

# Tanrı'yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

**HASAN PEKER**

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHIYAT F., FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ  
hasanpeker02@hotmail.com

## Öz

Din ve felsefe, insanî tecrübeler olarak bireyin şahsında inanç ve akıl; insanlık tarihinde sistem ve disiplin olarak varlık göstermiştir. Din, kendisi için önemli olan akıl ve tabi ki felsefe ile, felsefe ise kendisi için önemsiz olmayan inanç ve tabi ki din ile karşılıklı incelemelere konu olmuş, aralarında herhangi bir münasebetin olup olmadığı sorgulanmış; hem din hem de felsefe adına farklı bakış açılarıyla müspet olduğu kadar menfi değerlendirmelere de konu olmuştur. Biz, birbirinin aynı olmasa da benzerlikler taşıyan ve yakın temas içerisinde olan bu iki olgunun insan hayatında taşıdığı önemi, aralarındaki müspet münasebetin daha ilk adımı olarak görüyor ve bu münasebeti her ikisi için merkezî önemi haiz Tanrı ve O'nu idrak ekseninde incelemeye, söz konusu münasebetin kimi tezahürlerini tespit ve değerlendirmeye almış bulunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Din, Felsefe, İdrak, Münasebet

THE RELATION BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY IN CASE OF  
POSSIBILITY OF COMPREHENSION OF GOD

## Abstract

Religion and philosophy as a human experience inhabited in the human personality as the belief and the reason; and in the human history as the system and the discipline. Religion is the topic of study comparatively with reason (philosophy of course) which is important for religion, as well as philosophy is the topic of study comparatively with belief (religion of course) which is not unimportant for the philosophy. Therefore, both religion and philosophy have faced different positive and negative opinions. We, even if they are not the same but have similarities and close

tie, evaluate their important in the human life as a first step of positive relation and study them in case of God and his comprehension and examine some of its appearances.

Keywords: God, Religion, Philosophy, Perception, Relation

## Giriş

“Din, ilim, felsefe, sanat, ahlâk, kültür vb. gibi varlık alanları insanı her yanından kuşatan ve her an akıp gitmekte olan insan hayatını anlamlandıran beşeri tecrübe unsurlarıdır.”<sup>1</sup> “Bunların her biri, insanın ayrı bir boyutunu ele almakta ve insan bu değerlerin meydana getirdiği bir bütünü temsil etmektedir.”<sup>2</sup> Bu nedenle bunların insanla münasebeti açık olmakla birlikte yine de hem insanla hem de insanın şahsında birbirleriyle münasebetleri problem teşkil edebilmiştir.

Din ve felsefe arasındaki münasebete dair problematik düşünce tezahürlerinin belli başlı tespiti şu cihetlerden olabilir: Her ikisi arasında bir özdeşlik ilişkisinin olduğu varsayılabilir; bu durumda dinin felsefe, felsefenin ise din olarak kabulü tarzında bir yaklaşım<sup>3</sup> söz konusu olur ki bunun böyle değerlendirilebileceğini düşünmüyoruz. Bunun tam karşısında din ile felsefenin bir ayrıklık içinde olmakla kalmayıp birbirlerini dışladıkları, bir çatışma hâlinde oldukları görüşü<sup>4</sup> olabilir ki bunu da kabul edilebilir bulmuyoruz. Bir üçüncü görüşe göre, din ile felsefeden “biri diğeri ile uyumludur ama aralarında özdeşlik söz konusu değildir. Dolayısıyla karşılıklı olarak biri diğerinden türetilemez;”<sup>5</sup> ya din felsefeden ya da felsefe dinden türetilir. Felsefenin menşei olarak dini veya dinin menşei olarak felsefeyi görerek iki farklı istikameti gösteren bu görüş, din ve felsefe arasında bir özdeşlikten veya bir çatışmadan değil de uyumdan söz ediyor olmakla ılımlı bir düşünce olarak görünmektedir. Buna rağmen, din ve felsefeden birini diğerine irca ettiği için daha makul ve bu yüzden daha muteber bir görüşe olan gereksinimi karşılamamaktadır. Nihayet bir dördüncü görüş vardır ki o da din ile felsefenin birbirinden ayrı ve birbirine indirgenemeyen iki farklı alan oldukları, ancak birbirleriyle çatışmalı değil,

<sup>1</sup> Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4.B., HÜ-ER Yayınları, 15.

<sup>2</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 15.

<sup>3</sup> bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 156-164.

<sup>4</sup> bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 167-176; Alpyağıl, Recep, *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkani ve Din Felsefesi* -Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma-, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 43.

<sup>5</sup> bkz. Kılıç, Recep, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Edit.), Grafikler Yayınları, Ankara, 2014, 355.

aksine karşılıklı münasebet içinde buldukları yönündeki<sup>6</sup> daha muteber gördüğümüz görüştür.

İnsan için her biri vazgeçilmez olan mezkûr değerler bütünü içerisinde birilerini dışarıda tutmak kadar, birisini öne çıkarmak sorun oluşturmaktadır. Öne çıkarılanın mahiyeti noktasında, kimi nitelikleri, yine diğerlerini göz ardı ederek, hatta reddederek yegâne realite olarak öngörmek aynı şekilde probleme neden olmaktadır. İşaret ettiğimiz bu yaklaşım tarzı, bizim burada münasebetlerini belli bir noktada değerlendirmek istediğimiz iki beşeri tecrübe olan “felsefe” ve “din” için özellikle geçerlidir. Sözü edilen problem, din ve felsefe kavramlarının her birinin “kendisinden, içeriğinden”<sup>7</sup> kaynaklandığı gibi tanımlayanın “anlayışının farklılığından ve sahip olduğu dünya görüşünden [de]” kaynaklanabilmektedir.<sup>8</sup>

Yukarıdaki açıklamalara ilaveten konumuzla ilgili şu hususu da belirtmek isteriz: Eğer din ile felsefe arasında bir münasebetten söz ediliyorsa bu münasebetin izi, gerçekte din ile felsefe arasında sürülmelidir; felsefe ile felsefe arasında değil. Başlangıçta ilâhî olmuş olsa bile, zamanla “Kutsal Kitabın tahrifi ile birlikte dini[n] beşerüleştire[ilebil]diği göz ardı edil[emez.]”<sup>9</sup> Bu durumda sözü edilen münasebeti, böyle bir dinde aramak sorunlu olur. Nitekim tarihte din ve felsefeye dair müspet anlamda bir münasebetin aksine, bir çatışma olduğu da görülür. Din-felsefe ekseninde öne çıkan bu çatışma, “Batı düşüncesinde dinin ve dinî inançların rasyonel değerine ve hatta dinî kurumların meşruiyetine yönelik tartışmaların,”<sup>10</sup> “kimi natüralist/pozitivist yaklaşımların”<sup>11</sup> bir yansıması olduğu kadar, tahrife uğramış ve “özünde bozulmuş dinin dogmaları”<sup>12</sup> ve “Kilisenin beşeri düşünce diye

<sup>6</sup> bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 164-167.

<sup>7</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 21.

\* Bu çalışmamızda yer alan normal parantez, ya kendi cümlelerimizde ihtiyaca binaen yer verdiklerimiz ya da doğrudan alıntılarının kendinde önceden mevcut olanlardır. Köşeli parantez ise alıntılarımız arası geçişleri sağlamak, uyumsuzluğa mahal vermeme için kullanılan takı ve kelimelerin tarafımızdan olduğunu belirtmek içindir. Tanrı kelimesinin çoğul biçimde kullanıldığı yerlerde ilk harfinin küçük; tekil kullanıldığı yerlerde ise büyük yazılması şeklindeki diğer bir tasarrufa ilaveten şuna da yer vermekte yarar vardır: Tanrı “sözcüğünün Allah sözcüğünün çağrıştırabileceği anlam zenginliğini [karşılıklı] karşılamayacağı” (Lawrence, T. E., *Bügelğin Yedi Direği*, Çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, İstanbul, 1991, 30.), endişesini önemli bulmakla beraber referanslarımızın bazısında yer alan Allah lafzı yerine Tanrı terimini kullanmayı yeğlemiş olmamız, makaledeki dil birliğini ve günümüz felsefe dilini bir arada gözetme adına olmuştur.

<sup>8</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 21; bkz Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.B., Ankara, 1999, 34; Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1.B., Say Yayınları, İstanbul, 2002, 13; Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS. Yayınları, İstanbul, 1992, 520; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, 176-179.

<sup>9</sup> Sönmez, Bülent, *Peygamber ve filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002. 143.

<sup>10</sup> Reçber, Mehmet Sait, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Editör), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, 16.

<sup>11</sup> Reçber, “Din Felsefesi”, 16.

<sup>12</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 173.

felsefeyi reddetmesi[nin]<sup>13</sup> bir sonucu olarak da görülür. “Bu çatışmalar, gerçek bir din ve felsefeden kaynaklanan bir çatışma değildir.”<sup>14</sup> Zira “aklı selim ile gerçek din tezat teşkil etmez.”<sup>15</sup> O hâlde, “çatışma iki ayrı beşerî yaklaşım arasında olmuştur ki bunu din-felsefe çatışması olarak algılamak da doğru değildir.”<sup>16</sup> Durum bu olunca, din-felsefe münasebetini, müspet manada bir felsefe sistemi olan Pozitivizmin felsefi kurgusu olan “tabii dininde bulmak [hiç] mümkün değildir.”<sup>17</sup>

Burada ifade etmek istediğimiz, eğer din ve felsefe diye iki fenomenen söz ediyorsak öylece yani dinin “din”, felsefenin de “felsefe” olarak tespit edilmesi gerektirir. Yoksa “bir yaklaşımın beşerî olup olmaması da pek önemli değildir; asıl önemli olan bu yaklaşımın evrensel hikmete uygun olup olmaması, yani evrensel doğruları yansıtıp yansıtmamasıdır.”<sup>18</sup> Bu açıdan bakıldığında, muhtelif tanımlar içinde felsefenin “doğruyu, hakikati arama işi”<sup>19</sup> olarak tanımlanması, aynı şekilde dinin birçok tanımları içinde, “hakikati tanımak”<sup>20</sup> veya “hakikatin gayesini bildiren”<sup>21</sup> gibi tanımları bir arada düşünüldüğünde, esas olanın hakikat, evrensel hakikat olduğu görülür. Bu noktada, “hikmet kavramı hakikatin tek ve genelgeçer olduğunu hatırlattığından vahiy/akıl, din/felsefe ilişkisini doğru anlamada”<sup>22</sup> ve herhangi bir hususta aralarındaki münasebeti gözlemlemede, ufkumuzu açacak bir kavram olarak belirlemektedir. Bu nedenle biz, felsefeyi bu kavramın içeriğini karşılar tarzda kullanıyor olacak ve din-felsefe ilişkisinin boyutlarını bu kavram çerçevesinde irdeleyerek Tanrı’yı idrak imkânı ekseninde açığa çıkarmaya çalışacağız.

Tanrı’nın varlığının leh ve aleyhindeki deliller ve de sahip olduğu sıfatlar cihetiyle din felsefesine baş konu olması, din ve felsefede taşıdığı merkezî öneme sahip olmasıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla din-felsefe münasebetini bu ekseninde ele almak istememiz, tespit ve değerlendirmelerimizi bu yönde yapacak olmamız, din felsefesi açısından anlaşılabilir bir şeydir. Şöyle ki:

---

<sup>13</sup> Sönmez, 143.

<sup>14</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 173.

<sup>15</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 115, 173.

<sup>16</sup> Sönmez, 143.

<sup>17</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 133.

<sup>18</sup> Sönmez, 143.

<sup>19</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 15.

<sup>20</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 25.

<sup>21</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 25.

<sup>22</sup> Sönmez, 139.

Tanrı'yı, "hem din hem de felsefe konu edin[miştir];"<sup>23</sup> din "kutsal olanla bizi ilişkilendirdiğini hissettiğimiz sistemdir."<sup>24</sup> K. Pargament'in ifadesiyle din, "kutsala ilişkin bir arayış[a],"<sup>25</sup> "Tanrı'ya, inanma ihtiyacına karşılık gelir."<sup>26</sup> Aynı şekilde, "bir anlam arayışı[na],"<sup>27</sup> "insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık gelir."<sup>28</sup> Felsefeye gelince, bir beşerî tecrübe olarak felsefe, "düşünme" olgusuyla varlık bulur. Düşünce tarihine baktığında, insanların muhtelif düşünme biçimi ile hayata baktıkları görülür ki bunlardan biri de "Teonomik düşünme biçimi [yani] Tanrı merkezli bir düşünme biçimidir."<sup>29</sup> Düşünen bir varlık olan insanın başarısı olarak felsefenin, onun varlık yapısında temel buluyor olması, yine varlık yapısı gereği (fıtraten) Tanrı'ya dönük insana, Tanrı'yı idrak imkânını vermektedir. Zaten fıtrat, Tanrı'nın "insanda yarattığı ve yerleştirdiği kendini tanıma yeteneği"<sup>30</sup> diye tanımlanmaktadır. İnsanın Tanrı'ya "yönelişinin bütün insanlar arasında genel ve fıtrî bir yöneliş olduğunu çeşitli antropoloji araştırmaları ortaya koymuştur."<sup>31</sup> İnsani öz olan fıtrat, Tanrı'yı idrak imkânları olarak din ve felsefenin, inanç ve düşünce ekseninde temel bulma zeminidir.

Din ile felsefe arasındaki münasebeti konu edinip değerlendirmeyi amaçladığımız, ancak ihata ettikleri bütün içerikleri açısından değil de "Tanrı'yı İdrak İmkânı" ekseninde ele almak suretiyle sınırlamış olduğumuz bu çalışmamızda, öncelikle yukarıda ipuçlarını verdiğimiz din ve felsefenin mahiyetine dair "Tanrı" eksenli bir incelemeye, sonra "idrak" kelimesinin kritiğine; dinî ve felsefî vechesine yer verecek, daha sonra "münasebet" kelimesi ile neyi kastettiğimizi ifade etmeye ve nihayet Tanrı'yı idrak noktasında din ile felsefe arasındaki münasebeti görmeye çalışacağız.

## 1. Konunun Kavramsal Çerçevesi

Çalışmamızda yer alan "din", "felsefe", "idrak" ve "münasebet" kelimelerini kavramsal bazda ele alıp açıklamaya çalışacağız. "Tanrı" kavramı ile ilgili açıklamaya gelince hem ileride değinileceğini hem de çalışmanın bütününde zaten kendini duyuracağını ifade etmek isteriz.

<sup>23</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 36.

<sup>24</sup> Köse, Ali, Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B., Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, 109; Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, 2. B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 200.

<sup>25</sup> Köse, 109.

<sup>26</sup> Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, 21.

<sup>27</sup> Köse, 109.

<sup>28</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 21.

<sup>29</sup> Sönmez, 7.

<sup>30</sup> İsfahâni, Rağıb, *el-müfredât fi garibu'l-Kur'an*, (thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdi, Dâru'l-Kalem, 1412 (1992), 640.

<sup>31</sup> Şentürk, 200.

### 1.1. Din

İnsanlık tarihi ile başlayan ve zamanla farklılık ve çeşitlilik kazanan din, tanımlanması cihetiyle bazı güçlükler oluşturmuştur. Çok çeşitli yönleri içermesi sebebiyle farklı tanımlamalara konu olmuş ve bu tanımlarda da bir birlik sağlanamamıştır. Dinden en açık anlaşılan şey, “getirdikleri mesajı inanılması, iman edilmesi[ni]”<sup>32</sup> insanlardan istediğidir ve bu, dinde temel bir unsurdur.

İnsan tabiatı gereği “düşünen” bir varlık olduğu gibi, yine onun varlık yapısında “inanma” olgusu da yer almaktadır. “Ontoloji ve felsefi antropoloji bakımından inanma varolan bir sfer,”<sup>33</sup> “temelini insanın varlık-yapısında bul[an,]”<sup>34</sup> “insana ait”<sup>35</sup> ve “insan olmaya özgü bir fenomendir.”<sup>36</sup> “Onun bir tür varlık koşuludur.”<sup>37</sup> “Günlük hayat-sferinde başlayan, fakat bu sferi aşan inanma, insanla tanrısal varlık arasında bir bağlantı”<sup>38</sup> olarak ele alındığında, artık “diğer inanç türlerinden mahiyeti itibarıyla farklı ol[an] dinî inanç adını alır”<sup>39</sup> ve bu durumda, “Tanrı’ya, insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık gelir.”<sup>40</sup> İnanca dair bu açıklama dinin, “Tanrı kavramının da genellikle içinde bulunduğu inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yapılan ibadetler bütünü”<sup>41</sup> olarak verilen tanımıyla bir arada düşünüldüğünde, din[ler]in en temel iki unsuru içerdiği görülür: “İnanç/iman” ve “ibadet.” Her iki unsur da hemen hemen bütün dinlerde bir “Yüce Tanrı/Varlık” ile ilgilidir ve bu Yüce Varlık, kendisine imanı ve hayatın bu iman ekseninde inşasıyla anlam bulacağı (ibadet/kulluk) inancını içeren bir idrake konu olarak varlık göstermektedir.

İnsan, yaratılış(fitrat)tan gelen ve onu insan kılan özellikleri sebebiyle ilâhî çağrıya (vahiy) muhatap olmaktadır. Açıktır ki, “Tanrı sadece peygamberine değil, yarattığı her insana değer vermiş, onu hakikati idrak edecek yetilerle donatmıştır. Ona da özünü vahyettiştir.”<sup>42</sup> “Öz bilgisi, bireyin tamamen kendi içsel yönüyle kimi kere metafizik bir yönelimle elde edeceği bilgidir.”<sup>43</sup> Tanrı’yı idrak imkânı bu özde temel bulur.

<sup>32</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 22.

<sup>33</sup> Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 3.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, 289.

<sup>34</sup> Mengüşoğlu, 289.

<sup>35</sup> Mengüşoğlu, 289.

<sup>36</sup> Mengüşoğlu, 289.

<sup>37</sup> Mengüşoğlu, 289.

<sup>38</sup> Mengüşoğlu, 289.

<sup>39</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 84.

<sup>40</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 21.

<sup>41</sup> Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, 3.B., berikan Yayınevi, Ankara, 2011, 32.

<sup>42</sup> Sönmez, 23.

<sup>43</sup> Sönmez, 29; Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der. ve Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları,

Bu çerçevede Tanrı'yı idrak imkânı iki taraflı bir mesele olarak karşımıza çıkar; sahih din ve salim düşünce ya da daha özel bir ifadeyle hikmet(felsefe). Hikmet anlamı yüklenilen felsefeye gelince:

## 1.2. Felsefe

Dinde olduğu gibi felsefede de tanımlama güçlüklerini ve çeşitliliklerini görürüz. Bu yüzden felsefenin genelgeçer “bir tanımını vermek oldukça güçtür. Bunun en önemli nedeni, hemen [hemen] bütün felsefe tanımlarının tartışmalı olmasıdır”<sup>44</sup> ve bunun göstergesi de “felsefe anlayışlarının tarihin akışı içerisinde çağdan çağa hatta filozoftan filozofa kökten bir biçimde değişmesidir.”<sup>45</sup> Bir dönem ve kimi filozoflarca “başta ilahi gerçeklik ve onun dünya ile olan ilişkisi olmak üzere, yine gerçekliği betimleyen felsefe,”<sup>46</sup> “teolojinin hizmetkârı olma görevini üstlenirken”<sup>47</sup> bir başka dönem ve kimi filozoflarca “bilimin hizmetçisi,”<sup>48</sup> onun emrinde ve “dinin karşısında”<sup>49</sup> görülmüş, gösterilmiştir. Felsefenin üzerinde ittifak edilecek bir tanımının yapılabilmesinin güçlüğü ve çeşitliliği esasında felsefenin tabiatından da kaynaklanan bir durum olarak değerlendirilebilir. Çünkü felsefenin sahip olduğu niteliklerden öne çıkarılanı ya da ona atfedileni, felsefenin ne olduğu, neyi konu edineceği, nasıl bir konum edineceğini belirleyebilmektedir.

Felsefe, insanlık tarihiyle başlayan bir insan etkinliğidir ve en geniş anlamıyla düşünmeyi, bilmeyi ifade eder. Aristoteles'in meşhur eseri Metafizik “bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler”<sup>50</sup> cümlesi ile başlar. O hâlde, bilmeye konu olacak bir varlık alanı<sup>51</sup> olması gerekecektir. Bu durumda felsefe, “varolanı bilmenin ilmidir.”<sup>52</sup> “Varlık meselesi denince de, ilk akla gelen”<sup>53</sup> Tanrı'dır. Hegel, felsefeye “Tanrı'nın tam olarak kendini gösterdiği alan olarak”<sup>54</sup> işaret eder. Bu “ilahî olanı bilmeyi,”<sup>55</sup> idrak etmeyi de içeren felsefenin teorik veçhesini dikkatimize sunar. “Bu isme tek layık

İstanbul, 1997,

<sup>44</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, 641.

<sup>45</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 641.

<sup>46</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2013, 641.

<sup>47</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 641; Mengüşoğlu, 288; Reçber, “Din Felsefesi”, 14.

<sup>48</sup> bkz. Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri* (Felsefeye Giriş), 3.B., Konya, 2012, 110-111.

<sup>49</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 58; bkz. Mengüşoğlu, 288.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2.B., İstanbul, 1996, 75.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bkz. Peker, Hasan, *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005., 141-164.

<sup>52</sup> Erdem, *Problematic Olarak...*, 15.

<sup>53</sup> bkz. Erdem, *Problematic Olarak...*, 36.

<sup>54</sup> Timuçin, 653.

<sup>55</sup> Erdem, *Bazı Felsefe...*, 24.

olan felsefenin de ‘Allah’a yaklaşmak nedir?’ sorusuna cevap verebilen bir felsefe”<sup>56</sup> olduğunu dile getirmiş olmakla da bu “bilgiye göre davranmaya çabalamak olan felsefenin”<sup>57</sup> pratik veçhesine dikkatlerimizi çekmektedir. Khrynippos, felsefeyi “insan ve Tanrı ile ilgili şeyler üzerine bir bilimdir”<sup>58</sup> diye tanımlar. Hegel’e ait felsefenin önemini, rol ve gayesini öne çıkaran görüş ile Khrynippos’a ait felsefenin menşe ve konusunu duyuran görüşü, Tanrı’yı idrak noktasında din-felsefe münasebetine ışık tutmaktadır. Esasında, felsefe tarihine baktığımızda din için olduğu kadar, felsefe için de merkezi role sahip Tanrı’yı idrak ekseninde din ve felsefenin meşru münasebet çizgisini takibe imkân veren pek çok düşünür buluruz. Felsefe tarihinde bütün filozofların, din ile felsefenin ilişkisini bir problem olarak ele almış olduklarını söylemek istemiyoruz. Bizim vurgulamak istediğimiz, bu ilişkiyi bizim kurmamıza imkân verecek yeterlilikte felsefe tarihinde yer tutmuş hemen her ciddi “filozofun felsefenin vazgeçilmez konularından birisi olarak dine ve dinde merkezi bir kavram olan Tanrı düşüncesine yer vermiş”<sup>59</sup> olduğudur. Öyle ki, “birçok filozof Tanrı’yı kendi sistemlerinin ‘o, olmazsa hiçbir şey olmaz’ ilkesi olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır. Şayet filozofların bu sistemlerinden Tanrı çekilip alınırsa, o zaman o sistemler çöker; mesela Aristoteles sistemi, Descartes sistemi gibi.”<sup>60</sup>

Son olarak şuna da değinmek gerekir: Din ve felsefe için dile getirdiğimiz tanımlama güçlüğü, ister din ister felsefe adına olsun Tanrı terimi için de geçerlidir; Tanrı teriminin veya Tanrı eksenli “terimlerin derli toplu tanımlarını yapmanın kolay bir iş olmadığı, hemen her filozof ve ilahiyatçının itiraf ettiği bir noktadır.”<sup>61</sup> Ancak tanımlanması gereklilik arz eder. A. Weber, bu konuda şu açıklamayı yapar: “Tanrı fikri tanımlanmadığı sürece, aynı derecede kuvvetli teizmi ve ateizmi savunmak kabildir; eğer Tanrı’dan anlaşılan şey, âlemi idare eden bir ve bölünmez Tanrısal bilgelik (la providence) ise teizm; eğer Yunan hayal gücünün Olymposu doldurduğu bu insana benzer (anthropomorphes) varlıklar anlaşılıyorsa, ateizm haklı çıkacaktır. Şu halde esas mesele kelimeler üzerinde anlaşmaktır ve bunun için de onları kesin olarak tanımlamak gerekir.”<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.B., Ankara 1997, 53.

<sup>57</sup> Erdem, *Bazı Felsefe...*, 24.

<sup>58</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, 111.

<sup>59</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 14; Erdem, *Problematik Olarak...*, 37.

<sup>60</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 37.

<sup>61</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 107, 163.

<sup>62</sup> Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4.B., İstanbul, 1991, 43.



Kaynaklardan açığa çıkan Yunanlıların politeist bir dinî tasavvura sahip oldukları ve tanrılarını da antropomorfist karakterde tahayyül ettikleridir.<sup>63</sup> “Yunan düşüncesi[nin], gerçi Sokrates ve Aristoteles’ten önce başlayarak, mümkün ve sonlu varlıklar halindeki halk inancı tanrılarının yanı sıra bir tek ve mutlak Tanrı fikrini tasarlamış oldu[ğu]”<sup>64</sup> da kayıtlarda yer alır.

Tanrı’ya dair olumlu ve olumsuz tanımlama veya nitelemelerin hem felsefe hem de din adına yapılabildiğini işaret ettiğimiz bu satırlardan sonra konu başlığında yer alan “idrak” ve “münasebet” kelimelerinin anlamlarına, çalışmamıza yön veren değerlendirmeler eşliğinde yer verelim istiyoruz.

### 1.3. İdrak

Türkçede “isim” olan, sonuna “etme/etmek” ekleri aldığı fiil halini alan bu kelime, Arapça kökenli mastar bir isimdir. Arapçada Fiil olarak kullanıldığında, “yetişmek”<sup>65</sup> anlamında; bir yere varmayı, bir düzeye erişmeyi ifade eder. İdrak fiili “göz ile kullanılınca gözün bir şeye ilişmesi, onu yakalaması, dolayısıyla görmesi anlamına gelir.”<sup>66</sup>

İdrak, bazılarına göre gözle görmeyi ifade ederken “bazılarına göre ise basiret anlamına gelir.”<sup>67</sup> Basiret, “göz kuvveti ile görme[nin]”<sup>68</sup> ötesinde, “hakikatleri müdrük ol[ma], anla[ma],”<sup>69</sup> “kalp(/gönül) gözü ile gör[me]”<sup>70</sup> anlamlarına gelmektedir. Biz de idrak etmeyi, “anlamak,”<sup>71</sup> “akılla anlamak,”<sup>72</sup> “akıl erdirmek,”<sup>73</sup> “kavramak,”<sup>74</sup> “tasavvur etmek,”<sup>75</sup> “sezmek,”<sup>76</sup> “farkına varmak”<sup>77</sup> “tanımak”<sup>78</sup> ve “bilmek”<sup>79</sup> gibi anlamları ihata eden, kısaca “zihni

<sup>63</sup> bkz. Timuçin, 100 vd.

<sup>64</sup> Weber, 123; bkz. Timuçin, 243; Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, 18-19.

<sup>65</sup> Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l-arûs* (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL, Kuveyt, 1993, XXVII, 136; Cevherî, IV, 1582-1583.

<sup>66</sup> Cevherî, IV, 1582-1583; İsfehâni, 312; Uneys, İbrahim ve dgr., *el-Mu’cemu’l-Vasit*, I-II, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul, Ts., I, 281.

<sup>67</sup> İsfehâni, 312.

<sup>68</sup> Yeğîn, 52.

<sup>69</sup> Yeğîn, 52.

<sup>70</sup> Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979, X, 571; Yeğîn, 52.

<sup>71</sup> Mutçalı, 266; Sarı, Mevlüt, *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982, 487; Yeğîn, 253.

<sup>72</sup> Uneys, 281.

<sup>73</sup> Yeğîn, 253.

<sup>74</sup> Mutçalı, 266; Sarı, 487; Yeğîn, 253.

<sup>75</sup> Hökelekli, Hayati, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XXIV, TDV Yayınları, XXI, İstanbul, 2000, 477.

<sup>76</sup> Mutçalı, 266.

<sup>77</sup> Mutçalı, 266.

<sup>78</sup> Hökelekli, 477.

<sup>79</sup> Âyed, Ahmed ve dgr., *el-Mu’cemu’l-Arabiyyu’l- Esasî*, Larus, Tunus, 1988, 448; Yazır, III, 2016; Hökelekli, 477.

faaliyetin her aşaması için kullanılan<sup>80</sup> bir çatı kavram olarak ifade etmeyi tercih etmiş bulunuyoruz.

Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse idrak: “Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak,”<sup>81</sup> “onların bilgisini elde etmesine imkân veren,”<sup>82</sup> “zihinsel yorum[u da içeren]”<sup>83</sup> “algılama kabiliyeti[dir.]”<sup>84</sup> Bu kabiliyet, duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek akli kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır.<sup>85</sup> “Hissî olarak tezahür ettiğinde eşyanın bilgisine, akli olarak tezahür ettiğinde ise küllî olanın bilgisine imkân vermektedir.”<sup>86</sup>

İdrakin iki veçhesinin olduğu görülmektedir. Şöyle ki: İdrak, “ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir;”<sup>87</sup> “yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde getiriyorsa tasdik”<sup>88</sup> diye adlandırılmaktadır. Bunları açacak olursak:

### 1.3.1. Tasavvur

“Bir şeyi zihinde canlandırmak anlamındaki tasavvur herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturur.”<sup>89</sup> Felsefede idealist ve rasyonalist düşünürler “tasavvurların apriori (doğuştan) olduğunu salt gerçekliğe bunların sahip olduğunu savunurlarken, empiristler bunun aksini, yani tasavvurların aposteriori (sonradan) olduğunu,”<sup>90</sup> tecrübe sonrası edinildiğini ileri sürmüşlerdir. Tanrı’ya dair felsefi ilgi, rasyonel bir kavram veya inanç konusu olarak aşkın(/kutsal) olanı temsil eden Tanrı tasavvurunun(/mefhumunun) apriori mi ya da aposteriori mi olduğu yönündeki tartışmalardan Tanrı’nın varlığı, sıfatları ve evrenle münasebeti gibi konulara kadar geniş bir yelpazede, farklı içerik ve şekillerde kendini göstermiştir.

### 1.3.2. Tasdik

Bir önermenin “bilgi açısından geçerliliğini”<sup>91</sup> ve “doğruluğunu kabul

<sup>80</sup> Hökelekli, 477.

<sup>81</sup> Hökelekli, 477; bkz. Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, II, 2095.

<sup>82</sup> Hökelekli, 477.

<sup>83</sup> Çağbayır, II, 2095.

<sup>84</sup> Hökelekli, 477.

<sup>85</sup> Hökelekli, 477.

<sup>86</sup> bkz. Âyed, 448; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Heyet, Türdâv Yayınları, İstanbul, 1995, 487.

<sup>87</sup> Hökelekli, 477.

<sup>88</sup> Hökelekli, 477; Kaya, Mahmut, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, XX, İstanbul, 2001, 127.

<sup>89</sup> Kaya, 127.

<sup>90</sup> bkz. Kaya, 126.

<sup>91</sup> Kaya, 127.

etme,<sup>92</sup> “kesin olarak kabul etme[nin]”<sup>93</sup> yanı sıra “bir doğruya, terimlerinin apaçıklığından dolayı bağlanma hali[ni]”<sup>94</sup> de ifade eder. Bu, anlam ve içeriğiyle tasdik, dinî inanç daha doğrusu dinî inancın temel umdesi olan ilâhî varlığa “iman” için de geçerlidir; çünkü dinî inanç, “en azından bir miktar akli düşünmeye dayanır. Burada söz konusu olan akli düşüncenin hususi sureti, bir hükmün ya da önermenin doğru olduğu inancıdır.”<sup>95</sup> İmanda aranan “kesinlik,” ona dair bilgide şart koşulmamış ise de “imanın akli süreçlerden tümüyle ayrı ve onlarla alakası kesilmiş olduğunu varsaymamızı gerektirmez.”<sup>96</sup> Zira her büyük din, salt imanı geçerli görüyor olmakla birlikte tefekkür ve tahkiki de yüceltir ve ona teşvik eder.

#### 1.4. Münasebet

En az “iki şey veya kişi arasındaki yakınlık”<sup>97</sup> veya “alâka”<sup>98</sup> yani “ilgi”<sup>99</sup> ya da “ilişki”<sup>100</sup> anlamlarında kullandığımız münasebet kelimesi ile Tanrı’yı idrak imkânı bağlamında din ve felsefe arasındaki “bağ[ı],”<sup>101</sup> “uyum[u]”<sup>102</sup> esas almış oluyoruz. Münasebet “benzerlik”<sup>103</sup> anlamında da alınabilir. Bu açıdan din ile felsefe karşılaştırıldığında gerçekten aralarında bir münasebet görülür; ikisi de beşeri tecrübelerdir, dolayısıyla insan varsa [onlar da] vardır. Ancak dinin ilâhî kaynaklı olmasının yanında, felsefe(/ hikmet), “aşkın bir varlığın ikramı”<sup>104</sup> olsa da ilâhî “kaynaklı olmaktan çok nübüvvet tarafından onaylan[andır].”<sup>105</sup> Bu yüzden aynılık değil, benzerlik veya yakınlık taşırlar. “Beşerî de olsa, ilâhî de olsa [ikisi de] hakikatle örtüşecek”<sup>106</sup> bir yakınlığa sahiptirler.

Din, insanlık kadar eski ve onun kadar devamlı bir fenomendir. Bu, dinin lehinde ya da aleyhinde olanların şu veya bu şekilde dile getirdikleri

<sup>92</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1498.

<sup>93</sup> Gölçük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, 88.

<sup>94</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1498.

<sup>95</sup> Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.B., İstanbul, 2012, 447.

<sup>96</sup> Peterson, 447.

<sup>97</sup> Cevherî, Ebû Nasr İsmail ibn Hammâd, *es-Sihâhtâcu'llüga ve shâhi'l-arabiyye (nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr)*, I-VII, Dârü'l-ilmilî-melâyin, 1. B., Beyrut 1990, I, 224; Yeğin, Abdullah, *Osmanlıca-Türkçe (İslami-İlmî-Edebî-Felsefî) Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, 486; Çağbayır, III, 3373.

<sup>98</sup> Yeğin, 486.

<sup>99</sup> Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, 879; Çağbayır, III, 3373.

<sup>100</sup> Mutçalı, 879.

<sup>101</sup> Mutçalı, 879; Çağbayır, III, 3373.

<sup>102</sup> Mutçalı, 879; Yeğin, 486.

<sup>103</sup> Firûzâbâdî, Mecdüddin, Ebu Tahir Muhammed b. Yakûb, *el-Kamûsu'l-Muhîd*, (Thk. Enes Muhammed eş-Şamî, Zekerriyya Cabir Ahmed), Daru'l Hadis, Kahire, 1429/2008, 1603.

<sup>104</sup> Sönmez, 41.

<sup>105</sup> Sönmez, 69.

<sup>106</sup> Sönmez, 67.

bir realitedir. “Eğer felsefe, “bilgelik sevgisi” ise ve insanın belli düşünsel çabaları ise bunun [da] ilk insanla başlatılması gerekmektedir.”<sup>107</sup> İlk insanın aynı zamanda bir peygamber olmasını göz önünde bulundurduğumuzda, “şunu söylemek mümkün; Adem (a.s.), peygamber olmazdan önce insandı[r].”<sup>108</sup> Bundan anlaşılır ki akıl nübüvveti öncelikle, nübüvvet aklı gerekli kılmaktadır. Oysa aklın ürünü olan felsefenin, tarihte ancak ikinci derecede ve aralıklı bir rol oynadığı, menşe itibarıyla de bir hakikat arayışı tarzı olarak dinden kaynaklandığı, ondan beslendiği<sup>109</sup> ileri sürülür. Felsefenin dinden beslendiği bir tarafa, ondan doğduğu yönündeki iddiaya baktığımızda, “münasebet” kelimesinin “sebep/neden”<sup>110</sup> ve “neseben yakınlık”<sup>111</sup> gibi anlamlarıyla örtüşür bir düşünce olarak görülebilirse de doğrusu biz, din ve felsefe arasındaki ilgi ve yakınlığı ifade etmek kastıyla kullandığımız münasebet kelimesini bu anlamda ve yakınlıklarını da bu boyutta görmüyor ve bu çerçevede değerlendirmiyoruz.

“Tanrı’yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti” diye ifade ettiğimiz konu başlığımız, Tanrı’ya ilişkin beşeri idrakin imkânını zımnen kabul eden ve bu noktada, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi de imleyen bir yaklaşımı ifade etmektedir. Yine de biz, bu idrakin ve esasında bu münasebetin imkânını, mahiyetini ve tezahürlerini görmeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

## 2. Din – Felsefe Münasebeti ve Tanrı’yı İdrak

Gerek din ve felsefe gerekse münasebet kelimesinin anlamlarını ele alırken ifade ettiğimiz gibi, sistem ve disiplin olarak “din ve felsefenin iki ayrı saha olduğunun açıkça belirtilmesinde yarar vardır.”<sup>112</sup> Ancak “her ikisi de insanın ayrımı olabilecek kadar önemli”<sup>113</sup> olan bu değerler “arasında mutlak ve kesin bir ayırım hiçbir zaman söz konusu olamaz.”<sup>114</sup> İbn Rüşd’ün “arkadaş, sütkardeş”<sup>115</sup> olarak niteleyecek kadar birbirine yakın gördüğü din ve felsefeyi, velev ki birinin hatta ikisinin yararını gözeterek de olsa aralarında hiçbir ilişki ve yakınlığa imkân bırakmayacak tarzda birbirlerinden

<sup>107</sup> Sönmez, 50.

<sup>108</sup> Sönmez, 70.

<sup>109</sup> Sönmez, 51.

<sup>110</sup> Çağbayır, III, 3373.

<sup>111</sup> Firûzâbâdi, 1603.

<sup>112</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 7.

<sup>113</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 136.

<sup>114</sup> Erdem, Hüsameddin, “Din ve Felsefe”, Yeni Harran Çevresi İnsan Bilimleri Araştırmaları (Yıl 2, Sayı 5-6, Şubat-Mayıs 1994), 5.

<sup>115</sup> İbn-Rüşd, *Faslû'lMakâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, 115.

ayrı görmek ve göstermek yerine, “aralarında dolaylı da olsa bir irtibat[ın] bulun[duğunu]”<sup>116</sup> görebilmek lazımdır.

Şu bir gerçektir ki, din ve felsefe arasında meşru münasebete imkân tanımak, iki ayrı alan olduklarına dair anlayışa mani olmadığı gibi, din ve felsefenin iki ayrı alan olduklarını yadsımamak da aralarındaki meşru münasebet imkânını kabule engel değildir. Aslında öne çıkardıkları nokta farklı görünmekle beraber her iki bakış açısı birbirini tamamlamaktadır.

Din ve felsefe arasındaki münasebetin tezahür alanlarından biri olarak gördüğümüz ve bahse konu ettiğimiz Tanrı'yı idrak imkânı çerçevesinde şunu ifade edebiliriz: İdrak, “en geniş anlamıyla bilmektir.”<sup>117</sup> Bilmenin sonucu olan bilgi de, yine “en geniş anlamı ile var olanı tanıtan, var olanı zihinde temsil eden şeydir.”<sup>118</sup> Bu da demek oluyor ki: “Varlık meselesi aslında varlığın bilgisi meselesidir.”<sup>119</sup>

Din ve felsefenin birincil ve vazgeçilmez meselesi varlık meselesidir. “Varlık meselesi denince de ilk akla gelen Tanrı'dır.”<sup>120</sup> Tanrı'yı idrak etmek, yani “algılamak, O'nu bilmek, Altson'un epistemik emperyalizm olarak nitelediği duyuşsal olan algıyla sınırlanmazsa mümkündür.”<sup>121</sup> “Din (/vahiy), bu imkânı kritik etmenin iki ayağından biri”<sup>122</sup> ise felsefe de diğeridir. Esasında din ve felsefe bizatihi bu imkânın kendisidirler. Öyle ki, “felsefe daima akıl bakımından anlaşılabilir, aklın ve epistemolojinin ilkelerine şöyle veya böyle sığabilen bir Tanrı ararken, vahiy kaynaklı din, ona aradığı Tanrı'yı hazır bir biçimde sunmuştur.”<sup>123</sup>

Din ve felsefenin mahiyetlerine dair yer verdiğimiz açıklamaların, ileride zaman zaman yer vereceğimiz Tanrı'ya yönelişin mahiyetine de ışık tutacağını umarak Tanrı'yı idrak imkânı ekseninde din ve felsefe münasebetinin izini sürmemize imkân veren tezahürlere, ilgili tespit ve değerlendirmelere geçelim istiyoruz.

<sup>116</sup> Erdem, “Din ve Felsefe”, 5.

<sup>117</sup> Âyed, 448.

<sup>118</sup> Öner, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, 1.

<sup>119</sup> Bayraktar, Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, 148.

<sup>120</sup> bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 36.

<sup>121</sup> Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı, 32, Ankara, 2000, 57.

<sup>122</sup> Gilson, Etienne, “Latin İbnRüşdçülüğü”, Çev. Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, 119.

<sup>123</sup> Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.B., İstanbul, 1997, 32; Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ay-yıldız Matbaası, 4.B., Ankara, 1983, 629.

### 3. Din–Felsefe Münasebetinin Tezahürü ve Tanrı’yı İdrak İmkânı

Din ve felsefe münasebetini görme imkânı verdiğini düşündüğümüz farklı tezahürleri ve ilgili değerlendirmeleri ele aldığımız bu bölümde, din ve felsefenin beşerî veçhesi, Tanrı’yı idrak tasavvuru, Tanrı-âlem ve insan ilişkisi, ahlak ve kaynağı, atalar kültü ve son olarak da dinî ve felsefî yönelimin teorik ve pratik yüzü gibi belirlemiş olduğumuz hususları, Tanrı’yı idrak imkânı bağlamında ayrı ayrı ele alıp değerlendirmeye ve bu noktalarda mezkûr münasebeti görmeye çalışalım istiyoruz.

#### 3.1. Tanrı’yı İdrak İmkânı ve İlahî-Beşerî Karakter Açısından Din-Felsefe Münasebeti

Dinin kaynak itibarıyla “beşerî”<sup>124</sup> bir tecrübe olduğu yönündeki görüşlerin yanı sıra, “ilâhî”<sup>125</sup> kaynaklı bir tecrübe olduğu ağırlıklı olarak kabul edilir. Benzeri durum felsefe için de geçerlidir; beşerî bir tecrübe olarak kabul edilen felsefe, hikmet kavramı ile ifade edildiğinde ilâhîlikten esin alır.

“Eğer Hz. Âdem’in temsil ettiği, üstlendiği insanlık ve peygamberlik gibi misyonların tahlilinden hareket edecek olursak, din ve felsefe gibi bu iki değerlerin cevherini insanda, Hz. Âdem’de görmek mümkündür; çünkü Âdem insan olması açısından akli, düşünme özelliğini (/felsefeyi), peygamber olması açısından da imanı (/dini) temsil etmektedir.”<sup>126</sup>

Tanrı’yı idrak imkânı açısından bakıldığında şunu söylemek mümkündür: “Tanrı fikri insanın akıl varlığından doğmaz. Fakat onun akıllı bir varlık olmasının zaruri sonucu olarak ortaya çıkar;”<sup>127</sup> ister akıllı bir varlık olarak muhatap alınmak suretiyle kendisine dinen bildirilsin ister taşıdığı fitrî yatkınlık ve yeterlilik suretiyle fikren bilsin. Her iki durum da insanın Tanrı’yı idrakine imkân veren yapısal boyutları olarak bir münasebeti yansıtabilmektedir.

#### 3.2. Tanrı’yı İdrak İmkânı ve Tanrı Tasavvuru Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Tanrı tasavvurunu ele alıp bu noktada din ile felsefe arasındaki ilişkiyi görmeye çalışırken, Tanrı fikri ve inancı olmaksızın, ya da St. Anselm’in

<sup>124</sup> bkz. Küçük, 52.

<sup>125</sup> bkz. Küçük, 51.

<sup>126</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 99.

<sup>127</sup> Taylan, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, 90.

ifadesiyle “O’nu var olmayan olarak tasavvur,”<sup>128</sup> bir başka deyişle Tanrı’tanımsızlık noktasında da bir ilişki görülebilir mi diye bakılabilir. Din söz konusu edildiğinde, Tanrı’sız olarak tasavvuru çok ama çok uzak bir durumdur. Gerçi “Tanrı inancına yer vermeyen -en azından semavî dinlerde olduğu şekliyle- bazı dinler vardır.”<sup>129</sup> Mesela Budizm. Ancak, bu konuda verilen örnek üzerinden bile farklı yaklaşımlar söz konusudur.<sup>130</sup> Beşerî dinlerde semavî dinlerde olduğu şekliyle bir Tanrı tasavvurunun olmadığı açıktır ama böyle bir fikir şöyle veya böyle vardır. Semavî olarak bilinen dinler ise ilahî olma niteliklerini zaten borçlu oldukları Tanrı gerçeği üzerinde temellenir.

Felsefede durum çok farklı değildir; “bir inkâr olarak gözüken ateizm,”<sup>131</sup> “Tanrı’yı kesin olarak ve açıkça yok sayan görüşlerin genel adıdır.”<sup>132</sup> “Teist Tanrı inancına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış,”<sup>133</sup> önemli bir problem olmasına rağmen “sistem olmayan”<sup>134</sup> bir görüştür ve felsefeyi temsil edecek güçte de değildir.

Tanrı’sızlık üzere bir din ve felsefe münasebetini, dini ilahilikten, felsefeyi hikmetten uzak bütünüyle beşerî gördüğümüzde mümkün görülebilir mi? Bu, iki düşünce arasındaki bir münasebet olarak muhtemel olsa da, bizim din ve felsefeden ne kastettiğimiz açıktır.

Dinler tarihine baktığımızda, şüphesiz farklı dinlerin farklı Tanrı tasavvurlarına, hatta aynı dinin mezhepleri içinde bile Tanrı’ya dair farklı anlayışlara tanık olmak mümkündür.<sup>135</sup> Bunu, “tevhîd” ve “şirk” kavramlarını çağrıştıran bir tespit olarak görmemiz mümkündür; en genel anlamda ifade etmek gerekirse, “tevhîd” semavî dinin temel esası, “şirk” ise onun tahrife uğramışlığının yansımasıdır. Benzer durum felsefe için de geçerlidir. Felsefe tarihine bakıldığında, politeist bir dinî tasavvura sahip olanların yanı sıra tek ve mutlak Tanrı fikrini tasarlamış olanların var olduğu da görülür. Bu sebeple başlangıcından bu güne bütün bir felsefe düşünme zincirini,

<sup>128</sup> bkz. Alpyağlı, Recep, (Derleyen), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, 1-II, İz Yayıncılık, 2.B., İstanbul, 2012, I, 464; bkz. II, 757-765.

<sup>129</sup> bkz. Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak” -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983, 25; Aydın, *Din Felsefesi*, 92; Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yayınları, Ankara, 2014, 90; Tresmontant, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, Çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987, 38.

<sup>130</sup> bkz. Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, 176; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 90.

<sup>131</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5. B., Ankara, 1990, 26.

<sup>132</sup> Erdem, *Bazı Felsefe...*, 227.

<sup>133</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 153.

<sup>134</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler...*, 26.

<sup>135</sup> bkz. Yaran, *Cafer Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, 202.

tevhid akidesine mutabık veya muarız kalarak ona düşülmüş dipnotlarından ibaret görmek mümkündür.<sup>136</sup>

Konu ve gaye, din-felsefe münasebetini açık bir şekilde öne çıkaran hususlardandır. Hegel'in yaklaşımıyla "hem dinin hem de felsefenin nihaî konusu ezeli hakikat[tir.]"<sup>137</sup> "Din ve felsefeyi insan oluşundaki özde taşıyan insanın gayelerinden birisi de hakikati tanımaktır. Bu nedenle din ve felsefenin gayesi de hakikati tanımak, tanıtmaktır."<sup>138</sup> "Ezeli hakikat ya da gerçeklik ise Tanrı'dan başka bir şey [olmadığına]"<sup>139</sup> göre, dinde olduğu kadar felsefede de esas maksat, Farabi'yi referans alarak söylersek Tanrı'ya "bilmektir."<sup>140</sup>

Tanrı'yı bilmek ise ister istemez "Tanrı'nın mahiyetini -nasıl bir varlık olduğunu-"<sup>141</sup> ve bu yönüyle idrake konu olup olmayacağını çağrıştıracaktır. "Bizzat teistin kendisi Tanrı'yı "mahiyeti itibariyle bilinmeyen bir varlık" olarak tanımladığından"<sup>142</sup> O'nun Zatını bilmek ayrı şey, var ve bir olduğunu bilmek ayrı şey diye düşünür. O halde, meseleyi bu yönüyle değerlendirmek lazım gelecektir.

"İnsan aklı, dinin dışındaki bütün hakikatleri ihata edemediği gibi, dini hakikatleri de (Tanrı'nın keyfiyeti gibi) tamamen kavrama gücüne sahip değildir."<sup>143</sup> P. Ortega'nın ifadesiyle "bizatihi metaempirik olduğundan empirik bir gösterimin konusu olamayan dinin temel konusu olan [Tanrı],"<sup>144</sup> mahiyetince bilinemez. Pascal'a atfen yer verilen şu pasaj merakımızı açık ortaya koymaya imkân verecektir. "...Bir Tanrı'nın var olduğunu onun ne olduğunu bilmeden bilebilir miyiz? Evet, bilebiliriz."<sup>145</sup>

Bu noktada, din ve felsefeyi, Tanrı'yı mahiyetçe değil, varlık ve sıfatça tanıma ya da tanıtmaya arayışı içinde olmak noktasında da birbirine yakın görebiliriz.

### 3.3. Tanrı'yı İdrak İmkânı ve Tanrı-Evren-İnsan Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Din, hayat sahibi ekmel ve her şeye kadir bir Tanrı'nın varlığına ve

<sup>136</sup> Özdenören, Rasim, "İslam ve Felsefe Bağlantısı", Yeni Şafak, 08 Eylül 2013.

<sup>137</sup> Reçber, "Din Felsefesi", 13.

<sup>138</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 104.

<sup>139</sup> Reçber, "Din Felsefesi", 13.

<sup>140</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 105.

<sup>141</sup> Alpyağıl, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle ...*, 1, 611; Reçber, "Tanrı Teriminin...", 65; Bolay, Süleyman Hayri, "Hegel'in İnsana Bakışı", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 30, Ankara, 1999, 19-20.

<sup>142</sup> Aydın, "Tanrı Hakkında ...", 30.

<sup>143</sup> Taylan, *İlim-Din...*, 174.

<sup>144</sup> Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, 103; Reçber, "Tanrı Teriminin...", 65.

<sup>145</sup> Timuçin, 357.



O'nun insan [ve kâinat]la münasebetine yer verir.<sup>146</sup> Zira “bir Tanrı üzerine spekülasyonlar ileri sürmeyen, kâinatı idare eden kanunlarla ilgilenmeyen, yani bir kozmogoniye sahip olmayan hemen hiçbir din yok gibidir.”<sup>147</sup>

Felsefeye gelince “hikmet” olarak alındığında “Tanrı ile ilgi kurmanın en esaslı yoludur.”<sup>148</sup> Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını bahse konu ettiklerinden Tanrı-âlem münasebetine imkân tanıyan hatta “Tanrı-âlem ilişkisini bu sıfatların temel korelatı olarak”<sup>149</sup> gören filozoflar, farklı da olsa bu konuda düşünceler ileri sürmüşlerdir.<sup>150</sup>

Başlangıcından günümüze değin “felsefe tarihinde Tanrı veya Nihâi Varlık fikri üzerine eğilmeyen, onun varlığıyla ilgili müspet veya menfi, doğrudan veya dolaylı düşünceler ileri sürmemiş bir filozofa rastlamak ne-redeyse imkânsızdır.”<sup>151</sup>

Felsefenin başlangıç dönemlerindeki, “her şeye temel ilke ve prensip teşkil eden Varlık”<sup>152</sup> arayışı ve “değişenlerin gerisinde değişmeyi arama çabası,”<sup>153</sup> evren ile mutlak varlık arasında bir münasebet kurma arayışından başka bir şey değildi. Aranılan şeyin “kendisine isim vermek hususunda ihtilaflar olmuş”<sup>154</sup> olsa da bu ihtilaflar içerisinde güçlü bir seçenek olarak “Tanrı veya Nihâi Varlık”<sup>155</sup> adı belirdiğinde, artık Tanrı-Âlem münasebetine kapı aralanmış olur.

Biz, bu konuda muhtevası tartışmaya açık olsa da Tanrı-âlem münasebetine imkân tanıyan yine ilk devir filozoflarından bir iki örnek vermek istiyoruz. Platon, “âlemdaki ilâhî unsurları görmek için gözlerimizi aç[an],”<sup>156</sup> “kâinata düzen veren bir Tanrı'nın varlığını kabul eden filozoflardandır.”<sup>157</sup> Yunan filozoflarından Tanrı-âlem münasebetine işaret eden bir başka sima Aristoteles'tir. O da, “değişmelerin gerisindeki değişmezliği Tanrı'da buldu.”<sup>158</sup> “Aristoteles'in metafiziğini, tabii kelâm tarihinde bir dönüm nok-

<sup>146</sup> Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, 443.

<sup>147</sup> Taylan, *İlim-Din...*, 78.

<sup>148</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 105.

<sup>149</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 38.

<sup>150</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 138-161; Erdem, *Problematik Olarak...*, 38.

<sup>151</sup> Reçber, “Din Felsefesi”, 9.

<sup>152</sup> Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çağır Yayınları, İstanbul, 1997, 2.

<sup>153</sup> Aydın, Mehmet S., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem Münasebeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, Sayı: 1, Ankara, 1986, 31.

<sup>154</sup> Keklik, 2.

<sup>155</sup> Reçber, “Din Felsefesi”, 9.

<sup>156</sup> Aydın, “Süreç felsefesi...”, 32.

<sup>157</sup> Çubukçu, 10.

<sup>158</sup> Aydın, “Süreç felsefesi...”, 32.

tası yapan da budur.”<sup>159</sup> Zira “uzun zamandan beri ertelenmiş bir husus olan felsefi ilkelerle Tanrı kavramının birleşmesi nihayet onda gerçekleşmiştir. Aristoteles’in evrenin ilk hareket ettiricisi aynı zamanda bu evrenin Tanrı’sıdır.”<sup>160</sup> Tanrı’nın, evrende “hareketi başlatmak hizmetini görür görmez, onu bir tarafa bırakıp yalnızca fizik ve mekanik nedenlere başvurmakla yetin[diği],”<sup>161</sup> “hatta orada bulunan varlıklara veya şeylere aldırma[dığı]”<sup>162</sup> şeklinde yorumlansa bile, onun felsefesi, nihayetinde yine de Tanrı-evren münasebetine, hem de zorunlulukla yer vermektedir.

Kierkegaard, Tanrı’yı “kendisi ile ilişki kurularak yaşanılan bir varlık”<sup>163</sup> olarak tanımlar. Bu yaklaşım, Tanrı-âlem münasebeti kapsamında yer alan Tanrı-insan münasebetini öne çıkaran yeterli bir özet mesabesinde dir.

### 3.4. Tanrı’yı İdrak İmkânı ve Ahlak Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Ahlâk, “din ve felsefenin can damarını teşkil eder.”<sup>164</sup> Ahlâkın can damarı olarak da Tanrı inancı/düşüncesi görülebilir. Ahlak, dinî ve felsefi diye ikili bir ayrıma tabi tutulsa bile bu, her ikisi için de geçerli bir durumdur. Zira “evrensel ahlak yasasının kaynağını dini etikte Tanrı [oluşturur.]”<sup>165</sup> Felsefe açısından da bunu söylemek mümkündür. Öyle ki felsefe, “ebedi mutluluğu elde etmek için beşerin gücü nispetinde Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanması”<sup>166</sup> olarak tanımlanabilmiştir.

“İlk kez dinle felsefeyi birbirinden ayırarak, felsefeye bağımsızlığını kazandırmış [olan] Kant,”<sup>167</sup> bununla tutarlı bir biçimde, kendi ahlak felsefesinde ahlak yasasını, insan “aklının kendisin[den]”<sup>168</sup> hareketle yine “insandan türet[meye]”<sup>169</sup> çalışmıştır. Ancak Kant’ın ahlaksal kişinin ümidi olan en yüksek iyi ya da erdemlilik ve mutluluğun birlikte gerçekleşmesi imkânı için yine “ahlâkî bakımdan Tanrı’nın varlığını gerekli”<sup>170</sup> görmesi, onun felsefi olarak kurgulamak istediği ahlak için Tanrı’ya veya Tanrı fikri-

<sup>159</sup> Gilson, 123.

<sup>160</sup> Gilson, 123.

<sup>161</sup> Weber, 34.

<sup>162</sup> Gilson, 123.

<sup>163</sup> Albayrak, Halis, *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993, 254; Sena Cemil, *Filozoflar ansiklopedisi*, 1-IV, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, III, 125; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 228.

<sup>164</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 84.

<sup>165</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 233.

<sup>166</sup> Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifat*, (Thk. Muhammed Abdurrahman el- Mar’aşli), Daru’n-Nefais, I.B., Beyrut, 2003, 247.

<sup>167</sup> Mengüşoğlu, 288.

<sup>168</sup> Erdem, *Bazı Felsefe...*, 154.

<sup>169</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 233.

<sup>170</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 76 vd.; Erdem, *Bazı Felsefe...*, 155.

ne gereksinim duyduğunu açıkça göstermektedir. Bu, din ve felsefenin bir münasebet alanı olarak ahlâka dikkat çekmemiz için yeterli bir örnektir. Gerçi Kant'ın kendi ahlak anlayışında dinden bütünüyle kopmadığının bir göstergesi olarak yorumlandığı da olmuştur ki bu, tartışmaya açıktır. Bu noktada, Kant'ın etiğinin “Ortaçağın dini etiğinin modern versiyonu”<sup>171</sup> veya dinle bağı kalmamış pür felsefi etik olarak değerlendirilmesi konumuz açısından ikincil önemdedir. Burada bizim için öncelikli olan, dinî veya felsefi ahlak için Tanrı'nın bir anlam ifade edip etmediği ve bu noktada din-felsefe münasebetine imkân verip vermediğidir.

### 3.5. Tanrı'yi İdrak İmkânı ve Atalar Kültü Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Dince atalar kültürünün ne şekilde ele alınabileceğini belirleyecek olan, eksen alınma noktasında belirlenecek olan dindir. Çalışmamızda münasebeti düştükçe hatırlatma gereği duyduğumuz şey, dinin “ilahî” olanını temel alacağımızdır.

Bizce atalar kültürü, dinde ve felsefede doğası gereği hem müspet hem de menfi olarak gözlemlenebilecek bir olgudur. Konunun toptancı bir değerlendirmeye fırsat vermeyecek olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu noktada, sözü uzatmayı gerektirmeyecek ve sadece din-felsefe münasebetini açığa çıkaracak yeterlilikte gördüğümüz, “üç büyük dinde de önemli bir yeri olan Hz. İbrahim”<sup>172</sup> örneğine -Kur'ân'ı referans alarak- işaret etmek istiyoruz. Tevhidi, bir başına temsil etme düzeyinde olan Hz. İbrahim bu noktada ata/babasına karşı kararlı duruşuyla ardından gelen, atası olduğu kuşaklara örnek gösterilir. (bkz. Kur'ân-ı Kerim, 2/133; 4/125; 16/120; 32/78; 43/26; 51/54; 60/4) Hem Yahudiler hem Hristiyanlar, Hz. İbrahim'le olan soy bağıını kabul ederler; “Hz. İbrahim Yahudilerin atası olarak kabul edilir[ken],”<sup>173</sup> “Hıristiyanlar nezdinde de çok önemli bir yer[e sahiptir].”<sup>174</sup> Öyle ki “baba”<sup>175</sup> olarak öne çıkarılır ve kendilerinin “İbrahim'in oğulları olduğu dile getir[ilir].”<sup>176</sup> “Peygamberler babası olan Hz. İbrahim, İslâmî gelenekte de çok önemli bir yer tutmaktadır.”<sup>177</sup> İslâm peygamberi “Hz. Muhammed'in de İbrahim'in soyun-

<sup>171</sup> Cevzci, *Felsefeye Giriş*, 233.

<sup>172</sup> bkz. Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Dinbilimleri Yayınları, Konya, 2005, 321-324.

<sup>173</sup> Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

<sup>174</sup> Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

<sup>175</sup> Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

<sup>176</sup> Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

<sup>177</sup> Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

dan geldiği tarihi kayıtlarda sabit[tir].”<sup>178</sup> Dolayısıyla Hz. İbrahim, “Tevhid” esasına sahip çıkan, bir sembol, bir “ata” olarak tarihte yer almıştır.

Hz. İbrahim gibi, tüm peygamberlerin her yerde, her devirde ve her ulusta öğütledikleri hep aynı olmuştur: Tevhid.<sup>179</sup> Peygamberler, kabul görme veya şiddete maruz kalma noktasında aynı kaderi yaşamışlardır.<sup>180</sup>

Felsefe tarihine bakıldığında, Tanrı’yı idrak konusunda, peygamberler için yukarıda söz konusu edilen durumların benzerlerinin filozoflar için de geçerli olduğunu söyleme imkânı buluruz. Bidayetinde felsefeye kaynaklık eden -tartışmalı olsa da- ilk dönem Yunan toplumunda kült haline gelen “inanç yapılarının”<sup>181</sup> ve “dinin konumunun bilinmesi,”<sup>182</sup> ona karşı muhalefeti anlamaya katkı vereceği gibi, muhalefet edenlere “karşı tavırları”<sup>183</sup> anlamaya da imkân verecektir. Paganizmin hâkim olduğu ilk dönem Yunan toplumunda “saygın kabul edilen tanrı ve tanrıçaları[n] aşağıla[nıp] onlara saldır[ılması],”<sup>184</sup> “ataların dinini terk,”<sup>185</sup> ya da daha ileri bir suçlamayla “tanrı tanımazlık”<sup>186</sup> olarak algılanmakta ve bu noktada, “heterojen bir yapıya sahip”<sup>187</sup> bu toplumda, “toleransın sınırı bitmektedir.”<sup>188</sup> Bu sınırı belirleyen ise tabi ki “hem dinî, hem de politik”<sup>189</sup> kaygılardır.

Mesela, çoktanrıcılığın geçerli olduğu dönemlerde, Sokrates öncesi, “tanrılar çokluğunu alaya alan,”<sup>190</sup> gelmekte olan ve “tevhidin izlerini taşıyan”<sup>191</sup> “yeni düşünce biçiminin öncüsü ya da habercisi”<sup>192</sup> olan bir örnek olarak Xenophanes verilebilir. “O, bütün güçlerin üstünde biçim ve suretten arındırılmış, ölümlü hiçbir varlık ve nesneye benzemeyen bir Tanrı düşüncesini açıkça savunuyordu. Ona göre Tanrı kavramı kendisi gibi somutlaştırılıp, insanın ahlâkî tutumlarını tanrılara da izafe eden halk düşüncesinde (Yunan politeizmi) tanrılar insanların uydurduğu kuruntular, kendilerinin şekil verdiği nesnelere.”<sup>193</sup>

<sup>178</sup> Mevdudi, Seyyid Ebûl Alâ, *Tarih Böyünca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Muhammed’in Hayatı*, I-II, 2.B., Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, II, 35; bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, 6.B., İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2003, I, 31-35.

<sup>179</sup> Mevdudi, I, 46.

<sup>180</sup> bkz. Mevdudi, I, 45.

<sup>181</sup> Kurt, Ali Osman, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam’da Din Değiştirme*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004, 19.

<sup>182</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 18.

<sup>183</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 19.

<sup>184</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 20.

<sup>185</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 20.

<sup>186</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 21.

<sup>187</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 19.

<sup>188</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 19.

<sup>189</sup> Kurt, *Yahudilikte...*, 22.

<sup>190</sup> Timuçin, 243.

<sup>191</sup> Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, 18-19.

<sup>192</sup> Timuçin, 243.

<sup>193</sup> Bulaç, 18-19.

Daha sonraki dönemlerde aynı misyonu sürdüren, “kendini ilâhî bir misyoner olarak tanıttığından, sadece İslâm kültüründe değil, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerinde de “ilâhî Sokrat” olarak tanınan”<sup>194</sup> Sokrates’i görüyoruz. O, “70 yaşında iken Atina’nın tanrılarının üstünde yeni bir Tanrı anlayışını gençliğe aşılama kalkışarak, onları baştan çıkardığı gerekçesiyle suçlandırılıp, ölüme mahkûm edilmiştir.”<sup>195</sup>

“İdeaları felsefî açıklama ilkeleri olarak icat etmiş ol[an]”<sup>196</sup> Platon, “İyi ideasını en üste koyarken tektanrıcılığa bir geçiş yapmakta olduğu,”<sup>197</sup> ancak bunun, onun “Tanrı fikrini de icat ettiği anlamına gelmediğini, önceki kültürden miras aldığını”<sup>198</sup> dile getirenlerin yanı sıra “Platon’un felsefesinin ataların inancı olmadığı,”<sup>199</sup> onun “eski Yunan pagan dinine inanmıyor olduğu”<sup>200</sup> yönünde farklı görüş ortaya koyanlar da vardır. “Politeist bir toplumda görülmesi muhakkak olan tepkiler nedeniyle farklı Tanrı tasavvurunu kendi çağında açıkça savunmaktan kaçındığından, öğretilerini gizli bir şekilde ve sayısı sınırlı insanlara aktarmayı temel ilke edinen Pisagor’u”<sup>201</sup> da filozofların toplumlarında yerleşik, atalardan devralınan inançlarla münasebetine, tavırlarına ve gördükleri muameleye işaret eden bir başka örnek olarak görebiliriz.

Netice olarak gözlenen şudur: Toplumda yerleşik pagan anlayışa karşı çıktıkları, aleyhine konuştukları için peygamberlere ve bu tavır içerisinde olan filozoflara başlangıçta “dilini tutmaları;”<sup>202</sup> “ilahlarına hakaret”<sup>203</sup> etmek ya da ataları “sapıklık içinde”<sup>204</sup> görmek suretiyle sergiledikleri “muhafeleti bırakmaları”<sup>205</sup> istenir. Tabi ki peygamberler ve filozoflar, bu noktada geri adım atmayınca, onlara yönelik sergilenen şiddetin, onların kıyımına varacak kerteğe geldiğini de tarih kaydetmiştir. Peygamber ve filozofların yaşadıkları bu ortak serüven, din ve felsefe münasebetinin bir başka boyutudur.

<sup>194</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 178.

<sup>195</sup> Gökberk, 471; Çubukçu, 10; bkz. Eflatun, *Sokrates’in Savunması*, Der. ve Çev., Numan Özcan, Şûle Yayınları, İstanbul, 2007, 14-15, 74.

<sup>196</sup> Gilson, 122.

<sup>197</sup> Timuçin, 243.

<sup>198</sup> Gilson, 122.

<sup>199</sup> İlin M.-Segal, E., *İnsan Nasıl İnsan Oldu*, Çev. Ahmet Zekerya, Yeni Dünya Yayınları, İstanbul, 1979, 268.

<sup>200</sup> Direk, Zeynep, “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”, Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı, (Haz. A. Kadir Çüçen ve dgr.), İnkılab Kiavevi, İstanbul, 2004, 214.

<sup>201</sup> Bulaç, 17.

<sup>202</sup> bkz. Eflatun, 74.

<sup>203</sup> Şibli, Mevlânâ, *Asr-ı Saadet -Büyük İslâm Tarihi-*, I-V, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul, 1977, I, 163.

<sup>204</sup> Şibli, I, 163.

<sup>205</sup> Mevdudi, II, 237.

### 3.6. Tanrı'yı İdrak İmkânı ve Teorik-Pratik Yönelim Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

İster dinî ister felsefî bir yönelişle olsun, insanın anlam arayışının Tanrı'ya dair inanç ve düşünceyi içeren bir idrak çabası olduğunu söylemek mümkündür. İnsanlık için dinin ve felsefenin ehemmiyeti, din ve felsefe için Tanrı'[varlığı]nın ehemmiyetiyle alakasız değildir. Tanrı ise hem inanca hem idrake konu olur. İnanç/iman dinin olmazsa olmazıdır. Ancak din için akletmek de en az o kadar önemlidir. Bu durumda düşünmenin sadece felsefenin değil dinin de talebi olacağı açıktır. Tanrı problemi bir insan problemi olduğuna göre, sadece insanın dinî ve beşerî tecrübelerine konu olması yönüyle değil, onu “teorik” ve “pratik” olarak kuşatarak tüm hayatına dinamizm getiren “sürekli” bir konu olması yönüyle de önemlidir. Bu, din ve felsefe arasındaki bir münasebetin sadece varlığını değil, daimiliğini de ortaya koyar.

Biz, yalın haliyle teoriyi, eylem dediğimiz bir uygulamanın arka planındaki düşünce ve eylemi de teorinin uygulama yoluyla yorumlanması olarak dile getiriyoruz. “Özneyle bağlı olan, onda temellenen öznel çabalar olarak gerçekleştiğinden felsefede matematik ve fizikte olduğu türden ve aynı düzeyde teorik yapı yoktur.”<sup>206</sup> İlahî din açısından bakıldığında “kutsal metin” olarak bilinen bir kaynağa sahip olması yönüyle felsefeden farklı bir teorik arka planı olduğu söylenebilir. Ancak onun da bilimlerde olduğu türden ve aynı düzeyde bir teorik yapısının olmadığı açıktır. Fakat “neyin doğru, neyin yanlış, neyin adil ve neyin adaletsiz vb. olduğuna dair önermeler ya da hipotezler bütünü[nü ifade eden] normatif teori”<sup>207</sup> görüşü, kendisi de normatif olan din ve “normatif yönü bulunan felsefe”<sup>208</sup> için söz konusu edilebilir. “Çünkü her ikisi de varlıkların, neden ve niçinine dair bilgi vermekte, insanın gayesini belirlemektedir.”<sup>209</sup> İlahî bir din ve felsefe, genelde varlıkların, özde insanın varlık sebebini ve insanın hayatına istikamet verecek olan amacı Tanrı inancı ya da düşüncesinden bağımsız görmez.

Eyleme gelince: Bir eylem esas itibarıyla “akıl sahibi bir fail tarafından niyetli olarak gerçekleştir[il]en fiil diye tanımlanır.”<sup>210</sup> “Kendisine olumlu bir biçimde değer biçilmiş bir hedefe erişmeyi amaçlayan”<sup>211</sup> failin, “bir ta-

<sup>206</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 24.

<sup>207</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1513..

<sup>208</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 16.

<sup>209</sup> Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, 21.

<sup>210</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 626.

<sup>211</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 641.

kım değişimleri gerçekleştirdiği bir olaydır.”<sup>212</sup> Tanımlarda yer alan birtakım temel unsurlara bakıldığında insanın teorik olduğu kadar “bir eylem varlığı”<sup>213</sup> olduğu da görülür. Çünkü insan, “akıl” sahibi olan, “niyet/amaç” taşıyan ve “değişimleri” gerçekleştiren bir faildir. Din ve felsefenin her ikisi de insanın akıl varlığına, onun iradî yanına hitap eder ve eyleme geçmeden gerçekleştiremeyeceği hedefler koyar. Din ve felsefenin Tanrı’yı idrak ile ilişkili ve kendilerinin hem teorik hem pratik hedeflerini bir arada ortaya koyacak şekilde tanımlanmış olmaları<sup>214</sup> da bunu destekler.

Din ve felsefenin kendi içyapılarında yer alan teorik ve pratik yön, Tanrı’yı idrak bağlamında ele alındıklarında, kendi aralarında karşılıklı olarak birbirlerini gerektirici bir münasebet içerisinde olurlar ve bu, din ve felsefe arasında da bir paralellik veya yakınlığa kapı aralar. O halde, teori ve pratik için gerekli olan durum, din ve felsefe için de gereklidir. Ayrıca, teorik açıdan olduğu kadar, “pratikte [de] bu ikisinin birbirini tamamlayarak, destekleyerek yürümesi”<sup>215</sup> kaçınılmazdır.

Felsefe, “bazı ahlâk, sanat, siyaset vb. gibi meseleleri konu edinmiş olsa da, onun hedefi -bu sahaların bilgileri de dahil olmak üzere- hep teoriktir. O, pratik bakımından bile pratiğin teorisini yapmaya çalışır. Dinin maksadı ise daha ziyade -teorisi bile- pratiğe yöneliktir.”<sup>216</sup> Bu satırlar, dinin teorik, felsefenin ise pratik yanının olmadığı değil, bizatihi olduğunu göstermekte; dinin pratik,<sup>217</sup> felsefenin ise teorik bir ağırlığa sahip olduğunu ifade etmektedir. Yoksa dinin teoriden, felsefenin ise pratikten yoksun olduğunu ifade ediyor değildir. Biz ise teorik ve pratik yönlerinin olması noktasında din ile felsefe arasındaki münasebetin varlığına işaret ediyoruz. Bu noktada, hangisinin nitelikçe daha önde olduğunu tartışmıyoruz.

“Sokrates[’ın] “felsefesini yazmak yerine yaşayan ‘gerçek bir filozof’ olarak kabul edilmiş”<sup>218</sup> olması, felsefenin pratiğine dikkatimizi çeker. Felsefeye nereden bakıldığı bu noktada önem arz eder. Teorik yanı olduğu kadar pratik yanı da olan<sup>219</sup> felsefe, bir düşünce yığını temsil etmekten ziyade bizzat iş başında olmaktadır; felsefenin pratiği, hem felsefe yapmak, hem de felsefeye yaşamaktır.

<sup>212</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 626.

<sup>213</sup> Erdem, *Bazı Felsefe...*, 28.

<sup>214</sup> bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 15, 18; 23-25.

<sup>215</sup> Bilgin, 22.

<sup>216</sup> Erdem, *Problematik Olarak...*, 133.

<sup>217</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 107.

<sup>218</sup> Eflatun, 7. (*Sunuş yazısından*)

<sup>219</sup> Sönmez, 28.

Din-felsefe münasebetini müspet veya menfi manada ortaya koyma imkânı barındıran “dinsiz felsefe yapmak”<sup>220</sup> ve “felsefesiz din-dâr olmak”<sup>221</sup> mümkün müdür? Sual(ler)inde karşılıklı olarak yer alan “*felsefe yapmak*” ve “*din-dâr olmak*” ifadelerine bakıldığında hiç olmazsa işaret etmeye çalıştığımız pratik boyutu temsil etme noktasında sözü edilen münasebeti müspet manada öne çıkaran yaklaşımlar olarak yorumlanabilir.

Son olarak şunu söylemek mümkündür: Hem din hem de felsefe, yine hem teorik hem de pratik açıdan Tanrı ile ilgilidir. Bu, Tanrı’yı idrak noktasında ikisi arasında, her iki açıdan var olan bir münasebete dikkatimizi çekmek için yeterlidir.

### Sonuç

“İnanç/iman” ve “akıl/düşünme” boyutlarıyla din ve felsefe, insanî tecrübe alanında varlık bulduğundan insan var olmadan din ve felsefenin varlığından söz edilemeyeceği açıktır. Bunun tersi bir yargıda bulunmak, yine aynı kesinlikte, “insan” ya da “insanîlik(/insanlık)” için söz konusu edilebilir. Yani inanç ve akletmek insan(lığ)ın olmazsa olmazıdır denilebilir.

İnsan için din ve felsefenin taşıdığı önemin yanı sıra, Tanrı(varlığı)nın din ve felsefe için taşıdığı önem üzerinde de durmak gerektiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında şunu söyleyebiliriz: Dinden kastedilen ilâhî bir sistem ise Tanrısız düşünülemediği muhakkaktır. Ancak beşerî bir din ise kastedilen, beşer ürünü felsefe ile beraber mütalâa edildiğinde Tanrı inancı veya fikrine yer vermeyen felsefelerin de var olabileceğine, en azından böyle bir iddianın sahiplerinin kendi varlıklarının delalet ettiği ve bunun da geneli temsilden uzak bir durum olduğu ortaya çıkar.

İnsanların, üzerinde mutlak manada ittifak ettiği bir din ve aynı şekilde tek bir felsefe olmadığından din ile felsefe arasında bir münasebetin kurulabilip kurulamayacağını ya da muhtemel bir münasebetin olumlu veya olumsuz kurulacağını önceden kestirmenin mümkün veya kolay olmadığı görülür. Bu nedenle biz, Tanrı’nın varlığına ve sıfatlarına ilişkin dinî veya felsefi farkındalığı içerecek bir “idrak” ekseninde ele aldığımız din-felsefe münasebeti konusunda şunun bilinmesi gerektiği kanısındayız: Din ve felsefe arasında bir münasebetin var olup olmadığı ya da kurulabilip kurulamayacağı, din ve felsefeye yüklenilecek anlamdan bağımsız olarak düşünülemez ve bu sebeple din ve felsefe derken neyin kastedildiği önem arz

<sup>220</sup> Alpyağıl, *Türkiye’de Otantik Felsefe...*,43.

<sup>221</sup> Alpyağıl, *Türkiye’de Otantik Felsefe ...*,50.



eder. Biz de bu çalışmamızda “din” derken; sistem olarak düşündüğümüzde “ilahî” olanı ve özelde de “muharref” olmayanını kastetmiş olduk ki bu “sahih din”e karşılık gelir. Bir tür duygu olarak düşündüğümüzde ise “fitrat”a uygun, örselenmemiş bir tabii hâli göz önünde bulundurmuş olduk.

Felsefeye göz atıldığında onun için söz konusu olanın din için söylenen-den pek farklı olmadığı görülür. Şöyle ki: Sistem olarak düşündüğümüzde -yalnızca bir felsefi sistemden söz etmek zaten mümkün olmadığından-doğal olarak konumuzu takibe imkân veren, bu yönde izler barındıran felsefeleri nazar-ı itibara almayı, “düşünmek” olarak algıladığımızda ise yine “fitrat”a muvafık ve özellikle bu noktada din ile de barışık olan bir düşünce-yi esas almayı ve bu iki anlamı içerdiği için “hikmet” kavramına zaman zaman göndermede bulunmayı kaçınılmaz gördüğümüzü belirtmek isteriz.

Yukarıda din ve felsefe için tercih etmiş bulunduğumuz yaklaşımların, din ve felsefe arasında şu veya bu şekilde bir münasebete imkân tanıyacağı açıktır ve nitekim tanımıştır da. Sözü edilen münasebetin mahiyetine gelince:

Din ve felsefe, ister “sistem” ve “disiplin”, ister “duygu” ve “düşünce” olarak düşünölsün, iki şey arasındaki münasebeti tanımlayabilecek muhtemel ilişki türlerinden “özdeşlik” ilişkisine sahip değildir. Yani münasebete konu olan taraflar farklıdır. Zaten aynı olsalardı herhangi bir münasebetten söz edilemezdi. Zira münasebet iki ayrı şey arasındaki ilişkiyi ifade eder. Birbiriyle çatışıp çatışmadıkları yani birbirlerini karşılıklı olarak veya birinin diğerini dışlayıp dışlamadığı açısından bakıldığında, herhangi bir din ve herhangi bir felsefe olarak düşünöldüğünde, ikisinin karşılıklı olarak veya birinin diğerini dışlaması pek tabiidir. Ancak ilahî ve sahîh din ile “hikmet” anlamındaki felsefe arasında ne tam ne de kısmî bir çatışmadan söz edilebilir. Hatta birbirlerini destekledikleri görülür. Din ve felsefeyi duygu ve düşünce olarak değerlendirdiğimizde ise yine aralarında bir tenakuzun olmadığı, aksine inanan ve düşünen insanın şahsında karşılıklı bir münasebete sahip oldukları görülür. Tanrı’yı idrak imkânı açısından bakıldığında her iki olgu arasındaki münasebetin daha bir açıklıkla görölebildiğini belirtmek isteriz.

Bu çalışmamızda, din ve felsefe arasındaki münasebeti görme imkânı verdiğini düşündüğümüz ve bu münasebetin görünür biçimleri olarak belirlemiş olduğumuz Tanrı’yı idrak tasavvuru, Tanrı-âlem ve insan ilişkisi, ahlak ve kaynağı, atalar kültü ve son olarak da dinî ve felsefî yönelimin teorik ve pratik yüzü gibi hususların, Tanrı’yı idrak, yani O’nu tanıma, bilme bir başka deyişle farkında olma imkânı ekseninde ele alınıp değerlendirilebileceğini ve bu noktalarda mezkûr münasebetin ortaya konulabileceğini

görmüş olduk. Sözü edilen münasebetin yer verilen tezahürlerini irdelerken tartışmaya açık muhtemel tespitlerden bir kaçındır yapabildiklerimiz. Değerlendirmelerimiz de öyle.

#### Kaynakça

- Âyed, Ahmed - vd., *el-Mu'cemu'lArabiyyu'l- Esası*, Larus, Tunus, 1988.
- Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993.
- Alpyağıl, Recep, (Derleyen), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, İz Yayıncılık, 2.B., İstanbul, 2012.
- , *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi -Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma-*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2.B., İstanbul, 1996.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4.B., Ankara, 1999.
- , *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.B, Ankara, 1999.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Dinbilimleri Yayınları, Konya, 2005.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2.B., İzmir, 1990.
- , "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem Münasebeti", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXVII, Ankara, 1985.
- , "Tanrı Hakkında Konuşmak" -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1997.
- , *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5.Baskı, Ankara, 1990.
- , "Hegel'in İnsana Bakışı", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 30, Ankara, 1999.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.

- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Cevherî, EbûNasr İsmail ibnHammâd, *es-Sihâhtâcu'llüga ve sıhâhi'l-arabiyye* (nşr. AhmedAbdulgafûrAttâr), I-VII, Dâru'l-ilmli'l-melâyin, 1.Baskı, Beyrut 1990.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitabu't-Târîfat*, (Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî), Daru'n-Nefais, I.B., Beyrut, 2003.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ayıldız Matbaası, 4.Baskı, Ankara, 1983.
- Çüçen, Kadir, *Bilgi Felsefesi*, I.B., Bursa, 2001.
- Direk, Zeynep, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı*, (Haz. A. Kadir Çüçen ve dgr.), İnkılab Kİ-bevi, İstanbul, 2004.
- Eflatun, *Sokrates'in Savunması* (Derleyen ve Çeviren, Numan Özcan), Şûle Yayınları, İstanbul, 2007.
- Erdem, Hüsameddin, "Din ve Felsefe", *Yeni Harran Çevresi İnsan Bilimleri Araştırmaları* (Yıl 2, Sayı 5-6, Şubat-Mayıs 1994).
- , *Bazı Felsefe Meseleleri*, 3.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2012.
- , *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 4.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010.
- Firûzâbâdî, Mecduddin, Ebu Tahir Muhammed b. Yakûb, *el-Kamûsu'lMuhîd*, (Thk. Enes Muhammed eş-Şamî, Zekerıyya Cabir Ahmed), Daru'l Hadis, Kahire, 1429/2008.
- Gilson, Etienne, "Latin İbnRüşdcülüğü", Çev. Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, 6. B., İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Hökelekli, Hayati, "İdrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, XXI, İstanbul, 2000.

- İbn-Rüşd, *Faslû'lMakâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- İlin, M. -Segal, E., *İnsan Nasıl İnsan Oldu*, Çev. Ahmet Zekerya, Yeni Dünya Yayınları, İstanbul, 1979.
- İsfehâni, Rağıb, *el-müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdi, Dâru'l-Kalem, 1412 (1992).
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001.
- Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kılıç, Recep, "Din ve Ahlak İlişkisi", *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Editör), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.
- Köse, Ali, Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B.,Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Köse, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, İsam Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yayınları, Ankara, 2014.
- Kurt, Ali Osman, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Din Değiştirme*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004.
- Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, berikan Yayınevi, 3.Baskı, Ankara, 2011.
- Lawrence, T.E., *Bilgeliğin Yedi Direği*, Çev. Yusuf Kaplan, Rey. Yay., İstanbul, 1991.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1988.
- Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- Mevdûdi, Seyyid Ebûl Alâ, *Tarih Böyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Muhammed'in Hayatı, I-II*, 2. B., Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995.
- Öner, Necati, "Bir Bilgi Türü Olarak Din", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- Peker, Hasan, *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2012.

- Reçber, Mehmet Sait, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Editör), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.
- , “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı, 32, Ankara, 2000.
- Sarı, Mevlüt, *el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der. ve Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Sena, Cemil, *Filozoflar ansiklopedisi*, I-IV, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Sönmez, Bülent, *Peygamber ve filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, 2.B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Şibli, Mevlânâ, *Asr-ı Saadet -Büyük İslâm Tarihi-*, I-V, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul, 1977.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997.
- , *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yay., İstanbul, 1992.
- Tresmontant, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, Çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987.
- Uneys, İbrahim vd., *el- Mu'cemu'l- Vasit*, I-II, el- Mektebetu'l- İslâmiyye, İstanbul, Ts.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4.B., İstanbul, 1991.
- Yaran, Cafer Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979.
- YeğİN, Abdullah, *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî, *Tâcu'l-arûs* (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL, Kuveyt, 1993.