Turkish Studies
International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 10/6 Spring 2015, p. 637-650
DOI Number: http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7832
ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

AYDINLANMA, RASYONALİZM VE DİN*

*Mümin KÖKTAŞ***

ÖZET

18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesi çoğunlukla rasyonalizmin yaygın ve hakim felsefe olduğu bir dönem olarak kategorize edilmiştir. Aydınlanmanın rasyonalizm ve akıl üzerinden okunması Aydınlanmayı din-karşıtı bir konuma indirgemiştir. Özellikle modernite ve sekülerleşme üzerinden yapılan analizlerle Aydınlanma düşüncesinde ve sosyal tarihinde bu din-karşıtı unsurun bulunması amaçlanmıştır. Böylelikle rasyonalizm-akıl ile din arasında bir karşıtlık olduğu anlatısı inşa edilmiştir. Oysa ki, Batı tarihinde rasyonalizm ortaçağlardan itibaren din içerisinde zemin bulmuş bir felsefedir. Aydınlanma çağında da, rasyonalizm dini çevrelerde savunulmaya devam etmiş, akıl ve vahiy arasında bir denge veya sentez kurulmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan, rasyonalizm ve akıl çağı nosyonları Aydınlanma çağında görülebilecek tek felsefe değildir. Daha çok Britanya'da hakim olan ampirizm en az rasyonalizm kadar Aydınlanma yüzyılını temsil eden bir felsefedir. Aynı şekilde farklı Aydınlanma gelenekleri üzerine yapılan araştırmalarla Aydınlanmanın akıl çağı olduğu kadar duygu çağı olarak ta tanımlanması artık kabul edilir hale gelmiştir. Bu nedenle Aydınlanmanın rasyonalizm ve akıl üzerinden kolayca din karşıtı olarak analiz edilmesi yerine daha detaylı analizlerle Aydınlanma ve bunun üzerinden de modernite ve din ilişkisinin yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Bu çalışmada Aydınlanma düşüncesinde rasyonalizm ve din arasındaki ilişkiye yönelik zorunlu olarak bir karşıtlık olmadığı literatür üzerinden bir araştırma yapılarak ileri sürülmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: 18. Yüzyıl, Rasyonalizm, Din, Akıl Çağı, Duygu Çağı

---

* **Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.**

** Yrd. Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, El-mek: mkoktas@gmail.com

ENLIGHTENMENT, RATIONALISM, AND RELIGION

STRUCTURED ABSTRACT

Eighteenth-century Enlightenment thinking have been mainly categorized as an age in which rationalism was a widespread and dominant philosophy. Seeing the Enlightenment in terms of rationalism and reason reduced Enlightenment to an anti-religious position. Especially scholars of modernity and secularization aimed at finding anti-religious perspectives in the Enlightenment thought and its social history. That built a discourse that there was an enmity between rationalism/reason and religion. However, rationalism has had roots within religion in the Western history since the Middle Ages. Also, in the Enlightenment age rationalism was defended at religious circles and there were attempts to find a balance or synthesis between reason and revelation. On the other hand, the notions of rationalism and the age of reason were not single one philosophy that could be seen in the Enlightenment age. In that period empiricism was also dominant in Britain and challenged rationalism. In the meantime, scholars relevant to various Enlightenment traditions made it possible to define the Enlightenment as an age of sentiment. Because of this approach, instead of analyzing the Enlightenment as a rationalistic and age of reason against religion we need to rethink the relationship between Enlightenment/modernity and religion with a more detailed analysis. In this study, it will be argued that by making a research on the literature on the Enlightenment thought, the relationship between rationalism and religion is not considered necessarily as an antagonistic one.

The Age of Enlightenment was the most fertile times in the European history. For this reason it should be insistently refrained from excessive generalizations about the Enlightenment. If it is needed to trace every kind of philosophy back in the history, it is possible to find that kind of philosophy in the Age of Enlightenment.

When viewed in the context of the relationship between the Enlightenment and religion, Eighteenth-century could not be easily portrayed as an anti-religious age. First of all there is not enough empirical evidence to support that people moved away from religion in this age. In the meantime it cannot be asserted that in the Eighteenth-Century there was an important movement toward deism or atheism. Contrarily, there is enough evidence showing that religion and the church maintained their places in civil society and politics. One of the reasons why the Enlightenment was understood as anti-religion is that contemporary philosophers wanted to discover the “modern” element in the Enlightenment to explain modern secularization process. Therefore, they paid attention to the top-down change in society and especially to some philosophers such as La Mettrie, Voltaire, Helvetius, Spinoza, whom can be described as the Radical Enlightenment philosophers. Yet, the story of the Enlightenment did not start and end with these philosophers.

Another issue is that the French-based view of “progressive” thought should be revised in a significant way. Progressive thought in

France was not valid in every corner of West and especially in England, America, and Scotland. Of course, the British were optimistic about the social development and improvement. However, this cannot be seen as progressivism as the progressive imagination includes rationalist domination toward history and society. The British empiricism, which does not allow that domination, was only in search of possibilities of development and improvement needed. It could even be said that conceptual differences such as the use of progress in France and improvement in England have different connotations and meanings.

Similarly the Enlightenment could not be understood just from Continental Europe rationalism. The presence of Enlightenment traditions in different parts of Europe and even in America should be explored. From this perspective, the notions of rationalism and the Age of Reason do not represent the Enlightenment totally. More generally, the Age of Enlightenment must be seen through the concepts of empiricism and the Age of Sentiment, as in the case of rationalism and the Age of Reason. In particular, religion and morality are in the background of the concept of the Age of Sentiment. More precisely, a lot of philosophical analysis continued to be made over religion here. For many philosophers religion continued to provide an explanation to express moral sense and morality in human beings. In the same way, it cannot be said that harsh arguments against religion have been developed in countries with a strong empirical tradition.

In terms of the age of reason and rationalism it is not easy to build the enlightened anti-religious discourse. Rationalist philosophy had a foundation in religion before secular philosophies. Since the Middle Ages, there has been an intellectual tradition to prove the existence of God and religion by reasoning. Also in the age of the Enlightenment rationalism and reason are seen not as opposed to religion, instead as a complement to religion. In this respect, as Schmidt (2012: 489) points out, in terms of religion the Enlightenment covers a wide area and represents many things ranging from reasonableness of Christianity (like John Locke and Benjamin Rush) to a complete Free-thinking skepticism.

In addition to all these, it must be stated that the Enlightenment developed a serious attitude towards religion and the church. Eighteenth-century is a major period of change with regard to political, social and economic life. In this process of change, the ability to accommodate different interpretations of religion was not always developed. And the result was a serious social conflict because of different religious perspectives. For the Church as an institution it was not easy to understand this change and to adapt itself to it. As a result, in this chaotic situation, reaction against religion arising from institutional structure was inevitable. Therefore, it can be said that the purpose of the Enlightenment was not to destroy religion. Rather, to make room for the 'natural' and to establish the principle of tolerance, the Enlightenment thought sought to limit the role of religion. Therefore, the relationship between the Enlightenment, rationalism, reason and religion is not an issue that can be easily consumed. In this context, the knowledge of the Enlightenment, modernity, and religion will be increased significantly with more detailed intellectual history analyses.

Key Words: Eighteenth-Century, Rationalism, Religion, Age of Reason, Age of Sentiment

Giriş

18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesi çoğunlukla rasyonalizm ve akıl çağı üzerinden değerlendirilir. Diğer bir ifadeyle rasyonalizm Aydınlanmanın neredeyse tek felsefesi olarak görülür. Bu rasyonalizmin temel özelliklerinden birisi de onun din karşıtlığı üzerinden tanımlanması olmuştur. Bu anlamda Aydınlanma ve din ilişkisi bir karşıtlık ilişkisi olarak inşa edilmiştir. Bu makalede Aydınlanma çağında rasyonalizmin varsayıldığı gibi dini yerinden yok edip etmediği ve rasyonalizmin bu dönemin tek felsefesi olup olmadığı araştırılacaktır.

Aydınlanma ile ilişkili bir kavram olan modernite üzerinden bakıldığında ise, Aydınlanma ve modernite birbiriyle ilişkili kavramlar olmakla birlikte, aynı şey değildirler. Aydınlanma genel olarak 18. Yüzyıla özgü bir fenomendir. Modernite ise, günümüze kadar uzanan daha geniş bir fenomendir.[1] Modernitenin başlangıcı olarak Protestanlığın ortaya çıkışından, Westphalia Barışı'na, Descartes'in rasyonalizmine, Bodin, Hobbes gibi modern egemenlik teorilerinin ileri sürülmesine kadar farklı tarihsel anlar belirlenebilir. Modernite Aydınlanmadan daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu için bu makalede modernite üzerinden bir değerlendirme yapılmayacaktır.

Sosyal bilimciler arasında erken dönem modernite ve Aydınlanma ile din ve dindarlık arasındaki ilişkinin niteliği konusunda bir uzlaşmaya rastlamak kolay değildir. Ancak Aydınlanma çoğunlukla modernite ve dolayısıyla sekülerleşme[2] ile aynı anlamda değerlendirilmiştir. Barnett'ın (2003: 23) ifade ettiği gibi, modern tarihçilerin arzusu Aydınlanmada bir "modern" bulmak olmuştur. Yani buna göre, Aydınlanma, rasyonalizmi teşvik etmiş, yeni bilim geleneksel inancın temelini tahrip etmiş, Hıristiyanlık yeni bir "paganizmin" yükselişiyle Batı toplumunda işgal ettiği yerin dışına atılmıştı (Whaley 2008: 176). Bu çerçevede 1950 ve 1960'larda sekülerleşme tezi yaygınlık kazanmıştır (Gillespie 2008: 11). Bu Aydınlanma-Modernlik tezinin benimsenmesinde önemli faktörlerden birisi postmodern teori olmuştur. Postmodernler sekülerleştirici, akıl-yönelimli Aydınlanmanın modernitenin tek kökeni olduğunu sürekli olarak iddia etmiştir. Postmodernlere göre, modernite, insan davranışının son söz sahibi olarak akıl üzerindeki temelsiz vurgusundan dolayı lanetlenmiştir. Böylece akıl, Aydınlanma ve modernite bir bütün haline gelir. Bu modern projenin maliyeti yüksek biçimde başarısız olduğunu, aklın tatlı rüyalarını gerçekleştirmekten ziyade, savaş, açlık, hastalık ve ekolojik felaket getirdiğini savunurlar. Aslında postmodernler bunu yaparken meta tarihsel-anlatı inşa ediyorlardı (Barnett 2003: 3). I. Dünya Savaşı modern projeye ve ilerleme düşüncesine inancı parçalamıştır. Buna göre, teknik ilerleme ahlaki ilerleme anlamına gelmiyordu. İki savaş arası dönemde Spengler'in *The Decline of the West*, Husserl'in *Crises of the European Sciences* ve Heidegger'in *Being and Time* gibi eserlerinde modernite konusundaki kötümserliğin büyüdüğünü görürüz (Gillespie 2008: 8). 1950'lerden sonra hem liberal hem de muhafazakar düşünürler benzer şekilde Batı Dünyası'nda 1750'den sonra yanlış giden her şey için

[1] Modern kelimesi Latince *modus*'tan gelir ve zamanın ölçüsü olarak *ölçü* anlamına gelir. *Modernus*, "hemen şimdi" demektir. 12. Yüzyılda *modernitas* kelimesi çağdaş zamanları geçmişten ayırt etmek için kullanılmıştır. Bundan kısa bir süre sonra kavram gündelik dillerde görülmeye başlamıştır. Dante İtalyanca *moderno* kelimesini 1300 yıllarında, Oresme'lu Nicholas Fransızca *moderne* kelimesini 1361'te kullanmıştır. Ancak 1460 yılına kadar kavram "antik" ve "modern" arasında bir ayrım yapmak için kullanılmamıştır. Modern zamanlara işaret eden modern kelimesi İngilizcede ilk kez 1585 yılında görülmüştür. Modernite kelimesi 1627 yılına kadar kullanılmamıştır. Tarihsel bir dönem olarak modernite kavramı köken olarak ve sıklıkla antikiteye karşıtlıkla anlaşılmıştır (Gillespie 2008: 3).

[2] Sekülerleşme ile ilgili üç durum ayırt edilebilir. İlk olarak, o hükümet ve toplumsal normların sekülerleşmesi demektir. İkinci olarak, dinsel davranışların sekülerleşmesinden söz edilebilir. Bunun bir örneği dinsel hoşgörünün yaygın bir biçimde kabul edilmesidir. Son olarak, dindarlık ve inancın kendisinin sekülerleşmesi söz konusudur (Barnett 2003: 37).

Aydınlanmayı suçlamaya başlamıştır. Ancak Aydınlanmanın postmodern veya muhafazakar eleştirileri bu hareketin meyvelerini hesaba katmamıştır: onun işkencenin yasaklanmasına, şiddetli dini olayların engellenmesine, engizisyonun sonlandırılmasına, cadı avlarının yasaklanmasına, dini özgürlüklere, hoşgörüye, ifade özgürlüğüne ve anayasal demokrasinin gelişimine yönelik katkıları. Bunların hepsi Avrupa'nın medeni bir toplum olmasına katkı sunmuştur (Lehner 2010: 11).

Bir diğer mesele olan bilimsel gelişmeler ve inançlar arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır ve kolaylıkla değerlendirilemez. Sıklıkla bu tartışmalar basit bir şekilde ele alınmıştır. Uzun bir zamandır hakim yorum evrenin hareket halindeki madde ve onu yöneten yasalar bakımından mekanik bir şekilde açıklanması olmuştur. Evren mekanik bir hal alınca, bu evrenin matematiksel kavramlarla açıklanabilmesi mümkün hale gelmiştir. Ancak bu yorum materyalist ve hatta ateist bir yorumun yolunu açmıştır. Bu açıdan La Mettrie'nin materyalist insan açıklamalarının 18. Yüzyıl görüşlerini temsil ettiği düşünülmüştür. Ancak mekanik felsefe ve materyalist açıklamalar arasındaki bağlantı düşünüldüğünden daha karmaşıktır. Mekanik felsefenin madde anlayışı bir anlamda dünyayı açıklamak için Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmıştır (Thomson 2008: 14). Bu nedenle Newton'la zirvesine ulaşan doğal bilimin Tanrı'nın varlığını gereksiz hale getirdiği iddiası anlamlı değildir.

Aydınlanma, Akıl Çağı ve Duygu Çağı

Aydınlanma ile ilgili akla gelen ilk özellik onun bir "Akıl Çağı" olarak tanımlanmasıdır. Byrne'ye (1996: 5) göre, "Akıl Çağı", Aydınlanma ile eş anlamlı olarak kullanılır. Benzer şekilde, Isaac Kramnick (1995: xi) Aydınlanma anlayışını "yardımcısız insan aklı" olarak adlandırır. Buna göre, insan davranışının temel rehberi inanç ya da gelenek değil, akıldır. Buradaki yardımcısız insan aklından kasıt aklın din ve inanç gibi herhangi bir unsura başvurmamasıdır. Yerleşik literatürde bu konuda oldukça yaygın bir kanaat oluşmuştur. Aydınlanmanın Akıl Çağı olarak görülmesi nedeniyle, 18. Yüzyıl'da inançsızlığın yükseldiği ve nihayetinde bunun da şüpheci veya ateist bir eğilime yol açtığı varsayılmıştır. Bu varsayımla hatta Rönesans'a kadar geri giden bir inançsızlık geleneği inşa edilmiştir. Hümanizm ve bireyciliğin aşamalı olarak dini toplumsal ve bireysel hayattan yok ettiği üzerinde durulmuştur. Diğer bir ifadeyle, tarihçiler Rönesansı inançsızların ortaçağ ve onun dinsel inançlarıyla bir kopuşu olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşımın merkezinde akıl versus din, rasyonalite versus kilise organizasyonu görüşü bulunmaktadır. Bu anlayışı doğrulayacak kişiler ve metinler tarihte mevcuttur. Ama bu kişilerin ve metinlerin tarihsel değişimi tümüyle izah edip etmeyeceği hassas bir çalışmayı gerektirmektedir. Şunu söylememiz gerekir ki, araştırmacılar Rönesansın ve hümanizmin bu imajını önemli oranda düzeltmiştir. Tüm Avrupa boyunca hümanizmin Hristiyanlık içerisinde kökleştiğini göstermişlerdir (Greyerz 2008: 3; Barnett 2003: 31).

Barnett'ın (2003: 2) ifade ettiği gibi, 1970'li yıllara kadar Aydınlanma genellikle dine karşı akıl argümanıyla karakterize edilmişti. Buna göre akıl veya diğer bir ifadeyle rasyonalizm zorunlu olarak dini reddetmek durumundaydı. Ancak bu argüman rasyonalizmi din dışına yerleştirerek dikkate değer bir yanılmaya neden olmuştur. 18. Yüzyıla baktığımızda rasyonalizmin dini çevrelerde önemli oranda destek bulduğu görülecektir. Hatta Aydınlanmadan önce rasyonalizm din içerisinde bir zemin bulmuştur. Bu nedenle akıl versus din yaklaşımının yerine, bir çok araştırmacı 1970'lerden sonra akıl versus kilise formülünü tercih etmektedir. Çünkü Aydınlanmacıların çoğu kiliseye düşman olmakla birlikte, Tanrı'ya olan inançlarını korumuşlardır. Hatta dinin toplumsal önemi konusunda yaygın bir kanaat bulunmaktaydı. Bunun görülebileceği yönlerden biri Aydınlanma yüzyılında toplumsal olarak dikkate değer bir ateist hareketin bulunmamasıdır. Bununla elbette ateizmin mevcut olmadığı ifade edilmemektedir. Sadece onun özel bir mesele olarak kaldığına işaret edilmektedir. Hatta aksine dinin kamusal hayattaki önemini korumaya devam ettiği söylenmelidir. Başlıca mesele kilisenin toplumsal, ekonomik ve siyasal etkinliğine yönelik itirazlar olmuştu. Burada da temel itiraz Katolik Kilisesi'ne yönelmiştir. 18. Yüzyıl Avrupa'sına genel olarak baktığımızda Katolik çoğunluğa sahip ülkelerde kiliseye itiraz daha şiddetli bir hal almışken, Protestan ülkelerde bu itiraz

o kadar yoğun değildir. Bu çerçevede akıl kiliseye yönelik bu itirazın dayanağı olmuştur ve güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Rasyonalist düşünce Fransa örneğinde olduğu gibi bu ülkelerde daha etkili olmuştur. Protestan ülkelerde ise kiliseye yönelik itiraz öncelikle Protestanlık içerisinde yapıldığından, akıl ve kilise çatışması derinleşmemiştir. Hatta İngiltere ve İskoçya örneklerinde olduğu gibi Protestan ülkelerde hakim felsefe rasyonalizm değil ampirizm olmuştur.

Lehner'in (2010: 10) ifadesiyle, Aydınlanma artık "Akıl Çağı" ile özdeşleştirilemez, o kültürel ve sosyolojik bir süreçten ziyade basit bir biçimde homojen veya din-karşıtı hareket olarak görülemez. Christian Wolff[3] gibi çok az kişi bilginin güçlerini *sınırsız* görmüştür. Aydınlanmacıların çoğu ve Kant gibi önde gelen figürler mümkün insan bilgisinin alanını inşa etmek için açık ve dikkatli bir çalışma içinde olmuşlardır. Bu anlamda sınırsız aklın anarşiye yol açacağı düşüncesini paylaşmışlardır (Lehner 2010: 13).

Aydınlanmanın Akıl Çağı olarak anlaşılmasının yanında, artık onun bir "Duygu Çağı" olarak tasvir edilmesi akademik literatürde yaygınlık kazanmaktadır. Bir anlamda Aydınlanmadaki duygu felsefesi keşfedilmiştir.[4] Bu nedenle Aydınlanmanın aynı zamanda "Duygu Çağı" olarak tanımlanmasının artık genel olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bu konuda özellikle İskoç Aydınlanmasının ahlak teorisi ve ahlaki duygular felsefesi üzerine yapılan çalışmalar etkili olmuştur. İskoç Aydınlanması 18. Yüzyıldaki anti-rasyonalist duygu felsefesinin en önemli merkezi olmuştur. Francis Hutcheson, David Hume ve Adam Smith'in geliştirdikleri ahlaki duygu teorileri Aydınlanma'nın rasyonalist ve çıkarcı yorumuna karşı bir gelenek oluşturmuşlardır. Bu anti-rasyonalist tavır en veciz ifadesini Hume'un "akıl tutkuların kölesidir" ifadesinde bulur. Buna göre Aydınlanma düşünürleri zihinsel yetiler ve aklın egemenliği konusunda naif iyimserler değillerdir.

Locke'un talebesi Shaftesbury sıklıkla duygu felsefesinin kurucusu olarak düşünülür. Shaftesbury'nin kavramları ve düşünceleri Joseph Butler ve Francis Hutcheson gibi takipçileri tarafından bir tür eklektik Hristiyan Shaftesburicilik açısından yorumlanmıştır. Shaftesbury *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) adlı eserinde duygusal estetiğin ilk tutarlı felsefesini geliştirmiştir. Shaftesbury burada insanların doğal güdülerinin yardımsever davranışa yol açacağına ve dünyanın güzelliğinin yardımseverliğin varlığını ifşa ettiğini savunur (Reill ve Wilson 2004: 549). Hutcheson'da benzer şekilde estetik ve ahlak duygusu üzerinde durarak, rasyonalizmin insan davranışında motivasyon kaynağı olmadığını ileri sürmüş ve bir yardımseverlik etiği geliştirmiştir. Hutcheson bu itirazlarını ileri sürerken kafasında özellikle iki filozof vardır: Hobbes'un rasyonalizmi ve Mandeville'nin bencillik felsefesi. Burada akıl ve rasyonalizm kişisel-çıkar veya egoizmle eşdeğer görülmüş buna karşı bir ahlak duygusu felsefesi geliştirilmiştir. İngiltere'de ise Joseph Butler rasyonalizm ve Shaftesbury'nin ahlak duygusu arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Vicdanın ahlaki davranışın daimi rehberi olduğunu savunmuştur. buna göre, vicdan kişisel-sevgiyi yardımseverlikle dengelememize yardım eder. Din burada ahlakın temelini sunmaz. Ama vicdanın önceliğini her zaman bize hatırlatır.

Bununla birlikte, 18. Yüzyılda duyguculuk için en önemli araç roman olmuştur. Samuel Richardson'un *Pamela* (1740) adlı romanı duygusal romanların ilk başarılı örneğidir. Bir diğer etkili roman Henry MacKenzie'nin *Man of Feeling* adlı romanıdır. Laurence Sterne'nin ve Jean-Jacques Rousseau'nun romanları kuşkusuz etkili olmuştur. Bu tür edebiyatın en büyük okuyucuları kadınlar

[3] Wolff erken Alman Aydınlanmasının önde gelen filozoflarından birisidir. Leibniz'in izinden giderek rasyonalist bir felsefe geliştirmiştir. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, 1740-1750 yıllarında teolojik Wolffianizm bilimsel yöntemi İncil'e uygulamış, akıl ve vahiy arasındaki uyumu doğrulamaya çalışmıştır (Lehner 2010: 13).

[4] Örnek olarak bkz. S. Nichols (2004), *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford, Oxford University Press; H. Nazar (2012), *Enlightened Sentiments: Judgment and Autonomy in the Age of Sensibility*, New York, Fordham University Press

olmuştur. Duygusal edebiyatın kökenleri insan doğasının temel olarak iyi olduğu varsayımına dayanır. Buna göre insan eylemini ve gelişimini yöneten doğa yasaları eğer yapay bir şekilde sınırlanmazsa ahlaki ve uyumlu eylemi üretecektir. Bu edebiyat Thomas Hobbes'un iyi bilinen negatif insanlık imajını reddeden John Locke'un psikolojisinden ve Cambridge Platonistlerinden ilham almıştır. Yine bu çerçevede zikredilmesi gereken bir diğer meselede Joseph Addison ve Richard Steele'in eserleridir. Bu yazarlar 1711-14 yıllarından çıkarttıkları *The Spectator* adlı dergide yeni ahlaka, yeni değerlere ve estetiğe dair yazılara yer vererek Aydınlanmanın sivil ruhunun oluşmasına büyük katkı sağlamıştır (Reill ve Wilson 2004: 548-9; Rosenblatt 2006: 293).

Rasyonalizm, Akıl ve Din

Aydınlanma, düşünce tarihi açısından epistemoloji tartışmalarıyla bilinir. Bu açıdan Aydınlanmanın yekpare bir bütün oluşturduğu söylenemez. Temel felsefi tartışma ve bölünme ampirizm ve rasyonalizm üzerinden yürütülmüştür. Bu epistemolojik farklılık aynı zamanda coğrafik bir farklılıktır. Fransız Descartes, Alman Leibniz tarafından temsil edildiği söylenebilecek Kıta Avrupasına ait rasyonalizmin karşısında Locke ve Hume tarafından temsil edilen Britanya ampirizm düşüncesi vardır. Aynı zamanda, Fransız düşüncesinde Rousseau gibi Fransız rasyonalizmi dışında değerlendirilebilecek düşünürler bulunmaktadır. Bu nedenle, rasyonalizmin Aydınlanmanın tek felsefi veya epistemolojik tavrı olduğu ileri sürülemez.

Elbette Aydınlanmayı tarihin diğer zamanlarından ayıran temel unsurlardan birisi onun "rasyonel" olan üzerindeki vurgusudur. İnanç üzerinde aklın hakimiyetiyle sonuçlanan bu süreç temel olarak dini çatışmaların tek çaresi olarak görülmüştür. Bu açıdan akla yönelik vurgu Reformasyon sonrasında Batı toplumunda ortaya çıkan sert dini çatışmaların bir çözüme kavuşturulması amacını taşır. Aydınlanmanın akıl anlayışı en iyi şekilde insan düşüncesinin eleştirel bir yolda kullanılması olarak anlaşılabilir. Aklın bu şekilde kullanılması Aydınlanmaya özgü değildir, ama bu dönem boyunca bir statü ve başarı elde etmiştir. Elbette aklın bu şekilde ele alınması din-karşıtı bir duygu ve eylemi doğurmuştur. Bu sürecin zirve noktası Fransız Devrimi sonrasında Paris Notre Dame katedraline Akıl Tanrıçası'nın yerleştirilmesidir. Bu Hıristiyanlığa karşı bilinçli bir entelektüel isyandır. Ancak belirtmemiz gerekir ki, Hıristiyanlığın reddi tüm din biçimlerinin reddi anlamına gelmez. En azından Akıl Tanrıçası dinin bir referans noktası olarak kullanıldığını gösterir. Aydınlanmanın ikinci karakteristiği şüpheciliktir. Yeni kıtaların keşfi ve astronomi gibi bilimsel gelişmeler Avrupa Hristiyanlığında, onun dünyanın merkezinde veya şeylerin büyük kutsal planının tek bir parçası olmadığı şüphesini uyandırmıştır. Avrupalılar bundan önce kendilerini dünyanın merkezinde görüyorlardı. Rönesansla birlikte, her şeyin merkezinde olmaktan ziyade, daha büyük bir şeyin basit bir parçası olduklarını düşünmeye başladılar. Ortaçağ sonrası Batı düşüncesinin dünyadaki diğer dini gelenekleri keşfetmeye kalkışmasının yerleşik dini anlayışların konformizmini etkilemesi kaçınılmazdı. Aydınlanmanın üçüncü karakteristiği, bilimsel düşüncenin doğuşudur. Bu düşünce biçimi entelektüellere ortaçağ düşüncesine hakim olan bilgiye karşı alternatif bir yaklaşım önermiştir. Francis Bacon bu aşamada önemli bir dönüm noktasıdır[5] (Byrne 1996: 7,10). 17. Yüzyıl Galileo ile başlayan Newton'un *Principia*'sıyla zirvesine ulaşan doğa felsefesi araştırmaları çağı olmuştur. Bu düşünürler Hristiyanlığa saldırmayı amaçlamamıştır. Ancak yeni bilimle İncil arasındaki çatışma kaçınılmazdı. Erken dönem ve sonrasındaki Aydınlanma düşüncesindeki Hristiyanlık veya kilise karşıtlığını anlamak için, Galileo ve Copernicus'a gösterilen kilise

[5] Francis Bacon modern bilimsel yönteme katkısıyla bilinir. Bacon bilimin maddi ilerlemeye potansiyel katkısını önceden görmüştür. Bacon'un zihninde kendi zamanının bilgisi gelecek yüzyılların sahip olacağı bilgiyle kıyaslandığında hiçbir şeydi. Bacon böylece geleceğin bilgisinin bugünden ve geçmişten daha iyi olacağını vurgulayarak ortaçağ skolastisizminin antikite hürmetine darbe vurmuştur. Diğer yandan, onun açısından bilim toplumdaki çatışmaların nedeni olan hırsları bilimsel faaliyete yönlendirerek barışa hizmet edecekti (Schmidtz ve Brennan 2010: 122).

düşmanlığını anlamak önemlidir. Bilimsel keşifler reddedilemeyecek bir nokraya geldiği için kilise ile çatışmak kaçınılmazdı. Bunu din karşıtlığı olarak görmek doğru değildir.[6]

Aydınlanma düşüncesinin rasyonalizm eğilimini Descartes ile başlatmak yanlış olmayacaktır. Bu nedenle Descartes modernite içindeki din karşıtlığının felsefi anlamda sorumlusu olarak görülmüştür. Bu konu düşünce tarihi açısından tartışmalı konumunu sürdürmeye devam etmektedir. Ancak Cottingham'ın (2015: 1) ifade ettiği gibi kısaca şu söylenebilir ki, Kartezyen felsefe günümüz felsefe dünyası içerisinde sistematik olarak önemli oranda reddedilmektedir.

Descartes tüm sorunları çözebilecek bir yöntem bulmak amacıyla felsefe için sağlam bir temel inşa etmeye çalışmıştır (Byrne 1996: 58). Bu açıdan, Descartes aklı yücelterek *philosophes* için zemin hazırlamıştır. Ona göre (Descartes 2003: 4), sadece akıl bizi insan yapar ve akıl doğal olarak her insanda eşittir. Buna göre imgelem ya da duyumlar değil akıl gerçekliğin ölçüsüdür. Bununla birlikte Descartes, gerçek olarak görülen şeyin zaman içinde ve kültürden kültüre değiştiğinin farkında idi. Bu belirsizlik problemine karşı dört prosedür kuralı önererek işe başlar: 1) Yeterli kanıt yoksa hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek. 2) İncelenen her bir meseleyi mümkün olduğu kadar parçalarına ayırmak. 3) En basitinden ve en kolay bir şekilde bilinenden başlayarak azar azar, aşama aşama en kompleks bilgiye varmak için düşünceleri düzenli bir biçimde yönlendirmek. 4) Listeleri tamamlayarak, incelemeleri kapsamlı hale getirerek hiçbir şeyin dışarda kalmadığına emin olmak. Bunu yaparak Descartes felsefe için geometrinin berraklığına ulaşmaya hedeflemiştir. Ona göre, tüm bilginin temelleri sorunsalı matematiksel akıl yürütme modeliyle çözülebilirdi[7] (Descartes 2003: 14; Byrne 1996: 56-57).

Descartes şüphe ile başlayıp kesin bir bilgiye varmaya çalışmıştır. Bu süreç tahmin edileceği üzere tüm otoritelerden ve baskılardan bağımsız yalnız bireyler tarafından sürdürülür. Bu düşünce Descartes'in düşüncesindeki en yenilikçi unsurlardan birisidir. Descartes, şüpheyi bir yöntem olarak belirlemekle birlikte, şüpheci değildir. Hatta felsefesi nihayetinde şüpheciliğin üstesinden gelmeyi amaçlamıştır (Byrne 1996: 57). Ancak Descartes'ten sonra bir çok düşünür onun şüphe yöntemini, bireyciliğini, rasyonalizmini kabul etmiş, çok az kişi onun Tanrı'nın varlığı argümanlarını veya onun radikal şüphe sorununa getirdiği metafizik/teolojik çözümü kabul etmiştir. Bu açıdan, Descartes'in mirası onun çözümü değil, öne çıkardığı zorluklar olmuştur (Byrne 1996: 64-65).

Descartes'in epistemolojisinde kendi bilincinin kesinliğinden (cogito ergo sum, düşünüyorum o halde varım)[8] dış dünyanın kesinliğine geçmek için bir köprüye gereksinim vardır. Descartes'e göre, bu köprü Tanrı'dır. Doğru olan her bilgi önsel Tanrı bilgisine bağlıdır. Bu nedenle bir ateist bilebilir ama onun geçerliliği için bir garantiye sahip olamaz. Descartes kendinin kesinliğinden Tanrı'nın kesinliğine ve oradan dış dünyanın kesinliğine varmak ister. Bu hareketin kaldıracı Tanrı'nın varoluşudur. Eğer Tanrı varsa, O, mükemmeldir. Bu nedenle Tanrı tarafından

[6] Mesela Descartes'in madde anlayışı Katolik Kilisesi'nin temel inançlarından biri olan Komünyon Ayini'ni imkansız kılmıştır. Bu ayin ve doktrine göre, ekmek ve şarabın özü İsa'nın bedenine ve kanına dönüşüyordu. Oysa ki, maddenin özü ağırlık, doku ve renk gibi özelliklerden ziyade genişleme olduğundan (derinlik, genişlik, uzunluk), Komünyon Ayini'nden sonra ekmek ve şarap kendi özlerini korumaya devam edecektir. Descartes'in bu madde anlayışı dönüşüm doktrini ile çeliştiğinden kilise ile çatışma kaçınılmaz olmuştu (Byrne 1996: 70). Ayrıca, İncil'e göre, yeryüzü evrenin merkezi idi. 1543 yılında Copernicus güneşi merkeze koymanın matematiksel olarak daha anlamlı olduğunu savunmuştu. Elli yıl sonra Galileo daha ileri giderek temel ortaçağ varsayımı olan sadece yeryüzünün gerçek bir yapı olduğu inancına meydan okumuştur. Yeryüzü ve gökyüzünün aynı maddeden meydana geldiği anlaşılmaya başlamıştı (Jacob 2006: 266). Tüm bu gelişmeler birlikte düşünüldüğünde, kilise otoritelerinin tehdit altında olduğu açıktır ve kiliseler bu gelişmelere tavır alacaktır.

[7] Benzer bir argümanla Voltaire "geometride hizipler yoktur" anlayışıyla Batı toplumunda süregelen çatışmaların biteceğini ummuştur (Byrne 1996: 29).

[8] Descartes'in en bilinen ifadelerinden biri olan bu argüman Batı düşüncesinde Augustinus'un Tanrı Şehri'nde kullandığı *fallor ergo sum* (I err, therefore I am; hata yapıyorum, öyleyse varım) tabirine kadar geri gider (Byrne 1996: 58).

yanıltılmamız mümkün değildir. Yanıltmayan Tanrı'nın varlığı açık ve farklı dış dünya algılarımızın doğruluğundan emin olmamız için gerekli ise, Tanrı'nın varlığından veya inşa edilmemiş algılara dayalı Tanrı'nın varlığının kanıtlarından nasıl emin olabiliriz? Belirtmemiz gerekir ki, Descartes buna ikna edici bir yanıt verememiştir. Diğer bir ifadeyle, Descartes'in bilgiyi Tanrı'ya dayandırma teşebbüsünün başarılı olduğu söylenemez (Byrne 1996: 63-64). Ancak bu durum Aydınlanma-din karşıtlığının rasyonalizm ve özellikle de Descartes üzerinde dile getirilmesini zorunlu kılmaz. Aksine Aydınlanma-din ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde Aydınlanma rasyonalizminin kurucu filozofu Descartes açısından din veya Tanrı anlayışı kendi felsefi sistemi açısından kaçınılmazdır. Bu nedenle Descartes'in Aydınlanma ve sonrasındaki şüphecilikten ve bu nedenle din ve Tanrı anlayışlarının yok edilmesinden sorumlu tutulması kolaylıkla ileri sürülemez.

Benzer şekilde, Nicholas Malebranche (1638-1715) Descartes'in rasyonalist düşüncesini sürdürmüştür. Ona göre, doğadaki her eylemin arkasında Tanrı'nın iradesi vardır. Yani dünyada meydana gelen her şeyin arkasında ilahi irade vardır (Byrne 1996: 73). Yine Leibniz'e göre, "Tanrı evreni hesaplarla yaratmıştır." Ona göre, teoloji matematikten ayrılamazdı. Leibniz akıl ve inanç arasında çatışma olmadığını vahyin akıldan üstün ama akla aykırı olmadığı argümanıyla kanıtlamaya çalışmıştır.[9] Joseph Priestley *History of Electricity* (1770) adlı kitabını hem bir bilim eseri hem de bir dini propaganda eseri olarak görmüştür. Priestley yeni enerji biçimini Tanrı tarafından doğa harikalarının ilerlemeci vahyinin bir işareti olarak görmüştür. Ondan dini bir arınma ve Hristiyan bir uyanış ummuştur. Benzer şekilde Avrupa'da bir çok kişi elektriği ilahi gücün ifadesi olarak görmüştür (Chatellier 2006: 260). Bu açıdan ifade edilebilir ki, Newton ve Leibniz'in zamanında bilim Tanrı'ya giden bir yoldu (Chatellier 2006: 257). Newtoncu Dünya Sistemi'nin Hristiyan Tanrı anlayışını desteklediği genellikle kabul edilir. Ama elbette Batı düşünce tarihinde Newton deizme ve ateizme yol açtığı nedeniyle suçlanmıştır (Clarke 2000: 53). Ancak kişisel olarak bakıldığında Newton'un dinle bir çatışmasının olduğunu gösteren bir kanıt yoktur.

Leibniz (1646–1716), Christian Thomasius (1655–1728) ve Christian Wolff (1679–1754) gibi rasyonalistler akıl ve vahyi, yeni bilimsel keşifleri geleneksel Hristiyanlıkla birleştirmeye çalışmışlardır (Whaley 2008: 186). İngiltere'de ise Cambridge Platonistleri bir tür dini rasyonalizm geliştirmişlerdir. Onlara göre, akıl insanlara hakikate erişme imkanını vermiştir. Çünkü akıl Tanrı'nın eseridir. Cambridge Platonistleri için temel soru dinsel meselelerde kesin bilginin nasıl elde edileceği idi. Onlara göre, dini inancı temellendirmenin bir yolu zihnin kendisinin kesinliği lehine yani rasyonalizm adına kurumsal otoriteyi (kiliseyi) görmezden gelmekti (Harrison 1990: 29). Bir diğer dini rasyonalizm türü Lord Falkland etrafında toplanan Tew Çevresi'dir. Bu çevreyle ilişkili kişiler hem Katolisizme hem de Kalvinizme bir yanıt olarak kuşkusuzluk için bir temel bulmaya çalışmıştır. Onlara göre, insanlar akla göre tüm inançlarını gözden geçirmekle yükümlüdür ve sadece yeterli bir kanıt varsa inanmak durumundadırlar. Bu yoruma göre, birisi *neye* inandığı için değil, *nasıl* inanıyorsa Protestandır. Tew Çevresi papazlığa düşmanlık içinde olmalarına rağmen, Hristiyanlığı reddetmemişlerdir. Onların Socinian doktrinleri, onları deist yapmamıştır. Farklı bir dini rasyonalizm grubu "serbest düşünceliler" (latitudinarians) olarak adlandırılan ilahiyatçılardır. Bu grup Edward Stillingfleet, John Tillotson, Simon Patrick, Thomas Tenison ve Gilbert Burnet'i içerir. Bu düşünürlere göre, Hristiyanlık rasyonel ahlaki bir dindir. Bir kimsenin doğal dini kabul etmesi, Hristiyanlığı reddetmesini gerektirmez. Serbest düşünceliler deist değil, kilise insanlarıydılar. Serbest düşünceliler Anglikanizmi doktrin ve pratikte fazlalıklardan kurtarmaya çalışmışlar, ama yine Hristiyan ortodoksisi içinde kalmışlardır. Makul bir Hristiyanlık versiyonunu

[9] Pierre Bayle buna itiraz eder. Ona göre, aklın nasıl kendinden üstün olan bir şeyin akla uygun yada akla aykırı olarak değerlendireceğini sorar. Bu soruna iki çözüm önerilmiştir. İlki aklı doğaüstü hakikate ulaşmak için yetersiz bulan fideizmdir. Bu nedenle akla aykırı hakikatler dahi kabul edilmelidir. Diğer alternatif ise, sociniancı türde bir teolojik rasyonalizmdir. Buna göre, insan aklının anlamayacağı her şey yanlıştır (Antognazza 2006: 667-8).

berrak bir dil içinde ifade etmişler, Kalvinist doktrinlerdeki kader gibi karmaşık metafor ve benzeşimleri reddetmişlerdir. (Hudson 2009: 6-7). Cenevre'ye baktığımızda ise, 18. Yüzyılın en önemli iki Cenevreli teoloğu Jean-Alphonse Turrettini (1671-1737) ve onun öğrencisi Jacob Vernet (1698-1789) Cenevre Hristiyan Aydınlanmasının öncüleridir. Turrettini Hristiyan doktrinlerinin akılla çelişmeyeceğini savunmuştur. Ona göre, "akıl, hukuk biliminden (jurisprudence) daha çok teolojide gereklidir." Çünkü insanlar birbiriyle çelişen akıl dışı yasalar yapabilir. Ancak Tanrı'nın bize anlamsız şeyleri öğretmesi imkansızdır (Rosenblatt 2006: 285).

Aydınlanma çağı Amerika'sına baktığımızda ise benzer bir durumla karşı karşıya kalırız. Harvard'da öğretmen ve rahip olan William Brattle (1662-1717) resmi olarak Kartezyen mantığı 1687 yılında Harvard müfredatına dahil eden kişi olmuştur. Onun yazdığı Kartezyen incelemesi ve Kartezyen ilmihali en azından elli yıl Harvard öğrencilerinin mantık eğitiminin temeli olmuştur. 1687 yılından 1730 ve 1740'lı yıllara kadar Harvard'da Püritenizm ve Kartezyen mantık arasında bir ittifak olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl Püritenizm tarihçileri Kartezyen mantığın gelişini İncil'in otoritesine dayanan topluma kendine-güvenen bir entelektüelliği sunduğu için kaygı verici bir gelişme olarak yorumlamışlardır. Oysa ki, Harvard'da 1687 yılından sonra mevcut olan Püritenizm ve Kartezyen mantık ittifakı Püritenizmin entelektüel hegemonyasının yayılmasına hizmet etmiştir (Kennedy 1993: 3-4).

Görüldüğü gibi rasyonalizm ve bilim üzerinden aşırı bir genellemeyle Aydınlanma ve din karşıtlığını üretmek tarihsel olarak çok mümkün değildir. Rasyonalizm önemli oranda dini çevrelerde kabul edilmiştir. Hatta dinin meşrulaştırılması için oldukça önemsenip rasyonalist din açıklamaları yapılmıştır. Tanrı'nın varlığı için rasyonalist argümanlar geliştirilmiştir. Elbette Aydınlanma döneminin din anlayışının bütünüyle rasyonalist olduğu söylenemez. Rasyonalist din anlayışlarına önemli itirazlarda bulunulmuştur. Mesela Fransız Aydınlanmasının öncülerinden Pierre Bayle (1647-1706) hem dini hem de seküler meselelerde insan aklının iktidarı konusunda şüpheci olmuştur. Ona göre, akıl asla Hristiyanlığın Tanrı'sını izah edemez. Benzer şekilde, Pascal Tanrı meselesine rasyonalist yaklaşımı reddetmiştir. Ona göre insanlar nadiren rasyonel temellerde Tanrı'ya inanırlar. "Kanıtlar" inançsızlar üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Doğadan çıkarılan kanıtlar sadece zaten inanmakta olanlar için caziptir. Akıl sınırlıdır ve inancın gerektirdiği kesinliği sağlayamaz. Pascal'a göre, dinsel inanca uygun kesinlik aklın mantığı değil, bütün bir şahsiyeti saran varoluşsal kesinliktir. Ona göre, Descartes faydasız ve belirsizdir. Faydasızdır, çünkü şüphe yöntemi prosedürü bizi yaşayan Tanrı'ya yaklaştırmaz. Belirsizdir, çünkü Descartes'in sunduğu kesinlik gerçek insanlık durumunu açıklamayan sahte bir kesinliktir (Byrne 1996: 83, 124). Aydınlanma düşüncesinde Descartes'e yine rasyonalizm temelinde yapılan dikkate değer bir itiraz Baruch Spinoza'dan gelmiştir. Spinoza radikal aydınlanmanın[10] öncü filozoflarından birisidir ve Aydınlanma-din karşıtlığını destekleyen yaklaşımlarda en çok başvurulan kaynaklardan birisidir. Spinoza, Descartes ile gerçekliğin en derin bilgisinin akıl yürütme ile sağlanabileceği konusunda aynı fikirdedir. Ancak Kartezyen düalizmi reddetmiştir. Düşünce ve maddenin aynı şey olduğunu ifade eder. Ona göre Tanrı maddeden ayırt edilemez. Yani Spinoza Tanrı ve Doğayı birleştirmiştir (Jacob 2006: 271). Panteizm olarak bilinen bu felsefenin sonuçlarından birisi ateizm suçlamasından kurtulmanın zor olmasıdır.

Kıta rasyonalizmine karşıt olarak Aydınlanma yüzyılında Britanya'da farklı bir felsefi düşünce gelişmeye başlamıştı. Bu düşünce duygu ve ampirik bilgi çerçevesinde geliştirilen ampirizmdir. Locke ve Hume bu felsefenin öncü isimleridir. Kısaca belirtmek gerekirse bu epistemolojiye göre bilginin kaynağı akıl değil, duyumlardır. Buna göre ampirizmin temel özelliği

[10] Spinoza'nın radikal aydınlanma çerçevesinde okunması için bkz. J. I. Israel (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford: Oxford University Press. Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir radikal aydınlanma tümüyle dinle ilgili değildir. Radikal aydınlanma aynı zamanda siyasal olarak radikal veya cumhuriyetçi olmak anlamına gelir.

rasyonalizme karşı olmasıdır. Aydınlanma çalışmaları ne yazık ki çoğunlukla Kıta Avrupa'sı üzerine yoğunlaştığı için ampirizmin ve dolayısıyla anti-rasyonalizmin Aydınlanma içindeki yeri ihmal edilmiştir. Sağlam bir Aydınlanma yorumunun yapılabilmesi için bu felsefenin Aydınlanma fotoğrafına eklenmesi gerekir. Tek başına ampirizmin mevcudiyeti dahi Aydınlanmanın rasyonalist bir çağ olarak resmedilmesini imkansız kılar.

Diğer taraftan, 18. Yüzyılda Aydınlanmış Hristiyanlar artan bir şekilde aşikar bir sorunla karşı karşıya kalmışlardı. Özellikle Fransa'da deizm ve hatta ateizm büyümekteydi. Entelektüel iklim değişmişti, Aydınlanmış Hristiyanların rasyonalizmi artık kullanışlı ve hatta yerinde gözükmüyordu. Onlar için yeni bir yaklaşımı benimsemek zorunlu olmuştu. Önceden akıl ve makullük dilini kullanan Hristiyanlar, artan bir şekilde duygu ve duygusallık diline dönmüşlerdi. Aydınlanmış Hristiyanlar yüzyılın başında Locke'a benzeyen bir dil kullanmışken, sonradan Rousseau'ya benzeyen bir söylem geliştirmişlerdir (Rosenblatt 2006: 292). Çünkü onlara göre, duygu akıldan üstündür, duygu insanın içinden gelir. Hristiyanlık buradan hareket ettiği için güçlüdür (Rosenblatt 2006: 295). Görüleceği üzere, Aydınlanma çağında rasyonalizmden duyguculuğa değişen felsefeler aynı zamanda dini bir amaçla takip edilmiştir.

Sonuç

Aydınlanma çağı düşünce tarihi bakımından Avrupa tarihinin büyük bir olasılıkla en zengin çağı olmuştur. Bu nedenle Aydınlanmaya yönelik aşırı genellemeci ifadelerden ısrarla kaçınmak gerekir. Çünkü hangi felsefi tavrın izini sürüyorsak Aydınlanma çağında bu tavrın izlerini bir şekilde bulmak mümkündür.

Aydınlanmanın din ile ilişkisi bağlamında bakıldığında 18. Yüzyılı kolayca din karşıtı olarak resmetmek mümkün değildir. İlk olarak bu argümanı destekleyecek şekilde bu çağda insanların dinden uzaklaştığını kanıtlayacak ampirik bir veri bulunmamaktadır. Hatta aksine bu çağda dinin ve kilisenin sivil toplum ve siyaset içerisinde yerini koruduğuna dair yeterli miktarda kanıt vardır.

Bir diğer mesele "ilerlemeci" Fransız-merkezli görüşün önemli ölçüde revize edilmesi gerekliliğidir. Fransa'daki ilerlemeci düşüncenin Batı'nın her tarafında ve özellikle de İngiltere, Amerika ve İskoçya'da geçerli olduğu söylenemez. Elbette Britanyalılar da toplumsal gelişme ve iyileşme konusunda iyimserdiler. Ancak bu ilerlemecilik biçiminde görülmemiştir. Çünkü ilerlemeci tahayyülde tarihe ve topluma yönelik bir tür rasyonalist tahakküm söz konusudur. Britanya ampirizmi ise bu tahakkümü mümkün kılmaz. Sadece gelişme ve iyileşme imkanlarını araştırmak durumundadır.

Benzer şekilde Aydınlanmadan sadece daha çok Kıta Avrupa'sında yaygın olan rasyonalizmi anlayamayız. Avrupa'nın farklı bölgelerindeki ve hatta Amerika'daki Aydınlanma geleneklerinin varlığı keşfedilmelidir. Bu açıdan rasyonalizm ve akıl çağı nosyonları Aydınlanmanın tümünü temsil etmez. Çok genel olarak söylenecek olursa, en az rasyonalizm ve akıl çağı kadar, Aydınlanmanın ampirizm ve duygu çağı kavramlarıyla görülmesi gereklidir. Özellikle duygu çağı kavramının arka planında din ve ahlak anlayışları bulunmaktadır. Daha doğrusu buradaki bir çok felsefi analiz din üzerinden yapılmaya devam etmiştir. Aynı şekilde ampirik geleneğin güçlü olduğu ülkelerde dine karşı sert argümanların geliştirildiğini söyleyemeyiz.

Rasyonalizm ve akıl çağı kavramları açısından da Aydınlanmanın din karşıtı söylemini inşa etmek kolay değildir. Rasyonalist düşünce seküler felsefelerden çok öncelikle din içerisinde bir zemin bulmuştur. Dinin ve Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla kanıtlama yönünde ortaçağlardan beri bir entelektüel gelenek oluşmuştur. Aydınlanma döneminde de rasyonalizm ve akıl çoğunlukla dine karşıt olarak değil, dinin tamamlayıcısı olarak görülmüştür. Bu açıdan Schmidt'in (2012: 489) ifade ettiği gibi din meselesi açısından Aydınlanma ılımlı Hristiyan makullüğünden (John Locke ve

Benjamin Rush gibi) tam bir özgür-düşünce (Freethinking) şüpheciliğine kadar birçok şeyi temsil eder ve geniş bir alanı kapsar.

Tüm bunları söylerken elbette ifade edilmesi gerekir ki, Aydınlanma döneminde dine ve kiliseye yönelik ciddi bir tavır geliştirilmiştir. Aydınlanma çağı siyasal, toplumsal ve iktisadi olarak büyük bir değişim dönemidir. Bu değişim sürecinde farklılaşan dini yorumların bir arada yaşama becerisi her zaman geliştirilememiştir. Bu kaos durumunda sonuç olarak dine karşı bir tepki kaçınılmazdı. Kilisenin inşa ettiği düşünce bu değişimi anlamakta gecikmekteydi. Bu nedenle Aydınlanmanın amacının dini yok etmek olmadığı söylenebilir. Doğal olana yer açmak, hoşgörü ilkesini yerleştirmek için dinin rolünü sınırlamaya çalışmıştır. Bu nedenle Aydınlanma, rasyonalizm, akıl ve din ilişkisi kolaylıkla tüketilebilecek bir konu değildir. Bu çerçevede yapılacak daha ayrıntılı entelektüel tarih çalışmalarıyla Aydınlanma, modernite ve din konularındaki bilgi birikimi önemli oranda artırılmış olacaktır.

KAYNAKÇA

ANTOGNAZZA, M. R. (2006), "Revealed Religion: The Continental European Debate", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Ed. K. Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press: 666-682

BARNETT, S. J. (2003), *The Enlightenment and Religion The Myths of Modernity*, Manchester and New York: Manchester University Press

BYRNE, J. M. (1996), *Religion and the Enlightenment From Descartes to Kant*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press

CHATELLIER, L. (2006), "Christianity and the Rise of Science, 1660-1815", *The Cambridge History of Christianity Vol. VII Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Ed. S. J. Brown and T. Tackett, Cambridge: Cambridge University Press: 251-264

CLARKE, P. H. (2000), "Adam Smith, Stoicism and Religion in the 18th Century", *History of the Human Sciences*, Vol. 13, No 4: 49-72

COTTINGHAM, John (2005), "Introduction", *The Cambridge Companion to Descartes*, Ed. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press: 1-20

DESCARTES, Rene (2003), *Discourse on Method and Mediations*, Trans. E.S. Haldane and G.R.T. Ross, New York: Dover Publications

GILLESPIE, M. A. (2008), *The Theological Origins of Modernity*, Chicago and London: The University of Chicago Press

GREYERZ, K.V. (2008), *Religion and Culture in Early Modern Europe 1500-1800*, Oxford: Oxford University Press

HARRISON, P. (1990), *Religion and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press

HUDSON, W. (2009), *The English Deists: Studies in Early Enlightenment*, London: Pickering and Chatto

JACOB, M. C. (2006), "The Enlightenment Critique of Christianity", *The Cambridge History of Christianity Vol. VII Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Ed. S. J. Brown and T. Tackett, Cambridge: Cambridge University Press: 265-282

KENNEDY, R. (1993), "The Alliance Between Puritanism and Cartesian Logic at Harvard, 1687-1735", *The American Enlightenment*, Ed. F. Shuffelton, New York: University of Rochester Press: 3-26

KRAMNICK, Isaac (1995), "Introduction", *The Portable Enlightenment Reader*, Ed. Isaac Kramnick, New York: Penguin Books: ix-xxiii

LEHNER, U. L. (2010), "Introduction: The Many Faces of the Catholic Enlightenment", *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Ed. U. L. Lehner and M. Printy, Leiden and Boston: Brill: 1-61

REILL, P.H.; WILSON, E.J. (2004), *Encyclopedia of the Enlightenment*, New York: Facts On File, Inc.

ROSENBLATT, H. (2006), "The Christian Enlightenment", *The Cambridge History of Christianity Vol. VII Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Ed. S. J. Brown and T. Tackett, Cambridge: Cambridge University Press: 283-301

SCHMIDT, L. E. (2012), "Liberal Religious Movements and the Enlightenment", *The Cambridge History of Religions in America, Vol 1 Pre-Columbian Times to 1790*, Ed. Stephen J. Stein, Cambridge: Cambridge University Press: 489-509

SCHMIDTZ, D.; BRENNAN, J. (2010), *A Brief History of Liberty*, Malden and Oxford: Wiley-Blackwell

THOMSON, A. (2008), *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford and New York: Oxford University Press

WHALEY, J. (2008), "Religion", *A Companion to Eighteenth-Century Europe*, Ed. P. H. Wilson, Malden and Oxford: Blackwell Publishing: 176-191

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

KÖKTAŞ, M., Aydınlanma, Rasyonalizm ve Din, ***Turkish Studies*** - *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/6 Spring 2015, p. 637-650, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7832, ANKARA-TURKEY