

## **DİNİ GELENEĞİN HÂKİMİYET ALANI/MÜSLÜMAN GELENEK İÇİNDE DİN FELSEFESİ YAPMAK MÜMKÜN MÜDÜR?**

Mevlüt Albayrak\*

“Sistem kurmaya yönelik her istek, tam olarak haklı çıkma ihtiyacına dayanır” –Nietzsche-

### **Özet**

Bu çalışma dini geleneğin hâkimiyet alanı ya da Müslüman ‘gelenek’ içinde daha özel olarak Türkiye akademik gerçekliğinde din felsefesi yapmanın bir tecrübe edimi olarak imkânını sorgulamaktadır. Din felsefesi Batılı bir serüven olarak sunulmasına karşın, biz bu kavramın ilk olarak Müslüman düşünürlerce kullanılmaya başlandığının zihinlik serüvenini İbn Meserre, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd örneklerinden hareketle göstereceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İbn Meserre, Felasifetü’t-din

**G**elenekli tekrar edici topluluk zihinlerde felsefe, ‘sevimli’ ve doğruluğa dayalı ‘anlam yüklü’ bir alan olarak kabul görmez. Felsefenin yeni bir disiplini olarak din felsefesi adlandırılması ise bu gelenekli yapıda hem ‘felsefeci’ (felsefe bölümü mezunu) hem de din ve felsefenin bir arada bulunmalarını sakıncalı görenlerce ‘tahammül’ edilemez bulunur. Akademik kariyerim içinde çalışmaya başladığım Felsefe bölümünde ilk dikkatimi çeken şey, ders programında hiçbir şekilde Din Felsefesi

dersine yer verilmemesi olmuştur. Gerekçe olarak din ve felsefenin bir arada olamayacağı, şayet böyle bir adlandırmayla kabul edilirse, yerinin de İlahiyat Fakülteleri olabileceği gösterilmişti. En azından kişilik tecrübem açısından yeri ve konumu belirsiz bir disiplin olarak Din Felsefesi, kendini tanımlama telaşı içinde her iki tarafta da bir 'hoş geldin' durumu yaşamamaktadır.

Gelenekli tekrar edici yapıdan kastedilen, geleneğin, kendi doğrusunu tekil bir tecrübe alanı içinde mutlaklaştırmasıdır. Mutlak bilgi olarak sunulan 'verilmiş bilgi'nin eleştiriye kapalı olması ve kendisini tek başına hayat biçimi olarak sunması temeldir. Gelenek, eleştiriye kapalı ve mutlak doğru ve değiştirilemez, sorgulanamaz bir tecrübe alanıdır. Burada gelenek, hem geçmişi ululamakta hem de geçmişin yaşanmışlığını değişmez doğru olarak görmektedir; "önyargı" ve "temayül" öz referanslardır. Geleneğin yanlış kullanımından kurtulmak için biz, serüven kavramını kullanmayı öneriyoruz.

Felsefe, bir geleneklik tekrar eleştirisi olarak kabul edilirse, onun bir otoriteye yönelik sorgulama yapabilme gücü öne çıkarılmalıdır. Bunun yanı sıra felsefenin bir gelenek işi olduğu söylenebilir de, kastedilen, geleneklik olana yönelme değildir. Burada gelenek daha genel anlamda, dini yapının etkin işlevi anlamında kullanılacaktır. Buna göre dini geleneğin, sorgulanamaz biçimiyle, hâkim olduğu bir kültür dünyasında din felsefesi mümkün müdür? sorusu yol gösterici olacaktır. Biz bu yazıda geleneğe başvuru yaparak geleneklik tekrar edici tavır alışa karşı çıkmanın imkânlarını göstermeye çalışacağız. Bununla da mevcut topluluk kavrayış ve tecrübe ediş biçimimizle uygun olup olmadığını tartışacağız. Uzun bir alıntı olarak şu cümleler yapmak istediğimiz şeyi yönlendirecektir:

Bakış açısının ahlakiliği, ayrılmaz bir şekilde bakış açısının genelliği ile bağlantılandırılır. Genel iyi ve bireylik ilgi arasındaki antitez, ancak şu şekilde ortadan kaldırılabilir. Bireyin ilgisi genel iyidir, böylece ilginin daha geniş eğilimi daha iyi bir

kompozisyon ile tekrar onları bulmak için daha küçük ilgilerin kaybını somutlaştırır. Felsefenin bizzat kendisi, kendisine yakın duran din ve bilim ile, doğal ve sosyolojik bilim ile, ilişkisi sebebiyle etkisizliğin lekesinden uzak durur. Felsefe kendi asli önemini, din ve bilimi düşüncenin tek rasyonel şeması içinde birleştirerek elde eder. Din, belirli bir toplumda, belirli bir çağda varlığı dışarı taşan duygular, amaçlar ve özel geçmişindeki şartlanmışlığıyla birlikte felsefenin rasyonel genelliğiyle bağlantı kurmalıdır. Din, genel fikirlerin, özel düşünceler, özel duygular ve özel erekler içine tebdilidir. Din, bireyin ilgisini kendi ben- bozulmuşluğun özelliğinin ötesine uzanan gayeye yönlendirir. Felsefe dini bulur ve onda ufak değişiklikler yapar; diğer taraftan din, felsefenin kendi sahip olduğu şema içerisinde örmesi gereken tecrübe verileri arasında yer alır. Din, ilke olarak sadece kavramlık düşünceye ait olan zamanlık olmayan genelliğe karışmak için (Tanrı'ya -MA), mutlak arzudur.<sup>9</sup>

Ortak bir tecrübe olarak “din felsefesinin mevcudiyeti için dini düşüncenin de, felsefi çabaların da belli bir seviye ulaşıp olması gerekir,”<sup>10</sup> yargısını kabul edersek, din ve felsefenin bir alan oluşturması sorunu özel bir durum haline gelir. Din felsefesini ele alışımızdaki özel yaklaşım kesinlikle genelde felsefinin işlevini nasıl kavradığımızıza bağlıdır. Felsefenin rasyonel kavramı, felsefenin teolojik inançların doğruluğu ve yanlışlığı da dâhil inançlarımızın içeriğini soruşturabilir olmasını ifade eder. Bu Batı düşünce tarihi boyunca hâkim bir yaklaşımdır.<sup>11</sup> Felsefe yapma çabamız, anlamlı bir insan hayatı için yaşanılabilir bir çevre

---

<sup>9</sup> Whitehead, A. N. 1967, Process and Reality, New York: Macmillan Company, s. 23 [Bundan sonra PR olarak geçecektir].

<sup>10</sup> Aydın, Mehmet 1999, Din Felsefesi, İzmir: DEÜİF Vakfı Yay., s. 1.

<sup>11</sup> Michael, Peterson ve Arkadaşları 1991, Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford University Press, s. 8.

kazanma ve tüm var olanlarla birlikte yaşama ereğine uygun imkânlar sunabilmeye ilgilidir. Felsefe, insanın fikri ve insan olma yeteneklerinin ortaya çıktığı ya da insan olma yeteneklerinin farkına varmasına imkân tanıyan en yaratıcı insan tecrübesi olarak ‘benleştirci’dir. Felsefe, “tecrübemizin her bir unsurunun yorumlanabileceği genel fikirlerin uygun, mantıki, zorunlu sistemini tasarlama teşebbüsü”<sup>12</sup>dür. Bu ‘tasarlama’ teşebbüsünde insan tecrübesinin hiçbir unsuru dışarıda bırakılmamaktadır. Yorumlama alanı içine giren her ne varsa, “zevk alma,” “idrak etme,” “isteme” ya da “düşünce,” ‘başkasını’ duyma bu felsefede yorumlanabilir demektir. Çünkü bu felsefede hiçbir şey, “evren sisteminden tamamen soyutlanarak idrak edilemez.”<sup>13</sup>

Hakkında çok fazla konuştuğumuz tecrübe bir bilgi üretimi midir, yoksa kendi başına dış dünyada duran örnekler midir? Tecrübe, bilgi üretimi kavramıdır. Bu anlamda ilk bakışta onun bir duyu verisi olduğunu söyleyemeyiz. Burada duyu verilerini reddetmiyoruz, ancak organik süreçte yüzeysel unsurlar olduklarını kabul ediyoruz. Gözlem, herkes tarafından yapılmaktadır. Ancak gözlem, bir sonuca götürünce “doğru” gözlem olmaktadır. Tecrübe bu dünyada bedenlik olarak duyulur. Tecrübe, canlılık, oluş, hayvanlık bedeninin bütün karmaşık işlevi içinde gerçek dünya ile alışverişi ve bedenin kavramlık aletlerini kavrar.<sup>14</sup> Felsefe ve “tecrübeye dayalı serüven” birbirini var eder. Bu uygulamayı zorunlu kılar.

Uygulamada her ne bulunursa bulunsun, metafizik tanımlamanın faaliyet alanı içinde olmalıdır. Tanımlama "uygulayım"ı dâhil etmekte başarısız olursa, metafizik yetersiz kalır ve revizyona

---

<sup>12</sup> PR 4.

<sup>13</sup> PR 5.

<sup>14</sup> Williams, Daniel 1985, Essays In Process Theology, Chicago: Exploration Press, s. 4.

ihtiyaç duyar. Metafiziklik öğretilerimizle çatıştığımız sürece metafiziğe katkı sağlamak için uygulamaya hiçbir başvuru var olamaz. Metafizik, uygulayımın bütün ayrıntılarına başvuran genelliklerin tanımlanmasından başka bir şey değildir. Hiçbir metafizik sistem bu pragmatik testleri tamamen tatmin etmek umudu taşıyamaz.<sup>15</sup>

Buna göre din, öncelikle “tecrübe eden öznenin oluşumu ile ilgili” uygulamada görünür. Felsefenin, dine doğrudan ilgisinin kabulü olarak din felsefe(ci)si dış dünyaya yönelik bir bilgi donanımını sorgulamaktır. İbn Rüşd’ün ifadesiyle “dine inanan bir kişi, bunun sonucu olarak var olanları inceleme konusunu da bir bilgi düzeyine çıkarmalıdır.”<sup>16</sup> İnsan tecrübesini zenginleştirmenin kesin bir yardım alanı ve sınırı yoktur. Bu sınırsızlıkta ‘başkaları’ anlayışı ve dini inanç tasavvurları bizimle ortak olup olmaması önemli değildir.<sup>17</sup> Felsefi zihnin gerek kendi kültürel serüvenimizde gerekse bizim dışımızdaki kültürlerde “doğru söylenen her şeyi kabul edebilecek güçtedir. Aynı şekilde doğru olmayan fikirler varsa, bunları da ortaya koymak”<sup>18</sup> ve “nereden gelirse gelsin, gerçeğin güzelliğinin peşinde olmak”<sup>19</sup> felsefenin ayrılmaz ayrıcı özelliğidir. Günümüz din felsefecilerinden David A. Pailin din felsefecisinin rolünü, İbn Rüşd’ü haklı çıkarır biçimde, şu cümlelerle açıklıyor:

Dini inanç ve uygulamada ilişkisinde din felsefecisinin rolü, bir yeraltı araştırmacı, mühendis ve mimarın rolüyle mukayese edilebilir. Her şeyden önce bu rol, var olan şeyin ne olduğunu

---

<sup>15</sup> PR 19.

<sup>16</sup> İbn Rüşd 1992, Faslu’l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi ( Çev. B. Karlığa), İstanbul: İşaret Yay., s. 66–67.

<sup>17</sup> İbn Rüşd 1992: 68–69.

<sup>18</sup> İbn Rüşd 1992: 69.

<sup>19</sup> Kindi 1994, Felsefi Risaleler (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay., s. 4.

incelemeyi içermelidir. Din felsefecileri inanılan şeyin ne olduğunu, inanılan şeyle ne kastedildiğini, ona niçin inanıldığını ve inancın uygulamada nasıl ifade edildiğini keşfetmek için dini alanı inceleme konusu yapar. Bu inceleme esnasında din felsefecileri, inananların ve ilahiyatçıların bu konularla ilgili söyledikleri şeyler kadar, tarihçilerin, sosyologların, antropologların, psikologların ve filozofların söylediklerini de hesaba katmaları gerekmektedir.<sup>20</sup>

Din hakkında yapılan çalışmaların her biri kendi yöntemleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Din felsefesi, bir tarihçinin, bir sosyologun, bir antropologun ya da bir ilahiyatçının dine yaklaşımından iki noktada ayrılık göstermektedir. Birincisi, din felsefesi dinin kapsamlı bir anlamının araştırmasıyla ilgilidir. Bu alan dindeki tüm geçerli anlayışların ortaya çıkardığı verileri içine alan bir kapsamın peşindedir. İkinci olarak, her hangi bir inancı ya da bütün inançları savunmanın, bu inanç ya da inançlardaki uygulamaların haklı gerekçelerinin olup olmadığını inceleme konusu yapar. Burada bu alanlarla ilgili olarak basit bir geçiştirme söz konusu değildir. Onlar böyle bir inancın haklı noktalarının olup olmadığını da inceleme konusu yaparlar. Bununla din felsefecileri “araştırma sürecinde, atılan temellerin sağlamlığına ve dini inancın binalarının yapılarına, doğru olarak bilinebilir şeyi ve böyle hükümlerin nasıl garanti edildiğini belirlemek için özel bir dikkat sarf ederler.”<sup>21</sup>

Temel öngörümüz şudur: felsefe dini, din de felsefeyi yanında görmek ister. Birbirlerini davet etmekten çekinmeyen bu iki alan tecrübe dünyamızın biricik sürekli oluşum yapılarıdır. Toplumluk algıda dinin felsefeyle olan mesafesi, kendisi için bir alan olarak dinin kendisinden kaynaklanmaz. Din felsefesi, kişinin

---

<sup>20</sup> Pailin, David A., 1986, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London: Epworth Press, s. 1.

<sup>21</sup> Pailin 1986: 1–2.

kendi inançlarıyla ilgili daha derin bir anlama geliştirmek için inançlarına yardımcı olabilecek bir alan olarak görülmektedir. Aynı şekilde bir inanca sahip olmayanları dini inanca yol açan önemli konuların yoğunluğunun daha iyi anlamayı kazandırabileceği kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Din her halükarda felsefeyi yanında bulmak ister. Felsefe tarihi boyunca dini de içine alan her hangi önemli bir konunun araştırılmasında sayısız anahtar unsurlar ortaya koyulmuştur. Bir inanca dayanma yerine bir argümana dayanma isteği kaçınılmazdır. Din felsefecileri belirli bir nazariyenin tanımıyla yetinmez, aksine onun olumlu ve olumsuz noktalarına derinlemesine araştırmak isterler. Bu da onların eleştirel olma gereksinimlerinden kaynaklanır. Din felsefecisi belirli bir dini gelenek içinde kendini konumlandırmaktan uzak durur. O, nesnel ve entelektüel olarak gerçek felsefi edimin alanıdır ve dini-teolojinin tarihi süreçte insanlığa ait fikirlerini analiz eder, onları tutarlı bir bakış açısıyla sentezler ve dinin lehine ya da aleyhine sunulan sebepleri ortaya koyar. İnançları için hiçbir argümana gereksinimleri olmadığını söyleyenler bile, kendi durumları için bir delil geliştirmişlerdir.<sup>23</sup>

Bu çalışmada iki konu üzerinde yoğunlaşılacak ve ardından da başlıkta sorulan soruya cevap verilecektir. İlki, modern dünyada din felsefesi adını alan felsefi disiplinin alan ve yöntemi hakkında konuşmak, diğeri de Müslüman gelenek içinde yer alan **felasifenin** din felsefesinden kastettiği şeye yoğunlaşmaktır. Öncelikle şu tespitimizin genel bir yargı olduğunu vurgulamak isterim. Din felsefesi felsefenin yeni gelişen bir dalıdır. Birçok insan kendini bu felsefe disiplinine bağlı bir kimlikle ortaya

---

<sup>22</sup> Michael, Peterson ve Arkadaşları 1991, Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford University Press, xiv.

<sup>23</sup> Peterson ve Arkadaşları 1991: 6vd.

koymaktadır. Bu alanda yapılan çalışmalar, genelde dünyada, özelden de Türkiye’de her gün artarak yaygınlaşmaktadır.

Bir olgu ve onun kaçınılmaz zorunluluğu olarak din felsefesinin bir disiplin olarak ortaya çıkışını iki sebebe dayandırabiliriz. Birincisi, doğa bilimlerindeki baş döndürücü ilerleme ve her birinin ilerleme sürecinde farklı bir disiplin olarak ortaya çıkmasının kaçınılmaz sonucu olarak felsefe de, kendi genel yapısını dikkatten uzak tutmaksızın felsefi alanın özel konuları arasında kaçınılmaz bir iş bölümüne gitmesidir. Din, felsefenin kaçıp kurtulacağı, görmezden gelemeyeceği en büyük insan tecrübesidir. Bu da bizi ikinci sebebe götürmektedir. Batı düşüncesinde ortaya çıkışı itibariyle din felsefesi tarihi süreç içinde Hıristiyanlığın, yani özel bir dinin sorgulanmasını merkeze almaktadır. Modern din felsefesi, tarihlilik Hıristiyanlıktan kaynaklanan derin bir memnuniyetsizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Filozoflar modernite için zararsız alternatif bir din arama yerine, problemin dinin özünden mi, yoksa kabuğundan mı kaynaklanıp kaynaklanmadığını araştırmaya yönelmiştir.<sup>24</sup> Süreç açıktır. Beşinci yüzyılda Roma hegemonyasının etkisi ile 16. yüzyılda reformasyon hareketi arasında Avrupa’da din (religion) kavramının genel kullanımı daha çok manastır düzeninin eylemleri ve üyelerini göstermektedir. Bunlar daha genel ifadeyle “dini düzenlerdi” ve üyeleri de dindar kişilerdi. Dinin modern (post-reformasyon) anlamı, bu modern öncesi kullanımlardan farklıdır. Modern anlama göre din, birçok sembolü olan bir yapı olarak anlaşılmalıdır. Bu da Avrupa’da politik hayatı yaratan 17. yüzyılda sıkıntılı bir baskıya yol açmıştır. Bu hangi Hıristiyan grubun gerçek Hıristiyan olduğu tartışmasını alevlendirmiştir. Avrupa’da 1618–48 yılları arasında yaşanan otuz yıl savaşları ve İngiltere’de 1642-

---

<sup>24</sup> Westphal, Merold 1999, “The Emergence of Modern Philosophy of Religion,” A Companion To Philosophy of Religion, ed. P. L. Quinn and C. Taliaferro, London: Blackwell Publishing, s. 111- 116.



48’de yaşanan iç savaş, gruplar arasında derin bir nefret oluşturmuştur. Mezhepler arası farklılıklar, gruplar arasında uzun yıllar süren şiddete yol açmıştır. Ortaya çıkan politik çözümler iki yönde gelişmiştir. Birincisi, hâkim devletin tek Hıristiyan grubu desteklemesi gerektiği fikridir; “dinimiz yaşadığımız coğrafyayla belirlenmelidir. Birçok din var olabilir, ancak devlet onlardan birine ayrıcalık vermelidir.”<sup>25</sup> İkincisi ise, devletin tarafsız ya da dine karşı saygılı olmasıdır. Ancak bu saygı, Yahudi ve Katolikleri değil, sadece Protestan Hıristiyanlığının değişik gruplarını kapsıyordu. Budist ve Müslümanların adı bile geçmiyordu.

Din felsefesinin ortaya çıkışında skolâstik kelimadan çok Aydınlanma dini diye isimlendirilen deist görüş daha etkin olmuştur. Aydınlanma düşünürleri dinin ve dini anlayışların yol açtığı katı ve uygulamılık karmaşadan kurtulmanın yolunun, dini yeniden tanımlamakla mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Bu tanımlamada ağırlık, düşmanlık ve ayrılıktan ziyade ahlaki birliği geliştirmek üzerine verilirdi. Böyle bir anlayışın temelinde politik gerekçeler aranabilir, ancak yaşanan hızlı değişimde aydınlanma, Batı kültürünün tüm ayaklarının uyum içinde olmasının peşinde olmuştur. Aydınlanmanın temel esprisi “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.” Diğer bir ifadeyle, “aklını kendin kullanmak cesaretini göster” sözü aydınlanmanın parolasıdır.<sup>26</sup>

Burada akıl, vahiy ya da kilise ile bağ kurması geçerliliğini yitirmektedir. Rasyonel olmak bu anlamda uygulanırsa, kutsal ya da otorite olarak tanımlanan hiçbir şeyle bağı olmayı ifade

---

<sup>25</sup> Griffiths, Paul 2001, Problems of Religious Diversity, London: Blackwell Publishing, s. 4.

<sup>26</sup> Kant 1984, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt,” Seçilmiş Yazılar İçinde (haz: Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 213.

etmektedir. Bu rasyonel akıl, aynı zamanda evrenlik akıl olarak tanımlanmıştır. Dinin sebep olduğu şiddet ve savaşlar, özel bir vahyin bildirimine değil, aklın evrenselliğine dayanırsa ortadan kalkacaktır. Buna göre aydınlanma rasyonalizmi ya da aklın otonomluğu, yaşanan zıtlığın akıl ve tecrübe arasında değil, akıl ve iman arasında olduğunu düşündü. Burada amaç, hem ahlaki hem de politik olarak en iyi ya da doğru dini insan aklının yardımıyla bulmaktır. Bir proje olarak kabul edilirse, aydınlanmanın yol açtığı bu kelam anlayışı üçayak üzerine kurulmuştur: (a) evrenlik insan aklının otonomluğuna epistemik ilgi, (b) dini toleransa politik ilgi ve (c) kilisenin hem politik, hem de epistemik otoritesini reddetmek için düzenlenmiş anti-klerikalizm (Kilise nüfuzu karşıtlığı).

Aydınlanmanın iki farklı yerden ismi Hume ve Kant'ın Tanrının varlığıyla ilgili ontolojik, kozmolojik ve teleolojik Tanrı delillerini eleştirileri, bu deliller üzerine projelerini geliştiren felsefi ilahiyatları ciddi anlamda rahatsız etmiştir. Bu anlamda Hume ve Kant'ın son sözü söylediğine inanılmaya başlanmıştır. İşte Hegel'in de "Tanrı'yı bilemeyiz, bu yüzden din hakkında bir şeyler söyleyebiliriz," sözünün arkasında yatan düşünce bu olabilir. Bu durumda soru şu olacaktır: Tanrı'nın varlığıyla ilgili metafizik deliller bu derece zarar gördüğünde insan hayatının dini boyutu hakkında felsefe ne söyleyebilir?<sup>27</sup>

1780 ve 1790'larda din felsefesi, dini kavramlara yardımcı olabilecek ve felsefe için kabul edilebilir doğruları (truths) rasyonel yöntemle keşfetme çalışmaları olarak görülmüştür. Bu dönemden başlayarak din felsefesini tek bir anlam içerisine oturtmak da zordur. Kant ile birlikte aydınlanmacı din felsefesi, Hıristiyanlığın içinde bulunduğu durumun bir eleştirisiyle birlikte aslında Hıristiyanlığın özüne dönme çabası olarak dikkat çekmektedir. Bu bakış açısından din felsefesini Hume, Kant, Lessing ve

---

<sup>27</sup> Westphal 1999: 112–3.

Schleiermacher gibi filozofların din hakkında ayrı bir görüngü ve hakkında şüphe edilebilir bir alan olarak 18. yüzyılda ortaya çıktığını söyleyerek geçmiş felsefenin din hakkındaki söylemini ya da dinin bir problem olarak sadece bu yüzyılda ortaya çıktığını kabul etmiş olacağız. Aslında bunu Kıta Avrupası Din Felsefesi başlığı altında Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche ve Marx gibi 19. yüzyıl Avrupalı felsefecilerin özel ilgisi ile din hakkında felsefi düşüncesi olarak tanımladığımızda daha kolay kabul edebiliriz. İnsan, Heidegger'in diliyle, diğer insanlarla ve şeylerle ilişkide olan dünyada varlıklardır. Bu şekilde insan varlığını anlamak tarihi varlıklar olarak kendinizi anlamaktır. Bu, kişinin dinde doğruluk ya da yanlışlığı belirleyebileceği hiçbir tarihi olmayan veya şarta bağlanmamış bir bakış açısının var olmadığı anlamına gelir. Felsefeci belirli bir kültür, dil ve cinsiyette kök salmış bir öznedir. Din üzerinde felsefi düşünce, 'ben' ve dünyanın organik birlikteliğinden ve tecrübe edilen dünyanın yorumcusu olarak benden (self) başlayarak anlaşılabilir.<sup>28</sup> Bu dönüşümün kaçınılmaz dayanakları söz konusudur. Mesela, 1600 yılında Roma San Marco'da yeryüzünün "güneş etrafında döndüğünü" iddia ettiği için büyük bir kalabalık önünde diri diri yakılan dindar Gordiano Bruno'nun çılgınlıkları duyuluyordu. Bunu yaptıran Kilisenin doğrularının hem bilimde, hem de ilahiyatta tartışmasız kabul edilmesi gerektiği dogmasıydı. Tek taraflı güç anlayışı, her şeyin bir yerde toplanması demekti.

Din felsefesi bir disiplin olarak daha çok Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770–1832) *Din Felsefesi Üzerine Dersleri* ile (Die Philosophie der Religion 1821) başlatılır. İngilizce'de terimi meşhur eden John Caird'in *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880) isimli eseri, Hegelci idealizmle "değişik dinlerin

---

<sup>28</sup> Long, Eugene Thomas 2006, "Self and Other: An Introduction," International Journal for Philosophy of Religion, V: 60, N: 1–3, December, s. 1–2.

ayrıntılı bir incelemesine” duyulan ihtiyaç vurgusunu yapar.<sup>29</sup> Bu anlamda din felsefesi, din üzerine ve dinin tarihi üzerine, ya da bir dinler tarihi anlamında yeni bir disiplindir. Bu vurguya rağmen, asıl vurgulanmak istenen *The Fundamental Ideas of Christianity* merkeze alınarak tek bir din hakkında düşünme anlamına gelir.<sup>30</sup> Bu dönem açısından din felsefesi daha çok din üzerine, özelde de Hegelci yöntemle Hıristiyanlık üzerine felsefi çalışmaları içermektedir. Hegelci anlamın etkisi yüzünden 1950’lere kadar analitik filozoflar, din felsefesi yerine “felsefi teoloji” hakkında konuşmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramlar, birbirlerinin yerine kullanılsa da, birçok düşünür hala din felsefesi yerine “felsefi teoloji” kavramını kullanmaya devam etmektedir.<sup>31</sup> Hegel, felsefi ilahiyat konusunda Tanrı ve din ayrımını yaparak kurtulmaya çalışmaktadır. Ona göre Tanrıyı bilemiyoruz, bu yüzden Onunla ilişkimiz hakkında konuşmamıza izin veren felsefi teoloji din felsefesinin yapmak istediğinden farklıdır. Biz “bizzat Tanrı hakkında değil,” diyor Hegel, “din hakkında konuşuyoruz.”<sup>32</sup> Hegel’e göre din, mutlak veya sonsuz Tin’e sonlu ruhun yükselişidir. İnsan ruhunun bu yükselişi olarak din, tüm dinlerde ortaya çıkar. Ancak, tam ve uygun biçimde mükemmel bir din olarak sadece Hıristiyanlıkta ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık bu rolü, felsefi formunu ve sistematik olarak temel konularını yeniden yorumladığında oynayabilir. Hıristiyanlığın vahiy edilmiş bir din olması, sadece İsa, peygamberler, İncil ve Kilise değil, günahla incinmiş ve sonlulukla sınırlandırılmış insan aklının yardımcı

---

<sup>29</sup> MacGregor, Geddes 1989, “Philosophy of Religion,” Dictionary of Religion and Philosophy, New York: Paragon House, s. 483; Jordan, Mark D., 1995, “Religion, History of the Philosophy of,” The Oxford Companion to Philosophy, ed. Ted Honderich, Oxford: Oxford Univ. Press, s. 759.

<sup>30</sup> Widgery 1929: 422.

<sup>31</sup> Jordan 1995: 759.

<sup>32</sup> Westphal 1999: 111.

olması demektir. Felsefi formda insan aklı Tanrı'nın bildirdiğini doğru şekilde anlamamızın temel şartıdır.<sup>33</sup> Filozof döneminin en üstün dinini seçebilme yetisine sahip insandır. Hegel'den farklı olarak İbn Rüşd, bilgelik, vahiy alan kimselerde, yani Peygamberlerde sürekli bulunan bir niteliktir. Buna göre her Peygamber bir bilgedir, ancak her bilge Peygamber değildir.<sup>34</sup>

Hegel'i din felsefesi yapmaya iten sebeplerin başında, insanlara mucizeleri ve uhrevi saadeti anlatmak yerine, ahlaki kurallara göre davranmayı öğretmeyi hedeflemesi gelir. O aynı zamanda Hıristiyan dinini felsefi açıdan yeniden kurucusu ve yorumlayıcısı olarak kendini görevlendirir. Hegel için din ile felsefenin konusu aynıdır. Ona göre felsefe dünyanın bilgeliği değil, dünya ötesi olanın bilgeliğidir; bunun için de felsefe bir yandan dini açıklarken, aslında kendini, kendini açıklarken de dini açıklar.<sup>35</sup> Aynı zamanda o, dini kavramları mantık kategorilerine uygulayıp sisteminin bir parçası haline getirme çabası içinde olmuştur.<sup>36</sup> Felsefi teoloji ile din felsefesi arasında böyle bir ayrım çok basit kalmaktadır. Zira din hakkında konuşmayı, kolay bir şekilde Tanrı hakkında konuşmaktan ayıramayız. Hegel modern felsefedeki "değişim denizine" dikkatimizi çekmeye çalışır. Bu değişim, felsefi teolojiden, en dar anlamda din hakkında felsefe yapma diyebileceğimiz din felsefesine doğru bir dikkat çekmedir. Hegel'in *Lectures on the Philosophy of Religion* isimli konferanslarında ele aldığı üç konu başlığı din hakkındadır; "Din Kavramı" (The Concept of Religion), "Sınırlı Din" (Determinate

---

<sup>33</sup> Westphal 1999: 116.

<sup>34</sup> İbn Rüşd 1998, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık) İstanbul: Kırkambar, s. II/712.

<sup>35</sup> Şahin, Naim 2001, Hegel'in Tanrısı, Konya: Çizgi, s. 61.

<sup>36</sup> Hegel'i din felsefesi yapmaya iten bir diğer sebep de Schleiermacher'e tepki olduğu iddiasıdır. Hegel, onun felsefi görüşlerine felsefi bir tepki vermek adına din felsefesi dersleri yapmıştır. Bkz., Şahin 2001: 48.

Religion) ve “Tam/eksiksiz din” (Consummate Religion). Serinin üçüncü dersi olan “tam din,” bu dinin tanımı ve özellikleriyle başlar.<sup>37</sup> Hegel’in açık izlerini elimizin altındaki bazı din felsefesi çalışmalarına bakarak konu ve problem tespitinde bulunabiliriz. Bu da bizi din felsefesinin tüm felsefe yapabilme imkânına sahip kültür dünyalarında mümkün olup olmadığı noktasına geçişte yol gösterici olacaktır. John Hick (v. 2012), *Din Felsefesi*<sup>38</sup> kitabının I. Bölümüne Yahudi-Hıristiyan Tanrı kavramı ile başlıyor. Kitabın IV. Bölümünde kötülük problemi, Augustinci theodice, Iraneuscu theodice ve Process theodice alt başlıklarıyla tam bir Batı geleneksel sorgulaması olarak öne çıkıyor. George Galloway *Din Felsefesi*’nde<sup>39</sup> dinin doğuşu ve değişimini fenomenolojik olarak merkeze alarak din felsefesinin gelişim öyküsünü verir. Ona göre felsefe “toplumun olgunlaşmış çağının meyvesidir.”<sup>40</sup> Philip L. Quinn ve Charles Taliaferro’nun<sup>41</sup> editörlüğünde yayınlanan çalışmada ele alınan konu başlıkları kısaca şöyle: dünya dinlerinde felsefi konular, Batı tarihinde felsefi teoloji ve din felsefesi, Hıristiyan imanı hakkında felsefi düşünce; *Trinity, Incarnation, Sin and Original Sin*. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Din felsefesi bir felsefi disiplin olarak daha çok Batı Avrupa düşünce tarihine ait kabul edilerek kullanılmaktadır. Bu anlamda din felsefesi, monoteist dinlerin, özellikle de Hıristiyanlığın bazı kavram ve itikadi konularını felsefi olarak tahlilden oluşmaktadır. Bu kavram ve itikatla ilgili konular, Tanrı inancı, Tanrının varlığının ispat edilebilirliği, din dilinin mantıki özelliği ve ilahi sıfatlar ile

---

<sup>37</sup> Hegel 1985, *Lectures on the Philosophy of Religion*, s. 61–64.

<sup>38</sup> Hick, John 1990, *Philosophy of Religion*, London: Prentice-Hall International (UK) Limited.

<sup>39</sup> Galloway, George 1914/1960, *The Philosophy of Religion*, Edinburg: T&T. Clark.

<sup>40</sup> Galloway 1914/1960: 2.

<sup>41</sup> Eds. Philip L. Quinn ve Charles Taliaferro 1999, *A Companion to Philosophy of Religion*, London: Blackwell Publishing Com.

dünyanın özellikleri arasında görünen zıtlıkların rasyonelliğinden ibarettir. Mesela bu son noktada Kadir-i Mutlaklık anlayışı ile kötülük, mucizevî müdahaleler ile doğal yasalar, önceden bilme ile özgür irade gibi konular yer almaktadır. Din felsefesi alanı Hıristiyan düşünce tarihinin bir ürünü olarak kabul edilince ele aldığı konular arasında Hıristiyan inancın temel itikat alanlarının yer alması kaçınılmazdır. Bunlar arasında Tanrının enkarnasyonu, kutsal kitabın vahyi, günahın verilmişliği (asli günah), mistik tecrübe ve kişisel ölümsüzlük gibi belli başlı konularda yer almaktadır.<sup>42</sup> Bunlara ilave olarak günümüzde en fazla yoğunlaşılacak konular arasında dini çoğulculuk tartışmaları gelmektedir.

Hegel'in din tasavvuru, Kant'ın dini ahlaka, Schleiermacher'in de duygu/hisse indirgemesi ile mukayese edilince, Hegel daha spekülâtif bir filozof olarak karşımıza çıkar. Hegel, Kant'ın ilahiyatını (kelam) ikna edici bulmazken, Schleiermacher'in tezine sıcak bakar. Hegel, Kant'an sonra metafiziğin dini önemini artırmayı ve metafizik kuramlar geliştirmeyi görev olarak benimsemiştir. Bu görevi *Phenomenology of Spirit* (1807), *Science of Logic* (1812–1816) ve *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1817, 1817 ve 1830) eserlerinde yerine getirmeye çalışmıştır. Hegel'in temel tezi, dinin ve felsefenin içeriğinin aynı, biçimde ayrı oldukları düşüncesidir. Felsefe doğru bilgiye uygun kavramsal biçime sahip olmayı isterken, din duyguluk tasavvur ve tarihi öykülere bağlıdır. O, idea ve Spirit kavramlarının yeniden felsefi yorumlamasıyla, felsefi spekülasyonun doğrulanabilir ve felsefi teoloji yapmanın uygun imkânını yeniden elde edebileceğini kabul eder.

Schleiermacher, hem metafiziğin, hem de ahlakın dinin kabuğuna ait olduğunu savunmuştur. Ona göre dinin özü his'te, yani "tüm sonlu şeylerin evrenlik varlığının hâlihazır bilincinde"

---

<sup>42</sup> Jordan 1995: 759.

bulunur. Schleiermacher'ın kilisesi, biricik doğru din olarak sonsuz ve ezeli olanda her şeyin birliğinin hâlihazır tamlığını veya hissi kabul eden herkesin katılımıdır (communion). Bu, metafizik inanç sistemlerinin, ahlakın veya ibadetlerin reddedilmesi gerektiği anlamına gelmez. Ona göre dinin özü, kendini özel fikirler ve uygulamalarla donatmalıdır. Dini his, bazı somut uygulamalara bir araç olarak gereksinim duyar. Ancak bu araçlar doğru dindarlık için ne zorunlu ne de yeterlidir. Bu, dini uygulamalara gereksinim olmadığı anlamına gelmez, aksine onlar dini hisse ulaşmada birer araçtır. Bu çeşit uygulamaların olmaması, doğru dine ulaşmaya engel olmadığı gibi, varlıkları da doğru din için garanti değildir. Schleiermacher dini hisse indirgemesine rağmen, ibadetlerin ve ahlaki eylemlerin hisse götürmesi gerektiği iddiasında açık bir imkân sunar. Bunu yaşanan dini tecrübeyle ortaya koymak mümkündür.

### **Din Felsefesi, Din ve Felsefeyi Bir Arada Bulur**

Din felsefesi, felsefenin yöntemlerini kullanarak, din ve değerler konusunun moderniteyle önemini kaybetmiş olmanın eksikliğinden kurtulmanın imkânını sağlamayı dener. Din felsefesi, “dini inançları analiz etme ve eleştirel olarak dinin önemini belirtmek teşebbüsü”dür.<sup>43</sup> Buna göre din felsefesi, ana hatlarıyla “dini inançlar üzerine eleştirel düşünmedir.” Bu açıdan bakınca din felsefesi, inanan insanların inançlarına karşı sorumluluklarını ve inançlarının anlamını daha etkili kavramalarında yardımcı olacağını söyleyebiliriz. Bu yaklaşımı çift yönlü ele alırsak, inanmayan insanların da din felsefesi sayesinde dini inancın yol açtığı önemli konuları daha rahat ve kolay anlayabileceklerini söyleyebiliriz. Buna göre din felsefesi, “dinin felsefi açıdan ele alınması, başka bir

---

<sup>43</sup> Peterson ve Arkadaşları 1991: 8.



deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışmadır.”<sup>44</sup> Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, din felsefesinin bu özelliği, modernite ile dinin ‘anlam’ ve ‘değerinin’ yitirildiği toplumlarda daha ön planda olması gereken bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam felsefesi açısından bakarsak “dini inançlar üzerine düşünmek,” bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Mesela İbn Rüşd’e göre felsefenin delalet ettiği konuların bilinmesi vaciptir. Çünkü “felsefe (hikmet) dinin arkadaşı ve sütkardeşidir.”<sup>45</sup>

Felsefe, dinin amaçları bakımından bir çelişki yaratmaz. Aksine felsefeye karşı olumsuz tavır takınan kişi dinin, Tanrıyı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur. Alanların ayrımı noktasında felsefe, inancı onaylamada ve onu savunmada yardımcı destek rolü oynamaktadır. Din felsefesi, din hakkında felsefe yapmaktır. Bu tanıma göre din felsefesi, dini öğretinin bir dalı değil, yukarıda ifade ettiğimiz gibi felsefenin bir dalıdır. Bu yüzden onun dini bakış açısında ele alınması da gerekmez. Bir ateist, bir agnostik, bir inanç sahibi de din hakkında felsefe yapabilir. Din felsefesi ilahiyatın değil, (ilahiyat ile dini inançların sistematik bir formülasyonu, yani İslam düşünce tarihi ve uygulaması açısından en yakın ifadesiyle ‘Kelam ilmi’ kastedilmektedir) felsefenin bir dalıdır. Din felsefesi, dini tecrübenin öncesinde bulunan olay, ibadet faaliyetleri ve inanç sistemlerinin dayandığı ve kendisinden kaynaklandığı derin dini düşüncenin yanında, dinin kavramlarını ve inanç sistemlerini de inceler. Din felsefesi, Tanrı, Dharma, Brahman, Nirvana vb. kavramları tahlil etmeye ve günlük hayat, bilimlik keşif, ahlak ve san’atların hayali anlatımlarındakiyle kıyasla dini ifadelerin mahiyetini belirlemeye çalışır. Daha genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, din felsefesi, dini kanaatlerin felsefi müdafaası

---

<sup>44</sup> Evens, C. Stephen 1982, Philosophy of Religion, Thinking About Faith, InterVarsity Press, s. 11; Aydın 2001: 2.

<sup>45</sup> İbn Rüşd 1992: 115.

anlamında, dini konularda felsefe yapmak anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı'nın varlığı, dünyada yaşanan iyiliklerin yanı sıra kötülükler ve acı çekmenin gerçekliği, ölümden sonra ne olacağı üzerine dinlerin birçok açıklamaları bulunmaktadır. Din felsefesini, bu temel konularla ilgili olarak derinlemesine düşünmeye çalışmak şeklinde tanımlayabiliriz. Bu temel konulara odaklanan din felsefesi, dinin verdiği cevaplardan bağımsız hareket edemez. Bu tanımlama, bir yönüyle birinci tanımda verdiklerimizden bağımsız ele alınamazken, diğer yönden farklılığı dinlerin çokluğunu dikkate alarak açıklamak açısından da kendi başına bir tanımlamadır. Din felsefesi “vahiy edilmiş” olandan ayrı, “doğal ilahiyat” ile ilgili çalışmaların devamıdır. Hedefi Tanrı'nın varlığını rasyonel bir şekilde kanıtlamak, bu yolla da vahyin iddialarına zemin hazırlamaktır.<sup>46</sup> Tanrı fikrine dayanan verilerden hareket eden din felsefeleri arasında da farklılıklar vardır. Mesela bunlar, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerde dini tecrübeden ziyade verilere dayandırma olarak anlamaktadırlar. Bazılarına göre ise din felsefesi, felsefi teolojiden farklı olarak dini tecrübenin felsefesi olarak anlaşılmalıdır. Bunlara göre din felsefesi, ilk veri olarak tarihte yaşanmış olanların değişik dini geleneklerdeki hayatlarında meydana gelen bil-fiil dini tecrübeleri hesaba katmalıdır. Bu noktada dini tecrübe delili önem arz etmektedir.

### **Müslüman Gelenek ve Din Felsefesi**

Din felsefesi dini, gelişen insan toplumunda canlı bir gerçek olarak kabul eder ve dini eylemlerin ifadesi olan içlik tecrübelerin varlığını anlamaya çalışır. Bu anlamda tek bir dinin

---

<sup>46</sup> Aydın 2001: 9; Hick 1990: 1; Davies, Brain 1982, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford Univ. Press ix; Charlesworth, Max 1972, Philosophy of Religion: The Historic Approaches, New York: Herder and Herder, s. vii.

“doğrularından” işe başlamak, din felsefecisi açısından yeterli olmaz.<sup>47</sup>

Dinin özellikli doğasıyla ilgili problemlerin, erken dönem kültürlerde çıkması beklenemez. İlk dönem toplumlarının özelliği, günümüz kavrayışından farklıdır. İlk dönem toplumlarda, ya da teknik olarak primitif toplumlarda din kendini, sosyal edimlerinin öteki biçimlerine karşı sunulan bir görüngü olarak tanımlamıştır. Din, kendini sosyal kullanımlar ve alışkanlıklar yığınıyla birlikte kaynaştırmıştır. Bu yüzden bir eylemin dini bir anlamının olup-olmadığını sorgulamak, her zaman problemlidir. O çağda birey, inandığı dinin daha çok ilahiyatçı yorumlarına dayalı zorlaştırıcı edimlere dayalı bir kabul içindedir. Din, sahip olduğu sosyal mirasın bir parçasıdır ve birey de yaptığı eylemin sorusunu kendine sormaksızın dini kendi dışında ve üstünde bir görüngüye dönüştürmüş ve ona öğretildiği gibi kalmıştır.<sup>48</sup> Din bu safhada bir mülkiyetin ötesinde kabul görmez; aidiyet ilkesinin ötesinde bir sahiplenme ve maddeleşme safhasıdır. Ancak insan sosyal hayatını zenginleştirdikçe, bilim, sanat ve ahlak kendisini dinden ayırmaya başladığında dinin anlam ve mahiyeti birey için bir problem olmaya başlamıştır.

Din, ilerlemecidir, “önyargı” ve “alışkanlığa” dayalı kavrayışların, muhafaza edici ve yenilik karşıtı fikirlik ve uygulayıcılık duruşlara meydan okur:

Onlara, Allah’ın indirdiğine uyun! denildiği zaman onlar, “hayır, biz atalarımızın üzerinde bulunduğu yola uyarız” derler. Peki ama, ya ataları [Abau] akıllarını kullanmayan, doğru yolda olmayan kişiler idiyseler (Bakara 2/170).

---

<sup>47</sup> George Galloway 1914/1960 The Philosophy of Religion, Edinburg: T&T. Clarc, s. 26–7.

<sup>48</sup> Galloway 1914/1960: 27–8.

Rasyonel dinin ortaya çıkışı, onun ortaya çıktığı milletlerin genel ilerleme tahayyülüyle uygunluk gösterir. Bu durumun ortaya çıkabilmesi için, “tutarlı ahlaki sezgilerin ve tutarlı genel fikirlerin insan bilincinde gelişmesi”ni beklemek gerekiyordu. İnsanlık tarihi bir bütün olarak incelenirse, genel fikirlerin kazanımının özgürce işlenmesi için çok geç bir döneme ait olduğu görülür. Rasyonel din, ritüel ve mitlik inançlarla ilgili geçmiş topluluk dinlerin bağımsız yapısından ayrı ve onlardan bağımsız bir dünyada doğmamıştır. Rasyonel din, daha önceden var olan dini formların tedrici bir transformasyonu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü eski formlar, yeni fikirleri kuşatacak güçte değildir. Rasyonel din, hem özel durumların dolaysız sezgisine hem de bütün durumlar için kavramların aydınlatıcı gücüne başvurur. Bu da “dinin özel olan şeyden doğduğunu, fakat genel olan şeye doğru genişlediğini”<sup>49</sup> gösterir. Bu durum dinin entelektüel bir boyuta sahip olduğunu imler. Bununla paralel olarak rasyonel dinin ortaya çıkışı, bir dünya şuurunun yeşermesinin de sonucudur. Whitehead bu durumu şöyle tanımlar:

Dinin eski zamanlardaki komünal tiplerinin en son safhaları, bizzat insanın kendinin de içinde bulunduğu sosyal organizasyona karşı insan tabiatının şuurlu bir reaksiyonuyla kontrol altına alınmıştır. Böyle bir reaksiyon, kısmen inanç ve ritüeldeki duyguyu örtmekte, kısmen de sosyal korumanın bir denemesi yoluyla uygulayımı yargılayan aklı örtmektedir. Bu açıdan dinin en yüksek formu olarak ileri sürülen rasyonel din, insanların kendilerinin de içinde buldukları evrene karşı daha şuurlu bir reaksiyondur.<sup>50</sup>

Bu noktadan itibaren birey, kendi dininin ayırıcı vasfının ne olduğunu sormaya başlar. İçinde yaşadığı seküler yapıdan kutsal

---

<sup>49</sup> Whitehead 1926, Religion in the Making, New York: Macmillan Company, s. 31 [Bundan sonra RM olarak geçecektir].

<sup>50</sup> RM 41.

olanı nasıl ayırması gerektiği üzerinde düşünür. Bu soru sorma süreci, sosyal hayatta yaşanmaya başlanan zıtlıklar belirginleştiği zaman daha çok kendini hissettirir. Bu noktada artık din, herhangi bir otorite ya da tarihte kendi dönemi içinde geçerli temel ilkelere dayalı şeylerin hâkimiyetinden ziyade hayatın yaşanan problemleriyle baş başa kalır. Tanrının varlığı problemi, vahyin anlamı ve değeri, fakirle zengin arasında giderek artan uçurum, dindarların kendi sosyal konumlarındaki verilmişliğin yaratmış olduğu sosyal ve inançlık ayrımlara dayalı cemaat ve cemiyet ayrımıyla oluşan farklılıklaştırma karşısında din, geçmiş önermelerini sorgulama zorunluluğunun aceleciliğini yaşamaya başlar. Somut formlar tecrübe kavramıyla iç içedir. Nitekim Whitehead'in diliyle söylersek, somut realite, “bireylik tecrübe sürecinin başlama noktasıdır.”<sup>51</sup> Mesela ona göre İsa, dilin sahip olduğu en yüksek soyutlamayla konuşmuş<sup>52</sup> ve somut tecrübeye önem vermiştir. Çağımızın büyük İslam filozoflarından Muhammed İkbâl'e göre ise, bizzat Kur'an tecrübeye önem vermektedir.<sup>53</sup>

Din'in durağan bir yapı olmadığı ve durağan bir hayat sunmadığı düşüncesi üzerine İkbâl ciddi bir örnek olmuştur. Ona göre, din insanın dünyaya bakışını daraltan değil, genişleten bir güçtür. “Din yüksek derecesinde,” bireyi hedef alır ve topluma doğru hareket eder. Bu da insanın imkânlarının sınırlı olmadığı anlamına gelir.<sup>54</sup> Ona göre din ve felsefe, “yeniden canlanmaları için birbirine ihtiyaçları vardır. İkisi de hayattaki işlevleri ölçüsünde görebildikleri aynı gerçeği görmeye çalışırlar.” Ancak

---

<sup>51</sup> Whitehead, *Modes of Thoughts*, s. 125 [Bundan sonra MT olarak geçecektir].

<sup>52</sup> RM 56.

<sup>53</sup> İkbâl, Muhammed 1986, *The Reconstruction of Religious Thought In İslam*, ed. M. Saeed Sheikh, Lahore, s. 11 [Bundan sonra R olarak geçecektir].

<sup>54</sup> R 17.

“işleyişi bakımından dinin temel ilkeleri akli temele doğa bilimlerin dogmalarından daha çok gereksinim duyar. Çünkü her iki duygu aynı kökenden gelip, birbirlerini tamamlar.”<sup>55</sup> Dinlerin somut tecrübeden uzaklaşmanın temelinde Grek felsefesi, özellikle de Sokrates ve Platon bulunmaktadır. Whitehead, “Hıristiyanlık hızlı bir şekilde insan ruhuyla ilgili Platonik öğreتيyi benimsedi”<sup>56</sup> derken, İkbal, “Sokrates ve Platon’un insanla ilgili düşünceleri ve sadece ona odaklanmaları, daha sonra bu filozoflardan etkilenen Müslüman düşünürleri somut tabiattaki varlıkları incelemekten uzaklaştırmaya yetti,”<sup>57</sup> diyor. Görüldüğü gibi, her iki filozof da, tecrübe kavramından yola çıkmakta ve böylece yaşanmışlığı, yaşanabilecek ve yaşanana geçişte sorgulama alanı olarak görmekte dirler. Her şey tecrübe alanı sunar. Dinin metafizik problemini çözmekle ilgili iki yol vardır. Tecrübe edilen dünya, bize kendisini iki yönde sunar. Bir tarafta, varlıkların birbirleriyle ilişkili sistemi ve değerler sistemi olarak. Ancak bu iki yön, katı bir şekilde birbirinden ayrı değildir. Gerçekte bu iki yön dünya sürecinde birlikte harmanlanmıştır. Bir noktadan görünen gerçektir, diğer taraftan değer olarak kabul edilir. “Varlıklar sistemi, değerlerin krallığının geliştiği ana ilkedir. Bu krallık, sosyal bütündeki bireylerin canlı ilişkilerinin dışında gelişir, olgunlaşır. Sosyal sistemin bu kişisel hayatı içinde din kendisini kültürün özel bir safhası olarak korur.”<sup>58</sup>

Dindar için, inandığı din, öznel bir tecrübedir, ancak onunla sınırlanmış değildir. Dinde insan ruhu inanca odaklanır ve parçası olduğu daha büyük ve yaşanabilir bir dünya ister.

---

<sup>55</sup> R 18–19.

<sup>56</sup> Whitehead 1933, *Adventures of Ideas*, New York: Macmillan Company, s. 18 [Bundan sonra AI olarak geçecektir].

<sup>57</sup> R 3; Bir şiirinde İkbal, Platon için, “Eski bir rahip olan filozof Eflatun, Eski koyunların grubuna dâhildir” demektedir. İkbal 1999, *Benlik ve Toplum* (Çev. Ali Yüksel), İstanbul: Birleşik Yay., s. 45.

<sup>58</sup> Gallowey 1914/1960: 37

Kendinden üsteki yüce varlığı bilmek ve onunla bizzat ilişkide olmak ister. Griffin'in ifadesiyle, dini aktivite, mutlak realite ile uyum içinde olmak arzusuna dayanır. Yani varlığın mevcut formunu aşan alanda kendi hedefini bulmaya çalışır. Burada da yeni problemler ortaya çıkar. Buradaki sorun, dini bilme ile bilimsel karakter arasında var olduğu iddia edilen fark ya da farklılarda yatmaktadır. Kant'ın noumen-fenomen ayrımı problemi çözebilecek güçte değildir.

Dinin iddiaları kesin doğrulardır. Mesela Kuran'ın hemen başında kendisini, "içinde hiç şüphenin olmadığı" (Kur'an: 2/2) Kitap olarak tanıtmaya çalışır. Onun içinde her ne söylenmişse, doğrudur ve haklıdır. Mesela John Locke'a (1632–1704) göre Tanrı, aklın bilebileceği konular arasında yer almaz. Bununla beraber, aklın konusu olmayan Tanrının varlığı da inkâr edilemez. Bir sonsuz varlığın, varlığını ya da işlerini kavrayamamak onun inkâr sebebi olamaz.<sup>59</sup>

... Buna göre bir Tanrı'nın bulunduğunu bilme, yani buna kesinlikle güvenme yeteneğimizin bulunduğunu belirtmek ve bilgiye ne yoldan ulaştığımızı göstermek için, kendimizden, kendi var oluşumuzun kuşku götürmez bilgisinden öteye gitmemize gerek bulunmadığını sanıyorum.<sup>60</sup>

Tanrı'nın insanı kendisi hakkında tanıksız bırakmaması düşüncesi, Locke'un epistemolojisine aykırı bir düşünce olarak kabul edilse de, dikkat çeken nokta onun Tanrı hakkında başka yetilerimizin olabileceği konusuna yönelmesidir. Locke'un epistemolojisinden çıkaracağımız sorular, bizi kaçınılmaz olarak bir Tanrı üzerine konuşmaya ulaştırmayabilir. Ancak Locke açısından bakarsak, Tanrı ile ilgili sorular sormak kaçınılmazdır. Kendi

---

<sup>59</sup> Locke, John 1992, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul: Ara Ya., s. 396.

<sup>60</sup> Locke 1992: 388.

varlığımız bir Tanrı'nın var olduğunu bize söyleyebiliyorsa, felsefeci bu sistemden din ve Tanrı ile ilgili birçok soru ortaya koyabilir. Hakkında konuşulan Tanrı bizim anlayış ve kavrayışımızın bir sonucudur. Bu anlayış tam Feuerbachçı bir yaklaşım değildir. Tanrı tasavvurlarının farklılığına yazılı bir örnek, peygamberlerin Tanrı anlayışlarıdır. "Yakup, oğullarına: benden sonra neye kulluk edeceksiniz? Demişti. Senin tanrın ve atalarının İbrahim, İsmail ve İshak'ın Tanrı'sı olan tek tanrıya kulluk edeceğiz... dedik" (Kur'an: 2/133). Tek Tanrı; fakat Yakup'un ve diğerlerinin ayrı ayrı isimlerinin zikredilmesi bu tek Tanrı vurgusundan ziyade, onların hepsinin bu tek Tanrıyla ilgili farklı Tanrı tasavvurlarına yönelmektedir. 'Uful edenleri sevmem' realitesinden hareketle Hz. İbrahim'in ulaştığı sonuçta, hıra'da derin düşüncelere dalan Hz. Muhammed'in sonuçları var olan tek Tanrı hükmünde odaklanmaktadır. Ancak bu olgu, her ikisinin de bir bütün olarak aynı tasavvura sahip oldukları sonucuna götürmez.<sup>61</sup>

Din felsefesi, dinin mutlak doğrularıyla ilgili problemlerle yüzleşmekten kaçınmaz. Dinin değişebilir bir şey olduğu tartışma konusu yapılabilir. Burada problem, onun değişebilirliğinin kuramlık alanla mı, uygulamılık alanla mı ilgili olduğu noktasında odaklanır.<sup>62</sup> Biz sadece dünyamızın evrimlik bir süreç olarak Tanrının yaratmasını anlamamızın ötesinde, Tanrının dünyamızı yaratmak için evrim yolunu niçin kullandığı konusunda bir esrarengizlik olmadığı şeklindeki bu yöntemle Tanrının gücünü kavramaya da ihtiyacımız vardır. Buna göre de, ilahi gücü zorlayıcı değil, ikna edici olarak düşünmek gerektiğini söyleyebiliriz.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup>Albayrak, Mevlüt 1999, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı," Arayışlar, 1999/1, s. 21vd.

<sup>62</sup> Gallowey 1914/1960: 34

<sup>63</sup> Albayrak, Mevlüt, David Ray Griffin'le Söyleşi, tabula&rasa, felsefe teoloji, yıl:1, sayı:3, Eylül-Aralık 2001



### **Din-Felsefe Kardeşliği/Özdeşliği**

Bilgece rehberlik, dünya hayatını anlamlı kılacak bir yol gösterici rehberliktir. Bu anlamda din, “felsefi hikmetin ereğinin dinin amacıyla bitiştiği noktada felsefenin doruk noktası”<sup>64</sup> olmaktadır. Din, felsefede yerini bulurken, felsefenin görevi verilmiş bir şey olarak dini tahlil etmek değil, dini icat etmek ve oluşturmaktır. Bunu da dinin amacına hizmet etmek için yapmaktadır. Genel olarak doğal akıl ve vahiy arasında ilişki İslam serüveninde, Hıristiyan geleneğinde olduğundan daha fazla alanları belirlenmiş ve birlikte bir bütün oluşturma örneği sunmuştur.

İslam serüveni, felsefe-din ilişkisi konusunda Batı düşünce tarihinden daha zengin uygulamalar örnekler sunmaktadır. Modern bir disiplin olarak din felsefesinin Batılı yeni bir isimlendirme olduğunun farkında olarak, tarihsel araştırmalar kavramlık isimlendirmeyi çok daha gerilere götürmemiz gerektiğini göstermektedir. İslam düşünce serüveninde alanların otonomluğuna rağmen birbiriyle olan bağlantısallıklarını göstermesi bakımından Endülüslü Mutasavvıf-filozof İbn Meserri (885–931) adı dikkat çekmektedir. Onun *el-Münteka Min Kelamı Ehli't-Tüka* isimli eserinde düşünce tarihinde ilk defa **felasifetu't-din**, yani din felsefecileri (filozofları) kavramıyla karşılaşıyoruz.<sup>65</sup> Bu adlandırma/tanımlama, farklı medeniyet tecrübesinde onu farklı yapan bilgi kuramına bağlı bir tanımlamadır ve o medeniyet/kültürün var ettiği din felsefesi yapma biçimidir.

---

<sup>64</sup> Charlesworth 1972: 2.

<sup>65</sup> Eser, Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi 349 no'da kayıtlıdır. Necmettin Bardakçı tarafından el-Münteka (Muttakilerin Yolu) ismiyle Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır.

İbn Meserre bu kavramı hakiymlerle birlikte kullanmaktadır. Bu kavramın geçtiği yerde İbn Meserre şöyle diyor:

Anlayış ve idrak sahiplerinin durumuna bir bak. Tanrının kendilerini melekût ve ceberut âleminde nimetlendirdiği hikmet ehlinin tefekkürü konusunda çokça düşün. Fitnat kalbin düşünüp idrak etmesidir. Daimi ikbal, takva üzerine olmaktır. Bu konu din felsefecilerinin (felasifetu't-din) alanıdır.<sup>66</sup>

Meserre'nin bu tanımlama çabası, olguluk bir göndermedir. Bu var olanın 'neliğini' ortaya koymaktadır. Birinci olarak "anlayış ve idrak sahipleri," "hikmet ehli," "tefekkür," "fitnat" ve "daimi ikbal" kavramları ile felasifetu't din alanı arasındaki doğrudan bağımlı bir tecrübe edimi olarak görülmesi ve onaylanması öne çıkmaktadır. İkinci olarak, din felsefecileri olarak kendilerini tanımlayanların konularının betimlenmesidir. Din felsefecileri "hikmet ehlidir." İbn Meserre'nin din felsefecilerinin alanı olarak kabul ettiği konunun günümüz din felsefesinin ilgi alanıyla ilişkisi dikkat çekicidir. Din felsefecileri, din alanının ilgilendiği bu ve öteki dünya tasavvurları üzerine düşünür. Din felsefecileri, Hegel'de çok sonraları bulduğumuz, din üzerine konuşmaktadırlar. Sonuçta düşünce, düşünülen şeyi anlamaya götürecektir. İbn Meserre'nin ifadesiyle fitnat, kelime olarak zihin açıklığı anlamına gelmekle beraber kavramlık olarak kavrayış demektir. Ona göre, "kalpler fikirle dolunca, anlayış (kavrayış) artar ve bu hikmete dönüşür."<sup>67</sup> Felsefe, "hikmet-i uzmayı tercih etmek" ve "hikmet sevgisi" olarak kabul edilince, süreklilik açısından hem Kur'an hem de Felasife açısından hikmet kavramı çok zengin anlamlara bürünmektedir. Bu süreklilik hem hafıza (geçmiş vahiyler ve mitler) hem bir "kitap" hem de bir "hikmet"

---

<sup>66</sup> İbn Meserre 1995: 327-28.

<sup>67</sup> İbn Meserre 1995: 320.

serüveni adını alır. Hikmet, her şeyi olduğu gibi yerli yerinde bulabilme doğasıdır ve buna göre de gerçek varlığın bilgisine ulaşmak gücü demektir.

Kavrayışın gerçekleşmesi, tecrübe dünyasının 'burada' olanı yakalamasıdır. Kavrayışın dönüştürme gücü dikkate alınca, alanın uygulamayı boyutu anlam kazanmaktadır. Akıl yürütme ve uygulama, diğer bir ifadeyle dini anlamda ibadetleri içselleştirme, felsefe-din arkadaşlığının kaynaklarıdır. Kaynakları birlikte kullanma sürecinin alanlarının belirlenmesi ve yöntemi İbn Meserri ile sınırlı değildir. İslam düşüncesinde hikmeti arama ve mekânsızlaştırma çabası izlenirse, bu düşüncede din-felsefe ilişkisinin 'kendine ait' bir konuma sahip olduğu görülecektir. "Daimi ikbal," diğer bir ifadeyle sürekli istek ve arzu ya da belli bir konumda serüven halinde olma, tüm edimlerde ideale doğru bir sürekliliği zorunlu kılar. Din felsefecisi bu anlamda "takva" sahibi olarak din-felsefe özdeşliği açısından ulaşılabilecek ereği gösterebilir. Bu sürekli arzu/istek, "sürekliliğin oluşumu" kavramıyla ifade edilebilir.

Yanlış düşünmek için şu vurgu yapılmalıdır. Felsefe ve ilahiyat iki ayrı alandır. Her biri kendi başarılarını kendi çalışma ve araştırma yöntemlerinden kazanmıştır. Felsefeyi salt ilahiyatın, ya da her hangi bir dinin hizmetinde bir alan olarak kabul ettiğimizde, felsefe istismar edilmeye açık bir alan ve kendi işlevinden uzak bir yapı içine hapsedilmiş olur. Kısaca o artık bir felsefe değildir. Aynı şekilde ne felsefeden uzak durarak ilahiyat, ne de ilahiyattan uzak durarak bilimi sığınak yapabiliriz. "Hakikate kestirmeden ulaşamayız."<sup>68</sup> Alanlar arasındaki ilişki, bizi tek yöntembilimlik bir cevabın olamayacağı sonucuna götürebilir. İçinde bulunduğumuz kültürel ve felsefi ortamda, doğadaki değişimle beraber kendi inanç ve diğer problemlerimizin soruşturulmasıyla meşgul olmamız

---

<sup>68</sup> RM 77.

kaçınılmazdır. Bunun için de alanların birbirlerine yapacakları katkı zorunludur. Ancak bu alanların varlığının işlevliliği geçmişin geleni olarak süreklilik sunmuyorsa, onun oluşumu eksik ya da yok hükmünde varolacaktır. Tanrıya inanan ya da inanmayan insanlar, bilim adamları, toplum mühendisleri, politikacılar, ilahiyatçılar, dilciler hep birlikte bu dünyada yaşamaktadırlar. Tüm bu insan kümeleri ortaya çıkan problemlerle ilgilenmekte ve kendilerini sorumlu görmektedirler. İlahiyatın, ortak yaşanan hayatla hiçbir ilgisi olmayan bireylik ve tek bir cemaate ait dar fikirli gerçeklik anlayışlarını tatmin edici bulması mümkün değildir.<sup>69</sup>

Bizim yöntem olarak referans aldığımız felsefe, anlamlı bir insan hayatı için yaşanılabilir bir çevre kazanma ve tüm var olanlarla birlikte yaşama amacına uygun olacaktır. Bu teşebbüste insan tecrübesinin hiçbir unsuru dışarıda bırakılmamaktadır. Yorumlama alanı içine giren her ne varsa, zevk alma, idrak etme, isteme ya da düşünce, bu felsefede yorumlanabilir demektir. Çünkü bu felsefede hiçbir şey, “evren sisteminden tamamen soyutlanarak idrak edilemez.”<sup>70</sup>

Dünya hakkındaki bilgimiz, bil-fiil dünyada somutlaşmış yapıların bilgisidir. Biz dünyayı tanımlamayla, tahlil ve mantıklık yapılarla ele alırız. Bilmenin temel süreci, doğrulama için somut tecrübeye soyut yapıları getirmektir. Doğruluğun da dereceleri vardır. Dünya hakkında daha genel özellikleri idrak etmenin imkânıyla ilgili olan şeyi sorabileceğimiz birkaç soru şekli vardır. ‘Müslüman dünya,’ kendisini şayet tüm hayat tecrübeler alanı içindeki dünyanın onu tamamlayıcı parçası olarak adlandırıyor, bu onun bu bütünlü tecrübeye sunacak verilerinin olmasını gerekli kılar. Verilerimiz salt kendi var ettiğimiz tecrübelerimizle sınırlı

---

<sup>69</sup> Williams, Daniel Day 1985, *Essays in Process Theology*, Chicago: Exploration Press, s. 2.

<sup>70</sup> PR 5.

değildir. Verilerimiz, bizim de içinde bulunduğumuz gerçek dünyadır. Bu gerçek dünya mevcut tecrübemizin konusunu gözlemlenen aldatıcı dış görünüşte kendini sergiler. Mevcut tecrübemizin açıklanması, herhangi bir düşünce için tek yargılamadır; düşünce için başlama noktası bu tecrübemin unsurlarının analitik gözlemidir.<sup>71</sup> Buna göre bilgimiz bir yorumlamadır. Bu yorumlamayı bil-fiil geçmiş gerçeklik olarak, Meserre'de izini bulduğumuz kavrayış biçiminin, Farabi (870-950) ile izleyebiliriz.

Farabi, felsefe-din uzlaştırma konusunu, eş-zamanlı ve ard-zamanlı iki ana çerçevede ele almaktadır. Farabi, felsefe-din özdeşliğini betimleyebilmek için öncelikle felsefenin bir olduğunu tezini sunar. Onun, *Kitabu'l-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* adlı eseri bu konuya ayrılmıştır. Buradan hareketle Farabi, “felsefe ile dinin birliği tezini, felsefe ile dinin konu ve gayesinin aynı olduğu ve bunların aynı hakikati ifade ettikleri şeklindeki iki temel iddia üzerine kurmaktadır.”<sup>72</sup> Felsefe ve din farklı biçim ve tarzlarda tezahür etmiş olmakla birlikte aynı konu ile ilgilenmekte ve aynı gayeye yöneliktir. Felsefi düşünce, dini kavrayış ve yaşantının durağanlığını dışarıda tutar. Öncelikle yapılması gereken din-felsefe ilişkisinde, bu ilişkinin belirleyici noktalarına odaklanmaktır.

Farabi'ye göre din, insan ürünü bir şey olarak görüldüğünde, “zamanca felsefeden sonradır.” Ardında şunları yazar:

Dinle, felsefede ortaya konan kuramlık ve uygulamılık şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle

---

<sup>71</sup> PR 6.

<sup>72</sup> Alper, Mahir 2000, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, -Kindi, Farabi, İbn Sina Örneği- İstanbul: Ayışığı Kitapları, s. 83.

birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanır.”<sup>73</sup> Çünkü “din, ancak kuramlık şeyleri tahayyül ve ikna ile öğrettiği ve ona tabi olanlar da bu ikisinden başka öğretim yolu bilmediğinden, açıktır ki, dine tabi olan kelimeler sanatı da ikna edici şeylerin dışındakilerin farkına varmaz ve onları ancak iknai (iknai amaçlayan) yollar ve kıyaslarla temellendirilebilir. –Özellikle de hakikatin misallerini hakikat olarak temellendirmeyi amaçladığında böyledir-. İknai ise ancak ilk bakışta etkili ve meşhur olan öncüllerle, gönlü çelen şeyler ve temsillerle, özetle hatabi yollarla yapılır. Bu yollar, ister sözler (kıyaslar) olsun isterse de onların dışında şeyler olsun fark etmez. Öyleyse kelamcı, temellendirdiği kuramlık şeylerde, ilk bakışta ortak olanlarla yetinir. O, bu hususta halka ortaktır, [70] fakat bazen ilk bakışı da eleştirir. Ama o, ilk bakışı, yine ilk bakış olan başka bir şeyle eleştirir. Onun ulaşabileceği en son güvence, çürütmedeki görüşünü cedeli yapmasıdır. O, bununla halktan kısmen ayrılır. Yine o, hayatındaki amacını yalnızca istifade edilecek şeylerle sınırlar. Yine o, halktan bununla da ayrılır. Yine o, dinin hizmetkârı olduğundan ve dinin de felsefe karşısındaki yeri o yer olduğundan kelamın felsefeye nispeti de bir yönden din aracılığıyla felsefenin de hizmetkârı olmaktır. Çünkü kelam ancak daha önce felsefede burhanlarla temellendirilmiş şeyleri, öğretimin bütün insanları kuşatarak gerçekleşmesi için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta meşhur olanlarla temellendirmeyi destekler ve ister. Dolayısıyla o, bununla da halktan ayrılır. Bundan dolayı kelamcının halktan değil seçkinlerden olduğu zannedilmiştir. Onun da seçkinlerden olduğunu bilmek gerekir, ama onun seçkinliği, yalnızca o

---

<sup>73</sup> Farabi 2008, Harfler Kitabı (Çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera, s.69 [108].

dinin mensuplarına nispetledir. Oysa filozofun seçkinliği, bütün insanlara ve bütün dinlere nispetledir.<sup>74</sup>

Filozofa tanınan bu öncelik, karşısında konumlanan alanın da seçkinliğini olumlar. Din, salt halkın hayat alanına hapsedilebilir bir tecrübe alanı sunmaz. Dinin, kendisini seçkinleştirebilmesi felsefe karşısındaki tavır alışıyla bağlantılıdır ve sürekliliğe tabidir. Mesela felsefenin başlangıcı noktasında sorulabilecek bir soru bu sürekliliği ve seçkin olma durumunu belirler. “Bugün Araplar nezdinde var olan felsefe, Yunanlılardan nakledilmiştir,”<sup>75</sup> kabulü bir süreklilik vurgusudur. Bu aynı zamanda dün ile bugün arasındaki bağıntılılığında kaçınılmaz örneğini verir. Farabi’nin ifadesiyle;

Dünün kanun koyucusu, daha sonraki bir tarihte daha uygun olacağını düşünürse, kendi koyduğu kanunu değiştirebilir. Aynı şekilde daha sonra gelen bir kanun koyucu kendinden önce gelenin kanunu değiştirebilir. Önceki kanun sonra gelen zamanında yaşanır olsa bile, onu değiştirebilir. Çünkü önceki, şimdiki şartları görseydi, onu kendisi de değiştirirdi.<sup>76</sup>

Bu cümlelerin açık ifadesi, bir kanun koyucu olarak peygamberin ve ondan sonra gelenlerin, şartların değişmesi ve ‘daha iyi bir hayat’ için kendilerini ‘şimdide’ tanımlamanın imkânlarına açık olmalarıdır. Din, böyle bir uygulamada karşı tarafta durarak kör ve sağır rolü oynayamaz. Kanun koyucu bir geleneğin somut örneğidir. Bu anlamda, gelen olarak öncekinin gerçekliği sonrakilerde “yenilik” olarak yaratıcı sürece dâhil olur. Bu süreklilik farklı dinlerin ve onların tecrübelerinin olmasının insan tecrübesinde bir zenginliğe de imkân sağlayacağını anlamını genişletmektedir. Farabi’nin cümleleriyle söylersek;

---

<sup>74</sup> Farabi 2008: 70–1 [111].

<sup>75</sup> Farabi, 2008: 93 [1156].

<sup>76</sup> Farabi 1980, *Es-Siyasetu’l-Medeniyye* (Çev. Mehmet Aydın, A. Şener, R. Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı, s. 46.

En iyi bilinen şeyler, çoğu zaman milletten millete göre az veya çok değişir. Bundan dolayı bu şeyler her millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli şehrin var olması mümkündür.<sup>77</sup>

Din ve felsefenin hem konuları, hem de gayeleri açısından birbiriyle paralel, hatta özdeş olduğunu savunan diğer Türk filozofu İbn Sina'dır (980–1037). İbn Sina felsefi ilimleri (ulumu'l-felsefiyye) nazari (kuramlık) ve ameli (uygulayım) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nazari felsefe, “aklın bil-fiil hale gelmesiyle nefsin nazari gücünü yetkinleştirmeyi talep etmektedir.”<sup>78</sup> İbn Sina'ya göre İslam'ın temel ibadetlerinin ‘sağladığı yararların büyük kısmı ahirettedir.’ Ahiretteki mutluluk ise “nefsi arındırmak”la kazanılabilir. Bu “arındırma, ahlak ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlak ve melekeler ise nefsi, bedenden ve duyudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma şeklindeki, fiillerle kazanılır.”<sup>79</sup> Ona göre, “ibadetlerin ibadet edenlere faydası, onların varlık sebepleri olan yasa ve şeriatın onlarda sürekliliğini sağlayan ve ahirette de arınmalarıyla Allaha yaklaşmalarına vesile olan şeylerdedir.”<sup>80</sup> Din ve felsefe uygulamılık süreklilikte aynı yerde durabilir. Nitekim din ve onun bildiricisi Hz. Peygamber insanların algılayış ve kavrayışlarını dikkate alır.

Peygamber mutluluk ve bedbahtlık için insanların anladıkları ve tasavvur ettikleri şeylerden örnekler verir. Bu konudaki

---

<sup>77</sup> Farabi 1997, İdeal Devlet (Çev. Ahmet Arslan), Ankara: Vadi Yay., s. 121.

<sup>78</sup> İbn Sina 2005, Metafizik I- II (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türkeri), İstanbul: Litera yay., s. I/2.

<sup>79</sup> İbn Sina 2005: II/193.

<sup>80</sup> İbn Sina 2005: II/194.



gerçeğe gelince, peygamber ahiret hakkında onlara ancak genel hatlarıyla bir şeye işaret edebilir. Bu da, ahiretin, gözün görmediği ve hiçbir kulağın duymadığı bir şey olduğu ve orada büyük mülk olan bir haz ve sürekli azap olan bir elem bulunduğudır.<sup>81</sup>

Ancak bu öğretisel boyut, bir anda oluşup tamama ermemiştir. İbn Sina'nın cümleleriyle,

Peygamber Muhammed'in boş Arapları ve özellikle bütün insanları, onların hepsine gönderilmiş olarak bilgiye vakıf yapması nasıl mümkün olur?<sup>82</sup>

Böyle bir soru, mükemmellik kavrayışındaki sıkıntıyı betimler ve sürekli oluşumu, “daimi ikbal”i yaşatır. Tamama ermiş olmak, bilginin verilmişliğini başka herhangi bir çaba ve erek gütmenden varlığı zaman dışına hapseder. Süreklilik artık oluşta yer almaz. Zamanın akıp giden özelliği içinde dini kavrayış ve bu kavrayışın uygulamaya yansımaları değişmektedir. İbn Sina açısından kim tarafından olursa olsun, tüm bilgi bir anda varlığa girip tüketilemez. Buna din ve dini bilgi de dâhildir. Verilmiş bilgi olarak vahiy, dünyada bilim ve politika bakımından mutluluğu hedeflemenin aracıdır. Dinin tebliğ edicisi peygamber ise, “duyular dünyasının salahını siyaset ile akıl dünyasının mutluluğunu ise ilim ile gerçekleştirilmesi için vahyi akışı tebliğ edendir.”<sup>83</sup> Buna göre bilgikuramlık anlamda vahyin bir değeri vardır. Bu kabul var olanın birbiriyle bağlantısallığının açık ifadesidir. Onun akıllar kuramı dikkate alınca her şey bir süreç içinde ve kazanıma yönelik gelişmektedir. “İnsanların farklılığı”<sup>84</sup> insanın akli yetileriyle kendini göstermektedir. Akli yetilerin kazanım gücü, bilgi alanında

---

<sup>81</sup> İbn Sina 2005: II/190.

<sup>82</sup> İbn Sina 1908, Fi İsbat en-Nübüvve, Tis'u Resayil İçinde, Emin Hindi, Mısır, s. 125.

<sup>83</sup> İbn Sina 2004b, Risaleler, Ankara: Kitabiyat, s 38.

<sup>84</sup> İbn Sina 2004b: 36.

yetkinliğe ulaşmak ve uygulamılık alanda da bu yetkinliği yaşamakla kendini gösterebilir.

Felsefi serüven Gazali (kendisi filozof olmadığını söylemiş olsa da, o bir filozoftur) ile birlikte yeni bir eleştiri dönemi yaşar. Din'in ne olduğu ve zaman içinde yaşadığı süreç din felsefesinin ana konuları arasında yer almaktadır. Hiçbir dönemde din, durağan bir tanımlama ve yapılanmayı kabul etmemiştir. Bir insan tecrübesi olarak din, insanın olduğu her yerde kendini değişik şekillerde ifade edebilme gücüne sahiptir. Buna göre dinin ne olduğu ya da dini imanın ne olduğu konusunda tatmin edici cevap/lar bulabilmek için birbiriyle bağlantılı birçok “olgu”yu göz önüne almamız gerekmektedir.

Birinci olgu olarak dini imanı “besleyen” kaynakların her dönemde kendisini yenilemesi zorunluluğudur. Bu noktaya dikkat edersek, dinin günümüz dünyasındaki yeri ve değeri konusundaki tartışmalarda eksik kalmasının sebeplerini de bulabiliriz. İslam düşüncesi açısından bu bir problem doğurmaz. Farabi ve ağırlıklı olarak da İbn Sina eleştirileriyle meşhur Gazali (ö. 1111) İhya-ı Ulum ed-Din [Dini ilimlerin Yeniden Canlandırılması] isimli ansiklopedik eserinde (magnum opus), böyle bir başlık altında çalışma yapmasının gerekçelerini şu cümlelerle özetlemektedir:

Hak yolunun işaretleri/kılavuzları, nebilerin [peygamberlerin] varisi âlimlerdir. Fakat bu zamanda sadece [âlimlerin] **taklitçileri** (müteressimün) kaldı. **Şeytan** onların çoğunu yoldan çıkardı ve her biri maddi menfaat peşine düştüler. Bu yüzden **ma'ruf** (iyilik) **münker** (kötülük), münker de ma'ruf oldu. Hatta dini ilmin gölgesi kayboldu ve hidayet ışığı yeryüzünden kalktı. Böylece ilim, yalnız kargaşalık çıkaran sıradan kimselerin arasını bulmakta **kadı**'ların başvurduğu fetvalardan veya kendini beğenenlerin muhataplarını cevap veremeyecek hale getirme (ilzam) ve onlara karşı üstünlüklerini ilan ettikleri **cedelden** veya **avam** tabakasını aldatmak için **vaizlerin** yaldızlı sözlerinden ibaret sayıldı. Böylece ahiret yolu ilmi... unutuldu. Böylece din de bu

unutulmadan dolayı zararlı ve tehlikeli (kirlendi ve köreldi) bir hal aldı. Dini ilimleri yaşatmak nebilerin ve selef-i salihin nazarında faydalı ilimleri anlatmak için bu *Ihya-ı ulum ed-din*'i yazmayı görev bildim/yazmakla meşgul oldum [metinde geçen bold ifadeler bize aittir].<sup>85</sup>

Alıntıladığımız metin, öncelikle bir sınıflandırmayı, diğer bir ifadeyle insanlar arasında yapıklık bir ayrımı öne çıkarmaktadır.<sup>86</sup> Bu yapıklık ayrım bir sınıf ayrımıdır ve ayrımı belirleyen var olanın olması gerektiği gibi olmasını hedefleyen bir tecrübenin sınıflandırılmasıdır. Birinci sırada yer alan “âlimler=düşünce ve bilgiyi eyleyenler,” konum gereği nebilerin varisleridir, yani onların miraslarının tarihlik ve içlik sahipleridirler. Bu konumda olmak, değer yüklü olmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu adlandırmayla ilgili ortaya çıkacak sorun, her dönemde öznel yargıya yol açabilecek bir durum sunma imkânı taşımamasının açıklığından dolayı başka adlandırma içeriklerini de içinde taşır. İşte bu yüzden ikinci sırada tanımlanan adlandırma bu içeriği nesneleştirmektedir. İkinci sırada aynı konumda yer aldıklarını iddia eden bir şeyin benzerini resmetmeye çalışan ressam gibi kabul edilen taklit ediciler, Plâtoncu dille gerçekliği anlamada üçüncü sırada yer alan, fakat aynı geleneği ‘doğru bir şekilde’ paylaştıklarını söyleyenlerdir. Platonik referansa başvurmamızın sebebi, metinde de geçtiği gibi bu sınıfta yer alanların hakikate olabildiğince uzak kalmaları ve gerçeklik adına gerçekliğin “taklidinin taklidini” sunmaya çalışmalarıdır. Bunlar da sosyo-politik hayatı yönlendirme anlamında üç sınıfa

---

<sup>85</sup> Gazali, *Ihya Ulum ed-Din III*, Nşr. M. H. Hüseyin, Daru'l-Kitab'ıl-Arabi, Tarihsiz., I/ 2-3; Türkçe çeviri 1974, *Ihyau Ulumi'd-din* (Çev. Ahmed Serdaroglu) İstanbul: Bedir Yay., I-IV, s. I/4.

<sup>86</sup> Bu konuda geniş bir okuma ve değerlendirme için bkz., Kevser Çelik-Mevlüt Albayrak, “Gazali ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi,” *Diyanet İlmî Dergi*, C: 47, Sayı: 3, Temmuz-Eylül 2011. Burada kullanılan değerlendirmeler adı geçen çalışmadan özetlenmiştir.

ayrılmaktadırlar ve Gazali'nin ifadesiyle bu insanlar "birbirine tutunmuş bir ağ (şebeke)"<sup>87</sup> gibi çalışmaktadırlar. Bu üç sınıftan her birinin de kendince bir argümanı vardır: Kadılar ve onların fetvaları, cedelciler ve muhataplarına yönelik üstün deliller sürme becerileri, vaizler ve yaldızlı sözleri.<sup>88</sup> Bu sonuncular halkın inandıklarını, yaldızlı cümlelerle yeniden ele alıp halka bilgi olarak sunmaktadırlar. Bu anlamda da onların sözlerinde yenilik ya da yaratıcılık adını alacak hiçbir şey yoktur. Gerçeklikten uzak düşen bu insanların ana ortak özellikleri kendi akıllarını kullanamayacak düzeyde olmalarıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz öznel yargı endişesi bilim adamı adını alan bu insanların şeytan tarafından, yani yanlışını irrasyonel yöntemlerle gerekçelendirici güç tarafından yoldan çıkarılmış olmaları, yetersiz öznel tecrübe yargısından kaynaklanmaktadır. Bu durumu iki şekilde okumak mümkündür. Birinci olarak onlar akıllarını Şeytan'a, diğer bir deyişle kendileri dışında bir gücün yönlendirmesine teslim etmiş kişilerdir ve hidayet ışığından, yani "aydınlanma"dan nasiplerini alamamışlardır. Aklın başkasına ya da başka bir şeye teslimi, gerçekliği bozar. Çünkü bu her şeyin olması gerektiği yerde olmaması demektir. Diğer bir ifadeyle bu tip insanlar, arzuladıkları şeyin akla uygun olduğundan her hangi bir endişe duymamaktadırlar. İkinci okuma biçimi ise problemlili olacaktır. Kozmik anlamda bir şeytan ya da insanın arzularının ardı sıra gitmelerine rehberlik yapan bir güç söz konusuysa, onun nesnellığı kişiden kişiye değişecektir. Burada problem, sosyo-politik hayatta dinin istismar edilmesi ve öznel tecrübeden hareket eden nesneleştirilmeyle ilgi kurulmasıdır. Gazali bu üç sınıfın ve onlara inanan halkın, yanlışta olduklarını iddia ediyorsa, bu ahlaki buyruğun nefisteki kayıtsız özelliğinin

---

<sup>87</sup> Gazali: I/3; 4.

tüm bu insanlarca böyle bir edimin varlığının bilinmediğini göstermek içindir. Burada ahlaki buyruk, uygulamada dine ve sosyo-politik hayata düzen veren bir güç rolü oynar ve bu güç fitridir, yani doğadır, doğaldır. Metinde eleştiri yöneltilenlerin hiçbiri dinsiz adını alacak bir adlandırmaya muhatap olmadıklarına göre sorun, ahlaki buyruğun din ve diğer insan tecrübeleri üzerindeki etkisini kaybetmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Böyle bir değerlendirmenin sorunlu olması şu cümlede gizli gibidir: “Böylece ahiret yolu ilmi... unutuldu. Böylece din de bu unutulmadan dolayı, zararlı ve tehlikeli bir hal aldı.” Dinin zararlı bir hal alması, hatta tehlikeli olması bireylik tecrübe bir yana, sosyo-politik alan -kültür, medeniyet- için problemi daha canlı kılar. Şayet dinin tehlikeli bir hal alması, her dönemde rastladığımız “din elden gidiyor” söylemleri tarzı bir önermeyle, bu durumda Gazali'nin İhya projesi sadece anı korumak adına geçerli ve sınırlı kalacaktır. Gazali'nin gölge metaforu, gerçekliğin gölgesi adını alabilecek düzeyde bile “gerçekliğin/hakikatin” kalmadığını göstermektedir. Din bu anlamda gerçekliğin dışında yaşanılmaz bir tecrübenin adı olarak tüm “bu zamana” hâkim olmuştur.

Gazali'nin vurgusu, dinin bir takım değişmez kurallar bütünü olmadığına yapılmaktadır. Dini bilgi “ötekine” karşı bir güç gösterisi aracı değildir. Din değişmez kurallar ve ötekine karşı üstünlük aracı olarak uygulama alanı bulursa, zararlı ve tehlikeli bir özelliğe bürünecektir. Buna göre din üzerine konuşanların, zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek bir dini faaliyet içinde olmaları zorunludur. Aksi söz konusu olursa bu bir menfaat ilişkisine dönüşmüş demektir. Ayrıca sınırlı bilgiler, dini anlamaya ve anlatmaya yetmemektedir. Zamanın gerçeklerinden uzak, sınırlı ve eksik bilgi dinin hayat içindeki yeri ve anlamını kabul edilemez kılacaktır. Bu da dini, hayat için gerekli bir alan olarak değil, “zararlı ve tehlikeli” bir alan olarak gösterecektir. Sonuç olarak din ve dini bilgiler inananları tarafından sürekli yenilenmek zorundadır.

Sınırlı ve eksik din ‘bilgicileri’nin elinde din, zahire ilgili hayatın bütününe hitap edemeyen bir konuma indirgenmektedir. “Kadılar” ya da “halkı” aldatmak için dinin sınırlandırılması, neticede onu peygamberin bildirdiği alana değil, birkaç çıkar grubunun alanına dâhil edecektir. Bu anlamda “sınırlı” din anlayışı ve uygulayımı ‘dinde bir körelmeye’ yol açacağı gibi, din adına ‘tehlike’ de oluşturmaktadır. Bütün bu olumsuzlukların ortadan kaldırılması için dinin işlevinin ve onun neleri ihtiva ettiğinin ya da etmesi gerektiğinin doğru bir tespiti zorunlu olmaktadır. Gazali’nin sıkıntısını yaşadığı bu durum, günümüz din çalışmaları için de geçerlidir. Nitekim dini alanda, dinin yaşanabilirliği için bilimlik bir araştırma içinde olmaya karşı çıkan bazı gruplardan söz edebiliriz.

Birincisi, tek doğru din olarak, İslam ya da Hıristiyanlıktan elde edilen bilginin yeterli ve değişmez olduğunu kabul edip, değişimin kaçınılmaz olduğu dünya gerçekliğinde mukayeseli ve empirik çalışmaları küçük görenlerdir. Burada bir dinin sunmuş olduğu her ne ise, o değişmelere karşı değişmeden kalmak söz konusudur.

İkinci olarak, dini alanda yapılanları anlayabilecek bilgi ve tecrübe düzeyinde olmayanların itirazlarıdır. İnsanlar yapmaya çalıştıkları şeyi anlayacak ve karşılardakilere anlatabilecek düzeyde ve donanımda olmalıdır. Otoritelerin varlığı, uygulama alanlarında dinin daralmalara yol açmasını tehlikeli bir ortama çekmektedir.

Üçüncü grup ise, dini her şeyin merkezi olarak görenlerden oluşmaktadır. Bu görüşte olanlar evrende var olan her şeyin bir birbiriyle olan bağlantısallığını görememektir. Din, var olan diğer her şeyden bağımsız ve ayrı hareket edebiliyor ve böyle anlaşılıyorsa, din, hayatın değişen hızlı serüveninde yer alamayacaktır.

Gazali'nin inanan birçok düşünürün (taklitçi) yanlış yolda olduğunu iddia etmesi, dinin ne olduğu ve ne olduğundan ayrı nasıl yaşandığı ve bunun niçin problem olduğu sorularını sordurmaktadır. Din muazzam geçmişinden övgü ile söz ederken, içinde yaşadığı gerçeklikten uzaklaşamaz. Gazali bize, din hakkında konuşanların sınırlı ve eksik bilgilerinin gerçekliğinin yanı sıra, dinin kendinden kaynaklanan canlı tezlerinin var olduğunu da söylemektedir. İşte bu noktada o dinin içinden birileri bu canlı tezleri ortaya koymakla görevli olmalıdır. Günümüz dünyasında, özellikle İslam açısından, dinin küçümsenmesinin temelinde dinin 'modern' insan hayatına sunabilecek yeni ve canlı bir şeyinin kalmadığı iddiası yatmaktadır. Bu dinden ne beklendiğiyle ilgilidir. Bu aynı zamanda dinin kendine bir yer bulması ve buradan hayatın içine girmesi anlamına gelecektir.

İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisi, diğer bir ifadeyle akıl ile vahyin uzlaştırılması denemesinde dikkat çeken isimlerin üst serüvencisidir. Ona göre,

Dinde bir takım bozuk eğilim ve inançların arız olması, hele bunların içinde kendilerini felsefeye (Hikmet) mensup görenler tarafından türetilmiş bir takım şeylerde bulunması insana büyük bir hüznün ve elem vermektedir... Felsefe, dinin arkadaşıdır; adeta sütkardeşidir. Bunlar tabiatları, cevherleri ve amaçları bakımından iki arkadaş, iki dost olduklarından aralarında düşmanlık, kin ve ayrılık adına ne gerçekleşirse gerçekleşsin, birinin diğerine verebileceği eziyet, eziyetlerin en şiddetlisi olur. Dine, kendine intisap iddiasında bulunan birçok cahil dostlar da eziyet vermektedir.<sup>89</sup>

İbn Rüşd'ün din felsefesindeki en büyük başarısı, alanlar arasındaki ayrımıdır. *Faslu'l-Makal* bu anlamı en güzel şekilde ifade etmektedir. Onun felsefe ve din arasındaki ilişkiyi

---

<sup>89</sup> İbn Rüşd 1992: 115

tanımlamak için ortaya koyduğu gerekçeler her iki alanın kendince bir yolda oluşunun işaretleridir. İbn Rüşd'ü anlamada şu üçlü sorgulama önemlidir: Birincisi, felsefi araştırma problemleri içinde yer alan konularda din bir şey söylememiştir. İkinci olarak felsefenin verdiği hüküm ve sonuç ile dinin hükmü birbiriyle çatışmaz. Üçüncü nokta ise, akıl yürütme ve kanıtlamaların sonuçları ilk anda dini nass ve hükümlerle uzlaşmaz durumdadır. İbn Rüşd bu son noktada devreye girer ve her iki alanın uyum ve uzlaşması için dinin kaynağı olan nassın mümkün olan teviline başvurulmasını savunur. İbn Rüşd bunu başarabilme gücünü herkese vermediği için, insanlar arasında kategorik bir ayrıma gider. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün din felsefesi açısından dikkat çeken diğer bir yönü, tartışmalı olsa da, alana kazandırdığı “çifte doğruluk kuramı”dır. Ona göre “akıl da vahiy de hakikatin kaynaklarıdır, bu nedenle felsefe ile dinin her ikisinden elde edilen sonuçlar gerçektir ve gerçek gerçeğe ters düşmez.” Bununla birlikte, felsefe akla, din ise hem akla, hem de vahye dayandığı için uygulamı bakımından din, felsefeden üstündür.<sup>90</sup> Yüzyıllar sonra Hegel'de göreceğimiz tarzda bir tartışma burada da belirir. İbn Rüşd'e göre felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve bu yolla bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeraitler ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar.<sup>91</sup> Bu tam da Kant'ın “salt aklın öğretmeni olan filozof”<sup>92</sup> ile dini alanın tanımlayıcısı olan ilahiyatçının ayrıldığı açık alandır.

İbn Rüşd'ün cümleleriyle söylersek;

Filozoflar, şeraitler bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden, zorunludurlar, çünkü felsefe ancak

---

<sup>90</sup> Taylan, Necip 1997, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul: İFAV, s. 242–3, 255, 257.

<sup>91</sup> İbn Rüşd 1998: II/711.

<sup>92</sup> Kant 2012, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din (Çev. Suat Başar Çağlan), Konya-İstanbul: Literatürk, s. 21..



bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar. Şeraitler ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bununla birlikte halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir şeriat yoktur.<sup>93</sup>

İbn Rüşd'e göre, her din vahye dayanır ve akıl da onda mündemiçtir. Ona göre, sadece akla dayanan bir din bulunabilir, ancak bu din, hem akıl hem de vahye dayanan dinden daha eksiktir.<sup>94</sup> Doğruluk hakikatle çelişmez, bununla beraber din felsefeden daha geniş ve kapsayıcıdır. Ancak İbn Rüşd'ün yukarıda ifade ettiğimiz “çifte doğruluk kuram”ını doğruluğun birliği şeklinde okumak gereklidir. Doğruluğun birliği ilkesi İbn Rüşd'de merkezi önemdedir. Şayet böyle kabul edilmezse, dinde, “dinin kutsal metnini yorumuna dayalı diyalektik delillendirme tarafından ileri sürülen doğru önermelerin bulunduğunu, fakat bunların aynı zamanda felsefede ispata dayalı olarak ortaya konan doğru önermelerle bağdaşmadığını kabul etmek mümkün olurdu.”<sup>95</sup> “Daimi ikbal” üzere olma İbn Rüşd felsefesinin de ereğidir. İbn Rüşd, İslam dininin üzerinde çok durduğu ibadetlerin, özellikle de namaz örneğinden hareketle, hedeflediği erdemleri iyice öğrenerek yetişen insanların, daha yetkin ve kabul edilebilir bir insan edimi sergilediklerini kabul eder. İbadetlerin temel esprisi insanı, “hayâsızlıktan ve kötülüklerden uzak” tutmaktır.<sup>96</sup>

Gazali'nin 11. yüzyılda yapmış olduğu “yenileştirme” hareketi ile İbn Rüşd'ün 12. yüzyılda alanları oldukları gibi kabul etme anlayışı günümüz din çalışmaları için bir örnek oluşturabilir.

---

<sup>93</sup> İbn Rüşd 1998: 710.

<sup>94</sup> İbn Rüşd 1998: 712.

<sup>95</sup> Taylor, Richard 2007, “İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce,” İslam Felsefesine Giriş, ed. Peter Adamson, R. Taylor (Çev. M. Cüneyd Kaya), İstanbul: Küre Yay., s. 205.

<sup>96</sup> Kur'an: 29/45; İbn Rüşd, Tehafüt II/ 713.

Felsefe çalışmalarımız bu gün, hala toplum hayatında etki uyandırıcı yönde gelişmemekte, sadece akademik platformda bireylik çalışmalarla sınırlı kalmaktadır. Bunun sosyal ve kültürel temellerinin yanı sıra, felsefe çalışmalarında çağımızın problemlerine kendi penceremizden bakabilecek yetili bilgi donamına sahip elemanın olmamasının rolü vardır. Gelenek onanması gereken ve itikad alanı sunan değişmez mutlaklar dizisi değildir. Geçmişin her bir tecrübesi kendi şimdilerinin tecrübesidir. Bugün tüm geçmiş bil-fiil tecrübelerin korunması, bilgisel olarak korunmasıdır. Asıl yapılabilecek olan, geçmiş ‘şimdilerin’ şimdi olarak tekrar gözden geçirilip, korkmadan sürekliliğe dâhil edilmesidir.

Bizler genelde İslam düşüncesinin ve özelde de felsefesinin zenginliğinden söz ediyorsak, geçmişin şimdisi olarak değil, onu gün yüzüne çıkarmak ve tartışma platformuna, taşımak zorundayız. Şayet bu yapılamıyor ve tarihe hapsedilenin olarak kalması isteniyorsa –aslında kimse böyle bir tavır içinde değildir– günümüz bakış açısıyla yeni ve bizim tarafımızdan üretilmiş bir düşünceden bahsetmemiz imkânsızdır. Çünkü insan ürünü olan felsefe, din, ahlak, siyaset vs. bizlerin yaşam felsefelerinin birer yansımalarıdır. Bu nedenle tarihte olanla övünerek ya da tarihe hiçbir katkı sağlamadan aktarmak, hiçbir problemimize cevap olmayacaktır. Kesin ilkelere dayanan bilgi aktarımı, bizim yaratıcılığımızı engellediği gibi, o bilgiyi doğru anlamamızı da engellemektedir. Tarihten aktarılan her bilgi, yeni bir bilgi üretme sürecine yol açmalıdır. O, yok olurken, yeni imkânlara kapı açmalıdır. Ancak bu kapı, kesinlik ifade eden bir kapı değil, yeni fırsatların ve yeni yaratıcılıkların imkânını içinde barındıran belirsizliğe açık bir kapıdır. Akıl – vahiy ilişkisi konusunda Farabi’nin, İbn Sina’nın, Gazali’nin ve İbn Rüşd’ün hala söyleyecek çok şeyinin olduğunu düşünüyorum. Her keşfedilen fikir, yeni alternatifler demektir.

Baştaki soruyu tekrarlayalım: mevcut İslam dünyasında uygulamılık anlamda bakılırsa, şimdilik bir din-felsefe dayanışması mümkün değildir. Ancak kuramlık anlamda böyle bir şeyin imkânı hala vardır. Recep Alpyağıl Paul Ricoeur örneği üzerinden soruşturmaya açtığı Türkiye’den otantik felsefe yapabilmenin imkânı ve din felsefesi isimli çalışmasında “niçin özgün felsefe üret-e-miyoruz?” sorusunun peşine düşer.<sup>97</sup> Bu makale bu sorunun cevabına kavramlık serüvenle katılmayı denemiştir. Din üzerine çalışma, gerçeklikle birlikte insan varlığının bütünlüğünün arayışıdır. Bu şekilde kabul edildiğinde din, durağan ve nesnellığı “işte bu” denebilecek bir “yapılanmışlık” hali olmaktan daha geniştir. Dini çaba, insanın bir özne olarak, kendinde var olan özgürlük ve sorumluluk bilincinin “somutlaştırılması”dır. Özgürlük ve sorumluluk bilinci ise her hangi bir sınırlamayı/sınırlandırmayı değil, sınırsızlığı erek edinerek “somutlaştırmayı” yaşayabilir.

---

<sup>97</sup> Alpyağıl, Recep 2010, Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi, İstanbul: İz Yay.