

FELSEFE DÜNYASI

2012/1 Sayı: 55 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 20 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

DİN FELSEFESİ ÜZERİNE*

Mehmet Sait REÇBER**

‘Din felsefesi’ni tanımlamak sorunlarından birini tanımlamaktan çok daha zor görünmektedir. Konularına referansla din felsefesine kaplamsal (yatay) bir tanım getirmek onun doğrudan ne olduğunu ifade edecek içlemsel (dikey) bir tanım getirmekten daha kolaydır, ancak bunun ne kadar yeterli olduğu ayrı bir sorudur. Din felsefesinin mahiyeti konusunda genel geçer bir uzlaşımın önündeki zorlukların ötesinde böyle bir şeyi bizim açımızdan daha zor veya tartışmalı kılan hem dinî hem de felsefî açıdan farklı tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullarda şekillenmiş görünen bu disiplinin kültürümüze transferinin veya adaptasyonun doğurabileceği muhtemel zorluklardır. Bu durumda, içinde bulunduğumuz bağlamı da dikkate alarak, ‘*Din felsefesi nedir?*’ şeklindeki bir soruyu iki aşamalı olarak yanıtlamak yerinde olacaktır. Bu amaçla öncelikle din felsefesinin mahiyetine ilişkin genel çözümlenmeden ve değerlendirmeden sonra ‘kendimize özgü’ bir din felsefesinin imkânını irdelemeye çalışacağım.

Din felsefesi nedir? Öyle görünüyor ki din felsefesine dair en yalın ve kapsayıcı tanımlardan biri onun ‘din hakkında felsefe yapmak’¹ olduğudur. Buna göre felsefenin bir disiplini olan din felsefesini belli bir dinin inançlarını savunmayı hedefleyen teoloji ya da kelâmdan ayırmak gerekir. Çünkü din felsefesini belli bir dinî bakış açısından yapmak gerekmediği için onu inanan biri kadar ateist ya da agnostik biri de yapabilir. Her ne kadar geçmişte ‘din felsefesi’ dinî inançları (doğal) *akılla* savunmak ve böylece vahyin iddialarına zemin hazırlayan ‘dinî felsefe’ anlamında kullanılmışsa da bugün bu yaklaşım ‘doğal teoloji’ olarak bilinmektedir.² Sonuçta din felsefesi belli bir takım dinî inançların (dinî doğruluk iddialarının) salt akılla temellendirilebileceğini göstermeyi amaçlayan doğal teolojiyi içerdiği gibi bu iddiaları çürütmeyi amaçlayan ateist ya da agnostik yaklaşımları da kapsamaktadır. Bu açıdan, Aydın’ında işaret ettiği gibi³, kelâmın

* Bu yazı Din Felsefesi Derneği’nin 24-25 Ekim 2008 tarihinde İstanbul’da düzenlediği “*Din Felsefesi Nedir?*” konulu atölye çalışmasında sunulan ve gözden geçirilen tebliğden oluşmaktadır. Bütün katılımcılara müzakereleri için teşekkür ederim.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 J. Hick, *Philosophy of Religion*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), s. 1.

2 *Age*, s. 1.

3 M. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları), 1987, s. 11-12.

din felsefesi yakın bir ilişki içinde olduğu doğru olmakla birlikte kelâmcının, din felsefecisinden farklı olarak, dinî inançları sorgulamak/ eleştirmekle yola koyulmayacağı/ koyulamayacağı söylenebilir.

Diğer yandan din felsefesini belli bir ‘din’le sınırlamak doğru olmadığı gibi, onu belli bir ‘felsefe’yle ve hatta salt felsefeyle sınırlamak da doğru değildir. Helm’in işaret ettiği gibi, kimilerinin felsefeyi kendileri için bir din olarak görmeleri veya felsefenin dinî kaynaklarının bulunması din felsefesini ‘felsefenin dini’yle karıştırmayı meşrulaştırmaz⁴. Dolayısıyla din felsefesinin kendisini sadece felsefenin kendi içindeki dinî unsurlarla sınırlayıp, dinî unsurları veya dinî doğruluk iddialarını göz ardı etmesi yanlış olacaktır.

Temelde felsefenin bir disiplini olmakla birlikte din felsefesini şekillendiren önemli etkenlerden biri kuşkusuz onun bir açıdan araştırma sahası olan din(ler)le olan veya olabilecek ilişkisidir. Örneğin, Hick’in de değindiği gibi⁵, nasıl ki bilim felsefesi belli bilim disiplinlerinin temel yöntemleri ve kavramlarıyla ilişkili ise din felsefesi de aynı şekilde mevcut bir takım dinlerin ya da teolojilerin temel yaklaşımlarıyla ve kavramlarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla dinlerin Tanrı, yaratma, vahiy, ibadet, kurtuluş, âhret ya da ebedi hayat vb. temel öğretilerini/ kavramlarını tahlil etmek din felsefesinin belli başlı faaliyet alanlarındandır. Bu noktada din felsefesinin ilgi alanının sadece bir dinle sınırlanamayacağı gerçeği onun neden ‘dinler felsefesi’ olarak adlandırılmadığına ilişkin bir soruyu akla getirebilir. Din felsefesinin neden böyle adlandırılmadığına ilişkin bir dizi gerekçe sunulabilir ancak, Helm’in de belirttiği gibi⁶, birçok veya bütün dinlerde ortak olan bir takım sorunlar olmakla birlikte bu sorunların ekseriyetine ilişkin felsefî etkinliklerin çoğunlukla belli bir dinin/ teolojinin atmosferinde meydana geldiği göz ardı edilmemelidir.

Şimdi din felsefesinin genel geçer bir tanımı gibi görünen ‘din hakkında felsefe yapmak’ ifadesi üzerinde duralım. İlk bakışta aydınlatıcı görünmekle birlikte böyle bir tanımın netliğinin temelde, ne oldukları ayrıca tartışmalı görünen ‘din’ ve ‘felsefe’nin tabiatına ilişkin görüşlere bağlı kalacağı açıktır⁷. Diğer yandan, felsefe yapmak ifadesi din hakkında felsefe yapmak ifadesine kavramsal bir öncelik teşkil etmektedir. Dolayısıyla din hakkında felsefe yapmak ifadesinin anlamını belirleyebilmek için felsefe yapmanın ne anlama geldiğinin belirlenebilmesi gerekmektedir. Ne var ki felsefenin veya felsefe yapmanın mâhiyetine

4 P. Helm, *Faith with Reason*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 2.

5 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 2.

6 Helm, *age*, s. 2.

7 Bkz. B. Davies, *An Introduction to Philosophy of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. ix.

ilişkin tartışmasız bir tespitte bulunmak da oldukça zor görünmektedir. Dahası felsefeye dair baştan bir tanımlama yapmanın felsefenin doğasına aykırı olacağını düşünenler de olabilir. Bu durumda din felsefesine ilişkin kapalılığın bir ölçüde bizzat felsefe veya felsefe yapmaya ilişkin kapalılıktan da kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır⁸.

Burada sorunun keyfî veya gereksiz bir şekilde müphemleştirildiği veya dağıtıldığı akla gelebilir. Ancak, soruna tarihsel olarak bakıldığında, gerek metodolojileri gerek ele alınan konular veya bu konulara verilen öncelik açısından farklı felsefelerin/ felsefî etkinliklerin varlığı bu yargıyı kısmen de olsa haklılaştıracaktır. Nitekim din felsefesi alanındaki mevcut yaklaşımlardaki farklılıkların farklı dinî temayüller kadar farklı felsefî yaklaşımlardan da kaynaklandığı rahatlıkla ileri sürülebilir.⁹ Bu noktada felsefenin özsel olarak aklî/ rasyonel bir faaliyet olduğunu söylemek elbette gereklidir. Böyle bir faaliyetin bütünü dar anlamda mantıksal ve semantik bir takım çözümlemelere indirgemenin felsefe için oldukça dar ve yetersiz olacağı açıktır. Diğer yandan felsefe tarihine baktığımızda aklî/ rasyonel faaliyetin ne olduğunun geniş anlamda bütün felsefî yaklaşımlar için aynı şeyi ifade etmediği; örneğin, metafiziksel bilginin imkânını öngören geleneksel akılçılık ile Kant'çı eleştirel akılçılığın, deneyci bir akıl anlayışı ile varoluşçu bir akıl anlayışının aynı şeye referansta bulunmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Günümüz Batı felsefesinde benzer bir kırılmanın analitik felsefe ile Kıta Avrupa'sındaki varoluşçu-yorumcu felsefe arasında görmek mümkündür. Geçmişte olduğu gibi, günümüz Batı felsefesindeki bu farklılığın din felsefesi yapmak üzerinde kayda değer bir farklılaşmaya neden olduğu bilinen bir husustur.

8 Krş. D. Z. Phillips, "Introduction", *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D. Z. Phillips ve Timothy Tessin, (London: Palgrave, 2001), s. xi.

9 Din felsefesinin ne olduğunu açıklamak için onu tarihsel olarak daha eskilere giden 'din-felsefe ilişkisi'yle ilişkilendirmek bir ölçüde kaçınılmaz olsa da onu bütünüyle böyle bir çerçeveye sınırlamak doğru olmayacaktır. Diğer yandan amacımız ister 'din felsefesi'nin ne olduğunu ortaya koymak olsun isterse 'din-felsefe ilişkisi'ni irdelemek olsun, böyle bir entelektüel çabanın önemli ölçüde 'din' ve 'felsefe' tasavvurumuza bağlı kalacağı açıktır.

Max Charlesworth felsefe ve din ilişkisine tarihsel açıdan yaklaştığı adlı eserinde din felsefesi çeşitlerini beş başlık altında toplamaktadır: (1) Felsefenin görevinin bizi yarı-dinsel bir gerçeklik veya yaşam felsefesine götürmek olduğunu öngören yaklaşım; (2) Din felsefesini iman hakikatlerini savunmak olarak gören Ortaçağ yaklaşımı; (3) Felsefenin dini inançları doğrulamayacağını savunan ve bu yolla lehte ve aleyhte bir sonuca varamayacağımızı öngören eleştirel (Kant'çı) yaklaşım; (4) Din felsefesinin işlevini bütünüyle semantik çözümlemeyle sınırlayan yaklaşım ve son olarak, (5) Din felsefesinde Postmodernist yaklaşım Bkz. M. Charlesworth *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*, (Oxford: Oneworld, 2002), s. 6-9.

Şimdi bu yaklaşımlardan birini yeterli, diğerini gereksiz görmenin ne tür bir gerekçesi olabilir? Her şeyden önce en belirgin özelliği ifadelerin dilsel-mantıksal çözümlemesi olan analitik felsefe ile doğrudan (somut) insan varlığını/ yaşamını irdeleyen varoluşçu felsefenin birbirlerini dışlamaları gerektiğine dair tatmin edici bir felsefi gerekçe görünmemektedir. Dil ve mantık çözümlemelerine dayanan bir felsefi etkinliği gereksiz görmek ne kadar keyfi ise insanın varoluşsal kaygılarını felsefenin öncelikli konusu olarak gören varoluşçu-yorumcu bir yaklaşımı -önermesel mantığın sıkı ifadeleriyle dile getirilemediği için- felsefe olarak görmemek de o kadar keyfi olsa gerektir. O halde söz konusu felsefi yaklaşımlardan birini kendi başına yeterli görüp, diğerini dışlamak doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Öyle görünüyor ki konuya din felsefesi açısından bakıldığında Batı felsefesindeki bu iki eğilimin bir arada ele alınmasına/ korunmasına dair gereklilik kendisini daha açık bir şekilde hissettirecektir. Din felsefesinin -muhtemelen mantık veya matematik felsefesinden farklı olarak- insan hayatının olumsuzluğunu, sonluluğunu ve anlamını sorgulayan bir felsefi yaklaşıma kayıtsız kalması düşünülemez. Ya değilse, bunun din felsefesi açısından ciddi bir eksiklik doğuracağı kestirmek güç olmayacaktır. Dinsel ifadeleri semantik açıdan çözümlemek, dinsel doğruluk iddialarının epistemik bir haklılık temelini veya meşruiyetinin olup olmadığını tartışmak din felsefesi için muhakkak ki gereklidir, fakat dinin en önemli özelliklerinden birinin onun bir bütünlük içerisinde insan varlığının/ yaşamının deyim yerindeyse, önermesel olamayan gerçekliğine/ hakikatine hitap etmesi de olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Teorik ve pratik boyutları olan dine ilişkin felsefi ilginin salt semantik-epistemik bir düzlemle sınırlandırılması ciddi bir eksiklik olacaktır. Din felsefesinin bu iki düzlemi de içerdiğine dair verilebilecek en iyi örneklerden birisi teistik geleneklerde farklı açılardan ele alınan iman meselesidir (*doksastik* ve *doksastik-olmayan* iman anlayışları, *iman-amel* ilişkisi vb.).

Bilindiği gibi, varlığı bir bütün olarak anlama, açıklama ve değerlendirme çabası dinin olduğu kadar geleneksel felsefenin de konusudur. Bugün felsefenin farklılaşan disiplinlerine bağlı olarak farklı uzmanlık alanlarına bölünmüş olmasının böyle bir bütünselliği veya bütünsel anlamı arama ve irdeleme imkânını önemli ölçüde devre dışı bırakmış olması konunun önemine bir hanel getirmez. Bir ölçüde kendi felsefesinin karakteristiğini yansıtmakla birlikte Hegel'in din ve felsefeyle ilgili değerlendirmeleri buna güzel bir örnektir. Hegel'e göre hem dinin hem de felsefenin konusu ezeli hakikat olan Tanrı ve Tanrı'nın açıklanması/ açılmasından başka bir şey değildir. Felsefi hikmet dış dünyanın

varlığı ve bilgisi değil, Tanrı ve tabiatından doğan şeyin bilgisidir¹⁰. “Bu yüzden felsefe”, Hegel’e göre, “ancak dini açtımladığında kendini açimler ve kendini açimlerken de dini açimler”.¹¹

Hegel’in bu değerlendirmelerinin/ çıkarımlarının kendi felsefi sisteminin temel varsayımlarından kaynaklandığı ve bu varsayımlara katılmayan bir kimse için bu değerlendirmelerin bağlayıcı olmadığı dile getirilebilir. Ancak öyle görünüyor ki hakikat(ler)in birliğini öngören her yaklaşım için aynı veya benzer öngörüler kaçınılmaz olmak durumundadır. Din felsefesinin sadece insan varlığına değil, varlığa bir bütün olarak yaklaşması, anlaması, açıklaması ve değerlendirmesi hem *felsefi* hem de *dini* açıdan kaçınılmazdır. O halde din felsefesi açısından önermesel/ epistemik doğruluk ile varoluşsal hakikat arasında radikal bir ayrıma gitmek; bunlardan birini yeterli, diğerini gereksiz görmek veya bunları birbirinden bütünüyle ayrı şeyler olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.

Günümüzde yapılan din felsefesi çalışmalarının çoğunlukla “dinî inançları tahlil etme ve eleştirel olarak değerlendirme çabası”¹² şeklinde ifade edilebilecek analitik din felsefesi anlayışıyla icra edildiği bilinmektedir. Nitekim din için hayati bir öneme sahip olan insanın varlığı, hayatının anlamı vb. varoluşsal hususların analitik din felsefesi çalışmalarında çoğunlukla veya yeterince yer almadığını söylemek mümkündür. Oysa daha önce de değindiğimiz gibi din felsefesi dinî inançların anlamını irdeleme veya doğruluk değerini belirleme çabasıyla sınırlı kalmamalı; bu inançların bireylerin hayatlarında veya hayat felsefelerinde ne tür varoluşsal değişimlere/ dönüşümlere neden olduğunu da ele almalıdır. Burada din felsefesine ilişkin olarak ifade etmeye çalıştığımız farklılığı bir şekilde ‘Tanrı yoktur’ önermesi ile Nietzsche’nin ünlü ‘Tanrı öldü!’ ifadesi arasındaki nüansla dile getirebiliriz. ‘Tanrı öldü!’ şeklindeki bir iddiayı salt bir doğruluk iddiasına dönüştürerek ‘Tanrı vardır’ veya ‘Tanrı yoktur’ şeklindeki bir önermeyle aynı kefiye koymanın onun öngörülen şekilde anlaşılmasına bir engel teşkil edeceği açıktır. Öyle ki analitik açıdan bakıldığında ‘Tanrı öldü’ şeklindeki bir ifade esasen Tanrı kavramının doğru bir analizinin ortaya çıkaracağı çelişkili bir önerme gibi durmaktadır. Oysa ‘Tanrı vardır’ önermesinin doğruluğuna inanan ve hatta bunu temellendirebilen bir kimsenin Tanrı yokmuş (ya da ‘Tanrı öldü’) gibi yaşamasında semantik açıdan herhangi çelişkili bir durum söz konusu değildir. Nitekim Heidegger’in işaret ettiği gibi, Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ ifadesini teolojik bağlamda salt bir ‘inançsızlık’ ifadesi olarak anlamak onun bu sözle dile

10 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ing. çev. E.B. Speirs, J. B. Sanderson, (New York: Humanities Press, 1974), c. I, s. 19.

11 *Age*, s. 19.

12 M. Peterson vd., *Reason and Religious Belief*, (New York: Oxford University Press, 2003), s. 9.

getirmek istediği şeyi anlamamak anlamına gelecektir. Nietzsche'nin bu sözle dile getirmek istediği şey aşkın âlemin/ varlığın (Tanrı'nın veya Metafiziksel gerçekliğin) insan yaşamı üzerindeki etkisini kaybettiği düşüncesidir.¹³

Batı düşüncesinde gelişen analitik ve varoluşçu/ yorumcu din felsefesi yaklaşımlarının –diğer birçok alanda da olduğu gibi- Batılı olmayan kültürlerde yapılan din felsefesi üzerinde etkili oldukları bir gerçektir. Bunun bir çok nedeninden söz edilebilir: Günümüz dünyasında Batı kültürünün küresel anlamda etkin olması, din felsefesinin çağdaş anlamda bir disiplin olarak Batı'da doğuşu vs. Şimdi Batı düşüncesindeki din ve felsefenin karşılıklı etkileşimiyle şekillenen din felsefesinin kendi kültürümüzdeki karşılığı ve etkisi meselesine geçebiliriz.

İlk bakışta farklı bir düşünce geleneğinde doğmuş olan bir din felsefesinin kendi dinî ve felsefî kültürümüzle doğrudan bir ilişkisinin bulunmadığı düşünülebilir. Ne var ki iyice irdelendiğinde başta makul gibi görünen bu sezginin bütünüyle doğru olmadığı görülecektir. Ne teistik bir din olan İslam'ın teolojik sorunları Yahudi-Hıristiyan teolojilerinin sorunlarından bütünüyle farklıdır, ne de İslam'daki felsefî düşünce Batı felsefesinden tamamen bağımsız bir şekilde gelişmiştir. Kaldı ki modern Batı düşüncesinin doğuşunun ve gelişiminin Ortaçağ İslam düşüncesinden ayrı düşünülemediği de ayrıca bilinen bir husustur. Kendi dinî-felsefî geleneğimizin örneğin Hinduizm veya Budizm'in dinî-felsefî geleneğine kıyasla Batı dinî-felsefî geleneğine çok daha yakın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunun başlıca nedeni dinî açıdan, bir kez daha ifade etmek gerekirse, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla teistik bir din olma bir ortak paydaya sahip oluşumuz ile karşılıklı bir etkileşim içerisinde gelişen ve birçok açıdan ortak sayılabilecek bir felsefî ve teolojik bir kültüre sahip bulunuşumuzdur. Böyle de olsa Batı'da din-felsefe ilişkileri bağlamında ortaya çıkan din felsefesinin gerek yöntem ve gerek içerik açısından kendine özgü bir takım boyutlarının bulunduğu dikkatten kaçırılmaması gereken bir husustur.

Tarihsel açıdan bakıldığında günümüz (Batı) din felsefesinin oluşumunda iki ana damarın etkili olduğu görülmektedir: Ortaçağ felsefî-teolojik geleneği ile Aydınlanma düşüncesiyle başlayan sürecin bıraktığı miras. Ortaçağda daha çok belli bir dinin doğruluk iddiaları ile felsefî bir yaklaşımın muhtemel ilişkilerini konu edinen 'din-felsefe ilişkisi'nin Modern ve özellikle Aydınlanma felsefesiyle doruğa ulaşan dönem ve sonrasında yeni bir boyut kazandığı bilinmektedir. Ortaçağlarda çoğunlukla belli bir dinin doğruluk iddialarının 'bağımsız akıl'la desteklenebileceğini ya da uzlaştırılabileceğini göstermeyi amaçlayan yaklaşımlara karşın, Aydınlanma dönemiyle birlikte din/ler/in doğruluk iddialarına karşı daha

13 Bkz. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İng. çev. W. Lowitt, New York: Harper Perennial, 1977, s. 60-61.

eleştirel ve şüpheli bir tutum içine girilmiştir. Din felsefesine kaynaklık eden bu iki damar günümüzde de teistik inançlara yönelik eleştirel yaklaşımlar ile bu eleştirileri çürütmeye/ yanıtlamaya yönelik *savunmacı* çabalar şeklinde varlığını korumakta ve bu durum din felsefesinin muhtemelen en canlı ve verimli alanlarından birinin ortaya çıkışına neden olmuş görünmektedir.

Bir takım önemli farklılıklara rağmen Ortaçağın İslam felsefe-kelâm geleneği ile Batı Ortaçağının felsefe-teoloji geleneği arasında kayda değer bir örtüşümün bulunduğu düşünülebilir. Söz konusu teolojik farklılıkların önemli bir kısmının Hıristiyanlığa mahsus bir takım inanç esaslarından kaynaklandığı söylenebilir. Hıristiyan imanına mahsus bu inanç esaslarının genellikle ‘imanın sırları’ olarak kabul edilmesinin neden olduğu teolojik yaklaşım bir kenara bırakıldığında, günümüz felsefi teolojisinde de açıkça görüldüğü üzere, iki gelenek arasında tartışmalı bir çok meselenin kayda değer bir ortak zeminde ele alındığı görülecektir.

Felsefeye bir takım dinî inanç esaslarını savunma görevini veren ya da en azından din ile felsefenin doğruluk iddialarının birbirleriyle uzlaştırılabileceğini göstermeye çalışan Ortaçağdaki bu din-felsefe ilişkisinin Modern dönemlerde ve özellikle de Aydınlanma dönemiyle birlikte ciddi bir kırılmaya uğradığı bilinmektedir. Modern felsefenin insanı merkeze koyması ve insanın epistemik yetilerini/ faaliyetlerini bir bakıma bütün doğruluk iddialarının nihaî kriteri haline getirmesi Ortaçağda egemen olan Tanrı-vahiy merkezli din-felsefe ilişkisini derinden sarsmıştır. Dini ‘aklı’ bir zemine oturtmaya çalışan ve bu yüzden geleneksel dinî doğruluk iddialarına eleştirel bir şekilde yaklaşmayı gerektiren bu entelektüel yönelim süreç içerisinde *agnostik*, *deist* ve *ateist* yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁴ Yine bu entelektüel mücadelenin günümüz din felsefesi üzerinde ciddi bir etki yarattığı bilinmektedir. Örneğin, dinî doğruluk iddialarının bilginin değil, vicdanın konusu olabileceğini öngören bir yaklaşım yerini tarihsel gelişim süreci içerisinde bilişsel önermeleri sadece doğa bilimlerinin öngördüğü yöntemlerle doğrulabilen önermelerle sınırlamakla kalmamış; Mantıksal pozitivizmin ideolojisiyle dinsel/ metafiziksel önermeler doğruluğu veya yanlışlığı ortaya konulamadığı için anlamsız oldukları savunulmuştur. Günümüzde epistemik bir meşru zemine dayanmadığı daha iyi anlaşılabilir görünen bu yaklaşımın geçmişte din felsefesi üzerinde ne denli belirleyici bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Din felsefesi üzerindeki bu pozitivist etkiyle dinî önermelerin semantik ve epistemik değerine ilişkin ‘doğrulamacı’ veya ‘yanlışlamacı’

14 Aydınlanma düşüncesinin ne ölçüde deizme ve ateizme kaynaklık ettiği hususunda bkz. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 308vd.

yaklaşımlar günümüzde yerini başka tartışmalara bırakmış görünen yarım yüzyıllık bir tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dinî önermelerin anlamını ve bilişselliğini duyu tecrübesinin verilerine irca etmeye çalışan bu yaklaşımların *dolaylı* etkileri de olmuştur. Din felsefesinin bugün sistematik birer konusu haline gelen *dinî tecrübe* ve *fideizm* gibi konular, bütünüyle olmasa da, bu süreçte dinî inançlara epistemik ya da başka bir zeminde meşruiyet kazandırma çabasıyla büyük bir ivme kazanmıştır.

Aydınlanma düşüncesiyle başlayan sürecin doğurduğu en önemli sonuç muhtemelen sekülerleşme olgusudur. Din felsefesindeki teizm-ateizm alanındaki birçok tartışmanın ortaya çıkmasına da büyük ölçüde kaynaklık eden *sekülerleşme* olgusunun en azından *derin entelektüel etkisiyle* daha çok Batı düşüncesiyle sınırlı kaldığı söylenebilir. İslam dünyasında kendisini daha çok ideolojik ve siyasî bir düzlemde hissettiren sekülerleşmenin gerek ülkemizde ve gerek diğer bir takım Müslüman topluluklarda derin ve dönüştürücü bir entelektüel etki yarattığı söylenemez. Kanaatimce din felsefesinin Türkiye’de İlahiyat fakültelerinde veya Felsefe bölümlerinde gerekli ilgiyi görmemesinin temel nedenlerinin başında bu sekülerleşme sürecinin henüz yeterli/ gerekli entelektüel boyutuyla tecrübe edilmiş olmaması gelmektedir. Şimdilik, Batı’da şekillenmiş biçimiyle din felsefesinin bizde beklenen yankıyı gösterip göstermeyeceği önemli ölçüde böyle bir entelektüel dönüşümün gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bağlı görünmektedir. Muhtemelen bunun temel nedenlerinden biri de tarihi eskilere dayanan ‘din ve felsefe ilişkisi’nden farklı olarak ‘din felsefesi’ disiplinin Batı’da düşüncenin bir bakıma sekülerleşmesiyle ortaya çıkmış olmasıdır.¹⁵ Böyle bir dönüştürücü sürecinin bizde de yaşanıp yaşanmayacağı veya yaşanmasının gerekli olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakıp, yukarıda açıklamaya çalıştığımız tarihsel arkaplanı da göz önünde bulundurarak *kendimize özgü* bir ‘din felsefesi’nin *imkânını* irdelemeye geçebiliriz.

Evvela, ‘bize özgü bir din felsefesi’ ifadesinin, ‘dinî’ veya ‘felsefi’ meşruiyetiyle ilgili sorular bir yana, müphem olduğunu belirtmek gerekir. Kanaatimce bu müphemlik yukarıda din felsefesine ilişkin genel müphemliğin de ötesinde ‘bize özgü’ ifadesinden kaynaklanmaktadır. ‘Bize özgü bir din felsefesi’ olabilir mi? Bir ölçüde haklı olarak denilecektir ki din felsefesi alanında Analitik, Varoluşçu, Marksist, Post-modernist, Feminist vb. bir takım yaklaşımlara paralel olarak ‘kendimize özgü’ bir din felsefesi neden olmasın? Peki, ‘bize özgü bir din felsefesi’nin bu şekilde tasavvur edilmesi, endeksli bir ‘din’ veya ‘felsefe’ anlayışının doğuracağı görece ve çoğulcu sonuçları da beraberinde getirmeye-

15 Genel anlamda da din felsefesi, Charlesworth’ın (*age*, s. 5) da belirttiği gibi, Hinduizm ve Budizm’de benzer yaklaşımlar bulunmakla birlikte Batı felsefe ve teolojisinin bir ürünüdür.

cek midir? Bu da nesnel, her rasyonel insan için bağlayıcı olması öngörülen bir din felsefesinin doğruluk iddiaları (bu doğruluk iddiaları dinî veya felsefî olsun) önemli ölçüde –tümüyle değilse şayet- önemsizleştirmeyecek midir? Ya da böyle bir göreceleştirmeye kapı aralamaksızın ‘bize özgü bir din felsefesi’nden söz etmek mümkün müdür?

Kuşkusuz bir şeyin özgü olması onu *zorunlu* olarak görece kılmayabilir. Böylece x kendine özgü bir doğruluğu eleştiriye açık tutarak onun nesnel olduğunu; kişiye veya topluma göre değişebilen bir şey olmadığını savunabilir. Ama bu durumda böyle bir doğruluk x 'e özgü bir doğruluk olmaktan çıkmaz mı? Buradaki ‘özgü olmak’ ifadesi ‘ait bulunmak’ şeklinde anlaşıldığında bir sorun görünmemektedir. Çünkü x 'e ait olan; x için geçerli olan bir doğruluğunun y için geçerli olamayacağına dair bir gerekçe bulunmadığına göre bir doğruluğun veya doğruluk iddiasının belli bir dine veya felsefeye ait olması (onun tarafından ortaya konulması veya savunulması) tek başına onun görece olduğunu göstermek için yeterli değildir.

Muhtemelen böyle bir din felsefesinin imkânını irdelemeye koyulmanın bir yolu bu alanda ‘bize özgü olan’ın ve ‘bize özgü olmayan’ın ne olduğunu ortaya koymaktır. Burada ‘bize özgü’ ifadesini ‘bize özgü din veya felsefe’ şeklinde anlıyorum. Şimdi dinî açıdan bakıldığında temelde teistik dinler olmasına karşın İslam ile diğer dinler arasında belirgin farklılıkların bulunduğu ve bunların başında da Hıristiyanlığın kendine özgü inançları olan teslis ve hulûl doktrinleri geldiğine değindik. Doğrudan olmasa da bu inançların, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de din felsefesi üzerinde sınırlı da olsa etkili olduğu yadsınamaz. Bu inanç esaslarının vahiyden bağımsız akılla kavranamayacağı düşüncesi Hıristiyan teolojisinde (Aquinas’ta açıkça görüleceği üzere¹⁶) ‘akıl doğruları’ ve ‘imanın doğruları’ şeklinde bir ayrımın neden olmuş ve bu noktada dogmatik bir tutumun gelişmesine neden olmuştur. Akıl doğruları ile imanın doğruları şeklindeki bir ayrımın İslam’da bulunmaması onun öngördüğü inançların bütünüyle aklıleştirilebileceği noktasında herhangi bir *a priori* engel bırakmadığı gibi, iman ile akıl veya bilgiyi birbirinden bütünüyle ayıran fideist yaklaşımların ortaya çıkmasını da engel olmuştur. Ancak bu hususlar dışında, yukarıda da değindiğimiz gibi, salt teistik bir düzlemde ortaya konulan kanıtlar ve vuku bulan tartışmalar açısından bakıldığında İslam ve Hıristiyan felsefî teolojileri arasında büyük bir farklılık bulunmamaktadır.

16 Bkz. Aquinas Thomas. “The Harmony of Reason and Revelation” (İng. çev. A. G. Pegis), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. M. Peterson vd., New York: Oxford University Press, 1996, s. 59.

Aslında akli aşığı düşünölen Hıristiyan inanç esaslarının varlığı ile bir açıdan dinin aklın ışığıyla bu tür unsurlardan arındırılarak bütünüyle rasyonelleştirilme çabalarını ifade eden Aydınlanma düşüncesi arasında bir tür diyalektik ilişki, hatta bir gerilim bulunduğu söylenebilir. Esasen akılla kavranamayacak inançların öngörölmesi noktasında dini bütünüyle rasyonelleştirme eğiliminin bir tepki olarak ortaya çıkmış olması öndeyilenemeyecek bir husus değildir. Doğrulukları bir sır olarak kabul edilen bu inançlar konusunda sürdürölen bir tutum Batı düşüncesinde bir yandan deizm gibi vahyi gereksiz ve hatta imkânsız gören yaklaşımları doğurmuş, diğere yandan iman her türlü rasyonel ve epistemik değerdendirmelere kapalı bir alan haline getiren yaklaşımların doğuşuna sebebiyet vermiştir. Yine bu gibi tutumların Hıristiyan teolojisinde iman ve vahiy gibi hususların farklı şekillerde anlaşılmasına/ yorumlanmasına kaynaklık ettiğı, örneğinin bir takım dinî doğruluk iddialarının anti-realist yorumuna da zemin hazırladığı düşünölebilir.

Şimdi, İslam kültür atmosferinde gelişecek/ geliştirebilecek bir din felsefesinin Batı'da din ve felsefe arasında gelişen ve çeşitli olumsuzluklara neden olan bir karşılıklı etkileşimi içermemesi bir 'özgü'lük olarak görölebilir. Kültürümüzde Aydınlanma düşüncesiyle başlayıp, katı pozitivizmle sonuçlanan dinin kaynağı ve mâhiyetiyle ilgili veya genel olarak bütün dinî doğruluk iddialarına yönelik kuşkucu ve indirgemeci kimi yaklaşımların bulunmayışı da, bazı açılardan bir dezavantaj gibi görünse de, aslında bir avantaj; bir 'özgü'lük olarak da düşünölebilir. Bu husus aklın kullanımı ve bilginin düzlemine keyfi bir şekilde sınırlayan kimi Aydınlanma'cı ve fakat daha çok pozitivist yaklaşımların 'ne desen gider!' şeklindeki epistemik *nihilizm* olarak adlandırılabilir yaklaşımların doğmasına ne denli katkı da buldukları dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Buna karşılık İslam kültüründe metafiziksel realizmin öngördüğü bir akıl ve bilgi anlayışı korunmakla birlikte gerek dikey anlamda akletmeye/ bilmeye; gerek yatay anlamda ise akledilebilecek/ bilinebilecek unsurlar konusunda dogmatik veya ideolojik bir sınırlamaya gidilmemiş olması kayda değer bir özgü'lük gibi görünmektedir.

Günümüz din felsefesinin Batı düşüncesinde özellikle din ve felsefe alanında ortaya çıkan bir takım nedenlerle/ koşullarla şekillendiğı bir gerçektir. Ancak bu olgudan hareketle günümüz din felsefesinin takip ettiğı yöntem(ler)in, ele alınan bütün konuların veya bu yolla varılan yargıların olumsal bir doğruluk değerine sahip oldukları sonucuna varmak yanlış olacaktır. Çünkü *x*'in bir takım arızî nedenlerle din felsefesi alanında bir konu/ sorun olarak ortaya çıkması bir şeydir; *x*'e ilişkin bir doğruluk veya değer yargısı başka bir şeydir. Öyle ki günümüz din felsefesinde ele alınan bazı konular farklı koşullarda değışken başka ne-

denlerle ortaya çıkabilirdi, bu durumda onlara ilişkin doğruluk veya değer yargılarının -en azından ideal bağlamda- başka türlü olması söz konusu olmayabilirdi. O halde günümüz din felsefesindeki yöntemlerin veya ele aldığı bazı konuların arızî sayılabilecek bir takım tarihsel, toplumsal, düşünsel vb. nedenlerle ortaya çıkmış olması bu olgulara ilişkin epistemik veya ahlâkî bir değer yargılarının da aynı şekilde arızî olduğu gibi bir sonuca götürmemelidir.

Kendi dinî ve felsefî kaynaklarımızdan doğacak bir din felsefesi günümüzde Batı'da gelişen din felsefesiyle gerek yöntemsel gerekse ele aldığı birçok konular bakımından örtüşebileceği gibi, bu noktalarda bir yeni açılımlar da getirebilir. İslam'ın geleneksel olarak akıl ve bilgiye verdiği statü; akıl ve bilginin dinin/vahyin öngördüğü temel unsurlar olarak görülmesi bu hususlarda zaman zaman bir tür indirgemecilik ile fideizm arasında sıkışan Batı din felsefesine de özgün bir kapı aralayabilir. Böyle bir açılım bir yandan dinde rasyonel olmayan tutumları dışlayacak, diğer yandan Aydınlanma ideolojisiyle başlayıp pozitivist bilgi anlayışıyla neticelenen indirgemeci veya görece yaklaşımları bertaraf edecektir.¹⁷

Şimdiye kadar 'bize özgü bir din felsefesi'nin ne veya nasıl olabileceğine ilişkin düşüncelerimizi Batı'daki din felsefesiyle olan farklılıklar ve ortaklıklar ekseninde ortaya koymaya çalıştık. Böyle bir yaklaşım esasen 'bize özgü bir din felsefesi' ne olabileceğine dair doğrudan bir bilgilendirmeden ziyade ne olmadığına/olamayacağına dair bir değerlendirme gibi görünmektedir. Böyle de olsa bu tür değerlendirmelerin 'bize özgü bir din felsefesi'nin olumlu anlamda ne olabileceğine ışık tutacağı kanaatindeyim. Her şey bir yana, böyle bir girişim 'bize özgü bir din felsefesi' ile 'bize özgü olmayan bir din felsefesi' arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin ortaya konulmasına olanak sağlayacaktır.

Peki, 'bize özgü bir din felsefesi'nin, deyim yerindeyse, pozitif dinamiklerinden söz edilebilir mi? Tahmin edileceği üzere, böyle bir soruyu yanıtlayabilmek için son tahlilde 'bize özgü bir din felsefesi'nin ne olduğunu tanımsal bir şekilde ortaya koymamız gerekecektir. Bu noktada 'bize özgü bir din felsefesi'nin içlemsel bir tanımlamasının zorluğunu dikkate alarak kaplamsal bir tanımlama üzerinde duralım. Evvela, 'bize özgü bir din felsefesi'nin kaplamsal bir tanımlama tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamda ortaya çıkan değişik dinî ve felsefî kültürel birikime referansta bulunacaktır. Böylece İslam'daki felsefî, kelâmî ve tasavvufî düşünceye referansla yapılan bir din felsefesinin yatay anlamda 'bize özgü' olacağı ileri sürülebilir. Ne var ki böyle bir tanımlamanın yeterince sıkı olamayacağı da açıktır. Tarihsel ve toplumsal açıdan bizimle özdeşleştirilebile-

17 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. M. S. Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", İslâmiyât c. 4 (2001), sayı: 3 , s. 19-33; "İslam, Din ve Çağdaş Durum", İslâmiyât c. 7 (2004), sayı: 4, s. 17-32.

cek veya ilişkilendirilebilecek farklı bir takım düşünürlerin ve düşüncelerin ‘bize özgü’lüğünün olumsuzluğu (özel bir bağa sahip olmayışı) bu temel üzerinde ‘bize özgü bir din felsefesi’nin gerekli ve yeterli koşullarını ortaya koymak için yeterli görünmemektedir. Bu nedenle ‘bize özgü bir din felsefesi’nin değişken olmayan, *efradını câmi* ağıyarını mâni olmak noktasında ‘bize özgü’lüğe kriter getirecek (dolayısıyla kapsamını belirleyebilecek) *içlemsel* bir tanımının yapılması kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir tanım da temelde ‘bize özgü’ olanın özel olarak belirlenmesiyle mümkündür ki bu yeni bir felsefi ve dinî tartışmanın başlangıç noktasını oluşturacaktır. Ne var ki burada böyle kapsamlı bir tartışmaya girme imkânımız bulunmamaktadır.

Ancak bu noktada bir öngöründe bulunmak mümkündür: bize özgü bir din felsefesinin varlık, hakikat, bilgi, değer vb. konularında realist bir perspektifi öngöreceği düşünüldüğünde, İbn Rüşd’ün de düşündüğü gibi¹⁸, dinî ve felsefi doğruluk iddialarının nihaî anlamda birbirleriyle çelişmesi beklenemez. Aksine böyle bir yaklaşımın bütün doğrulukları bünyesinde toplayan bir sistemle neticeleneceği göz önüne alındığında bu yolla varılan ‘bize özgü’ bir din felsefesinin geçerliliğinin bizimle sınırlı kalması da düşünülemez. Öyle görünüyor ki realist bir din ve felsefe anlayışı böyle bir din felsefesinin ortaya çıkışını zorunlu kılacaktır. Sonuçta böyle bir din felsefesinin tahakkuku ‘dinî doğruluk’ ve ‘felsefi doğruluk’ şeklindeki bir ayrımı ideal düzlemde ortadan kaldıracığı gibi, ‘bize özgü’ endekslemesini de epistemik anlamda ikincil ya da önemsiz hale getirecektir.

Abstract

On Philosophy of Religion

Although philosophy of religion is a well-known discipline of philosophy today, its meaning, scope and methodology is still in need of clarification. It is a further question whether a discipline such as philosophy of religion which is formed both philosophically and religiously within the Western culture has any counterpart in the non-Western cultures or whether it can be properly transmitted to such a culture. In this article, first, I shall attempt to find an answer to the general question ‘What is Philosophy of Religion?’ and then I shall tackle with the question whether doing philosophy of religion in our own culture could have a ‘peculiar’ aspect.

Keywords: *Religion, Philosophy, Philosophy of Religion, Culture, Peculiarity*

18 Bkz. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi* (Arapça Aslıyla), çev. B. Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 75 vd.

KAYNAKÇA

- Aquinas Thomas. “The Harmony of Reason and Revelation” (İng. çev. A. G. Pegis), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. M. Peterson vd., New York: Oxford University Press, 1996.
- Aydın, M. *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Charlesworth, M. *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*, Oxford: Oneworld, 2002.
- Davies, B. *An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Hegel, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, (3 cilt), İng. çev. E.B. Speirs, J. B. Sanderson, NY: Humanities Press, 1974.
- Heidegger, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İng. çev. W. Lowitt, New York: Harper Perennial, 1977.
- Helm, P. *Faith with Reason*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hick, J. *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.
- İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi* (Arapça Aslıyla), çev. B. Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Peterson, M. Vd. *Reason and Religious Belief*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Phillips, D. Z. (2001). “Introduction”, *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D. Z. Phillips ve Timothy Tessin, London: Palgrave, 2001.
- Reçber, M. S. “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *islâmiyât* c. 4 (2001), sayı: 3 , s.19-33.
- _____ “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, *islâmiyât* c. 7 (2004), sayı: 4, s. 17-32.
- Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.