

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE NÜBÜVVET VE DEİZMDE VAHİY:
(BİLGİ DEĞERİ BAĞLAMINDA BİR KARŞILAŞTIRMA)

Yüksek Lisans Tezi

ARİF BODUR

AMASYA

Eylül – 2024

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE NÜBÜVVET VE DEİZMDE VAHİY:
(BİLGİ DEĞERİ BAĞLAMINDA BİR KARŞILAŞTIRMA)

Hazırlayan
Arif BODUR

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ

AMASYA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

Arif BODUR tarafından hazırlanan “FÂRÂBÎ’DE NÜBÜVVET VE DEİZMDE VAHİY: (BİLGİ DEĞERİ BAĞLAMINDA BİR KARŞILAŞTIRMA)” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 19/09/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oyçokluğu ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri

İmza

Danışman	: Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ	
Üye	: Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN	
Üye	: Doç. Dr. Mehmet Akif ALTUNIŞIK	

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. .../.../.....

.....
Doç. Dr. Hasan YERKAZAN
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN SAYFASI

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve unvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

.../.../2024

Arif BODUR

İmza

ÖZET

FÂRÂBÎ'DE NÜBÜVVET VE DEİZMDE VAHİY: (BİLGİ DEĞERİ BAĞLAMINDA BİR KARŞILAŞTIRMA)

Arif BODUR

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Eylül/2024

Danışman: Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ

Bu çalışma, deizmin vahye olan yaklaşımını, en önemli İslam filozoflarından biri olan Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı ile kıyaslamayı amaçlamaktadır. Deizm, Tanrı'nın bir peygamber aracılığı ile insanlarla iletişim kurmasını bazen imkânsız bazen de gereksiz görmektedir. Tanrı'nın âleme olan tasarrufu sadece ilk yaratılışta gerçekleşmiş bir olay olarak görülmesi sonucunda, tarihin belli bir döneminde seçilmiş bir kişiye vahiy gönderilmesi ve bu vahyin çağlar sonrası için bağlayıcı ilkeler barındırması deist düşünürler tarafından kabul görmemiştir. Bu nedenle özelde Hristiyanlık genelde ise tüm vahiy dinleri deistler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Fârâbî ise Tanrı ile insan arasında gerçekleşen ilahi vahyin imkânı ve gerekliliği konusunda yeni bir nübüvvet öğretisi geliştirmiştir. Onun ilk başkan tasarısı ve insanın Faal Akıl ile kurmuş olduğu iletişime yönelik akli izahları sonucunda, Tanrı ile insan arasında muhtemel bir iletişim yöntemine imkân tanımakta hatta erdemli toplumlar için bu tür bir iletişim zorunlu görülmektedir. Fârâbî ve deizm arasında vahiy eksenli yapılan bu karşılaştırma sonucunda, deistlerin gereksiz ve geçersiz olarak kabul ettiği ilahi vahyin, Fârâbî'nin tasarladığı erdemli toplum ve ideal şehir için gerekliliğinin ve imkanının ortaya konması bu tezi diğer çalışmalardan ayırmaktadır.

Çalışmamızın ilk kısmında deizmin doğal din kavramıyla ifade ettiği yeni din anlayışı ele alınmıştır. Bununla birlikte deistlerin semavi dinlerde kabul edildiği şekliyle ilahi bir vahyin gerekliliğine ve geçerliliğine yönelik itirazlarına değinilmiştir. İkinci kısmında ise deist düşünürlerin ilahi vahye karşı geliştirdiği argümanlar Fârâbî felsefesinde ve onun nübüvvet öğretisiyle karşılaştırılmıştır. Sonuç bölümünde ise deist düşünürlerin ve Fârâbî'nin vahiy kavramına farklı açılardan yaklaştıkları, bununla birlikte az da olsa benzer noktaların bulunduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, din felsefesi, Fârâbî, deizm, din, vahiy.

ABSTRACT

PROPHECY IN FÂRÂBÎ AND REVELATION IN DEISM: (A COMPARISON IN TERMS OF INFORMATIONAL VALUE)

Arif BODUR

Amasya University, Institute of Social Science

Department of Philosophy and Religious Sciences, M.A., September/2024

Supervisor: Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ

This study aims to compare deism's approach to revelation with al-Fârâbî's understanding of prophethood, one of the most important Islamic philosophers. Deism sees God's communication with human beings through a prophet as sometimes impossible and sometimes unnecessary. Since God's intervention in the world is seen as an event that took place only in the first creation, the sending of revelation to a chosen person in a certain period of history and the fact that this revelation contains binding principles for ages to come are not accepted by deist thinkers. For this reason, Christianity in particular and all religions of revelation in general have been heavily criticised by deists. Al-Fârâbî, on the other hand, developed a new doctrine of prophethood regarding the possibility and necessity of divine revelation between God and man. As a result of his design of the first president and his rational explanations of human communication with the active intellect, a possible method of communication between God and human beings is possible, and such communication is even considered necessary for virtuous societies. As a result of this comparison between al-Fârâbî and deism on the axis of revelation, the necessity and possibility of divine revelation, which deists regard as unnecessary and invalid, for the virtuous society and ideal city designed by al-Fârâbî, distinguishes this thesis from other studies.

In the first part of our study, the new understanding of religion expressed by deism with the concept of natural religion is discussed. In addition, the objections of deists to the necessity and validity of a divine revelation as accepted in the heavenly religions are mentioned. In the second part, the arguments developed by deist thinkers against divine revelation are compared with al-Fârâbî's philosophy and his doctrine of prophethood. In the conclusion, it is concluded that deist thinkers and al-Fârâbî approach the concept of revelation from different perspectives, although there are some similar points.

Key Words: Islamic philosophy, philosophy of religion, Farabi, deism, religion, revelation.

ÖNSÖZ

Peygamberlerin varlığı, ilahi vahyin içeriği, imkânı ve gerekliliği, Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisi gibi konular hem Batı ilahiyatında hem de İslamî gelenekte önem verilen konuların başında yer alır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda altın çağını yaşayan deizmin ilahi vahye ve semavî dinlere karşı ileri sürmüş olduğu argümanlar da ilahi vahyin imkânı ve gerekliliği çerçevesinde şekillenmiştir. Bu nedenle deist düşünürlerce yapılan eleştirilerin, önde gelen İslam filozoflarından Fârâbî felsefesinde nasıl karşılık bulacağını ortaya koymak istedik. Bu süreçte desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ'e; deizm ile ilgili katkılarından dolayı Doç. Dr. Mehmet Akif ALTUNIŞIK'a; tezi tamamladığım süreç boyunca yanımda olan, ilgi ve anlayışını eksik etmeyen sevgili eşim Zeynep SOYSAL BODUR'a tüm içtenliğimle teşekkür ederim.

Arif BODUR

25.05.2024

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN SAYFASI.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR DİZİNİ.....	vi
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

1. DEİZMDE DİN VE VAHİY	7
1.1. Vahyin Tanımı ve İmkânı	10
1.2. Tanrı-Evren İlişkisi	17
1.3. Doğal Din	23

II. BÖLÜM

2. FÂRÂBÎDE NÜBÜVVET VE VAHİY	36
2.1. Faal Akıl	41
2.2. Filozof-Peygamber Kıyaslaması	51
2.3. Din ve Felsefe.....	53
2.4. İbadetler.....	57
2.5. Fârâbî'ye Göre Mucize.....	62
2.6. Kötülük Problemi ve Ahlaki Eylemler.....	66
2.7. Fârâbî'de Tanrı Anlayışı ve Yaratılış.....	70
2.8. Tanrı, Evren ve Tanrı'nın Bilgisi	74
SONUÇ	86
KAYNAKÇA.....	90
ÖZ GEÇMİŞ	95

KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
as.	: Aleyhisselam
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyânet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
öl.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa

GİRİŞ

Aydınlanma dönemiyle akla verilen önem birçok düşünür için vahyin önüne geçmiştir. Din adamlarının ve kutsal kitapların insanlara anlattığı olguları akıl süzgecine tabi tutan ve gerektiğinde bu olguları rahatlıkla reddeden deistlerin bir doğa felsefesi oluşturmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Doğadan hareketle Tanrı'ya ulaşma fikri yeni bir fikir olmasa da bu dönemde doğa felsefesi, Tanrı'ya ulaşmanın yanı sıra O'nun göndermiş olduğu vahyi inkâr etmek için de uygun bir zemin oluşturmuştur. Deizmin vahiy konusundaki bu tutumu onu teizmden ayıran temel farktır. Latince “deus” kelimesinden türetilen deizmin bazen teizm ile yakın anlamda kullanıldığı da olmuştur. Fakat Pierre Viret bu kavramı kullanırken Hz. İsa'yı ve Hristiyanlığı reddedenler anlamında kullanarak deizmi teizmin karşısına yerleştirmiştir.¹ Deizme bu statüyü kazandıran iki temel görüş vardır: Bunlardan ilki, âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışıdır. Deistler bu kabul sayesinde Tanrı ile maddi âlem arasındaki ilişkiyi minimize ederek semavi dinler tarafından Tanrı'dan geldiği iddia edilen inançları yoğun bir şekilde eleştirmişlerdir. Özellikle Hristiyanlıktaki kilise otoritesi ve din adamlarının tavrı bu eleştirilere zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda bu görüşü Aristoteles'e kadar götürmek de mümkündür.² İkinci olarak ise Tanrı-âlem ilişkisi ile bağlantılı olarak Tanrı'nın insanlarla bir peygamber aracılığı ile iletişim kurmadığı görüşü zikredilebilir. Bu kabul, deizmi teizmden ayıran en temel farktır. Deistlere göre Tanrı insanlarla bir peygamber aracılığı ile değil doğa ve tabiat aracılığıyla konuşmaktadır. Bu sayede Tanrı ve evren hakkında konuşmak için vahye gereksinim duyulmamaktadır.

Tanrı'nın âleme müdahale etmemesi ve kurumsal dinlerde kabul edilen ilahi vahyin reddedilmesi deizmin en önemli görüşlerinin başında gelmektedir. Bununla birlikte herkes için kabul görmüş bir deizm tanımı yapmak çok mümkün değildir. Deistleri genel anlamda bir sınıflandırmaya tabi tutmak gerekirse Samuel Clarke'ın yapmış olduğu tasnif oldukça uygundur. Clarke, deistleri dört gruba ayırmaktadır: Birinci gruptaki deistler, evreni yaratan bir Tanrı'yı kabul etmekte fakat O'nun âlemle ilgilenmediğini düşünmektedirler. İkinci gruptaki deistler, evreni yaratan bir Tanrı'yı, Tanrı'nın âlem üzerindeki ilgisini ve tasarruflarını kabul etmekte; fakat Tanrı'nın insanlara ahlaki yasalar göndermeyeceğini düşünmektedirler. Bu yüzden Tanrı, insanların ahlaki olarak iyi mi ya da kötü mü oldukları ile ilgilenmemektedir. Üçüncü gruptaki deistler, Tanrı'ya ve O'nun evrendeki tasarruflarına inanmakla birlikte, ruhun ölümsüzlüğünü reddetmektedirler. Bu tür deistlere göre ölümden sonrası için tamamen bir yok

¹ Hüsamettin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109.

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 186.

oluş söz konusudur. Son gruptaki deistler ise Tanrı'yı ve O'na ilişkin tüm sıfatları kabul etmekte fakat doğal din dışındaki ilahi vahiyleri reddetmektedirler. Clarke'a göre gerçek deistler bu gruptaki kişilerdir.³

Clarke'ın yapmış olduğu bu tasniften hareketle, deizmin üzerinde durduğu en önemli meselelerden birinin Tanrı'nın âlemle olan ilişkisi diyebiliriz. Açıklığa kavuşturulmaya çalışan bu ilişki, deizmin tarihsel sürecinde farklı aşamalardan geçmiş ve belli değişimler yaşamıştır. Şunu ifade etmek gerekir ki ilk dönem deistleri ile modern deist düşünce arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle ilk deistlerin İngiltere, Fransa ve Amerika gibi ülkelerde ortaya çıktığı görülür. XVII. yüzyıl sonları ile XVIII. yüzyıl başlarında İngiltere'de oluşan düşünce özgürlüğü ortamı deist fikirlerin özgürce ifade edilmelerine olanak sağlamıştır. Bu nedenle İngiliz deistler, deizmin şekillenmesinde ve yayılmasında önemli rol oynamışlardır. İngiliz deistler arasında ilk öne çıkan ve deizmin öncüsü olarak bilinen Lord Herbert of Cherbury (ö.1648), *De Veritate* isimli eseri ile İngiltere'deki ilk deist çalışmayı ortaya koymuştur. Herbert, dini oluşturan beş ana ilkeden bahsetmekte ve bu ilkelerin dışında olan uygulama ve inançların din adamlarının dine kattıkları uydurma eklentiler olarak yorumlamaktadır. Bu ilkeler: Yüce bir Tanrı'nın varlığı, sadece Tanrı'ya karşı yapılması gereken tapınma, erdemli yaşam sürme, işlenmiş suçlar için tövbe etme ile ceza ve ödülün varlığıdır. Böylelikle deizmin ilk inanç sistemini oluşturan Herbert, bu ilkelerin vahiy tarafından bildirilmesine gerek olmadığını, bunların her insanda içgüdüsel olarak var olduğunu ifade etmektedir.⁴

Lord Herbert Cherbury'i takip eden Charles Blount da (ö. 1693) İngiliz deizminde adı geçen ilk deistlerdendir. Blount ilahi vahyi, ortak bir tecrübeyle sahip olamayacağından hareketle zorunlu bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir. *A Summary Account of The Deists Religion* isimli çalışmasında deistlerin ilkelerini belirlemeye çalışmış ve kurumsal dinlerdeki birçok inanç ve ritüeli reddetmiştir. Onun deizm ve doğal din konusundaki görüşleri büyük oranda Lord Herbert Cherbury'e benzer bir seyirde ilerlemiştir.⁵

Bir diğer İngiliz düşünür, 1657-1733 yılları arasında yaşamış olan Matthew Tindal'dir. Yazmış olduğu *Christianity as Old as Creation (Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık)* isimli eseri deizmin incili unvanına erişmiştir. Bu eserin ana gayesi, ilahi vahyin gerekliliğini ortadan kaldırmaktır. Tindal, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak için ilahi vahye gerek olmadığını,

³ Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God* (PDF: Christian Classics Ethereal Library), 103-110.

⁴ Herbert of Cherbury, *De Veritate* (Bristol: University of Bristol, 1937), 291-302.

⁵ Meryem Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 136.

ihtiyacımız olan tüm bilginin yaratılış esnasında bizlere verildiğini iddia etmektedir. Bu sayede doğal din insan için bilgi kaynağı olarak kâfi görülmekte, bu yönüyle ilahi dinlere ve vahye üstün konumda tutulmaktadır. Tindal, ilahi vahyi reddetmenin yanı sıra Hristiyanlığın çizdiği Tanrı portresini ve Teslis inancını da yoğun bir şekilde eleştirmiştir.⁶

İngiliz deistler arasındaki bir diğer etkili isim John Toland (ö. 1722) olmuştur. Özellikle din adamları ile ruhban sınıfına yönelik eleştirileri büyük ses getirmiştir. Toland, bu kişilerin kattıkları ilavelerle dini bozduğunu belirtmekte ve bir geri dönüşten bahsetmektedir. Din adamlarının tahrifi sonucu Hristiyanlığın anlaşılmasız gizemlerle dolduğunu belirtmiş ve *Christianity Not Mysterious (Gizemsiz Hristiyanlık)* isimli bir eser kaleme almıştır. Ona göre Tanrı, Hristiyanlığın anlattığı gibi bir Tanrı değildir. Orada anlatılan Tanrı gizemlerle çevrili, ulaşılması güç, bu yüzden de üçüncü bir aracıya ihtiyaç duyulan bir Tanrı'dır. Toland'ın Tanrı'sı ise akla aykırı olmayan, yararsız mucizevi olaylardan uzak, insan ile ilişkilerinde başka insanları aracı yapmayan bir Tanrı'dır.⁷ Din adamlarının kurumsal dinlerdeki konumu ve vazifesi Toland'ın çıkış noktası gibi durmaktadır. Dinlerde var olan ve insanın aklının ötesine yoğunlaşan inançların açıklanması için bir ihtiyaç olarak din adamları ortaya çıkmaktadır. Toland ve diğer birçok deist ise hem Tanrı ile hem de din ile ilgili konuların gizemden ve anlaşılmasızlıktan uzak olduğu kanaatinde dirler. Toland'ın şu ifadeleri bu durumu özetlemektedir: “Din adamları; kavrayamadıklarımıza ibadet etmemiz hususunda pişkin ve öfkeli halleri ile insanoğlunun üzerinde baskı kurmaya çalışan, kendilerini haklı göstererek güven kazanan, kendi içlerinde bile farklı davranan kimselerdir.”⁸

İngiltere'deki bu fikrî aydınlanmadan Fransa'daki düşünürler de etkilenmiştir. Voltaire, J. J. Rousseau, Montesquieu, Diderot ve D'Holbach gibi isimlerin Fransa'da oluşturduğu fikişel hareketle ilgili olarak Baloglu konuyu açıklayıcı bir detay aktarmaktadır. İlgili eserinde, 1729 yılındaki polis raporunda Paris kafelerinde dinle alay eden grupların bir araya geldiği ve sokaklarda dinsizliği öven broşürlerin dağıtıldığı yer almaktadır. Yine aynı dönemde dini eleştiren derneklerin kurulduğu ve gençlerin o derneklere yönlendirildiğinden bahsedilmektedir.⁹

Fransız deistler arasında ise hiç kuşku yok ki François Marie Arouet de Voltaire (ö. 1778) ön plana çıkmaktadır. O, dinleri bağnazlıkla itham etmiş ve ülkesindeki dini ve siyasi ortamı sıklıkla eleştirmiştir. O da diğer deistler gibi din adamlarını hedefe almış ve onların dine

⁶ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 118.

⁷ Pınar Alniak Çömlek, *John Toland'ın Din Görüşü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 39.

⁸ Alniak Çömlek, *John Toland'ın Din Görüşü*, 90.

⁹ Adnan Bülent Baloglu, *Son Hırafe Deizm*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2022), 225.

sonradan ilave ettikleri inançların kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Kutsal kitaplar üzerinden Hristiyanlığın içinde bulunduğu çıkmazları gündeme getirmiş, özellikle Hz. İsa'nın Tanrısallığı konusunu dindeki bozulmuşluğa delil olarak kullanmıştır.¹⁰ Tanrı'ya olan inancını her fırsatta dile getirmiş fakat Hristiyanlığın kendisine ve Hz. İsa ile ilgili anlatılara şüphe ile yaklaştığını ifade etmiştir. Bu şüpheleri ironik bir tarzda *Felsefe Sözlüğü* isimli eserlerinde dile getirilmiştir.

İngiliz ve Fransız deistlerin yanı sıra Amerikalı deistler arasında gösterilen Thomas Paine (ö. 1809) üzerinde durulması gereken bir diğer düşünürdür. Esasında bir İngiliz olan Paine, İngiltere'de ve Fransa'daki deist hareketin içerisinde bulunmuş ve bir kısmını hapisshanedeyken yazdığı *Akıl Çağı* isimli eseri ile deizmin gelişmesinde ciddi etkisi olmuştur. Büyük bir hacme sahip olmayan bu eser Paine'i kurumsal dinler ve kutsal kitapları en şiddetli eleştiren isimlerden biri olmasını sağlamıştır. Paine, *Akıl Çağı* isimli eseri ile modern deizme de öncülük etmiştir. Amerika'da 1996'da kurulan "Dünya Deistler Birliği"nin web sitesinde Paine'nin bu eseri kılavuz kaynak olarak önerilmiştir.¹¹

Deizm, altın çağı olarak kabul edildiği 17. ve 18. yüzyıllarda İngiltere'de başlayıp Avrupa ve Amerika'da büyük kitlelere ulaşmıştır. İlk dönem deist düşünürler, Tanrı'ya oldukça bağlı, O'nu her anlamda yücelten ve O'na karşı belli sorumluluklar ileri süren anlayışa sahiptirler.¹² Bunun yanı sıra, içinde bulundukları Hristiyanlığın yanlış uygulamalarına ve kutsal kitaplardaki çelişkili gördükleri meselelere itiraz etmişlerdir. Fakat ilk deistlerin birçoğunun dindar Hristiyanlar olduğu bilinen bir gerçektir. Bu yüzden Tanrı ile aralarındaki güçlü bağ onları ateizm yoluna sürüklememiş; bununla birlikte içinde bulundukları dinin mensupları olmaya da devam etmemişlerdir. Çağın da imkânları ile Hristiyanlık yoğun bir şekilde eleştirilmiş, nihayetinde deizm tercih edilesi bir seçenek haline gelmiştir. Düzgün'ün de ifade ettiği gibi, "Batı'da akıllı bir adamın dinin içinde kalmak gibi bir endişesi varsa bunu ancak deist olarak yapabilir."¹³

Deist düşünürlerin açık bir şekilde Hristiyanlık karşıtı olduğunu söyleyebiliriz. Onlar, Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki saf ve bozulmamış haline döndürülmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bunu yapmanın en iyi yolu da doğal din adı verilen akla dayalı yeni bir dini anlayış geliştirmektir. Bu anlayış sayesinde insanlar bir dinsizliği tercih etmiş değil, doğru olan

¹⁰ Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, çev. Fehmi Baldaş. (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1948), 184.

¹¹ Fatma Yüce, *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 65.

¹² Mehmet Akif Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 619.

¹³ Şaban Ali Düzgün, "Deizm", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 12.

dine dönmüş olacaktır. Fakat daha önce ifade ettiğimiz gibi, ilk dönem deizmi ile çağdaş deizm arasında büyük farklılıklar mevcuttur. Deizmin en güçlü isimleri tamamen bir dinsizlikten yana açık bir tavır takınmazken, modern deizmde ise herhangi bir dinin kabulü söz konusu değildir.¹⁴ Geçmiş dönemde ortaya çıkan deist fikirler gerçek dinin yanlış dinden ayırt edilmesi üzerine yoğunlaşırken, günümüz deizminde gerçek dini ortaya çıkarmaktan ziyade tüm kurumsal dinleri karalama uğraşı göze çarpmaktadır.¹⁵ Ayrıca günümüz deizminde ilahi vahyin imkânı ve mahiyetine yönelik ortaya konmuş bir argümanla karşılaşmak da oldukça güçtür. Günümüzde kendini deist olarak gören kimselerin kurumsal dinleri yanlışlama yöntemi, ilk dönem deistlerin kullanmış olduğu yöntemlerden farklıdır. Yüce'ye göre bu yeni deizmde bir görüşe karşı çıkmaktan ziyade bu görüşü savunan kişiye karşı çıkma yöntemi kullanılmaktadır. Görüşün doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinden bir tartışma yapılmazken, görüşün savunuculuğunu yapan kişinin karakteri ile ilgili eleştiriler gündeme getirilmektedir. Bu eleştirilerin doğruluğu ya da yanlışlığı, asıl tartışma konusu olan görüşlerden tamamen bağımsız ve alakasız meselelerdir. Mesela Hz. Muhammed'in çok eşli olduğu meselesinden hareketle İslam dinini bir bütün olarak yargılamak yanlış bir yaklaşımdır.¹⁶ Günümüz yeni deizminin bu çerçevede ilerlediğini ve ilahi vahyin mahiyetinden ziyade kişi ve spesifik olaylarla din eleştirisi yapıldığını söyleyebiliriz.

Çağdaş deizm, vahiy anlayışının yanı sıra Tanrı konusunda da klasik deizmden ayrılır. Klasik deizmdeki Tanrı anlayışı, Hristiyanlıktaki Tanrı anlayışı ile paralel bir yolda ilerlerken, çağdaş deizmdeki Tanrı anlayışı, herhangi bir dinin tanımladığı Tanrı değil, modern yaklaşımla ele alınan bir Tanrı anlayışıdır. Çağdaş deizmin kabul ettiği Tanrı anlayışı sonucunda dünyevi hayat ile tamamen bağlantısız, ibadetin ve duanın anlamsız olduğu bir anlayış kabul edilmiştir.¹⁷ Hâlbuki ilk dönem deistleri Tanrı'ya karşı birtakım sorumluluklarımızdan bahsetmekte ve insanın Tanrı'ya karşı bazı ödevleri olduğunu ifade etmektedirler.¹⁸

Batılı deist düşünürlerin yanı sıra, İslam geleneği içerisinde deist olarak nitelendirilen isimlere de değinmek gerekir. Bu isimlerden ilki Ebû Bekir er-Râzî'dir. Râzî'nin peygamberlik hakkındaki görüşleri onun mülhid olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Onun söz konusu görüşlerinin dayanağı Şîî-İsmailî kelamcı Ebû Hâtim er-Râzî ile yapmış olduğu bir münazara ve bu münazaranın anlatıldığı *A'lâmü'n-nübüvve* isimli eserdir. Günümüze bazı kısımları

¹⁴ Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 245.

¹⁵ Yüce, *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan*, 178.

¹⁶ Yüce, *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan*, 195.

¹⁷ Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 246.

¹⁸ Ülkü Taşkıran, *Lord Herbert Of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 69.

ulaşmayan bu eserde tartışılan ve mülhid olarak itham edilen kişinin kim olduğu belirtilmemiştir. Hüseyin Karaman, Râzî'nin mülhid olarak itham edilmesini, onun Şiîliğin masum imam anlayışını eleştirmesine bağlamakta ve Râzî'nin kendi eserlerinde peygamberleri eleştiren hiçbir ifadenin olmadığını belirtmektedir.¹⁹ İslam coğrafyasında Râzî'nin dışında kutsal kitaplara ve peygamberlere karşı eleştiri yönelten diğer isimler ise İbnü'r Râvendî (ö. 913) ve Ebû İsa el-Verrâk (ö. 861) olmuştur.²⁰

¹⁹ Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî: İlâhî Gölgesinde Bir Filozof”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2020), 136-137.

²⁰ İpek, Mikail, “Deizm, Berâhime ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet”, *Kadim Akademi SBD* 6/1 (Haziran 2022), 39.

I. BÖLÜM

1. DEİZMDE DİN VE VAHİY

Deizmde din kavramı ele alınırken onun ne oranda faydalı ve ne oranda güvenilir olduğu meseleleri üzerinde durulmuştur. Bilindiği üzere deistler, kilise ve din adamları otoritesinde varlığını devam ettiren dini mevcut haliyle yanlış bir uygulama olarak görmüşlerdir. Hatta bu şekliyle din faydadan çok zarar sağlamaktadır. Onlara göre din adamlarının yapmış oldukları eklemelerden din arındırılabilirse o zaman dinin bir işlevinden söz etmek mümkün hale gelmiş olacaktır.²¹ Fakat deizmin din tasavvuru ve kurumsal dine karşı geliştirdiği eleştiriler, daha çok din-akıl ilişkisi etrafında şekillenmiştir diyebiliriz.

Deizmin en güçlü savunucularının İngiltere, Fransa ve Amerika gibi ülkelerde yaşamış düşünürler olduğuna değinmiştik. Bu yüzden itirazlar genelde Hristiyanlık üzerinden ele alınmıştır. Bu dönemde genel anlamıyla Hristiyanlığın akla tabi tutulduğu ve nihayetinde birçok öğretisinin reddedildiğini görmekteyiz. Hristiyanlık ve diğer dinler eleştirilirken özellikle ruhban sınıfı hedef haline gelmiştir. John Toland, ruhban sınıfının dinlerin asıl amacını gölgelediğini ve yapısını bozduğunu düşünmektedir. Ona göre ruhban sınıfının korku faktörünü kullanarak ve çeşitli hileler geliştirerek insanların aklını sınırlamaktadır. Bununla birlikte din adamlarının dini metinlerde anlatılagelen gizemli hikâye ve öğretilerin Tanrı tarafından seçilen kişilerce anlaşılabilceği inancını yadıkklarını ve bu sayede toplumda belli bir güç elde ettiklerini ifade etmektedir. Toland'a göre din adamlarının bu ve benzeri davranışları dinin doğallığına zarar vermektedir. Doğru bir dinin ise bu gibi batıl inançlardan arınması gerekir.²² O, dinlere karşı yapmış olduğu tüm izahlarda dinin kendine değil ona sonradan eklenen batıl inançları ve din adamlarının dinde oluşturduğu tahrifatları eleştirdiğini ifade etmektedir.²³

Toland ile aynı dönemde yaşamış olan Matthew Tindal, din eleştirilerini tıpkı Toland gibi din adamları üzerinden hareketle şekillendirmiştir. Ona göre din adamları, belli çıkarlar için birtakım eylemler gerçekleştirmekte ve ortaya çıkan bu eylemleri dindeki batıl inançlarla gerekçelendirerek dünyadaki düzeni bozmaktadırlar.²⁴ Tindal, din adamları tarafından tahrif

²¹ Özdemir Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 362.

²² Özdemir Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 364.

²³ Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 26.

²⁴ Yesuf, *Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 28

edilen Hristiyanlık, bu tahribattan arındırılabilirse, ortaya çıkan dinin saf ve gerçek din olacağını düşünmektedir. Bir başka ifadeyle o, başlangıçtaki Hristiyanlığı doğal din olarak görmektedir. Fakat bu doğal dine sonradan eklenen batıl inançlar neticesinde Hristiyanlık bu özelliğini kaybetmiştir. Tindal'ın *Christianity as Old as Creation (Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık)* ismini verdiği eseri ile anlatmak istediği budur. Ona göre bozulmamış olan Hristiyanlık ile başlangıçtan bu yana mevcut olan doğal din aynı şeylerdir.²⁵

Görüldüğü üzere deistlerin dine olan bakış açıları Hristiyan din adamlarının şöhretleri ile paralel gitmektedir. Deistler hali hazırda yaşanan dini tanımlarken genelde din adamlarını ve onların yaptığı uygulamaları ele almaktadırlar. Din adamlarına yönelik oluşturulan bu itirazlar, doğal olarak kutsal kitapların güvenilirliğini de büyük oranda zedelemektedir. İngiliz düşünür Anthony Collins, bu duruma dikkat çeken önemli düşünürlerden biridir. O kutsal kitapların pek de güvenilir kimseler olarak görülmeyen din adamlarının himayesinde uzun yıllar kalmasını eleştirmiştir. Din adamlarına duyulan güvensizliği kutsal kitaplara da atfetmiştir. Bununla birlikte kutsal kitaplar muhatapları tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve farklı öğretiler ve mezhepler oluşmuştur. Bu yüzden Collins'e göre kutsal kitaplar kaynak alınarak makul bir din oluşturmak mümkün değildir.²⁶

Deist düşünürlerin din kavramına ve içinde bulundukları Hristiyanlık dinine olan yaklaşımı ilk dönemlerde daha ılımlı bir seyirde gelişmiş olsa da sonraki dönemlerde din eleştirileri daha sert ifadelerle dönüşmüştür. İlk dönemlerde doğal din ile Hristiyanlık arasında ortak bir payda aranırken, sonraki dönemlerde kurumsal dinlerin daha ağır eleştirilere maruz kalması hatta bu dinlerin tamamen reddedilmesi söz konusudur. Thomas Paine'in din eleştirisi bunun bir örneğidir. Paine, *Akıl Çağı* isimli eserinde Hristiyanlığı eleştirirken Tevrat'ı ve İncil'i detaylıca ele almış ve oradaki çelişkili gördüğü kısımları gündeme getirmiştir. Öncelikle o gerçek bir dinde gizem ve mucizenin olamayacağına dikkat çekmiş, peygamberliğin olabilirliğine de kuşkuyla yaklaşmıştır.²⁷ Gizem unsurunu ve mucizeleri sistemli ve tutarlı bir şekilde eleştirse de onun peygamberlik için düşünceleri biraz daha karmaşıktır. Bazen peygamberleri reddetmeye varan ifadeler kullanılırken bazen de kutsal metinlerde anlatılan peygamber tasvirlerini doğru bulmadığını ifade etmektedir. Örneğin kutsal kitaplarda Hz. Nuh'un mitolojik bir efsane gibi ve Hz. Musa'nın nefret duyulan cani birisi gibi anlatılmasını

²⁵ Yesuf, *Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 30.

²⁶ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 321.

²⁷ Paine, *Akıl Çağı*, 55.

eleştirmiştir.²⁸ Fakat en sert eleştiriye Hristiyanlık dininin kendisine getirerek şöyle söylemektedir:

Tüm uydurma din sistemleri içinde Tanrı'yı en çok aşağılayanı, insana en yararsız, insan aklına en uymayanı, kendi içinde en çelişkili olanı Hristiyanlıktır. İnanmak için çok saçma, bir başkasını inandırmanın mümkün olmadığı, uygulaması çok tutarsız olan bu din, insan yüreğini uyuşturup ateistlerin ve fanatiklerin çoğalmasına yol açmaktadır.²⁹

Paine'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o, dinleri uydurulmuş ilkelere belli amaçları hedefleyen kurumlar olarak görmektedir. Bu gibi yapıların ise insana ve topluma yarardan çok zarar getireceği kanaati taşımaktadır. Bu yüzden insan Tanrı tarafından bahsedilen akıl kullanmalı ve O'na bu akıl vasıtasıyla yaklaşmalıdır.

Fransız düşünür Voltaire geleneksel dinleri ele alırken genelde bu dinlerdeki Tanrı fikrinden hareketle eleştirilerini ortaya koymuştur. *Felsefe Sözlüğü* isimli eserinde “tanrıtanımazları” ele alırken insanları tanrıtanımazlığa iten sebepleri irdelemektedir. Tıpkı diğer deistler gibi o da eleştirilerini din adamlarına yöneltmekte ve din adamlarının dini kendi uydurdıkları mucizelerle doldurduklarını iddia etmektedir. Bunun yanı sıra din adamlarının dini gelenek içerisinde çizmiş oldukları Tanrı portresinin manasız ve barbar olduğunu söyleyerek insanların böyle bir Tanrı'ya inanmaktansa hiç inanmamayı seçeceğini ifade etmektedir.³⁰ Voltaire, mevcut dinlerin yanlış yere odaklandığını düşünmektedir. Ona göre din kavramı daha sade ve daha işlevsel bir kavram olmalıdır. “Dinin, ne anlaşılmaz bir metafiziğinin türlü türlü inançlarında ne de boş törenlerde olmadığına, sadece tapmaya ve adalete bağlı olduğuna inanır...” diyerek kendi din anlayışını ifade etmektedir.³¹ Voltaire, kendi tasavvurundaki dini bir gıdaya benzetmekte ve insanların bu gıdaya ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Fakat bu gıda, basit olan dinin karmaşık hale getirilmesi ve batıl inançlarla doldurulması sonucu zehir haline getirilmektedir.³²

Din adamları ve kutsal kitapların maruz kaldığı bu eleştiriler din olgusunu da büyük oranda etkilemiştir. Nihayetinde deist düşünürler tarafından, yaşanmakta olan dinin yanlışlığı, akla uygun olmayışı ve işlevsizliği gibi iddialar oluşturulmuştur. Bunun sonucunda da kurumsal bir yapı haline gelen ilahi dinin, din adamlarının ve onlar tarafından yapılan ayinlerin reddedilmesi açıkça ifade edilmiştir. Deizmin bu keskin yapısı, ilahi vahyin ve bu vahiyle

²⁸ Paine, *Akıl Çağı*, 84.

²⁹ Paine, *Akıl Çağı*, 170.

³⁰ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, çev. Lutfi Ay (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1973), 83.

³¹ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü IV*, çev. Lutfi Ay (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1966), 184.

³² Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 197.

sınırları belirlenmiş bir dinin varlığını imkânsız kılmaktadır. Bunun yerine, doğal din olarak adlandırılan yeni bir din anlayışı geliştirilmiştir.

1.1. Vahyin Tanımı ve İmkânı

Deistlerin vahiy kelimesi ile Tanrı'nın Cebail aracılığıyla peygambere bildirdiği söz ve fiilleri kastettiği açıktır. Yine de vahiy kelimesinden ne anlamamız gerektiği meselesini biraz açmakta fayda vardır. İslami düşüncesinde vahiy kelimesi “hızlı ve gizli bir şekilde söylemek, işaret etmek” gibi anlamlara gelmektedir.³³ Allah'ın insanlara iletmek istediği mesajları peygamberler aracılığı ile ulaştırması, Allah'ın bir hükmü peygamberlere gizli bir şekilde bildirmesi,³⁴ Allah'ın gaybî haberleri ve şeriatı bildirme yolu³⁵, Allah'ın yeryüzüne müdahil olması,³⁶ seçilen bir kişiye insanlığın hidayete ermesi için gerekli bilgilerin verilmesi³⁷ vahiy kelimesini için yapılan diğer tanımlardır. Bununla birlikte varlıkların hareket tarzlarının bildirilmesi de bir tür vahiydir.³⁸ Örneğin bal arısını hareket ettiren içgüdü vahyin kendisidir. Bu durumda bir aracı ya da kelama gerek duyulmaz. İlerde ele alacağımız ve deistler tarafından “doğal din” olarak adlandırılarak vahyin yerine konulan kavram, vahiy için yapılan bu tanımla ilişkilendirilebilir.

Kuran'ı Kerim'de yetmiş sekiz yerde geçen vahiy lafzının, varlıkların birbirlerine bir şeyler iletmesi anlamında kullanıldığını, sadece Allah'ın vahyetmesi değil, şeytanın ya da insanların da vahyettiğini görmekteyiz.³⁹ Bu yüzden V-h-y kökünden oluşan fiilleri incelediğimizde şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: Vahyin muhatabı eğer peygamberse buna “hakiki vahiy”, eğer muhatap peygamber değilse ilham manasında “ilahi vahiy”, eğer vahiy kelimesi Allah'tan başkasına nispet ediliyorsa da “gayri ilahi vahiy” denmektedir.⁴⁰

Vahiy kelimesi ile ilk olarak hakiki vahiy kastedilmektedir. Hakiki vahyin nasıl gerçekleştiği meselesi Kuran'ı Kerim'de şöyle ifade edilmiştir: “Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini

³³ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440.

³⁴ Yavuz, “Vahiy”, 42/440.

³⁵ Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 20.

³⁶ Mehmet Akif Ceyhan, *Kur'an Ayetleri Işığında Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 135.

³⁷ Zübeyir Ovacık, *İbn Sina ve Gazali'de Vahiy* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 2.

³⁸ Demirci, *Tefsir Usulü*, 47.

³⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 46.

⁴⁰ Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), “Vahiy”, 855.

vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”⁴¹ Ayette geçen vahiy, perde arkası ve elçi ifadeleri ile vahyin çeşitleri açıklanmaktadır. Vahiy kelimesi ile bilginin Allah tarafından süratli ve gizli bir şekilde aniden kalbe ilham edilmesi,⁴² perde arkasından gerçekleşen vahiy türüne Hz. Musa’nın Allah’ın sözlerini işitmesi örneği,⁴³ elçi gönderilmesine de Cebrail’in vahyi bizzat getirmesi anlaşılmaktadır.

Yahudilikte ise vahiy kelimesine benzer *gala*, *yada* ve *noda* gibi kavramlar kullanılır. Gala, Tanrı’nın sözlerini insanların kalbine iletmesi, yada; Tanrı’nın tarihi bir takım olaylarla kendisini ortaya çıkarması, noda; Tanrı’nın kendisini göstermeden varlığını peygamberlere bildirmesi olarak tanımlanmaktadır. Bunların yanı sıra *nir’ah* kavramı da vahyin yerine kullanılır ve Tanrı’nın bizzat kendisini göstermesini ifade eder.⁴⁴

Yahudilikteki vahiy yerine kullanılan bu kavramlar İslam’a uzak kavramlar değildir. Bununla birlikte Yahudilikteki vahyin geliş şekilleri de İslam’a paralel bir şekilde açıklanmıştır. Yahudi inancına göre vahiy vasıtasız bir şekilde bizzat Tanrı tarafından yüz yüze konuşma yöntemi ile gerçekleşebilir ya da Tanrı peygambere rüyada vahyini iletebilir. Bununla birlikte tıpkı diğer dinlerdeki gibi Cebrail aracılığı ile vahyin iletilmesi de söz konusudur. Cebrail’in “Sen Tanrı’ya yalvarmaya başlar başlamaz, duan yanıtlandı; bunu bildirmeye geldim”⁴⁵ demesi onun Tanrı’nın buyruklarını insanlara iletmesi görevinin göstergesidir.

Yahudilerin kutsal kitabı incelendiğinde Tanrısal vahyi sadece söz ile sınırlandırmanın yanlış olduğu görülecektir. “Gökler Rabbin sözüyle, gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı. O söyleyince her şey var oldu; O buyurunca her şey belirdi.”⁴⁶ İfadesinden hareketle, varoluşun arka planında her zaman Tanrı vardır. O’nun sözüyle yaratılan tüm mahlûkat vahiy olarak kabul edilir.⁴⁷

Hristiyanların vahiy ile olan münasebeti de diğer dinlerdeki kadar yoğundur. Fakat Hristiyanlıktaki vahiy, Yahudilik ve Müslümanlıktaki vahiy anlayışından farklılıklar barındırmaktadır. İngilizcede vahiy kelimesi, Latince revelatio kelimesinden türeyen revelation kelimesi ile ifade edilir. Bu anlamıyla vahiy ifşa etmek, açıklamak, örtüsünü kaldırmak gibi anlamlara gelir.⁴⁸ İncillerde vahiy kelimesi ile aynı anlamda kullanılan *Kerussein*, *Didaskein*

⁴¹ Kur’an Yolu (Erişim 11 Mayıs 2023), Şûrâ Suresi 42/51.

⁴² Demirci, *Tefsir Usulü*, 53.

⁴³ Esmâ Karabiber, *Vahiy: Hükmü, Mahiyeti ve Güvenilirliği* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 51.

⁴⁴ Karabiber, *Vahiy: Hükmü, Mahiyeti ve Güvenilirliği*, 12-13.

⁴⁵ *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Dan. 9:23.

⁴⁶ Mez. 33:6, 9.

⁴⁷ Karabiber, *Vahiy: Hükmü, Mahiyeti ve Güvenilirliği*, 17.

⁴⁸ Harun Dünder Karahan, *Hristiyanlık ve İslamiyet’te Vahiy Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 54.

ve *Apokaluptein* gibi kavramlar yer almaktadır. Keressein, açıklamak; didaskein, öğretmek; apokaluptein ise vaaz etmek anlamlarına gelmektedir.⁴⁹ Revelation kelimesi Yunanca apokalypsis kelimesinin tercümesinden hareketle Tanrı, alem ve gelecek hakkındaki gizli bilgilerin ilahi buyruklarla açığa çıkmasını ifade etmek için kullanılmıştır.⁵⁰ Bu kavramlar dışında Hristiyan inancına göre Hz. İsa vahyin bizzat kendisidir. Tanrı İsa-Mesih ile insanlara görünür olmuş, bu sayede onlara vahyini aracısız iletmıştır.⁵¹

Tüm bu tanımların yanı sıra diyebiliriz ki vahiy, Allah'ın insanlarla kurmuş olduğu iletişim yöntemlerinin tamamıdır. Peki deistlere göre Tanrı ve insan arasında bu tarz bir iletişim mümkün müdür? Bu soruya “evet” ya da “hayır” demek doğru olmayacaktır. Deizmin oluştuğu tarihi serüven incelendiğinde konuyla ilgili birbirinden farklı görüşlerin oluştuğunu görmekteyiz. Şimdi bu görüşlerin ne olduğuna yakından bakalım.

Aydınlanma dönemi ile Hristiyanlığa ve kutsal kitaplara karşı getirilen eleştiriler, Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki kabulleri de etkilemiştir. Bilindiği üzere ilahi dinlerde Tanrı, maddeden uzak, mekândan bağımsız ve tasviri mümkün olmayan bir varlıktır. Fakat Tanrı, tüm bu özelliklerine rağmen maddi olan insanlarla bizzat ya da bir aracı ile iletişim kurabilmektedir. Deist düşünürler bu konu hakkında kendi görüşlerini ortaya koymuş ve Tanrı ile insan arasında ne tür bir iletişim kurulabileceği konusunu irdemişlerdir. Peki Tanrısal olanla maddi olanlar arasında gerçekleşen vahiy kavramını, vahyin güvenilirliği ve imkânı meselesini deistler nasıl ele almıştır?

Deizmin öncüsü unvanı ile bilinen Lord Herbert of Cherbury, vahiy konusunda kendinden sonra gelen pek çok deistten farklı bir görüşe sahiptir. O, vahyin insanın akılla ulaşabileceği bilginin üzerinde bir bilgi verebileceğini ve vahyin insanî aklı aşan bir içeriğe sahip olabileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte vahiyle elde edilen bu tür bilgilerin akla ters düşecek bir nitelikte olmayacağını belirtmektedir. Bir başka ifadeyle Herbert, vahyin insana bilmediği konularda bir bilgi verebileceğini ancak elde edilen bu yeni bilginin akılla çelişmeyeceğini ifade etmektedir. Bu nedenle Herbert'a göre bir insanın Tanrı'dan ilahi bir bilgi elde etmesi gayet mümkündür. Hatta bu tür bir bilgiye uyanırken ya da uykudayken de ulaşılabilir.⁵² Fakat sahte vahiyler de olabileceği konusunda kuşku duymakta, sadece belli koşullar neticesinde vahiylerle güvenilebileceğini ifade eder. Bu koşullar şunlardır:

I. Tanrı'nın lütfu için dua edilmelidir.

⁴⁹ Karahan, *Hristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı*, 67.

⁵⁰ Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal* 8/1 (Mart 2011), 23.

⁵¹ Karahan, *Hristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı*, 69.

⁵² Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 303.

- II. Vahiy doğrudan birine verilmeli, onun dışında aktarılan veriler geleneğin ve tarihin bir parçası kabul edilmelidir.
- III. Vahyin içeriği iyilik ile ilgili öğütler olmalıdır.
- IV. Vahiy, Tanrı'nın nefesini barındırmalı, gelen bilgide bir tür Tanrısallık hissedilmelidir.

Herbert, bu dört şartın sağlandığı takdirde ilahi vahyi kabul etmiş, hatta Tanrı'ya insanî bilgiyi aşan veriler verdiği için şükretmemiz gerektiğini belirtmiştir.⁵³

Herbert'in sahip olduğu ve büyük oranda kurumsal dinlerdeki vahye benzeyen bu vahiy anlayışı deizm ile çok bağdaşmamaktadır. Fakat Herbert, kilise otoritesi ve din adamlarının kendi çıkarları için ortaya attığı dini öğretilerle, yukarıda bahsi geçen gerçek vahyin birbirinden iyi ayırt edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁴ Eğer bir vahiy insana Tanrı'ya dua ve tazim sorumluluğu yüklemiyorsa, birinci ağızdan aktarılmıyorsa, iyi ve erdemli bir içeriğe sahip değilse ve içsel bir tecrübeyle hızlıca gerçekleşmiyorsa (insan eliyle ekleme yapılmasına müsaade etmemesi için) bu tarz bir vahiy gerçek vahiy değildir.⁵⁵

Herbert, bireysel tecrübe ile açığa çıkan vahyi bilgiyi çok da umursamıyor gibi görünmektedir. Ona göre bir insanın Tanrı tarafından ilahi vahye muhatap kılınması, diğer insanları ilgilendiren bir durum değildir. Çünkü o herkesin tecrübe edemediği bir şeyin tüm insanlar için bağlayıcı olmadığı kanaati taşımaktadır.⁵⁶ Bununla birlikte Herbert, vahyin birinci ağızdan insanlara aktarılması gerektiğini ifade etmektedir. Vahye muhatap olan kişinin bulunmadığı coğrafyalarda onun almış olduğu vahyin yayılması, kabul edilmesi gerekli olmayan nakli bir bilgi, bir gelenek ya da bir tarihtir.⁵⁷ Bu yüzden, Herbert her ne kadar ilahi vahye kapılarını kapatmamış olsa da ideal bir din için vahyi gerekli görmemiştir.

Bir diğer İngiliz düşünür John Toland da vahiy konusunda Herbert'a benzer görüşler benimsemiştir. O, ilahi vahyi reddetmemiş fakat akıllı bu konuda hakem olarak kabul etmiştir. Yani o, Tanrı tarafından insana vahiy edildiği iddia edilen bilginin kabul edilmesi için muhakkak akla uygun bir içeriğe sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. Toland'a göre vahyin içeriği kolayca kavranabiliyorsa, akıl ile uyumluysa ve gizemden arındırılmışsa ilahi bir bilgi olarak dikkate alınabilir. Bu haliyle ilahi vahiy, insana bilmediği bir konuda bilgi verebilir fakat akıllı aşan ve ona ters düşen bir içeriği bünyesinde barındıramaz. Toland, buna

⁵³ Herbert of Chelbury, *De Veritate*, 308-310.

⁵⁴ Taşkiran, *Lord Herbert Of Chelbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 102.

⁵⁵ Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 632-633.

⁵⁶ Herbert of Chelbury, *De Veritate*, 303.

⁵⁷ Herbert of Chelbury, *De Veritate*, 308.

örnek olarak ahiret hayatı ile ilgili birçok meselenin ilahi bilgi ile elde edilebileceğini fakat bu bilgilerin yine akıl çerçevesinde olması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁸

Toland'ın akla duyduğu sonsuz güven, onun akli vahiyden üstün tuttuğu anlamına gelmemektedir. Ona göre böyle bir kıyaslama yapmanın pek bir faydası yoktur. Çünkü Toland, saf aklın ve bozulmamış, aldatıcı olmayan ilahi vahyin kaynağının Tanrı olduğunu ifade eder. Gerçek ilahi vahyin zaten akıl ile çelişmeyeceği fikrini benimsemiştir.⁵⁹ O, deistler tarafından sıklıkla eleştirilen mucizeleri de akla yatkın bir zemine oturtmaya çalışmış, insandaki bilgi eksikliği giderildiğinde mucizelerin akıl ile açıklanabilecek olağan şeyler olduğunu savunmuştur. Toland, Tanrı tarafından oluşturulan mucizelerin, iyi anlaşılmadığını, bunların doğa yasaları ile açıklanabileceğini fakat din adamlarının kutsal metinlere gizem üstüne gizem eklediğini ifade etmektedir. Ona göre Tanrı insanların anlamayacağı bir şeye iman etmelerini ya da anlaşılmayan bir şey hakkında eylemde bulunmalarını istemez. Fakat Toland'a göre İncil, bu tarz buyruklarla doludur. Bu yüzden o, İncillerin mevcut hallerine güvenilemeyeceğini, Hz. İsa'nın insanlara anlattığı ilk Hristiyanlığa güvenilebileceğini söylemektedir.⁶⁰

Toland'ın vahiy anlayışı, genel anlamıyla Tanrısal bir bilginin elde edilebileceği şeklindedir. O ilahi vahyin mahiyetini ne de vahyin imkanını bir felsefi problem olarak ele almamıştır. Toland daha çok kilise ve din adamlarının kutsal metinleri ve dini yokuşa sürmeleri konusunda itirazlarda bulunmuş, din adamları tarafından anlatılan şekliyle bir vahyin olamayacağını ifade etmiştir. Hristiyan din adamlarına göre ilahi vahiy herkes tarafından anlaşılacak bir metin değildir. Bu metni sadece din adamları anlayabilir ve halkı bu konuda aydınlatabilir. Toland ise tam bu noktaya eleştirilerini yöneltmiştir. Ona göre vahiy kelimesi, kökeni itibarıyla böyle bir anlaşılmağa kapalıdır. Vahiy kelimesi ile anlaşılacak birlikte kullanılamaz. Çünkü Toland, vahyin zaten gizemli ve henüz açığa çıkarılmamış bir konuda bilgi verdiğini ifade etmektedir. Bilinemeyen bir konu hakkında bilgi vererek, daha önce bilinmeyen bir şeyi bilinir hale getiren ve bu yönüyle aydınlatıcı bir kaynak olan vahyin içinde gizem barındırmasını ve anlaşılmasını reddetmektedir. Gizem, vahiy gelene kadar varlığını koruyabilir, vahiy geldiğinde gizemin aydınlatılmış olması gerekir. Fakat Hristiyanlıkta durum bunun tam tersi olarak anlaşılmaktadır. Vahiy, gizem üzerine gizem eklemektedir.⁶¹ Toland, böyle bir vahyin gerçekleşmesini akla uygun bulmamaktadır. Fakat Tanrı'nın istediği şekliyle

⁵⁸ Meryem Özdemir Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:2 (2019), 370.

⁵⁹ Sait Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 77.

⁶⁰ Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 108-109.

⁶¹ Özdemir Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 367.

vahiy gönderebileceğini ve vahyin herkes tarafından anlaşılamamasının da pekâlâ bir seçenek olabileceğini ileri sürenler olabilir. Toland bu tür bir vahye karşı çıkmakta ve bu çeşit bir vahyi şeytanîlik olarak tanımlamaktadır. Tanrı ise bu durumdan münezzehtir.⁶²

Tanrı'nın yüce bir varlık olarak kabul edilmesi, deistlerin vahyi toptan inkâr etmeleri için aşılması zor bir engel olarak yorumlanabilir. Bu yüzden olsa gerek Herbert ve Toland'da görülen ılımlı yaklaşım Matthew Tindal'de de kendini göstermiştir. Tindal'e göre de Tanrı'nın seçmiş olduğu bir insana ilahi buyruklar göndermesi mümkündür. Fakat o, bu tür bir vahyin otoritesini sorgulamış ve ilahi vahyin gerekli olmadığı sonuca varmıştır.⁶³ *Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık* isimli eseri ile ilk yaratılışta insanların kalplerinde doğal dinin yerleştirildiğini ve günümüz kurumsal dinlerini bu doğal din süzgecinden geçirmek gerektiğini söylemektedir. Bunun neticesinde Tindal, doğal din kavramını geleneksel dinlerdeki vahiy anlayışından her zaman üstün tutmuştur.⁶⁴ İnsanın kavrayış kabiliyetini aşan durumlardan daha fazlasına inanmasının zorunlu olmadığını dile getiren Tindal, vahiy konusuna da bu şekilde yaklaşmış; vahyin gerçekleşmesini Tanrı'nın koymuş olduğu akli kurallara uygun olması gerektiğini belirtmiştir. Eğer vahyi yüceltmek için akli yasalar geri plana alınırsa herhangi bir şeyin doğruluğundan emin olunması mümkün değildir.⁶⁵

Kutsal kitaplar ve vahiy üzerine yaptığı eleştirilerle deist düşünürler arasında ön plana çıkan Thomas Paine, kutsal kitaplardaki çelişkili gördüğü konuları detaylıca incelemiş ve bu kitapların Tanrı'nın kelamı olamayacağı sonucuna varmıştır. O, kutsal kitaplar için takındığı bu tavrı, kutsal kitapların Tanrı'dan gelmiş olsalar bile kanıtlanamayacağı iddiası ile güçlendirmeye çalışmıştır. Paine, vahyi “Tanrı'nın insana doğrudan ilettiği şey” olarak tanımlamaktadır. Bu yüzden o, vahye muhatap olan kişinin elde ettiği bilgileri Tanrısal bilgi statüsünde değerlendirilebileceğini fakat bu kişinin aldığı vahyi bir başkasına ve o da bir başkasına aktarması sonucu elde edilen bilginin artık Tanrısal bir bilgi olmaktan çıkacağını ifade etmektedir. Paine'e göre bilgi, birinci şahıstayken ilahi bir bilgi olarak kabul edilebilir fakat kaynaktan uzaklaştıkça bir söylenti haline gelmesi kaçınılmazdır. Paine açık bir şekilde vahyi tanımı gereği ilk kişi ile sınırlı görmektedir. Bu yüzden kişi, kendisine başkası tarafından vahiy olduğu iddia edilen bir bilgi aktarıldığında buna inanmak zorunda değildir.⁶⁶ Bu durumu Paine şöyle ifade etmektedir: “Bana doğrudan iletilirse bunun vahiy olduğuna inanabilirim;

⁶² Özdemir Kardaş, “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı”, 371.

⁶³ Shikur Seid Yesuf, *Matthew Tindal'in Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 12.

⁶⁴ Yesuf, *Matthew Tindal'in Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 13.

⁶⁵ Yesuf, *Matthew Tindal'in Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 47-48.

⁶⁶ Thomas Paine, *Akl Çağ*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 5-6.

bundan önce bana söylenenlerin vahiy olduğuna inanmakla yükümlü değilim.” diyerek, Tanrı’dan doğrudan vahiy almadığı sürece başkaları tarafından aktarılan ilahi bilgiyi kabul etmediğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶⁷

Vahyin mahiyetini ilk kişi ile sınırlı tutmak şartıyla imkân dahilinde gören Paine, vahyin güvenilirliği konusunda ise daha açık ifadeler kullanmıştır. Tanrı’nın insanlara ilettiği buyrukların kimler tarafından ve nasıl yazıya geçirildiği meselesini gündeme getirerek kutsal kitapların güvenilir bir kaynak olmadığını iddia etmiştir. Paine, özellikle Eski Ahit’in yazılış sürecinin bir grup insan tarafından yürütüldüğünü ve bu grubun düzenlediği şekliyle yazılanların günümüze ulaşp ulaşmadığının da bilinemeyeceğini vurgulamıştır. O, bu durumu şöyle izah etmektedir:

...sistemi kuranlar oylama yoluyla bir araya getirdikleri kitapların hangilerinin Tanrı Kelamı hangilerinin de Tanrı Kelamı olmadığına karar verdiler. Bazılarını reddettiler; Apokrif denilen bazılarının da kuşkulu olduğuna oylama yoluyla karar verdiler; oyların çoğunu alan kitaplar da Tanrı Kelamı olarak kabul edildi. Başka şekil oylamış olsalardı, kendilerine Hristiyan adını veren inanç sahipleri başka şeye inanacaklardı; çünkü birinin inancı başka birinin oyuyla belirlenmişti. Tüm bunları yapan kimlerdi, bunu hiç bilmiyoruz. Kendilerine genel olarak Kilise diye tanımladılar ve tüm bildiğimiz bu.⁶⁸

Kant ise vahiy meselesini ahlaki açıdan ele almıştır. Ona göre vahye bizzat muhatap olan ve buna şahit olan insanlar ile daha sonraki nesillerde yaşamış olan insanlar arasında vahye inanma zorunluluğu açısından farklılıklar bulunmalıdır. Çünkü vahye şahit olarak onu bilenlere, şahit olmadığı için bilmeyenler karşısında bir avantaj verilmiş olur. Vahye şahitlik edenler bunu görerek inanmakta; fakat sonraki nesiller görmeden iman etmektedir. Yani Kant’a göre yapılması gereken talepler insanlara eşit imkanlarla aktarılmış olmalıdır.⁶⁹ Bu itirazlar deistlerin vahye yönelik itirazlarına çok benzemektedir. Aynı zamanda Kant, vahyi iki gruba ayırmaktadır: Dahili vahiy ve harici vahiy. Dahili vahiy Tanrı’nın insanlara akıl yolu ile verdiği vahiydir; harici vahiy ise fiiller ve sözcükler aracılığı ile verilen vahiydir. Harici vahyin kapsamı daha geniştir. Çünkü harici vahiy, dahili vahiyde olmayan tarihsel öğeleri içermektedir. Aynı zamanda harici vahiy aklın kuşatamadığı alanlarda da söz hakkına sahiptir.⁷⁰ Fakat Kant’a göre dahili vahiy, evrensel olması nedeniyle her zaman harici vahyin doğrulayıcısı konumundadır. Yani harici vahyin içeriği dahili vahye göre tefsir edilmelidir.

⁶⁷ Paine, *Akıl Çağı*, 164.

⁶⁸ Paine, *Akıl Çağı*, 15.

⁶⁹ Allen W. Wood, “Kant’ın Deizmi”, çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2011), 339.

⁷⁰ Ergin Erdem, “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (Ağustos 2007), 40.

Kant’a göre bu uygulama başarılı bir şekilde yapılırsa akıl ile vahiy arasında bir birlikten söz edilebilir.⁷¹

Ünlü Fransız düşünür Francis Bacon’a göre Tanrı’nın iki kitabı vardır; bunlardan biri doğa diğeri ise vahiydir.⁷² İlk dönem deistleri, bu iki kitap arasında güçlü bir mukayeseye gitmiş ve doğa kitabını tercih etmişlerdir. Fakat vahiy kitabını ise tamamen reddetmedikleri görülmektedir. Onlar, kurumsal dinlerin kabul ettiği ilahi vahyin de pekâlâ mümkün olduğunu, Tanrı’nın isterse insanlarla bu şekilde de iletişim kurabileceğini kabul etmişlerdir. Fakat bu tür bir vahyin kaynağının Tanrı olduğundan emin olunamayacağı endişelerini de dile getirmektedirler.⁷³ Bununla birlikte içinde bulundukları dinin yapısı, din adamlarının uygulamaları ve tahrif edildiğini düşündükleri kutsal kitapların içeriği de vahye yaklaşımlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Başlangıçta gerçekleşen vahyin bir bilgi kaynağı olabileceğini kabul etmekle birlikte, kurumsal dinlerin uyguladığı ve anlattığı vahyin bağlayıcı olmadığını, hatta bu çeşit bir vahyin Tanrı’yı yüceltmekten ziyade O’nun şanına leke sürdüğünü belirtmektedirler.

1.2. Tanrı-Evren İlişkisi

Deizm kaynaklarında en çok yer verilen konulardan birisi Tanrı’nın âlemle olan ilişkisidir. Bu ilişki incelenirken vahiy dinlerinden farklı bir sonuca varılmış, deizm ile ilahi dinlerin arasındaki makas daha fazla açılmıştır. Deistlerin Tanrı-evren ilişkisinin merkezinde âleme müdahale etmeyen pasif bir Tanrı anlayışı yer almaktadır. “Müdahale” kelimesi ise Tanrı’nın dünyaya ilgisiz olması, dünyadaki olaylardan haberdar olmak istememesi⁷⁴ ya da âleme müdahale edebilecek güce sahip olmaması şeklinde yorumlanabilir. Öncelikle söylemek gerekir ki Tanrı’nın âlemle olan ilişkisi meselesinde ilk dönem deistleri ile günümüz deizmi arasında büyük farklılıklar mevcuttur. İlk dönem deistler düşünüldüğünde, âleme müdahaleden kastın; Tanrı’nın bir peygamber aracılığı ile sosyal hayattaki normları düzenleyen yazılı veya sözlü buyruklar göndermemesi ve bu buyrukların tüm insanlar için bağlayıcı bir niteliğe sahip olmaması olarak yorumlanabilir. Böyle bir yorum, deizmin altın çağı olarak bilinen 17. ve 18. Yüzyıl deizmi için daha doğru olacaktır. Çünkü bu dönem için âlemden habersiz olduğu için âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışından bahsetmek pek mümkün değildir. Örneğin yazmış olduğu *Christianity as Old as Creation (Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık)* isimli eseri

⁷¹ Erdem, “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”, 41.

⁷² Baloglu, *Son Hurafe Deizm*, 189.

⁷³ Wood, “Kant’ın Deizmi”, 337.

⁷⁴ Muzaffer Ayyaz, *Deizm-Bilim İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 29.

ile deizmin İncili unvanına erişen Matthew Tindal'ın Tanrı'nın âleme müdahalesinin en önemli göstergelerinden olan mucizelere bile ılımlı yaklaştığını görmekteyiz.⁷⁵

Deizmde “âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ile anlatılmak istenen kasıt nedir?” sorusunu cevaplandırmak gerekirse diyebiliriz ki, Tanrı'nın âleme müdahale etmemesi, bir melek aracılığı ile sözlerini bir beşere iletmemesi ve dünyevi meselelere müdahil olmaması anlamına gelmektedir. İbadetler, haram ve helaller, sosyal ilişkiler üzerine belirlenen kurallar gibi vahyin konu edindiği ve insana yap ya da yapma denilen her şey bir müdahale olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte kutsal kitaplarda kendine çokça yer bulan mucizeler meselesi de Tanrısal bir müdahale olarak kabul edilir. Deistlerin en çok eleştirdiği mesele de budur. Onlara göre doğa yasaları evrenseldir ve bu yasaların belli zaman aralığında ve belli bir grup insan için askıya alınması akla ve tabiata aykırıdır. Tanrı'nın bu tarz bir iradî eyleme girişmesi ne mümkündür ne de kanıtlanabilir.

Meselenin bir diğer boyutu da deistleri bu tür bir pasif Tanrı anlayışına iten faktörlerin ne olduğudur. Her ne kadar konunun felsefi bir boyutu mevcut olsa da mesele daha çok pratikle ilgili gibi görünmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, pasif Tanrı anlayışını Hristiyanlık öncesi dönemlere dayandırmak mümkündür. İleride ele alacağımız şekliyle bu anlayış Aristoteles'e kadar götürülebilir. Fakat deist olarak tanımlanan kişilerin, Tanrı'nın âleme müdahalede bulunmaması görüşünü kabul etmelerinde felsefi bir alt yapının yanı sıra yaşamış oldukları dönemde önlerine çıkan aklî ve fiili engellerin büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle ilk deistlerde bu durum daha açık bir şekilde görünmektedir. Deizmin temel amacı maruz kaldıkları kilise otoritesini reddetmek, ruhban sınıfının tavırlarını ve yaşanılan dinin gerici dayatmalarını ortadan kaldırmaktır.⁷⁶ Bunu sağlamak için Tanrı'nın âleme müdahale etmeyeceği görüşü öne sürülmüş olabilir. Çünkü âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı kabul edildiğinde deizmin problem olarak öne sürdüğü birçok mesele deizm açısından çözüme kavuşmuş olacaktır. Bu yönüyle âleme müdahale etmeyen Tanrı fikri pratikte karşılaşılan problemlerden kurtulabilmek için tercih edilen bir seçenek gibi görünmektedir.

Deizme felsefi bir altyapı sunması açısından Aristoteles'in Tanrı anlayışına bakmak gerekir. Çünkü Aristoteles'in Tanrı anlayışı bazı yönleriyle deizm ile benzer olmakla birlikte bazı yönleriyle de oldukça farklıdır. Şöyle ki Aristoteles, evreni ve zihnindeki kozmolojiyi açıklarken hareket eden her şey hareket ettirilir kabulü ile meseleye yaklaşmıştır. Bu durum, semavi cisimlerden dünyaya kadar uzanan bir nedensellik ile kendini gerçekleştirmektedir. Her

⁷⁵ Sönmez vd. (ed.) *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 24.

⁷⁶ Altunışık, “İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları”, 624.

bir hareketin sebebi, hareket halinde olan başka bir hareket ettiricidir. Fakat bu nedensellik zinciri sonsuza kadar gidemeyeceği için bir yerde tüm varlık âlemine hareket etme akışını başlatan ilksiz ve sonsuz bir tözden söz etmek gerekmektedir.⁷⁷ Bu da Aristo felsefesinde Tanrı'ya tekabül eden "İlk Muharriktir."⁷⁸ Bununla birlikte, meselenin deizmle alakalı kısmı Aristoteles'in İlk Muharrik diye tanımladığı Tanrı anlayışı değildir. Hatta deistlerin Tanrı anlayışı ile Aristoteles'in İlk Muharrik anlayışı birbirine oldukça zıttır. Çünkü birçok deiste göre Tanrı yaratıcı konumdadır. Düzenleyen, tasarlayan ve kanunları va'z edendir. Aristo'nun Tanrı'sında ise bir yaratma söz konusu değildir.⁷⁹ Aristoteles'in Tanrı'sı "yardım için açılan elleri boşa çıkaran bir Tanrı"⁸⁰ olması yönüyle de deizmden ayrılmaktadır. İlerde ele alacağımız şekliyle bazı deistlerde dua ve ibadetlerin varlığının kabulünü görmekteyiz. Bu haliyle düşünüldüğünde deizmdeki Tanrı anlayışı ile Aristoteles'teki Tanrı anlayışı arasında belli farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır.

Eğer deizm ile Aristo felsefesini bir noktada birleştirmek gerekirse Tanrı'nın evrendeki tüm hareketin fail nedeni olup olmadığı meselesini konuşmak gerekir. Bu mesele hem deizm ile hem de Fârâbi'nin Tanrı tasavvuru ile yakından ilgilidir. Aristoteles'e göre Tanrı evrendeki değişimlerin fail nedeni olamaz. Çünkü değişime ortak olan iki taraf birbirleri ile ilişki içerisinde ve birbirlerini belli ölçüde etkilemesi kaçınılmazdır. Bir başka ifadeyle, Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi değişimin içerisinde bulunamaz. Bu O'nun mükemmelliğine aykırıdır. Fakat evrende var olan değişimin sebebi nedir diye düşünüldüğünde meşhur heykel ve heykeltıraş örneği verilir. Heykelin maddesi olan mermer maddi neden, heykelin Zeus formunda yapılması formel neden, sanatkarın kullandığı çekiç ve keskiler fail neden, tamamlanarak ortaya çıkan ürün ise ereksel nedendir.⁸¹ Aristo felsefesinde Tanrı için ancak ereksel neden zikredilebilir.

Ereksel neden, "Dünyadaki şeylerin ve olayların en iyi biçimde, ancak kendisine yönelinen bir amaç, erek ya da ereksel nedene başvurmak suretiyle açıklanabileceği görüşüdür."⁸² Aristoteles erek kavramını "uğruna bir şeyin olduğu şey" olarak tanımlamakta ve yürüme eylemini örnek vermektedir. Yürüme eylemindeki ereksel neden sağlıklı olmaktır.⁸³ Benzer şekilde Aristoteles "kendisi başkası uğruna değilken başka her şey onun uğrunadır"⁸⁴

⁷⁷ Aristoteles, *İlk Felsefe (Metafizik)*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2021), 213.

⁷⁸ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 368.

⁷⁹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 26.

⁸⁰ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 192.

⁸¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Dört Neden Öğretisi", 267.

⁸² Cevizci, "Ereksel Nedenler Öğretisi", 312.

⁸³ Aristoteles, *İlk Felsefe (Metafizik)*, 80.

⁸⁴ Aristoteles, *İlk Felsefe (Metafizik)*, 38.

diyerek erek kavramını tanımlamaktadır. Bu nedenle evrende var olan değişimler Tanrı'nın fiili bir müdahalesi ile değil, varlıkların Tanrı'ya yönelme amacıyla gerçekleşiyor olabilir. Varlıklar amaçlarını gerçekleştirebilmek için hareket halindedirler. Varlıkların amacı ise Tanrı'ya benzemek ve O'na yakınlaşmaktır. Aristoteles'in Tanrı hakkındaki bu ve benzer görüşlerine Fârâbi'nin Tanrı anlayışını inceleyeceğimiz bölümde tekrar değinilecektir. Bu sayede hem deistlerin hem Aristo'nun hem de Fârâbi'nin bu konudaki görüşleri bağlantılı olarak ele alınacaktır.

Aristoteles'in "İlk Muharrik" diye tanımladığı ve evrenin ereksel nedeni olarak gördüğü hareket ettirici Tanrı modeli Batı'daki deistler için iyi bir seçenek olmuş, bu anlayış ile Hristiyanlığın hurafelerinden ve kilise baskısından kurtulmaya çalışılmıştır.⁸⁵ Aristoteles'in âleme sadece hareket etme özelliği veren Tanrı anlayışı ile deizmin âleme sadece ilk yaratılıştaki müdahalede bulunan Tanrı anlayışı bir noktada benzeşiyor gibi görünmektedir. Aristoteles'te yaratıcı olmayan bir Tanrı vardır ve bu sayede Tanrı âlem ile ilişiksizdir. Deizmde ise yaratıcı Tanrı anlayışından vazgeçilmese de tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi âlem ile ilişiksiz bir Tanrı anlayışı benimsenmiştir. Eğer mesele böyle kabul edilirse, yaratma sürecini tamamlayan Tanrı, herhangi bir insana veya kuruma ilahi buyruklar vermemekte ve âleme yönelik bir tasarrufa gitmemektedir.⁸⁶

Öyle görünüyor ki Aristoteles'in evrenle ilgilenmeyen İlk Hareket Ettiricisi deizmdeki âleme müdahale ederek belli buyruklar göndermeyen Tanrı anlayışına kaynak teşkil etmektedir. Bu duruma örnek olması açısından birkaç isim zikretmekte fayda vardır. İlk olarak Hristiyanlığa büyük eleştiri getiren John Toland'ı ele alabiliriz. Maddenin hareketi üzerinden yola çıkan Toland, pasif madde anlayışını kabul etmeyerek, hareketin maddenin özünde olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüş ile Tanrı'nın maddeye sürekli müdahalesine gerek kalmamış, sadece yaratılışın başında Tanrı tarafından maddeye hareket verilmiştir.⁸⁷ Bu madde Tanrı tarafından yaratılmış olsa da dışarıdan bir müdahale olmadan evrenin işleyişini devam ettirebilmektedir.⁸⁸ Maddede bulunan bu kendi başına hareket etme kabiliyeti Toland'a göre Tanrı tarafından yaratılış esnasında verilmiş bir özelliktir. Madde kendi başına hareket eder ve bu sayede bir çeşit nedensellik zinciri dâhilinde evrende pek çok varlık var oluş amacını gerçekleştirebilir. Maddede bir bilinçlilik hali söz konusudur. Bu durum Aristoteles'in ereksel nedeni ile de oldukça uyumludur. Toland, "Nasıl ki Tanrı maddeye uzama özelliği verdiyse

⁸⁵ Ayvaz, *Deizm-Bilim İlişkisi*, 29.

⁸⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 187.

⁸⁷ Özdemir Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 360-361.

⁸⁸ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 513.

ona hareket etme kabiliyeti de vermiş olabilir.” mantığı ile bu durumu açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁹

Ateizmi terk ederek Tanrı’nın varlığına inanmaya başlayan Antony Flew da bu anlayışı benimseyen düşünürlerden biridir. Tanrı’ya keşfetmesini mevcut dinlerin sayesinde değil, doğal teoloji ile gerçekleştirdiğini ifade eden Flew, bulunduğu konuma akli veriler ışığında geldiğini belirtmektedir.⁹⁰ O, yaşadığı dönemin imkânlarını kullanarak Tanrı’ya ulaşmak için bilimsel verilerden yararlanmıştır. Evrendeki düzen ve ince ayar meselesi ile pek çok bilim adamının takınmış olduğu tavır onun fikirlerini değiştirmiştir. Bu yönüyle kurumsal dinlerin çizdiği Tanrı portresini benimsememiş, Aristo felsefesinde anlatılan Tanrı’ya daha yakın durmuştur.⁹¹

Tanrı’nın evrene müdahalesini evrenin başında gerçekleşmiş olarak gören Leibniz ise evrenin Tanrı’nın koymuş olduğu kurallar doğrultusunda mekanik bir saat gibi işliyor oluşunu ifade etmektedir.⁹² Bununla birlikte Leibniz, evrendeki nesnelerin Tanrısal bir kuvveye sahip olduğunu belirterek tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi varlıkların yetkinliğe ulaşma çabalarından bahsederek konuyu yeter-sebep ilkesi bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Bu amacın gerçekleşmesi için dışarıdan bir müdahaleye gerek yoktur. Nesnenin özünde bu yetkinliği arzulayan ve çeşitli sebeplerle engellenmediği sürece amacına ulaşmak için can atan saklı bir güç vardır.⁹³ Bu haliyle düşünüldüğünde Leibniz’in de Tanrı-evren ilişkisini bir noktada Aristoteles’e dayandırdığını söyleyebiliriz.

Birçok deiste göre Tanrı âlemi yaratmış, yasaları oluşturmuş ve mekanik bir saat gibi kendi haline bırakmıştır. Milyarlarca yıl öncesinde yapılan müdahale ile bu saat kendi halinde çalışmaya devam etmektedir. Taslaman’ın bu konuya izafiyet teorisi ile yaklaşması oldukça önemlidir. Tanrı’nın zamandan ve mekândan münezzehe olduğu kelamda kabul edilen bir inanç iken bu konuya son dönemlerde bilimsel olarak da yaklaşabilmekteyiz. Taslaman’a göre Dünya için geçen milyarlarca yılın Tanrı için bir an meselesi olabileceği ihtimali, âleme yapılmış olan müdahalenin zamandan bağımsız olacağını göstermektedir. Bir başka ifadeyle deistlerin Tanrı’nın âleme müdahalesini sadece evren yaratılırken kabul ediyor olmaları, dünya hesabıyla her ne kadar on beş milyar yıl önce gerçekleşmiş olsa da Tanrı için bu zamanın bir kıymeti

⁸⁹ Özdemir Kardaş, “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland’ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı”, 362.

⁹⁰ Ergin Ögçem, *Ateizmden Aklın Tanrısına* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 163.

⁹¹ Ögçem, *Ateizmden Aklın Tanrısına*, 209.

⁹² Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 72.

⁹³ Aliye Çınar, “Leibniz’in Tanrı Anlayışı”, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (Aralık 2003), 95.

yoktur. Müdahalenin baştan mı olduğu yoksa her an mı olduğu konusu Tanrı'nın zaman üstü bir varlık olduğu kabul edildiğinde önemini kaybeden bir tartışma olmaktadır.⁹⁴

Tanrı'nın evrene yönelik tasarrufu için yapılan tüm bu izahlarla birlikte "Tanrı evrende olup bitenleri biliyor mu?" sorusu da gündeme getirilebilir. Bu soruya cevap verebilmek için Clarke'ın daha önce bahsettiğimiz deist sınıflandırmasını hatırlamak gerekir. Clarke'ın dört sınıfa ayırdığı deistlerden sadece birinci gruptaki düşünürler Tanrı'nın âleme müdahale etmediğini iddia etmekte, diğer gruplardaki deistler ise Tanrı'nın âlem üzerindeki tasarruflarını kabul etmektedirler.⁹⁵ Bu tasniften yola çıkarak özellikle Herbert ve Toland gibi ilk deistler başta olmak üzere deistlerin büyük oranda Tanrı'nın evrende meydana gelen olaylardan haberdar olduğuna inandığını söyleyebiliriz. Bu yüzden deizmin temel mottosu haline gelen pasif Tanrı anlayışı ya da âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ile anlatılmak istenen şey Tanrı'nın bilgisine yönelik bir itiraz gibi görünmemektedir. Bilindiği üzere, deistlerin en çok eleştirdiği ve kabul etmediklerini açıkça dile getirdikleri hususların başında din adamları, kutsal kitaplar ve bu kitaplarda anlatılan mucizeler gelmektedir. İlerleyen bölümlerde daha detaylıca ele alınacağı şekliyle, deistler Tanrı'nın evrene müdahale edemeyeceği ya da evrendeki olayları bilemeyeceği görüşünü benimsemekten ziyade; Tanrı'nın evrene müdahale etmeyeceği, dünyada yaşanan olaylar üzerine vahiy göndermeyeceği görüşünü benimsemiş görünmektedirler. Yani Tanrı isterse her şeyi yapabilir. Bunu inkâr eden bir deist fikre rastlamak çok zordur. Fakat mesele böylesine bir müdahaleye gerek olup olmadığıdır. Çünkü deistlere göre Tanrı'nın âleme müdahil olmasına ve vahiy göndermesine gerek yoktur. Çünkü Tanrı zaten ilk yaratılıştan itibaren her şeyi yapmıştır. Mesele bu yönüyle düşünüldüğünde deizmde Tanrı'nın âleme müdahale etmesi kabul görmemiştir.⁹⁶

Tanrı'nın âleme ilişkin bilgisiz olması üzerine Aydın'ın şu ifadeleri de konuya farklı bir yaklaşım getirmesi açısından önemlidir: "Sözün özü deizm, Tanrı hakkında konuşmayı en aza indirgemektedir. Deistin, Tanrı'nın ilmi, kudreti, iradesi, merhameti, adaleti vs. hakkında bir şey söyleyecek hali yok gibidir."⁹⁷ Eğer tüm deistler için pasif bir Tanrı anlayışının kabulünden söz etmek mümkün olsaydı, böyle bir sonuca varmak kaçınılmaz olurdu. Clarke'ın deistler için yaptığı tasnif de göz önünde bulundurularak denilebilir ki, özellikle ilk dönem deistleri için kabul görmüş bir pasif Tanrı anlayışından söz etmek pek mümkün değildir.

⁹⁴ Caner Taslaman, "İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Şubat 2007), 15.

⁹⁵ Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 625-626.

⁹⁶ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 251.

⁹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 190.

Sonuç olarak deizme göre Tanrı âlemin yaratıcısı olarak kabul edilmekte; fakat O'nun âleme olan yaklaşımı konusunda farklı görüşler ortaya konmaktadır. Özellikle ilk dönem deist düşünürlerce Tanrı'nın "kâdir" olduğu ve âlemdeki olayları bildiği kabul edilmiştir. Bununla birlikte Tanrı'nın âleme yönelik olan bu bilgisi, âlem üzerinde bir tasarrufa gitmesi gibi bir sonuç doğurmamaktadır. Bu nedenle deizmde Tanrı'nın âleme müdahale etmemesi meselesi kendi içinde tutarsızlıklar barındıran ve net olmayan bir konudur.⁹⁸ Tanrı, evrene yönelik tasarrufunu doğal din aracılığı ile zaten ilk yaratılıştaki gerçekleştirmiştir. Bu nedenle deizm, ilahi dinler tarafından Tanrı'nın bir müdahalesi olarak kabul edilen kutsal kitapları sosyal hayatta işlevsiz bırakmak istemişler; kilise ve din adamlarının otoritesini reddederek hâlihazırda yaşanan sosyal hayat normlarının Tanrı'dan gelmediğini savunmuşlardır. Tanrı'nın evren ve insanla olan ilişkisini açıklamak için yeni bir din görüşü olarak "doğal din" kavramı deistler tarafından savunulmuştur.

1.3. Doğal Din

Deist düşünürlerin dini "doğal din" ve "vahyedilmiş din" olarak ikiye ayırması deizmin ana gayesini oluşturmakta ve deizmde ileri sürülen birçok fikrin temeli buraya dayanmaktadır. İlahi vahyin yerini alması için teklif edilen doğal din kavramı, akıllı ön planda tutarak vahyi geçersiz ve hatta gereksiz kılmaktadır. Deistler doğal din sayesinde herkes için ortak olan bilgilerle Tanrı hakkında bilgi sahibi olunabileceği tezi üzerinde durarak⁹⁹ akıl ile vahiy arasında ulaşılabilirlik açısından bir kıyaslamaya gitmektedirler. Bu kıyaslama sonucunda kişiyi Tanrı'ya ulaştıracak yegâne unsurun akıl olduğu öne sürülmekte, vahyin ise herkese eşit ve güvenilir yollarla ulaşamadığı savunulmaktadır. Akıl bu evrensel yönüyle vahiy karşısında savunulan güçlü bir kale olmuştur. Çünkü deistler vahyin zaman içerisinde bozulmalara uğrayabileceğini ve tüm insanlara güvenilir bir şekilde ulaşmasının mümkün olmadığını savunurken, aklın ise herkeste mevcut olduğunu belirtmişlerdir. Aklın vahiy karşısındaki bu konumu, onu zaman içerisinde bozulduğu kabul edilen dinsel inançlardan uzak tutmakta ve doğal din diye tabir edilen akla dayalı dini Tanrı'nın gönderdiği orijinal din olarak kabul etmektedir.¹⁰⁰

Doğal din, akıl yasalarına ters düşmeyen, kuralları ve sınırları akıl ile belirlenen, anlaşılabilir ve basit olan bir yapıya sahiptir. Tanrı'ya sadece akıl ile ulaşabilen ve inanç

⁹⁸ Mustafa Bozkurt - Mehmet Koyucu, "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2020), 447.

⁹⁹ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 132.

¹⁰⁰ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 336.

unsurlarını da vahiyden bağımsız bir şekilde sadece akıl ile belirleyen¹⁰¹ yeni bir din anlayışıdır. Bu tür bir din anlayışı neredeyse tüm deistler tarafından savunulmuştur.¹⁰² Doğaüstücülüğü imkânsız görmeleri, akıl ile açıklanamayan ve akli aşan durumlara bakış açıları, tüm deistler için doğal dinin kabulünü kaçınılmaz kılmaktadır. Doğal din hem ilahi vahyin reddedilmesi için bir neden hem de reddedilerek sosyal hayattan çıkartılan dinin yerine sığınılacak bir liman durumundadır. Vahyedilmiş dini inkâr eden ve doğal dini ahlaken zorunlu kabul eden kişi deistler için ideal bir birey konumundadır.¹⁰³

İlahi vahyi esas alan semavi dinler ile peygamberliği ve vahyi reddeden deizm arasındaki mücadelede insanların bu iki seçenekten birini tercihe iten en önemli faktör akıl olmuştur. İnsanlar ilahi vahyi akla uygun olmadığı gerekçesiyle terk etmiş, daha rasyonel delillerle hareket etmek istemiştir. Hristiyanlık ve İslamiyet özelinde düşünmek gerekirse akıl ile girilen münakaşa iki tarafı da epeyce yıpratmıştır. Orta çağdan başlayarak Aydınlanma Dönemi ile günümüze ulaşan bu süreçte Hristiyanlık, İslamiyet'e oranla daha ağır darbeler almış gibi görünüyor. Bunun en açık delili de deizmin Avrupa'da ortaya çıkmasıdır. Burada önemli olan husus şudur ki, deistlerin ilahi vahyi reddedişleri onları Tanrı'yı inkâra götürmemektedir. Önde gelen deist düşünürler için konuşmak gerekirse, bu kişiler ömürlerinin bir bölümünü Hristiyan olarak yaşamış, fakat bu dinin onlara anlattığı Tanrı'yı kabul etmemişlerdir. Kutsal olarak kabul edilen kitaplarda anlatılan Tanrı'nın değil, akıl ile kavranabilen bir Tanrı'nın varlığını kabul etmişlerdir.¹⁰⁴

Doğal dinin savunulmasında Tanrı'yı yüceltmek gibi bir anlayışın olduğu da gözden kaçmamalıdır. Deistler akli veriler ve çeşitli muhakemelerle kurumsal dinlerde Tanrı'ya atfedilen bazı anlatıları Tanrı'dan uzaklaştırmak için peygamber kaynaklı vahyin yerine doğal dini ön plana koymaya çalışmışlardır. Örneğin Paine, Tanrı'nın tekrar tekrar kitap göndermesini O'nun iradesinin değiştiği anlamına gelebileceği için eleştirmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan müstehcen hikâyeler ile acımasız ve kindar Tanrı tasvirini gündeme getirmiş, bu kelamın Tanrı'nın değil ancak şeytanın olabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁵ Bununla birlikte deistler, kurumsal dinlerdeki Tanrı anlayışının insanî bir zemine indirgendiği görüşündedirler. Tanrı'nın insan suretine girmesi ve maddi olan dünya ile hemhal olması deizmdeki aşkın ve yüce olan Tanrı anlayışı ile bağdaşmamaktadır.¹⁰⁶ Bu tür görüşler,

¹⁰¹ Cevizci, "Rasyonel", 724.

¹⁰² Aydın, *Din Felsefesi*, 187.

¹⁰³ Wood, "Kant'ın Deizmi", 337.

¹⁰⁴ Cevizci, "Deizm", 209.

¹⁰⁵ Paine, *Akl Çağ*, 17.

¹⁰⁶ Zeynep Toptaş, *Deizm Bağlamında Nübüvvete Yapılan Eleştiriler* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 70.

deistlerin Tanrı'nın namını kurumsal dinlerin elinden alma girişimi olarak yorumlanabilir ki bu oldukça ilginçtir. Bir taraf dini kullanarak Tanrı'yı yüceltmeye çalışırken diğer taraf dini elemine ederek Tanrı'yı yüceltmeye çalışmaktadır.

Doğal din tabiri bu yönüyle deistler arasında kabul edilesi bir seçenek olarak yükselişini sürdürürken ilahi vahiy ise ağır eleştirilere maruz kalmaya devam etmiştir. Bununla birlikte William Wollaston, Thomas Woolston ve Thomas Chubb gibi isimler uzlaşa yolunu seçmeye çalışmış ve deizm ile Hristiyanlık arasında ortak bir yol aramışlardır. Bu kişiler doğal din ve akıl ile varılabilen hakikatlere Hristiyan teolojisi ile de varılabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁷ Örneğin Woolston, yaşanan problemi kutsal metinlerin yorumlanma şekline bağlamıştır. Ona göre bu metinleri literal anlamıyla değil mecazi anlamıyla ele almak gerekmektedir.¹⁰⁸

Deist düşünürlerin Hristiyan teolojisini akla yatkın bir konuma getirme çabaları doğal dinin yayılımını durdurmamıştır. Deizmin öncü isimlerine bakıldığında ilahi vahyin derhal terk edilmesi ve insanın doğasında hali hazırda var olan doğal dinin tercih edilmesi gerekmektedir. Bu isimlerin başında John Toland gelmektedir. O, doğal dinin kabulünü kilisenin esaretinden kurtuluş olarak görmüştür. Mucize ve dogmalar Tanrı'nın değil kilisenin öğretileri olduğu için, bu öğretilerden sıyrılmalı ve insan kendi doğasındaki düşünme gücü ile hakikate ulaşmalıdır.¹⁰⁹ Ancak bu yolla Hristiyanlık sonradan eklenen mucize, gizem ve ruhbanlık kurumundan sıyrılabilir ve Tanrı'nın gönderdiği gerçek tabi dine yaklaşabilir.¹¹⁰ Çünkü doğal din açık, herkes tarafından anlaşılır, saf ve müdahalelerden uzaktır.¹¹¹ Toland, yazmış olduğu *Gizemli Olmayan Hristiyanlık (Christianity Not Mysterious)* isimli eseri ile dini alanda anlaşılacak şeylerin olamayacağını belirtmiş ve akli bu konuda bir çözüm merkezi olarak kabul etmiştir. Fakat Toland'ın eleştirilerinin vahye değil, kurumsal dinlere olduğunu belirtmek gerekir. Vahyin ve mucizelerin imkânı konusunda deistlerden ayrılmış; vahyin akli aşabileceğini fakat akıl ile çelişmeyeceğini belirtmiştir.¹¹² John Locke da başta Teslis inancı olmak üzere kutsal metinlerin ve inanç esaslarının papalık tarafından yorumlanmasına karşı çıkmıştır.¹¹³

Tindal ise vahyin bizlere iyiyi ve kötüyü söylemesine gerek olmadığını, eşyanın doğasında bu özelliklerin zaten var olduğunu belirtmektedir. Yine aynı zamanda insanın

¹⁰⁷ Şahin, *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*, 21.

¹⁰⁸ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 128.

¹⁰⁹ Alniak Çömlek, *John Toland'ın Din Görüşü*, 5.

¹¹⁰ Özdemir Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 371.

¹¹¹ Özdemir Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 373.

¹¹² Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 85.

¹¹³ Ayşe Sıdika Oktay – Şeyma Benli, "John Locke' da Akıl ve Vahiy İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2016), 98.

doğasında da bu hakikatleri ortaya çıkarabilecek aklın mevcut olduğunu, bu akıl ile Tanrı hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi ifade eder.¹¹⁴ Bu sayede vahyin gerekliliği konusunda en önemli argümanlardan biri olan “insanlara doğru yolu gösterme” gayesi tartışılmaya açık konuma gelmektedir. Ayrıca Tindal’e göre eğer Tanrı’nın insanın doğasına iyiyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyetini yerleştirdiği kabul edilirse, bunu tekrar bir vahiy göndererek bildirmesi de O’na yakışan bir davranış olmayacaktır.¹¹⁵

Doğal din, Aydınlanma Dönemi düşünürleri için diğer kurumsal dinlere kıyasla daha tercih edilesi bir yapı haline gelmiştir. Yeni bir dini anlayış olarak doğal din, ilk deistlerden olan Charles Blount’un belirlediği yedi madde ile özetlenebilir:

- I. Tek Tanrı vardır.
- II. Tanrı, dünyayı inayetle yönetir.
- III. Tanrı’ya ibadet etmek gerekir.
- IV. İbadetler, O’nun mükemmelliğini taklit etmek, O’na dua etmek ve O’nu yüceltmektir.
- V. Sorumluluğumuz, aklın kanunlarına uymak ve ahlaki değerleri yerine getirmektir.
- VI. Öldükten sonra dünyadaki eylemlerimize karşı ödül ve ceza olacaktır.
- VII. Sorumluluklarımız karşısında hata işlediğimizde tövbe etmeliyiz.¹¹⁶

Doğal dinin kurumsal dinlerdeki vahye karşı üstün görülmesine neden olan etkenlerden bahsetmek gerekirse, ilk olarak evrensellik meselesine değinmek gerekir. Deistlere göre Tanrı tarafından bir peygamber aracılığı ile vahiy gönderilmiş olsa bile bu vahiy sadece gönderildiği zamanı ve o bölgedeki muhatapları ilgilendirmektedir. Deist düşünürler ilahi vahyi esas alan kurumsal dinleri birçok medeniyete ulaşmadıkları için çokça eleştirmişlerdir. Charles Blount, vahyin sadece gönderildiği bölgedeki insanlara ulaşabildiğini, uzak coğrafyalardaki insanlara ulaşmadığını problemi üzerinde durmuş; bu yüzden vahyin gitmediği bölgedeki insanların neye göre yargılanacağını sorgulamıştır.¹¹⁷ Blount bu noktada doğal dinin kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ifade eder. Çünkü doğal din belli bir zamana ve mekâna bağlı kalmaksızın dünyanın her yerinde ulaşılabilir bir kaynaktır. Bu kaynağın insanlara ulaştırılması için de bir aracıya ihtiyaç yoktur. Collins de tıpkı Blount gibi Hristiyan vahyinin çok uzun yıllar insanlara ulaşmadığını gerçeğinden hareket etmiştir. O, ahlak kurallarının evrenselliği ilkesini gündeme getirerek ilahi vahyin bu konuda yetersizliğinden bahsetmiştir. Collins’e göre vahyin görevi

¹¹⁴ Sönmez, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 20.

¹¹⁵ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 139.

¹¹⁶ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 135.

¹¹⁷ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 136.

ahlaki kurallar getirmek olamaz. Çünkü ahlak kuralları insanlara vahiy gelmeden önce de var olmak zorundadır. Bu kuralların vahiy ile belirlenmiş olduğu kabul edilirse, vahyin ulaşmadığı bölgelerde ahlak kurallarından bahsetmek mümkün olmazdı.¹¹⁸ Kardaş'ın da dikkat çektiği gibi, deist düşünürlerin bu çıkarımlarında Amerika'nın keşfinin henüz yeni olması etkili olmuş olabilir.

İlahi vahyin evrensel olmayışını belirten bir diğer isim ise Thomas Chubb'tur. O tıpkı yukarıda ismi geçen düşünürler gibi ilahi vahyi birçok insana ulaşamamış olması nedeniyle eleştirir. Ayrıca Chubb, Yahudilikteki milli Tanrı anlayışına ve Hristiyanlığın uzun yıllar gizli yaşandığına dikkat çekmiştir.¹¹⁹ Stephen P. Weldon ve J. J. Rousseau gibi isimler de gerçek dinin evrensel olması gerektiği noktasına değinmiştir. Rousseau, dinin Tanrı tarafından insanlara verilen bir duygu-his olduğunu belirtmiş, ibadetleri ve kurallarını din adamlarının yöntemlerine bırakılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre din adamlarının buyruklarından uzak, insanın içindeki bu din evrensel uygarlık dinidir.¹²⁰ Rousseau'nun tanımladığı bu dinin amacı ahlaken olgunlaşmak ve kurtuluşa ermek iken, kurumsal dinlerin amacının ise savaş, zulüm ve nefret olduğunu iddia etmektedir.¹²¹

Deizmin kurucularından Lord Herbert'a göre Tanrı tarafından tüm insanlara verilmiş bazı kavramlar vardır. Bu kavramalar şöyledir: Tek bir Tanrı'nın varlığı, O'na karşı ibadetlerin yapılması, ahlaki kurallara uyularak yaşanılması, yapılan hatalar için tövbe edilmesi ve hem bu dünyada hem de ahirette ödül ve cezanın kabul edilmesidir.¹²² Herbert'ın bu ifadeleri aklın evrenselliği çerçevesinde oldukça önemlidir. Kişi Tanrı'nın varlığını ve tek olduğunu akıl ile bulabilir, bir takım ahlak kurallarının varlığını anlayabilir, kötü davranışları karşısında pişmanlık hissedebilir ve sonuçta bir ceza ya da ödül alabileceğini akledebilir. Bunun yanı sıra Herbert, ilahi vahyi de tümenden reddetmez. Ona göre ilahi kitaplar akıl ile çelişmediği sürece insanlar için bilgi kaynağı olabilir.¹²³ Vahiy olarak öne sürülen ifadelerin doğruluğunu mucize ya da kehanetlerle değil yukarıda zikrettiğimiz beş ilke ile ölçülebilir.¹²⁴

“Tanrı kelamı gözlemlediğimiz evrendir” diyen Paine, ilahi vahye karşı çıkarken yine aklın evrenselliğine ve vahyin bölgesel oluşuna dikkat çekmektedir. O, Hz. İsa'nın getirdiği vahyin diğer uluslara kayba uğramadan aktarılmasının imkânsız olduğunu söylemiş, aksine

¹¹⁸ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 137.

¹¹⁹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 353.

¹²⁰ Mehmet Öztaş, *Deizm ve Dini Hayat* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 21.

¹²¹ Sönmez vd., *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 33.

¹²² Taşkıran, *Lord Herbert Of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 175.

¹²³ Sönmez vd., *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 33.

¹²⁴ Toptaş, *Deizm Bağlamında Nübüvvete Yapılan Eleştiriler*, 66.

doğal dinin bozulmaya uğramayacağını ve diğer insanlara ulaşması için bir aracıya ihtiyacı olmadığını ifade etmiştir.¹²⁵

Tindal ise Tanrı fikrinin insanın zihninde apriori olarak bulunduğunu savunur. Diğer birçok deist gibi o da Tanrı hakkında insana lazım olan her şeyin bizzat Tanrı tarafından doğuştan insanın zihnine koyduğunu ifade eder. İnsan, Tanrı tarafından şekillendirilen bu akıl ile O'nun hakkındaki tüm gerekli bilgilere ulaşabilir.¹²⁶ Tindal bu durumu *Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık* kitabının ismiyle özetlemiş durumdadır.

Dinleri evrensellik ilkesi ile eleştiren bir diğer isim de Kant olmuştur. O, ahlaken zorunlu olabilecek herhangi bir hükmün, herhangi bir zamanla ya da mekânla sınırlı olmadan herkese eşit şekilde ulaşabilmesi şartıyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Bu durumda geleneksel dinler bu şartı sağlamazken akla dayalı doğal din bu konuda daha makbuldür.¹²⁷

Kurumsal dinlerin evrensellik ilkesi ile eleştirilmesine neden olan üç şey göze çarpmaktadır. Birincisi Amerika'nın yeni keşfedilmiş olmasıdır. Orada herhangi bir semavî dine mensup olmayan toplulukların bulunması, Hristiyanlık hâkimiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur.¹²⁸ İkincisi, Hristiyanlığın Hz. İsa'dan sonra üç yüz yıl boyunca gizli bir şekilde yaşanmış olması da bu dinin evrenselliğini sorgulatmıştır. Tabi bu süreçte Hz. İsa'nın bıraktığı dinin ne derecede korunduğu meselesi de tartışılmıştır. Üçüncü olarak da Yahudilikteki milli Tanrı ve milli din anlayışı hiç şüphe yok ki ilahi dinlerin eleştirilmesi için gerekçe olarak gösterilmektedir.¹²⁹ Bununla birlikte birbirlerinden farklı olan ve birbirlerini yanlışlayan birçok dinin varlığı da evrensel bir din anlayışının gelişmesini zorlaştırmıştır. Deist düşünürler ilahi vahyi ve semavi dinleri evrensellik ilkesi ile ölçüp biçtikten sonra, ortaya çıkan problemleri doğal din anlayışı ile çözmeye çalışmışlardır. Dinlerin bölgesel ve tarihsel yönlerine dikkat çekmişler, doğal dinin bu gibi sorunlarının olmadığı ve vahiy dinlerine göre daha kabul edilebilir olduğu sonucuna varmışlardır.

Doğal dinin ilahi vahye karşı üstün tutulmasına neden olan etkenlerden bir diğeri de kurumsal dinlerdeki mucizelerdir. Deist düşünürler doğal dini desteklemek ve ilahi vahyin kabul edilemez olduğunu ispatlamak için mucize konusunu epeyce irdelemişlerdir. Mucizelerin varlığı, imkânı, faydası ve mahiyeti gibi konular deistler tarafından sıklıkla gündeme getirilmiştir. Deizmin mucize olgusuna yaklaşımı belli bölümler halinde ele alınabilir. "Tanrı mucize yaratabilir mi?" sorusu ile başlamak gerekirse, deistlere göre

¹²⁵ Paine, *Akıl Çağ*, 28.

¹²⁶ Sönmez vd., *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 18.

¹²⁷ Wood, "Kant'ın Deizmi", 339.

¹²⁸ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 136.

¹²⁹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 354.

Tanrı'nın mucizeleri yaratmaya gücü pekâlâ yetmektedir. Fakat burada önemli olan mesele Tanrı'nın gücü değil iradesidir. Bu yüzden, “Tanrı evrene koymuş olduğu yasaları askıya alarak mucize yaratmak ister mi?” sorusu daha mantıklıdır. Tanrı'nın maddî âleme ilişkin iradi eylemleri deizm açısından zaten çeşitli itirazlara maruz kalmış bir meseledir. Deizmde Tanrı'nın insanların yaşantısına bizzat müdahil olarak ona bazı eylemleri yapmasını veya yapmamasını söylemesine bile kuşkulu yaklaşılmışken, O'nun dünyada birtakım mucizevi olayları gerçekleştirmesi kabul edilebilir değildir. Önde gelen deist düşünürlerden biri olan Tindal, insanın kavrayışını aşan durumları kabul etmesinin gerekmediğini belirtmiş ve mucizeler konusunda da böyle düşünmüştür.¹³⁰ Tanrı'nın tarihin bir döneminde ilahi bir vahiyle mucizeler yaratmasını, O'nun iradesinin değişmezliği ilkesine aykırı bulmuştur. O, mucizeleri kabul etmenin dolaylı olarak Tanrı'ya bir eksiklik isnat etmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı her şeyi zaten mükemmel yaratmıştır. Tanrı'nın evrene müdahil olması demek, evrendeki bir durumun Tanrı tarafından düzeltilmesi olarak yorumlanabilir. Bu durum ilk yaratışının eksik bir yaratma olduğu sonucunu doğurmaktadır.¹³¹

Voltaire ise, Tanrı'nın “Evren makinesiyle, Tanrısal kararlarımla, ilksiz yasalarımla, amacıma eremedim; onlarla yapamadığım şeyi yerine getirmeye çalışmak için ilksiz fikirlerimi, değişmez yasalarımı değiştireceğim.”¹³² gibi bir karara varamayacağını ısrarla belirtmektedir. Bir başka deyişle, Tanrı ilk başta koymuş olduğu bir kanunu, ortaya çıkan mücbir sebepler sonucunda değiştirmeye karar vermesi, ilk koymuş olduğu kanunun yanlış bir fikirmiş gibi algılanmasına neden olabilir. Voltaire “Siz dini, her gün birbirine aykırı yeni emirler veren o aciz hükümetlere mi benzetiyorsunuz?” diyerek Tanrı'nın yasalarında değişikliğe gitmesini küfür olarak yorumlamaktadır.¹³³ Deistlerin buradaki çekinceleri Tanrı'nın, O'nun iradesinin ve yarattığı doğanın değişmeyeceği gerçeğinin mucizeler nedeniyle ihlal edildiği görüşüdür.

Deizmin mucize olgusuna yaklaşımını değerlendirmek için “Tanrı'nın mucize göndermesi işlevsel midir?” sorusunu da gündeme getirmek gerekir. Mucizeler, insanlardaki birtakım davranışları değiştirmek için ya da onlara belli davranış ve alışkanlıklar edindirmek için ortaya çıkmış olaydır. Örneğin, Hz. Musa'nın Firavun karşısında ortaya koyduğu mucizevi anlatılara bakıldığında, Firavun'un fikirlerini değiştirmesi hedeflenmiş ve hâlihazırdaki yaşantısında belli değişikliğe gidilmesi istenmiştir. Bu yönüyle ele alındığında mucizelerin ne

¹³⁰ Yesuf, *Matthew Tindal'in Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 47.

¹³¹ Düzgün, “Deizm”, 26.

¹³² Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, 50.

¹³³ Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, 196.

kadar kullanışlı bir yöntem olduğu konusu deistler tarafından sorgulanmıştır. Firavun'un tüm mucizelere rağmen Tanrı'ya inanmaması ya da tüm mucizelerine rağmen Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi gibi örnekler bir çeşit çelişki olarak yorumlanmıştır. Deistlere göre mucizeler, insanları ikna etmek için doğa yasalarını askıya alma pahasına yaratılmışlardır fakat çoğu durumda işe yaramamıştır. Voltaire bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Sonra sorarım size, Tanrı bütün bu mûcizeleri neden yapsın? Yahudiler tarafından darağacına mahkûm edilmek için mi? Ölülere dirilttiği söyleniyor; bunu da neden yapsın? Sonunda en ağır işkencelere uğrayarak ölmek için mi? Eğer bu mûcizeleri göstermişse, sırf tanrısallığını anlatmak için göstermiştir. Tanrı'yı, boş yere insan şekline girmek, sonra da kendini astırmak için ölülere diriltmekle ithâm etmenin ne demek olduğunu iyice düşünüyor musunuz? Yahudileri köle haline koymak için lehlerinde binlerce mûcize yapıldığını, İsa'nın sırf çarmıha gerilmek için mûcize üstüne mûcize yaptığını nasıl kabul ediyorsunuz? İnsanın böyle bir şeye inanması için aptal, inanmadığı şeyi bütün dünyaya yaymaya çalışması için de âdetâ çılgın olması lazım.¹³⁴

Paine ise Hristiyanlığın tüm yönleriyle çok tutarsız olduğunu ve bir başkasını ikna edebilmek için kabul edilemez argümanlarla dolu bir külliyat olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵ Ona göre mucize olarak kabul edilen olaylar anlık olarak yaşanmışlardır ve çok az kişi tarafından görülmüşlerdir. Onlardan sonraki nesiller bu tür olaylara bizzat şahit olmadığı için onlardan bunlara sadece inanmaları istenir. Bu durum ise oldukça şüphelidir ve herhangi bir kanıt taşımamaktadır. Bu yüzden mucizeler herhangi bir şeyin kanıtları olamaz.¹³⁶ Ayrıca Paine, mucizelerin gerçekleşmiş olsalar bile yalanla aynı kaderi paylaşacağını ifade etmektedir. Bu tür olaylar yapıları gereği hakikatten uzak olmalarının yanı sıra, uydurma ve yalan olarak tanımlanabilecek anlatılara daha yakındırlar. Mucizelerin bu yapısı her zaman reddedilmeleri için uygun bir ortam sunmaktadır. Zaten öyle de olmuş, deist ve ateist düşünürler tarafından çokça tartışılmıştır. Paine'e göre Tanrı'nın insanları ikna etmek için gönderdiği mucizeler çoğu zaman işe yaramamıştır. Bu yüzden Paine, mucizeleri kabul etmenin Tanrı'nın kullandığı yöntem ve argümanların yetersiz ve yanlış olduklarını kabul etmeyle aynı olduğunu ifade etmektedir.¹³⁷

Mucizelerin Tanrısallık amaçları için uygun olmadığı kabulü, "Tanrı'nın mucizelere ihtiyacı var mıdır?" sorusunu da akıllara getirebilir. Deizmin, Tanrı'nın evreni ilk yaratılıştaki kusursuz bir şekilde yarattığı ve sonrasında herhangi bir müdahalede bulunmadığı kabulü, zaten mucizelere kapıları kapatmıştır. Fakat mucizelerin Tanrı'nın bir çeşit yaratma yöntemi ya da Tanrısallık bir araç olup olmadığı meselesi yine de göz önünde bulundurulabilir. Kurumsal

¹³⁴ Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, 196.

¹³⁵ Paine, *Akıl Çağı*, 170.

¹³⁶ Paine, *Akıl Çağı*, 61.

¹³⁷ Paine, *Akıl Çağı*, 59.

dinlere göre Tanrı, doğa yasaları ile evrene ilişkin tasarrufta bulunabilirken, bu yasaların dışında ve yasaları aşkın bir yöntemle de bir tasarrufa gidebilmektedir. Deizme göre ise Tanrı'nın evrene yerleştirdiği kurallar mükemmel olduğundan bu kuralların dışına çıkmasına gerek yoktur. Tindal, bu durumu ifade etmek için “mucizeler aptallar içindir, akıl ise zekiler için” sözünü kullanmaktadır. Ona göre, kurumsal dinler kendi varlıklarını korumak ya da insanlara kendilerini kabul ettirebilmek için mucizelere başvurabilir; fakat doğal dinin böyle bir şeye ihtiyacı yoktur.¹³⁸ Ayrıca Tindal'in en kötü dinin en çok mucizeye sahip olan din olduğu iddiası da önemli bir tespittir.¹³⁹

Mucizeler konusunda özellikle Hristiyanlık ağır eleştiriler almıştır. Pavlus'un yorumları ve Antik Yunan inançları ile sentezlenen Hristiyanlık, birçok meseleyi mucize ile ilişkilendirmiş ve vahiy denilen sözler sadece din adamlarının anlayabileceği olaylar haline gelmişti. Bu tür gizemlerin papazlar ile bütünleşmesi onlara da bir ilahilik katmış, din adamları Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁰ Hristiyanlıktaki bu gizemli yapıya deizmden çok daha önce Newton da itiraz etmiş, dini alanlarda gizem unsurunu reddetmiştir. Ona göre din adamları İsa'nın getirdiği saf dini gizem ve mucizelerle doldurmuştu.¹⁴¹

Woolston ise mucizeleri en çok eleştiren düşünürlerden biri olmasının yanı sıra, kutsal kitaplarda geçen mucizevi olayların sadece mecaz olarak yorumlanırsa bir anlamı olabileceğini aksi takdirde bu mucizelerin ne Tanrı'ya ne de Hz. İsa'ya yakışır mucizeler olmadığını savunmaktadır.¹⁴² Aynı zamanda Woolston mucizelerin putperest hikâyelerden alınmış olma iddiasını dile getirmektedir.¹⁴³ Woolston'un ifade ettiği bu mesele, birçok deistin üzerinde durduğu bir meseledir. Örneğin Paine'e göre Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu ilan edilmesinin nedeni de yine putperest inançlardır. Ona göre pagan inancında Tanrı'nın oğlu olması ya da Tanrı'nın evlenmesi normal bir durum olduğu için insanların bu tür ilahi vakaları kabul etmesi için zemin uygundu. Bu düşüncelerin Hristiyanlığı yeni benimseyenler tarafından kabul edilmesi ve hâlihazırdaki inançlarıyla çelişmemesinin nedeni buradan kaynaklanmaktadır. Fakat Paine, Yahudilerin bu tarz anlatılara hiçbir zaman inanmadığını da ekler. Çünkü onlar pagan inanışlarına karşı mesafeli durdukları için İsa'nın Tanrı'nın oğlu olmasını kabul edecek hazır bulunuşluğa sahip değillerdi. Ayrıca Paine, Hristiyanlıktaki teslis inancını da pagan

¹³⁸ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 173.

¹³⁹ Yesuf, *Matthew Tindal'in Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 54.

¹⁴⁰ İbrahim Halil Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 11/57 (Haziran 2018), 791.

¹⁴¹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 312.

¹⁴² Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 174.

¹⁴³ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 259.

inancındaki binlerce Tanrının sadeleştirmesi olarak tanımlamakta, Hz. İsa gibi Hz. Meryem'in de pagan şahsiyetlere benzetildiğini ifade etmektedir.¹⁴⁴ Bu görüşe paralel olarak Voltaire ise günah çıkarmanın antik çağdan Hristiyanlığa aktarılan uygulamalardan sadece biri olduğunu belirtir.¹⁴⁵ Bunun yanı sıra Teslis inancı da sert bir şekilde eleştirilmiştir. Voltaire, üçlemenin bu dine yapılmış en tehlikeli yanlış olduğunu söyleyerek, bu gibi anlatımların dinden süpürülüp atılması gerektiğini ifade eder.¹⁴⁶ Çünkü bu anlatımlar zaten kutsal kitabın hiçbir yerinde geçmemektedir. Kaldı ki sadece tek Tanrı vardır deyip ondan sonra her biri Tanrı olan üç kişilik vardır demenin de çok büyük bir çelişki olduğu ortadadır.¹⁴⁷

Deistler genel olarak mucizelerin reddini açıkça ifade etmişlerdir. Bu reddiyeinin birinci gerekçesi mucize diye anlatılan olayların akıl ile çelişmesi olmuştur. Deistlere göre bu mucizelerin birçoğu doğanın değişmezliği ilkesine ters düşmekte, hatta Tanrı'nın iradesini de zedelemektedir. İkinci dayanağı ise bu mucizelerin pagan kültürünün etkisi ile ortaya çıktığı iddiasıdır. Bunun yanı sıra mucize olaylarına kapılarını tamamen kapatmayan deistler de olmuştur fakat onlar da mucizelerin sadece gerçekleştiği dönem için bağlayıcı olabileceğini ya da bu tür mucizelerin literal anlamda yorumlanmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Burada ifade etmek gerekir ki deizmin mucizelere bakışı kendi içinde bazı çelişkiler barındırmaktadır. Her şeye gücü yeten bir Tanrı kabulü sonrasında Tanrı'nın mucize yaratamayacağı ya da yaratmak istemeyeceği inancı; her şeye gücü yeten bir Tanrı kabulü ile mucizelerin varlığının da kabul edilmesi inancına oranla daha az makuldür. Bir başka ifadeyle mutlak güçlü bir Tanrı tasavvurunun kabulü, mucizelerin reddine değil kabul edilmesine olanak sağlar.¹⁴⁸

Doğal dinin kabulüyle birlikte gündeme getirilmesi gereken meselelerden biri de ibadetler meselesidir. Bilindiği üzere deistler özellikle din adamlarının organize ettiği ayin ve ritüellere çok sert bir tavırla karşı çıkmaktadırlar. Bu tür uygulamalar bazen sahtekârlık bazen de insanları uyuşturan bir fiiliyat olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁹ Bununla birlikte tıpkı din adamlarının uygulamaları gibi kutsal kitapların güvenilirliği de sistemli bir şekilde tartışılmıştır. Nihayetinde din adamları ve kutsal metinler devre dışı bırakılarak gelinen noktada şöyle bir soru sorma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır: Tanrı bizden bir şey istiyor mu? Eğer istiyorsa bizden istenilen şeyleri nasıl bilebiliriz?

¹⁴⁴ Paine, *Akıl Çağı*, 7.

¹⁴⁵ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 249.

¹⁴⁶ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 50.

¹⁴⁷ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 48.

¹⁴⁸ Yüce, *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan*, 117.

¹⁴⁹ Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 141.

Deizmde Tanrı'ya karşı insanoğlunun vazifelerinin belirlenmesinde doğal din anlayışından hareketle bazı evrensel ilkeler ortaya konmuştur. Bu ilkeler, kurumsal dinlerde mevcut olan ayin ve törenleri ilga etmekte, yerine daha sade ve uygulanması daha kolay görevler getirmektedir.¹⁵⁰ Dinlerde hâlihazırda uygulanan ibadetlerin bazen doğruluğu ve yanlışlığı bazen de gerekliliği sorgulanmış, evrensel ahlak ilkelerinin bu ibadetlere göre çok daha doğru bir davranış olduğu sonucuna varılmıştır. Kurumsal dinlerdeki ruhban sınıfı ve din adamları ibadetleri yozlaştırmakla itham edilmiştir.¹⁵¹

Ruhban sınıfı idaresinde gerçekleşen ayinlerin insanların korkularını artırmaya yönelik uygulamalar olduğunu ifade eden Toland, kurumsal dinlerdeki ibadetleri açık bir şekilde reddetmektedir. Ona göre kurban, dini bayramlar, hac, oruç, şarap ve ekmek ayini, dini evlilikler, büyü, fal, ölümlere yapılan ibadetler, ölümlere duyulan aşırı saygı gibi uygulamalar birer batıl inançtır. Ona göre bu gibi uygulamalar dinin doğallığına zarar vermektedir. Bunun sorumlusu da ruhban sınıfıdır. O, Hristiyanlığı barındırdığı batıl inançlardan arındırma teklifini ortaya koymuş ve dinin özüne döndürülmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁵² Toland, Hristiyanlıkta var olan güncel ibadetlerin orijinal hallerinden çok uzakta olduğunu altını çizmektedir. Örneğin vaftiz ve Aşai Rabbani ayinleri yıllar içerisinde amacı dışına çıkmış ve saçma bir uygulamaya evrilmiştir. Toland bu gibi ritüelleri ele almış ve Hristiyanlıktaki ayinlerin çoğunu gereksiz ve budalaca görmüş, az bir kısmını ise masum eylemler olarak yorumlamıştır.¹⁵³

Herbert ise ayin ve ritüeller meselesinde daha ılımlı bir yol seyretilmiştir. O, dinlerdeki bazı ayin ve törenlerin varlığını yadırgamamış, sade olması şartıyla bu uygulamaları gerekli görmüştür. Fakat o da diğer deistler gibi din adamlarının ibadetleri karmaşık ve gizemli hale getirdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁴ Bu karmaşıklık ibadetlerin hem şekli hem de amacı için geçerlidir. Herbert'e göre ayinler gayet basit ve gösterişsiz olmalıdır. Törenler ne kadar çok detaylandırılır ve süslenirse amacından o kadar uzaklaşmaktadır. Ona göre en sade ve temel ibadet erdemli olmaktır.¹⁵⁵

Herbert, “müşterek kavramlar” diye isimlendirdiği ve her insanda doğuştan gelen bir güdüyle inandığı beş ilkeden bahsetmekte ve bu ilkeleri Tanrı'nın varlığı ve insanın O'na karşı olan vazifeleri çerçevesinde ele almaktadır. Herbert, ibadet kavramını fitri bir olgu olarak

¹⁵⁰ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 135.

¹⁵¹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 182.

¹⁵² Özdemir Kardaş, “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı”, 364.

¹⁵³ Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 29.

¹⁵⁴ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 295.

¹⁵⁵ Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 73.

değerlendirmiş, Tanrı'ya karşı şükran duygusunun doğal bir süreç olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden tüm coğrafyalarda mabetler ve belli ibadet şekilleri vardır. Herbert'a göre doğru bir ibadet anlayışı ortaya konulduğunda Tanrı insanların dualarına karşılık vermektedir. Bu yüzden ibadetler insan ve toplumlar için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.¹⁵⁶ Bununla birlikte günah kefareti gibi pagan inançlardan Hristiyanlığa geçtiği düşünülen ayinler Herbert tarafından da gündeme getirilmiştir.¹⁵⁷

Herbert'ın sıkı bir takipçisi olan Charles Blount ise ibadetleri batıl ve putperest bir anlayış olarak değerlendirmiştir. Ona göre Tanrı'ya kurban verilmesi bir tür aracı kullanmaya benzemektedir. Bu durumu putperestlik olarak görmektedir. Ona göre doğru ibadet anlayışı dua ile Tanrı'yı yüceltmekten ibarettir.¹⁵⁸ Blount'un mantıksız bulduğu bir diğer husus ise insanların işlediği günah sonrası yapmış olduğu tören ve ayinlerin Tanrı'yı yatıştıracağına inanmalarıdır. O, Tanrı'nın duyu organları ile algılamadığından hareketle, yine bu duyular vasıtasıyla yapılan ibadetlerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. İbadetlerin bir simge üzerinden değil, samimi bir tövbe ve itaat ile yapılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵⁹

Paine ise dini sohbetleri ele almış ve Tanrı hakkında bir bilgi elde edilmek isteniyorsa bunun sadece akıl dini ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre insanlar Tanrı'nın gücünü, büyüklüğünü ve O'nun kurallarını akıl dini ile bir kilisenin öğreteceğinden çok daha iyi bir şekilde kavrayabilir.¹⁶⁰ Örneğin, evreni bilimsel yöntemlerle inceleyen bir kişinin Tanrı'ya duyacağı saygı ve minnettarlığın rahiplerin verdiği vaazlar ile oluşacak bir saygı ile kıyaslanamayacağını ifade eder.¹⁶¹ Bu yüzden, kutsal metinlerde yer alan mucizevi hikâyelerin anlatılmasını gereksiz ve kullanışsız olarak görmektedir. Ona göre vaizler, bu tür hikâyeleri insanlara anlatarak Tanrı'yı yüceltmekten çok O'na zarar vermektedirler.¹⁶²

İnsanların Tanrı'ya karşı bazı sorumlulukları olduğunu ifade eden Kant, dini "tüm ödevleri Tanrısal buyruklar olarak görmek" diye tanımlamaktadır.¹⁶³ Bir dinden söz edebilmek için öncelikle Tanrı kavramına sahip olunması gerektiği, sonra ise Tanrı'nın insanlardan yapmasını istediği bazı ödevlerin varlığını kabul etmek gerektiğini belirtmektedir. Kant'ın ifade ettiği bu ödev ve sorumluluklar, ancak akıl sayesinde belirlenebilir.¹⁶⁴

¹⁵⁶ Taşkıran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 69.

¹⁵⁷ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 298.

¹⁵⁸ Özdemir Kardeş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliği*, 135.

¹⁵⁹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 296.

¹⁶⁰ Paine, *Akıl Çağı*, 172.

¹⁶¹ Paine, *Akıl Çağı*, 174.

¹⁶² Paine, *Akıl Çağı*, 173.

¹⁶³ Wood, "Kant'ın Deizmi", 333.

¹⁶⁴ Wood, "Kant'ın Deizmi", 334.

Martin Luther ise deizmdeki ibadet anlayışına çok benzer bir anlayış ortaya koymuş ve o da din adamları tarafından yürütülen ayinlerin terkedilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Luther'e göre insanların kurtuluş için yaptığı bu eylemler onların kurtuluşuna etki etmemektedir. Kilise öğretilerini uygulamanın kişiyi kurtuluşa götürmeyeceğini ifade ettikten sonra, kişinin kurtuluşa ermesi için herhangi bir eylemin gerekmediğini iddia etmektedir. Önemli olanın Tanrı ve Mesih'e iman etmek olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁵

Kurumsal dinlerdeki ibadetlerin şekilsel formları ve belirlenmiş sınırları ile deistler tarafından açık bir şekilde reddedildiğini görmekteyiz. Bu reddedişin en önemli sebebi olarak Hristiyan din adamlarının ve kilise otoritesinin uygulamaları olduğunu söyleyebiliriz. Deistler, dinin ve ritüellerin ruhban sınıfının otoritesi altında kabul edilemez bir şekilde yanlış yorumlandığını ifade etmektedirler. Bu yüzden din adamları tarafından sınırları çizilerek tarif edilen herhangi bir dini ritüelin yapılmaması konusunda ısrarcılardır. Özellikle Voltaire gibi düşünürlerin Hristiyanlıkta uygulanmakta olan ritüellerin antik çağa ait dinlerden geçtiği iddiaları oldukça önemli itirazlardır.¹⁶⁶ Bu itirazlar Hristiyanlığın doğasının bozulduğu ve din adamlarının doğal Hristiyanlık üzerinde köklü değişimler yaptığı iddiasını güçlendirmektedir. Thomas Paine'nin İncillerin bir komite tarafından belirlenmesine yönelik itirazları da bu çerçevede deizmin elini güçlendirmektedir.¹⁶⁷

Genel olarak bakıldığında, deistler ibadet olgusunu tamamen reddetmese de halihazırda uygulanan ritüellere karşı çıkmışlardır. Özellikle Hristiyanlıkta mevcut olan fiili ibadetleri putperest inançlara benzetmişler ve bu tür ibadetleri din adamlarının uydurma öğretileri olarak görmüşlerdir.¹⁶⁸ Deizmde ibadetler, fiili eylemlerden ziyade iman seviyesinde indirgenmiş gibi durmaktadır. Onlar ibadetten kastın Tanrı'ya inanmak ve O'na karşı dua etmek, şükretmek ve itaat etmek olduğunu ifade etmektedirler.¹⁶⁹ İnsanda var olan akıl ile ahlaki eylemlerin ortaya konması ve bu ahlaki eylemlere göre pratik hayatın devamlılığı esas alınmıştır. Bu sebeple deizmde ibadetlerin ahlaki eylemlere ve duaya indirgenildiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında fiili ibadetler ve çeşitli ritüeller deizmde kendine yer bulamamıştır.

¹⁶⁵ Hakan Olgun, "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon", *Milel ve Nihal* 2/1 (Aralık 2004), 123.

¹⁶⁶ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü II*, çev. Lutfi Ay (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1977), 125.

¹⁶⁷ Paine, *Akıl Çağı*, 15.

¹⁶⁸ Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 149.

¹⁶⁹ Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 630.

II. BÖLÜM

2. FÂRÂBÎDE NÜBÜVVET VE VAHİY

Deizmin vahye karşı tutumu incelenirken vahiy kelimesinin sözlük anlamı üzerinde de durmuştuk. Burada vahyin sözlük anlamı veya terim anlamları üzerinde durmadan sadece Fârâbi ekseninde ele alınacaktır. Fârâbi'nin tasavvurundaki vahiy olgusunu anlayabilmek için öncelikle bazı kavramlara yakından bakmak gerekir. Bunlardan ilki mütehayyile gücüdür. “Mütehayyile, duyumlama gücü ile akletme gücü arasında bir aracıdır,” der Fârâbi. “İnsanlardaki bu yeti, duylardan gelen izlenimleri saklayan, onları birleştiren veya ayıran ve onları taklit eden bir güçtür.”¹⁷⁰ Duyulur nesnelerdeki bilgilerin duyu organları ile algılanması ve mütehayyilenin bu bilgiler üzerinde tasarrufta bulunması, Faal Akıl ile beşer arasındaki iletişimin kilit noktasıdır. Mütehayyile gücünün, duyumlama gücü gibi bedene dağılmış yardımcıları yoktur. Yani duyum gücü, beş duyu ile tüm bedene yayılmışken, mütehayyile gücü tektir ve kalpte bulunur. Duyu organlarının elde ettiği bilgileri saklar ve onlar üzerinde dilediği gibi tasarruflarda bulunur. Aynı zamanda mütehayyile gücü, akletme gücünün bir maddesidir. Akletme gücü hem mütehayyile gücüne hem duyumlama gücüne hem de beslenme ve arzu gücüne yöneticilik yapan bir güçtür.¹⁷¹

Duyumlama gücü, yani beş duyu organı, kendi görevlerini gerçekleştirdiğinde, mütehayyile gücü bu durumdan etkilenir ve duyu organlarından aldığı bu verilerle meşgul olur. Bu durumda yine o hem akletme gücüne hizmet etmeye hem de arzu gücüne destek vermeye devam eder. Fakat ne zamanki duyum, arzu ve akletme güçleri tıpkı uykuda olduğu gibi fiillerine ara verir ve mütehayyile gücüne veri akışı kesilir, o zaman mütehayyile gücü kendi başına kalmış olur. Bu sayede arzu ve akıl gücüne hizmet ve yardım etmekten de kurtulur. Fakat yeni veri gelmediğinde bu sefer daha önce elde ettiği ve hafızasında sakladığı verilere geri döner ve onlar üzerinde tasarrufta bulunur. Onda, verileri saklama ve birbirleriyle birleştirme-ayırma gücü yanında bir de verileri taklit etme özelliği de vardır.¹⁷²

Mütehayyile gücü ile ortaya çıkan bu taklit etme özelliği son derece önemlidir. Çünkü Fârâbi, din anlayışını ve nübüvvet sistemini buradan hareketle inşa etmektedir. Ona göre din, “ya kendi özel ismiyle, yani yaygın olarak kabul edildiği üzere zatına dalalet eden şeyle ifade edilen görüş ya da kendisini taklit eden bir misalinin ismiyle ifade edilen görüştür.”¹⁷³ Yani,

¹⁷⁰ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 174.

¹⁷¹ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 138.

¹⁷² Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 176.

¹⁷³ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 24.

dindeki görüşler ya hakikatin kendisidir ya da hakikatin birer taklit ve misalleridir. Fârâbi, hakikatlerin birer misalleri-taklitleri olarak ele aldığı dini görüşlerin algılanması veya anlaşılmasını, karşıdaki muhatabın bilişsel ve düşünsel algı yetenekleriyle doğru orantılı olarak görmektedir. Düşünürümüze göre, insanların çoğu ya yaratılışları gereği ya da öyle yetiştiklerinden dolayı, bazı konuları gerçek anlamda algılayabilecek kabiliyette değildir. Örneğin, varlıkların ilkleri ve onların dereceleri, ahiret hayatı ve Faal Akıl gibi meselelerini anlama ve tasavvur etmek her insan için mümkün değildir. Hatta çoğunluk bu gibi metafiziksel meseleleri anlayacak bilişsel düzeyde de değildir. Bu yüzden Fârâbi'ye göre bu insanlar için bu tür konuların benzer ve taklitlerinin nasıl olduklarının ortaya konulması gerekir.¹⁷⁴

Mütehayyile gücünün özellikle taklit etme gücü anlaşıldığına göre, Fârâbi'nin vahiy olgusunu açıklamada kullandığı bir diğer önemli kavram olan münfail ve müstefad akla bakmak gerekir. Fârâbi'ye göre bir insanın Faal Akıl ile iletişime geçebilmesi için önce münfail aklı, daha sonra da müstefad aklı elde etmesiyle gerçekleşmektedir. Bunun için öncelikle bilkuvve olan aklın bilfiil akıl düzeyine çıkması gerekir. Bunu başarabilmesi için dışardan bir güce ihtiyacı vardır. Fârâbi bu gücü güneş örneği ile açıklar; nasıl ki güneş gözün görme eylemi için bir ışık veriyor ve göz bu ışık sayesinde görüyorsa, Faal Akıl da bilkuvve olan aklı bilfiil akla çevirerek ona bilme gücü vermektedir. Güneş, güneşin ışığı ve görme eylemi düşünüldüğünde; güneşi Faal Akıl olarak, ışığı münfail yani edilgen akıl olarak kabul edebiliriz. Faal Aklın, münfail akıl üzerindeki tasarrufu, Güneş'in görme üzerindeki tasarrufu gibidir. Münfail akıl ise ışığın görme üzerindeki tasarrufu gibidir.¹⁷⁵ Bu şekilde kazanılmış akıl düzeyine ulaşılmış olur ve insan bu mertebeye ulaştınca Faal Akıl ile arasında başka bir aracı kalmamış olur. Böyle bir durumda da vahiy gerçekleşmiş olur.¹⁷⁶ Faal Akıl ile insan arasındaki bu iletişimde kazanılmış akıl bir tür kanal gibidir. İlk olarak Allah tarafından Faal Akla bir taşma söz konusudur. Gelen bu akışı Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla insanın münfail aklına oradan da mütehayyile yetisine ulaştırır. Faal Akıldan mütehayyile gücüne gelen bu akış vahiydir.¹⁷⁷

Vahyin gerçekleşmesi için bazı şartlar vardır. Öncelikle mütehayyile gücü zayıf olan insanlarda bu akış gerçekleşmemektedir. Bunun için vahye muhatap olabilecek bir insanda mütehayyile gücü son derece güçlü olmalıdır. Duyum gücünün dışarıdan getirdiği yeni veriler onun işlevini baskılamadığında ve yine güçlü mütehayyile yetisi sayesinde hem duyularla

¹⁷⁴ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın, vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 100.

¹⁷⁵ Fârâbi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 168.

¹⁷⁶ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

¹⁷⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbi* (Ankara: İsam Yayınları, 2017) 130.

meşgul olarak akletme gücüne hizmet ettiğinde hem de kendine has fiilleri gerçekleştirebildiğinde bu kişi Faal Akıldan gelen akışı kabul edebilir. Bir başka deyişle, mütehayyile gücü nasıl ki uyku halindeyken duyum gücünün ve akıl gücünün etkisinden çıkıyor ve kendi başına kalıyorsa, uyanırken de bunu gerçekleştirebilmektedir.¹⁷⁸ Yani mütehayyile gücü zayıf olanlar sadece uyku halindeyken duyum ve akıl güçlerinin etkisinden çıkabilmekte; mütehayyile yetisi güçlü olanlar ise bunu uyanık halde de başarabilmektedir. Bu sayede mütehayyile gücü, kendi işlevini uyanık halde de sürdürebilmektedir. Bu durumu Fârâbi hem *İdeal Devlet*'te hem de *Medînetü'l-Fâzıla*'da benzer şekillerde ele almıştır:

Mütehayyile gücü, Faal Aklın kendisine verdiği bu şeylerin çoğunu, onların görülebilir duyulurlardan taklitleriyle hayal eder ki, (mütehayyile gücü tarafından) tahayyül edilmiş olan bu şeyler döner ve ortak duyu gücünde ortaya çıkar. Onların resimleri/imajları ortak duyuda hâsıl olduğunda, görme gücü bu resimlerden etkilenir ve böylece onlar bu güçte yer eder. Görme gücünde yer edenlerin resimleri gözden gelen görme ışınlarıyla görmeyi birleştiren aydınlık havada belirir. Bu resimler havada belirince, havada bulunan şey (resim) tekrar döner ve gözdeki görme gücünde yeniden ortaya çıkar. Bu da ortak duyuya ve mütehayyile gücüne yansır. Bunların hepsi birbirleriyle bitişik olduğu için, faal aklın verdiği bu tür şeyler bu insan için görülür şeyler haline gelir.¹⁷⁹

Görüldüğü üzere Fârâbi, mütehayyile yetisi son derece güçlü olan bir insanın, uyanırken Faal Akıl ile iletişime geçmesinin, ondan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini almasının ve onları görmesinin imkânsız olmadığını ifade etmektedir. Bu sayede gerçekleşen bir bilgi akışı ile ilahi şeylerden haber verilebilir. Tahayyül gücünün en yüksek derecesi ve bir insanın ulaşabileceği en yüksek makam budur.¹⁸⁰ Fârâbi tarafından kişi ile Faal Akıl arasındaki meydana gelen bu iletişimin akli verilerle açıklanmaya çalışılması, peygamberliğin ve vahyin savunulduğu en açık girişimlerden biridir. Buna benzer bir izahı 'İlk başkan/reisü'l evvel' teorisinde de göreceğiz. Fakat bu haliyle bile, deizmin gerçekleşmesini mümkün görmediği ilahi vahyi, Fârâbi son derece mümkün bir bilgi akışı olarak görmektedir. Vahiy olgusunu rasyonel bir izahla açıklamaya çalışan Fârâbi'nin, ilahi dinlerde vahiy meleği olarak tanımlanan Cebrail'i akli bir zemine yerleştirme gayreti de açık bir şekilde görülmektedir.¹⁸¹

Vahiy konusu ile ilgili bazı soruları gündeme getirmekte fayda vardır. Eğer Fârâbi'nin tarif ettiği şekilde bir vahiy gerçekleşiyorsa, bu bireysel bir tecrübe olarak vuku bulmaktadır. Yani dışarıdan yapılan bir gözlemle ifade edilebilecek ya da mahiyeti tasvir edilebilecek bir

¹⁷⁸ Fârâbi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022) 93. Fârâbi, *El-Medînetü'l-Fâzıla* 180.

¹⁷⁹ Fârâbi, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 182.

¹⁸⁰ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 94.

¹⁸¹ Aydın, *Fârâbi*, 128.

olgu değildir. Onu anlamlandırabilmek için bizzat müşahedede bulunmak gerekir. Hal böyleyse, Fârâbi içsel bir tecrübe olarak gerçekleşen bu olayı nasıl ifade edebilmektedir? Bir başka deyişle, hiç yaşamadığımız bir tecrübenin nasıl gerçekleştiğini anlatmak ne kadar doğru bir sonuç verebilir ya da ne derecede mümkündür? İkinci bir soru olarak da böyle bir bilgi akışı hala gerçekleşebiliyor mu? diye sorulabilir. İki soruya da cevap olması açısından denebilir ki, Fârâbi, vahyi sadece peygamberlere verilmiş ilahi buyruklar olarak ele almamaktadır.

Aziz ve Yüce Tanrı tarafından faal akla taşan şeyi Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgen akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan, Faal Akıldan edilgen akla taşan şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan bir düşünür; Faal Akıldan muhayyile kuvvetine taşan şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hâlihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur.¹⁸²

Yani Faal Akıldan taşan verinin mütehayyile kuvvetine gelmesiyle peygamber-nebi olunurken, Faal Akıldan münfail akla gelen veriyle de filozof-düşünür olunmaktadır. Bu durumda filozoflar ve peygamberler Faal Akıl ile benzer tecrübeyi yaşıyor diyebiliriz. Fakat peygamberlerin yaşadığı tecrübenin filozoflarda olmayan bir özelliği ile farklılık barındırması muhtemeldir. Bu özellik, peygamberlerin Faal Akıldan bilgi alırken mütehayyile gücünden faydalanmalarındır. Bu yönleriyle peygamberler, filozoflara göre daha üstün bir hayal gücüne sahiptirler.¹⁸³ Bu özellikleri, Faal Akıl vasıtasıyla elde ettikleri bilginin mahiyetini ve bu aşamadaki tecrübelerini de farklı bir deneyim sahasına taşıyor olabilir. Mütehayyile gücü ile ortaya çıkan bu farklılık istisna tutulacak olursa, yukarıda gündeme getirdiğimiz sorunun cevabı için, filozofların da peygamberler ile aynı benzer bir deneyim yaşadığını söylemek mümkündür.

İlahi vahiy genel anlamıyla mucizevi bir hadise olarak tahayyül edilir. Semavi dinlere baktığımızda da bu durumu açıkça görebiliriz. Vahyi getiren görevli bir melek vardır ve bu melek bazen kendi suretinde bazen de başka bir insan suretinde gelerek peygamberle konuşur. Bazen de Tanrı melek olmaksızın peygamberi ile konuşur. Her halükârda yaşanan bu tecrübe diğer insanların anlayışının ötesinde bir olay olarak kabul edilir. Fârâbi de bu durumun farkındadır ve insan aklının vahyin mahiyetini anlamada ve anlatmada eksik kaldığını ifade etmektedir.¹⁸⁴ Yine de durumun biraz olsun anlaşılması için üzerinde kafa yorulması gerektiğini düşünmüş olsa gerek, Cebrail meleğini Faal Akıl olarak yorumlayarak duruma bir açıklık getirmeye çalışmıştır.

¹⁸² Fârâbi, *İdeal Devlet*, 105.

¹⁸³ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 81.

¹⁸⁴ Fârâbi, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi* 23 (Temmuz 2012), 253.

Fârâbi'nin vahiy anlayışı için önemli olan bir diğer husus ilahi vahyin kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu meselesidir. Bu mesele klasik İslam ilimleri içerisinde ele alınan bir konudur. Genel kabule göre peygamberlik Tanrı tarafından seçilen kişiye yüklenmiş bir misyondur. Kişinin iradesinden çok Tanrı'nın iradesi ile ilgili olup; belli bir dönemde, belli bir kişi liderliğinde belli bir toplum bu misyonu yüklenmekle görevlendirilmiştir. Deizmin ilahi dinler eleştirisinde en fazla yer verdiği konulardan biri de peygamber olarak seçilen kişi ile ilgilidir. Deizmin için ilahi buyrukların yine ilahi bir güç ile belirlenmiş bir kişi tarafından insanlara aktarılması birçok soru işareti doğurmaktadır. Bu şekilde gerçekleşmiş bir ilahi vahyin, sadece o toplumu ilgilendirdiği, içinde bulunduğu zaman ve mekânı aşarak evrenselleşemediği deistler tarafından dile getirilen problemlerden bazılarıdır. Fârâbi ise peygamber olacak kişinin seçilmişliği konusunda, içinde bulunduğu toplumu da göz önünde bulundurarak alışlagelmişin dışında bir fikir beyan etmiştir. Ona göre Faal Akıl'dan taşarak insana ulaşan ilahi bilgi, Tanrısal iradede çok varlık âlemindeki düzenin bir parçası olarak vuku bulmaktadır. Bir başka deyişle vahiy, varlıktaki işleyişin doğal bir parçası olarak, Faal Akıl ve insan arasındaki iletişimin sağlanması için gerekli ortam hazırlandığında iradi bir eylem olmaksızın kendiliğinden meydana gelmektedir. Bu konuya dikkatli yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz. Eğer Fârâbi'nin kastettiği şey tam olarak 'Belli şartlar gerçekleştiğinde vahiy doğal düzen mekanizması ile otomatik olarak gerçekleşir' ise deizmin adını burada anmak gerekir. Çünkü deizme göre Tanrı vahiy için bir müdahalede bulunmaz. Aydın, Fârâbi'deki bu durumu şöyle izah etmeye çalışmıştır: "Faal akıl belirlenmiş herhangi bir iradede uzak olarak, gelişim aşamalarının her birini geçerek elverişli statüye ulaşıp kendisine dokunan her insana, otomatik olarak taşar ve vahyeder."¹⁸⁵ Bu haliyle kabul edildiğinde vahyin Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olmaksızın gerçekleşebildiği de kabul edilmiş olacaktır.

Bu konuyu başka bir açıdan ele almakta mümkündür. Yukarıda Tanrı'nın iradesi konu edinmişken burada da vahye muhatap olan insanın iradesi gündeme getirilecektir. Şöyle ki, ilahi vahye muhatap olabilmek için belli bir bilişsel birikim gerekmektedir. Bu birikim kişiyi müstefad akıl seviyesine çıkarmalı ki Faal Akıl ile irtibat kurabilsin. Yani vahye muhatap olacak kişinin akli olgunluğa ulaşmış olması gerekir. Aynı zamanda kişinin bu seviyeye çıkabilmesi için doğasının da buna uygun olması gerekir. Yani Faal Akıl ile iletişim kurabilen bir kişinin hem bilişsel bir gelişim yaşamış ve belli bir akli olgunluğa ulaşmış olması gerekir hem de onun yaratılışında bu olgunluğa erişmesini sağlayacak bir yatkınlık olması gerekir. Bu

¹⁸⁵ Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 153. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

yaratılışı sayesinde vahiy almak için doğası daha yatkın hale gelmiş olacaktır.¹⁸⁶ Fârâbi, insanların doğuştan getirdiği bu tür yatkınlıklara eserlerinde çokça yer vermiştir. Ona göre insanın yaratılışında var olan yatkınlıkların söz konusu işi yapmada daha başarılı olmalarını sağlar. Fakat Fârâbi sadece yaratılıştan gelen yetiyle sınırlı kalınmaması gerektiğini de vurgulamaktadır. O, “Yaratılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildikleri zaman; üstün yaratılışı olup da o konuda eğitilmeyenden daha üstün olur.”¹⁸⁷ diyerek vahye muhatap olabilmek için belli bir yatkınlık ve akli bir olgunluk seviyesine erişmek gerektiğini vurgulamaktadır.

2.1. Faal Akıl

Tanrı ile maddi varlık arasındaki ilişkiyi tesis eden Faal Akıl, Fârâbi düşünce sisteminde çok önemli bir konuma yerleştirilmiştir. Ay altı ve ay üstü âlemin irtibatını kuran ve soyut varlıkların sonuncusu olan Faal Akıl, "insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddi eşyada kuvve halinde, maddi olmayan âlemde fiil halinde bulunan akli objeleri (makulat) ona kazandıran ilke" olarak tanımlanmıştır.¹⁸⁸ İnsan ile Faal Akıl arasındaki bu ilişkinin kaynağı Aristoteles'e dayanmaktadır. İslam felsefesinde ise ilk olarak Fârâbi tarafından gündeme getirilmiş, İbn Sina, Fârâbi çizgisindeki yorumlarıyla, İbn Rüşd ise daha farklı yorumlarla meseleyi ele almıştır. Fârâbi bilgi ve bilgeliği hatta nübüvveti açıklarken faal akli vazgeçilmez bir konuma yerleştirmiştir. İslam literatüründeki Cebail meleğinin Fârâbi sistemindeki karşılığı Faal Akıl olmuştur.¹⁸⁹ Faal aklın en önemli görevi Tanrısal olanla dünyevi olana geçiş aşamasında hazır bulunması,¹⁹⁰ müstefad akla ulaşan insanla otomatik olarak irtibat kurmasıdır.¹⁹¹ Faal akıl bu yönüyle insanın en önemli amacı olan mutluluğu elde edebilmesi için ona yardım etmektedir. Fârâbi, Faal Akıl "düşünen canlıyı görüp gözeten ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce Mutluluk'a ulaştıran" olarak tanımlayarak bu duruma dikkat çekmiştir.¹⁹²

Faal Akıl bunu gerçekleştirmek için bilkuvve halinde olan insanî akli, bilfiil akıl haline geçirmiş olur. Zaten ona Faal Akıl denmesinin nedeni de budur: Faal Akıl, el-akl-ül fe'âl yani yaptırıcı akıldır. Gören değil görmeye neden olan, düşünen değil düşünmeye neden olan

¹⁸⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 154.

¹⁸⁷ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 90.

¹⁸⁸ İlhan Kutluer, "İttisâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/484.

¹⁸⁹ Kutluer, "İttisâl", 23/485.

¹⁹⁰ Recep Anık, *Fârâbi Düşüncesinde Akıl Tanrı-Evren-İnsan İlişkisi Çerçevesinde* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27.

¹⁹¹ Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 153.

¹⁹² Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38.

pozisyonudur. Burada Faal Aklın görmesi ya da düşünmesi önemli değil, onun bu eylemleri yaptırtmasıdır.¹⁹³ Fârâbi bu durumu şöyle ifade eder: “Onları kuvveden fiile geçiren bu fail, tözü bilfiil akıl olan ve maddeden ayrı bir varlıktır. Bilkuvve akıl olan maddi akla, güneşin, gözün görme eylemi için verdiği ışığa benzer bir şey veren bu akıldır.”¹⁹⁴ Farabî’nin başka bir eserinde de sedir-tahta örneği verilmektedir. Sedir, tahta olması yönüyle bilkuvve halindedir. Tahta işlenerek sedir şekline sokulduğunda bilfiil sedir olmaktadır. Faal Aklın insandaki akli bilkuvve akıldan bilfiil akıl düzeyine ulaştırması da bunun gibidir.¹⁹⁵ Bu yönüyle Faal Akıl aslında bazı şeylerin meydana gelmesinin sebebi konumundadır. Onun bu özelliği Tanrı’yı devre dışı bırakıyor değildir. Bu durumu Fârâbi “İlk, Tanrı olduğuna inanılması gereken varlıktır ve O, ikinciler ve faal aklın varlığının yakın sebebidir.”¹⁹⁶ diyerek açıklamaktadır. Bir başka deyişle “Faal akıl İlk sebebin varlığından çıktığı için Faal Akıl aracılığıyla bu insana vahyedenin İlk sebep olduğunu söylemek de mümkündür.”¹⁹⁷

Fârâbi’ye göre bir insanın kazanılmış akıl düzeyine çıkararak Faal Akıl ile iletişim kurabileceğini yukarıda belirtmiştik. Bu kişi bazen bir filozof bazen de bir peygamber olabilmektedir. Fârâbi’nin bu konuya yaklaşımını ilerde daha detaylı ele alacağız. Fakat burada Faal Aklın insan üzerindeki etkisini daha iyi açıklayabilmek adına, Fârâbi’nin *Esulucya’dan* alarak *el-Cem’de* yer verdiği şu pasajı aktarmak istiyoruz:

Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre baş başa kaldığım zaman, adeta cisimsiz olurum. Benim dışındaki her şeyden ilgimi keserek kendime, iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de, bilinen de ben olurum. Şaşakaldığım sürece kendimde bir güzellik, bir seziş görürüm. İşte o zaman şerefli bir âlemin küçük bir parçası ve faal bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak anlayınca, zihnimle bu âlemde ilahi âleme yükselirim; orada adeta oraya aitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatmaktan, kulakların işitmekten aciz olduğu bir nur parlar. Ben o nura bürünürüm, gücüm son haddine varınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık düşünce âlemine inerim; düşünce âlemindeyken o nuru düşünmem engellenir. O zaman akıl âlemine yükselen değerli nefis cevheri üzerinde araştırma yapan değerli kardeşim Heraclitus’u hatırlarım.¹⁹⁸

Belirtmek gerekir ki Fârâbi’de kastedilen vahiy tek tip bir vahiy değildir. Bilinen anlamıyla ilahi vahyin yanı sıra felsefi bilgilerin açığa çıkmasından hareketle ilahi vahiyden farklılaşan entelektüel bir vahiy çeşidinden de bahsetmek mümkündür. Fârâbi’ye göre Faal

¹⁹³ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 81.

¹⁹⁴ Yunus Uygur, *Fârâbi Felsefesinde Bilgi ve Bilgiyi Edinme Yolları* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021) 35.

¹⁹⁵ Fârâbi, *Es-Siyasetü’l-Medeniyye*, 43.

¹⁹⁶ Özcan Sarıdoğan, *Antik Yunan’dan Fârâbi’ye Faal Akıl* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023) 145.

¹⁹⁷ Aydın, *Fârâbi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 137.

¹⁹⁸ Fârâbi, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, 252. Konu ile detaylı bilgi için bkz. Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 166.

Akıl'dan münfail akla taşan bilgi ile filozof, mütehayyileye taşan bilgi ile de peygamber olunur.¹⁹⁹ Faal Akıldan gelen bu taşma filozofların aklı ve yeteneği ile ilgilidir; peygamberlerde ise akıl ve yeteneğinin yanı sıra sahip oldukları hayal gücü de önemlidir. Tüm bu kriterlerle birlikte denilebilir ki Faal Akıl ile filozofta açığa çıkan bilgi rasyonel bilgi, peygamberde açığa çıkan bilgi ise vahyi bilgidir.²⁰⁰ Bilgi ister filozofta ister peygamberde açığa çıkmış olsun son tahlilde Faal Akıl ve İlk Sebep ile ilişkilidir.

Fârâbi'nin, ilahi vahye muhatap olmuş ve toplumda peygamber olarak tanınmış kişilerin varlığını inkâr etme noktasında İslami geleneğe ters düşen bir tutumu olmamıştır. Tanrısal bilginin maddesel evrendeki bir varlığa iletilmesi-taşması Fârâbi için son derece mümkün bir hadisedir. Çünkü ona göre kazanılmış akıl düzeyine ulaşarak Faal Akıl ile iletişim kurmanın önünde bir engel yoktur. Bu konuda bazı sorular sormak mümkündür. Örneğin her müstefad akıl düzeyine ulaşan kişi faal akılla irtibata geçebilir mi? Bu soruya Fârâbi'nin kaleminden şöyle bir cevap verebiliriz: “Münfail akli düşünürlerin tamamıyla yetkinleşen herhangi bir insan müstefad akıl düzeyine çıkabilir ve kendisi ile Faal akıl arasında başka hiçbir şeyin bulunmadığı bir duruma gelir.”²⁰¹ Bu durumda insan kendisini mutluluğa götürecek şeyler ve fiiller hakkında doğru bilgileri Faal Akıl'dan elde edebilir.²⁰² Burada da başka bir soruyu gündeme getirebiliriz: Eğer her müstefad akıl düzeyine çıkan kişiye Faal Akıl aracılığı ile vahyediliyorsa günümüzde bu seviyeye çıkan kişiler yok mu? Bu tür bir soruya açık bir cevap vermek mümkün görünmese de Fârâbi sisteminde Faal Akıl ile müstefad akıl düzeyine ulaşmış insan arasında gerçekleşecek muhtemel iletişimin kapısı kapalı değildir. Fârâbi'deki ilahi vahiy ve entelektüel vahiy ayrımı²⁰³ göz ardı edilmeden, entelektüel vahyin günümüzde imkân dâhilinde olup olmaması meselesi ile alakalı şöyle bir sonuç çıkarmak mümkün olabilir: Fârâbi, felsefi bilgiye ulaşmanın Faal Akılla mümkün olduğunu belirtmektedir. Yani ona göre filozoflar, ulaştıkları en ideal hakikatleri Faal Akıl aracılığı ile elde etmektedir. Bu durum günümüzde felsefi olmanın yanı sıra bilimsel olarak da gerçekleşiyor olabilir. Yani bilimsel bir bilginin gün yüzüne çıkması faal aklın müdahalesi ile mümkün hale gelmiş olabilir. Bu durumun böyle kabul edilmesi Fârâbi'deki Faal Akıl anlayışı ile oldukça uyumludur. Fakat konuyu daha iyi açıklaması açısından İbn Sina'nın orta terim kavramına değinmekte fayda vardır.

¹⁹⁹ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 200.

²⁰⁰ Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 165.

²⁰¹ Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 153.

²⁰² Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

²⁰³ Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 138.

Orta terim, “Her iki öncülde yer alıp, sonuçta yer almayan ve sonucun nedenini veren, sonuçta belirtilen ilişkinin kurulmasını sağlayan terimdir.”²⁰⁴ “Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates insandır, o halde Sokrates ölümlüdür.” Bu kıyastaki orta terim “insan” kelimesidir. Bu yönüyle orta terim iki öncülü birbirine bağlamakta ve akli bir bilgiye ulaşılması için elde edilmesi gerekmektedir. İbn Sina bir şeyin bilinmesi için sebebinin bilinmesi gerektiğini belirtmektedir. Sebebin bilinmesi için de orta terimin bilinmesi gerekir. Eğer orta terim bilinmiyorsa kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir.²⁰⁵ Orta terimi bulmak için ise düşünme ya da sezgi yetisi kullanılmaktadır. Bu iki yöntemle de kişi Faal Akılla iletişim halindedir. İbn Sina bu durumu şöyle ifade eder: “Her orta terim, insan için bilinmeyen bir akledilir surettir. Bu suretlerin hazinesi (deposu) Faal Akıl’dır. Dolayısıyla insani nefis, semavi akıllara yönelmediği takdirde hiçbir aklediliri elde edemez.”²⁰⁶ O zaman denilebilir ki İbn Sina’ya göre insanı kesin bilgiye götüren orta terim, Faal Aklın feyzi ile ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte düşünme ve sezgi yetisi ile elde edilen bilgi, yine Faal Akıl ile ilişkili olarak farklı şekillerde de gerçekleşebilmektedir. Örneğin kimi insan bir sorunu çözmeye çalışırken farkına varmadan orta terimi bulabilir. Bu bir tür kavrama yoluyla öğrenmeye benzer. Kişi, üzerine düşündüğü ama sonuca varamadığı bir problemi düşünmeyi bıraktığında, gerekli bilgiyi ona sağlayacak olan orta terim bir anda belirebilir. Ya da bir insan orta terimi kapsamlı bir çalışmayla da elde edebilir. Yahut dışarıdan aldığı bir yardımla da orta terime erişebilir; bu sayede gerekli bilgiyi edinmiş olabilir.²⁰⁷

Buradan hareketle yukarıda bahsettiğimiz “müstefad akıl düzeyine çıkan her insan Faal Akıl ile iletişim kurabiliyor mu?” sorusu için, denilebilir ki, Fârâbi sistemindeki Faal Akıl kavramı peygamberlere gönderilen ilahi vahiy ile sınırlı görünmemektedir. Bu durumu daha önce de dile getirmiştik. Yine görüldüğü gibi İbn Sina’nın bahsetmiş olduğu orta terimin insanın zihninde yer etmesinin nedeni de Faal Akıl’dır. Faal Akıl’dan bağımsız bir şekilde burhânî bilgiyi elde etmek mümkün görünmemektedir. Öyle ki bir insanın tez yazarken vardığı sonuç yine orta terim ve Faal Akıl ile ilgilidir.²⁰⁸ Konunun peygamberler ile ilgili olan kısmı için ise farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Burası konumuz ile ilgili olamadığı için bu kadarıyla yetinilmesi uygun olacaktır.

²⁰⁴ Cevizci, “Orta Terim”, 650.

²⁰⁵ Adnan Gürsoy, “İbn Sina Felsefesinde Sezgisel Bilginin Akli Karakteri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Mart 2014), 197.

²⁰⁶ Gürsoy, “İbn Sina Felsefesinde Sezgisel Bilginin Akli Karakteri”, 195.

²⁰⁷ Şaban Haklı, “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak ‘Sezgi’”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2007), 46.

²⁰⁸ Haklı, “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak ‘Sezgi’”, 47.

Fârâbi'nin Faal Akıl ve insan arasındaki iletişimi mümkün görmesi, Tanrı ile insan arasında gerçekleşen ilahi vahyin reddedilmesinin önünde üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Fârâbi hem erdemli toplum tasarısını hem de nübüvveti Faal Akıl ekseninde şekillendirmektedir. Aynı zamanda Faal Akıl, bilme potansiyeli olan insanın bilmesini sağlayan kilit bir konumda yer alarak, ilahi bilginin insana ulaşmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle Fârâbi için Tanrı ve insan arasında vuku bulan bu tarz bir iletişim hem mümkündür hem de ideal toplum için vazgeçilmezdir. Fakat daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz bir hususu tekrar hatırlatmak isteriz. Bazı deistlerin ilahi dinlerin ifade ettiği haliyle Tanrı ve insan arasında gerçekleşen muhtemel bir iletişime karşı olmadıklarını da belirtmekte fayda var. Bununla birlikte bu tür deistler, ilahi vahyi kabul etseler bile geçmişte olup biten böyle bir vahyin günümüzü ilgilendirmediğini ifade etmekteydiler. Nihayetinde denilebilir ki, deizm söz konusu olduğunda Tanrı ve insan arasında doğal din haricinde gerçekleştiği iddia edilen herhangi bir iletişim kabul görmemektedir. Deizmin doğal din tasarısında ise Tanrı ile insan arasında bilgi akışını sağlayan Faal Akıl gibi bir araçtan söz edilmemektedir. Meselenin daha iyi anlaşılması için din kavramının Fârâbi sistemindeki konumuna bakılması gerekmektedir. Bu sayede deistlerin gereksiz olarak gördüğü vahiy dininin, Fârâbi'nin din tasavvurunda nasıl ele alındığını inceleyerek deizm ile olan benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

Din; ceza, mükâfat ve hesap anlamlarına gelir. Üstün gelme, hâkimiyet, zorlama gibi anlamlara da gelmektedir. Daha yaygın olarak kullanılan anlamları ise, itaat, teslimiyet, hizmet ve ibadettir. Daha geniş bir anlamı ifade etmesi açısından din kelimesi; adet, yol, kanun ve şeriat gibi anlamlara da gelmektedir. Bu tanımlar özellikle Kur'ân-ı Kerîm'deki din kelimesinin anlamlarını ifade eder.²⁰⁹ Bunların dışında Seyyid Şerif el-Cürçani'nin (ö.1413) din tanımı yaygın olarak kullanılır. Ona göre “Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanundur.”²¹⁰ Buna benzer birkaç tanım daha mevcuttur: “Din, akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi bir kanundur.” Ya da “Din, akıl sahiplerini kendi iradesiyle dünyada salaha, ahirette felaha sevk eden Allah tarafından konulmuş bir kanundur.” Bu klasik tanımların yanı sıra, Muhammed Abduh'a (ö.1905) göre ise din, “İnsanın kâinattaki varlıkları müşahade ederek duyular üstü ilahi gerçekleri kavramasından ibarettir. Bu ilahi gerçeklerden biri de peygamberlik kurumudur. İnsan ancak peygamberlerin getirdiği mesaj yardımıyla ilahi

²⁰⁹ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/312.

²¹⁰ Tümer, “Din”, 9/314.

hakikatin mahiyetini kavrar ve her türlü davranışının karşılığını başka bir âlemde göreceğini öğrenir.”²¹¹ Fazlur Rahman (ö.1988) ise dini, şeriatla birlikte ele alır ve şeriatı “hayatın kaynağına giden yol” ve “insan hayatını yöneten dini değerler” olarak tanımlar. Şuara suresindeki “Allah sizin izlemeniz gereken yolu belirlemiştir.” ayetine dayanarak, din ve şeriatı bu yolun izlenmesi diye tanımlamıştır.²¹²

Fârâbi’de de din tanımı çok farklı değildir. Onun din anlayışında Faal Akıl ile olan irtibat ön planda tutulmuş, Faal Akıl ile iletişimin olmadığı bir din mümkün görülmemiştir. Ondaki din tasavvuru insanların ve toplumların en büyük amacı olan gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araç olarak algılanabilir. Bu ise dinin erdemli bir din olması ile mümkündür. Bunun içindir ki Fârâbi *Kitabü'l Mille* isimli eserinde din yerine “mille” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu iki kelime Yaşar Aydın’ya göre hemen hemen aynı şeyi ifade etse de aralarında farklılıklar da vardır. Din kelimesi ile kastedilen tüm inançlarken, mille ile ifade edilen sadece olması gereken ve asıl inanç ya da dindir.²¹³ Bu yüzden olsa gerek Fârâbi dini tanımlarken söze “mille” kelimesi ile başlar. Ona göre din (mille) “Birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış-tanımlanmış birtakım görüşler ve fiillerdir ki, onları toplum için ilk yönetici tasarlar. O, onların uygulanmasıyla, onlarda veya onlar vasıtasıyla, öngördüğü belli bir amaca ulaşmak ister.”²¹⁴ Daha farklı bir ifadeyle, din; ilk başkan tarafından ölçüleri çizilmiş, kuralları konmuş, bazı görüşler-bilgiler ile bazı fiillerdir. Belirlenen bu görüş ve fiillerle belli bir amaca ulaşmak hedeflenmiştir. Tanımda geçen ‘sınırlandırılmış ve tanımlanmış görüşler’ erdemli bir dinde bilinmesi gereken bilgiler olarak değerlendirilebilir. Bu bilgiler düşünürümüz tarafından İlk Sebep’ten başlayarak maddeden ayrık varlıkları ve sonrasında maddi olan varlıkları bilmek ve sınıflandırmak olarak detaylı bir şekilde ele alınmıştır.²¹⁵ Bu görüşlerin bilinmesi onun nübüvvet ve din tasavvurunda çok önemli bir konum işgal etmektedir. Tanımda geçen bir diğer ifade ise ‘sınırlandırılmış ve tanımlanmış fiillerdir.’ Fârâbi’nin bu fiillerden kastı dinde yapılması gereken fiiller olarak düşünülebilir ki bunlar fiili ibadetlerdir. Fakat bu ibadetlerin detaylarına ilerleyen bölümlerde değineceğimiz için burada bu fiillerin içeriğine girmeyeceğiz.

Fârâbi, yapmış olduğu din tanımında sınırlandırılmış-tanımlanmış görüşler üzerinde epeyce durmaktadır. O bu görüşleri ikiye ayırır. Bir görüş ya zatına dalalet eden hakikatiyle ifade edilir ya da bu hakikati taklit eden bir misaliyle ifade edilir.²¹⁶ Bu hakikatler felsefede

²¹¹ Tümer, “Din”, 9/314-315.

²¹² Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 171.

²¹³ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 9.

²¹⁴ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 16.

²¹⁵ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 228.

²¹⁶ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 24.

ispatları ile yer alırken dinde delilsiz olarak yer almaktadır. Delil ve ispatın olmadığı yerde de ikna ön plana çıkar. Bize göre dinin en büyük özelliklerinden bir tanesi toplumları ikna edici yanıdır. Fârâbi'ye göre ispatlanmaya müsait olmayan şeylerin hitabet yoluyla toplumlara kabul ettirilmesi dinin bir yöntemini oluşturur. Bu yöntemin temeli yukarıda bahsettiğimiz hakikatin kendisinden ziyade onun misalleri ile yapılır. Burada bir parantez açmak gerekirse, toplumun büyük bir kesiminin bu yolla yani hitabet yoluyla ikna olması söz konusu iken, filozofların veya anlatılmak isteneni felsefî yollarla anlayabilen kişilerin hitabet ve ikna yoluyla anlatılanların ötesine geçebileceği açıktır.²¹⁷ Çünkü bu kimseler hakikatleri misalleri ile değil bizzat kendileri ile anlayabilecek bilişsel düzeye erişmişlerdir. Böyle bir kişi, toplumda ileri gelen bir birey olup hem dinin temsilî anlatımı ile anlatmaya çalıştığını hem de felsefenin burhânî yollarla ortaya koyduklarını anlayabilir.

Fârâbi'nin din tanımında geçen diğer bir husus ilk yönetici ve onun görevleridir. Fârâbi'nin tasarladığı toplum düzeninde ilk başkan olarak isimlendirdiği önder-yönetici kişi, toplumun erdemli olup olmamasında büyük rol oynamaktadır. Eğer bu yönetici erdemli olursa toplum da erdemli bir toplum; gerekli vasıf ve erdeme sahip değilse toplum erdemsiz bir toplum olmaktadır. Böyle kilit bir noktaya yerleştirilen ilk başkan, vahiy ile desteklenerek neyin iyi neyin yanlış olduğu gibi hususlarda topluma önderlik edecek ve ulaşılması hedeflenen mutluluğa kavuşulmuş olacaktır. Özellikle ilk başkanın vahiy ile desteklenmesi meselesi önem arz etmektedir. Buradan hareketle Fârâbi'nin nübüvvet sisteminde vahyin varlığı ve belki de vazgeçilmezliği başka bir boyutuyla ortaya konmuş olacaktır.

Fârâbi, toplumu yöneten bir ilk başkana duyulan ihtiyacı temellendirmek için toplumu oluşturan insanların mertebelerine dikkat çekmektedir. Her insanın yaratılışı gereği farklı yetkinliklerle yaratıldığını ifade ederek, mutluluğun elde edilmesi için neyin iyi neyin kötü olduğunu hakiki manada her insanın algılayamayacağını söylemektedir. O buradan hareketle, insanlara mutluluğa ulaşmaları için neyi yapmaları ve neyi yapmamalarını söyleyecek bir reisin varlığına işaret etmektedir. Düşünürümüz ilk başkan diye tanımladığı kişinin gerekliliğini şu şekilde izah etmektedir:

Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan, mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir. İnsanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denilebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun bu amaç için bir muallim ve kılavuza ihtiyacı olur. Bazı insanların, kılavuzlanmaya az ihtiyacı varken bazılarının daha çok ihtiyacı vardır. Kaldı ki, bir insan, bu iki konuda yani mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine kılavuzluk

²¹⁷ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 28.

edilse de, dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayabilir. İnsanların çoğu bu durumdadır. Bu yüzden, onların, kendilerine bütün bunları öğretecek ve kendilerini bunlara doğru yöneltecek kimselere ihtiyacı vardır.²¹⁸

Fârâbî'nin bu şekilde bir ihtiyaç olarak gördüğü ilk başkan, onun nübüvvet anlayışında çok daha detaylı olarak ele alınmıştır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki ona göre ilk başkan dindeki fiilleri ancak vahiy ile belirlemelidir. Vahiy ile kastedilenin ise iki şekilde anlaşılması gerekmektedir; birincisi, toplumu gerçek mutluluğa ulaştıracak ilkelerin, görüşlerin ve fiillerin belirlenmiş olarak ilk başkana vahyedilmesidir. Bunu bizim bildiğimiz anlamda vahiy olarak kabul edebiliriz. İkincisi ise, ilk başkanın vahyediciden (el-Mûhî) veya daha önce belirlenmiş vahiyden aldığı güç ile söz konusu ilkeleri kendisinin belirlemesidir.²¹⁹ Bu mesele oldukça önemlidir. Fârâbî'nin vahiy ile desteklenmesi gereken ilk başkan anlayışı, deizm için reddedilmesi gereken yeni bir başlık daha açmaktadır.

Fârâbî'nin ilk başkan kavramı ve onun yönetimi ile varlığını devam ettiren ideal devlet anlayışı, yer yer rasyonel bir şekilde ele alınmış olsa da büyük oranda ütöpik bir görüş olarak kalmıştır diyebiliriz. Fârâbî'ye göre ilk yönetici, başka hiçbir kimsenin kendini yönetmesine gerek duymayan, başkalarına yapılması gerekenler konusunda en iyi şekilde kılavuzluk yapan ve toplumu mutluluğa ulaştıran kimsedir. Bu kişi, bu işleri başarabilmesi için hem kendi bünyesinde bir yatkınlığa sahip olmalı hem de Faal Akıl ile bağlantı kurmalıdır. Faal Akıl ile iletişim kurabilmek için gerekli yatkınlık, münfail akıl seviyesine yükselme daha sonra da müstefad akıl düzeyine erişmekle gerçekleşir. Bu süreç tamamladığında, bu kişi vahiy almış olur.

Çünkü insana, ancak bu mertebeye ulaştınca, yani Faal Akılla kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman vahiy gelir. Çünkü edilgen akıl (münfail), kazanılmış aklın (müstefad) maddesi ve konusu gibidir. Kazanılmış akıl da Faal Aklın maddesi ve konusu durumundadır. İşte, ancak bu durumda, şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıl'dan münfail akla çıkar. İşte kazanılmış (münfail) akıl kanalıyla Faal Akıl'dan münfail akla gelen bu akış vahiydir. Faal Akıl, İlk Sebe'ın varlığından çıkmıştır. Bunun için, faal akıl aracılığı ile bu insana vahyedenin İlk Sebe' olduğu söylenebilir. Böyle bir insanın başkanlığı, ilk başkanlık olup, diğer insani başkanlıklar ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır. Bu apaçık bir şeydir.²²⁰

Fârâbî'deki Faal Akıl ile iletişim kurabilen bu ilk başkan tasarısı, onun felsefesinde önemli bir konudur. İnsan, toplum, evren ve Tanrı ilişkilerinde, yöneten ve yönetilenler düzeni düşünüldüğünde, ilk başkan kavramı vazgeçilmez bir konumdadır. Fârâbî bu durumu daha iyi anlatabilmek için bazı örnekler vermektedir. Öncelikle insan bedeni ve onun yöneticisini ele

²¹⁸ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 91.

²¹⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 18.

²²⁰ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

alır. Bedende bulunan parçalardan-organlardan birinin diğer organlara oranla daha yetkin olduğunu, diğer parçaları yönettiğini ifade eder. Bu durumu şehrin parçalarına oranla daha yetkin olan bir yöneticiye benzetmektedir. Yine ilk olarak ortaya çıkan kalbin, diğer organların sebebi, onların güç kaynağı ve onların işleyişinin bir düzenleyicisi olduğunu söyleyerek şehrin yöneticisi olan reisin de ilk olması, şehrin ve parçalarının meydana gelme sebebi olması ve onları düzenlemesi gibi benzerliklerini ortaya koymuştur. Aynı zamanda Fârâbi, yönetici ve toplum arasındaki ilişkiyi Tanrı ile evren arasındaki ilişkiye benzetir. Evrenin parçaları, onların sebebi olan İlk Sebebi takip eder, O'na uyar ve O'nu örnek alır. Ve bu çaba, her parçanın kendi kabiliyeti doğrultusunda işlemeye devam eder. Erdemli bir şehir de böyle olmalıdır ve tüm parçalar kendi üzerine düşen görevleri ilk başkanın amacına uygun olarak yapmalıdır.²²¹

Peki, bu ilk başkan kimdir ve nasıl olmalıdır? Fârâbi bu konuyu çeşitli eserlerinde detaylıca ele almıştır. Ona göre ilk başkan rasgele biri olmamalıdır. Bu kişinin tabiatı yöneticilik yapmaya uygun olmalıdır. Bu uygunluk, özellikle Faal Akıl ile iletişim kurabilecek bir yetkinliktir. Fârâbi'ye göre, toplum ilk başkan tarafından yönetilmelidir ve bu ilk başkan Faal Akıl'dan birtakım bilgiler almalıdır. Onun ilk başkan tariflerinden biri şu şekildedir:

Bu insan, başka bir insanın yönetmesinin asla mümkün olmadığı bir insandır. Yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna gelmiştir; mütehayyile gücü, daha önce açıkladığımız tarzda, tabiat bakımından yetkinliğin son noktasında bulunmaktadır. Öyle ki bu güç onda hem uyanıklık esnasında hem uyku esnasında Faal Akıl'dan tikelleri ya oldukları gibi ya da taklitleri ile ve makulleri de taklitleri ile almaya tabiatça hazır kılınmış olarak bulunur. Onun münfail aklı, hiçbirisi eksik olmayacak tarzda bütün makullerle yetişmiş ve bilfiil akıl ve bilfiil makul haline gelmiştir.”²²²

Bu sayede bu kişi ile Faal Akıl arasında başka bir mertebe kalmaz ve bu insan faal aklın feyezana ettiği kimse olur. Bu bir tür vahiydir. Bu vahiy Allah'tan taşarak faal akla, oradan da belli yetkinliğe ulaşmış olan insana gelmektedir. Yukarıdaki pasajın devamında Fârâbi bu durumu şöyle izah etmektedir:

Aziz ve Celil olan Allah Faal Akıl aracılığıyla ona vahyeder. Allah'tan faal akla taşan şeyi, Faal Akıl müstefad akıl aracılığıyla onun münfail aklına taşırır, sonra da mütehayyile gücüne. Bu insan Faal Akıl'dan münfail aklına taşan bu şeyle bir hâkim, bir filozof ve ilahi nitelikli bir aklı kullanan tam bir taakkul sahibi; Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne taşan şeyle de bir nebi, olacak şeyler hakkında bir uyarıcı ve hâlihazırda var olan tikellerle ilgili bir haber verici olur ve bunları kendinde bulunan ilahi bir akıl ile gerçekleştirir.²²³

Fârâbi'ye göre erdemli bir yöneticide Faal Akıl'dan feyezana eden bilgi akışıyla birlikte başka özelliklerin de bulunması gerekir. Bu özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

²²¹ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 196.

²²² Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 198.

²²³ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 200.

- Bu kişinin organları tam ve işler olmalıdır. Bu sayede yapacağı işlerde zorluk yaşamamalı.
- Tabiatı ona söyleneni anlamaya ve o bilgiyi kullanmaya uygun olmalı.
- İyi bir hafızaya sahip olmalı
- Zeki olmalı
- İyi bir ifade gücüne sahip olmalı
- Öğrenmeye istekli olmalı
- Tabiatı bakımından doğruluğu ve doğru insanları sevmeli
- Yeme, içme, eğlence ve cinselliğe düşkün olmamalı
- Dünyevi şeylere ve maddiyata değer vermemeli
- Adaletli olmalı ve yapılması gerekeni yapacak iradeye sahip olmalı

Görüldüğü üzere, Fârâbi'nin ilk başkan tasarısı için gerçekleşmesi gereken şeyler zor şeylerdir. Bunun ütöpik bir istek olduğunun o da farkında olacak ki “Bu fıtrata sahip olan kişiler ancak nadiren var olurlar ve insanların içinde çok az bulunurlar.” demektedir. Bununla birlikte eğer toplumda bu tür bir insan yoksa geçmiş dönemlerde yaşamış bu gibi insanların koymuş olduğu yasa ve uygulamalar devam ettirilirebilir.²²⁴

Fârâbi'nin ilk başkan tasarısı için din-felsefe ilişkisine de dikkat çekmek gerekir. Fârâbi'ye göre yöneticinin yetkin olabilmesi için pratik felsefeyi iyi bilmesi gerekir. Bu sayede Allah'ın âlemi yönetim tarzını daha iyi kavrar ve bu yolla toplulukları yönetir. Aynı zamanda yönetici, toplumu hedeflenen mutluluğa ulaştırabilmesi için, o toplumda ortak bir dinin de uygulanıyor olması gerekir. “Bütün bunlar ancak şehirlerde ortak bir dinin bulunması ile mümkün olur.” demektedir Fârâbi. “Onun sayesinde, onların görüşleri, inançları ve fiilleri bir araya gelir; bölümleri uyumlu, bağlantılı ve düzenli olur ve işte bu durumda onların fiilleri aranan gayeye yani en son mutluluğa ulaşmak için birbirine destek ve yardımcı olur.”²²⁵

Fârâbi'ye göre ilk yönetici, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vakıf olan bir insandır. Bu tür bir yetkinlik için Faal Akıl ile irtibat kurulması gerekmektedir. Bu irtibat sadece peygamberler mi kurabiliyor yoksa filozoflar da kurabilir mi konusu tartışmaya açıktır. Daha önce belirttiğimiz üzere Fârâbi göre filozoflar da Faal Akılla iletişim kurabilir.²²⁶ Fakat bu tartışma bir yana, burada önemli bir husus vardır ki o da her halükârda Faal Akıl ile iletişimin varlığıdır. Bu durum Fârâbi cephesinde görmezden gelinemeyecek kadar önemli bir

²²⁴ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 204; Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 94.

²²⁵ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 68.

²²⁶ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 200.

alan teşkil eder. Bilindiği üzere, deizm cephesinde böyle bir Tanrısal iletişim mümkün değildir. Deizmde Tanrı ve âlem arasındaki en ideal ilişki ilk yaratılışta meydana gelen ilişkidir. Bunun dışında Tanrı ve insan arasında belli bir dönemde ve seçilmiş kişilerle gerçekleşen bir iletişim, evrensel bir din için uygun değildir.²²⁷ Deistler dini öğretilerin ve inanılması gereken şeylerin, her insan için ulaşılabilir bir konumda olduğunu iddia ederler. Bu öğretilerin Fârâbi sistemindeki gibi bir ilk başkan aracılığı ile halka aktarılması söz konusu değildir.

2.2. Filozof-Peygamber Kıyaslaması

Fârâbi'nin filozofları bazı konularda peygamberlerden üstün tuttuğu yaygın olarak dile getirilen bir durumdur. Buna delil olarak Fârâbi'nin, filozoflarda taakkul ve tasavvur güçlerinin; peygamberlerde ise tahayyül gücünün ön planda tuttuğu varsayımı yer almaktadır. Aydınli'ya göre Fârâbi'nin eserlerinden hareketle filozof-peygamber kıyaslaması üzerinde oluşan bu tartışmaya açık bir delil bulmak pek mümkün değildir. Fakat onun felsefe-din üzerine yapmış olduğu tahlillerin yanlış anlaşılması veya bir alan değişimine uğrayarak filozof-peygamber bağlamına indirgendiği sonucuna varabiliriz.²²⁸

Fârâbi'nin eserlerinde açık bir şekilde peygamber-filozof karşılaştırılması yapılmassa da bu iki gruba dâhil insanların sahip olduğu özellikler karşılaştırılmıştır diyebiliriz. Felsefede anlama ve aktarma, taakkul ve tasavvur ile gerçekleşirken; bu süreç dinde tahayyül ile tasarlayıp muhataba sunma şeklinde vuku bulur. Fârâbi bu iki süreç arasındaki karşılaştırmayı şöyle yapar: “Mutluluğu tasavvur edilmiş haliyle amaç edinen ve ilkleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge kişilerdir. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise inanan (mümin) kişilerdir.”²²⁹

Tasavvur yoluyla ortaya çıkan hakikatin tahayyül yoluyla ortaya çıkandan üstün tutulduğu açıktır. Bir başka ifadeyle Faal Akıldan gelen bilgi filozoflarda akıl gücü ile peygamberlerde ise hayal gücü ile elde edilmektedir. Bu durumda akıl, hayalden üstün tutulmaktadır. Çünkü akıl ile elde edilen bilgi rasyonel bir bilgi ve hakikatin kendisi iken mütehayyile gücü ile elde edilen bilgi bu hakikatlerin bizzat kendisi değil, onun bir benzeri, kıyası ya da onun yansımasıdır. Bu yönüyle mütehayyile ile elde edilen bilgi, hakikatten bir adım geride gibi düşünülebilir. Fakat burada önemli olan konu ‘Tüm filozoflar tasavvur yolu ile hareket ederken tüm peygamberler sadece tahayyül yolu ile hüküm verirler’ gibi bir genelleme yapıp yapılamayacağıdır. Böyle bir genelleme yapabilirse o zaman filozoflar bu

²²⁷ Dorman, Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, 241.

²²⁸ Yaşar Aydınli, “Fârâbi'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2/8 (Ağustos 1988), 44.

²²⁹ Aydınli, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 192.

yönüyle peygamberlerden üstündür denilebilir. Bu durumu iki farklı açıdan ele almak mümkün. Birincisi peygamberlerin sadece tahayyül yolu ile bilgiyi kavrayabildiği varsayımı hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü Fârâbi'ye göre peygamberler bilgiyi hem filozoflardaki gibi tasavvur edebiliyor hem de yeri geldiğinde tahayyül de edebiliyor. Bir başka ifadeyle peygamberler hem akıl gücünü hem de hayal gücünü kullanarak Faal Akıldan bilgi almış oluyor. Burada aslında peygamberlerde değil filozoflarda bir eksiklik ortaya çıkmaktadır; çünkü onlar sadece akıl gücü ile bilgi elde edebilmektedirler. Hayal güçleri peygamberlerdeki gibi Faal Akıl'dan gelen bilgileri işlemeye müsait değildir.²³⁰ İkinci olarak da akıl gücü ve hayal gücündeki bu farklılaşmadan kaynaklı olarak denebilir ki, halkın çoğunluğu bilgiyi taklit ve misallerle kavrayabildiği için Peygamberler de onların bu anlayışlarına uygun olarak tahayyül metodunu kullanmaktadır. Filozof hakikatleri olduğu gibi anlamaktadır fakat bu durum halk için uygun değildir. Peygamber ise hakikatleri halkın anlayacağı düzeye uyarlamaktadır. Bu durum belki felsefi bilgi ile ortaya çıkan hakikatten daha aşağı bir bilgi olacaktır ama halk için daha uygundur.²³¹ Felsefede ve dindeki bu farklılaşma bir sonraki bölümde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Bilindiği üzere deizm, ilahi vahye ve peygamberlere yönelik kapsamlı eleştiriler getirmiştir. İlk dönem deist düşünürler ilahi vahyin imkânı meselesine sıcak bakmış olsalar da deizmde genel olarak ilahi vahyin gereksizliği vurgulanmaktadır. Bu yönüyle, Tanrısal bilgi ile kuşatılmış bir peygamberin deizmin tasarladığı doğal din anlayışında önemli bir yeri yoktur. Çünkü deistlere göre Tanrı'ya ulaşma aracı olarak düşünülen doğal dinde, Tanrı ile iletişim halinde olan seçilmiş bireyler yoktur. Bunun yerine her insan yaratılıştan edindiği yatkınlık sayesinde Tanrı ile ilgili bilgilere kendi başına, ilahi vahiy olmaksızın ulaşabilmektedir. Böyle bir yaklaşımda peygamberlerin diğer insanlara herhangi bir yönüyle üstünlüğünden söz etmek önemsiz bir mesele gibi görünmektedir.

Fârâbi'de ise peygamberlik makamı ve ilahi vahyin imkânı daha açık bir şekilde ele alınmıştır. Hatta daha önce belirttiğimiz şekliyle, Fârâbi'ye göre Faal Akıl ile irtibata geçmiş ve ilahi vahye muhatap olmuş kişilerin varlığı, erdemli toplumlar için gerekli görülmüştür. O, erdemli ilk yöneticinin, erdemli bir dindeki fiilleri ve görüşleri ancak Allah'tan gelen bir vahiy ile belirlediğini ifade etmektedir.²³² Böyle bir insan, mutlak bir yöneticidir ve hiçbir insanın onu yönetmesine gerek yoktur. Bu insan, gerekli ilimleri elde etmiştir ve kendisine yol gösterecek daha üstün bir insana ihtiyaç duymamaktadır. Kendinde bulunan yatkınlık

²³⁰ Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 166.

²³¹ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 82.

²³² Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 18.

sayesinde Faal Akıl ile iletişime geçen bu insanın başkanlığı diğer tüm başkanlıklardan daha yüksek bir konumdadır.²³³

Fârâbi’de ilk başkan kavramının diğer insanlara olan üstünlüğü ve gerekliliği açık bir şekilde ifade edilmiştir. Onun bu kavramı oluştururken kimi veya kimleri kastettiği meselesi deizm ve Fârâbi bağlamında önemli bir konudur. Deistlere göre, peygamberlerin günümüz toplumunu aydınlatmada veya insanların gerçek dini ihya etmelerinde önemli bir rolü olmadığını daha önce ifade etmiştik. Fârâbi ise ilk başkan kavramı ile böyle bir iddianın karşısında duruyor gibi görünmektedir. Aydın, Fârâbi’nin ilk başkanına örnek olarak düşündüğü kişinin Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğunu ifade etmektedir. Onun Walzer’den aktardığı bilgiye göre de Fârâbi, her ne kadar açık bir şekilde ifade etmiş olmasa da bizlerden ilk yöneticiden kastının peygamber olduğunu düşünmemizi istemiştir. Aslında Fârâbi’nin ilk başkan için belirli bir örnek göstermemesi, bu özelliklere sahip sadece bir kişinin olmadığını ve diğer peygamberlerin de ilk başkanın vasıflarına sahip olduğunun bir işaretidir.²³⁴ Şunu belirtmek gerekir ki, Fârâbi’nin ilk başkan tasarısı ile peygamberleri mi yoksa filozofları mı kastettiği meselesinde sonuç ne olursa olsun bu tasarı ilahi vahyin kabul edilmesi noktasında önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Çünkü Fârâbi ilk başkanın ister peygamber olsun ister filozof, erdemli bir yönetici olabilmesini ancak Faal Akıl düzeyine yükselerek Allah’tan ilahi bilgileri almasına bağlamaktadır. Sonuç ne olursa olsun ilahi vahyin gerekliliği kabul edilerek deizmin iddialarına karşı güçlü bir argüman ileri sürülmüş olacaktır.

2.3. Din ve Felsefe

Fârâbi, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye* isimli kitabında insanın anlayış mertebelerine dikkat çekmektedir. Ona göre insanlar hakikati iki şekilde kavrar: Birincisi tasavvur etme veya düşünmek (akletmek) ikincisi ise hayal etmektir (tahayyül). Hakikatlerin tasavvur edilmesi gerçekte nasıl iseler o şekilde anlaşılması, hayal edilmesi ise hakikati imajları, örnekleri ve taklitleri ile anlamaya çalışmaktır. Fârâbi burada insan örneğini verir ve tasavvur etmeyi bir insanı doğrudan doğruya kendisini görmeye, tahayyül etmeyi ise o insanın suya yansıyan görüntüsünü görmeye benzetir.²³⁵ Ona göre insanların çoğu yaratılışı gereği ya da öyle yetiştiğinden dolayı bazı hakikatleri tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bu yüzden bu tür insanlara anlaşılması güç hakikatler benzer ve taklitleriyle anlatılmaktadır.²³⁶ Din bu tür

²³³ Fârâbi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 92-93.

²³⁴ Aydın, *Fârâbi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 189.

²³⁵ Fârâbi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 99.

²³⁶ Fârâbi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 100.

kalabalıklara bilinmesi gereken şeyleri taklit ve örnekleriyle anlatmak için bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin Tanrı, ruh, ahiret hayatı gibi kavramların misal ve taklitleri din ile kitlelere daha kolay bir şekilde anlatılabilmektedir.²³⁷ Burada hangi anlatım daha doğru ya da ikisinden biri diğerini iptal etmez mi gibi sorular sorulabilir. Fârâbi'ye göre hem tasavvur hem de tahayyül yolu ile anlatılan şeylerin özleri birdir. Fakat tahayyül yolları farklı farklı gelişim gösterebilir. Bazı misaller gerçeği anlatmada daha kullanışlı iken bazıları daha az verimlidir. Aynı zamanda taklit ve misallerin farklı toplum ve uluslardaki kullanımı da değişebilmektedir. Konuyla ilgili olarak Fârâbi, "Hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde, dinleri farklı olan birçok erdemli ulus ve şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefislerdeki görüntüleridir."²³⁸ demektedir.

Fârâbi, din ve felsefeyi benzer şeyler olarak görmüş ancak dini, felsefenin bir parçası olarak kabul etmiştir. Bu duruma gerekçe olarak felsefenin dinde ispatsız olarak yer alan şeylerin ispatlarını barındırdığı görüşünü öne sürmüştür.²³⁹ Yani Fârâbi'ye göre felsefe, ortaya koyduğu hakikatleri delilleri ile ortaya koyarken; din bu hakikatlerin ispatlarını barındırmadığı için koyduğu hükümleri inanç üzerinden ele almaktadır. Fârâbi'nin nübüvvet öğretisindeki temel görüşü de zaten bu hususu konu edinmektedir. Dinin esas görevini, hakikatleri ya zatiyla ya da misalleriyle insanlara ulaştırması olarak belirtmiş, özellikle hakikatlerin zatına delalet eden anlamlarını idrak edemeyen bireylerin (ki halkın çoğunluğu böyledir) bu hakikatleri misalleri ile anlatma vazifesine dikkat çekmiştir.²⁴⁰ Şayet hakikat zatiyla değil de misalleri ile anlatılmışsa, felsefe bu misallerin ardında saklı olan gerçeği açığa çıkarabilmektedir. Dinin gerçeği insanlara misal taklitlerle iletmesi deizmin iddia ettiği gibi yanlış bir anlatım değildir. Din bu özelliğiyle, yani hakikatleri gerçek anlamlarıyla değil de misalleriyle vermesiyle, gerçekten uzak bir konumda duruyor olabilir, fakat kanaatimizce misalleriyle bile olsa hakikati işaret ediyor olması deizmin iddialarına kısmen de olsa bir cevap niteliği taşımaktadır. Zaten Fârâbi, dinde anlatılagelen misaller ile felsefede açığa çıkan hakikatlerin çatışmaması gerektiğini belirtmekte, muhtemel bir çatışmayı bu iki alanın yöntemlerindeki farklılıklarının bilinmemesine bağlamaktadır. Bu konuyla ilgili şöyle bir uyarıda bulunmuştur:

...felsefe mensupları, dinin felsefedeki şeylerin misalleri olduğunu bilmedikleri sürece o dine karşı çıkmalarından emin olunamaz. Felsefe mensupları dindeki şeylerin felsefedekilerin misalleri olduğunu bildiklerinde dine karşı çıkmazlar... Din bozuk bir felsefeye tabi olduğunda, sonra da din mensuplarına sahih-burhani felsefe nakledildiğinde felsefe o dine bütün yönleriyle karşı olur ve din de bütünüyle felsefeye

²³⁷ Aydın, *Fârâbi*, 161.

²³⁸ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 100.

²³⁹ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 26.

²⁴⁰ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 24.

karşı olur. Din ve felsefeden her biri diğerini iptal etmek ister. Bu nedenle hangisi galip gelir ve nefislerde yer edinirse diğerini iptal eder ve hangisi o millete hâkim olursa diğerini geçersizleştirir.²⁴¹

Görüldüğü üzere Fârâbi’de bir felsefe-din kıyaslamasından çok ikisini anlamlandırma ve iş birliği içerisinde hareket ettirme amacı görülmektedir. Dinin kendine ait yöntem ve amaçları, felsefenin de kendine ait yöntem ve amaçları vardır. İkisinin hitap ettiği kitle büyük oranda birbirinden ayrıdır. Kitleler farklı olduğu için kullanılan yöntem de farklıdır. Fakat bu iki farklı kitleye mensup bireyler karşı grubun kullandığı argümanları anlamlandıramazsa çatışma kaçınılmazdır. Burada önemli olan özellikle burhan ehlinin daha dikkatli davranmasıdır.

...böyle durumlarda felsefe mensupları, felsefe mensuplarının güvenliğini sağlamak için din mensuplarına karşı çıkmaya mecbur kalabilirler. Ama bizzat dinin kendisine karşı çıkmamaya çalışırlar, aksine din mensuplarının dinin felsefeye zıt olduğu zannına karşı çıkarlar ve dindeki şeylerin misaller olduğunu onlara anlatmaya çalışarak onların bu zannını gidermeye çabalarlar.²⁴²

Fârâbi’nin bu ifadelerini deizm açısından değerlendirmek gerekmektedir. Düşünürümüz felsefe-din arasında muhtemel çatışmalar için sebep olabilecek çıkmazları görmüş ve bunlar üzerinden tutarlı bir çözüm önerisi sunmuştur. Özellikle “onlar dinin kendisine karşı çıkmazlar” ifadesi, üzerinde çokça konuşulması gereken bir detaydır. Önde gelen deist düşünürlerden Toland’ın da buna benzer bir fikir benimsediğini söyleyebiliriz. O, dinin kendisine değil, ona sonradan eklendiğini iddia ettiği öğretilere karşı çıktığını ve dini bu tür uydurmalarla karşı savunduğunu ifade etmektedir.²⁴³ Toland ile birlikte Herbert, Voltaire ve Paine gibi isimler de dine karşı çıkarken genelde ona eklenen ilavelere ve din adamlarının yanlış uygulamalarına karşı çıkmaktadırlar. Fakat günümüz deizmi için bu tarz bir ayırma gidilmemektedir. Modern deizmde daha çok ateizm-teizm tartışmasına yakın bir çizgi takip edildiğini söyleyebiliriz.²⁴⁴ Bu nedenle dindeki yanlışlardan hareketle dinin kendisinin reddedildiğini görmekteyiz.

Deizmde din ve felsefe ilişkisi bağlamı düşünüldüğünde vahiy ile sınırları çizilmiş bir dinin varlığına gerek olmadığı görülmektedir. Örneğin Herbert ve Paine gibi deist düşünürler, eğer Tanrı isterse bir insana vahiy gönderebileceğini fakat gerçekleşen bu iletişimin sadece Tanrı ve o insanla ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Kişinin Tanrı’dan aldığını iddia ettiği bilgileri diğer insanlara aktarmasına gerek yoktur.²⁴⁵ Fârâbi’de ise durum bunun tam tersi olarak

²⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 190.

²⁴² Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, 190.

²⁴³ Kar, *John Toland’ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 26.

²⁴⁴ Ayvaz, *Deizm-Bilim İlişkisi*, 60.

²⁴⁵ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 277; Paine, *Akıl Çağı*, 5-6.

görülmektedir. Ona göre kişi Faal Akıl aracılığı ile ilahi vahye muhatap olduğunda, oradan elde ettiği bilgileri toplum için kullanması gerekmektedir. Faal Akıl ile irtibatlı bir insanın erdemli bir din oluşturması ve bu din ile toplumu erdemli bir toplum düzeyine çıkarması hedeflenmektedir. Fârâbi, ilahi bilgilerle sınırları belirlenmiş olan bu din sayesinde halka öğretilecek şeyleri genel olarak iki gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki özel öğrenim diyebileceğimiz sadece burhani yolla yapılan üst düzey bir öğrenimdir. Diğerisi ise genel öğrenimdir ki bu da cedeli, hatabi veya şiirsel yolla yapılabilir. Fârâbi'ye göre halk için en uygun öğretim yöntemi hatabi ve şiirsel öğretimdir. Halkı ikna edebilmek, eğitebilmek ve bilgilendirmek için; daha doğrusu ulaşılması hedeflenen mutluluğa varabilmek için bu öğretim yöntemi uygulanmalıdır. Bunu uygulayan disiplin ise dindir.²⁴⁶

Fârâbi'ye göre ancak din ile felsefe uyum içinde olduğu dönemlerde hedeflenen dünya düzeni sağlanabilir. Fakat toplumun anlayış düzeyi ve felsefenin olgunluk seviyesi yeteri kadar gelişmemişse ve dini ifadelerin çoğunluğu kıyas sanatları ile anlaşılabiliriyorsa, bu din hakikatten uzak bir din olur. Anlatılmak istenen şey halkın anlayış düzeyine uygun olması için misalleri ile anlatılmak zorunda kalınıyorsa (ki Fârâbi'ye göre din, toplum tarafından anlaşılması zor meselelerde böyle yapar) bu din hakikatten uzak bir dindir fakat toplum bu farkı anlayamaz.²⁴⁷

Hal böyle olunca düşünürümüze göre muhtemel bir çatışma yaşanmasının önü her zaman açıktır. Eğer din, felsefi bir dille açıklanmak istendiğinde yine kıyas sanatlarından biri kullanılırsa ve bu açıklanan misallerin felsefedeki kesin burhanlarla ortaya konulan teorik şeylerin misalleri olduğu topluma doğru bir şekilde açıklanmazsa, hatta toplum asıl hakikatin felsefede ortaya konan teorik şeylerin değil de dindeki misallerin olduğunu zannederse bu durumda felsefi ifadelerle dindeki misallerin çatışması söz konusu olacaktır. Bu zıtlaşmadan dolayı din mensupları felsefeye karşı çıkacak, felsefeciler de eğer dindeki misallerin felsefi hakikatlerin birer misalleri olduğunu bilmezlerse dine karşı çıkacaklardır.²⁴⁸

Özellikle deizmi savunan ve kutsal kitapların geçersiz olduğunu iddia edenlerin delillerinden birinin kutsal kitaplardaki anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan kısımlar olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte birçok deistin dile getirdiği pagan inançların kutsal kitaplara eklendiği iddiası da dine karşı yapılan eleştirilerde önemli bir argümandır. Fârâbi, felsefecilerin böyle bir yanıla düşerek dine karşı gelmeyeceklerini ifade etmektedir. Hatta “din ile felsefe (ya da bilim) birbirine zıt şeylerdir” diyenlere karşı felsefecilerin mücadele

²⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, 184.

²⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, 186.

²⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, 190.

vereceklerini söyler.²⁴⁹ Bu durum din-felsefe-bilim üçgeninde çatışma yaşandığında dinin ve kutsal kitapların dışlanması karşı bir cevap olarak kabul edilebilir.

2.4. İbadetler

Fârâbi'nin erdemli bir toplum için Faal Akıl ile irtibatlı bir peygamberi ve bu peygamberin oluşturmuş olduğu bir dini geleneği gerekli gördüğünü daha önce belirtmiştik. O, bu yaklaşımıyla deist düşüncenin din anlayışından farklı bir noktada durmaktadır. Birçok deist ilahi buyruğa dayalı dini imkânsız görmese de gereksiz görmektedir. Bu yüzden Tanrısal bilgiyle elde edilen ve tüm insanların ortak bir şekilde uyması gereken ibadetlerin varlığına da deizmin kapıları kapalıdır.

Fârâbi'de ise ibadetler mevzusu daha sistemli bir şekilde konu edinilmiştir. O, erdemli bir toplumun bireylerinin inanması ve yapması gereken öğretileri mensubu olduğu dinin sınırları içerisinde değil, daha evrensel bir perspektifle ele almıştır. Aydınli bu durumu şöyle ifade etmektedir: "...dinin içermiş olduğu fiilleri, herhangi bir dinin hususi perspektifinden değil, bütün dinleri kapsamına alabilecek bir perspektiften, felsefenin evrensel bakış açısıyla vermektedir."²⁵⁰

Öncelikle düşünürümüz erdemli bir dini oluşturan iki bölümün olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi erdemli dindeki bazı görüşlerin bilinmesidir. Bu görüşlerden ilki Allah'ı (İlk Sebebi) ve sıfatlarını bilmektir. İkincisi Ruhâniler olarak tarif edilen ikinci sebepleri, kozmik akılları ve melekleri bilmektir. Bunlar maddeden ayrı olan şeylerdir ki Faal Akıl bunların sonuncusudur. Tüm bu varlıkların kendilerine has özelliklerini ve sıfatlarını, kendi mertebelerini ve fiillerini bilmek gerekir. Üçüncü olarak âlemin nasıl meydana geldiğini, âlemi ve parçalarını, semavi cevherleri ve tüm bunların mertebelerini bilmek gerekir. İlk cisimlerin nasıl oluştuğunu, nesneleri ve nesneler arasındaki uyum, bu uyum ve adaletin Allah'a ve ruhanilere nispetini bilmek gerekir. Dördüncü olarak, insanın nasıl oluştuğunu, nefsin ve güçlerinin onda nasıl ortaya çıktığını, akıl ile faal aklın nasıl irtibatta olduğunu bilmek gerekir. Beşinci olarak, ilk yöneticiyi ve vahyin nasıl meydana geldiğini bilmek gerekir. Son olarak ölümü ve ahiret hayatını bilmek gerekir. Bu sayede erdemli kimselerin varacağı mutluluğu ve erdemsiz fücicarların varacağı bedbahtlığı bilmek gerekir.²⁵¹

Yukarıda sıraladığımız şeylerin bilinmesi iki şekilde gerçekleşebilir: Bunlar ya oldukları gibi hakiki manaları ile kavranabilir ya da taklit ve misalleri ile muhatabın

²⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, 190.

²⁵⁰ Aydınli, *Fârâbî*, 166.

²⁵¹ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 228.

anlayabileceği bir formda algılanabilir. Toplumun büyük bir kısmı bu tür hakikatleri olduğu gibi anlama kabiliyetine sahip değildir. Bu yüzden bu hakikatler onlara bir benzerleri, misalleri ve taklitleri ile verilir. Bu muhakkak ki eksik bir anlatımdır fakat muhataplara daha uygundur. Muhatapların çeşit çeşit olması, bu taklit ve misalleri de çeşitli olmasına neden olur. Bu yüzden bazı misaller gerçeğe daha yakın bazı misaller de daha uzaktır. Her ulus için sunulan misaller ve taklitler farklılık gösterebilir. Fârâbi, birden fazla dinin bulunmasını da buna bağlar.²⁵² Buradan anlıyoruz ki hakikatlerin öğrenilmesinde hem bireyler arası öğrenim metodu farklılığı vardır hem de toplumlar arası böyle bir farklılık oluşmaktadır.

Fârâbi, hakikatlerin misallerle anlatılması meselesini o kadar detaylı ele almıştır ki, kişiye sunulan misallerin işe yarayıp yaramadığını ve yaşanabilecek farklı problemleri de cevaplandırmıştır. Mesela, erdemli dinde bilinmesi gereken şeyleri hakiki anlamlarıyla değil de taklit ve misalleriyle anlayabilen bir kişiyi ele alır. Bu kişi ilk başta burhânî yöntemlerle değil de hayal gücü ile bu hakikatleri algılayabilmektedir. Yani bu kişi, bilişsel düzeyde toplumun geneli gibidir ve felsefi hakikatleri anlama kabiliyeti kazanamamıştır. Fakat Fârâbi, bu kişinin sonraki dönem ve süreçlerde bilişsel düzeyde ilerleme kat ettiğinde ve bu misallerin aslında gerçeğin kendisi olmadığını anladığında belli itirazlarda bulunabileceğini söyler. Eğer kişiden böyle bir itiraz gelirse, “bu kişi hakikate daha yakın olan ve bu itirazı içermeyen başka bir misal aşamasına yükseltilir, eğer bununla ikna oluyorsa burada bırakılır.”²⁵³ Devamında bu şekilde tüm mertebeleri aşarsa ona hakikatin kendisi öğretilir. Fârâbi’nin bu yaklaşımı oldukça önemlidir. Onun bu konudaki hassasiyeti hem toplumdaki mertebelerin iyi bilinmesi ve buna dikkat edilmesi gerektiğini hem de farklı mertebelere mensup bireylere neyin nasıl anlatılacağı konusunda bize bir fikir vermektedir.

Halkın çoğunluğu konuları bu şekilde anlayabilirken, filozoflar ise yukarıda sıraladığımız bilinmesi gereken unsurları gerçek anlamıyla kavrayabilir. Bunlar için taklit ve misallere gerek duyulmaz. Bu tür insanlar gerçeği hayal gücü ile değil tasavvur ile kavrarlar. Dindeki bilinmesi gereken şeyler toplumun geneline taklit ve misalleriyle hitabet ve ikna yolu ile öğretilirken, bu kişiler (filozoflar) bu tür ilkeleri burhani yollarla öğrenmek ister ve öğrenirler. Erdemli dinde bilinmesi gereken şeyler bu şekilde elde edilir.²⁵⁴

Bir de erdemli bir dinde yapılması gereken fiiller vardır. Bu fiiller deizmin nübüvvete yaklaşımı bağlamında oldukça önemlidir. Fârâbi’ye göre erdemli bir dinde yapılması gereken

²⁵² Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 100.

²⁵³ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 232.

²⁵⁴ Fatih Toktaş, “Fârâbi’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12 (Haziran 2002), 256.

fiillerin başında Allah'ı yüceltici ve övücü sözler ve fiiller gelmektedir. Bu söz ve fiillerin nasıl olduğu konusunda detaya girmek pek mümkün değildir. Fârâbi'nin bu şekilde bir detaylandırmaya girmemesinin nedeni, onun evrensel bir felsefe oluşturma çabası ile ilgili olabilir. Çünkü ona göre dünyada farklı dinlerin var olması gayet normaldir. Bu dinlerin hakikatleri farklı şekillerde algılaması ve ona göre bazı söz ve fiillerin ortaya çıkması da muhtemeldir.²⁵⁵ Deizmin itirazları genelde bu tarz fiillerin din adamları tarafından belirlenmesi üzerine olmuştur. Özellikle Hristiyanlık üzerine yapılan eleştirilerde, fiili ibadetlerin putperest inançlardan alındığı şeklinde iddialar görmekteyiz. Fârâbi ise bu tür fiillerin Faal Akıl ve ilk başkan öncülüğünde belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu ilk başkan bazen bir filozof bazen de bir peygamber olabilir. Fakat muhakkak Faal Akıl ile iletişim kurabilen biri olmalıdır. Eğer böyle bir kişi yoksa daha önceki tarihlerde yaşamış olan başkanların söz ve uygulamaları devam ettirilir.²⁵⁶ Bu şekliyle, ehil olmayan ve Faal Akıl düzeyine erişemeyen insanların erdemli toplum için yanlış öğretileri uygulamalarının önüne geçilmiş olur.

Allah'ı öven söz ve fiillerden sonra ruhaniler ve melekleri öven söz ve fiiller gelir. Daha sonra geçmiş dönemde yaşayan peygamberleri, erdemli yöneticileri ve önderleri öven söz ve fiiller gelir. Aynı zamanda geçmiş dönemde yaşayan en alçak hükümdar ve yöneticileri ile günümüzde yaşayan yöneticileri öven ve yeren fiiller gelir. Böyle kimselerin akıbetlerinin ahiretteki durumuna dair anlatımı da gereklidir. Son olarak, insanın hem kendisine karşı hem de başkalarına karşı yapması gerekenler, şehir halkının karşılıklı ilişkilerini düzenleyen fiillerin belirlenmesi gerekir.²⁵⁷ Tüm bu saydığımız fiiller, erdemli bir dinde olması gereken fiillerdir. Fârâbi'ye göre erdemli bir dindeki hem bilinmesi gereken şeyler hem de yapılması gereken fiiller, ilk yönetici tarafından belirlenmelidir. O, dini tanımlarken “Birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış görüşler ve fiillerdir ki, onları toplum için onların ilk yöneticisi tasarlar.” demektedir. Bilindiği üzere ilk yönetici, Faal Akıl ile irtibatlı bir konumda olmalıdır. Faal akıl ile iletişim kurabilecek bir entelektüel gelişime sahip değilse o kişi tam anlamıyla yetkin bir başkan ve yönetici olamaz. Dolayısıyla toplum da erdemli bir toplum olamaz. Bu yaklaşım deizmle ile tamamen zıttır. Çünkü deizme göre dinin kurallarını, herhangi bir insan belirlememelidir. Bu kurallar her insanın kendi vicdanı ile kendi zihninde belirlenmeli ki evrensel bir din oluşabilsin.²⁵⁸ Fârâbi'de ise dini kurallar ehil bir kişi tarafından belirlenmeli ve daha ehil bir kişi gelene kadar o uygulamalar yapılmaya devam edilmelidir. Eğer “İlk

²⁵⁵ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 100.

²⁵⁶ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 94.

²⁵⁷ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 23.

²⁵⁸ Öztaş, *Deizm ve Dini Hayat*, 21.

Başkan” başlığı ile ele aldığımız bölümde bahsi geçen niteliklere sahip olan bir başkan topluma önderlik etmezse, o toplum yok olmaktan kurtulamaz.²⁵⁹ Çünkü Fârâbi’ye göre insanın en büyük amacı olan mutluluğa sadece bu tür fiillerle ulaşılabilir. Eğer ilk başkan gibi yetkin bir kişi tarafından ortaya konan görüş ve fiiller olmasaydı, yani toplum için belirlenmiş ve tanımlanmış birtakım fiiller yerine rasgele belirlenmiş fiiller olsaydı, gerçek mutluluğa ulaşamazdı. Bu tür iradi fiillerin arasında (yani ilk yönetici tarafından belirlenmemiş fiillerin) belki kullanışlı ve doğru fiiller olabilir fakat bu tür fiiller gerçek mutluluğa ulaşmaya engel de teşkil edebilirler.²⁶⁰ Oysa ilk başkan tarafından ortaya konan erdemler ki bu başkan bazen bir peygamber bazen bir filozof olabilir; fakat her halükârda Faal Akıl ile irtibatlıdır, işe yararlılık ve amaca uygunluk açısından son derece vazgeçilmezdir. Çünkü toplumun erdemli bir toplum olması için gerekli kurallar ancak bu sayede belirlenebilir. Bu sebeple diyebiliriz ki, Fârâbi’nin din anlayışında yapılması ve bilinmesi gereken şeylerin varlığı, bu şeylerin ancak Faal Akıl ile belirlenebiliyor olması deizm için gündeme alınması gereken bir meseledir.

Fârâbi, erdemli bir dinde bilinmesi gerekenleri farklı eserlerinde ele alıp detaylandırmıştır. Bununla birlikte erdemli bir şehir için dinde hem bilinmesi gereken şeylerin hem de yapılması gereken fiillerin uyum içerisinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Yani kişi hem teorik bilgiye sahip olmalı hem de sosyal toplum içerisinde kendi mertebesine ve topluluğuna göre belli fiilleri gerçekleştirmelidir. Konuyla ilgili Fârâbi şöyle söylemektedir:

Erdemli şehirde halkın tamamının yaptığı ve aklettiği bir takım ortak şeyler vardır ve yine bilme ve yapmaya ilişkin olup her bir mertebeye has olan birtakım başka şeyler vardır. Şehir halklarının her biri mutluluk dairesine ancak bu ikisiyle, yani kendisi ve diğerleri için ortak olan ve mensubu olduğu mertebede bulunan insanlara has olan şeyle ulaşır. Şehir halklarından her biri bunu yaptığında, söz konusu fiilleri kendisine iyi ve erdemli bir nefsanî durum/heyet kazandırır. O, bu fiilleri ne kadar sürdürürse bu heyeti de o kadar kuvvetli ve erdemli olur.²⁶¹

Her ne kadar dini kuralların belirlenmesi meselesinde deizmin konuya bakışı ile Fârâbi’nin yaklaşımı büyük oranda farklılar barındırsa da onları ortak bir nokta da birleştiren bir mesele Fârâbi tarafından gündeme getirilmiştir. Aslında bu mesele sadece deistler ve Fârâbi için itiraz edilen bir mesele değil, tüm insanların çirkin bir iş olarak kabul ettiği bir meseledir. Fârâbi hem *Medinetül Fazıla*’da hem de *İdeal Devlet* isimli eserinde bir çeşit dindarlığı ele almış ve bu durumu şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.

Dindarlık (huşu), evreni idare eden bir Tanrı’nın ve bütün fiilleri tedbir eden ve görüp gözetken birtakım ruhanilerin bulunduğunu ikrar etmek ve Tanrı’yı ve ruhanileri tazim edip dua, tesbih ve takdiste bulunmak ve insanın bunları yapıp bu hayatta arzu edilen iyiliklerin çoğunu terk ettiğinde ve bunu sürekli yaptığında, kendisine bunun

²⁵⁹ Fârâbi, *El-Medinetü’l Fâzıla*, 206.

²⁶⁰ Fârâbi, *El-Medinetü’l Fâzıla*, 166.

²⁶¹ Fârâbi, *El-Medinetü’l Fâzıla*, 214.

karşılığının verileceğine ve ölümden sonra nail olacağı büyük iyiliklerle ödüllendirileceğine; ama bunlardan hiçbirini yapmayıp bu hayattaki iyilikleri tercih ettiğinde ise ölümden sonra bu yüzden cezalandırılacağına ve ahirette yüzleşeceği büyük kötülüklerle karşılaşacağına inanmaktır.²⁶²

Fârâbi, dindarlığı böyle tanımlamış ve devamında bu tür bir dindarlığı kullanarak farklı emeller peşinde koşan insan tiplerine dikkat çekmiştir. Bu farklı emeller şeref kazanma, makam ve mülk sahibi olma, dilediğini yapma gibi hürriyetler elde etmek olabilmektedir. Fârâbi, yukarıda tanımlı verilen şekliyle bir huşuya sahip olan kişinin diğer insanların nezdinde bu tür arzuların peşinden koşmadığı zannedildiğine dikkat çeker. Bu kişi hakkında iyi duygular beslenilir, ona karşı tedbir alınmaz ve ondan korkulmaz. Hatta o kişinin yaşantısına ve kılık kıyafetine bakarak diğer insanlar onun hakkında şöyle düşünebilir: O, kendisi için iyilik istemez, ona itaat edilir, muhabbet beslenir. Onun yaptığı fiiller yadırganmaz. Eğer çirkin bir iş yaparsa bu çirkinlikler herkesin nazarında güzel bir iş gibi algılanır. Fârâbi, yukarıda tanımlı yapılan dindarlığın bu tarz bir kişide bulunmasını hile, aldatma ve sahtekârlıktan başka bir şey olmadığını ifade eder. Kişi, bu dindarlık sayesinde farklı emelleri gerçekleştirmeyi arzuluyorsa, o kişi bedbaht, ahmak, akıl yoksunu, kendi nasibinden habersiz, bayağı, değersiz ve yerilen biri olur. Fakat Fârâbi'nin tanımını yaptığı dindarlığı, başka emeller için değil de bu eylemlerin kendisini elde etmeyi amaçlayarak yapan kişi ise, insanlar nezdinde zekâ, hikmet, ilim ve marifet sahibi olarak övülen bir insan olur. Bu tip bir insan erdemli insandır. Fakat Fârâbi burada önemli bir detaya daha değinmekte ve dindarlığı sahtekârlık olarak kullanan kimseyi diğer insanlar tarafından savunuluyorken görebilmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ondaki rezilliği savunan bu tip insanlar bazen sahip oldukları nimetlerden mahrum kalmamak için bu eylemi devam ettirirler. Bu tip bir insanı savunmaya devam ederek, onun sahip olduğu mal ve birikimin artması sağlanır. Bu sayede kendi de bundan faydalanır. Bazıları da aldatılmış oldukları için bu tip bir insanı övmeye ve onu savunmaya devam ederler.²⁶³

Görüldüğü üzere, Fârâbi dini ve dini hassasiyete sahip insanları kullanarak dünyevi menfaatler peşinde koşan insanları çok açık bir şekilde eleştirmiş, bu konudaki uyarılarını iki farklı eserinde ortaya koymuştur. Bilindiği üzere, deizmin ortaya çıkmasına neden olan gerekçelerin başında da dinin bu tür emeller için kullanılması gelmektedir. Özellikle kilise kurumunun uzun yıllar boyunca sergilemiş olduğu tutum, deist düşünürler tarafından tamamen olumsuz bir süreç olarak ele alınmıştır. Onlar kiliseyi ve din adamlarını samimi olmamakla suçlamış, kilise kurumunun dini kullanarak sorgulanamaz bir otorite kurduğunu ifade

²⁶² Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 252.

²⁶³ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 254; Fârâbi, *İdeal Devlet*, 142.

etmişlerdir. Hatta bu tür suçlamalar peygamberleri de içine alacak şekilde genişletilerek onların da yalancı birer kimseler olduğu söylenmiştir.²⁶⁴ Kiliseden ve din adamlarından uzaklaşmaları sonucu, onlar tarafından uygulanan dini tören ve ayinler de reddedilmiştir. Bunun yerine, Tanrı'ya karşı yapılması gerekenleri erdemli davranışlara indirgemişlerdir.²⁶⁵ Deistlerin bu tavrı ile Fârâbi'nin tavrı karşılaştırıldığında, eğer dini kullanarak elde edilmesi hedeflenen bir takım dünyevi arzular varsa, bu tür sahtekârlıkların iki tarafta da oluşturduğu etkinin farklı olduğu görünmektedir. Deistler, bu durum karşısında fiili gerçekleştiren faile yönelmektense, dine karşı bir tavır takınmışlardır. Yani bu duruma neden olanın din olduğunu ifade etmişler, böyle bir dinin gerçek din olamayacağı sonucuna varmışlardır. Fârâbi ise, böyle çirkin bir fiili gerçekleştiren fail üzerine bir tahlil yapmış, meseleyi onların kişiliklerinde çözümlemeye çalışmıştır. Failin işlemiş olduğu bu tarz fiillere bakarak, dini suçlamaya ve onu reddetmeye yönelik bir tutum takınmamıştır. Aksine, ortaya koymuş olduğu ilk başkan tasarısıyla bu tarz problemlerin önüne geçmeyi hedeflemiştir. İlk başkanın ortaya koymuş olduğu öğrenilmesi gereken şeyler ve yapılması gereken fiiller medeni bir toplumu oluşturabilecek bir çözüm yolu olarak sunulmuştur.

2.5. Fârâbi'ye Göre Mucize

Fârâbi, *İhsâ'ul-Ulûm* isimli eserinde, mucize konusunu ele almaktadır. Fıkıh sanatı ile Kelam sanatını karşılaştırdığı bölümün devamında, mütekellimin, yani kelamcılarının, bazı dini meseleleri savunmasına veya desteklemesine dair görüşlerine değinmiştir. O, kelamcılarının şöyle dediğini belirtmektedir: Dinler insanlara akıl ile idrak edemeyeceği şeyleri vahiy yoluyla bildirir. Bu dinlerin ve vahyin doğasında olan bir şeydir. Yani, vahiy toplumun genelinin düşünemeyeceği ya da üzerinde karar kılamayacağı bazı eylem ve görüşleri içerisinde barındırır. Bunun izahı Fârâbi tarafından şöyle yapılmaktadır:

Vahiy insana yalnızca bildiği şeyleri ve teemmül ettiğinde aklıyla idrak edebileceği şeyleri bildirmiş olsaydı, onun bir anlamı ve faydası olmazdı. Şayet böyle olsaydı, insanlar kendi akıllarıyla baş başa bırakılırdı ve elbette ne nübüvvete ne de bir vahye ihtiyaçları olurdu. Fakat onlara bu yapılmadı. Bu nedenle dinlerin verdiği bilgiler akıllarımızın idrak kapasitesi dışında kalan bilgiler olmalıdırlar.²⁶⁶

Fârâbi kelamcılarının burada iki konuya dikkat çektiğini belirtmektedir. Birincisi, insan akılı ilahi bir müdahaleye maruz kalmadığı sürece bazı şeyleri anlama ve ortaya çıkarma kabiliyetinden uzaktır. İkincisi, akıldaki bu eksiklikten kaynaklı olarak, Faal Akıl'dan feyz

²⁶⁴ Paine, *Akıl Çağı*, 150.

²⁶⁵ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 293.

²⁶⁶ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 124.

ederek insana ulaşan bilgi, yetkin olmayan insan akli tarafından kabul edilir bir bilgi olmayabilir. Zaten bu tür ilahi bilgiler insan aklının inkâr edeceği türden bilgiler olmalıdır diye ekliyor Fârâbi. O, bu iddialı cümleyi “bizim en çok reddettiğimiz ve kabul etmek istemeyeceğimiz şeylerin bize en yararlı şeyler olmaları mümkündür.”²⁶⁷ diyerek desteklemektedir. Buradaki faydadan kastın ne olduğu çok açık değildir fakat iman meselesi gündeme getirilmek istenmiş olabilir. Yani, kabul edilmesi için aklî hiçbir engel olmayan şeyleri herkesin rahatlıkla kabul edebileceği fakat akla ters düşmüş gibi duran, kabul edilmesinin önünde bir takım akli engeller bulunan meselelerin kabul edilmesinin inanç ve iman açısından daha değerli olduğuna işaret edilmiştir. Ayrıca Fârâbi, akla ters düşmesi hasebiyle gerçekleşmesi imkânsız görülen bu tür ilahi meselelerin aslında imkânsız olmadığını, Tanrısal boyutuyla düşünüldüğünde gayet mümkün olduğunu ifade eder. O, bu durumu açıklamak için çocukların ya da tecrübesiz gençlerin, kâmil insan karşısındaki konumunu örnek gösterir. Onlar, sahip oldukları yetkin olmayan akılları ile normalde imkânsız olmayan birçok şeyi inkâr edebilmektedirler. Akıllarına yatmayan meseleleri inkâr ederler fakat belli bir eğitim ve deneyim sahibi olduklarında inkâr ettikleri meselelerdeki zanları ortadan kalkar. Daha önceleri imkânsız olarak gördükleri şeyleri sahip oldukları yeni konumun bakış açısıyla tekrar ele aldıklarında bu tür şeylerin kabul edilebilir şeyler olduğu kararına varırlar. İnsanın en yetkin hali de ilahi akıl sahipleri yanında bu cahil çocuk ve gençler gibidir.²⁶⁸ İnsan akli, ne kadar gelişirse gelişsin, ilahi akıl karşısında hep daha aşağı bir konumdadır. Bu yüzden vahyin insani aklın ötesine geçmesi normal karşılanmaktadır.

Fârâbi, kelamcıların vahiy ile bildirilen ve akli aşan konularda şöyle bir kanaate vardıklarını belirtmektedir: Kelamcılar insanî akli aşan durumlarda vahyi getiren kişiye duyulan güveni ileri sürmekte, o kimse için yalan sözün mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Yani bir kimsenin Allah’tan vahiy aldığı belirlenmişse, bu kişinin yalan söylemesi mümkün değildir. Fârâbi’ye göre bir insanın Faal Akıl seviyesine ulaşarak vahye muhatap olması son derece normal bir durumdur. Bu aşamadan sonra bu kişinin Faal Akıl’dan aldığı vahyi insanlara ya olduğu gibi ya da temsilleri ile anlatması gelir. Hakikatlerin gerçek manada anlaşılamadığı durumlarda, vahyin içeriği akıl ile ters düşebilir. Bu durumda vahye muhatap olan kişiye olan güven ön plana çıkar ve onun söylemiş olduğu şeyler hakkında düşünüp taşınma ve nazara yer kalmaz.²⁶⁹

²⁶⁷ Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 55.

²⁶⁸ Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 56.

²⁶⁹ Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 57.

Fârâbi, kelimcilerin mucizeleri ve diğ er müteş abih ayetleri ele alırken izlediğ i yollardan da bahseder. Onlara göre dini konular duyulurlarla, meş huratla ve akledilirlerle desteklenebiliyorsa desteklenir. Eğ er dini konular bu üç yöntem ile açıklanamıyorsa ve dini lafız tevile müsait ise tevil edilir. Eğ er mesele tevile müsait değı lse, ona zıt görünen argümanlar çürütölmeye çalışılır veya dini meseleye uygunluğ u kontrol edilir. Ya da bu üç argüman kendi arasında uyumlu mu ona bakılır ve uygun olan alınır diğ erleri elenir. Tüm bunlara rağmen dindeki lafızlar akıl, duyu ve meş hurata ters düşmeye devam ediyorsa, onun hak olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumu Fârâbi şöyle ifade etmektedir:

... dinde olan bir şeyle zıtlaş an duyulurlardan, yaygın kabul gören şeylerden ve düşünölrlerden herhangi bir şeyi de ne atmak ne de çürötmek mümkün olmazsa, o zaman onlar bu şeyin, onun hak olduğunu zira yalan söylemesi ve yanılması mümkün olmayan bir kimse tarafından bildirildiğini söyleyerek desteklenmesi görüşünde olurlar.²⁷⁰

Fârâbi'nin akıl-vahiy ilişkisini ele aldığı bu bölüm, onun kendi fikirlerinin bir açığ a vurumu olarak değ erlendirilebilir. Fakat konunun ele alındığı *İlimlerin Sayımı* isimli eserinde, kendi fikirlerinden çok özellikle kelimcilerin bu konuya nasıl yaklaştığını anlatıyor gibi görölmektedir. Bu yüzden, eğ er vahiy olarak ortaya konan ve içeriğ i mucize olan bir hüküm, akıl ile çeliştğinde ne yapmalı? sorusuna Fârâbi cephesinden açık bir yanıt verebilmek pek mümkün değı ldir. Fakat kelimcilerin bu konudaki metotlarını anlatırken, buraya hiçbir itirazda bulunmaması konuyla ilgili fikir vermesi açısından göz önünde bulundurulabilir.

Fârâbi'ye ait olup olmadığı tartışan *Kitâbü'l-Fusûs fi'l-Hikem* isimli eserde ise peygamberlik ve mucizeler için çok daha açık ifadeler bulmak mümkün. Fakat bu eser, mucize ve nübüvvet konusu için düşünöldüğ ünde onun diğ er eserleri ile çok az benzerlikler barındırmaktadır. Yani, özellikle mucizelere yaklaşımı diğ er eserlerinden oldukça farklıdır. Eserde mucize ile alakalı kısımda şöyle bir bölüm yer almaktadır:

Peygamberlik (nübüvvet) peygamberlerin ruhlarında var olan ve yaratılmış büyük âlemin kendisine boyun eğdiği Kutsal Ruh ile ilgilidir. Tıpkı yaratılmış küçük âlemin senin ruhuna boyun eğmesi gibi... Bu yeti (kuvva), yaratılış ve alışkanlıkların dışında mucizelere neden olur. Onun (peygamberin) yetileri Levh-i Mahfuz'da yanlışsız yazılı olanların ve kendileri birer elçi olan meleklerin sahip olduklarının dışına çıkamaz. O, Tanrı katında olanları bildirir.²⁷¹

Göröldüğ ü üzere hem üslup hem de içerik itibariyle Fârâbi sistemine uzak olan bu pasajda, peygamberin kutsal ruh ile birlikteliğ i mucizevi olayların gerçekleşmesi için sebep olarak gösterilmiştir. Faal Akıl ile olan bu irtibat, doğ aüstü olayların gerçekleşmesini sağlar.

²⁷⁰ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 128.

²⁷¹ Mehmet Dağ, "Fârâbi'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 14-15 (2003), 63.

Buradaki ilahilik bu tür olayların meydana gelmesi için yeterli bir açıklama olarak düşünülebilir.

Mucizeler deistler tarafından enine boyuna irdelenmiş ve akılla çelişmesi, Tanrı'nın iradesine uymaması ve kullanışlı olmaması gibi nedenlerden dolayı reddedilmiştir. Onların mucizelere karşı olan bu yaklaşımı vahiy anlayışlarını da büyük oranda etkilemektedir. Nihayetinde Tevrat ve İncil'de büyük bir alana yayılmış olan mucizevi anlatılar, reddedildiği zaman hem kutsal kitapların güvenilirliğini hem de mucizevi olaylarla ilgili olan peygamberlerin karakterlerini olumsuz yönde etkilemektedir. Hatta Boston Üniversitesi profesörlerinden Peter Jhon Kreeft, Kitabı Mukaddes'ten mucizeler çıkartıldığında din adına geriye klişe cümleler ve boş laftan başka bir şey kalmayacağını ifade etmektedir.²⁷² Bu yüzden mucizelerin reddedildiği bir ortamda dinden de bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Fârâbi için düşünüldüğünde ise din vazgeçilmez bir olgudur. Onun sisteminde toplumun inşası ve sağlıklı bir seyrinde ilerlemesi için dinin üstlenmiş olduğu önemli bir pozisyonu vardır. Dinde önemli bir alanı teşkil eden mucizelerin inkârı, dinin de inkârı anlamına gelebileceği için Fârâbi nezdinde böyle bir sonuca varılamayacağı kanaatindeyiz. Fakat Fârâbi'nin açık bir şekilde mucizeleri literal anlamda kabul ettiğini ve bu olayları tarihi bir veri olarak ele aldığını söylemek de pek mümkün değildir. Onun oluşturmuş olduğu nübüvvet sistemi göz önünde bulundurularak bu konuya iki farklı açıdan yaklaşılabilir: Birincisi, Fârâbi'nin din tanımından hareketle, öğrenilmesi gereken şeylerin taklitleri ve misalleri ile bilinebiliyor olması, mucize gibi konuların gerçek anlamıyla anlaşılmayacağı sonucuna bizi götürebilir. Bir başka ifadeyle, toplumun sahip olduğu akıl ile mucize gibi meselelerin hakiki anlamıyla idrak edilmesi mümkün olmadığından, bu konuların insanlara taklit ve misalleri ile anlatılması gerekmiş olabilir. Bu sonuca, Fârâbi'nin din tanımına, mütehayyile gücüne ve onun nübüvvet anlayışına dayanarak varmak mümkün gözükmemektedir. İkinci olarak, *İlimlerin Sayımı* isimli eserinde kelimcilerin yöntem ve metotları olarak aktardığı bilgilerin onun tarafından da kabul edildiği sonucuna varabiliriz. Yani, akıl ile vahiy nihayetinde uzlaştırılmazsa, vahyin kaynağına olan güvenden ötürü aklî veriler terk edilir ve vahiy kabul edilir.²⁷³ O, bu yöntemi kelimcilerin yöntemi olarak ifade etmiş fakat konuyla alakalı bir itirazda bulunmamıştır. Bu yüzden Fârâbi'nin akıl-vahiy meselesine yaklaşımı kelimcilerin yaklaşımı ile benzer olduğunu da söylemek mümkündür.

²⁷² Alnıak Çömlek, *John Toland'ın Din Görüşü*, 91.

²⁷³ Farabî, *İlimlerin Sayımı*, 57.

2.6. Kötülük Problemi ve Ahlaki Eylemler

Kötülük problemini İslam felsefesi içerisinde kapsamlı bir şekilde ele alan ilk kişinin Fârâbi olduğunu söyleyebiliriz. O, evrende var olan kötülükleri açıklarken mensup olduğu geleneğin imkânlarından faydalanmış ve sudur nazariyesi ile meseleye yaklaşmıştır. Fârâbi'ye göre Tanrı'dan taşma sonucu meydana gelen varlık âleminde aşağı doğru inildikçe, yani Tanrı'dan uzaklaştıkça, çokluk (kesret) artmakta ve yetkinlik azalmaktadır.²⁷⁴ Bu nedenle evrende ortaya çıkan ve kötü-eksik olarak kabul edilen tüm şeyleri rasyonel bir izahla sudur nazariyesine bağlamak mümkün olmaktadır. Bununla birlikte Fârâbi'nin evrende var olan ve insan iradesi ile oluşmayan kötülükleri dikkate almadığını ve problemi bütün yönleriyle incelemediğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre iradi kötülüklerin dışında kalan kötülükler mevcut değildir. Bunun sebebi Tanrı'nın mutlak iyi olarak kabul edilmesi ve O'ndan sudur eden mevcutların özünde kötü bir şeyin olmayacağı düşüncesidir.²⁷⁵

Taylan ise, Fârâbi ve takipçilerinin kötülük problemine yaklaşımını şöyle izah etmektedir:

Kötülük ârizi bir şeydir ve bize göredir, ayrıca onun külli varlığın nizamında bir yeri hatta gerekliliği vardır. Tanrı önce felekleri tedbir eden Akıllar'ı, sonra bizi ve hayvanları, madde âlemi vb. var etmiştir. İşte bu âlemde az şer çok hayır vardır. Çünkü bu âlem feyz derecelerinde süfli bir durumda bulunur ve değişmeyi kabul eder. Burada az şerden dolayı çok hayır terkedilemezdi. Mesela, esasında hayır olan yağmur yağmasından, bazen evlerin yıkılması ve sel felaketi gibi neticelerin yani kötülüklerin meydana gelmesi gibi.²⁷⁶

Fakat Tanrı'dan taşarak meydana gelen varlık âleminde şer olarak görünen mevcutların, özü itibarıyla iyi olmaları gerekir ve şer olarak görünen özelliğiyle bir iyiliğin var olmasına sebep olur diyebiliriz. Yani, bir evin sel sularının altında kalması şer olarak görünebilir fakat yağmurun yağması hayırdır. Burada şöyle bir soru yöneltilebilir, Tanrı iyiliği gerçekleştirmek için neden bir kötülüğe ihtiyaç duymaktadır? Ya da kötülük olmadan iyilik olamaz mı? Burada da Fârâbi'nin yukarıda bahsettiğimiz sudur nazariyesi hatırlanmalıdır. Tanrı mükemmeldir fakat ondan uzaklaştıkça bu mükemmellik azalmaktadır. Yaşadığımız maddi evren ise bu mükemmelliğin en alt seviyesidir. Maddede bulunan eksiklik nedeniyle bu tür kötülükler meydana gelmektedir. Eğer madde tam yetkin olsaydı, o zaman iyiliği gerçekleştirmek için kötülüğün meydana gelmesine gerek kalmazdı. Yani maddenin eksik ve yetkin olmaması sebebiyle kötülükler meydana gelir. Ama unutulmamalıdır ki bu kötülükler

²⁷⁴ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 60.

²⁷⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 149.

²⁷⁶ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 136.

sırf kötülük olsun diye meydana gelmez, onlar bir iyiliği gerçekleştirmek için var olurlar. Bu tür kötülükler iyiliklere oranla oldukça azdır. Bu meseleyi izah etmek için Fârâbi'yi takip eden İbn Sina, kötülüğü gül ağacındaki dikene benzeterek, asıl olanın iyilik olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁷

Konunun deizmle olan kısmına gelince, fiziksel kötülüklerden ziyade ahlaki kötülüklerin ele alınması gerekmektedir. Çünkü deistler, deizm geleneğine uygun olması hasebiyle daha çok iradî eylemler üzerinde durmuştur. Özellikle Voltaire gibi öncü deistler, kötülüğün Tanrı ile değil insanlarla ilgili olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁸ Bu yüzden daha çok ahlakî eylemler ele alınmıştır. Meydana gelen kötülüklerin Tanrı'nın iradesi ile değil insanların hür iradeleri ile oluştuğu, Tanrı'nın bu tür fiillerden habersiz ve uzak olduğu kabul edilir.²⁷⁹

Fârâbi'de de benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki, düşünürümüze göre dünyada aslolan hayır ve nizamdır.²⁸⁰ Bu yüzden fiziksel kötülüklerin pek bir kıymeti yoktur çünkü onlar özü itibariyle iyiliktir. Fakat insan iradesi ile meydana gelen kötülöklere gelince, burada durum biraz daha kapalı tutulmuştur. Fârâbi tabi kötülükleri izah etmede sudur nazariyesini kullanmış ve problemi açıklığa kavuşturmuştur. Fakat ahlaki kötülükler için sistemli bir çıkış yolu sunmamıştır. Bu durumu Mehmet Aydın şu şekilde izah etmektedir:

Fârâbi'nin burada sözünü ettiğı kötölük, esas itibariyle "tabii" diye adlandırılan kötölüktür. İnsanın sebep olduğı "ahlaki" kötölüğün tabii kötölük içinde mütalaa edilip edilmeyeceğı konusunda filozofumuz bir şey söylemiyor. Fakat öyle görünüyor ki o, bedenli bir varlık olması dolayısıyla ahlaki kötölüğü de nihai noktada maddenin (dolayısıyla bedeninin) tam nizamı kabule müsait olmasına bağlamaktadır. Onun bazı insanları "ıslahı mümkün olmayanlar" diye vasıflandırmasının sebebi de bu olsa gerekir.²⁸¹

Fârâbi'nin ahlaki kötölüklerin varlığını da sudur sistemine bağladığı görölmektedir. Bununla birlikte maddede ve insanda var olan eksiklik neticesinde meydana gelen kötölüklerin giderilmesi noktasında da bir çözüm yolu sunulmaktadır. Bu çözüm yolu da bizim bu bahsi açmamızın sebeplerinden biridir. Çünkü Fârâbi'nin ahlaki kötölüklerin önüne geçilmesi için sunduğı yöntem deizm ile doğrudan bağlantılıdır. Şöyle ki, *es-Siyasetü'l Medeniyye* isimli eserinde Fârâbi iradî iyiliğı ve kötölüğü ele almakta ve kişilerde iradî kötölüğün meydana gelmesine neden olan sebepleri şöyle sıralamaktadır:

- I. Hayal, duyum ve düşünme güçleri mutluluğı kavrayamazsa,
- II. Kişi, nazari düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşek davranırsa,

²⁷⁷ Yaran, *Kötölük ve Teodise*, 150.

²⁷⁸ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliğı*, 45.

²⁷⁹ Düzgün, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 6.

²⁸⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 160.

²⁸¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 160.

- III. Gerçek mutluluğun dışında olan zevk, egemenlik ve şeref gibi şeyleri amaç edinirse,
- IV. Bunlara ulaşmak için arzu, düşünme ve duyum güçleri ona yardım ederse,
- V. Ya da kişi gerçek mutluluğu bildiği halde ona yönelmezse, ortaya çıkacak her şey tam anlamıyla kötü olur.²⁸²

Kişinin kendi iradesiyle gerçekleştirdiği ahlaki kötülöklere bu tür etkenler neden olmaktadır. Fârâbi'nin sıraladığı bu etkenlerde dikkat edilmesi gereken iki mesele vardır. Birincisi, kişi gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmeyebilir ve yanlış amaçları mutluluk zannedebilir. İkincisi, gerçek mutluluğun ne olduğunu bilse bile onu arzu etmeyebilir ya da onu yeterince istemeyebilir. Bu iki farklı durumda da gerçek mutluluktan mahrum kalmış olur ve yanlış eylemler gerçekleştirmiş olur. Fârâbi'nin burada öne sürdüğü çıkış yolu, insanları gerçek mutluluğa ulaştıracak bilgilerin Faal Akıl tarafından yetkin bir insana verilmesidir. "... İnsan, bu mutluluğu nasıl elde edeceğinin belirtilmesi gerekir. Bu da ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşünölürlerin Faal Akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olur."²⁸³ Bu sayede hem insanlara gerçek mutluluğa ulaşacakları eylem ve görüşler sağlıklı bir şekilde aktarılır hem de insanların bu eylemlere yönelmesi teşvik edilir.

Deizmdeki durum ise biraz farklıdır. Onlar gerekli ahlaki eylemlerin bir kişi ya da kurum tarafından başka bir insana aktarılmasına karşı çıkmaktadırlar. Çünkü bu eylemler insanların yaratılışında Tanrı tarafından zihinlerde var edilmiştir. Yani insan ahlakî olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmektedir. Bu tarz bir evrensel ahlak insanda doğal olarak vardır. Deistler bu görüşü desteklemek için Hristiyanlık öncesi yaşayan ve pagan dinine mensup olan düşünölürleri örnek göstermişlerdir. Örneğin Sokrates'in İncil'in öğretileri ile muhatap olmadan da ahlakî erdemlere sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Onun bir düşünölür olduğu ve bu sayede söz konusu erdemlere ulaştığı söylenebilir; bu durumda da çiftçi ve ırgatların sahip olduğu ahlaki erdemlerin kaynağı nedir? diye sormaktadırlar.²⁸⁴

Deistlerin evrensel ahlak kuramı Fârâbi nezdinde değerlendirilirse denilebilir ki, bu kısmen kabul edilebilse de genel anlamıyla kuşatıcı bir netice oluşturmamaktadır. Fârâbi'ye göre her insan eşit olmayan güçler ve farklı donanımlarla yaratılmıştır. Bu yüzden bazı insanlar gerçek mutluluğa daha hızlı ve doğru bir şekilde ulaşabilir. Bazılarının bu gerçeklere ulaşması daha fazla zaman alabilir, bazıları ise hiçbir zaman bu gerçeklere ulaşamayabilir. Bu yüzden herkesin gerçek mutluluğa ulaşabilmesi için bir yardımlaşma ve iş birliği içerisinde hakikatleri

²⁸² Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 86.

²⁸³ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 87.

²⁸⁴ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 268.

birbirine öğretmeleri gerekir. Bu hakikatlerin kaynağı ise herhangi biri değil, Fârâbi sisteminde çokça bahsedilen ve İlk Başkan olarak isimlendirilen bir kişi olmalıdır. Bu ilk başkan Faal Akıl'dan münfail akla taşan bilgiyle bazen bir filozof, mütehayyileye taşan veriyle de bazen bir peygamber olabilmektedir.²⁸⁵ Yani deistlerin evrensel ahlakın varlığını delillendirmek için öne sürdükleri örneklerle cevap olarak, mesela Sokrates örneğine, ahlaki erdemlerin Faal Akıl sayesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Aynı zamanda çiftçilerin sahip olduğu ahlak meselesinde de denebilir ki, bu tür kişi ve gruplar gerçek mutluluğa ulaşabilecekleri erdemlere her zaman doğru ve tam bir şekilde sahip olamayabilirler. Gerçek sandıkları ve onları mutluluğa götüreceklerini sandıkları erdemler yanlış belirlenmiş olabilir.²⁸⁶ Böyle bir olasılığı deizm bakış açısıyla ortadan kaldırmak pek mümkün görünmemektedir.

Ahlaki erdemler ve iradi kötülükler bağlamında Fârâbi ve deizmle ilgili başka bir mesele daha vardır ki bu da dine duyulan ihtiyaçtır. Bilindiği üzere, deistler özellikle kilise kurumunun ve din adamlarının yanlış uygulamalarına dikkat çekerek kurumsal dinleri reddetmektedirler. Bunun sonucunda bireysel dindarlık düşüncesi hâkim düşünce olarak kabul edilerek, insan ile Tanrı arasındaki kurum ve kişiler kaldırılmıştır.²⁸⁷ Fârâbi'de ise erdemli toplumlarda kurumsal bir dinin bulunması şarttır. Şöyle ki, Fârâbi'ye göre ilk başkan toplumu erdemli bir toplum yapabilmesi için felsefeyi iyi bilmesi gerekir. Bu donanım ile evrene bakar ve Tanrı'nın evreni nasıl idare ettiğini gözlemler. Bu yönüyle Tanrı'yı örnek alır ve topluma döner. Elde ettiği netice ve kuralları toplumda uygulayabilmesi için ortak bir dinin/şeriatın varlığına ihtiyaç duyar. Fârâbi bu durumu şöyle izah etmektedir:

... Bunun yanında ortaya çıkmıştır ki bütün bunlar ancak, şehirlerde bir ortak dinin bulunmasıyla mümkün olur ki, onun sayesinde, onların görüşleri, inançları ve fiilleri bir araya gelir; bölümleri uyumlu, bağlantıları düzenli olur ve işte bu durumda onların fiilleri aranılan gayeye yani en son mutluluğa ulaşmak için birbirine destek ve yardımcı olur.²⁸⁸

Fârâbi'nin bu tasarısının gerçekleşmesi için yöneticinin yetkin bir yönetici, toplumun erdemli bir toplum, dinin de erdemli bir din olması gerekir. Bu toplumsal sistemin en önemli halkası ise İlk Yönetici'dir. Bu yüzden böylesine önemli bir konumda yer alan kişinin uygulayacağı hükümleri şahsi çıkarımlarla değil Faal Akıl ile elde etmesi gerekmektedir.

²⁸⁵ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 143.

²⁸⁶ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 86.

²⁸⁷ Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 31.

²⁸⁸ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 68.

2.7. Fârâbi’de Tanrı Anlayışı ve Yaratılış

Fârâbi’nin dini terminolojiyi kullanmaktan bilinçli bir şekilde uzak durduğunu daha önce belirtmiştik. Bunun sebebi evrensel bir felsefi düşünce sistemi oluşturmak olabilir. Bunun yanı sıra düşünce sisteminin dayandığı Aristo felsefenin de bu tercihte önemi büyüktür. Fârâbi, *Ara’da* Tanrı ile ilgili düşüncelerini ifade ederken de yine bu hassasiyetini gözetmiştir. O, Tanrı’yı zikrederken genellikle “İlk Var Olan”, “İlk Sebep”, “İlk Akıl”, “İlk” gibi kavramlar kullanmıştır.²⁸⁹ Bunların yanı sıra “İlk Olan” ve “Bir Olan” gibi ifadeler de kullandığını görmekteyiz. Hatta Tanrı’nın “Bir Olmasını” her şeyden çok O’nun hak ettiğini vurgulamaktadır.²⁹⁰

Fârâbi’nin Tanrı’nın sıfatları konusundaki görüşleri oldukça geniştir. Fakat ona göre Tanrı’nın bir tanımını yapılamaz.²⁹¹ Tanım kavramı yapısı gereği bir sınırlılık ifade eder. Hâlbuki Tanrı için böyle bir kısıtlama söz konusu olamaz. Fârâbi’ye göre İlk Var Olan, kendisi dışında kalan tüm varlığın ilk nedenidir. O, tözü itibarıyla diğer varlıklardan farklıdır ve O’nun varlığına sahip başka bir varlık düşünülemez. O’nda herhangi bir eksiklik yoktur, fakat diğer tüm varlıklarda bir eksiklik görünmesi de zorunludur. O diğer tüm varlıklardan üstündür ve O’nun varlığı tüm varlıklardan öncedir.²⁹²

Fârâbi’ye göre İlk Olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. Bu sebeptendir ki ister duyu organları ile algılanabilen isterse de akli istidlal ile ulaşılabilen tüm varlık âlemi İlk Olan’dan zorunlu olarak varlığa çıkar. Bu haliyle tüm varlıkların var olmaları, varlığını başka bir şeyin varlığına borçlu olan bir taşma ile açıklanmaktadır.²⁹³ Bu taşma Bir, Külli Akıl, Külli Nefs ve en son cisimler dünyası olarak devam etmektedir. İlk Olan’dan uzaklaştıkça çokluk (kesret) ve haliyle noksanlıklar artmaktadır.

Yeni Eflatuncu anlayıştaki yaratma modeli olan sudur nazariyesini İslam düşünce sistemine ilk uyarlayan isim Fârâbi olurken, İbn Sina ile bu anlayışın devam ettirilmesi sudur teorisinin Müslüman coğrafyada kabul edilebilirliğini artırmıştır. Hatta Türker’e göre bu kabulleniş bazı dönemlerde ana fikir olarak kabul edilmiş ve en uygun yaratma modeli olarak düşünülmüştür. Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi açıklamak için sudur dışında ileri sürülen anlayışlar sudur teorisinin gölgesinde kalmış ve aykırı görüşler olarak kabul edilmiştir.²⁹⁴

²⁸⁹ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 3.

²⁹⁰ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 13.

²⁹¹ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 11.

²⁹² Fârâbi, *İdeal Devlet*, 3-10.

²⁹³ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 23.

²⁹⁴ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 189.

Sudur teorisi, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere tasarlanmış, Tanrı'nın herhangi bir iradesi olmaksızın, diğer tüm varlıkların Tanrı'dan zorunlu olarak taşması-çıkması anlamına gelmektedir.²⁹⁵ Burada geçen “zorunlu” kelimesi, İslam düşüncesinde yeni bir tartışma konusu açmıştır. Klasik inanç ile neredeyse taban tabana zıt olan bu fikrin Müslüman filozoflarca kabul edilmesinin bazı gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerin başında Tanrı'ya bir eksiklik isnat etmeme düşüncesi gelmektedir. Fârâbi'ye göre iradi eylemler noksanlık alametidir ve tür noksanlıkların yetkin varlık olan Tanrı'da bulunması imkânsızdır. Ayrıca irade etme eylemi bir durumdan başka bir duruma geçiş olarak algılandığından Tanrı'yı bu tür bir değişim fikrine iten sebepler olması gerekecektir. Tanrı ise bu tür sebeplere maruz kalmaktan münezzehtir.²⁹⁶

Evrenin Tanrı'nın iradesi ile değil zorunlu bir taşma ile oluşmasını kabul edilmesi, Fârâbi'nin de içinde yaşadığı dönem düşünüldüğünde çok radikal ve cesur bir görüştür. İslami gelenekte Tanrı'nın yarattığı her şeyin bir sebebi, amacı ve aynı zamanda bir düzeni vardır. Tüm bunlar Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşen şeylerdir. Evren yaratılışı da bu şekilde kabul edilir. Fakat Fârâbi, bu tür iradi bir yaratmadan bahsetmez. Ona göre Tanrı'nın zorunlu varlık olması ile bağlantılı olarak evrende de bir zorunluluk olması gerekmektedir. Bu durumu Fârâbi şöyle açıklamaktadır:

“İlk Olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. İlk Olan'ın özel varlığı ile var olmasından, zorunlu olarak, insan iradesi ve seçimi sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer var olanların, bazıları duyularla gözlemlenen, bazıları ise akılsal ispatlarla bilinen farklı varlık çeşitleri ile varlığa gelmeleri olayı çıkar. O'ndan varlığa gelen şeyin varlığı, O'nun kendi varlığından çıkar (sudur).²⁹⁷

Aynı ifadelerin bir benzerini kullanarak *Ara* 'da da şöyle demektedir:

“O'ndan zorunlu olarak, varlığı insan iradesi ve ihtiyarıyla olmayan sair mevcutların bulundukları varlık üzere varlığa gelmesi lazım ki, onların bir kısmı duyumla müşahade edilir, bir kısmı ise burhan yoluyla bilinir. O'ndan varlığa gelenin varlığı, ancak, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan bir taşma/feyz yoluyla ve O'nun dışındaki şeylerin varlığının bizzat O'nun varlığından taşmasıyla gerçekleşir.”²⁹⁸

Görülmektedir ki, Fârâbi, varlığın meydana geliş sürecini, iradi eylemlerden bağımsız ele almaya çalışmış, varlığı zorunlu bir oluş süreci olarak tasavvur etmiştir. Bu anlayış, tabi ki Tanrı'nın nasıl bir yaratma modeli izlediği ile ilgilidir. Klasik İslam düşüncesinde ve hatta Hristiyanlıkta, yoktan var eden bir Tanrı anlayışı hâkimdir. Yaratma eylemi, Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşmekte ve eğer Tanrı isterse bu eylem bir anda olup bitmektedir. Fakat “Yaratma (el-ibda),” diyor Fârâbi, “varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini

²⁹⁵ Cevizci, “Tanrı Dünya İlişkisi”, 822.

²⁹⁶ Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 53.

²⁹⁷ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 23.

²⁹⁸ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 72.

sağlamaktır.”²⁹⁹ Fakat bu, Tanrı’nın varlığın sebebi olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Çünkü evren Tanrı’nın kendini bilmesiyle O’ndan zuhur etmiştir. Bu sayede zuhur eden bu varlığın sebebi ve faili de Tanrı’daki bu bilgidir.

Fârâbi, Tanrı’nın zorunlu varlık olması gerektiğini ortaya koyduktan sonra diğer varlıkların O’ndan zorunlu olarak taşması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.³⁰⁰ Fakat onun ve onu bu konuda takip eden İbn Sina’nın yaratılışı ve varoluşu sudur ile açıklamaları, Aydın’a göre başarısız bir girişim olarak kabul edilebilir. Ona göre sudur nazariyesinin kabulü, teistik inanç içerisinde başka problemler oluşturmaktadır. Bu problemlerin başında yine Tanrı ve âlem arasındaki zamansal ilişki gelmektedir. Fârâbi’ye göre Tanrı ve ondan taşarak meydana gelen diğer varlıklar arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi yoktur. Hal böyle olunca Tanrı’nın kendini akletmesiyle varlık âlemine çıkan ikincilerin ve tam bu taşma anının zamanla olan ilişkisi açıklanamamaktadır. Bu durumda Tanrı’nın kendini akletmesi ne zaman gerçekleşti sorusunu sormak mümkün değildir. Eğer mümkün olsaydı bu sefer de Tanrı’nın kendini akletmediği bir zamanın olduğu fikri vehmedilmiş olacaktır. Fakat bu sefer de zamanın dışında tasvir edilmeye çalışılan bir Tanrı’nın zamana bağlı olan âlem ile nasıl bir ilişki kurabildiği problemi çok daha farklı tartışmaları ortaya çıkaracaktır.³⁰¹

Sudur öğretisinin oluşturduğu problemlerin yanında, çözmeye çalıştığı problemler de mevcuttur. Plotinus’un bu öğretiyi Tanrı’ya atfedilen bazı eylemleri ortadan kaldırmak için kullandığını görmekteyiz. Ona göre Tanrı evreni fiili bir davranışla yaratmış olamaz. Eğer böyle olsaydı Tanrı’ya bir eylem atfedilmiş olur ve her eylem de bir değişimi işaret ettiği için Tanrı’da bir değişim kabul edilmiş olurdu. Bu tür nitelikler O’nda bir eksikliğin olduğunu düşünmemize sebep olabilir. Plotinus’un sudur teorisini geliştirmesinde bu gibi eksikliklerin Tanrı’da bulunamayacağı kabulü vardır. Bu sayede Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişki minimum seviyede tutulmuştur. O bu durumu güneş örneği ile açıklamaktadır. Nasıl ki ışık güneşten çıkıp yayılıyorsa, varlık âlemi de Tanrı’dan bu şekilde yayılmaktadır. Tanrı’ya en yakın olan varlıklar O’na uzak olan varlıklara oranla daha yetkin ve mükemmeldirler. Bu hiyerarşi maddi âleme kadar devam etmektedir.³⁰²

Fârâbi’de de durum çok farklı değildir. O, iradî eylemlerin noksanlık alameti olduğunu ve yetkin olma ile bir şeyi irade etmenin zıt şeyler olduğunu düşünmektedir. Yetkinlik artınca irade etme eyleminden bir çeşit uzaklaşma söz konusudur. Yetkinliğin en üst düzeyinde olan

²⁹⁹ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 119.

³⁰⁰ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 55.

³⁰¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 145.

³⁰² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 554.

Tanrı'nın, iradi eylemlerden soyutlanması gerekir.³⁰³ Durum böyle kabul edildiğinde bazı araştırmacılara göre Tanrı'nın irade sıfatı reddedilmiş olmamaktadır. Çünkü Fârâbi pek çok yerde Tanrı'nın irade sahibi olduğunu belirtmektedir. Varlığın O'ndan taşarak zorunlu bir şekilde meydana gelmesi tartışmasını, Tanrı'nın iradesinden uzaklaştırarak Tanrı'nın amacı meselesine taşımak da mümkündür. Bu haliyle denebilir ki, Fârâbi'nin Tanrı'nın iradesinden kastı O'nun insanlardakine benzer bir amaç ile hareket etmemesidir. Bir başka ifadeyle Tanrı, âlemi yaratmak gibi bir amaç edinmemiştir. Çünkü bir amaç edinmek, “sahip olunmayan ya da sahip olunmak istenen” şeyle ilgilidir.³⁰⁴

Fârâbi burada çocuk-ebeveyn örneğini verir ve der ki, Tanrı'dan sudur eden evrenin yaratılışı, çocuğun ebeveynlerin bir amacı olarak var olması gibi bir varoluş değildir. Bir düşünme ve karar verme süreci içerisinde oluşmadığı gibi arzu ve akıl arasındaki mücadeleden de ortaya çıkmış bir durum değildir. Evrenin oluşu, iradi bir mesele olmayıp tamamen akli bir zorunluluktur. Hatta Fârâbi bu konuda o kadar ısrarcıdır ki, böyle bir zorunluluğun gerçekleşmesinin engellenemeyeceğini ifade eder. “Ne kendisinde ne de kendisinin dışında O'nun kendisinden başkasının varlığının taşmasına engel olacak bir şeyin olması da mümkün değildir.”³⁰⁵

Görüldüğü üzere, Fârâbi'nin sudur nazariyesi bazı problemleri aşmakla birlikte yeni problemler de ortaya çıkarmıştır. İslam düşüncesinde ilk defa onun ele almış olduğu bu mesele, Platon'un, Yeni-Platonculuğun, Aristoteles'in ve nihayetinde Kur'an'ın ortaya koymaya çalıştığı Tanrı anlayışının bir bütünüdür. Bu nedenle Arslan'a göre, Fârâbi'nin Tanrı'sı bu anlayışlardan hiçbirinin değil Fârâbi'nin Tanrı'sıdır. Çünkü o, tüm bu Tanrı anlayışlarını çok başarılı bir şekilde birleştirmiş ve bu sebeple ortaya gayet orijinal bir Tanrı anlayışı çıkmıştır.³⁰⁶

Fârâbi'nin yaratma modeli olarak ortaya koymaya çalıştığı sudur nazariyesi klasik İslam düşüncesi içerisinde hiç şüphe yok ki önemli bir konuma sahiptir. İslam geleneğindeki Tanrı'nın yaratma anlayışından da epeyce farklıdır. Bu yönüyle Fârâbi'nin sudur nazariyesinin deizme kaynaklık edip etmeyeceği meselesi ise tartışmaya açılabilir. Tüm deistler için ortak bir yaratma modelinden söz etmek mümkün olmasa da deizmde genel anlamıyla teist düşünceyle benzer bir yaratma anlayışının olduğunu söyleyebiliriz.³⁰⁷ Deistler Tanrı'nın dünyaya müdahale etmeyeceğini temellendirmek için mükemmel bir yaratılıştan

³⁰³ Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 53.

³⁰⁴ İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbi ve İbn Sina'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2001), 146.

³⁰⁵ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 25.

³⁰⁶ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 64.

³⁰⁷ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 247.

bahsetmektedirler. Onlara göre Tanrı evreni kusursuz bir şekilde yaratmıştır. Bu durumun anlaşılması için sıklıkla ileri sürülen saat ve saatçi örneği de onların yaratma anlayışlarını özetlemektedir. Bu durumda denilebilir ki Fârâbi geliştirmiş olduğu sudur nazariyesi ve Tanrı anlayışı ile hem teizmin hem de deizmin karşısında durmaktadır. Bununla birlikte deizmin kabul etmiş olduğu mükemmel yaratılış anlayışı, ilahi vahye ve peygamberliğe imkân tanımazken, Fârâbi'nin Tanrı anlayışı ve sudur nazariyesi, ilahi vahyin mümkün olduğunu ve hatta zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Fârâbi'nin Tanrı ve âlem ilişkisi genel anlamda zorunlu bir ilişkidir. Evrenin Tanrı'dan taşarak oluşması da bir çeşit zorunluluk barındırmakta, peygamberlerin ilahi vahye muhatap olmaları da böyle bir determinasyon ile otomatik olarak gerçekleşmektedir.³⁰⁸

2.8. Tanrı, Evren ve Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın felsefi metinlerde “İlk”, “İlk Hareket Ettirici”, “İlk Sebebe” ve “İlk Neden” gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılması, Fârâbi ve deizm arasında bir bağlantı kurmamızın önünü açmaktadır. Bilindiği üzere deizmde Tanrı, evreni ilk yaratılış ile mükemmel bir şekilde yaratmış ve tabiri caizse kenara çekilmiştir. Deizmin Tanrı'sı bu yönüyle Aristoteles'in “İlk Hareket Ettiricisi” ile kısıtlı da olsa benzerlikler barındırmaktadır. Bu benzerlik bir yönüyle Fârâbi için de geçerlidir. Konunun anlaşılması için öncelikle Aristoteles'in ortaya koyduğu “İlk Hareket Ettirici” kavramına, sonra bu kavramın Fârâbi'deki karşılığına ve nihayetinde deizmdeki Tanrı anlayışı karşısında Fârâbi'nin nerede durduğuna bakmak gerekir.

Aristoteles'e göre hareket eden her cismi hareket ettiren bir güç vardır. Bu güce ulaşmak için geriye doğru gidildiğinde bir “İlk'e” varmak gerekir. Varılan bu yer İlk Hareket Ettirici, İlk Muharrik'tir. Aristo, devinen şeylerin başka devinen bir şey tarafından devindirildiğini ve bu sistemde nesnelerin devindirme yetisini ilk nerede kazandığını bulmak için geriye gidildiğinde sonsuza kadar gidilmesinin imkânsız olduğunu düşünür ve bu silsilenin bir yerde son bulması gerektiğini ifade eder. Bu sayede devinin ilk nedeni olan İlk Hareket Ettirici'ye ulaşmak mümkündür.³⁰⁹ Burada önemli olan bir hususu kaçırmamak gerekir. Aristo nesnelerin hareketi-devinimi için başka bir hareket ettiriciye ihtiyaçtan bahseder. Yani hareket halindeki nesnelerin yine devinim halindeki başka bir nesne tarafından hareket ettirildiğini

³⁰⁸ Konunun geniş tartışması için bkz. Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 152; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 214.

³⁰⁹ Nagihan Seyhan, *Aristoteles'te ve Fârâbi'de Özgür İrade* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 30.

söyler. Ancak bu sonsuza kadar gidemeyeceği ilkesi göz önünde bulundurulduğunda karşımıza bir başkası tarafından devindirilmeyen bir varlık çıkmaktadır.

Demek ki, başka bir nesne aracılığıyla devindiren nesne hep başka bir nesneyse daha önce kendisi aracılığıyla devindiren bir nesnenin var olması zorunlu. İmdi bu da deviniyorsa, ama devindiren başka bir nesne değil de kendisiyse, onun kendi kendini devindirmesi zorunlu. Dolayısıyla bu temellendirmeye göre, ya devinen nesne doğrudan kendi kendini devindiren nesne tarafından devindirilir ya da böyle bir devindiriciye gidilir.³¹⁰

Tüm hareket eden varlıkların başka bir varlık tarafından hareket ettirilmesi, sonsuza kadar gidemeyeceği fikrinden hareketle bir yerde son bulmalıdır. Tüm bu devinimin başlangıcı olarak görülen İlk Hareket Ettirici, diğer varlıkların aksine varlığını başka bir hareket ettirici güce borçlu değildir. O bu gücü kendinden almaktadır. Eğer böyle olmasaydı ve O'na hareketlilik veren başka bir güç düşünülmüş olsaydı bu sefer onun için de bir devindirici güç aranacaktı.

Aristoteles'in kabul ettiği bu anlayış çerçevesinde, O'nun tasavvur ettiği Tanrı, evrenin dışında ve evrenle olan münasebeti yaşanmış ve bitmiş bir ilişki olarak tasvir edilir. Bir başka deyişle Aristo'ya göre evren ve Tanrı arasında neden sonuç ilişkisi kurulması olanaksızdır. Onu bu düşünceye iten sebeplerin başında, evrendeki olup bitenlerle meşgul olan bir Tanrı anlayışının, mükemmel ve yetkin olan Tanrı anlayışına zıt olmasıdır. O'nun mükemmel olmayan bir evrene yönelmesi, kendisi hakkındaki düşüncelerimizi olumsuz yönde etkiler. İlahi dinlerin aksine Aristo'daki Tanrı yaratıcı bir Tanrı değildir, varlık üzerinde hiçbir tasarrufu yoktur. Bu yüzden Tanrı'nın insanlara karşı herhangi bir sevgi ve muhabbet beslemesi düşünülemez. Aynı zamanda kendine karşı duyulan ilgi ve sevgiye de karşılık veremez. Bu O'nun evrene olan ilgisiz ve hatta bilgisiz oluşu ile ilgilidir; çünkü O, evrende olanları bilmek istemez.³¹¹

Fârâbi ise Tanrı'yı "İlk Hareket Ettirici" olması yönünden ziyade "İlk Sebebe" olarak ele almaktadır. Var olan her şey varlığını O'na borçludur. Çünkü O, kendine has bir var oluşla vardır ve tüm var olanlar bir taşma sonucu O'ndan var olmuşlardır.³¹² Bu yönüyle Fârâbi, Tanrı'yı tüm varlığın nedeni olması açısından "İlk" olarak görmektedir. Aristoteles ise evrene hareket etme gücü vermesi nedeniyle Tanrı'yı "İlk" olarak görmektedir. Fârâbi, Aristoteles'teki "İlk Muharrik" kavramını kullanmıyor olsa da bu kavramdan tamamen uzak da değildir. Şöyle ki, Aristoteles'teki hareket kavramı, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi

³¹⁰ Seyhan, *Aristoteles'te ve Fârâbi'de Özgür İrade*, 105.

³¹¹ Ahmet Selçuk, *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 85.

³¹² Fârâbi, *İdeal Devlet*, 23; Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 46.

açıklamak için kullanılmaktadır. Hareketin neden olduğu bu ilişki, evrenin Tanrı'ya doğru hareket etmesinin, sevgi ile mümkün olduğu bir ilişkidir.³¹³ Aristoteles'e göre sevilen varlık, sevenin ve O'nu düşünenin hareket etmesini sağlamaktadır. Bir başka ifadeyle Aristoteles'e göre varlıkların her türlü eyleminin ve hareketinin sebebi sevgidir. Varlıklar bu sevgi sayesinde Tanrı'ya yönelmekte ve sonsuz bir hareket oluşmaktadır.³¹⁴ Tanrı tıpkı bir mıknaş gibi evreni kendine doğru çekmekte ve ortaya çıkan hareketin nedeni olan bir konumda durmaktadır.³¹⁵ Fârâbi'de de durum bir yönüyle bu şekilde açıklanmaktadır. Ona göre Tanrı hem aşk hem âşık hem de maşuktur. Tanrı hem seven hem de sevilendir; ilk sevendir ve ilk sevilendir. Bu nedenle Fârâbi Tanrı'nın fiillerini bir yönüyle Aristoteles'in kullandığı sevgi kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Fârâbi'ye göre Tanrı'nın fiillerinin herhangi bir dışsal gayesi yoktur. Tanrı tüm yönleriyle kendi kendine yetmektedir.³¹⁶

Aristoteles'te evren Tanrı'ya doğru bir sevgi ile hareket etmekle birlikte, insan ile Tanrı arasında herhangi bir iletişimden söz edilmemektedir. Fârâbi'de ise durum farklıdır. Ona göre Tanrı ve insan arasında çeşitli iletişim yolları vardır. İlahi dinlerin ileri sürdüğü Tanrısal vahiy ve belli felsefî ve entelektüel gelişim sonucu ulaşılabilen vahiy, Fârâbi'ye göre Tanrı ile kurulan iletişimin örnekleridir. Ona göre ister Tanrısal vahiy diye adlandırılan ve hakikatlerin birer yansıması ve temsilleri olan vahiy olsun ister filozofların delilleriyle ortaya koyduğu hakikatler olsun, tüm bunlar Faal Akıl tarafından insana ulaştırılmaktadır. Bu haliyle denilebilir ki insan Tanrı ile değil Faal Akıl ile iletişim kurmakta ve Tanrı evrene bizzat müdahil olmamaktadır. Fârâbi'nin bu konudaki açıklamalarına bakıldığında evet, Tanrı meseleye doğrudan müdahil olmuyor fakat dolaylı bir şekilde her zaman meselenin içinde olmuş oluyor. Çünkü Fârâbi'ye göre mümkün varlıkların, yani sonradan meydana gelen tüm varlıkların, kendilerini gerçekleştirmek için kendi başlarına doğru yönde hareket etme kabiliyetleri yoktur. Onları dışarıdan hareket ettirecek ve yönetecek bir faile, hatta varoluşlarını koruyacak bir koruyucuya ihtiyaç vardır. Bu zorunlu varlık İlk Fail'dir. İlk Fail tüm bunları farklı yollarla gerçekleştirir ve bu yollar O'nun meseleye doğrudan değil de dolaylı olarak müdahil olmasını sağlar. Bu yöntemler şunlardır:

- I. Bir şeyi, varlık kazandığı surete doğru, doğrudan doğruya ve araçsız olarak hareket ettirir.

³¹³ Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 158.

³¹⁴ Selçuk, *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*, 73.

³¹⁵ Selçuk, *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*, 85.

³¹⁶ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 70. Konunun geniş tartışması için bkz. Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 158.

- II. Maddeye, varlık kazandığı surete doğru hareket etmesi için, kendi başına yönelecek bir güç verir.
- III. Bir şeye, başka bir şeyin sahip olduğu surete doğru hareket etmesini sağlayacak bir güç verir.
- IV. Bir şeye, başka bir şeye güç verecek bir güç verir ki o başka şey de bu güçle herhangi bir maddeyi, maddede bulunması gereken surete doğru hareket ettirsin. Aynı şekilde ilk fail, maddeyi bazen üç veya daha fazla şeyler aracılığıyla hareket ettirir.³¹⁷

Buradan anlaşılacağı üzere Fârâbi, olaylara bizzat Tanrı'yı müdahil etmek yerine, farklı araçları gündeme getirmekte ve dolaylı bir Tanrısal müdahaleye dikkat çekmektedir. Fakat dinilebilir ki, "Faal Akıl, İlk Sebeb'in varlığından çıkmıştır. Bunun için, Faal Akıl aracılığı ile bu insana vahy edenin İlk Sebeb olduğu söylenebilir."³¹⁸ Bu o kadar geniş bir ifadedir ki, var olan ve varlığını devam ettiren her şeyde dolaylı olarak O'nun bir müdahalesi olduğu anlamını içerir.

Aristo'nun ilk hareket ettirici olması yönüyle yapması gereken işlemlerini tamamlamış Tanrı anlayışı ile Fârâbi'deki varlıklara varoluşlarını kazandıran ilk sebep olarak Tanrı anlayışı birbirine çok benzemekle birlikte farklı nüansları barındırmaktadır. Aristo'da sevmeye gerek duyulmayan Tanrı yerine Fârâbi'de sevmeyi en çok hak eden ve ilk sevilen Tanrı'dır.³¹⁹ Aristo toplum yönetiminde herhangi bir ilahi yardımdan söz etmezken Fârâbi şehir yöneticilerinin Faal Akıl ile olan irtibatına sürekli dikkat çekmekte, erdemli bir toplumun böyle bir iletişim sonucu oluşabileceğini vurgulamaktadır.³²⁰ Aristo'da Tanrı'ya ibadet gerekli görülmemişken (çünkü dünya ile ilgisizdir) Fârâbi'de şehir halkının erdemli olabilmeleri için Faal Akıl ile belirlenmiş bir takım eylemleri yapmaları gerekir.³²¹

Aristoteles'in Tanrı anlayışı, Tanrı'nın evren ile olan ilişkisini birçok yönden kısıtladığından deizm ile benzerlikler barındırmaktadır. Onun Tanrı-evren ilişkisinde Tanrı'nın sadece varlığın sebebi ve ilk hareket ettiricisi oluşu deizmin ana öğretileri ile benzerlikler gösterir. Fakat deistleri bu fikre iten sebeplerin Hristiyanlığın ve din adamlarının uygulamaları olduğunu unutmamak gerekir.

³¹⁷ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 71.

³¹⁸ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

³¹⁹ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 21.

³²⁰ Yağmur Taş, *Aristoteles ve Fârâbi'de Devlet Felsefesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 67.

³²¹ Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 18.

Deizmin en temel iddiaları ve onu ilahi dinlerden uzaklaştıran en büyük etken, Tanrı'nın dünyaya müdahale etmemesi, O'nun dünyada olup bitenlerle ilgilenmemesi iddialarıydı. Bu duruma açık bir delil olarak deistlerdeki pasif Tanrı anlayışını gösterebiliriz. Deistlere göre, Tanrı ve evren arasındaki ilişki ilk yaratılışta gerçekleşmiş bir ilişki olarak kabul edilmiştir. İlk yaratılış sonrasında Tanrı'nın evrene karşı olan duruşu, deistlerce yer yer farklı izahlarla açıklansa da genel anlayışa göre âlemden habersiz bir Tanrı kabulü ön plana çıkmaktadır. Fakat bu kabulün tüm deistler için ortak bir kabul olmadığının altını çizmekte fayda vardır. Özellikle ilk dönem deist düşünürlerin Tanrı'nın insanla olan ilişkisine sıcak baktıklarını söyleyebiliriz.³²² Ayrıca Samuel Clarke'ın deistler için yapmış olduğu tasnifte de açık bir şekilde görünmektedir ki deistlerin büyük bir kısmı Tanrı'nın âleme ilişkin bilgisini kabul etmektedirler.³²³ Bu yüzden deizmdeki Tanrı'nın dünya ile ilgisiz olması ilkesini temelini peygamberlik ve ilahi vahye dayandırmak yanlış olmayacaktır. Bir başka ifadeyle, deistlerin Tanrı'nın âleme müdahalesine karşı bir itirazda bulunmasından çok, Tanrı'nın Hristiyanlık gibi bir din ve İncil gibi bir kitap göndermeyeceği ya da buna gerek olmadığı itirazları daha açık itirazlar olmuştur.

Tanrı'nın dünyaya yönelik bilgisi meselesinde mucize olgusu da gündeme getirilebilir. Deistler, dünyadaki yaşanan bazı olaylara Tanrı'nın iradi bir eylemle müdahil olarak doğa yasalarını bir süreliğine rafa kaldırma pahasına mucize yaratmasını kabul etmemektedirler. Mucizelerin bu haliyle kabul edilmemesini Tanrı'nın hem doğa yasalarını ihlal etmeyeceği varsayımına hem de Tanrı'nın insanların yaşantısıyla ilgilenmemesine bağlayabiliriz. Fakat Tanrı'nın âlemdeki olaylardan haberdar olması meselesi ile Tanrı'nın mucize yaratması meselesi deizm açısından farklı görüşler barındırmaktadır. Bu görüşleri çalışmamızın ilk bölümünde ele almıştık. Kısaca diyebiliriz ki, deizm açısından Tanrı mucize yaratma gücüne sahiptir fakat mucize yaratmaz. Yani Tanrı âlemdeki olaylardan haberdardır fakat o olaylara müdahil olmaz. Deistler Tanrı'nın her şeyi bildiğine ve her şeyi yapabileceğine büyük oranda inanmaktadırlar. Fakat Tanrı'nın bu sıfatlarına rağmen Hristiyanlık gibi bir din oluşturmaması deistler tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü buna gerek yoktur. Deizme göre Tanrı'nın evrene dair bilgisi ve eylemleri doğal din sayesinde gerçekleşmektedir.

Tanrı'nın dünyadaki olaylarla olan ilişkisinde İslam filozofları arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Öncelikle Tanrı'da bilme eyleminin Fârâbi cephesinde nasıl ele alındığını ifade edelim. Hem Fârâbi'nin hem de onu takip eden filozofların bu konudaki

³²² Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 404.

³²³ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 625-626.

görüşleri, Aristoteles'in "Tanrı için kusurlu varlıkları bilmektense bilmemesi daha iyidir" şeklindeki ifadesi doğrultusunda şekillenmiştir. Onları bu görüşe sevk eden ana düşünce Tanrı'ya bir eksiklik isnat etmeme çabası gibi görünmektedir, Şöyle ki filozoflar, bilginin objesindeki değişmeler bilgide ve bilende değişiklik meydana getireceğinden dolayı, Allah'ın değişkenlik gösteren bu varlıkları bilmesiyle O'nun zatında da bir değişiklik meydana gelmesi gerektiğinden hareketle bu konuya ihtiyatlı yaklaşmışlardır.³²⁴ Buradaki problem cüz'iyatın doğasında olan değişimdir, fakat Tanrı'nın bilgisinin bu değişimden uzak olması gerekir. Fârâbi hem mensubu olduğu felsefî geleneği hem de içinde bulunduğu dini kaynakları dikkate almaya çalışmış ve tıpkı evreninin yaratılışında olduğu gibi Tanrı'nın evreni bilmesi meselesinde de farklı bir anlayış benimsemiştir.

Peki Fârâbi'ye göre Tanrı dünyadaki gelişmelerden haberdar mıdır? Bu mesele, açık bir şekilde deizm ile ilgilidir çünkü deizm, Tanrı'nın bilgisi ve müdahalesi ile oluştuğu kabul edilen kurumsal dinleri reddetmektedirler. Bu nedenle Tanrı'nın dünyadaki olaylardan haberdar olması sonucunda bir peygamber aracılığı ile kurumsal bir din oluşturması deizm açısından mümkün değildir. Fârâbi'nin bu konudaki görüşleri ise yer yer anlaşılması güç izahlar içermektedir. Bu yüzden niyetinin tam olarak ne olduğu açık bir şekilde anlaşılamamaktadır. Fârâbi, sudur teorisini kabul etmesi ile Tanrı'nın âlemin bilgisine sahip olmadığını kabul ettiği şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır.³²⁵ Fakat şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Fârâbi'ye göre Tanrı'nın dünyada meydana gelen olayları bilmesi ya da bu olaylara bazı eylemlerle müdahil olmasının yolu açıktır. Fârâbi cephesinden Tanrı ile evren arasında bu tür bir iletişim kopukluğundan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Fakat buradaki temel problem bu iletişimin nasıl cereyan ettiği ve Tanrı'nın dünyevi bilgiyi nasıl kuşattığı sorunudur.

Bu meseleyi aydınlatmak için öncelikle diyebiliriz ki, Fârâbi, bilme eylemini Tanrı'nın bilmesi ve insanların bilmesi olarak sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırmanın amacı, Tanrı'nın insanlardaki gibi bir bilme eylemi olmadan bilgi sahibi olduğunu ifade etmektir. Bir başka ifadeyle Fârâbi'ye göre Tanrı Bilen'dir, Alim'dir; fakat O'ndaki bilme eylemi biz insanlardaki gibi gerçekleşmemektedir.

"O, bilmesinde, zatının dışında olup kendisini bilmek suretiyle üstünlük/fazlalık kazanacağı başka bir zata muhtaç olmadığı gibi, bilinmek için de kendini bilecek başka bir zata muhtaç değildir. O hem bilme hem de bilinme hususunda cevheri bakımından yeterlidir. O'nun zatına ilişkin bilgisi cevherinin dışında bir şey değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinen ve bilgi olması tek bir zat ve tek bir cevherdir."³²⁶

³²⁴ Mustafa Çağrı, "Cüz'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 8/150.

³²⁵ Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 143.

³²⁶ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 58.

Fârâbi'nin bu ifadelerinden hareketle diyebiliriz ki, objenin bilinmesiyle ortaya bir yetkinlik çıkmakta ve bu yetkinlik objeyi bilmeden öncesine kıyasla, sonrası için epistemik bir üstünlük durumu sağlamaktadır. Yani objeyi bilmeden öncesi ve bildikten sonrası arasında yetkinlik farkı oluşmaktadır. Bu durum bir ihtiyaca binaen mi oluşmaktadır? Eğer böyleyse Tanrı değişen varlıklardaki değişimi bilerek böyle bir ihtiyacı karşılamış olacaktır ki bu durum O'nun büyüklüğüne ve ululuğuna ters düşmektedir.³²⁷ Çünkü bilme eylemi gerçekleşmeden önce bilgisizlik söz konusudur, bu da Tanrı için düşünülemez. Yani henüz gerçekleşmemiş olan, ileri bir tarihte gerçekleşecek olan olayların Tanrı tarafından henüz bilinmiyor olması, O'nun sıfatları ile uyumlu değildir. Öyleyse, bu durum Tanrı'nın objedeki değişimleri bilmediği anlamına mı gelir? Buna cevap verebilmek için zaman kavramının Tanrı nezdindeki durumuna bakmak gerekir. Fârâbi'ye göre "O, her şeyi ezelden ebede, külli yapıları ve kanunlarıyla, hiçbir değişmeye uğramaksızın külli olarak bilir."³²⁸ Tanrısal eylemleri ezeli olarak kabul etmek, pek çok noktada içinden çıkılamayacak olan konuları çözüme kavuşturabilir. Öyle ki deizm konusunda da değindiğimiz üzere, izafiyet teorisi bu konuda çok önemli bir bakış açısı oluşturmaktadır. Tanrı'nın bilmesi, yaratması ve diğer Tanrısal eylemleri, zamandan bağımsız ve bir bütün halinde gerçekleşmektedir. Tanrı, her yönüyle tektir, özü itibarıyla tek olduğu gibi O'nun bilgisi de tektir. Özünde bir parçalanma veya ikilik olmadığı gibi O'nun bilgisinde de bir bölünme olamaz.

"Birinci (Tanrı), kendi özünü bilir; özü, bir bakıma bütün var olanlar olsa da. O özünü bilince, bir bakıma bütün var olanları bilmiş olur. Çünkü bütün var olanlardan her biri varlığı O'nun varlığından almıştır."³²⁹

Tanrı'nın maddeden ve zamandan münezzeh oluşu dikkate alınarak, O'nun kendi özünü akletmesi, bilme eylemi için yeterli bir eylemdir diyebiliriz. O kendini aklederek, bilmesi gereken her şeyi en yetkin düzeyde bilmiş olmaktadır. Bu bilginin üzerine sonradan bir bilgi eklenmesi söz konusu değildir. Çünkü O, hâkimdir, bilinebilecek şeylerin en üstü olan şeyi, yani kendini bilmektedir. "En üst bilgi, zâil olması mümkün olmayan daimî şeye ilişkin zâil olması mümkün olmayan daimî bilgidir. Bu ise O'nun zatına dair bilgidir."³³⁰

Bilme eylemi, beşerî bilgi olarak ele alındığında bilen süje ile bilinen objeden oluşur. Bu parçalar bilen varlık ile bilinen varlık arasında cereyan eden bir iletişimin unsurlarıdır. Bilme eyleminin bu iletişim içerisinde açığa çıkması için, yukarıda bahsettiğimiz şekliyle öncelikle bir bilinmezlikten bahsetmek gerekmektedir. Yani bilme eylemi, sırasıyla önce

³²⁷ Aydın, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 41.

³²⁸ Çağrı, "Cüz'î", 8/150.

³²⁹ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 40.

³³⁰ Fârâbi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 60.

bilinmeme sonra bilme eylemleri ile gerçekleşmektedir. Bu durum Tanrı için geçerli olmayacağından dolayı, Fârâbi Tanrı'daki bilme eyleminin insanlardaki bilme eyleminden tamamen farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu farklılığın iki sebebi vardır: birincisi Tanrı, bilmesi nedeniyle O'nu daha yetkin bir duruma getirecek bir bilgiye muhtaç değildir. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın ihtiyaç duyduğu ya da kendisinde eksik olan herhangi bir bilgi mevcut değildir. İkincisi ise, Tanrı, bilmesi (âlim), bilinmesi (malûm) ve bilgi (ilm) olması yönüyle tektir. Yani O'nda, bizim tecrübe ettiğimiz anlamda bilme eyleminin gerçekleşmesi için bilen-bilinen ve bilgi gibi bir çokluğun olması söz konusu değildir.³³¹

Bu noktada bazı soruları gündeme getirmekte fayda vardır. Eğer Tanrı nezdinde bilgide teklik değil de çokluk varsa, bu çokluğun miktarı nedir? Tanrı ne kadar bilgi bilmektedir? Âlemde meydana gelen her yeni olay bu bilgi miktarını artırmakta mıdır? Bilginin tekliği ve çokluğu sadece bize göre belirlenmiş bir ayırım mıdır? Bilginin ortaya çıkması bilen, bilgi, mekân, madde ve zamanla ilgiliyse, bunlar olmadan Tanrı için bilmek nasıl mümkün olmuştur? Tanrı'nın bilmesi için objede meydana gelen değişikliğe ve bu değişikliğe neden olan bir sebebe ihtiyaç var mıdır?

Bu sorulara hem bir cevap hem de bir gerekçe olarak İbn Sina'nın nefis teorisinde gündeme getirdiği "boşlukta duran adam" örneğinden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Ona göre kişi hiçbir şeye temas etmeden, duyu organlarından arındırılmış bir şekilde, dış dünyadan iletişimi kesilerek bir boşluğun içine bırakılmış olsun (ya da yetişkin bir birey olarak böyle bir ortamda doğmuş olsun). Dış dünyayı göremediği gibi kendini de göremiyor ya da kendine dokunamıyor olsun. Tüm bunlara rağmen kişi, böyle bir ortamda bile kendinin farkındadır. Bu durumda bir özne hem bilen hem bilinen hem de bilgi durumundadır. Bilgi de kendisidir, bilginin sebebi de kendisidir. Ve bu durum çokluğa yol açmamaktadır.³³² Buradan hareketle denilebilir ki, Tanrı akıl, akleden ve akledilendir.

İbn Sina, Tanrısal bilginin tek oluşunu ifade etmekte ve Tanrı'nın bilgisinin beşer bilgisine benzemediğini açıklamak için başka bir örnek olarak güneş tutulması örneğini vermektedir. Güneş tutulması henüz gerçekleşmediği için bu duruma gelecek zaman, gerçekleştiği ana şimdiki zaman, tutulma bittikten sonraki ana da geçmiş zaman denmektedir. Bu şekilde üç farklı bilgi meydana gelmektedir. İnsanın güneş tutulmasının gerçekleşmesini ve bitmesini bilmesi için bu üç bilgiye sahip olması gerekir. Fakat Allah, güneş tutulmasını külli olan tek bir bilgi ile bilir, der İbn Sina. Fârâbi'de de benzer bir örnek görmekteyiz. Ona göre

³³¹ Fârâbi, *İdeal Devlet*, 14.

³³² Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 93.

Hermes döneminde gerçekleşen bir olay hakkındaki bilgi, olaydan öncekilere göre gelecek, olaya şahit olanlara göre şimdi, bizlere göre ise geçmiş olmak üzere üç farklı bilgi ile bilinir. Fakat Allah için bu tür bir çokluktan bahsedemeyiz. Çünkü O, zaman-üstü bir varlıktır. Bu iki örnek de zamanın izafiliği ile günümüzde daha iyi anlaşılabilir. Fakat filozofların yaşadığı dönem düşünüldüğünde muhakkak anlaşılması güç bir meseledir. Bu yüzden olsa gerek, İbn Sina bu durumu “kavranması özel kabiliyeti gerektiren olağanüstü meselelerden biri” olarak ifade etmiştir.³³³

Filozoflar bu konuyu mensubu oldukları dinin öğretileriyle yeniden yorumlamaya çalışmış olsa da Gazali onları Tanrı’nın kendi zatından başkasını bilemeyeceğini iddiasında bulunduklarından dolayı eleştirmiştir. Filozofların “Tanrı’nın cüzi şeyleri külli olarak bilir” ifadelerinden hareketle, bu durumu aslında cüzi şeylerin Tanrı tarafından bilinmiyor oluşunun bir itirafı olarak değerlendirilmiştir.³³⁴ Aslında Fârâbi ve İbn Sina, Tanrı’nın zail olan şeyleri, daimî olan şeyler ile biliyor oluşunu ifade etmektedir. Yani ortada bir bilmeme söz konusu değildir, sadece insanlardaki bilmeden farklı bir bilme anlayışından söz edilmektedir. İbn Rüşd de bu duruma dikkat çekmektedir. Ona göre filozofların böyle bir iddiası yoktur. Filozoflar Allah’taki bilme şeklinin bizdeki ile aynı olmadığını savunmuşlardır. “Bizim cüz’iyyatı bilmemiz, bilinen şey tarafından belirlenmiştir (ma’luldür). Dolayısıyla bilinen şey hadis olmakta, onun değişmesiyle o da değişmektedir. Allah’ın varlığı bilmesi ise bunun karşıtıdır. Çünkü Tanrı’nın bilgisi, var olanın kendisi olan bilinenin belirleyicisidir (var olmasının illetidir).”³³⁵ Yani insan bilgisi, kendi yaratılışıyla gerçekleşirken, kendi organ ve akli süreçlerle beraber ele alınırken, Tanrı’daki bilme eylemini bu tür bir bilme ile kıyaslayamayız. Bununla bağlantılı olarak İbn Rüşd’ün Gazali’nin eleştirilerine karşı vermiş olduğu şu cevap konuya açıklık getirmesi açısından önemlidir:

Tanrı’nın herhangi türden bir bilgi ve anlayıştan yoksun olmadığını bize hatırlatmak için şeriat O’na işitme ve görme atfediyor ve “işitme” ve “görme” terimlerini kullanmaksızın bunları geniş halk kitlelerine anlatmak mümkün değildir...³³⁶

Görüldüğü üzere, İbn Rüşd’ün bu ifadeleri Fârâbi’nin din felsefesinde çok anlamlı bir yere oturmaktadır. Çünkü Fârâbi, dinin ve dini metinlerin halka hakikatleri taklit ve misallerle anlatmak için kullanıldığını ifade etmektedir. Bu yüzden “işitme” ve “görme” gibi kavramları hakiki anlamıyla anlamak eksik bir yoruma neden olacaktır. Fârâbi’nin Tanrı’daki bilme eyleminin bizdeki gibi olmadığını söylemesi de bu yüzdendir.

³³³ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 94.

³³⁴ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 98.

³³⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlıağa (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), 101.

³³⁶ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 191.

Gazali filozofların konuya yaklaşımını yine de Tanrı için olumsuzlama olarak algılamaktadır. O, filozofları bu konuda eleştirirken filozofların Tanrı'yı ölmüş bir kimsenin durumuna soktuklarını ifade etmektedir. Devamında ise sadece ölmüş kimsenin hiçbir şeyden haberdar olmadığını fakat Tanrı'nın sadece kendi özünü bildiğini, ekleyerek filozofların Tanrı anlayışını eleştirmektedir.³³⁷ Gazalinin “ölü kimsenin bilgisi” ile ifade ettiği durum deizmde karşımıza çıkan durumla aynıdır.

Daha önceki bölümlerde değindiğimiz üzere deizmdeki dünyadan habersiz ve dünyaya müdahale etmeyen Tanrı anlayışının kabul edilmesinin temel sebeplerinden bir tanesi deistlerin içinde bulundukları dini ortamdır. Özellikle kilisenin tavrı, din adamlarının uygulamaları ve tahrif edilmiş kutsal kitapların içeriği, “Tanrı'nın müdahalesi böyle bir müdahale olamaz” fikrini gündeme getirmektedir. Buradaki temel problem, Tanrı'nın dünyadaki olayları bilmesi değil, bildikten sonra yaptıkları gibi görünmektedir. Daha açık bir ifadeyle deistlerin itirazları daha çok Tanrı'nın müdahalede bulunduğu iddia edilen inançlar üzerinedir. Bu inançların başında Peygamberler ve kutsal kitaplar gelmektedir. Bu noktada deizm ile Fârâbi arasında Tanrı'nın bilgisi bağlamında bir benzerlikten söz edilebilir. Bu benzerlik “bilme” eyleminin nasıl tanımlanacağı ile ilgilidir. Bir başka ifadeyle hem deizmde hem de Fârâbi'de, Tanrı'nın evrendeki olayları bilmesi meselesi, “biliyor ya da bilmiyor” gibi bir zeminde değil de Tanrı evrendeki meseleleri nasıl bilmektedir gibi bir zemine taşınması daha sağlıklı olacaktır.³³⁸ Çünkü özellikle deizm ve Fârâbi için düşünüldüğünde “bilmeme” eylemi Tanrı için uygun bir eylem olarak görülmemektedir. Her ne kadar deizm için âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı hâkim olsa da bu durum tüm deistler için tamamen bir bilgisizlik anlamına gelmemektedir. Özellikle ilk dönem deistler düşünüldüğünde, her şeye gücü yeten ve dilediğini yapabilen bir Tanrı tasviri ile karşılaşmaktayız. Bu yüzden birçok deist, Tanrı'nın isterse vahiy gönderebileceğini ifade etmişlerdir.³³⁹ Gayet açıktır ki dünyadaki olaylardan bilgisi olmayan bir Tanrı'nın bunu yapabileceği kabul edilemez. Buradaki temel itiraz, Hristiyanlığın ve Kilisenin bahsettiği şekliyle Tanrısal bilgi olmadığı meselesidir.

Fârâbi'deki durum da buna benzerdir. O da “Tanrı biliyor mu bilmiyor mu?” şeklinde bir soruyu ele almaktan çok “Nasıl biliyor?” sorusu üzerinde durmuştur. Fârâbi, dünyada yaşanan gelişmelerin Tanrı nezdinde dünyevi bir bilgi ile edinilmiş olmadığını ifade etmektedir.³⁴⁰ Yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle, Tanrı'daki bilme eylemi, maddi âlemdeki

³³⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 192.

³³⁸ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 194.

³³⁹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 240.

³⁴⁰ Çağrı, “Cüz'î”, 8/150.

bilme eylemi ile aynı olmadığından dolayı, değişime bağlı olan dünyevi bilginin Tanrısal bilgi ile nasıl kuşatıldığı meselesi insanlardaki bilme yetisi ile aynı tutulamaz. O'ndaki bilme eylemi ezeli olarak gerçekleşir; geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ayrımı söz konusu değildir.³⁴¹ Bu mesele hatırlara deizmdeki yaratma eyleminin bir anda olup bitmiş bir şey olarak kabul edilmesi görüşünü getirmektedir. Onlara göre Tanrı'nın müdahalesi sadece ilk yaratılıştaki olup biten bir şeydir. Fârâbi'nin ezeli bilgi olarak gördüğü Tanrısal bilgiyi de Tanrı'nın dünyadaki olaylardan haberdar olmasını zamana bağlı olmaksızın, bir anda olup bitmiş bir şey olarak yorumlamanın önü açık gibi görünmektedir.³⁴²

Her ne kadar Fârâbi, Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini ifade etmiş olmasa da nihayetinde böyle bir suçlamaya muhatap olmuştur. Buradan iki farklı sonuç çıkarılabilir: Birincisi, Fârâbi, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, objede meydana gelen değişimin süjede de değişiklik meydana getireceğinden hareketle Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini kabul etmiş olabilir. Fakat bu durumu destekleyecek argüman bulmak kolay görünmemektedir. Sadece Fârâbi'nin Tanrı'daki bilme eyleminin insanlardaki ile aynı olmadığını ifade etmesi bir çeşit "bilmeme" olarak yorumlanırsa bu bir delil olabilir. Zaten Gazali bu durumu böyle yorumlamıştır.³⁴³ İkinci olarak diyebiliriz ki, Fârâbi, Tanrı-Faal Akıl ve Faal Akıl ile iletişim kurmuş olan insan ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın dünyevi olaylarla ilişkisini kabul etmektedir. Bu ilişkinin de dünyevi olanla ilgili bir bilgi eksikliği ile mümkün olmayacağı açıktır. Çünkü o hem nübüvvet anlayışını hem de erdemli toplum anlayışını geliştirirken Tanrısal bilginin insana ve topluma olan faydasına dikkat çekmektedir. Fârâbi'ye göre, toplumsal kuralların belirlenmesi, insanların yapması gereken eylemlerin ve bilmesi gereken görüşlerin belirlenmesinde Faal Akıl olmazsa olmaz bir konumda yer almaktadır. Faal Aklın toplumsal kurallara ilişkin bilgi verdiği açık bir şekilde ifade edilmişken nasıl olur da Tanrı'nın dünyevi olaylardan bihaber oluşu Fârâbi için zikredilebilir? Çünkü Fârâbi, Faal Akıl'dan insana ulaşan bilginin dolaylı da olsa Tanrı'dan geldiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.³⁴⁴ Bu nedenle diyebiliriz ki, Fârâbi sisteminde Tanrı, toplumsal kuralların belirlenmesi yoluyla insan yaşantısına dâhil olabilmektedir.

Sonuç olarak, Fârâbi, Tanrı'nın Âlim olması yönüyle, bilinebilecek her şeyi bildiğini ifade etmektedir. Fakat O'ndaki bilme eylemi insandakinden farklıdır. Bilme eylemindeki bu farklılık Aristoteles'teki gibi bir bilgisizliğe ve deizmdeki gibi maddi evrene karşı bir ilgisizliğe

³⁴¹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 118.

³⁴² Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 193.

³⁴³ Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 91.

³⁴⁴ Fârâbi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

işaret etmemektedir. Tanrı'nın bilen, bilinen ve bilgi oluşu, O'nun tıpkı diğer özellikleri gibi kendine has bir var oluşla meydana gelmekte ve insanî bilgiyi aşan bir yücelik olarak yorumlanmaktadır. Tanrı'daki bu bilme eylemi, O'nun âlem ile olan ilgisi ve bilgisi noktasında bize yol göstermektedir.



SONUÇ

Fârâbi'nin nübüvvet anlayışı ile deizmin ilahi vahye karşı takınmış oldukları tavır değerlendirildiğinde, deizm ile Fârâbi'nin birbirinden ayrıldığı birçok meselenin olduğu anlaşılmaktadır. Peygamberi ve kutsal kitabı olmayan bir din anlayışıyla yola devam etmek isteyen deizm ile ilk başkan sayesinde toplumları ortak bir din aracılığında mutluluğa ulaştırmaya çalışan Fârâbi'nin durdukları konumlara bakıldığında ilk olarak vahyin mahiyeti üzerine yapılan izahlar dikkat çekiyor. Deizmde genel olarak ilahi vahyin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı savunulmuşsa da ilk dönem deistlerinde rasyonel bir vahyin imkânı kabul edilmiştir. Özellikle Herbert, Toland, Tindal gibi öncü deistler vahyin gerçekleşebileceğini kabul etmekte; bununla birlikte vahyin gerekli olmadığı ya da geçmiş dönemlerde gerçekleşen vahyin günümüz için bağlayıcı olmadığı sonucuna varmaktadırlar. Fârâbi ise vahyin mahiyeti konusunda oldukça net bir tavır takınmaktadır. Ona göre bir insan, gerekli aklî olgunluğa ulaşmışsa ve mütehayyile gücü en üst seviyedeysen Faal Akıl ile iletişime geçebilir. Bu sayede, ilahi bilgi ile donatılmış bir nübüvveti sahip olabilir. Fârâbi'nin Faal Akıl kavramı ile ortaya koyduğu Tanrısal bilgiye ulaşma yöntemi, onu deistlerden ayıran en önemli unsurdur diyebiliriz.

Deistlerin yeni bir din anlayışı olarak benimsediği doğal din kavramına gelince, bu anlayışın Fârâbi tarafından destek bulması oldukça zordur. Çünkü doğal din, Tanrı ve ona yapılması gerekenlerle ilgili gerekli bilgilerin her insanda hazır bulunduğunu, bu bilgilerin insana ilk yaratılışında verildiğini savunur. Bu sayede başka bir insanın diğer insanlara bu konularda bilgi ve öğüt vermesine gerek yoktur. Fârâbi'de ise toplumların mutluluğu için bir uyarıcı gerekli görülmüştür. Bu uyarıcı, Faal Akıl ile iletişim kurabilecek seviyeye ulaşmış bir kişi olmalı ve Faal Akıl'dan toplumun mutluluğu için gerekli olan bilgileri almalıdır. Fârâbi'nin buradaki tereddütü, eğer toplumsal kuralların Faal Akıl aracılığı ile ilahi bir müdahale içerisinde belirlenmediğinde insanların doğru sandıkları ama aslında yanlış olan öğretilerin peşinden gidebilme ihtimalidir. Hem bu ihtimali ortadan kaldırmak için hem de yegâne amacımız olan mutluluğa hızlı ve doğru bir şekilde ulaşabilmek için Faal Akıl'dan insana taşınan bu bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden Faal Akıl'dan bağımsız bir din anlayışının Fârâbi nezdinde bir doğruluğu yoktur.

Deizmde doğal dinin tercih edilme nedenlerinden biri de doğal dinin evrensel oluşuydu. Yani deistler ilahi dinlerin bölgesel olduğunu ve evrensel hakikatler ortaya koyamadığını iddia etmekteydiler. Evrensellik meselesinde deizm ile Fârâbi'yi karşılaştırdığımızda şöyle bir

sonuca varmak mümkün gibi görünmektedir: Fârâbi'ye göre dinler yapıları gereği evrensellikten uzaktır. Çünkü dinlere kılavuzluk eden ilahi metinlerin, tüm coğrafyalarda aynı şekilde anlaşılması mümkün görünmemektedir. Deizmin temel iddiası olan ve dinlerin yanlışlığı konusunda argüman olarak kullanılan birden fazla dinin varlığı meselesinde Fârâbi'den hareketle şöyle bir cevap verilebilir: Fârâbi'ye göre, Faal Akıl ile iletişime geçerek ondan öğrenilmesi gereken şeyleri alan bir peygamber, bu şeyleri toplumun daha iyi anlayabilmesi için genelde taklit ve misalleri ile anlatmaktadır. Bu şeylerin taklitleri ise toplumdan topluma farklı örnek ve misallerle anlatılabilmektedir. Fârâbi'ye göre farklı coğrafyalarda farklı dinlerin olmasını buna bağlamak mümkündür. Yani o, aynı yazılı buyrukların dünyanın her yerinde kabul edilmesini pek ihtimal dâhilinde değerlendirmemektedir. Bu gerçeklik dillerin yapısına, insanların anlayış kabiliyetlerine ya da toplumların ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir.

Deizmin bir diğer iddiası da şudur ki, geçmiş dönemlerde yaşamış olan bir peygamberin günümüz için bağlayıcılığı yoktur. Bu iddia karşısında Fârâbi'nin ilk başkan tasarısına bakmak gerekir. Fârâbi'ye göre eğer Faal Akıl'dan ilahi buyrukları alan yönetici hayattaysa ona uymak gerekir. Eğer böyle bir kişi hali hazırda yoksa onun özelliklerine sahip başka bir reise uyulması gerekir. İlk başkanda olması gereken özellikleri taşıyan herhangi bir insan yoksa önceden yaşamış olan yetkin yöneticilerin koymuş oldukları kurallar muhafaza edilerek şehir yönetiminde kullanılır. Yani her dönemde Faal Akıl seviyesine yükselerek ilahi bilgileri oradan temin eden birinin varlığı mümkün olmayabilir. Bu durumda da daha öncekilerin koymuş olduğu kurallar dikkate alınır. Bununla birlikte deistlerin Hz. İsa'ya verilen ve yaşadıkları döneme kadar aktarıla gelen ilahi buyrukların tahrife uğramadan muhafaza edilemediği kabulüyle İncilleri sıklıkla eleştirtmiştir. Bu sebeple Fârâbi'nin yukarıda bahsi geçen tasarısının işlevselliği tartışmaya açılabilir. Deistlerin İncil için duydukları bu güvensizlik genel olarak diğer kutsal kitaplar için de genellenmiştir.

Fârâbi ve deizmde mucize konusuna gelecek olursak, deistlerin en yoğun eleştiri getirdiği meselelerden biri ilahi dinlerde anlatılan mucizevi olaylardır diyebiliriz. Kanaatimize göre, modern dünyada da bireyleri deizmi seçmeye yönelten sebeplerin başında bu tür mucizeler gelmektedir. Deistler özellikle akıl-vahiy ilişkisi bağlamında mucizelerin kabulüne kapıları net bir şekilde kapatmıştır. Bununla birlikte mucize konusunun Fârâbi tarafında net olmayan ve kolay anlaşılmayan bir mesele olduğu kanaatindeyiz. O, konu ile ilgili kendi fikirlerine değinmeksizin, kelamcıların akıl-vahiy ilişkisine nasıl baktıklarını anlatır. Kelamcıların, vahyin kaynağına olan teslimiyetlerinden dolayı akıl-vahiy çatışmasında vahyi akla tercih ettiklerini söyler. Fakat Fârâbi'nin bu konudaki kendi görüşü çok belirgin değildir.

Yine de onun nübüvvet ve vahiy anlayışı dikkate alındığında şöyle bir sonuca varabiliriz: İlk olarak Fârâbi, mucizeler konusunda kelimciler gibi düşünmekte ve vahiy ile akıl çatıştığında vahiyi akla tercih etmektedir. Bunun sebebi peygambere olan güven ve Faal Akılın insan aklına olan üstünlüğü olarak kabul edilebilir. Diğer bir seçenek olarak onun din tasavvurunu dikkate alabiliriz. O, dinin insanların anlamakta zorlanacağı şeyleri anlatmada taklit ve misalleri kullandığını söylemektedir. İnsan aklıyla anlaşılması güç olan meselelerin anlatılmasında kullanılan bu taklit ve misaller, mucizevi olayların açıklanmasında da kullanılmış olabilir.

Kötülük problemi ise Fârâbi tarafında vahiy konusuyla ilgilidir. Deizmde ahlaki kötülükler insan iradesine bağlanılmakta ve Tanrı'nın bu tür eylemlerle ilgisiz olduğunu kabul edilmektedir. Bununla beraber deizm ahlaki eylemlerin insanlarda doğuştan var olduğunu, bir insana başka bir insan veya kurum tarafından bu tür eylemlerin öğretilmemesi gerektiğinin savunmuştur.

Fârâbi'nin kötülük problemine bakışı ise daha geniş bir perspektife sahiptir. Onun görüşlerinin özellikle deizmle alakalı olan kısmı incelendiğinde, onu deistlerden ayıran birtakım iddialar görmek mümkündür. Fârâbi ahlaki kötülüğün önüne geçilmesi ve insanların gerçek mutluluğa ulaştırılması için dışarıdan bir müdahaleye gerek duymuştur. Ona göre, insanları gerçek mutluluğa ulaştırmak ve ahlaki erdemler kazandırmak için toplumun İlk Yöneticisi, kullanacağı kural ve öğretileri Faal Akıl'dan temin etmelidir. Çünkü her insan yaratılışı gereği bu ilkeleri belirleyecek kabiliyete sahip değildir. Bu yüzden kişiler kendi başlarına bırakılmamalı, yapılması gereken fiiller ve bilinmesi gereken şeyler ona bildirilmeli, bunları yapması için gerekli motivasyon sağlanmalı ve ahlaki kötülüğün önüne geçilmelidir. Yani deizm, ahlaki kötülükleri kişilerin eylemine terk etmekte ve bu kötülüklerle Tanrı arasında bir bağlantı kurmamaktadır. Fârâbi ise bu tür kötülüklerin önüne geçmeyi hedeflemekte ve bunun sağlanması için Faal Akıl'dan alınması gereken ilkelerle Tanrısal bir müdahaleden bahsetmektedir.

Fârâbi'nin Tanrı'nın âlemle olan ilişkisi deizm ile karşılaştırıldığında, Fârâbi'de sudur nazariyesi ile açıklanan varlık âleminde söz edildiği; deizmde ise yaratıcı bir Tanrı'nın kabul edildiği görülmektedir. Fârâbi insanların Tanrı'ya karşı yapması gereken bazı söz ve fiillerden bahsetmektedir. Bu söz ve fiiller, Allah tarafından belirlenerek Faal Akıl aracılığıyla İlk Başkan'a aktarılmaktadır. Deizmde ise Tanrısal müdahale ile belirlenmiş herhangi bir ritüel olmadığı, ancak Tanrı'ya karşı yapılması gereken ibadetler olarak ahlaklı bir yaşam sürülmesi ve O'na tövbe edilmesi kabul edilmektedir. Bununla birlikte Tanrı'ya karşı görev ve sorumluluklarımız konusunda bazı deistler ılımlı bir tutum sergilemekte ve tamamen ibadetsiz bir yaşam tasarısı kabul etmemektedirler. Bu deistlerin din adamlarının ibadetleri zorlaştırması,

karmaşık hale getirmesi ve gizemli eylemler haline dönüştürmesi gibi dile getirdiği itirazlarını kıymete değer itirazlar olarak görmekteyiz. Buradan hareketle Fârâbi'nin dinde yapılması gereken fiillerin sadece Faal Akıl ile iletişim kurmuş kişilerin belirlemesi gerektiği görüşünün iki taraf için de son derece isabetli bir görüş olduğu sonucuna varabiliriz. Bu fiillerin (ibadetlerin) sonradan bozulmaya uğraması, şekil ve amaç değişikliğine uğraması ya da batıl inançlarla iç içe geçmesi deistlerin haklı eleştirileri olarak kabul edilebilir.

Fârâbi'nin deizm ile benzeştiği nadir noktalardan biri olarak Tanrı'nın bilgisi meselesini söyleyebiliriz. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu meselenin İslam geleneğinde de kesin bir çözüme kavuştuğunu söylemek zordur. Fakat konuyla alakalı deizm ve Fârâbi düşünce sisteminde ne gibi farklılıkların ya da benzerliklerin olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Hem Fârâbi'de hem de deizmde bilgisiz bir Tanrı'dan söz etmek pek mümkün değildir. Deizmin önde gelen düşünürleri Tanrı'nın âlemdaki gelişmelerden haberdar olmasını, âleme müdahale etmesi için bir gerekçe olarak görmemiştir. Yani söz gelimi Hz. Musa'nın denizden karşıya geçmesi gerektiği bilgisi Tanrı'da mevcut olabilir fakat o esnada Tanrı'nın bu duruma müdahil olması hem gereksizdir hem de O'nun doğa kanunlarına aykırıdır. Fârâbi ise Tanrı'nın evrendeki olayları bilmesi, O'nun bilgisinde bir artma veya değişme olarak yorumlanabileceği için bu konuda farklı izahlar getirmiştir. Fârâbi'ye göre Tanrı'daki bilme eylemi, dünyevi olan bilme eyleminden farklıdır. O'ndaki biliş zamana ve mekâna bağlı değildir. Tam bu noktada deizmin iddiası olan "Tanrı'nın evrene yönelik tasarrufu sadece ilk yaratılışla sınırlıdır" görüşü ile zamandan ve madden bağımsız Tanrısal bir bilme eylemi ve bu eylem üzerinden bir tasarrufa gidiş anlayışının birbirleri ile benzediği sonucuna varılabilir.

Sonuç olarak, Avrupa'da ortaya çıkarak Hristiyanlığı ve sahip olduğu vahiy anlayışını yoğun bir şekilde eleştiren deizm ile İslam geleneğinde yeni bir nübüvvet anlayışı geliştiren Fârâbi'nin, genel anlamıyla birbirine benzemeyen iki farklı vahiy anlayışı benimsediği görülmektedir. Çalışmamızda vahiy meselesini bu iki farklı perspektiften ele alarak tartıştık. Vahyin ve nübüvvetin Fârâbi felsefesi ile temellendirilebileceği ve bu konudaki itirazlara Fârâbi'nin nübüvvet anlayışı ile gerekli cevaplar verilebileceği mümkün görülmektedir. Bununla birlikte 17. Yüzyıldan itibaren gelişen deizm düşünce geleneğinin tamamen yabana atılmaması gerektiği, ilahi dinlere karşı öne sürülen eleştirilerin rasyonel bir zeminde dikkate alınmasına da önem verilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Alniak Çömlek, Pınar. *John Toland'ın Din Görüşü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altunışık, Mehmet Akif. “İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 615-642.
- Anık, Recep. *Fârâbi Düşüncesinde Akıl Tanrı-Evren-İnsan İlişkisi Çerçevesinde*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aristoteles. *İlk Felsefe (Metafizik)*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2021.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Plotinus ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbi ve İbn Sina’da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2001), 171-181.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 17. Basım, 2021.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbi’nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/8 (Ağustos 1988), 35-49.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbi’nin Siyaset Felsefesinde “İlk-Başkan (er-Reîs el Evvel)” Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Şubat 1997), 291-302.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Ayvaz, Muzaffer. *Deizm-Bilim İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Bağatur, Suheyb vd. *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 3. Basım, 2022.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2022.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Ceyhan, Mehmet Akif. *Kur’an Ayetleri Işığında Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God*. PDF: Christian Classics Ethereal Library. https://www.ccel.org/ccel/c/clarke_s/being/cache/being.pdf

- Çağırıcı, Mustafa. “Cüz’î”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8/149-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çınar, Çınar. “Leibniz’in Tanrı Anlayışı”. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (Aralık 2003), 93-106.
- Dağ, Mehmet. “Fârâbî’nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 14-15 (2003), 63.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2014.
- Dorman, Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. “Deizm”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Erdem, Ergin. “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (Ağustos 2007), 37-47.
- Erdem, Hüsamettin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdoğan, İbrahim Halil. “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”. *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 789-804.
- Fârâbî, *El-Medinetü’l Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2022.
- Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdî’ül-Mevcudât*. çev. Mehmet S. Aydın, vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Fârâbî, *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 15. Basım, 2022.
- Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2022).
- Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Fârâbî. Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”. çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi* 23 (Temmuz 2012), 221-254.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Huruf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2022.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 13. Basım, 2018.

- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Gürsoy, Adnan. “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Mart 2014), 191-210.
- Haklı, Şaban. “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak ‘Sezgi’”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2007), 35-52.
- Herbert of Cherbury, Edward Lord, *De Veritate*, çev: Meyrick H. Carré (Latince’den İngilizce’ye), University of Bristol, Bristol (1937).
- İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlıağa. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 2019.
- İpek, Mikail. “Deizm, Berâhime ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet”. *Kadim Akademi SBD* 6/1 (Haziran 2022), 35-45.
- Kar, Sait. *John Toland’ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Karabiber, Esmâ. *Vahiy: Hükmü, Mahiyeti ve Güvenilirliği*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karahan, Harun Dünder. *Hristiyanlık ve İslamiyet’te Vahiy Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karaman, Hüseyin. “Ebû Bekir er-Râzî: İlâhî Gölgesinde Bir Filozof”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 119-145. Ankara: İsam Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Kılıç, Recep. “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”. *Milel ve Nihal* 8/1 (Mart 2011), 21-47.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 11 Mayıs 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Kutluer, İlhan. “İttisâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/484-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016, Dan. 9:23.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Bozkurt, Mustafa - Kuyucu, Mehmet. “Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm’in Temel İddialarının Eleştirisi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2020), 441-469.

- Okday, Ayşe Sıdıka – Benli, Şeyma. “John Locke’ Da Akıl ve Vahiy İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2016), 83-106.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur’an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Olgun, Hakan. “Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon”, *Milel ve Nihal* 2/1 (Aralık 2004), 115-144.
- Ovacık, Zübeyir. *İbn Sina ve Gazali’de Vahiy*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Ögce, Ergin. *Ateizmden Aklın Tanrısına*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Özdemir Kardeş, Meryem. “Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland’ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (2019), 355-377.
- Özdemir Kardeş, Meryem. *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Öztaş, Mehmet. *Deizm ve Dini Hayat*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağ*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Basım, 2022.
- Sarıdoğan, Özcan. *Antik Yunan’dan Fârâbi’ye Faal Akıl*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Selçuk, Ahmet. *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles’in Tanrı Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Seyhan, Nagihan. *Aristoteles’te ve Fârâbi’de Özgür İrade*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Şahin, Bekir. *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Taslaman, Caner. “İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Şubat 2007), 5-20.
- Taş, Yağmur. *Aristoteles ve Fârâbi’de Devlet Felsefesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Taşkıran, Ülkü. *Lord Herbert Of Cherbury’nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Toktaş, Fatih. “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (Haziran 2002), 247-73.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Toptaş, Zeynep. *Deizm Bağlamında Nübüvvete Yapılan Eleştiriler*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tümer, Günay. “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Uygar, Yunus. *Fârâbî Felsefesinde Bilgi ve Bilgiyi Edinme Yolları*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, çev. Lutfi Ay. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 4. Basım, 1973.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü II*, çev. Lutfi Ay. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 4. Basım, 1977.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü IV*, çev. Lutfi Ay, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 2. Basım, 1966.
- Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I-II*, çev. Fehmi Baldaş. Ankara: MEB Yayınları, 1948.
- Wood, Allen W. “Kant’ın Deizmi”, çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2011), 327-347.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yesuf, Shikur Seid. *Matthew Tindal’ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yüce, Fatma. *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.