakî konuların din üzerine bina edilmesine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte, ahlakın dine dayandırılmasına karşı çıktığı gibi akla dayandırılmasına da karşı çıkmıştır. Hume göre bir insana iyi veya kötü eylemler yaptıran akıl değil,<sup>232</sup> tutkuları veya duygularıdır.<sup>233</sup> Ayrıca ahlakın toplumsal boyutuna da değinen Hume'a göre, insanlar toplum içinde uzlaşma sağlamak için ahlaklı davranmalıdır. Kamu menfaatinin bir sonucu olan bu uzlaşma, ahlakî yükümlülüğün temeli olduğunu ifade etmiştir.<sup>234</sup> Yani, toplum olma bilinci ahlaklı olmayı gerektirmektedir.

Bu konuda Tindal ise, doğal din için belirleyici iki faktör olduğunu söylemektedir. Bunlar; eşyanın doğası ve akıldır. Eşyanın doğası, yaratılışa iyi veya kötü olma özelliğine sahip olarak yaratılmıştır. İnsan ise Tanrı'nın yarattığı nesnenin tabiatını anlayabilecek akla sahip olarak yaratılmıştır. Böylece insan, akıl vasıtasıyla nesnelere kıyaslar, onların birbiriyle olan ilişkisini ortaya koyar ve bunları aklî olarak yorumlayarak, eylemlerinin doğru olup olmadığını yargısına ulaşabilir. Buna ek olarak Tindal'a göre, insan doğuştan iyiye ve doğruya meyilli olarak yaratılmıştır. Yani, insan fitrat olarak iyiye ve doğruya daha yakındır. O yüzden bu noktada Tindal aklın, iyiye ve doğruya kolaylıkla ulaşabileceğinden emindir. Din ile ahlakı ilişkilendiren Tindal'a göre din ahlaklıdır ve doğal din, mükemmel ahlakî düzeninin yansıması olup Tanrı'nın iradesi, bu düzen içerisinde şekillenmiştir. Bu kapsamda Tanrı ahlakî bulduğu eylemleri emrederken, ahlakî bulmadığı eylemi yasaklamaktadır.<sup>235</sup> Kısaca, Tindal ahlakî davranışlarda aklın belirleyici bir özelliğe sahip olduğunu ve samimiyetle hakikate ulaşmak isteyen bir zihnin sonuç olarak, şüphe etmeksizin hakikate ulaşabileceği ifade edilmiştir.

Paine göre ise, bir Yaratıcı'ya inandıktan sonra insanın ahlakî eylemlerini bir düzene koyması için herhangi kurumsalmış bir dine ihtiyacı yoktur. İnsanlar, Tanrı'nın insanlara yaptığı günlük iyi davranışları yorumlayarak, insan-insan ilişkisi kapsamında

---

<sup>232</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 312.

<sup>233</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 347-349.

<sup>234</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 350.

<sup>235</sup> Kardaş "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", 20-21.



ahlâki olarak nasıl davranacağını bilebilir. Yani bu anlamda, ahlâk, iyilik anlamında Tanrı'nın taklit edilmesi şeklinde özetleyebiliriz. Buna ek olarak Paine, insanlara karşı iyi eylemlerde bulunmayı, Tanrı'ya karşı kulluk etmekle eşdeğer görmüştür.<sup>236</sup> Yani, ahlâki olarak iyiyi, Tanrı'yı örnek olarak öğrenebiliriz. Bu öğrendiklerimizi uygulamak ise, ona kulluk ettiğimizin göstergesidir.

Bütün bu incelemeler sonucunda deistlerin ahlâkî olarak yaklaşımları büyük oranda benzerlik gösterdiği söylenilebilir.

Buraya kadar incelediğimiz konularda deistler inanç sistemlerini, müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı üzerine bina ederek bir peygambere ve vahye gereksinim duymayarak akli her konuda bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Buradan hareketle deistler insanı, iradî olarak özgür bir varlık olarak kabul etmektedir. Tanrı'nın verdiği sayısız nimetler karşısında insan bunları hep kullanmıştır. Kimi zaman iyi davranışlar sergileyen insan, kimi zaman kötü davranışlarda bulunmuştur. Fakat hiçbir zaman yaptığı kötü davranışların hesabını vermek istememiştir. Bu anlamda deistler insanı sınırsız ve sorumsuz bir özgürlük sahibi kılmışlardır. Ayrıca deistler, özellikle Herbert, “kesin ve belirli bir kaderin olduğu yerde ilâhî hikmete yer yoktur” şeklindeki açıklamasıyla mutlak kadercilik anlayışını kabul etmedikleri söylenebilir. Bunun birlikte onlara göre, özgürce hareket edemeyen bir insanın davranışlarından sorumlu tutulması adaletle örtüşmemekle birlikte özgür iradenin olmadığı yerde Tanrı düşüncesi, kader anlayışının zihinlerde oluşturduğu zorunluluk olarak varlık göstermektedir.<sup>237</sup>

Bu anlayışta olan Deizm ile Liberalizm arasında benzerlik kurulmuştur. Liberalizm, kişinin hayatını, özgürlüğünü ve mülkiyet haklarını önemseyen ve öncelik sırasının bu kavramlara verilmesini savunan bir anlayıştır.<sup>238</sup> Hümanist bir yaklaşım içinde olan liberalizm, ahlâki ve dinî konularda bireylerin serbestliğini savunurken, ekonomik alanda ise serbest pazar girişimciliğini savunmaktadır. Orta çağ'ın, Tanrı'yı merkezde tutarak geliştirdiği toplum anlayışını terk ederek, yerine doğrunun akıl

---

<sup>236</sup> Detaylı bilgi için bkz. Paine, *Akl Çağı*, 166-170.

<sup>237</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 298-299.

<sup>238</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 667.

vasıtasıyla buluna bilebileceğine kabul eden bir toplum anlayış geliştirmesi, liberalizm akımının en belirgin özelliği kabul edilmiştir.<sup>239</sup>

Aynı zamanda liberalizm Tanrı'yı insanın hayatından çıkararak, insanın hem bireysel anlamda hem de toplumsal anlamda eylemlerini sorgulanmaz bir hale dönüştürmüştür. Liberalizm militarizm ve laisizm gibi akımları da arkasına alarak Tanrı'ya düşman kesilmişlerdir. Yani, dini anlamda yapılan ne kadar çalışma varsa onlara karşı tahammülsüz davranarak seküler bir noktaya ulaşmışlardır. Deizme bakıldığında ise, liberalizmde olduğu gibi Tanrı'ya düşman kesilmemiş olmasalar bile Tanrı'nın yarattığı evren ve insanla ilişkisini koparmayı başarmışlardır. Akı, her konuda söz sahibi yapmalarından dolayı Tanrı'nın makamına ulaştırmışlardır. Bu düşüncede olan deistler, kendilerini her alanda özgür hissetmişler ve o şekilde yaşamışlardır.<sup>240</sup> Kısaca sorumsuz bir özgürlük anlayışı içinde davranmışlardır. Ayrıca bu sorumsuz özgürlük onlara kontrolsüz, sınırsız bir eylem yapabilme hakkını da vermiştir. Ve dünya genelinde gerçekleşen işkenceler, zulümler, kötülükler, haksızlıklar karşısında manevi cezayı ortadan kaldırdıkları için sorumsuz özgürlük anlayışının da pekişmesine katkı sağlamışlardır.

Deistlerin en çok üzerinde durdukları konulardan biri de kadının toplumsal hayattaki yeri ve önemidir. Kadınların statüsü, çok evlilik, kadınların örtünmesi ve boşanma gibi konular Batı'da çokça tartışılmıştır. Geleneksel dinlerin özellikle Hıristiyanlığın, kadınların kültürel anlayışını şekillendirmiş, katı cinsiyet rol ayrımını yol açmış, kadınları annelik ve eş rolleri ile sınırlandırmış ve kadınların kamusal alanda çalışıp entelektüel bir birikim sağlayıp gelişmesinin önüne geçtiği düşüncesi yaygınlaşmıştır. Bununla birlikte Hıristiyanlık boşanmayı imkansızlaştırırken, Yahudiler ise bu durumu kolaylaştırarak kadınlardan boşanmışlardır. Büyük sosyal problemlere zemin hazırlayan bu konu, Batılılaşma faaliyetleri ile birlikte İslam uleması tarafından da İslam'da kadının yeri ve önemi tartışılmaya açılmıştır.

Daha sonraki süreçte Türkiye'de 2018'de kurulan Deizm Derneği'nin Kuruluş Bildirgesi'nde şu sözler ifade edilmiştir:

---

<sup>239</sup> Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", 32.

<sup>240</sup> Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", 32-33.

“Tanrının kadınlar için belirlediği rolü, Tanrı kadınların yüreğine zaten ebru etmiştir. Dinin kadına, ev kadını rolü vermesi, erkeğin kadını alçaltıp cariye misali odalık anlayışı ile kullanması kabul edilemez. Bu nedenle her zaman anaç duygularla saflığını koruyan Anadolu kadını, dinsel kölelikten bir an evvel kurtulmalı, bilim, sanat, kültür üretmeli, sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda üretime katılmalı...” şeklinde açıklamalarıyla bu konudaki görüşlerini açıkça dile getirmişlerdir.

Araştırmamızda görüşlerine yer verdiğimiz alimlerin bu konuda görüşlerine de bir sonraki bölümde verilecektir.

### 3. BÖLÜM: YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDEKİ ÂLİMLERİN KELÂMİ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde, Yeni İlmî Kelâm dönemindeki âlimlerin sayıca fazla olmasından dolayı bir sınırlandırılmaya gidilmiştir. Böylece bu konuda daha dikkat çekici bulduğumuz âlimlerin görüşleri üzerinde yoğunlaşılacaktır. Osmanlı'yı Mısır'ı ve Hindistan'ı etkileyen Cemaleddin Afgânî'nin, Osmanlı Türkiye'sinde İsmail Hakkı İzmirli'nin, Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın, Hindistan'da ise Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerine yer verilecektir.

#### 3.1. Cemaleddin Afgânî

##### 3.1.1. Temel Görüşleri

Dinle ilgili birçok tanım yapılmıştır. Herkes, içinde bulunduğu durumlara, imkanlara ve yeteneklerine göre tanımlamaya çalışmıştır. Afgânî'ye göre ise din;

“Din ilahi bir öğüttür. Onu öğreten ve ona çağıran ise insandır. Akıl sahipleri onu hem korkutan hem müjdeleyen hem de doğru yolu öğütleyen peygamberlerden alırlar. Allah'tan vahiy almayan insanlar bu yolla dini öğrenirler.”<sup>241</sup>

Bununla birlikte Afgânî, dinin insan aklına üç inançla üçte ahlâkla ilgili meziyet kazandırdığını belirtmiştir. Bu ilkelerin insanın zihninde oluşması, toplumsal yapının temelini oluşturmaktadır. Yani, toplumun varoluş ilkeleri denebilir. Bu ilkelerin her biri, halkın ve toplumun kalkınmasında ve insanların mutluluğa ulaşmasında rol oynamaktadır. Aynı zamanda, insanlar arasında bir savunma mekanizması geliştirilmesine neden olduğu için toplumdaki kötülüklerin ortadan kalkmasına, fesadı etkisiz hale getirmesinde de bu ilkeler etkili olmaktadır. Bu ilkeleri uygulayan toplumların medeniyet düzeylerini geliştiğini ifade eden Afgânî, toplumlar arası ilişkileri olumlu yönde etkilediğini söylemiştir. Bu sayede insanlar barış içinde yaşamışlar ve toplumlar akli ve ruhsal yönden yükselişe geçmişlerdir.<sup>242</sup> Ona göre, insanı ve toplumları mutluluğa ulaştıracak şey, Afgânî'nin deyimiyle altı köşe

<sup>241</sup> Afgânî, *el- Urvetu'l-Vuska*, 103.

<sup>242</sup> Detaylı bilgi için bkz. Cemaleddin Afganî, *Dehriyyun'a Reddiye*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul:Ekin Yayınları, 1997),25-26.

kasr'tır.<sup>243</sup> Yani, üç inanç ve üç ahlâk ilkesidir. Afgânî'nin üstünde çokça durduğu bu altı ilke şunlardır: 1. İnsanın yeryüzü halifesi ve yaratılmışların en şerefli olduğunu onaylamaktır. 2. Her din sahibinin kendisinin hayırlı bir ümmet içinde yer aldığını düşünmesi, kendisine aksi bir görüşle gelen herkesi sapıklık ve batıl üzere olduğuna inanmasıdır. 3. İnsanın bu dünyada sadece kemâl düzeyine ulaşmak amacıyla yaratıldığının kesin olarak bilinmesidir. Bu üç ilke inanç ile ilgili ilkelerdir. Ve bu inançlara sahip olan birey ve toplum olumlu yönde etkilenmektedir.<sup>244</sup>

Dinlerin insanın ruhuna etki eden üç ahlak ise haya, güvenilirlik ve doğruluktur. Afgânî'ye göre, bu ilkelere inanan ve yerine getiren her birey zorunlu olarak hayvandan daha üstün bir konuma gelir, insanların gurur duyabileceği medeniyetin kurucusu olabilirler.<sup>245</sup>

Buradan hareketle Afgânî, İslam düşüncesinin ilk prensibinin tevhid inancına inanmak olduğunu belirtmektedir.<sup>246</sup> Yani, Allah'ın tek olduğuna, eylemlerini ve faillerini tek başına yarattığına inanmaktır. Müslümanların çoğunluğunun kafalarından korkuyu atabilmeleri ve onları harekete geçirmeyi amaçlayan Afgânî, tevhid inancıyla İslam'ın gereksiz şeylerden arındırıldığını, hiçbir varlığın onlara zarar vermesinin mümkün olamayacağını Allah'ın tevhid inancı ile açıklamıştır.<sup>247</sup> Aynı zamanda Afgânî'ye göre, İslam dininin tevhid inancı üzerine bina edilmesi, İslam'ın hurafelerden, vehim ve kuruntulardan arındırılıp temizlenmesini sağladığını belirtmiştir.<sup>248</sup>

Nübüvvet konusunda Afgânî, peygamberliği felsefe ile açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre, peygamberlerin vahiy ile öğrendiği bilgiler, aynı zamanda felsefenin muhakeme sonucunda ulaştığı bilgiyle aynıdır. Aralarındaki fark ise şudur: Peygamber'in Allah'tan aldığı haberler, toplum içindir ve bu haberlerin bütün toplumlar tarafından tamamen anlaşılması için çeşitli semboller aracılığıyla

---

<sup>243</sup> Afgânî, *Dehriyyun'a Reddiye*, 39.

<sup>244</sup> Afgânî, *Dehriyyun'a Reddiye*, 25.

<sup>245</sup> Geniş bir bilgi için bkz. Afgânî, *Dehriyyun'a Reddiye*, 30-37. Ayrıca bkz. Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 9. Baskı (İstanbul: Nesil Yayınları), 32.

<sup>246</sup> Afgânî, *Dehriyyun'a Reddiye*, 92.

<sup>247</sup> Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 64.

<sup>248</sup> Muammer Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Afgani", *İslamî İlimler Dergisi* 3/2 (Güz/ 2008): 274.

anlatılmaktadır. Felsefe ise, birkaç zeki kişi için mesaj vermektedir ve semboller yerine kesin kavramlar kullanılmaktadır.<sup>249</sup>

Bu konuda ayrıca, Alâeddin Yalçınkaya “Cemaleddin Afgânî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri” adlı çalışmasında Mehmet Akif Ersoy’dan nakletmektedir. Ersoy şöyle anlatmaktadır: “1870-1871 yılında Darülfünün müdürü olan Tahsin Efendi, Afgânî’den konferansta sunması için bir konuşma hazırlamasını istedi. Afgani, Türkçesi’nin iyi olmadığını ileri sürerek bu konuşmayı hazırlamak istememesine rağmen Tahsin Efendi bu konuda ısrarcı oldu. Afgânî ise, yazdığı metni ülkenin ileri gelenlerine danışarak halka sunmaya hazırlandı.”<sup>250</sup> Konuşması esnasında Afgânî’nin felsefe ve nübüvveti de sanatlar içinde sayıp zikretmesi, Afgânî’ye karşı düşmanlık besleyenleri sevindirmiş ve istedikleri şeyi onlara vermiştir. Aynı şekilde Mehmet Akif, Tahsin Efendi’nin Afgânî’den rahatsız olduğunu dile getirerek onun açığını yakalamak için uğraştığını dile getirmiştir. Afgânî’nin sözlerinden sadece “nübüvvet sanattır” kısmının muhalifleri tarafından alınmış ve tekfir edilmiştir.<sup>251</sup>

Cemaleddin Afgânî Renan’a cevap olarak yazdığı mektubunda, var olan dinlerin sosyal ihtiyaçlardan zuhur ettiğini, peygamberlerin insanları başka türlü akılla ve mantıkla eğitemedikleri için, akıllarının alamayıp körü körüne teslim olabilecekleri metodla eğitmek zorunda kaldıklarını belirtmiştir. 18 Mayıs 1883 yılında yayınlanan Afgânî’nin bu mektubu, 1870 yılında İstanbul Darülfünün’daki konuşması ile benzerlik taşıdığı görülmüştür.<sup>252</sup>

Araştırmalarımız sonucunda Afgânî’nin Abduh’a bizzat anlattığına göre, olayın yukarıda geçtiği gibi gerçekleştiğini ifade etmiştir. Muammer Esen, *Afgânî’nin Kelâmî ve Felsefî Görüşleri* adlı eserinde, Abduh’un naklettiği metinde Afgânî’nin nübüvvetle ilgili görüşlerinde “nübüvvetin bir sanat olduğu” şeklinde ifadesinin geçtiğini bildirmektedir. Dolayısıyla Afgânî’nin “nübüvvet bir sanattır” iddiası, Esen’e göre bilinçli veya bilinçsiz bir takım çıkarım sonucunda elde edilmiştir. Fakat, Esen’e göre,

---

<sup>249</sup> Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 72.

<sup>250</sup> Alâeddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 1990), 67.

<sup>251</sup> Karaman, *Gerçek İslam’da Birlik*, 25.

<sup>252</sup> Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri*, 41-42.

Abduh'un metninde bahsi geçen nübüvvete dair sözlerinde onu küfre götürecektir hiçbir ibare yer almadığı belirtilmiştir.<sup>253</sup>

Afgânî'e göre, Kur'an- Kerim tevhidi inancını insanlara ulaştıran peygambere itaat etmeye çağırmaktadır. Cehaletin ve kötülüklerin çokça yaşandığı bir dönemde Hz. Peygamber'e vahyolan Kur'an'ın inzal olması ile Arap toplumu kısa bir sürede kendini toparlamış, bir yandan bilim, sanat, felsefe, ticaret gibi alanlarda gelişmeler yaşanırken, diğer yandan güçlü bir İslam devleti kurmuş ve yükselişe geçerek gelecek nesillere de rehberlik edecek bir medeniyet oluşturmuştur. Ayrıca Kur'an hem kültürel anlamda hem de insanın mutlu olması noktasında yol gösterici bir rehber olarak da insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Semavi dinlere gönderilen ilahi kitapların, en sonuncusu ve zirvesidir. Afgânî'ye göre, İslam dininin gönderilen son din olmasının kesin delili, Kur'an'ın zirve özelliği taşımasıdır. Bu sebeple, tekrardan Kur'an'ı rehber edinilmesi ve yeni tefsir çalışmaları yürütülmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>254</sup>

Batı'daki İslam karşıtları, eleştirilerinde Müslümanı, birçok kötü niteliklerle suçlayarak, gerilemelerin sebebi olarak, insanı, hür iradesi bulunmayan ve Allah'ın emrettiği şekilde hareket eden, pasif bir kadere iman eden biri olarak tanımlamıştır. Ayrıca Batılılar, bu inancı devam ettirdikleri sürece Müslümanların, tekrar eski güçlü dönemlerini dönemeyeceklerini, haklarını koruyamayacaklarını ve güçlü bir devlet kuramayarak kaybolup gideceklerini söylemişlerdir. Afgânî Batılıların bu konudaki görüşlerine dikkat çektikten sonra, şu sözleri ifade etmektedir: "Kaza ve kader inancının, kesin delille sabit olduğu gibi, üstelik yaratılış, fitrat da insanı bu imana götürür." Ayrıca Afgânî, Batılıların görüşlerine eleştiride bulunarak "Batılılar sanıyor ki, Müslümanlar kaza ve kadere inandıkları için kendilerini, rüzgârın yönüne göre havada uçuşan yapraklar gibi görmektedir" diyerek Müslümanların bu anlayışta olmayıp cüz-i iradelerini kullandıklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar, Allah tarafından kendilerine verilen bu cüzi iradeden ötürü hesaba çekileceklerini, o irade ile Allah'ın emirlerine uyup, yasaklarından kaçınmak gerektiğinin bilincinde olarak sorumluluk alır ve iman ederler.<sup>255</sup> Netice itibariyle, Afgânî kaza ve kader

---

<sup>253</sup> Muammer Esen, *Afgânî: Kelâmi ve Felsefi Görüşleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 142. Ayrıca bkz. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgânî ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 58-59.

<sup>254</sup> Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Afgânî", 275-276.

<sup>255</sup> Afgânî, *el- Urvetu'l-Vuska*, 140-143.

doktrini yanlış anlayan Batıları eleştirerek, bu doktrinin delilinin sabit olduğunu savunmuş ve onların anladığı şekilde Müslümanların bir kader anlayışının olmadığını vurgulamıştır.

Kadınların örtünmesi, kadın-erkek eşitliği gibi konularda çokça araştırmalar yaptığını ifade eden Afgânî, fuhşa sebebiyet verilmediği takdirde kadının örtünmemesinin sakıncası olmayacağını açıkça dile getirmiştir. Afgânî örtünme konusunda yazan veya söz söyleyen hiç kimsenin, özellikle örtünmeden kaynaklanan bir yarar veya zarardan bahsetmediğini ve örtünmenin bir perdeden ibaret olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kadın-erkek eşitliği konusunda ise, eğer yaratılıştaki eşitlik kastediyorsa bunun mümkün olamayacağı belirtmiştir. Fakat öğrenme ve kesb yoluyla bir şeyi öğreniyorlarsa bu takdirde eşit olacaklarını ifade etmiştir. Kadının toplumdaki yeri ve önemi de değinen Afgânî'ye göre, "Kadın, aynı anda hem kraliçe hem de kral olamaz". Bu sözleriyle Afgânî, kadının evinden uzaklaşması, yani çalışması halinde evini, ev işlerini, çocuğunu ve onun eğitimini terk edeceğini ve bu durumun toplum için çok zarar verici olduğunu ifade etmiştir. Afgânî bu düşüncenin kasıtlı olarak yapıldığını belirterek, "iki cinsi tek bir cinste birleştirmek istiyorlar. Kâinata yalnız erkek ya da kadın bulunması noktasına vardırırmak istiyorlar" sözleriyle bu durumun bir politika olarak yürütüldüğüne dikkat çekmektedir.<sup>256</sup>

### 3.1.2. Deizme Bakışı

Cemaleddin Afgânî'nin dini görüşleri incelendiğinde, Deizm düşüncesine karşı açık bir şekilde olumlu veya olumsuz bir görüş ortaya koymadığı görülmektedir. Fakat Deizmin en temel tartışma konularından biri olan nübüvveti, Afgânî felsefi açıdan ele almıştır. Afgânî çok az sayı da insanın vahiyle öğrenilebilecek olan bilgilere muhakeme yoluyla ulaşılabilceğini mümkün görürken, bu görüşünü tüm toplum için mümkün görmemiştir. Bu görüşünden dolayı muhakeme yoluyla öğrenilen bilginin küçük bir grupla sınırlı kalacağından nübüvveti gerekli görmüştür ve Peygamberlere gönderilen kitapların hem kültürel anlamda hem de insanın mutlu olması noktasında yol gösterici bir rehber olduğu görüşü ile ilahi kitaplara inanmanın gerekliliğini ifade etmiştir.

---

<sup>256</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mahzumi Paşa, *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, trc. Adem Yerinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 82-90.



Ayrıca Afgânî'ye göre Batı düşüncesi içinde yaşandığı gibi İslâm din ile felsefe ya da bilim arasında herhangi bir uyumsuzluk görülmemiştir. Aksine Kur'an vahyi'nin Arapların felsefe ilmine ilgi duymalarını sağladığı, insanları dünyayı anlamaya, araştırma ve incelemelerde bulunmaya yönlendirdiği, ilmi, felsefi, bilgiyi, kavrayışı, akıl yürütmeyi övdüğünü, şüpheciliği ve taklit kültürünü ağır bir şekilde eleştirdiği ifade ederek<sup>257</sup> İslâm dinini Deizme karşı savunduğu söylenilebilir. Aynı zamanda Afgânî'nin bu görüşleri, Deizmin temel vurgularına karşılık gelebilecek görüşleri olarak da değerlendirilebilir.

### 3.2. İsmail Hakkı İzmirli

#### 3.2.1. Temel Görüşleri

Kelâm ilminin yenilenmesi gerektiği düşüncesinin, Türkiye'de gelişmesine katkıda bulunan en önemli alim İzmirli İsmail Hakkı'dır.

İsmail Hakkı'ya göre, Allah öncedir, sonradır. O'ndan önce, O'ndan sonra hiçbir şey mevcut değildir. Allah zahiridir, bâttır. Üstünde, aşağısında hiçbir şey yoktur. Allah ezeli ve ebedidir. Noksanlıktan uzaktır. Allah'ın ilâhi sıfatları Kur'an'da, Hz. Peygamber'in de hadislerinde belirtildiği gibi ispat edilir. İzmirli'ye göre, Allah birdir, ortağı yoktur. Örneksiz olarak yaratan, yoktan var eden, benzeri görülmemiş bir şeyi yaratan Allah'dır. Allah'ın benzeri veya karşıtı yoktur. Alemin yaratıcısıdır, kudret, ilim, irade gibi sıfatların sahibidir.<sup>258</sup> Kısaca İzmirli Allah'ın varlığı ve birliği kabul etmiştir.

İsmail Hakkı, Allah'ın varlığını ispat etmek için belirgin bir delil kullanmamıştır. Bu konuda eleştirileri üzerine çekmek istemeyen İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm kitabında önce İslâm alimlerinin sonra da modern felsefecilerin delillerinin herbirinin üzerine genel bir özet yaparak konu hakkında bilgi vermiştir. Daha sonraki başlıkta Allah'ın varlığı hakkındaki genel şüphelere cevap veren İzmirli'ye göre, Allah'ın varlığı delil ve burhanla ispatlanması mümkündür. Çünkü ona göre, bu ispatlar insana doğuştan verilmiş olup Allah fikri üzerine bina edilmiştir. Ayrıca, "Allah'ın varlığı bir varsayımdır" görüşüne cevap veren İzmirli, Yaratıcının varlığının

---

<sup>257</sup> Detaylı bilgi için bkz. *Tarık Ramazan, İslâmî Yenilenmenin Kökenleri*, trc. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 74-78.

<sup>258</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 464.

düşünürlerce ortaya atılan bir varsayım olmadığına dikkat çekerek, Tanrı düşüncesi insan tabiatından ayrılması imkânsız olan genel bir gerçek olarak ifade etmektedir.<sup>259</sup>

İzmirli göre, “Gökleri ve yeri yaratmada gecenin ve gündüzün gelip gitmesinde tam akıllılar için tevhit ve kudrete ait alametler vardır”<sup>260</sup> ayeti Allah’ı bilme konusunda zorunluluk bildirmektedir. Bilmekten amaç, insanın gücü nisbetinde Allah’ın varlığını, Vacibü’l-vücut olduğunu, selbi ve subûti sıfatlarının bulunduğunu onaylamak olduğunu belirtmektir. Bu noktada İzmirli, aklın Allah’ın hakikatini kavramada yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Aklın dışında duyuların, tecrübenin, hisler vasıtasıyla düşünmenin ve hayal etmenin de Allah’ın hakikatini kavrama noktasında noksan olduğunu net bir şekilde söylemiştir. Aklın maddi olan şeylerde bile yanılığa düştüğünü ifade eden İzmirli, Allah’ın bilgisinin uçsuz bucaksız bir okyanusa benzeterek O’nun karşısında aklın acizliğini belirtmiştir. İzmirli, “İdrakin kavranamayışı, kavramadaki yetersizliği bilmektir”<sup>261</sup> şeklindeki bilginlerin bu konudaki görüşünü paylaşarak bu konuda onlar gibi düşünmüştür. Bu görüşlerine göre, İzmirli’nin Allah’ın varlığı bilme noktasında akılcı bir tavır sergilemediği açıkça ifade edilebilir.

İzmirli’nin Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinde, nübüvvetle ilgili bir bölüm bulunmamaktadır. Fakat bazı görüşlere göre, nübüvvete dair bir bölüm ayırdığı fakat yazamadığı ifade edilmiştir. Nübüvvetle ilgili görüşlerine diğer eserlerinden yararlanılarak ulaşılmıştır. Bu anlamda İzmirli, nübüvvetin gerekliliği noktasında en büyük delil olarak Hz. Muhammed’in uygulama ve başarılarını göstermektedir. Hz. Peygamber’in ümmi olmasına dikkat çekerek hiçbir dinî ve felsefî alanlarda eğitim görmemesine karşın, ilahiyat, ahiret hayatı, adab-ı muaşeret kuralları ve medeniyet ilkeleri üzerine hiçbir filozof, kanun koyucu ve liderin ortaya koyamadığı inceliklere sahip bir hayat tarzı ortaya koyduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu topluluğun cehalet, zulüm ve vahşet içinde boğulan bir topluluk olmasına rağmen Hz. Peygamber’in bu toplumu ahlak ve fazilet yönünden zirveye çıkardığını ve onların yaşam biçimlerinde devrim yaptığını yalanlanmasının mümkün

---

<sup>259</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 305-307.

<sup>260</sup> Al-i İmran, 190.

<sup>261</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 462-463.

olmayan bir gerçek olduğuna da ifade etmiştir. Böylece İzmirli, nübüvvetin gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>262</sup>

Peygamberlerin mûcize göstermelerinin imkânı konusunda İzmirli, peygamberlerin mûcize göstermesini mümkün görmektedir. İzmirli'ye göre, Allah tarafından ezelden beri takdir edilen tabiat kanunları sünnet-i ilahiye'dir. Bu sünnetûllah Allah'ın genel hikmetinin bir gereği olarak değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Fakat Allah'ın özel amaçlarla bu kanunları değiştirmesi aklen câizdir. Bu anlamda mûcize, peygamberliğin doğruluğunu gösteren işaretlerden biridir. Çünkü normal koşullarda değişen tabiat kanunlarında bu durum zaruri değildir ama mümkündür. Kısaca kesin ve mutlak olmamakla birlikte, farazi bir mecburiyet söz konusudur.<sup>263</sup>

Aynı şekilde peygamberin getirdiği haber de kesin ilim ifade etmektedir. İzmirli bunu kendi sözleriyle şöyle izah etmektedir.

“Peygamberin haberiyle meydana gelen ilim, akıl yürütmeye getirilen delile ve peygamberliği açık mucize ile sabit olan peygamberin haberi olduğunu kabule dayanan ilimdir. Peygamberin haberi ile sabit olan ilim duyularla, mütevatir haberler ispat gerektirmeyen açık şeyler gibi tenkidine imkân olmayan, başkalarının şüpheye düşürmesiyle yok olmayan, zorunlu olarak sâbit olan zarurî ilme benzemektedir.”<sup>264</sup>

İzmirli, Batılı filozofların bir kısmının meşhur fizik kanunlarına şüphe ile yaklaştığını, bazılarının ise hiçbir kanunun doğruluğu konusunda süreklilik kazanamayacağını ifade ederek, hissî mucizelerin günümüz felsefesinde yer verildiğini ve imkânsız ve akıldışı görülmediğini söylemiştir.<sup>265</sup> Bu sebeple İzmirli mûcizeyi, “sıhhat-ı nübüvete delâlet eden alametlerden biri” olarak kabul etmektedir. İzmirli, Kelamcılarının çoğunun Hz. Muhammed'in risaletini daha çok hissi mûcizeler yoluyla ispat etmeye çalıştığından bahsederek, kendisinin Yeni İlm-i Kelâm kitabında

---

<sup>262</sup> Detaylı bilgi için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *El- Cevabü's-Sedid Fi Beyani Dini't- Tevhid*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları,1995), 44-45.

<sup>263</sup> İzmirli, *El- Cevabü's-Sedid Fi Beyani Dini't- Tevhid*, 34.

<sup>264</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 56-57.

<sup>265</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 221-222

hissi/keveni mûcizelerden daha çok manevi mucizeler üzerinden bu konuyu ispat etmeyi amaçladığı görülmektedir.<sup>266</sup>

Aktarıldığına göre İzmirli, peygamberlere iman konusunda aklın ön planda yer aldığını söylemiştir. İzmirli, bunun gerekçesini şöyle dile getirmiştir: "Şer'i bilgide aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler olmaz."<sup>267</sup> Yani İzmirli'ye göre, dinde akıl ve mantığın geçersiz kabul edeceği hiçbir şey yoktur; fakat aklın, dinde bulamadığı hükümler vardır. Bu anlamda din, akıl için imkânsız kabul edilen şeyleri konu edinmez, aksine tercih özgürlüğüne dayanan konuları bildirmektedir. Ayrıca Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara duyurması ile seçme özgürlüğü esasına dayalı olan konular, akıl ile açıklanarak insanın hayatına yön vermektedir.<sup>268</sup> Bununla birlikte, bu din, pozitif ilimlerin düşmanı olmadığını söyleyen İzmirli, aksine dinin pozitif bilimleri desteklediğini vurgulamaktadır. Yani ona göre, din, "tabiata dayanan değil, tabiatı destekleyendir."<sup>269</sup>

İzmirli akli ön plana çıkarken, aynı zamanda vahyi devre dışı bırakan, tek başına kaynak olarak akli baz almanın faydasız olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü akıl, his ve tecrübe dünyasında sadece görülen şeylerin bilgisine ulaşırken, görünmeyen alemin bilgisi noktasında sınırlı kalmaktadır. Akıl her şeyin bilgisine tamamen ulaşamayıp tereddüt ettiğinde, vahiy bu konuda yardımcı olarak akla sağlam bilgi vermektedir. Ayrıca İzmirli, insanların akli yönden farklılık arz ettiğini ve herkesin aynı derece anlayamadığı için vahyin, çok güçlü bir yol gösterici olduğunu ifade etmiştir.<sup>270</sup> Yani, İzmirli akıl ile vahiy arasındaki dengeyi yakalamış, ikisini de devre dışı bırakmayacak bir yere koymuştur.

Araştırmacıların kanaatine göre, Yeni İlm-i Kelâm alimlerinden bazıları, akla ve modern bilime olan aşırı ilgi ve alakalı yaklaşımları, aşırı güven ve her şeyi bilimsel bir sonuca dayandırma gibi bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Bu tavrı sergileyenlerden biri olan Seyyid Ahmed Han'ı, İzmirli eleştirmiştir. İzmirli, Kur'an'da bahsedilen astronomi, tabiat ve fen konuları ile ilgili olan ayetlerin sadece ibret alınması ve Allah'ı tabiat üzerinden hatırlamak için bir araç olduğunu ifade etmiş ve Kur'an'ın

---

<sup>266</sup> Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", ed. Mehmet Şeker-A.Bülent Baloğlu, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 122.

<sup>267</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 51.

<sup>268</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 51-52.

<sup>269</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 17.

<sup>270</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 47-50.

içindeki bilgilerin sürekli değişen bir fen kitabı olmadığını vurgulayarak, Kur'an'ın içindeki hakikatin ezeli ve ebedi olarak değişmeyeceğini söylemiştir.<sup>271</sup>

İzmirli ahiret hayatının varlığına, orada ceza veya mükafatlandırma olacağına inanmaktadır. Ona göre, mümin olan hem ilahî cezadan korkar. Hem de ilahî rahmeti ümit eder.<sup>272</sup>

İzmirli, kadere iman meselesini tevhid inancının bir gereği olarak görmüş ve inanmıştır. Ona göre, kadere imanın iki derecesi vardır. Birinci anlayışa göre, Allah 'ın ilim sıfatıyla insanı ilgilendiren her türlü amel veya işi bilebileceğine inanılır. Bu bilgileri Allah Mahfuz'da yazmıştır ve kesinlikle hatadan muhafaza edilmiştir. İkinci anlayışa göre, bütün insanların eylemleri, Allah'ın yaratması, iradesi, hükmü, kaza ve takdiri iledir. Fakat bu eylemlerde insan da ihtiyar sahibidir. Yani, insan tercihte bulunur. Bu anlamda bu anlayışa göre, her şey Allah'tan demek kader, bizden demek ise kesbtir.<sup>273</sup> Buradan hareketle İzmirli'ye göre, "Allah'ın dilediğine hidayet, dilediğine delaleti yaratması caizdir" görüşünü paylaşmış, ancak Allah'ın bir insanda musibet yaratmasını, o kişinin iradesini kötüye kullanmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Bununla birlikte İzmirli, "Levh-i mahfûzda saîd yazılmış bulunan şakî veya şakî yazılan (sonradan) saîd olabilir, yoksa şakî (eğer) said olmasaydı, kitaplara, peygamberlere hacet kalmaz idi."<sup>274</sup> şeklindeki ifadeleriyle insanın cüz-i iradesinin sonucunda kaderinin şekilleneceğini ifade ederek, katı cibri anlayıştan uzak olduğunu belirtmiştir.

### 3.2.2. Deizme Bakışı

Yapılan incelemelerde Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sinde ki bazı âlimlerin Batı düşüncesindeki "doğal din" tartışmalarından haberdar olduklarını ve İslâm'ın hem fitrî hem de doğal bir din olduğunu ispatlamak üzere çeşitli eserler kaleme aldıkları görülmüştür. Söz konusu edilen âlimlerden birinin de İzmirli İsmail Hakkı olduğu bilgisine ulaşılmıştır.<sup>275</sup>

---

<sup>271</sup> Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri",124.

<sup>272</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 439.

<sup>273</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 439-440.

<sup>274</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 440-444.

<sup>275</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Dini ve Tabii Din*, sad. Osman Karadeniz (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998).

Nitekim İzmirli 18. yüzyılı rasyonel Yaradancılık (Deizm) çağı olarak tanımlamış ve 18. yüzyıl, önceki yüzyılın bilmediği bir yeni ilmi, yani doğal teolojii ortaya çıkardığını ifade etmiştir. Bu ilim, doğanın acayıpliğinden ulaşılan Allah'ın varlığı bilgisine ait olduğunu belirtmiş ve bu ilmin gelişmesinde o sıralarda gelişen fizik ve biyoloji ilimlerinin etkisinin olduğunu vurgulamıştır.<sup>276</sup>

İzmirli Batı düşüncesinde dine karşı yapılan tartışmalara değinerek, İslâm dininin fitrî, tabiî, umumî ve akli ön planda tutan bir din olduğunu ve hiçbir surette konu edilen itirazlara maruz bırakılmasının söz konusu edilemeyeceği görüş üzerinde durduğu ifade edilmiştir.<sup>277</sup>

Buradan Hareketle İzmirli'nin, Deizmin temel vurgularına karşı gelecek şekilde İlahiyyât, Nübüvvât ve Semiyat konularını değerlendirdiği ve Deizm görüşünü benimsemediği bilgisine ulaşılmıştır.

### **3.3. Muhammed Abduh**

#### **3.3.1. Temel Görüşleri**

Muhammed Abduh, dini konularda görüşlerini, Yeni İlmî Kelâm dönemine denk gelmektedir. Dönemin bilimsel gelişmelerini takip eden, dinî alanda çokça tartışılan ve akli bir delil olarak kabul eden filozoflara karşı akılcı bir yaklaşımla dinî konularda görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Abduh, bu yönüyle dini ve siyasî alanlarda modernist bir tavır sergilemiştir.

Abduh, Allah'ın varlığı konusunda, “mümkün olan hiçbir şey kendi var değildir” görüşünden yola çıkarak, mümkünün varlığı, vâcib'in varlığını kabulünü zorunlu olarak gerektirmektedir. Dolayısıyla “Vacibü'l- vücut” olan bir varlığın, varlığını kabul etmiştir. Vâcibin özelliklerinden birinin kâdim, diğerinin ise ezeli olmasıdır. Çünkü ezeli ve ebedi olmayan varlık hâdis varlıktır. Yani, sonradan yaratılmıştır. Ayrıca Allah mürekkep (bileşik) değildir. Yani, ahaddir. Bu sebeple, vâcibin vücudu bütün hâdis olan varlıkların başlangıcıdır. Allah'ın ahad olması, hayat,

---

<sup>276</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 470.

<sup>277</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 195.

ilim ve irade sıfatlarının da kaynağı olmaktadır. Vâcib varlık, aynı zamanda hay'dır. Bunun yanında Allah'ın ilmi sıfatı zâtının bir gereğidir. İlmi yücedir ve yaratılanların ilminden üstündür. Bu sıfatlar Allah'ın kemal sıfatlarının varlığını tamamlayan sıfatlardır. İrade sıfatı ise, Allah'ın yarattığı mümkün varlıklar üzerinde dilediğini tasarrufta bulundurması olarak tanımlanabilir. Vacib Varlık, ilim ve irade sıfatlarının gereğince evreni yarattığına göre, kudret sahibi olması da mutlak anlamda mümkündür. Aynı zamanda Allah, ihtiyar sahibidir. Yani, kâinatta gerçekleştirdiği eylemler bilinçli ve dilediği şekilde zuhur etmiştir.<sup>278</sup> Akıl da gerçekleşen eylemleri kapsamlı bir şekilde inceledikten sonra, bu eylemlerin bilinçsiz ve sebepsiz zuhur etmediğini kabul etmesi gerekir.<sup>279</sup> Böylece insan, Allah'ın yaratma, rızık verme, lütufta bulunma, ceza veya ödül verme noktasında mutlak ihtiyar sahibi olduğunu kabul etmelidir.<sup>280</sup>

Allah'ın kemâl sıfatları ile birlikte semî sıfatlarına dikkat çeken Abduh'a göre hem önceki peygamberler hem de Hz. Muhammed bu sıfatların varlığından insanlara bahsetmiştir. Semi sıfatlardan biri Allah'ın kelâm sıfatıdır. Bu sıfat, Kur'an'da açıkça ifade edilen sıfat olup ayetlerde bazı peygamberlerin Allah Teâla ile konuştuğu açıkça zikredilmektedir. Ayrıca Kur'an'da, kendisinin Allah kelâmı olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Allah'ın bâsar ve semî sıfatları da Allah'ın kelâm sıfatının bir göstergesidir.<sup>281</sup> Bu yönüyle Abduh'un, Allah'ın varlığı ve birliği noktasında, kemâl ve semî sıfatlarından herhangi birini kabul etmemesi söz konusu olmamıştır.

Ayrıca Abduh'a göre, selim akla ve sağlam duyulara sahip olan her insan var olduğunun farkındadır, bu farkındalığa da insan, kendi kendine ulaşmaktadır. Bunu bilmesi için bir hocaya veya delile ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde insan, gerçekleştirdiği eylemleri isteyerek yapmakta ve gerçekleştirdiği eylemlerin sonuçlarını ise akıl ile değerlendirip, çıkan sonuçları sahip olduğu güçle yerine getirmektedir. Böylece insan yaşadığı olumlu veya olumsuz olaylar sonucunda, kâinatta kendi gücünün erişemediği durumlar karşısında, çok yüce bir kudret olduğunu akla vasıtasıyla anlamaktadır. Buradan yola çıkarak insan, tecrübe ve sağlam bir delille kâinatta gerçekleşen olayların düzenlenmesinde bir Vâcib varlığa dayandığının bilincinde olarak O'na teslim

---

<sup>278</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 93-100.

<sup>279</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 109.

<sup>280</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 107.

<sup>281</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 102-103.

olmaktadır. Fakat insan, bu durum karşısında da mükellef olduğu şeyleri unutmaz.<sup>282</sup> Yani Abduh burada, imanın akıl üzerine bina edildiğini, İslam dininin tevhid inancına davet ederken, hem aklı delilleri kullandığını hemde fitrî düzen içerisinde ilerleyen insan düşüncesine dayandığı ifade etmiştir. Kısaca Abduh, tevhid inancını akılcı bir yaklaşımla değerlendirdiğini görmekteyiz.

Abduh, insan aklının tek başına kişiyi bu dünyada mutluluğa erdiremeyeceğini ve Allah ile ilgili bilmemiz gereken şeyleri bilmek, ahiret hayatıyla ilgili anlaşılması gereken hususları öğrenmek ve insanların bu dünyada sergilediği iyi ve kötü davranışlarının sonucunda ahirette karşılaşacağı sonuçları, yani ceza veya mükâfatı gibi konular insan aklını aşan metafizik konular olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında ona göre akıl, tek başına bunları öğrenmek için yeterli bir kaynak değildir. Bu nedenle Abduh, insanları doğru yola davet edecek bir peygambere ihtiyaç olduğunu altını çizmiştir. Kısaca, insan dünya ve ahiret hayatında kendisine yardımcı olacak, mutluluğa ulaştıracak bir yardımcıya muhtaçtır. Bu yardımcı ise, sadece insan soyundan geldiği takdirde insan üzerinde etkisi görülebilir, söyledikleri insanlar tarafından anlaşılır ve yorumlanır. İnsan türünden olmakla birlikte bu kişide, insanlarda bulunan sıradan özelliklerin dışında, üstün özelliklere sahip olması onu diğer insanlardan ayırmak noktasında önemlilik arz etmektedir. Bu rehberin, üzerinde durulan yetenekleri ve özellikleri sayesinde insanlar üzerinde etkili olacaktır. Allah'a ait olan sıfatları bilen tanıtıcı bir rehber olarak peygamber, Allah adına konuştuğunu ispatlayarak insanların Allah ile ilgili konuları, aklın sınırlı kaldığı noktada açıklamaya yaparak kavramasına yardımcı olur.<sup>283</sup> Yani, Abduh aklın sınırlı kaldığı noktada bir rehber ihtiyacımız olduğunu geniş bir yelpazede değerlendirdiği söylenebilir.

Abduh'a göre, akıl ile din ve ilim aynı kaynaktan gelmekte olup, aralarında bir uyumsuzluk söz konusu değildir. İlim, dünya hayatında mutlu olmamız için tabiat güçlerinden yararlanmamız için bize aracı olurken, din, ahlâkı kurallar koyarak, ruhumuzun terbiye edilmesini ve olgunlaşmasını sağlayarak ahiret hayatında mutlu olmamızı sağlamaktadır. Bu açıdan Abduh, akıl ve dinin iki kardeş olduğunu ifade etmiş ve ikisinin birbirini destekleyici açıklamalarda bulunduğunu, ikisinin asla düşman

---

<sup>282</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 112-113.

<sup>283</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 127-129.



olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca dinin, Allah tarafından gönderildiğinin en açık delili de akıldır.<sup>284</sup>

Bununla birlikte, Abduh'un uygulamadaki akılcı yaklaşımı, din ve nâkil konusundada aynı yaklaşıma götürmüştür. Ona göre, "akıl ile nakil arasında anlaşmazlık olması halinde, karar verme hakkı akla aittir. Bu ise, önemsenmeyecek sayıdaki insanların karşı çıkacakları bir prensiptir" şeklindeki açıklamasıyla aklın nakil üzerindeki etkisini ortaya koymuştur.<sup>285</sup>

Muhammed Abduh'un peygamberlik konusunda İslâm dairesi içerisinde sünî öğretiyi örnek alarak, görüşlerini benimsemiştir. Fakat bu konu da rasyonel yaklaşım içinde olmayı da elden bırakmamıştır. Peygamberlik kurumunu aklileştirme çabaları içinde olması, bu kuruma yeni bir boyut kazandırmıştır. Abduh, peygamberlik kurumunun hem psikolojik hem de sosyolojik boyutuna eğinerek, bu kurumun gerekliliğine dikkat çekmiştir. Abduh,

"Peygamberler, insanın gayesine ulaşmak üzere katetmek zorunda olduğu yol boyunca Allah tarafından konulmuş ana noktalara benzer; peygamberlerin toplumlar üzerinde oynadığı rol, zekanın fertler üzerindeki rolü gibidir. Onların gönderilişi aklın bir ihtiyacına cevap verir. Allah'ın teveccühü bu ihtiyaca göre beşer nevini ayırdı ve onu rahmetiyle tatmin etme lütfunda bulundu. Bu ihtiyaç manevidir ve peygamberlik vazifesinde mana ile alakalı her şey gerçekte ruha hitabeden." sözleriyle bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur.<sup>286</sup>

Bu sözleri ile Abduh ilk olarak, peygamberlik kurumunun imkanını psikolojik olarak açıklarken, insanın temiz bir fitrat yani ahsen-i takvim üzerine yaratıldığına dikkat çekmektedir. Bu anlayışa göre, insan kötülüğü yatkın değildir. Böylece Abduh, nübüvvet ile fitrat arasında bir bağ kurmuştur. Fakat bu iyi fitrat, gaflet, heva, heves, nefsinin vesvese gibi duyguların etkisinde kalarak örtülmüştür. Nübüvvetin amacı ise Abduh'a göre, fitratı gerçek saflığına geri döndürmek, üstü örtülen inancı tekrardan gün yüzüne çıkarmak olarak ifade etmiştir.<sup>287</sup> Yani, peygamberlik bir hatırlatıcı ya da öğüt verici gibi bir ihtiyacı karşılık gelen bir kurum olarak görüldüğü söylenilebilir. Bu açıdan peygamberlik müessesesi Abduh tarafından imanî bir mesele olarak

---

<sup>284</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 55.

<sup>285</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 54.

<sup>286</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 61-62.

<sup>287</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. M. Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1(2006):29.

değerlendirilmemiştir. Ona göre, zaten insan Kadir-i Mutlak'ın varlığını fitraten bilmeye yatkındır.

Nübüvvetin, sosyolojik boyutunun olduğunu da söyleyen Abduh göre, peygamberlik “Sünnetullah”ın gereğidir: Yani, Allah her devirde, her millete ihtiyaca göre, bir peygamber göndermiştir. Gönderilen bu peygamberler, genel halkın maslahatına uygun kanun koymakla mükelleftir. İnsanlar güçleninceye kadar, peygamberler rehber olmaya devam ederler. Bu rehberlik, insan mutluluğa ulaşıncaya kadar devam eder ve yeterli tecrübe kazanıldığında peygamberlik görevi sona erer. Bu ifadeleriyle Abduh, nübüvvetin sosyal düzenin mükemmel olması açısından şart olduğunu söylemektedir.<sup>288</sup> Kısaca Abduh'a göre, peygamberlerin gönderilmesi manevi bir ihtiyacın sonucudur. Bu yolla peygamber, insanı Allah'a ulaştıracak yollar üzerinde ilerlemesine, insanın ruhlarını, iş ve eylemlerinde Allah ile ilişkilerini gözetmesine vesile olmaya çalışmaktadır.

Ayrıca Abduh, “bir peygamberin risaletinin ve Rabbi adına bildirdiği vahyin doğruluğunun kanıtı, peygamberi gören, Allah'ın ona verdiği açık ayetleri, mucizeleri, müşahede eden kimse için apaçıktır” şeklindeki açıklaması ile peygamber devrinde yaşamış, onu görmüş, mucizelerine tanıklık etmiş kişiler için nübüvveti dair bir açıklama yapılmasının ihtiyaç olmadığına dikkat çekmektedir. Fakat peygamberlerin yaşadığı dönemde yaşamayanlar için ise, akli ön planda tutarak sahih hadisin tevatür yoluyla nakledildiği takdirde delil olarak kabul edilebileceğini ifade etmiştir. Abduh'a göre mütevatir haber, sabit haberdur ve ittifak halinde söylendiğinden ötürü, inanmayı zorunlu kılmaktadır. Ona göre, sadece burada dikkat edilmesi gereken husus, senedin sağlam olmasıyla birlikte metin tenkidinin de sağlam olmasıdır.<sup>289</sup>

Abduh genel olarak, bir peygambere inzal olan Allah'ın kelâmı olarak tanımlanan vahyi şöyle tanımlamıştır: “Biz de onu (vahyi) metodumuza uygun olarak, insanın kendiliğinden yakîni tarzda bulduğu marifet diye tanımlıyoruz. Bu bilgi ona ya doğrudan ya da aracı kanalıyla Allah'tan gelir. Vahiy sezgiden ayrılır, çünkü sezgi insanın nereden geldiğinin farkında olmaksızın, bilincinde olduğu bir duygudur.”<sup>290</sup> Bu düşüncesiyle Abduh, geleneksel İslam düşüncesinden uzaklaşmıştır. İlahi hakikate

---

<sup>288</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 157.

<sup>289</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 160.

<sup>290</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 60.

vakıf olma ve ilahî emir ve yasakları bilme noktasında, insan kendi çabasının ürünü olarak vahye ulaşabileceği düşüncesi ile, Abduh'un modern protestan okullara yakınlaştığı ifade edilebilir.

Ayrıca Abduh, Allah'ın bazı peygamberlerine Cebrail aracılığıyla bütün hükümleri içeren bir kitap gönderdiğine, peygamberlere inzal olan bu kitapların hak olduğuna inanmayı imanın bir gereği olduğunu da belirtmiştir.<sup>291</sup>

Abduh, peygamberlik müessesini kabul etmiş fakat bu müessesenin ağır bir görev olduğunu da dikkat çekmiştir. Bu açıdan bu görevi, fitratta üstün olan insanlar yerine getirebilmektedir. Bu görev ise, doğal olarak doğuştan kabiliyet sahibi birine verilebilir. Allah bu konuda kimin kabiliyetli olacağını en iyi bilendir. Bu açıdan Allah kimi seçeceğini bilmektedir. Bu konuda Abduh, sadece Kur'an-ı Kerim'i referans alarak, bu konuyu tartışmaya kapattığı ifade edilmiştir.<sup>292</sup> Abduh'un bu konuda nebi ve resul kavramlarının tanımlarında geçen "fitrat" ve "cibîliyet" kelimelerinin tehlikeli tarafları bulunduğu belirtilmiştir. Bu tanımlamaya bakılacak olursa, işin sonunda risalet ve nübüvvet akılla yahut şahsiyet üstünlüğü ile kazanılan bir şekilde yorumlanmasına sebebiyet vermektedir. Bu ise, batıl bir düşüncedir. İnsanın çalışmasıyla, çabasıyla ya da takvasıyla yüksek bir mertebeye ulaşması mümkündür. Fakat kendisine resul ve nebi denilemez.<sup>293</sup> Bu konuda Muhammed Abduh, ciddi bir şekilde tenkit edilmiştir. Sert bir dille eleştiren Mustafa Sabri göre, Abduh'un yaptığı nebi kelimesinin tanımlanmasında, nübüvvet ve risalete dair bir özellik bulunmamaktadır. Vahiy ve vahiy taşıyıcı bir melekten de bahsedilmemektedir. Bu tarifte ne indirilen bir kitaba ne de bir mûcizeye dair bir etkenden de bahsedilmemektedir. Mustafa Sabri, Abduh'a bu tür unsurlar verilmediği takdirde bu kişinin Allah tarafından gönderildiğini nereden bileceksin? diyerek soru sormaktadır. Ayrıca Mustafa Sabri, nebi ve resul kavramlarını "ilahi talim" ve "fıtrata" dayandırmasını ve bu özelliklerle ilişkilendirmesini kelâmı bir hile olarak görmektedir. Hatta öyle bir hile ki yağın içine karışan bir damla zehir olmadığını, zehrin içine karışan yağ damlası olduğunu belirterek, bu tarifin yanlış yapılan bir tarif olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>294</sup>

---

<sup>291</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 132.

<sup>292</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 140-157.

<sup>293</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Hasib Es-Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 210-211.

<sup>294</sup> İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", 42-43.

Ayrıca Abduh'un "İlahi talim" olarak ifade ettiği şey vahiydir. Vahiy'in tanımını şöyle yapmıştır: "Vahiy, bir aracı yoluyla veya aracısız olarak Allah katından olduğuna kesinlikle inanmak suretiyle, kişinin nefsinde bulunduğu irfandır." Ve Abduh'un yaptığı bu tarif ile vahiy, ilham ile benzerlik taşımaktadır. Bu benzerliği ortadan kaldırmak için Abduh, vahyin ilhamdan farklılık arz ettiğini söylemiştir. İlhamı ise, "insanın nefsinde hissettiği bir şuur ve vicdandır, fakat insan onun nereden geldiğini ve kimden geldiğine itibar etmez; ilham, açlık, susuzluk, üzüntü ve sevinç hislerine benzer."<sup>295</sup>

En çok tartışılan konulardan biri olan peygamberlerin mucizeleri konusunda Abduh, aklî yönden mucizenin mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre, âlemin düzeninin devam etmesi için belirlenmiş kuralların varlığı mümkündür. Aynı şekilde, bu kâinat kanunlarını koyan Allah, olağanüstü durumlar karşısında, o duruma has bir kanun koyması da imkânsız değildir. Bu açıdan mûcize, peygamberlerin peygamberliğini, doğrulaması açısından önem bir delil sayılmakta olup mûcize, peygamberin davetini kabul etmeyen insanların, peygamberi yalanması üzerine gerçekleşmektedir. Peygamber, Allah'ın adına bir şeyleri tebliğ ettiğini ispatlamak isterse mucizeye başvurmaktadır. Bu istediğin gerçekleşmesi sonucu, Allah'ın mûcize yaratması bu davanın doğruluğuna işaret ettiğini göstermektedir. Bu takdirde peygamber, peygamber olduğunu açıklayıp iman etmeye çağırıldığında ve bu çağırısını mûcizelerle doğruladığında bu peygamberin, nübüvvetini kabul etmemiz gerekmektedir.<sup>296</sup> Abduh, mûcizeyi "sünnetullah" kavramıyla açıklamıştır. Burada Abduh'un, determinizmi âlemin düzenleyici bir unsuru olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Bu anlamda, determinist bir yaşam içinde insanın ve doğanın mûcizelere yer vermesi mümkün görünmemektedir. Bu sebeple Abduh, teori olarak mûcizeyi dini açıdan kabul ediyor gibi olsa bile, pratikte peygamberin, peygamberliğini desteklemek açısından fonksiyonu bulunmayan bir olguya dönüştürmüştür. Bu konuda Zeki İşcan Fehd b. Abdurrahman,'ın görüşüne yer vererek, Abduh'un nebinin tanımını yaparken ki asıl amacının mucizelerden arındırılmış bir peygamberlik anlayışını oluşturmak ve geliştirmek olduğunu aktarmaya çalışmıştır. Aynı şekilde İşcan, Abduh'un mûcizeyi sünnetullah ile açıklamasına karşılık şu görüşünü de eklemektedir: Abduh mûcizeye,

---

<sup>295</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 154.

<sup>296</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 133.

Allah'ın özel bir kanunu olarak bakmıştır. Bu anlamda mûcize tabiat kanunlarına aykırı olarak nitelendirilebilir. Buradan hareketle, Abduh'un mûcizeyi Sünnetullah'ın bir bölümü olarak yorumlaması sonucu ona da bir yasa özelliği vermektedir.<sup>297</sup> Abduh, bu görüşlerinin yanında mûcize olarak bir tek Kur'an-ı Kerim mûcize olarak görmüştür. Kur'an'ı Kerim'i diğer olaylardan farklı kılarak mûcizevi kılan yönler, gaybî haberler üzerine içinde bilgilerin bulunması ve üslup ve belagat yönünden o güne kadar benzerinin bulunmamasıdır.<sup>298</sup> Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın ezeli ve ebedi Kelâmı olduğuna ve aslının değiştirmesinin, bozulmasının uzak bir ihtimal olduğunu ifade ederek Hz. Muhammed'in getirdiği dine inanmamız gerektiğini vurgulamıştır.<sup>299</sup> Abduh, insanların sadece Hz. Âdem'den değil, ırklarına göre çeşitli insan orijinalerinden geldiklerini, Hz. Meryem'in, Hz. İsmâ'yı babasız hamile kalarak çocuk sahibi olacağına dair ilahi bir habere kuvvetle iman edilmesinin bıraktığı psikolojiyle izah etmeye çalıştığına dair yorumlar bulunmaktadır.<sup>300</sup> Yani Abduh, Kur'an dışındaki mûcizeleri aklî delillerle yorumlamaya çalıştığı açıkça ifade edilebilir.

Sinir konusunda ise Abduh, sihrin cisimlerin güçlerini aşan haller olduğunu ifade etsede bunların mucize ile kıyaslanamayacağını ve benzemediğini söylemiştir.<sup>301</sup> Böylece, Abduh'un bu konudaki görüşleri ile Deizmin peygamberlik ve mûcizeler konusundaki anlayışı benzerlik taşıdığı söylenilebilir.

Abduh'un başka çarpıcı görüşü ise, dinlerin insanların gelişmesi ile geliştiğini ve İslam dini ile birlikte kemâle ulaştığını söylemesidir. Burada Abduh, insanlık tarihinde inancın evrilerek değişip, zamanla olgunlaştığına dikkat çekmiştir. Ona göre insanlık ilk olarak, bilgi kaynağı olarak duyu organlarını kullanmış, doğada gerçekleşen olaylara ilâhlık atfetmişlerdir. Bu evrede insanlar, putperestliğe inanmaktadırlar. İkinci evrende, tabiatüstü güce sahip olduğu düşünülen insanlara ilahlık atfedilmiştir. Yani, insanın kula kul olduğu evre olarak kabul edilebilir. Üçüncü evrede ise, tabiatüstü gücün arandığı evredir. Bu tabiatüstü varlık “maddi ilah” olarak algılanmıştır. Yani, bu evrede artık soyut şeylerde değil somut şeylerde ilahlık vasfı aranmıştır. Dördüncü evrede, insan bu aşamaları tamamladığı takdirde olgunluğa

---

<sup>297</sup> İşcan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”, 46-47.

<sup>298</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 185-187.

<sup>299</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 189-190.

<sup>300</sup> M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 484.

<sup>301</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 134.

ulaşmaktadır. Olgunlaşan insan ise “Zorunlu Varlık”ın neden var olması gerektiğini kavramıştır. Dördüncü evrede, aynı zamanda Zorunlu Varlık tarafından gönderilen ilâhî dinler evresidir. Bu dördüncü evrenin çocukluk döneminde Yahudilik ve Hıristiyanlık dininin aşamaları yaşanırken, olgunluk dönemini İslâm temsil etmektedir. Abduh’a göre, İslâm dini kemâl noktasını ifade ettiği için, yeni tebliğe lüzum kalmamıştır.<sup>302</sup> Abduh, “Artık hak ile bâtil iyice ayrılmıştır...”<sup>303</sup> ayetini delil getirerek kemâl noktasını belirtmiştir. “Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, o Allah’ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur...”<sup>304</sup> ayetiyle de Hz. Muhammed’in peygamberlik halkasının, son halkası olduğunu belirterek, yalancı peygamberlerin peygamberlik iddiasında başarısız olduklarına vurgu yapmıştır.

Bu açıdan dinlerin tekamülü konusunu Abduh, Comte’un “Üç hal Yasa”sına ve bunu “teoloji, metafizik ve pozitivist” olarak dönemlere ayırarak benzer bir tarzda izah etmiş ve insanların gelişmesiyle dinlerinde geliştiğini düşüncesini savunduğu söylenilebilir.

Abduh’a göre, peygamberlerin dini görevleri vardır. Bu görevler; Peygamber, Allah’ı ve O’nun sıfatlarını bilmemiz için akli yöneltir. İnsanların tartışmasız kabul ettiği, tek bir Yaratıcı’ya inanmaya teşvik eder. İnsanları aracısız Allah’a ulaştırmaya çalışır. Vakitleri belirlenmiş olan ibadetleri yapmaları için insanlara çağrıda bulunur. Bu vazifelerini unutanlara hatırlatır, korku içinde olan kimseyi teskin eder, kendini zayıf hisseden insanları kuvvetlendirmeye çalıştığını şeklinde özetlemek mümkündür.<sup>305</sup>

Abduh, evliyaların kerameti konusunda, onların kerâmet gösterebileceğini söylenmektedir. Ona göre, bu durum haktır. Ayrıca, mucize-keramet ilişkisi içerisinde kerametlere inanmanın mûcize olaylarına bir zarar getirmeyeceğini dile getirmiştir. Ona göre, mûcize sadece peygamberin nübüvvetini kanıtlamak üzere gerçekleştiğini sıra dışı olaylardır.

Abduh, ölümden sonra bir hayatın varlığına da inanmaktadır. Aynı şekilde, çok tartışılan konulardan biri olan ahirette Allah’ın görülmesini de kabul etmektedir.

---

<sup>302</sup> Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 327.

<sup>303</sup> Bakara Süresi, 2/ 257.

<sup>304</sup> Ahzab Süresi, 33/40.

<sup>305</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 162-167.

Çünkü bu durum Hz. Muhammed tarafından sahih haberlerle bize bildirilmiştir. Fakat bu konunun içeriği konusunda kimse bilgi sahibi değildir.<sup>306</sup>

Ayrıca Abduh, İslam'ın kadınları daha aşağı bir pozisyonda tuttuğu görüşünü savunan Batılıları sert bir üslupla eleştirmiştir. Aksine Abduh, İslamın kadını yücelttiğini, kadının toplumdaki yeri konusunda erkeklerin anlayışını değiştirdiği ifade etmektedir. İslam'ın kadını hürriyetine kavuşturduğunu söyleyen Abduh, aynı zamanda erkeğin kadına nisbi üstünlüğü olduğunu da belirtmiştir. Ona göre, kadının mekruh şeyleri uzaklaştırma noktasında zayıftır.<sup>307</sup> Yani, güç bakımından kadının erkeğe nispeten zayıf olduğunu yorumu çıkarabiliriz.

### 3.3.2. Deizme Bakışı

Muhammed Abduh'un temel görüşleri incelendiğinde açık bir şekilde Deizm üzerine olumlu veya olumsuz bir söylemde bulunmadığı bilgisine ulaşılmıştır.

Abduh'un İslâm ile moderniteyi bağdaştırma çabası içerisinde görüşlerini dile getirdiği ifade edilmiştir. Bu anlamda, Abduh'un akla yaptığı vurgu klasik yaklaşımlardan farklılık gösterdiğini söylemek mümkün olsa da onun mûcize, risalete duyulan ihtiyaç, vahyin imkânı ve aklın sınırlılığı gibi Deizmin varlığına ölçüt olarak gösterilebilecek konular hususunda İslâm düşüncesinin genel eğilimine bağlı olarak bu değerlendirmeleri yaptığı görülmüştür.<sup>308</sup>

Deizmin en temel itiraz noktasının nübüvete yönelik olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Abduh çeşitli açılardan risaleti değerlendirerek, risaletin insanoğlunun eksikliklerini tamamladığını, onu zayıf yönlerinden çekip çıkardığını ifade etmiştir.<sup>309</sup> Böylelikle Abduh'a göre, Allah peygamber göndermek suretiyle insanların varlıklarının devamını sağlamaktadır.

Ayrıca Abduh, Tanrı'nın varlığını akla dayandırmış ve bu noktada mûcizeye yer olmadığını, mûcizelerin ancak peygamberlerin risaletinin ispatı için söz konusu

---

<sup>306</sup> Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 232.

<sup>307</sup> Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 216.

<sup>308</sup> Aytepe, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslâm Düşüncesi", 133.

<sup>309</sup> İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", 36.

olacağını ifade etmiştir. Bu görüşleriyle Abduh'un Deizmin temel argümanlarına karşılık gelecek görüşler ortaya koyduğu söylenilebilir.

Abduh'un, dinlerin tekamülü konusunda Comte'un "Üç Hâl Yasası"na benzer bir tarzda konuyu değerlendirdiği görülmüştür. Bu konudaki yaklaşımının ise Abduh'un eleştirilmesine sebebiyet verdiği hatta *Modern Pozivistik Deizme* örnek gösterildiği görüşüne ulaşılmıştır.<sup>310</sup> Bilhassa İslâm dini ile birlikte dinin olgunluğa eriştiğini ve İslâm'ın son bir din, peygamber ve vahye ihtiyaç olmadığını dile getirmeyi amaçladığını ve ele aldığı konu akli ön planda tuttuğunu söylemek daha uygun bir yaklaşım olmaktadır.

### **3.4. Reşîd Rızâ**

#### **3.4.1. Temel Görüşleri**

İnanç konularını Reşîd Rızâ, Allah'ın varlığı ve birliği, kâmil sıfatları, peygamber göndermesi gibi Kuran-ı Kerim'in kesin bilgi ve delile dayandırmak istediği konular ile melekler, öldükten sonra dirilme, ahiret gibi gayb alemine göre konular olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Birinci kısımdaki konularda ictihad ve taklid yoktur. İkinci kısımdaki konular ise, Kur'an-ı Kerim'in açık ayetleri ile mütevatir hadislere dayanarak delillendirilmelidir. Bu noktada Reşîd Rızâ, iman konularını en doğru anlayan ve nakleden neslin, ilk İslam nesli olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Reşîd Rızâ, Allah'ın sıfatları konusunda akıl ile naklin çatışma göstermeyip aksine ittifak halinde olduğunu söylemiştir. Akıl, kâinatın yaratıcısında zâti ve subûti sıfatların bulunması için gereklidir ve Peygamberlerin getirdiği vahiylerde Allah'ta bu sıfatların bulunduğunu haber vermektedir.<sup>311</sup>

Akıl ve din noktasında Reşîd Rızâ göre, Allah insan aklının yetersiz olmasından ötürü din gönderdiğini ifade etmektedir. Aksi takdir de dinin emir ve yasaklarını herkes kendi aklının doğru bulduğunu kabul edip, doğru bulmadığını inkâr ederdi. Bu ise, iman ile bağdaşmaz. Aynı şekilde akıl sayısı arttıkça, akıl sayısı kadar din olurdu. Bu takdirde evrensel bir dinden bahsedilemezdi. Reşîd Rızâ'ya göre, aklın görevi, bilmek ve anlamakla birlikte dinin aslı ve kaynağı ile ilgili kesin bilgi

<sup>310</sup> Aytepe, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslâm Düşüncesi", 133.

<sup>311</sup> Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 150.



istemektir. Reşîd Rızâ göre, bunlar sağlandığı takdirde, dinin getirdikleri -aklen imkânsız olmadığı sürece- kabul edilmelidir.<sup>312</sup>

Nübüvvet ve risaletin mûcize, ismet ve vahiy ile ispatlanacağını ifade eden Reşîd Rızâ'a göre, bunlar nübüvvetin temel unsurlarıdır. Eğer bunlardan biri, bulunmazsa peygamberi diğer insanlardan ayıran bir özellik kalmamış olur. Bu açıdan Reşîd Rızâ'ya göre, nübüvvet ve risalet fitrîdir ya da sonradan kazanılan sıfatlardır denilemez. Aksine, Allah'ın peygamberine -bazı gaybi konularda ya da bazı hakikatlerde- verdiği lutûf olduğunu söylemiştir.<sup>313</sup> Yani Reşîd Rızâ'ya göre, bir peygamber nebî olacağını önceden bilemediği gibi, kendini bu amaç üzerine de hazırlayamaz. Ayrıca peygambere gelen bilgiyi ilham veya iç duygu ile izah etmek isteyenlerin gayb alemini inkâr etmek için bu yola başvurduğu söylemiştir.<sup>314</sup>

Reşîd Rızâ Peygamberlerin Allah'tan vahiy aldıklarını kabul etmektedir. Vahiy dışlayan akılcılığın insana fayda vermediğini söyleyen Reşîd Rızâ, Batı'yı örnek göstererek, sosyal çöküntünün aşırı materyalist yaklaşım ve dini dışlamadan kaynaklandığı belirtmiştir. Bu açıdan ilim ile dinin cem edilmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>315</sup>

Reşîd Rızâ da hocası Abduh gibi, hadisin kabulü noktasında katı şartlar ortaya koymuştur. Yani hâdis, bir otorite tarafından tutarlı bir şekilde kabul edilmeli, akli tecrübeyi ön planda tutmalı, farz ve imanın şartları ile ilgili olmalıdır. Bu kapsamda Reşîd Rızâ'ya göre, Peygamberin ameli işlerle ilgili ve nesiller boyunca uygulanmış sünnetleri, Kur'an'ın beyanı ve incelemesi olup kabul edilmelidir.<sup>316</sup>

Peygamberlerin mucize göstermesi konusunda ise Reşîd Rızâ mûcizeyi aklî ve kevnî mûcize olarak iki grupta incelemiş ve aklî mûcize olarak Kur'an-ı Kerim'i kabul etmiştir.<sup>317</sup> Böylece Hz. Muhammed'in Kur'an'dan başka mucizesi olmadığını, kevnî mûcizelerin ise, mûcize kabilinden olmadığını, sadece bunların Allah'ın bir ihsanı olduğunu söylemiş ve dolayısıyla bu kevnî mûcizelerin Peygamberin nübüvvetini

---

<sup>312</sup> Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 158.

<sup>313</sup> Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi*, 210.

<sup>314</sup> Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 173.

<sup>315</sup> Özervarlı, *a.g.e.*, 192.

<sup>316</sup> Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 86.

<sup>317</sup> Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi*, 173.

doğrulamayı bir delil olarak kullanılmayacağını belirtmiştir.<sup>318</sup> Nitekim *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde kevnî ayetler hakkında şu sözleri sarfetmiştir: “O, kevnî acâib şeylere gelince, onlar şüpheyle karşılanacak şeylerdir, onların rivayeti, sıhhati ve delâleti hakkında birçok yorum vardır.”<sup>319</sup> Bu açıklamalarıyla dönemindeki felsefecilerin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz.

Yani Reşîd Rızâ, zahiri olarak mûcizelere iman edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiş ve bu noktada hocası Muhammed Abduh ile birlikte “Bir zamanlar biz sizin için denizi yarararak sizi kurtardık, Firavun’un taraftarlarını da, siz bakıp dururken denizde boğduk.”<sup>320</sup> ayetinde ifade edilen, Hz. Musa’nın asasını vurmasıyla yarılan Kızıldeniz’den İsrailoğulları’nın karşıya geçmesi hadisesi ile Hz. İsâ’nın beşikte bir bebek iken konuşmasıyla ilgili, “ O, salihlerden biri olarak beşikte iken ve yetişkinlik döneminde insanlara konuşacak.”<sup>321</sup> ayetinin tefsirinde açıklandığı üzere, bir bebeğin insanların anlayabileceği bir şekilde dile gelmesinin normal bir durum olmamasından yola çıkarak, bunun olağanüstü bir ayet/ mucize olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade ederek, Kuran-ı Kerim’de açıkça ifade edilen tüm mucizelere inanılması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>322</sup>

Reşîd Rızâ’ya göre Yüce Allah, her peygambere kendi döneminde ön planda olan ilimler ile ilgili olarak mucizeler vermiştir. Örneğin, Hz. Mûsa döneminde *tabiat bilimleri* ve *sihir* insanların odağında olan konular olduğu için, ona bu mevzularda, “asâ mûcizesi” verilmiş ve sihir alanında uzman kişilerce, Hz. Mûsa’nın gösterdiği bu mucizenin sıradan bir sihir olmadığı ve bunu yapan kişinin bir peygamber olduğuna işaret edilmiştir. Aynı şekilde *tıp* ilminin geliştiği Romalılar zamanında yaşamış olan Hz. İsâ’ya verilen “ölüleri diriltme ve hastaları iyileştirme mûcizeleri” aynı şekilde bu konuya örnek gösterilirken, *fesahat* ve *belagat* konusunda ileri düzeyde olan Araplara gönderilmiş olan Hz. Muhammed’e, Arap edebiyatında zirveyi temsil eden “Kur’an mûcizesi” gönderilmesini de bu anlamda kabul etmiştir.<sup>323</sup> Ayrıca Reşîd Rızâ’ya göre,

<sup>318</sup> Ali Bayram- M. Sadi Çöğenli, *Muhammed Abduh, Reşîd Rıza ve İctihad* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2008), 64.

<sup>319</sup> Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi*, 177.

<sup>320</sup> Bakara 2/50.

<sup>321</sup> Al-i İmran 3/46.

<sup>322</sup> Celil Kiraz, “Menar Tefsirinde Mucizelere Bakış”, 3.

<sup>323</sup> Kiraz, “Menar Tefsirinde Mucizelere Bakış”, 3.

“meydan okumayı” mûcizenin şartı kabul etmektedir. Bu şart, onu kevni mûcizeleri inkâr etmeye götürmüştür. Nitekim o, *el-Vahyü'l- Muhammedi* eserinin birçok yerinde tek bir sonuç üzerine odaklanmıştır: “Peygamber (s.a.v.) yalnız Kur’an’la meydan okudu.”<sup>324</sup> diyerek bu yönüyle de kevni mûcizelerde bu şart bulunmadığı için inkâr yoluna gitmiştir.

Bunların yanı sıra Reşîd Rızâ, Kur’an’da açıkça ifade edilen Hz. İsa’nın babasız dünyaya gelme hadisesini mucize olarak kabul etmiştir. Fakat Müfessirimiz bu mucizeyi diğer tefsirlerden farklı bir yorumlamıştır. Ona göre, Yüce Allah’ın Cebrail aracılığıyla Hz. Meryem’e verdiği bir çocuğu olacağına dair müjde, onun kalbini ve aklını öylesine kuvvetli bir şekilde etkilemiş ki, bu inanç onun rahminde bir döllemenin oluşmasına neden olmuştur. Yani Hz. Meryem’in çocuğu olacağına dair Hz. Cebrail’in müjdesine olan inancı bunun fiilen gerçekleşmesini sağlamıştır. Reşîd Rızâ bu konuda ikinci bir ihtimali de göz önünde bulundurmıştır. Bu ihtimale göre, Hz. Cebrail’in “Hz. Meryem’e üflemesinin etkisiyle de hamileliğin oluşabileceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Hz. İsa’nın kör ve alacalı hastaları iyileştirme yönteminin de “hastanın ruhani bir kuvvetle iyileşmeye olan inancına” bağlayarak bu konuda da benzer bir görüş ortaya koymuştur.<sup>325</sup>

Sonuç itibariyle, Menar tefsirini Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın birlikte kaleme aldıkları dönemlerde Hz. Mûsa’nın asasını vurmasıyla Kızıldeniz’in yarılması, asasının yılanı dönüşmesi, Hz. İsa’nın beşikte bir bebek iken konuşması gibi mucizeleri hem teorik olarak olarak mümkün olarak görmüşler hem de klasik dönem müfessirleri gibi aynı şekilde mûcize olarak değerlendirmişlerdir. Fakat Menar tefsirinin sadece Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınan ilerleyen ciltlerinde, Yunus Süresinin 2. ayetinin<sup>326</sup> tefsirinde, Hz. Peygamber’e Kur’an dışında birçok mûcize verildiğini açıkça kabul etmiştir. Fakat ona göre bu mûcizelerin amacı, insanların Hz. Peygamber’e inanmaları sağlamak değildir. Ona göre, Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın mucizelere yer vermesinin nedeni akli delilleri kullanmaktır.<sup>327</sup> Buradan hareketle,

<sup>324</sup> Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi*, 180.

<sup>325</sup> Kiraz, “Menar Tefsirinde Mucizelere Bakış”, 9-12.

<sup>326</sup> “İçlerinden bir adama: İnsanları uyar ve iman edenlere, Rableri katında onlar için yüksek bir doğruluk makamı olduğunu müjdele!” diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu ki kafirler: Bu apaçık bir sihirbazdır dediler.”

<sup>327</sup> Kiraz, “Menar Tefsirinde Mucizelere Bakış”, 5.

Celil Kiraz, Reşîd Rızâ'nın Kur'an dışındaki birçok mûcizeyi kabul ettiğini belirtmiş ve mucizeleri insanların Hz. Peygamber'e iman etmeleri amacıyla değil, akli delil ortaya koymak amacıyla gerçekleştiğini ifade eden Reşîd Rızâ'nın görüşlerini aktarmıştır. Mûcizeler konusunda edindiğimiz bilgilere göre, Reşîd Rızâ'nın çelişkili yorumlarda bulunduğunu görmekteyiz.

Ayrıca Reşîd Rızâ'ya göre, “yahudi ve Hıristiyanlar bu yüzyılda kendi dinlerindeki mucizelere o derece cephe almışlardır ki, akla hitap eden Kur'an'da, Musa ve İsa'nın bazı mucizeleri yer almasaydı, Batılılar daha çok Kur'an'a yönelip daha çok inanırlardı” diyerek Batılıların mucizeye olan bakış açısını ortaya koymuştur.<sup>328</sup>

Sihir konusunda Reşîd Rızâ, “sihir, hayalden ibarettir ve gerçekle alakası yoktur” diyen hocası Muhammed Abduh'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu konuda Reşîd Rızâ'nın tartışılan ve dehşete düşüren görüşü, sened ve rivayet yönünden sahih olduklarını bildiği halde Buharî'deki sahih hadisleri red ederek sihri inkâr etmesidir. Ayrıca burada Reşîd Rıza, Hz. Muhammed'e sihir yapıldığını ve sihrin ona tesir ettiğine inananları da eleştirmektedir. Bu haberleri dinsizlerin uydurduğunu ifade eden Reşîd Rıza, sihrin hakikati olmadığını vurgulayarak bu konuda mu'tezile mezhebine yaklaşmışığı ifade edilmiştir.<sup>329</sup>

Keramet konusunda Reşîd Rızâ'ya göre, bazı tasavvuf ehlinde görülen olağanüstü haller, bu kişilerin iman ve amelleri İslama uygun düştüğü takdirde kerâmettir. Yani Reşîd Rızâ'ya göre kevnî keramet vardır. Fakat bunların peşine düşülemez. Aynı haller batıl din ve mezhep mensuplarında da mevcuttur. Bu sebeple bir insanı dine kazandırılması noktasında kerametlerin faydalı olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>330</sup>

Reşîd Rızâ'ya göre, mirac gecesinde yapılan ibadetler sünnette mevcut değildir ve dinde olmayan bir şeyi ibadet niyetiyle yapmak bid'attır. Fakat toplumun adet edindiği davranışlar ıslah edecek hikmete sahipse ve o geceler de ilmi toplantılar yapılıyorsa bu durum halkı sünnete yaklaştırması yönünden sakınca yaratmamaktadır.<sup>331</sup> Bu takdirde Reşîd Rızâ'ya göre Mirac gecesinde yapılan ibadetler, amacı doğrultusunda değerlendirilmesi gerekir.

---

<sup>328</sup> Özerverli, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, 187.

<sup>329</sup> Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi*, 257-258.

<sup>330</sup> Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 152.

<sup>331</sup> Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 161.

Döneminde çokça tartışılan konulardan biri olan kadınların örtünmesi konusunda Reşîd Rızâ, kadınların yere bakarak yürümelerine, yüzlerini kapatacak şekilde örtünmelerine ve erkeklerle konuşmalarına gerek olmadığını söylemiştir. Sahabe dönemindeki kadınları örnek vererek, birçoğunun yüzleri açık olarak sokağa çıktıklarını, camiye ve ilim meclislerine gittiklerini ve erkeklerle konuştuklarını ve hadis rivayet ettiklerini vurgulamıştır. Yani, Reşîd Rızâ'ya göre, İslâm sosyal hayatta kadına kendisini geliştirmek için haklar vermiştir. Sakıncalı olan ona göre, kadınların tahrik edici bir kıyafet ve tavır içinde ve bunu kastederek erkeklerin arasında yer almalarıdır.<sup>332</sup>

Bununla birlikte Reşîd Rızâ, çok kadınla evliliği savunmuştur. "... Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız."<sup>333</sup> ayetini referans alarak ne olursa olsun bütün zevceler arasında adaletin sağlanamayacağını ifade etmiştir.

#### 3.4.2. Deizme Bakışı

Reşîd Rızâ'nın temel görüşleri incelendiğinde, diğer alimler gibi Deizm üzerine doğrudan olumlu veya olumsuz herhangi bir söylemde bulunmadığı görülmüştür. Fakat Deizmin temel argümanlarını da destekleyecek bir yaklaşımda sergilememiştir.

Reşîd Rızâ mûcizelere ihtiyaç kalmadığı inancından hareketle mûcizelerin gereksizliğine vurgu yaparak, İslâm dininin gelişile birlikte insanlığın yeterli olgunluğa ulaştığını ifade etmiştir. Bu sebeple mûcizeler çağının sona erdiğini ve aynı zamanda mûcizelerin insanlığın ilk dönemindeki gibi imanı kuvvetlendirmek gibi bir katkısının kalmadığını vurgulamıştır.<sup>334</sup> Ayrıca Reşîd Rızâ'nın, Hz. Peygamber'in nübüvvetini hissî mûcize ve garipliklerle değil de bütün zamanlarda geçerlilikleri olan ilmî ve aklî burhanlarla ispatlanması gerektiğini ifade etmiştir.

Özellikle Reşîd Rızâ, Hıristiyanları örnek göstererek, onların hissî mûcizelere dayanarak Hz. İsa'yı ilah seviyesine yükselttiklerini ifade etmiştir. Bu anlamda Reşîd Rızâ'nın deistlerin mûcizeler konusundaki görüşlerine karşılık gelecek şekilde İslâm'ın

---

<sup>332</sup> Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 160-161.

<sup>333</sup> Nisa Süresi / 3.

<sup>334</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 206.

Hıristiyanlıktaki gibi mûcizeler dinine dönüştürülmediğini vurgulamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Reşîd Rızâ, Avrupa'nın ilmî ve teknolojik gelişmişliği yanında İslâm dünyasının inanç ve ahlâka bağlılığı üzerinde durduğunu ifade etmiştir. Dinin özünün çağdaş teknolojiyle ve bilimsellikle bir sorununun olmadığını vurgulayarak İslâm'da Hıristiyan kilise uygulamalarının yol açtığı tarzda bir din-bilim çatışmasını bulunmadığını, müslümanların tarih boyunca bilime ve gelişime açık olduğunu ifade etmiştir.<sup>335</sup> Reşîd Rızâ bu düşüncesiyle Deizmin temel vurgularında ifade ettikleri gibi dinin bilimsel gelişmelere engel olduğu yolundaki görüşlerine karşılık gelebilecek bir görüş ortaya koyduğu söylenilebilir.

### 3.5. Seyyid Ahmet Han

#### 3.5.1. Temel Görüşleri

Ahmed Han, dönemindeki bazı alimler gibi, dönemine kadar etkili olan kelamdan farklı olarak yeni bir tarz kelâmın gerektiğini belirtmiştir. Fakat ona göre, oluşturulacak bu yeni kelâmın diğer çağdaş ilimlerden ayrı bir şekilde yapılandırılması mümkün değildir. Çünkü kelam diğer ilimlerle sürekli ilişki içindedir. Bu anlamda çalışmalara başlayan Ahmed Han'ın, geliştirmeye çalıştığı İlm-i Kelâm, *Tabii Kelâm*'dir.<sup>336</sup> Dini düşüncesini Tabii Kelâm üzerine inşa eden Ahmed Han, 1869 yılında İngiltere seyahati esnasında, Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin etkisi altında kalmıştır. Bunun üzerine inanç sistemini yorumlarken “tabiata uyma” ilkesini benimsemiş ve İslam'ın bu açıdan uygun bir din olduğunu söylemiştir.<sup>337</sup>

Tabii Kelâm, Ahmed Han'ın dini düşünceleri daha iyi anlamak ve yorumlamak için üstünde durulması gerek bir kavramdır. Bu açıdan Ahmed Han'ın dinî düşüncelerini paylaşmadan önce Tabii Kelâmı açıklamamız gerekmektedir. Tabii Kelâm, Tanrıların varlığına dair araştırmalar yapan filozofların geliştirdikleri argümanların oluşturduğu bir kelâmdır. Yani bu kelâmda, filozoflar ve onların düşünceleri aktif rol almaktadır. Aydınlanma dönemi ile başlayan süreçte, akıl ile edilen, bulunan ve akla uygun kabul edilen bilgiler Tabii Kelam ile ifade edilmiştir.

<sup>335</sup> M. Sait Özervanlı, “Reşîd Rızâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008),35:16.

<sup>336</sup> Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 59.

<sup>337</sup> Öz “Seyyid Ahmed Han” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 74.

Bunun tanımın dışında kalan inançla ilgili konular, dinî ritüellerin şekilleri gelenek, tarihi yük, hurafe olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu anlayış, insan aklı tabiatüstü olan vahye ihtiyacı olmadan bir Yaratıcı'ya ve onun koyduğu ilahi bir düzeninin işleyişi hakkında bilgi sahibi olabileceği tezini geliştirmiştir. Bu anlamda, Tabii Kelâm, rasyonel bir yapıya sahiptir. Tüm evreni kendisine konu olarak alır, direk akla başvurur, realitenin ötesine geçmeye çalışır, açıklayıcıdır, muğlaklıkları gidermek için ilahi varlığa başvurur. Tanrı'yı akılla keşfetmeyi hedefler. Tabii Kelâm'ı metodunun Batılıların dışında İslâm kelimcileri ve filozofları da kullanmışlardır. Tabii Kelâm anlayışı Batı'da ilk olarak, İngiliz deistleri kullanırken İslam'da Mutezile mezhebinin kullandığı görülmüştür. Tabii Kelâm ile Mu'tezile'nin görüşü akli ön planda tutmaları bakımından benzerlik gösterse de vardıkları nokta itibariyle farklılık arz etmektedir. Ayrıca Batı'da Tabii Kelâm ile Rasyonel Kelâm aynı anlamda da kullanılmıştır. Tabii Kelâm Tanrı'ya karşı yapılan ritüellerin niceliği ve niteliği üzerinde durmamıştır. Burada din, düşünce alanının tamamına hasredilir. Dolayısıyla bu kelamda, insanı dindar kılma gibi bir dert mevzu bahis değildir. Bu açıdan Tabii Kelâm'da bir dine yer yoktur. Tabii Kelâm'ın tanrısı akıl ve mantıktır. Günah, tövbe gibi kavramlar kullanılmaz. Kısaca bu sistemde, vahiy, Tanrı, tabiatüstüçülük, ibadet, kutsal, dini organizasyon gibi dini öğeler bulundurmakta olup dinin yıkımını tabiatında barındırmaktadır. Ayrıca düşünce anlayışların gelişmesinde, 19.yüzyılda yaygın olan ve insanların geneli tarafından kabul gören Pozitivizm, Materyalizm Deizm vb. akımlar etkili olmuştur.<sup>338</sup>

Bu bilgiler ışığında Ahmed Han, modern bilimin verilerine karşı antitez oluşturabileceğimiz veya o bilgileri reddedebileceğimiz yahut bu modern bilimin verilerinin İslam'ın temel inanç esaslarını desteklediğini, İslam ile çatışmadığını gösterebileceğimiz, yeni bir kelâm anlayışının gelişmesine ihtiyacımız olduğunu ifade etmiştir.<sup>339</sup>

Seyyid Ahmet Han'ın Kelâmi görüşlerini aktarmadan önce, görüşlerini daha sağlıklı analiz edilmesi bakımından dinî olarak geçirdiği aşamaları incelememiz gerekmektedir. Bu açıdan Ahmed Han, üç aşama geçirmiştir:

---

<sup>338</sup> Bu görüş ile ilgili bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Günümüz Kelâm Çalışmalarında Terminoloji Problemi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006): 237-238.

<sup>339</sup> Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 71.

**1- Dini Düşüncesinin ilk Aşaması (1842-1857);** bu dönemde Ahmed Han Sünnilik geleneği üzerine dini görüşünü ortaya koymaktadır. Şia'ya karşı bir tutum sergilemiştir. Bu dönemde Vahhabilik mezhebini eleştirmiş, onların bidat olarak değerlendirdiği şeylerin sünnet olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

**2- Geçiş Aşaması (1857-69);** Ahmed Han bu dönemde Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil üzerine bir tefsir yazarak, iki millet arasında ılımlı bir yaklaşım sergilemek amacıyla yazmıştır. Bu dönemde Han, ilk kez geleneksel inançlara ters düşecek açıklamalarda bulunmaya başlamıştır. Örneğin, meleklerin ve şeytanların gerçek varlıklarını bu aşamada reddetmiştir. Bu yorumuyla çok eleştirilen Ahmed Han, çeşitli peygamberlerin gerçekleştirdiği mucizevi olayların etkisini azaltmak için natüralist bir tavır sergilemiştir.

**3-Bağımsız bir şekilde Dini Düşünceleri Ortaya Koyduğu Aşama (1870-98);** bu dönemde Ahmed Han, 1870 yılından itibaren yapmaya başladığı araştırmalar ile geleneksel dinî öğretilere düşman olmuştur. Bu çalışmalar sonucunda, Ahmed Han'ın kelâmi görüşlerini sistematik bir zemin oturtmak mümkün olacaktır.<sup>340</sup> Buradan anlaşılacağı üzere Ahmed Han, başlarda teizm düşünceleri üzerine görüşlerini ortaya koyup savunurken, daha sonraki süreçlerde teolojik ve teistik natüralizm düşünce şekline hızlı bir geçiş yapmıştır. Bu natüralizm düşüncesini, mu'tezile'nin bir görüşü olarak benimsediği söyleyerek, mutezile mezhebine dayandırmıştır.<sup>341</sup>

Ahmed Han, Hindistan'daki müslüman toplumun yenilenmesi fikrini, topluma duyurma ve bunu gerçekleştirmek için *Tezhibü'l- Ahlâk* adlı gazeteyi aracı olarak kullanmıştır. Toplumda dini reformların gerçekleşmesi, toplumda yerleşmiş olan adet ve geleneklerin bırakılması ile mümkün olacağını belirtmiştir. Aksi takdirde, reformun hayat bulamayacağını ifade ederek öncelikle sosyal reformların gerçekleştirmek gerektiğini, çünkü dinî meselelerin tartışılmasının bu yolla mümkün olacağını söylemiştir. Bu anlamda, dini konular üzerine hadis, tefsir usulü gibi alanların tartışmaya açılması gerekmektedir. Sonuç olarak Ahmed Han, "işin gerçeği, Hindistan'da sadece bir Steele veya Addison'a değil, hem de ve en mühimi, bir

---

<sup>340</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 89-93.

<sup>341</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 75.



Luther'e ihtiyaç duyulmaktadır" diyerek bu konuda yenilenme fikrini açıkça dile getirmiştir.<sup>342</sup>

Seyyid Ahmed Han'ın dini konulardan Allah kavramı ile ilgili görüşü incelendiğinde ona göre, Allah birdir, ezeli ve mevcuttur. Yani Vacibü'l-Vücut'dur, zatından başka sıfatları yoktur. Hiçbir şey veya hiçbir kimse ona benzetilip, kıyaslayamaz, ortakta koşulamaz ve O'nunla hiçbir konuda yarışamaz. O doğmamıştır, doğrulanmamıştır. Allah'ı akılla kavrayamayız, cismani değildir. Zamandan ve mekândan münezzehtir. Ahmed Han'a göre, İslam dini sadece Allah'ın Vacibül-Vücut olduğuna iman etmemizi ister. Allah'ın kendisine atfettiğimiz sıfatlarını araştırmamayı emreder. Çünkü akıl bu sıfatların gerçek manalarını kavrayamaz. Ona göre Allah'ın müşahede edebildiğimiz iki sıfatı vardır: Birincisi ilk Sebep olma, ikincisi ise, Yaratıcı olma sıfatıdır. Bu sıfatları herkes ittifakla kabul etmiş olup kimsenin inkâr edemeyeceğini belirtmiştir.<sup>343</sup> Seyyid Ahmed Han'ın bu konuda natüralist bir tavır sergilediğini söylenilebilir.

Ahmed Han, Müslümanların bilimsel tavırlarını sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirerek evrensel düşünceye uygulamalarını istemektedir. Bu sebeple ona göre Allah kavramı hem sebep hem sonuç olan, birbirini takip eden, bağımsız sebeplerden ilkidir. Buradan da anlaşılacağı gibi Ahmed Han'ın Allah kavramını değerlendirmesi dinle veya İslam ile alakası çok azdır.<sup>344</sup> Sonuç olarak Allah, bütün varlıkların haliki ve onların nihai sebebidir ve üzerinde düşünüp bilgi sahibi olabildiğimiz, her varlık bu bağımlı etkileşimin farklı bölümlerinde yer almaktadır. Ahmed Han'da 18. yüzyılda bazı deistlerin ifade ettiği gibi Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceğini ve O'na birtakım sıfatlar verilebileceğini ama, O'nun hakkında herhangi bir kavram ortaya konulamayacağını, hatta bunun hayal bile edilemeyeceğini söylemiştir.<sup>345</sup>

Ahmed han, dinin kaynağının akıl olduğunu söylemektedir. Bu sebeple akli ikinci plana atan oluşumlardan uzak durmuş, karşıt bir tavır sergilemiştir. Ona göre, "Kur'an ve sünnet bize yeter" düşüncesi ile oluşan tavır gereksizdir. Bununla birlikte Ahmed Han, Kur'an'ın sıklıkla başvurduğu tecrübî akla atıf yapmaktadır. Buna beşerî

---

<sup>342</sup> Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 16.

<sup>343</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 93-94.

<sup>344</sup> Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 64-65.

<sup>345</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 209.

akıl denildiği gibi külli akılda denmektedir. Bu açıdan akli kullanmada felsefi anlamda akılcı (rasyonalist) değildir. Ahmed Han, aynı zamanda 19. yüzyılın empirik aklını kullanmaktaydı.<sup>346</sup>

Seyyid Ahmed Han peygamberlik müessesini naturalistik ve deterministik nizama paralellik arzedecek şekilde ele almıştır. Ona göre, peygamberlik Allah'ın seçtiği herhangi bir kimseye verdiği bir görev değildir. Her peygamberde “peygamberlik melekesi” bulunmaktadır. Bu melekeye sahip olan kişi peygamberdir. Bu yönüyle Ahmed Han peygamberlik melekesinin ihsan edilen bir durum olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bir peygamber annesinin karnındayken bile bir peygamberdir. Bununla birlikte peygamberlik melekesi, bütün insanî melekeler gibi peygamberin fiziki yapısına bağlıdır. Hz. Muhammed, *Hatem'ül-Enbiya* olmasına rağmen insandaki peygamberlik melekesi halen devam etmektedir. Kısaca Ahmed Han'ın, peygamberliği doğuştan gelen tabii bir olay olarak yorumladığı ifade edilebilir. Ayrıca peygamberliğin son bulmasına karşı, peygamberlik meselesinin kıyamete kadar devam edeceğine işaret etmiştir. Aynı zamanda, peygamberlik melekesi sonradan kazanılanımadığı için alelade bir insanın kendi çabaları sonucu peygamberlik müessesine ulaşması imkansızdır. Bu meleke verilmediği takdirde ne kadar araştırma yapıp mükemmelliğe ulaşmak istese de kesinliğe ulaşamayacağına vurgu yapmaktadır. Diğer yandan, bir peygamber bu mükemmelliği kazanmak için uzun uğraşlar vermez. Vahiy konusunda ise Ahmed Han, peygamberlerin vahiy veya ilham almasını tabii bir olay olarak görmektedir. Fakat, Allah'ın bildirdiği mesajları peygambere ileterek, Allah ile peygamber arasında bir vasıta görevi ile görevlendirilen Cebrail'i reddetmektedir. Ona göre, ilahi mesajları işiten Cebrail değil, peygamberlik melekesidir. Ayrıca peygamberlik melekesinden ötürü, vahyin lütfedildiğini ifade etmiştir. Bu görüşüne karşı, Cebrail'in Kur'an'da çokça zikredilmesi konusunda, Ahmed Han, Bakara suresinde Cebrail'in gerçek tabiatını “Allah'ın izni ile Cebrail O'nu senin kalbine indirmiştir” ayetiyle açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre, insanın kalbine yerleştirilen şey o insanın tabiatında mevcut olan bir şey olmalı, tabiatına yabancı bir şey olmamalıdır. Yani vahiy ona göre, dışarıdan gelen bir şey değildir.<sup>347</sup> Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın peygamberlik kurumunun bir sonucu olarak,

---

<sup>346</sup> Bkz. Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 112-115.

<sup>347</sup> Bkz. Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 72-74

peygambere vahyin geliş şeklinin kendiliğinden gelişen mekanik bir olgu gibi algılanıp yorumlanmasına karşı çıktığına açıkça söylenilebilir.

Ahmed Han, peygamberlik kurumunun son bulmasını Allah'ın bir lütfu olarak görmemektedir. Ona göre Hz. Muhammed son peygamber olarak insanlara ulaştırması gereken bütün ilahi mesajları ulaştırmış, geriye ulaştıracak bir mesaj kalmadığı için peygamberlik rolü son bulmuştur. Ona göre, binlerce insan peygamberlik melekesi ile doğmuş olsa da Hz. Muhammed'in getirdiği mesajlardan daha fazlasını getiremez. Bu anlamda Ahmed Han, peygamberlik melekesi ile Allah'ın lütfunun son bulmadığına bir kez daha vurgu yapmaktadır.<sup>348</sup>

Ahmed Han, "Allah kendi koyduğu yasalar ve dünya için çizmiş olduğu yasalara bağlı bir yöneticidir" diyerek mucizenin imkansızlığına dikkat çekerek, mucizeyi inkâr etmektedir.<sup>349</sup> Bu görüşünde Ahmed Han, oryantalist Sir William Muir'in *The Life of Muhammed* adlı çalışmasında Hz. Muhammed'in hayatında vuku bulan mucizevi olaylara karşı yönelttikleri eleştirilerden etkilenerek, peygamberlerin risaletlerini ispatlanması ve onaylanması için mucize göstermelerini kabul etmemiştir. Aynı zamanda İbn Rüşd'ü referans alan Ahmed Han, peygamber olmayan insanların olağanüstü haller gerçekleştirebildiklerini, bu sebeple peygamberlik kurumu ile mucize arasında bir bağın kurtulmasının mümkün olamayacağını işaret etmiştir.<sup>350</sup> Ahmed Han'a göre, mucize olarak görülen olaylar aslında mucize değil, tabiat kanunlarına göre gerçekleşmiş olaylardır. Ona göre, eğer mucizenin sebeplerine kadar inilebiliyorsa bunlar, tabiat kanunlarına tabi olduğuna işaret etmekte olup mucize kabul edilemez. Bu yönüyle Ahmed Han'ın sadece mantikî çekiştikleri ile değil, bunlarla birlikte Kur'an'ın tabiata ters düşen kanunlarına karşı olan hiçbir mucizevi olayı desteklememiştir.<sup>351</sup> Ayrıca Peygamberlerin mucizelerini kabul etmemekle birlikte velilerin kerâmetlerini de kabul etmemiştir.

Ahmed Han'ın peygamberlik doktrini üzerinde durduğu nokta şudur: Dini meselelerde Hz. Muhammed'in sünnetine uymak zorundayız, fakat dünyevî konularda karar verme konusunda serbestiz. Bu açıdan dünyevi konularda sevap ve günah

<sup>348</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 107.

<sup>349</sup> Sıddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 23.

<sup>350</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 108-109.

<sup>351</sup> Sıddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 25-26.

gerektirmez. Bunu ilişkilendirdiği konu ise Hz. Peygamber'in verdiği emir ile hurmaların aşılmasıdır. Bu hadisin sonunda Hz. Peygamber'in, "Ben yalnızca bir insanım. Dini hususlarda size bir şey getirdiğim zaman onu alınız, ama dünyevi işlerle ilgili bir şey söylersem, unutmayın ki ben yalnız bir insanım" hadisi ile delillendirmiştir.<sup>352</sup> Seyyid Ahmed Han'ın peygamberlik müessesini konusunda felsefecilerin görüşlerini kendince yorumlayarak ve Klasik kelâmın öğretisinden uzaklaşarak kendine has bir yorum geliştirdiği görülmektedir.

Seyyid Ahmed Han, Hz. Peygamber'in sözlerinin sonraki nesillere, Peygamberimizin ilk ağzından çıktığı şekilde, kelimesi kelimesi, nakledilmediğini ifade etmektedir. Hadisleri rivayet eden sahabe kendi kelimeleri ile bu hadisleri bir sonraki nesile aktarmışlardır. İkinci, üçüncü ve daha sonraki ravilerde hadisi aldığı ravinin söylediği şekilde değil, kendi kelimeleriyle bu hâdisleri nakletmişlerdir. Ve sonuç olarak hadis kitaplarındaki hadisler son ravinin kendi cümleleri olmakla birlikte Hz. Peygamber'in orijinal sözleri ne nebze değişikliğe uğradığı noktasında görüş ortaya koymak imkansızdır. Böylece Seyyid Ahmed Han, ravilerin anladıklarını naklettikleri söyleyerek, hadisin anlamının değiştiğine dikkat çekmiştir.<sup>353</sup> Bu noktada muhaddislerin güvenilirliğine dikkat çekmekle birlikte, hadislerin metinlerine de eleştiri getirmiştir. Batılı oryantalistlerin eleştirilerine benzer tarzda eleştiriler getiren Ahmed Han'a göre, hadislerde üzerinde durulan mevzuyu ilk rivayet eden ravînin en iyi bildiği konu ile ilgili olması gerekmektedir. Ayrıca, içeriği Hz. Peygamber'in yaşantısına uygun olmayan bir sözü Peygambere atfetme hakkına sahip olmadığını da belirtmektedir. Ahmed Han, "*Kesinlikle hadisleri Kur'anla aynı seviyede tutmam*" diyerek Kur'an ile hadisin bilgi kaynağı olma noktasında ayırmıştır. Fakat, hadislerin bütün müslümanlarca toplanıp bir araya getirilmesi noktasında göstermiş oldukları çabalardan dolayı muhaddislere de teşekkür etmiştir. Bu sayede Hz. Peygamber'in fiili ve kavli davranışlarından haberdar olduğunuzu ama bu hâdisleri Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını da araştırmakla mükellef olduğunuzu hatırlatmaktadır.<sup>354</sup>

Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın hadisin kabul etmesi noktasında aradığı kriter, hadisin akla uygunluğudur. Hadis hakkında verdiği son karar ise, ahiret ile ilgili olan

---

<sup>352</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 109.

<sup>353</sup> Sıddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 87.

<sup>354</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 110-111.

hadislerin bağlayıcı, bunun dışında diğer hadislerin Müslümanların üzerinde bağlayıcı bir etkisi olmadığıdır.<sup>355</sup> Kısaca Ahmed Han, ahiret meselelerin açıklandığı hadislerin dışında diğer hadislere dinî bir önem verilmesini reddetmiştir.

İnsanın irade özgürlüğü ile ilgili görüşlerinde de Ahmed Han, naturalistik bir yaklaşım içinde konuyu ele almaktadır. Ona göre, insanın kendi fiillerinde, çevre, toplum, eğitim gibi dış faktörler etkiliyken, kişinin psikolojik ve fizyolojik yapısı da iç faktör olarak etki etmektedir. Ahmed Han, bu konuya bazen rasyonel yaklaşırken, bazen de Eş'ari mezhebinin kesb teorisine yaklaşan bir tavır sergilediği görülmektedir.<sup>356</sup> Bu sebeple, bu konuda tutarlı bir tavır içinde olmadığını söyleyebilir.

Ahmed Han, insanın iradesini, “Eğer iyi kalpli ve asil huylu bir insana tıpkı kötü fikirli ve katı kalpli bir insanın yapısı gibi bir yapı verilmiş olsaydı, onun hareketleri de aynı diğeri gibi olacaktı. Eğer bir aptal ve bir akıllı insan fizikî teşekküllerini değış tokuş etselerdi, aptal adam akıllı gibi diğeri de tam tersi davranacaktı” sözleriyle insan davranışlarının kişinin yaratılışındaki fizikî yapısından kaynaklandığını, dolayısıyla insanın istediğı gibi özgür davranışta bulunamayacağına dikkat çekmiştir. Bu görüşlerini delillendirmek için doğruluğı noktasında şüphelerini açıkça dile getirdiğı hadislerden yararlanmıştır. Bu konuya kader ile ilgili düşüncelerine destek verecek olan hadislere yer vermiştir. Örneğın; “Allah insana kaldıracabileceğinden fazlasını yüklemez” ve buna ek olarak “İyi adam, annesinin rahmindeyken iyiliğe niyetlendirilmiştir. Kötü adamsa günahkârlığı annesinin rahmindeyken sabitleştirilmiş adamdır” hadisini de delil göstererek, insanın mizacının anne rahmindeyken belirlendiğini belirtir. Ayrıca Seyyid Ahmed Han, tabiatı inceleyen bilim adamlarının ve ediplerin görüşlerine yer vererek, insanın iradesinin eksik kaldığı iki noktaya vurgu yapmaktadır. Birincisi, harici sebepler (sosyal, milli ve kültürel normlara bağılılık), ikincisi ise, eğitim ve öğretimdir. Bu iki faktörle, bütün insanlar çocukluğundan beri yönlendirilmiş ve özgür iradesini kullanamamıştır.<sup>357</sup> Kader konusunda ise Ahmed Han’a göre, Allah’ın ilminde olan takdirde bir değışme olmaz, fakat Allah bu insanın özgürlüğüne herhangi bir şekilde kısıtlama getirmez. Zorunlu

<sup>355</sup> Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 89.

<sup>356</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 115.

<sup>357</sup> Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 79-80.

olarak gerçekleşecek şeyler, insan değil, Allah'ın ilminde -kaderde-dir. Bu ilme rağmen insan irade özgürlüğünü korumaya devam eder. Ahmed Han'ın kader ile ilgili görüşlerinde çelişkiler görmek mümkündür. Onun düşünce sistemini dönem dönem ayrılmasının sebebi budur. Hayatının ilk yıllarında Ehl-i Sünnet'in kader anlayışına göre yorumlamış, daha sonra kendisinden sonraki islam düşünürlerinin yorumlayacağı şekilde kader konusu hem psikolojik hem de sosyolojik boyutlarını da dahil ederek kader anlayışını yorumlamıştır.<sup>358</sup>

Yaşadığı dönemde Hindistan' da çokça tartışılan konulardan biri Ahmed Han'ın dua ve ibadet hakkındaki yaklaşımı olmuştur. Deterministik ve naturalistik görüşünü duaya da uygulamıştır. Ona göre, tabiat kanunları sabittir ve onları hiçbir şey değiştiremez. Hatta Allah bile bunların aksine bir davranış sergileyemez. Bu sözleriyle duanın tabiat kanunları karşısında etkisiz olduğunu vurgulamıştır. Ona göre duanın faydası, Allah tarafından kabul görüp görmemesine göre değil, hayatındaki acı olayların birey üstündeki etkisini azaltmak üzere psikolojik bir etki bırakmasıdır. Ona göre dua, Allah'a yönelme için bir çağrı, O'nun varlığının o anda idrak edilmesidir. Bu yönüyle Ahmed Han, duayı da psikolojik kategoride değerlendirmiştir. Bu ifadelerine göre değerlendirecek olursak insanın yaptığı dua karşısında Allah, pasif bir konumdadır.<sup>359</sup>

Ayrıca Ahmed Han, İslam'ın kadına verdiği eşitliğin başka hiçbir dinde ve ülkede olmadığı ifade etmektedir. İlginç bulunduğu noktası ise, uygar ülkelerin Müslüman ülkelerdeki bu davranışları kötülemesidir. Fakat uygar ülkelerdeki kadınların durumunu Müslüman ülkelerinden daha iyi bulmaktadır. Bununla birlikte Ahmed Han, kadınların örtünmesini savunur gibi bir yaklaşım sergilemektedir. Ne olursa olsun Batılı ülkelerin kadınlara davranış konusunda daha üstün olduklarını belirtmektedir. Ancak Müslüman ülkelerin eşitlik hakkını veremediğini fakat İslam dininden kaynak bir sorun olmadığını ifade ederek, İslam'ın sorumlu tutulamayacağını söylemiştir. Ve genel kural olarak tek kadınla evliliği kabul etmiştir.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 120.

<sup>359</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 121-122.

<sup>360</sup> Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 216-225.

Ahmed Han bu düşüncelerini delillendirmek için Mu'tezile'nin ve filozofların görüşlerini benimsemiş, onları kaynak olarak kullanmıştır. Naturalizm anlayışı daha çok Mu'tezile'nin kelam anlayışına dayanırken, akli en önemli kaynak kabul etmesinden dolayı Orta çağ filozoflarının "sudur teori"sini benimsediği belirtilmektedir.<sup>361</sup>

### 3.5.2. Deizme Bakışı

Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz düşüncesinin etkisiyle Batı'da geleneksel dinlere yönelik getirilen yeni yaklaşımlara benzer bir şekilde İslâm dini içinde bir takım yenilik arayışları ve modernist yaklaşımlarda bulunmuş olduğu görülmektedir.

Ahmed Han, temel görüşlerini modern bilimsel gelişmeler ışığında yeniden yapılandırarak bir Tabii Kelâm anlayışı geliştirmek istediği görülmüştür. Ahmed Han'ın "Tabii Kelâm" anlayışı ile Deizmin "Doğal Teoloji" yaklaşımı arasında bir benzerlik kurulmaya çalışılmıştır. İslâm âlimleri, Batı düşüncesindeki gibi doğadan hareketle Tanrı'nın varlığına dair bilgilere ulaşmak için bu yolu kullanmaları aralarındaki benzerliği ortaya koymaktadır. Fakat aralarındaki benzerliğe rağmen birbirlerinden ayrıldıkları en temel husus, Batı düşüncesi içindeki doğal teolojinin özellikleri Rönesans ile birlikte dinden bağımsız ve dine ihtiyaç duymadan, sadece akıl yoluyla yapılıyor olmasıdır.<sup>362</sup>

Temel görüşlerini ortaya koyarken İslâm dininin tabiatla uyum içinde olduğunu vurgulanan Ahmed Han, kullandığı deistik ve naturalistik kavramları Avrupa Düşüncesi'nden aldığı ifade edilmiştir. Fakat kendi görüşlerini geliştirirken kullandığı temel kaynakların tesbit edilmesinin de çok zor olduğu belirtilmiştir.<sup>363</sup> Bununla beraber geliştirdiği teorilerin altında 19. yüzyıl Batı düşüncesinin merkez kavram olan "akıl" vurgusu olduğu saptanmıştır. Aynı zamanda Rasyonalizm ve Pozitivizm gibi akımların Ahmed Han'ın yaşadığı dönemdeki küresel etkisi de savunduğu görüşleri tercihinde belirleyici olduğu saptanmıştır.<sup>364</sup>

<sup>361</sup> Öz, "Seyyid Ahmed Han", 73-75.

<sup>362</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 207.

<sup>363</sup> Düzyün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 162.

<sup>364</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 207.

Deizmin temel tartışma meselesinden olan nübüvvet konusunda da felsefecilerin görüşlerini kendine özel bir tarzda benimsediği ve Klasik Kelâm öğretisinden farklı olarak açıkladığı görülmüştür. Bu konudaki açıklamalarının determinist ve natüralist düzene yönelik açıklarıyla uyum içinde olduğunu görülmüştür. Bu yönüyle Ahmed Han'ın bir tür Deizmi savunduğuna dair görüşlerinde ortaya çıktığı görülmüştür. Fakat yapılan incelemelerde sistematik bir kuram olarak Ahmed Han'ın deizmi savunmadığı bilgisine ulaşılmıştır.<sup>365</sup>

Kısaca Ahmed Han, bu teorilerini ortaya koyarken, dini bir kenara bırakmadığı ama tabiatı objektif bir gerçeklik olarak algıladığı ve objektif bir varlık olarak tabiatın kendine has ve ihlal edilemez kanunları olduğu vurgusu yaptığı ifade edilmiştir. Bu görüşleri savunmasındaki amaç ise, bir yandan Müslümanlara Batı'nın kullandığı bilim ve felsefenin İslâm dinine aykırı olmadığını ispatlamaya çalışmak, diğer yandan da İslâm dinini savunmak şekilde iki açılımı olduğu ifade edilmiştir.<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Aytepe, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslâm Düşüncesi", 133.

<sup>366</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 165.



## SONUÇ

Batı'nın bilimsel ve zihinsel gelişim yaşaması sonucunda 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni düşünce akımları, Kelâm ilminin üzerinde durduğu temel konuları olan İlâhiyyât, nübüvvât ve sem'ıyyât ile ilgili algıları sarsıcı bir etki bıraktığı görülmüştür. Dolayısıyla mevcut Klâsik Kelâm anlayışının dönemin düşünce akımlarına cevap niteliği taşıyacak açıklamalarda bulunamaması sonucu yeni bir Kelâm anlayışı geliştirilmesi gerektiği düşüncesiyle çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmaların başladığı döneme “Yeni İlm-i Kelâm Dönemi” adı verilmiştir.

Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan fikrî hareketlilik ve aynı zamanda Mısır ve Hint Alt kıtasında İslâm'ın yeniden anlaşılması ve yorumlaması düşüncesi Osmanlı Türkiye'sini bu yeniliğe sevk eden unsurların başında gelmiştir. Bu süreci ise, Batı'da ortaya çıkan düşünce akımları ve bu akımlar üzerine yazılan eserlerin Türkçe'ye tercüme edilmesi ve Osmanlı âlimlerinin bu eserlere kolayca ulaşması gibi etkenlerin hızlandırdığı bilgisine ulaşılmıştır.

Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki âlimler, Batı'nın gündeminde olan Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Deizm ve Panteizm gibi dine karşı cephe alan düşünce akımlardan ve temsilcilerinden etkilendikleri görülmüştür. Bu çerçevede antitez üreten âlimler olduğu gibi bu düşünce akımlarını destekleyecek tarzda eserler yazan âlimlerin de olduğu görülmüştür.

16. yüzyıldan itibaren Batı dünyasında bilimde, sanatta ve teknikte köklü değişimlerin yaşanmaya başladığı, 19. yüzyılda kadar olgunlaşmış meyvelerini verdiği görülmüştür. Batı düşüncesinin Rönesans'tan itibaren girdiği bu yeni dönemde bilgelik ve insan düşüncesinin ön plana çıktığı ve bu nedenle birçok olgunun değiştiği ve geliştiği bilgisine ulaşılmıştır. Bu dönemde yaşanan gelişmeler hem üniversite içinde hem de toplumda birçok bilim adamının yetişmesine, yeni yeni bilimsel teorilerin ortaya konmasına ve tartışılmasına neden olduğu görülmüştür.

Batı'da yaşanan bu bilimsel gelişmelere karşı Osmanlı Devleti bilimsel ve zihinsel olarak geri kalmışlığını Tanzimat Fermanı ile birlikte köklü değişimler getirerek bertaraf etmek istediği anlaşılmıştır. Bu süreçte Batı'yı yakından tanımak amacıyla çeşitli alanlarda yetiştirilmek üzere öğrencileri Fransa'ya gönderdiğini ve

bilim ve fen ile ilgili yerli kitaplar, özel gazete ve dergiler basılarak halkın bu gelişmelerden haberdar olmalarını sağlayarak Batılılaşma çalışmalarını sürdürmek istediği anlaşılabilir. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin sadece Batıcılık düşüncesiyle gerileyişini durduramadığı ve çeşitli akımların oluşmasına imkân sağladığı görülmüştür. Bu akımlar içerisinde en etkili akımın İslâmcılık olduğuna ulaşılmıştır. Bu aşamada Müslümanlar geri kalmışlıklarının sebebinin din olmadığını, İslâm dininin bilimsel gelişmelere engel olmadığını ispat etme çalışmaları görülmüştür. Osmanlı Devleti'ni eski ihtişamlı günlerine döndürme arzusu, dönemin âlimlerini toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek düzeyde yeni yöntem ve metot kullanarak çalışmalar yürütmelerine neden olmuş ve bilhassa Kelâm ilminin güncellenmesi meselesini tartışmaya açmıştır. Bu tartışmalar sonucunda İzmirli İsmail Hakkı'nın geliştirdiği Yeni İlm-i Kelâm projesi ile İslâm dinini koruyan ve yeni bir anlayışla eserler yazan birçok temsilcinin olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

18. yüzyılda Batı düşüncesi içinde oldukça dikkat çekici tartışmalara neden olan Deizmin ortaya çıkmasına neden olan tarihsel süreç ve teolojik nedenler incelenmiştir. Tarihsel arka planda Deizmi, Rönesans, Reform ile yükselen dini ihtilaf ve savaşlar, Luther'in kiliseye olan tepkisi ve Protestanlığın ortaya çıkışı, Protestanlığın sonuçları ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yeni dinsel yaklaşımlar, bilimsel gelişmelerin dinsel yaklaşımlara etkileri sayılabilirken, teolojik olarak, teslis inancı ve Hz. İsa'nın kişiliği meselesi, Tanrı ve peygamber tasavvuru , Kutsal Kitaba karşı duyulan güvensizlik, asli günah inancı, kilise ve din adamlarının baskı ve uygulamaları, Tanrı ile insan arasına aracı olarak peygamberin veya din adamlarının sokulması, kilisenin yanılmazlığı, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte aklın gücüne duyulan aşırı güven, din-bilim çatışması, Hıristiyanlığın gizemlerle dolu olması gibi nedenlerin Deizmin ortaya çıkmasını ve taraftar bulmasını sağladığı söylenilebileceği gibi özel de Hıristiyanlık dinine tepki olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Herkesin ittifak ettiği bir Deizm tanımının bulunmadığı, istilahtaki anlamları arasında Deizm, "Âleme müdahale etmeyen, yarattıkları ile ilgisiz bir Tanrı inancı" şeklinde popüler bir tanımının yapıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Yapılan Deizm tanımları dikkate alındığında, varlığı akıl ile bilinen, âlemi yaratan fakat yarattıkları ile ilişkisini kesmiş, ilgisiz bir Tanrı tasavvuru olarak tanımlayabiliriz. Ayrıca, Deizmin kendi

içinde birçok farklı görüşe ayrılması, çeşitli deist gruplarının tezahür etmesine sebebiyet verdiği görülmüştür.

Deizmin gelişim süreci incelendiğinde, Aristoteles ile hayat bulduğu, 1645'te İngiltere'de "Deizmin Babası" olarak kabul edilen Lord Herbert tarafından filizlendiği ve sistematik bir şekilde gelişim göstererek Fransa başta olmak üzere diğer Batı ülkelerinde etkisini arttırdığı, 17. yüzyılın sonuna kadar varlığını koruduğu, 18. yüzyılda sosyal, felsefi, dinî ve bilimsel alanlarda baskın olmamakla birlikte etkisini sürdürdüğü fakat 19. Yüzyıla gelindiğinde ise etkisini giderek kaybettiği bilgisine ulaşılmıştır.

Bu bilgiler ışığında Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki âlimlerin temel görüşleri incelendiğinde Deizmin eleştirisinin yer bulmadığı veya öncelik kazanmadığı sonucuna ulaşıldığı söylenilebilir. Özede Cemaleddin Afgânî'nin temel görüşleri incelendiğinde Naturalizm, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın Pozitivizm ve Natüralizm, Seyyid Ahmed Han'ın ise Rasyonalizm ve Pozitivizm üzerinden bu dini konuları ele alıp değerlendirdikleri görülmüştür. İsmail Hakkı İzmirli'nin ise, bu dönemde Deizmden haberdar olduğu fakat öncelikli olarak bu konuya yer vermediği bilgisine ulaşılmıştır. İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelâm çalışmaları çerçevesinde Panteizm ve Vahdet-i vücûd konuları ele aldığı bilgisine ulaşılmıştır. Fakat bu âlimlerin temel görüşleri incelendiğinde Deizmin temel vurgularına karşılık gelecek konularda da değerlendirmeler de buldukları ve bu konuları değerlendirirken dini hayatı yok edecek açıklamalarda bulunmadıkları söylenilebilir.

Deizmin bu dönemde tartışılmaması değerlendirildiğinde, Osmanlı'nın Batı'yı takip etmeye başladığı 19. yüzyılda Deizmin etkisini giderek kaybediyor olması, İslâm âlimlerinin gündeminden bu konunun kalkmasına sebebiyet verdiği düşünülebilir. Ayrıca İslâm âlimleri Batı'daki gelişmeleri yakından takip etmek adına 19. yüzyılda gündemde olan düşünce akımlarına cevap vermek için yeni metotlar geliştirmeyi daha uygun bulduğu da düşünülebilir. Ayrıca Deizm ortaya çıkış sebepleri itibari ile Hıristiyanlığa karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Hıristiyanlıkta tartışılan konular İslâm dini içerisinde tartışmamıştır. İslâm dini içerisinde de Tanrı tasavvuru hiçbir zaman deistik karaktere bürünebilecek bir yapıda sunulmamıştır.

Ayrıca Batı'daki sorun bizzat dinde görülürken, bizde dinî anlayışta olduğu kanaatine varılmıştır.

Günümüzde genç neslin deist bir tutumu benimsemeye götüren süreç değerlendirildiğinde, dinden değil, dini ve dinî değerleri temsil iddiasında olan kişilerin şahsî yanlışlarına verilen tepkiden kaynaklandığı söylenilebilir. Günümüz gençlerinin Deizmden etkilenmemesi için dini ve milli değerlerimizin çok iyi öğretilmesi, gençlerin felsefeye ve bilime olan ilgisini göz ardı etmeden, modern çözümlerin bulunması, İslam'ın bilim ve akli desteklediği vurgusunun yapılması, sevgi dilinin kullanılması, kardeşlik, dostluk, huzur ve mutluluk gibi değerleri ön planda tutan bir yaklaşımla onlara aklın, kalben ve ruhen doyurucu olabilecekleri bir din eğitimi verilmesi bu konu da önemlilik arz ettiği kanaatindeyiz. Aksi takdirde Metafizik bunalım içinde gençleri etkisi altına alan Deizm, Ateizm gibi akımlardan etkilenmelerini ihtimal dâhilindedir.

## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. Trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Afgâni, Cemaleddin. *Dehriyyun'a Reddiye*. Trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Afgani, Cemaleddin- Abduh, Muhammed. *el- Urvetu'l-Vuska*. Trc. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Akgül, Mehmet. “Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”. *Makalat*, (1999/1): 59-69.
- Akşin, Sina. *Kısa Türkiye Tarihi*. 1.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Alicı, Mustafa. *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 1.Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.9:107-109. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Altıntaş, Ramazan. “Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların “İhyacı” Tepkisi/ Cevabı: Muhammed Abduh Örneği”. *Eskiye Dergisi* 7/2(2007): 49-55.
- Altunışık, M. Akif. “İlk Deislere Göre Deizmin Temel İnançları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019): 615-642.
- Amir, A., Shuriye, A., Ismail, A. “Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı”. Trc. Osman Şahin, *Toplum ve Birey Dergisi* 3/6 (2013):223-242.
- Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*. 3.Baskı. İstanbul: klm Yayınları, 2018.
- Ardoğan, Recep. “Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed. Vecihi Sönmez v.dğr. 157- 171. Van:Ensar Neşriyat, 2017.

- Armstrong, Karen. *A History of God*. Trc. Oktay Özel. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Arslantürk, Zeki- Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji*. 10.Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet S. “Muhammed İkbâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 17-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aytepe, Mahsum. “Deizm- Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed.Vecihi Sönmez v.dğr. 193- 213. Van:Ensar Neşriyat, 2017.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. 1.Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. 1. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Başçı, Vahdettin. “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/22 (Mart 2018): 33- 40.
- Bayram, Ali- Çögenli, M. Sadi. *Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve İctihad*. İstanbul: Bedir Yayınları, 2008.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. 1. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Bulğen, Mehmet. “Kant’ın Agnostik Antinomileri ve Kelâmcıların Kozmolojik Argümanları:Modern Bilim Açısından Bir Değerlendirme ”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed. Vecihi Sönmez v.dğr. 107-123.Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Byrne, Peter. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. London: Routledge, 1989.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu. İstanbul: Kitabevi, 1999.

- Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings (1705)*. ed: E. Vailati. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. 8.Baskı. Bursa: Say Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 3.Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Metafiziğe Giriş*. 1.Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Ceylan, Ahmet. “Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları”. *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu Bildirileri (Sakarya- Türkiye, 24-25 Eylül 2005)*. Ed. Ramazan Biçer. 183-203. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005.
- Comte, Auguste. “Pozitif Felsefe Dersleri”. Trc. Ümid Meriç, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2. 19-20 (1964): 213-258.
- Comte, Auguste. *İslamiyet ve Pozitivizm*. Trc. Özkan Gözel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Coşkun, İbrahim. “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed. Vecihi Sönmez v.dğr. 41-69. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Çavuşoğlu, Halis. “Din ve İnsan Bağlamında Deizm”. 2. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. Ed. Mustafa Yiğitoğlu. 572-577. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019.
- Çetin, Erol. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. 3.Baskı. İstanbul: Hiper Yayınları, 2019.
- Çetin Rabiye. “Tanzimattan Günümüze Kelamı Yenileme Çalışmaları I”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Ocak- Haziran 2013):9-38.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. Trc. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1975.
- Deizm Derneği. “Deizm Derneği Kuruluş Bildirgesi”. Erişim: 5.10.2018. “<https://www.deizmderneği>”.
- Doko, Enis. *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Duran, Asım. “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017):111-128.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih- Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. 1.Baskı. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmet Han ve Entellektüel Modernizmi*. 1. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. 1. Baskı. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed. Vecihi Sönmez v.dğr. 3-13. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Elmacı, İrfan. “Osmanlı Türkiye’sinde Bilim Akademisi Kurma Girişimleri ve Deney”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 18/2 (2017):77-92.
- Emiroğlu, İbrahim. “Süfestâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37:468-469. Ankara:TDV Yayınları, 2009.
- Efendi, Mustafa Sabri. *Hilâfetin İlgasının Arka Planı*. Trc. Oktay Yılmaz. 11. Baskı İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Erdoğan, Halil İbrahim. “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018): 789- 804.
- Erdem, Hüsameddin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9:109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994
- Esen, Muammer. “Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Afgani”. *İslamî İlimler Dergisi* 3/2 (Güz/ 2008): 274.
- Esen, Muammer. *Afgânî: Kelâmi ve Felsefî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.



- İşcan, M. Zeki. “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1(2006):27-55.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *El- Cevabü’s-Sedid Fi Beyani Dini’t- Tevhid*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm Dini ve Tabîî Din*. Sad. Osman Karadeniz (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Gazzalî, Ebû Hâmid. *al-İktişâd fi’l İ’tikâd*. Trc. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Güler, İlhami. “Hasan Hanefî ve ‘İslâmî Sol’”. *İslâmiyât Dergisi* V/2 (2002): 155-158.
- Gündoğar, Hamdi. “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed.Vecihi Sönmez v.dğr. 29-40. Van:Ensar Neşriyat, 2017.
- Haldûn, İbn-i. *Mukaddime II*. Trc. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- Harman, Vezir. “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1(2017).
- Harpûtî, Abdullâtif. *Kelâm Tarihi*. Trc. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Hudson, Wayne. *The English Deists: Studies in Early English Enlightenment*. London: Pickering& Chatto, 2009.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Trc. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Kalın, Fatih. “Voltaire’in Dinî Hoşgörü Anlayışı ve İslâm’la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 4/7(2017):31-51.
- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. Trc. İ.Zeki Eyyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1989.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1- Hilafet ve Meşrutiyet*. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

- Karaman, Hayreddin. *Gerçek İslam'da Birlik*. 9. Baskı. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. "Cemâleddin Afgânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.10: 456- 466. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kardaş, Meryem. "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru" *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed. Vecihi Sönmez v.dğr. 15-27. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017.
- Karakoç, Yücel- Korkmaz, Ömer Faruk-Çiçek, Hamza Burak-Yaşar, Hasan-Ülker, Mustafa- Bağatur, Suheyb. *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm*. 2.Baskı. İstanbul: Dirayet Kitaplığı, 2019.
- Kılıçbay, M. Ali. "Osmanlı Batılaşması". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 1:147-152. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Kiraz, Celil. "Menâr Tefsirinde Mûcizelere Bakış".
- Köktaş, Mümin. "Aydınlanma, Hıristiyanlık ve Deizm". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1:143-158.
- Köktaş, Mümin. "Aydınlanma, Rasyonalizm ve Din". *International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/6 (Spring 2015): 637-650.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Maalouf, Amin. *Semerkant*. trc. Ali Berktaş. 87. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Mattson, Vernon E. *American Deism in the Eighteenth Century*. Master, University of North Texas, 1965.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Trc. Osman Akınhay, Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

- Marx, Karl- Engels, Friedrich. *Din Üzerine*, 1. Baskı. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Marx, Karl *Kapital I*. Trc. Mehmet Selik-Nail Satılğan. İstanbul: Yordam Kitap, 2010.
- Ortaylı, İlber. “ Osmanlı Diplomasisi ve Dışişleri Örgütü”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. 1-2:278-292. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Orman, Türkan Fırıncı. “Geleneksel Empirist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Empirizm Açısından Mantık”. *International Journal of Humanities and Education* 1:2, 241- 267.
- Okumuş, Ernil. *Onsekizinci Yüzyılda Deizm ve Voltaire*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Öz, Mustafa. “Seyyid Ahmed Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özerveralı, M. Said. “İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri” *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu Bildiri (24-25 Kasım 1995)*. Ed. Mehmet Şeker- A. Bülent Baloğlu. 109-125. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Özerveralı, M.Sait. *Kelâm’da Yenilik Arayışları- XIX. yüzyıl sonu- XX. yüzyıl başı*. 3.Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Özteke, Fahri. *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Çağdaş İslâmci Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya*. Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, 2017.
- Özerveralı, M. Sait. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Arayışlar: Mehmed Şerâfeddin’in “İctima-î İlm-i Kelâm’i”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/3 (1999):157-170.
- Özerveralı, M. Sait. “Yeni İlm-i Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.43: 427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özerveralı, M. Sait. “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Özerverli, M Sait. "İsmail Hakkı İzmirli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 533-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özerverli, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30:482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özerverli, M. Sait. "Şiblî Nu'mânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özerverli, M. Said. "Reşid Rızâ ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 14-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özyurt, Cevat. "Marx'ta Yanılsma ve İdeoloji Olarak Din". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (Aralık 2014): 207-240.
- Paşa, Muhammed Mahzumi. *Cemâleddin Afgânî'nin Hatıraları*. Trc. Adem Yerinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. Trc. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018/1): 13-42.
- Rahman,Fazlur. *İslâm ve Çağdaşlık*. Trc. M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Ramazan, Tarık. *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Râzî, Fahrüddîn *Mefâtihu'l-Gayb*. Trc. Suat Yıldırım. İstanbul: Huzur Yayınevi,2002.
- Siddikî, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. Trc. Murat Fırat, Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Samarraî, Hasib. *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*. Trc. Ali Nar. İstanbul: Doğru Yorum Gazete Yayınları, 2013.

- Şahin, Mehmet Cem. “Ziya Gökalp’in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Düşünen Siyaset Dergisi*, 1/28 (ts.) :181-199.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Aydınlanma ve Din*, 1.Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Şener, Habib. “David Hume’un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/11 (Nisan 2017): 241-269.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Günümüz Kelam Çalışmalarında Terminoloji Problemi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006): 229-239.
- Taslaman, Caner. *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*. 1.Baskı. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.
- Taslaman, Caner. “Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 31 (2006/2):163- 186.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. 3.Baskı. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Teftezâni, Sâdeddin. *Şerhu’l Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*. Trc. Süleyman Uludağ. 1982.
- Varlık, Bülent. “Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. 1:112- 125. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü I*. Trc. Lütfi Ay. İstanbul: MEB Basımevi, 1995.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü II*. Trc. Lütfi Ay. İstanbul: MEB Basımevi, 1995.
- Voltaire. *Micromegas ve diğer Hikâyeler*. Trc. Hasan Fehmi Nemli. İstanbul: Helikopter Yayınevi, 2012.
- Voltaire. *Atezim*. Trc. İdil Engindeniz. İstanbul: Kafekültür Yayıncılık. 2013.
- Voltaire. *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*. Trc. Fehmi Baldaş. Ankara: MEB Yayınları, 1948.

Yalçinkaya, Alaeddin. *Cemâleddin Afgânî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 1990.

Yaltkaya, M. Şerâfeddin. “İctima-î ilm-i Kelâm-I”. *İslam Mecmuası*. II/15 (1332).

Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin. “İctima-î ilm-i Kelâm-II’”. *İslam Mecmuası* 2/18 (1333).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yurdağür, Metin.” Abdüllâtif Harpûti’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.16: 235-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

## ÖZGEÇMİŞ

1989 yılında Kayseri’de doğdum. İlkokulu, Ortaokulu ve Lise’yi İstanbul’da okudum. 2011 yılında başladığım Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bölümünde başladığım lisans öğrenimimi 2016 yılında tamamladım. Karabük Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm Bilim Dalı programında Tezli Yüksek Lisans öğrenimine 2016 yılında başladım. Mezun olduktan sonra çeşitli kurumlarda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni olarak görev yaptım. Halen Özel Final Okulları bünyesinde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni olarak çalışmalarımı sürdürmekteyim.