

POST-RELIGIO ET RATIO: POSTMODERN DİN BİLİMLERİNDE AKIL-DİN İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Mustafa ALICI*

Öz: Modern çağın “ileri” veya “alternatif” bir dönemi olarak öne çıkan postmodern dönem, inşa ettiği tenkitçi ben-merkezcilik ile kendisine benzettiği öznel çoğulcu maneviyat olarak anladığı din olgusunu değerlendirmek ve anlamak istemektedir.

Bu makalede tarih boyunca yapılan din-akıl ilişkisine değindikten sonra postmodern aklın temel özelliklerini, geleneksel dine olan yıkıcı veya yapıcı tenkitlerini, inşa ettiği din formunu ve son olarak bu maneviyat formuna yönelik teorik çatı hükmündeki post-teolojiji değerlendirceğiz.

Bilhassa postmodern tenkitçi akıl maneviyat konusunda modern dönemde gözlemlenen uzlaşma veya karşıtlık değil “interaktif ve entegre edici kesişimi” savunan postmodern teoloji (*post-teoloji*), sahip olduğu meselelerini oldukça teferruatlı tipolojilere ayırarak anlamlandırmakta ve yeni döneme uygun bir din anlayışı geliştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma Çağı, postmodernizm, din bilimleri, akıl ve din, rasyonellik

POST-RELIGIO ET RATIO: RELATIONSHIP BETWEEN REASON AND RELIGION IN THE POSTMODERN STUDY OF RELIGIONS

Abstract: Postmodern age which is conceived as “the progressed one” or an “alternative age” for Modernism, constructing a self-centered rationality approach, would like to evaluate and comprehends the fact of religion as the pluralist spirituality.

In this article we try to deal with postmodern theology, having been considered as theoretical frame to this kind of spirituality after having discussed main characteristics of Postmodern reason and its destroying or productive critical approaches to the traditional form religion as well as its construction of religion.

Especially, the postmodern critical reason, never treating the spirituality in the sense of reconciliation neither in opposition but defending the approach of “integral cross-section relationship when met with it, has a detailed and differentiated types of subjects matter; therefore it forms a new type of religion proper to its new age.

Key Words: The Age of Enlightenment, postmodernism, study of religions, reason and religion, rationality.

1. Giriş

“Akıl” (*ratio*), akıl yürütmenin statik durumu olarak, insanın diğer canlılar-

ORCID ID : 0000-0001-9513-6768

DOI : 10.31126/akrajournal.648616

Geliş tarihi : 19 Kasım 2019 / Kabul tarihi: 26 Aralık 2019

*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

dan ayırt edici karakteristik özelliğidir. Bu bakımdan antropolojik açıdan düşündüğümüzde akıl, insanın kendi düşünce ve iradi fiillerini kullanma melekesidir. Bu meleke ile insan, kendi davranışlarını kontrol edip fiillerini gerçekten beşerî ve ahlaki açıdan yüklenebilmektedir. Fizyolojik açıdan aklın kullanımında ortaya çıkan bazı kusurlar sebebiyle birtakım yoksunluklar meydana gelebilir. Bu kusurların en radikal olanları arasında mutlak değeri rölatif olanlardan ayırt edememe, kendi arzusunu özgürlük içinde seçememe gibi soyut düşünme eyleminde yetersizlikler veya aklını layıkıyla kullanma yetisinden yoksunluk sayılabilir. Bunlara ilave olarak akıl melekesini tamamen yok etmeden ortaya çıkan halüsinasyonlar gibi duyuşsal algı bozuklukları veya zihinsel açıdan ihmal ve dikkatsizlik dalgalı mizaç bozuklukları da aklın tam işletilmemesinin sonuçlarıdır.¹

Dinî inanç, akıldan farklıdır, ama onsuz değildir. Hatta din, zihinsel neticelere varma açısından akıldan da öte bir şeydir. Dinî inanç, bir eyleme karar vermek hatta akli bir eylemin kendisidir. Bilhassa normatif dinî çevreler için akla dayanmayan veya bir iman formülü olmayan inanç ve inanca dayanmayan akıl, hatta bir şeye akıl olmadan inanmak aptallıktır.²

Akıl yürütme veya akıl etme eylemi, insanlığın, dinî düşünce tarihi kadar eskidir. Denebilir ki dinin rasyonel izahı, iman ikrarı olarak, insanın dine verdiği spekülâtif imandan ve onu takip eden ritüel tepkisinden bile önce olmalıdır. Dolayısıyla tıpkı din duygusu gibi dindeki akıl yürütme de zihnin öncüller veya önermeler yoluyla “dışarıya karşı” imani bir neticeye veya içkin ve nihai bir yargıya ulaşmasını ifade eder. Müminin kabul ettiği eski bir dini şahadet önermesinden diğerine geçmesi olarak hidayet süreci de başından sonuna kadar “eski inancın kişisel anlamını yitirmesi ve yeni inancın aynı kişide makul hâle dönüşmesi” olarak anlaşılabilir. Dindeki hidayet dahil tüm akıl yürütme eylemlerinde iki temel yön bulunur; madde ve form. Bunlardan madde, akıl yürütmenin ilgili olduğu içeriği oluştururken form ise akıl etme unsurlarını birbirlerine bağlayan mantıksal usulü meydana getirir. İkisini birbirine uyumlu hâle getirenler ise akıl yürütmenin geçerliliği ve gerçekliğidir. Bu açıdan aynı forma sahip tüm akıl yürütme süreçlerinde öncüller doğruysa netice de doğrudur.³ Bu bakımdan iman gibi akıl yürütme de, beşerin âlemi tecrübe etme ve yargılama aygıtlarından kabul edilebilir.

1. Paul K. Meagner, “Reason, Use Of”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946-947.

2. K. R. Birkett, “Christian Apologetics: Is It Viable in a Post-Christian Culture?”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Academic, Illinois 2006, 33- 34.

3. J. A. Ladriere, Reasoning”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946.

“Rasyonellik” ise kelime olarak nispeten Aydınlanma sonrası dönemlerde Avrupa entelektüel sözlüğüne girmiştir. Avrupa dillerinde “akıl” kavramı da tıpkı rasyonellik gibi Aydınlanma düşüncesine ait bir terim olmasına rağmen XIX. yüzyıl sonlarına kadar düşünce sisteminde revaç bulmamıştır. Bilhassa evrimci pozitivist felsefe için insan aklı, ilkel çağların vahşi insanlarından modern teknolojik ilerlemelere kadar tek düzlem içinde ilerleyen insanlık tarihi içinde gelişen zihinsel bir melekedir.⁴

Aydınlanma öncesi antik dönemde akıl- din ilişkisinde ilk göze çarpan din bilginlerinden Rhegiumlu Filozof Theagenes olup (d. MÖ, 525 civarı), politeist din konusunda felsefi açıdan akıl yürütürken “alegorik anlayışı” esas almaktaydı. Bir başka ifadeyle o, insan aklının en doğal ve kendiliğinden çabası olarak meylettığı politeizmi, doğal ve psikolojik kuvvetlere karşılık gelen bir sistem olarak görerek mevcut tüm ilahları alegori ile açıklamaya çalışır. O, bu bağlamda Atina’da mukim ilahların aslında âlem ve hayatla ilgili fenomenlerin hikmet peşindeki bilgiler tarafından yapılan rasyonelleştirilme ve ilahlaştırılmaların en somut hâlleri olduğunu ileri sürdü. Söz gelişi ona göre Tanrı Ares, aslında “insanın düşebileceği sonsuz akılsızlığı”, Tanrıça Afrodit, “insandaki şehvet ve aşk dolu arzuyu”, Tanrı Hermes ise “filozoflardaki ayırıcı aklı” yansıtmaktaydı.⁵

Sonraki dönemlerde bilhassa Stoacılar, ağır mitolojilere sahip mevcut Grek ilahlar sisteminin ötesinde bulunan ulaşılmaz anlaşılması zor tek prensip logosun, çeşitli oyunları rasyonelleştirilmiş ama yanlış anlaşılabilir tahrif edilmiş bir dini gelenek haline gelmiş olduğunu iddia ettiler. Mesela aynı ekolden Chrysippus (MÖ, 280- 206), filolojiye başvurarak Panteon’daki baş tanrının ismi olan Zeus kelimesinin aslında logosun bir diğer ifadesi olan nous kelimesinden türemiş olduğunu, buna bağlı olarak Tanrı Hermes’in “ilahi akıl”, Tanrı Rea’nın ise “maddi yeryüzü” demek olduğunu ileri sürdü.⁶

Din-akıl diyalektiğinde politeizmi rasyonelleştirerek akli, felsefi zemine oturtan bir araç olarak görenlerin başında Romalı hatip, devlet adamı ve filozof Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106- M.Ö. 43) geldi. Cicero, MÖ, 45 yılında kaleme aldığı De Natura Deorum (Tanrıların Doğası)⁷ adlı yapıtında politeizm mahiyetinin rasyonelleştirilmesi konusunun felsefenin en zor ve en

4. Paul Stoller, “Rationality”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The University of Chicago Press, Chicago- London 1998, 240-241.

5. Stefan Stenudd, “Theagenes”, *The Cosmos of the Ancient- The Greek Philosophers on Myth and Cosmology*, Book Surge Publishing, Malmö 2007, 85- 87.

6. Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 15- 16; De Vries, 5.

7. Cicero’s *Treatise on the Nature of Gods; On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws; And On the Standing For Consulship*, çev. ve ed. C.D. Yonge, Kessinger Publishing, Londra 1853.

karmaşık meselelerinden biri olduğunu açıkladı. Söz gelişi Cicero, kendisinden önceki veya dönemindeki filozofların, politeist bir düzlemde ilahların var olup olmadığı, varlıkları yaratıp yaratmadıkları veya en başından beri ölümsüz Tanrıların hikmet ve iradeyle insanların işlerini yönetip yönetmedikleri veya bunları yaparken aralarında görüş alış-verişi yapıp yapmadıkları gibi “karanlıkta kalan” sorulara cevap verirken sürekli çelişki ve ihtilafa düştüklerini iddia etti. Bu bakımdan *Cicero’ya göre dini cehalet, akli kullanan spekülatif felsefenin hem ortaya çıkış sebebi hem de kaynağıdır.*⁸

Son tahlilde pagan Cicero, Hristiyan logos öğretisi ve Müslüman “faal akıl” nazariyesine benzer şekilde her şeyi koruyan ve idame ettiren doğanın, mutlak ve en yüksek derecede “Tek bir Akıl” ile sevk ve idare edildiğini açıkladıktan sonra “Doğa” ve “Tanrı” gibi birbirinden farklı iki kavramın aslında Tek ve Aynı Varlığı ifade ettiğini iddia eder.⁹

Bilhassa Rönesans ve Reform öncesi Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde (özellikle Aziz Tertullian, Aziz Origen, San Aquistine çizgisindeki erken dönem kilise babalarının başını çektiği ve dindar akli değerlendiren patristik felsefede) ortaya çıkan sistematik teoloji, ana hatlarıyla öncelikle insan zihninin fiziksel bedenle ilişkisini dinî açıdan mükemmel gördükten sonra, Tanrının suretinde yaratılan insanın ilahi akılla yakın ilintisini, asli günahla kirlenen beşeri akli ve onu onarmak isteyen ilahi vahiyle uzlaşma gayretlerini veya onu ilahi olanlardan uzaklaştırmak isteyen agnostik seküler felsefelerle etkileyici irtibatını ve nihayetinde aklın, teolojik düşünce ve manevi tefekkürdeki itaatkâr rolünü ortaya çıkarmak istedi. Bu bakımdan dine boyun eğen patristik akıl, düzeni sağlayıcı bir tarzda her şeyi kuşatan bu âlemin mantığını, “ilahi zihnin sistematik ve en somut hâli” olarak gördüğünden akıl yürütmeyi, hermenötik açıdan teolojiden antropolojiye doğru yol alan, ilahi zihnin akıllıca ve sistematik olarak evreni anlatan ve yerli yerince antropolojik izahlar yapan bir yaklaşım olarak kabul etti. Zira erken dönem dogmatik patrolojiye (kilise babalarının düşüncesine) göre insan, bu evrende onun içeriğini ve tasarımını anlamayan yegâne varlıktır. Patristik teologların bu akıl yürütme eylemi, aynı zamanda aklın kısmen de olsa teolojilerindeki rolüne işaret ediyordu; yazdıkları şeylerde ilahi kozmos düzenin açıklamak ve teolojinin gizli mantığını şerh ederek anlatmak aynı zamanda ilahi akli tam yansıtan (Hristiyan) insana yüklenen beşeri aklın en büyük vazifesiydi.¹⁰

8. C. D. Yonge, “Introduction”, *Cicero’s Treatise on the Nature of Gods*, H.G. Bohn, Londra 1853, 1- 6.

9. *Cicero’s Treatise on the Nature of God*, 17.

10. Anna N. Williams, *The Divine Sense- The Intellect in Patristic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge- New York 2007, 2-4.

Aynı dönemde Helenistik felsefeyle entegre çabalarına girişen Yahudi düşünürleri, Kutsal Kitab'ı merkeze alan katı bir fideist (imanî) akli benimsedi. Bu dönemin etkin Yahudi düşünürlerinden Rabbi Saadia Gaon [Müslümanların bildiği adıyla Feyyumi] (d. 882- ö. 942), Yahudi Rabbani geleneğini toptan reddedip sadece Tevrat'ı esas alan Karailik mezhebine karşı Yahudi temel esaslarını savunurken "İlahi aklın ürünü" olarak vahiy (Tevrat) ile beşeri (ruhban) aklının en somut ürünü ve gelenek külliyatı Talmud'u beraber harmanlamış ve sonuçta açık bir şekilde Yahudi kutsal metinleri ile dönemin felsefesini, beşerî akıl ile İsrail vahyini uzlaştırmayı dile getiren ilk Yahudi düşünürlerden biri olmuştur.¹¹

Onun açtığı yolda ilerleyen Orta Çağ Rabbani Yahudiliğinin en önemli siması Endülüslü Musa b. Maymun [Maimonides] (d. 1135- ö. 1204) ise İslam felsefe dünyasına ait olan ve eserlerini Arapça kaleme alan bir filozof olarak, klasik felsefeyi iyi bilen Yahudi dindar entelektüel kesim ile Musa Şeriatını yorumlayan Rabbani Yahudiliğin uzmanlarını uzlaştırmaya çalışır.

O, akıl melekesi ile teçhiz edilmiş insanın, Yahudiliği ve bilgi kaynaklarını özel ve eşsiz kılan şeyin kutsal kitaptan akıl sayesinde çıkarılan derin anlamlar olduğunu kavrayabildiğini açıkladı. Onun sistematik anlayışında bu derin dinî anlamlar, insanı iki önemli sonuca ulaştırır; dinin öngördüğü saadetli bir hayat ve aklın hedeflediği entelektüel sonuçlar. O, bilhassa Yahudi toplumu için "taze bir felsefi soluk ve yepyeni bir dinî terminoloji" kazandıran *Delaletü'l Hairîn (Yolunu Sapıtanların Rehberi)* adlı eserinde dindar olup felsefeye karşı olanlar ile felsefe sebebiyle dinden uzaklaşmış olanlar gibi "kafası karışık (Yahudi) insanlara" rehberlik etme amacı taşıdığını açıklayarak Tanrı'nın varlığı, âlemin yaratılışı, kötülük problemi, varlık anlayışı, kader anlayışı gibi Rabbani literatürde geçen başlıca dinî konuları kendi zamanına ait felsefi nazariyeler ışığında yorumlar. Ona göre insan aklının sınırları ve her türlü felsefi zorluğa rağmen temel gayelerinden biri de fizik ve metafiziğin aslında Kutsal Kitap'ın gizemli öğretilerinin özdeşleri olduğunu göstermektir. Bu özdeşleştirme işi filozofun değil Musa Şeriatının talebesinin ahlaki yükümlülüğüdür. Böylece Maimonides, akıl ile dinin birbiriyle çatışmadığını aksine aynı potada eriyerek Yahudi kutsal kitabın sunmuş olduğu gerçekliği en iyi bir şekilde anladığını; sonuçta Rabbanilik ve felsefenin birbiriyle bağdaştığını gösterdiğini açıklar.¹²

Aklı ve dini, kaynak, durum ve hedef açısından birbiriyle aynı gören, imanı bilimsel verileri aynı potada eriten, felsefi hikmet ile vahyi tek kaynağa

11. Ömer Faruk Harman, "Feyyumi, Said b. Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 1989, XII, 517-519.

12. Hatice Doğan, *Musa bin Meymun Rambam Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l-Hairîn*, Gözlem Yayınları, İstanbul 2010, 57- 64.

sahip “iki stkardeş gören” hatta Doğu ile Batı’yı uzlaştıran Orta Çağ İslam düşüncesi bilhassa Endülüs felsefesi (zellikle İbn Bacce, İbn Tfeyl ve İbn Rüşd) olmuştur.

Bunlar içinde “Endülüs’un ilk sistematik filozofu” olarak bilinen İbn Bacce (d. XI. yüzyılın sonları- . 1138), kadim Yunan *logos* anlayışından etkilenerek insandaki ilk zihinsel faaliyeti sağlayan faktörün, insanı dine ve tevhide yaklaştıran yine Allah’tan gelen insandaki gizli ilahi faal akıl olduğunu iddia etti. O, nakli bilginin akıldan daha önemli olduğunu savunan ve aklın kesin bilgi kazandırmadaki yetersizliğine vurgu yapan bu yüzden akıl-din ilişkisinde mistik tecrübeyi daha fazla önemseyip bu tür bir tecrübenin insanın zihinsel leminde ilhamlara yol açacağını ve bu sayede ilahi hakikatleri görebileceğini hatta sırr bir istiğrak ile hakikat bilgisine ulaşabileceğini iddia eden Gazzali(. 1111)’ye karşı ıktı.¹³

Yine Endülüs düşünürleri içinde kadı kaftanındaki hekim ve filozof olarak akli ilimlerle nakli ilimleri birbirleriyle uzlaştıran ve Batılılarca Averroes olarak bilinen İbn Rüşd (d. 1126- . 1198), bilhassa *Fasl-l- Makal* ve *Kitab-l- Keşf* adlı eserleriyle akıl- din ilişkisini hikmet ve şeriatın birbiriyle uzlaşı içinde olduğunu söyleyerek anlamaya çabaladı. Bu dengeli tavriyla skolastik düşünce karşısındaki sorgulayıcı aklın başlangıcı olan Rönesans ve Aydınlanmaya fikri zemin hazırlayanların başında gelen İbn Rüşd, aynı zamanda bir kadı ve hekim olarak hizmet ettiği irfan ve burhan sahibi Hikmetli Doğu (İslam)’yu, filozof olarak “En Büyük Aristo şarihi” sıfatıyla Aristo felsefesini tanıttığı Batı’ya yakınlılaştırıp iki dünya arasında entelektüel bir köprü oldu.¹⁴

İbn Rüşd’e göre din, varlıklara akılla bakmayı ve değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan bilimin temeli ontolojiktir. Felsefe de varlıkları incelemek ve onların Allah’a delaletini araştırmaktan başka bir şey değildir. Böylece o, epistemolojik olarak din ile onun süt kardeşi dediği felsefeyi entegre etmektedir. Ona göre felsefe kabiliyetli insanlara hikmeti öğretirken şeriat ise avama hitap eden bir yoldur. Bu bakımdan İbn Rüşd, “her nebi bilgedir ama her bilge nebi değildir” der. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde din ile akıl birbiriyle çatışırsa bunun sebebi ya felsefenin açıklama yaptığı bir konuda din sessiz kalmıştır veya o konuda önceden dogmatik bir tanımlama yapmıştır. Bu noktada akıl ile din arasındaki çatışmada literal anlam yerine mecaza yönelerek “te’vil”(felsefi yorum) tek mantıksal çözüm yoludur. Ancak te’vil, uzmanı tarafından yapılmalı ve avama bırakılmamalıdır. Böyle bir akıl yürütme yöntemine sahip olarak İbn Rüşd, söz gelişi dinde farklı yorumlamaların olabileceğini, dinî bilginin en az felsefi bilgi kadar çoğulcu bir yapıda olduğunu;

13. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2015, 294.

14. lken, 295- 300.

bu yüzden filozofların ve mutasavvıfların kalamcılara göre daha hoşgörülü olduklarını iddia eder.¹⁵

Te'vil yönteminin verdiği açılım sayesinde İbn Rüşd'e göre insan, entelektüel melekelerini kullanmakla, bu evrenin gerçek değeri olan mülk âlemi üzerinde derin incelemelerde bulunmak ve Yüce Mülk Sahibi tanımakla yükümlüdür. Böylece nakli bilgi olarak vahiy, akli bilgi olarak felsefe çalışmayı zorunlu kılmıştır. Ona göre insanın entelektüel ve akli araştırma yöntemi İslam felsefesi terimiyle “*burhanî kıyas*”, Aristo felsefesi terimiyle “*apodeiktik kıyas*” denen doğruluğu tartışma götürmeyen veyahut kanıtlanmış önermelere dayalı geçerli ve kesin sonuçlar veren kıyastır.¹⁶

X. yüzyıldan itibaren İslam düşüncesi ile derin etkileşim haline giren Orta Çağ patristik felsefenin etkili isimlerinden Aziz Thomas Aquinas ise özel olarak akıl ile inanç arasında genel olarak da Hristiyanlık ile (İslam filozoflarının yorumladığı haliyle) Yunan felsefesi arasında tam bir uyum olduğunu göstermek istedi; ona göre akıl ve iman, bilginin iki yoludur. Bunlar içinde bilhassa akıl, tecrübe ve mantık ile bilebildiklerimizi kapsar. Onun teolojisinde özel bir vahyin dışında tecrübe ve mantık melekelerine sahip akıl yoluyla tek bir Tanrı olduğunu bilmemiz mümkün iken iman yoluyla ise Tanrı'nın İsa Mesih yoluyla dünyaya gelişini ve teslis yoluyla Tanrı'nın doğasını bilebiliriz. Dolayısıyla Tanrı bilgisinin akıl ve iman gibi çifte hakikate ihtiyacı olduğundan sadece birinin bilgisi yeterli değildir. Daha kısa bir ifadeyle Aquinas'a göre iman akıl üzerine inşa edilir ve onunla kendi varlığını sürdürür. Bu yüzden iman ve akıl doğru anlaşıldığında her ikisinin öğrettikleri arasında hiçbir çelişkinin olmadığı anlaşılır.¹⁷

Neticede Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasının Teslis teolojisine uygun olarak “Çifte Hakikat” adını verdiği akıl-din uzlaşısı anlayışına karşı Tevhidî düşünceye uygun olarak “İki Hakikatin Kaynak Birliği”ni savunan İslam düşünce sistemi, bilhassa İbn Rüşd'ün görüşleriyle dinin doğrularının felsefenin doğrularının aynı hakikat kaynağı olduğunu iki hakikatin birbiriyle özdeş olacağını ortaya çıkan çelişkinin ancak yanlış iddialarda bulunan taraf yüzünden veya zahiren olabileceğini bunların ise tevil yöntemlerine başvurarak ortadan kaldırılabileceğini savundu.¹⁸ Bu yaklaşımlarıyla Orta Çağ İslam düşünce sistemi, bir taraftan bir postmodern düşünür gibi katı tenkitçiliği ve fikirdeki çoğulcu-

15. Kadir Canatan, “İbn Rüşd'ün Epistemolojik Projesi: Dinî Bilgi ve Felsefî Bilgi'nin Uzlaştırılması”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınları, Sivas 2009, I, 55-73.

16. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, 429.

17. Harry J. Gensler, *Anthology of Philosophy of Religion* ed. Peterson, Cambridge University, Press, New York 2002, 67-71.

18. Kutluer, 439.

luğa dayalı hoşgörüyü benimseyen ve çoğulcu felsefe taraftarı olurken, diğer taraftan Tanrı'nın, imanın değil beşeri bilgi ve inancın temel konusu olabileceğini ileri sürerek natüralist aydınlanmacılardan daha güçlü bir şekilde antropolojik teolojiye destek verdi.¹⁹

Rönesans ve Reform dönemi gelişmiş Orta Çağ Avrupa düşüncesinde ise akıl- din diyalektiği, zamanın ruhuna uygun olarak dini daha fazla doğayla ve insanla ilişkilendirerek anlamaya dayanıyordu. Bu dönemdeki Kilise, zamanına uygun bir akıl yürütme geliştirerek -bilhassa yaratılış kıssasından hareket ederek- olumlu yönde “insanın” maddi ve manevi açıdan “Tanrıya benzer (*Imago Dei*) yaratılışı” ve olumsuz açıdan insanın şeytana kanarak günahkar olarak cennetten kovulması” gibi akıl yürütmeye yakın ilişkili gerilimli temalar patristik antropolojiyi zihinsel olarak meşgul etmişti. Kilisenin insanın akıl edilebilir oluşuna vurgusu, beşerin bu yeteneğindeki ilahi hikmetin köklerinde kendini buldu. Devrin kilise babaları, kendi dönemlerdeki akla aşırı önem verip onu dinle özdeş gören anlayışı yerine yaratılmış âlemde yansıdığı şekliyle İlahi akıl edici zihnin ihtişamına özel ilgi duydular. Bu düşünceye göre Yüce Tanrı, beşerin akılı kullanma kapasitesinin fark edilmesini bizzat istemekte olduğundan kilise babaları, evrendeki düzenin yani İlahi kudret elinin tasarladığı evrenin tamamen beşeri melekelerin üstünde olmadığını aksine iyi, kötü, çirkin, şer gibi kavramların akıl ile açıklanabilen sistematik, mantıklı ve tutarlı şeyler olduğunu iddia ederler. Kısacası onlara göre beşerin asli günaha düşmesine rağmen, bütün içeriğiyle evren, ilahi yaratıcı ve nimet verici aklını tamamen yansıtan bir tarzda insan tarafından anlaşılabilir şekilde tasarlanmıştır. Bu yüzden insan aklının, hem benzerliğini ve ruhunu taşıdığı ilahi olanla *ad extra* bir ilişkisi hem de fiziksel âleme yoğun ilgi duyan beşeri beden ve iradeyle *ad intra* bir ilgisi bulunmaktadır.²⁰

Reform döneminde kilise karşıtları arasında en önemli sima rasyonalist filozof ve diplomat Jean Bodin (1530- 1596) sayılabilir. Bodin'e göre rasyonel açıdan en iyi din (*optima religio*), kültürel ve tarihsel açıdan “en eski” (*antiquissima*) olandır. Yani *insan ırkının en başındaki babanın inancından beri dinin kökeni rasyonel açıdan oluşturulmalı (totius humani generis parente origo est petenda)* ve *en iyi din türü bulunmalıdır*. Bu yüzden ona göre tarihin başlangıcına doğru akıl yürütürsek insanlığın ilk babasının bizzat tek Tanrı tarafından en iyi alışkanlıklarla, en iyi eğitimle, en iyi bilgiyle ve sonuç olarak *en iyi ruhani faziletler (animi virtutibus)* ile donatıldığını buluruz. Bir başka ifadeyle Bodin'e göre, ezeli ve ebedî Tanrı tarafından insan zihnine

19. Aliye Çınar, “İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2009, I, 365.

20. Williams, 4-6.

“doğru akılla” (*recta ratio*) “tohumu atılan” (*insita*) “en iyi ve en eski din”, monoteizmdi. Dolayısıyla tıpkı ilk (orijinal) olanı kadar doğal din de, kurtuluş için yeterli olduğundan, doğaya ve insana ait kanunlarla da uyum içindedir. Bu görüşleriyle o, doğal dini sistematize eden David Hume, Benjamin Franklin ve Thomas Paine gibi aydınlanmacılara, akla odaklanan evrimci ateist Edward B. Tylor’a son olarak insanlığın en eski dini olarak tektanrıcılığı gören Katolik rahip Wilhelm Schmidt’e ilhamlar vermiştir.²¹

Bodin ile aynı çağda yaşayan Cherbury’li Edward Herbert (1583- 1648) ise İngiltere’nin “öncü deist” filozoflarından biri olarak Kitab-ı Mukaddes tarihi, vahiy, otorite üçlemesi etrafında hem rasyonel hem de dindar olmanın imkânı üzerinde durur. 1624 yılında kaleme aldığı ve 1645 yılında gözden geçirip yayınladığı *De Veritate* (Hakikat Üzerine) adlı eserin sahibi Herbert’e göre bir dinin iyi veya kötü olması için vahyin onları bu şekilde ilan edip etmemesi temel ölçüt değildir. Aksine evrensel bir din, insana bağışlanan ve doğasına ait ideler yoluyla depolanmış ve doğru akıl etmeyle sağlaması yapılmış gerçek bir gelenek olmalıdır. Sonuçta Tanrı vergisi olan akıl ile doğal dinin doğruyu bulmada işbirliği yapmasını isteyen Herbert’e göre fitrata ait doğru akıl, vahye ve imana hatta geleneğe dayanmaz; aksine tüm insanlık tarihinde *dini gelişmeler süreci* vardır ve bu gelişme tarihiyle tüm insanlık Yüce Tanrı’yı tarihsel düzlemde akıl edebilir.²²

XVII. yüzyılın sonundan itibaren XVIII. yüzyılın tamamını içine alan ve skolastik Hristiyan düşüncesinin tam karşısında yer alan dönem, dindar imanı yerine insan aklını yüceltip onu öne çıkaran, onu biricik kılavuz gören bilimsel devrim olarak Aydınlanma Çağı’dır. Öyle ki Alman Filozof Immanuel Kant (ö. 1789), Aydınlanmayı (*Aufklaerung*), yine kavgalı olduğu skolastik Hristiyan düşüncesinin en önemli iki iman argümanı- “asli günah” ve “kurtuluş” terimleriyle- şöyle açıkladı; *Aydınlanma, insanın “kendi öz günahıyla” düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan “kurtulmasıdır”. Bu ergin olmama durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.* Hatta “kendi aklını kullanmaya cesaretin olsun [*Sapere aude*]” diye haykıran Aydınlanma’ya katkı olarak Kant, imanla bilinebilen her şeyin, tek başına akıl yoluyla da bilinebileceğini savunurken imanı aklın altında gördü ve mucizelerin artık gereksiz olduğunu düşündü.²³

Avrupa Aydınlanma ve Akıl çağının kurucu babalarından İngiliz klasik li-

21. Preus, 11- 20; Strenski, 18 - 22.

22. *Herbert of Cherbury’s De Religione Laici*, ed. ve çev. Günter Gawlick, Harold, New Haven 1944, 124- 125; Preus, 23- 33; Strenski, 22- 23.

23. Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Bahar- Yaz 2005, 10/38-39, 225- 227.

beralist filozof John Lock (d. 1632- 1704), düşünce özgürlüğünü öne çıkardı ve ister dinî olsun ister dünyevi olsun insan eylemlerinin akla göre düzenlenmesi gerektiğini söyledi. O, bir taraftan aklın üstünlüğüne vurgu yaparken diğer taraftan vahyi dolayısıyla dinî bilgiyi akli destekleyen bir bilgi olarak kabul etti. Son tahlilde Lock, hakikat anlamında akıl ve dinin (bilhassa vahyin) mantıksal açıdan birbirleriyle çelişmediğini açıkladı.²⁴

İskoç asıllı filozof David Hume (1711- 1776), kendisinden birkaç asır önce başlayan “doğal din” kavramını âdeta fenomen hâline dönüştüren kişilerin başında gelir. Bu anlayışıyla Hume, dinî düşüncenin illetlerini doğaya indirgeyen bir anlatıma sahiptir. Onun araştırması bu anlamda dinin akli temelleri ve dinin tabiata indirgenen kökenleri ile ilgiliydi. Zira inancın rasyonel unsurlarını zaten skolastik düşünce ele almaktaydı.²⁵ Bir başka ifadeyle Hume, rasyonel bir fideizme inanarak dinin, müspet bir kanıttan veya destekleyici bir argümandan yoksun olsa da rasyonel açıdan kabul edilebilir özellikte olduğunu savundu.²⁶ Hume “vahyedilmiş” yani “mucizeye dayalı din” diye isimlendirdiği Yahudi-Hristiyan (ve tabii ki İslam) geleneklerinin vahiy anlayışlarını (mesela Kitab-ı Mukaddes’i, Kur’an-ı Kerim’i hatta Vedaları) rasyonel açıdan tamamen reddederken *Doğal Dinin Tarihi*’nde ise insanın din olgusunun makul kabul edilebilirliğini bilhassa ilk din kabul ettiği politeizmin kökeninden başlayarak sorgulamaktadır.²⁷

Benzer görüşlere sahip aydınlanmacı deistlerden Fransız Jean Meslier (ö. 1733), “bizim ilk teologlarımız sütannelerimizdir; onlar, bize yeryüzündeki kurt adamlar hakkında hikâyeler anlatırken aynı zamanda gökteki Tanrı’dan bahsettiler” derken, deist rasyonelliği “dinin çocuğun masum zihinsel yapısına benzeyen yönlerine” işaret ederek anlamlandırmaktadır.²⁸ Ondan iki asır sonra psikolog Sigmund Freud, bu anlayışa geniş yer ayırarak dini, modern akılçılık adına “illüzyon”, “tatlı zehir”, “psiko-nevrotik bir hastalık” ve “sarhoş edici ve alt edilmesi gereken çocuksu masumiyet” olarak görecektir.²⁹

Neticede vahiyle irtibatlarını tamamen kesen Aydınlanmacılar, *doğal din* dedikleri inancın etkisiyle mukayeseli natüralist din çalışmalarının temellerini atıp modern din bilimlerinin doğuşuna güçlü zemin hazırladılar. Böylece onlar,

24. A. M. Robbins, “Lecitimacy of Apologetics”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Press, Illinois 2006, 22.

25. P. J. E. Kail, “Understanding Hume’s Natural History of Religion”, *The Philosophical Quarterly*, (Nisan 2007), 57/227, 190.

26. Preus, 92- 93.

27. Strenski, 31; Kail, 211.

28. Stark, 240.

29. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, ed. and trans. Peter Gay, W. W. Norton, New York 1989, 54-56.

Hristiyanlığın din ve akıl üzerindeki tekelleri hegemonyasını kırarak hatta tartışılmaz ve eşsiz değerdeki Hristiyanlık dâhil tüm dinleri seküler açıdan araştırma konusu yapan ve dinin antropolojik ve fiziksel açıdan akla uygun bir tarzda incelenmesini öne çıkaran “yeni bir dinî çalışma alanı” ortaya çıkardılar.³⁰

Aydınlanmayı ideolojiye dönüştürüp rasyonel pozitivizmi esas alan Modern döneme gelindiğinde din çalışmalarında daha kötümser, daha seküler ve günümüzdeki normatif olmayan çabalara benzeyen bir akılcılık ve natürizm anlayışı dikkatlerden kaçmaz.³¹ Bu tür olumsuz modern entelektüel dünyası için minimum haliyle inançta dolayısıyla dinde, mantık ve rasyonellik aranmaz. Söz gelişi modern pozitivizmin kurucularından filozof Auguste Comte, dini küçümseyerek, “mantık dışı” ve “ruhani ıstırapların akıl üzerindeki mutlak zaferinden kaynaklanan halüsinasyonlar” olarak kabul etti.³² Hatta bu dönemin en belirgin önermelerinden biri olarak, rasyonel düşüncüyü tahrip eden dinin “birey için” zararlı olduğu iddiası ortaya çıktı. Mesela modern sosyal bilimlerin öncülerinden Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde, Hristiyanlık dâhil tüm dinleri “gaflete benzeyen saflık”, “cehalet” ve “yalanlar yığını” olarak görüp toptan reddetti.³³

Bunlara ilave olarak dine karşı en sistematik entelektüel yaklaşım, Kraliçe Victoria döneminde yaşayan İngiliz etnolog Edward Burnett Tylor (1832-1917) ve onun öğrencisi James George Frazer (1854-1941) tarafından temelleri atılan “Kültürel Mukayeseli Din Bilimi” çalışmalarıyla ortaya çıktı. Bu yaklaşımı benimseyenlerde göze çarpan başlıca akademik sorunlar, bilhassa dinin rasyonel kökenini ve dinin irrasyonel unsurlarını anlamak şekline bürünen ana hatlarıyla dinlerin tasnifini yaparak sosyal bilimcilere yol göstermekti.

Böylece yeni başlayan modern dini araştırmalarda seküler, agnostik ve iman ikrarı olmayan bu bakış, kilise olmadan vahyedilmiş imana aklın zaten ulaşabileceğini ve din araştırmalarında “aklın her türlü dogmatizmden tam bağımsızlığını” ilan ediyordu.³⁴ Hatta gittikçe daha tenkite dayalı form kazanan modernist din çalışmaları, her zaman şu moda önermeleri saklı tuttu:

a. “*Tam bağımsız insan akli karşısındaki tüm uydurma batıl inanç ve dinler, insanlık tarihi boyunca hem birey hem de cemiyet için zarar vermiştir.*

b. *İnsanlık, akıl ile çatıştığı anda zalim tiranları ve icraatlarını kutsarken,*

30. Strenski, 29.

31. Ivan Strenski, *Thinking About Religion- An Historical Introduction to the Theories of Religion*, Wiley- Blackwell, Oxford 2006, 9-10.

32. Auguste Comte, *Positive Philosophy*, ed. and trans. Harriet Martineau, University of Chicago, New York 1955, II, 548.

33. Thomas H., *Leviathan*, ed. C.B. MacPherson, Penguin Books, Harmondsworth 1968, 98.

34. Çınar, 359.

sosyolojik açıdan kontrolsüz kitlelerin ani infiallerini tezkiye eden işe yarar bir araç olarak kullanıldı.

c. Akıl- din ilişkisinde din daima insanı pasifleştirici bir zafer kazanma peşindedir.

Bu önermelere ilave olarak akıl- din arasındaki çatışmacı ilişkiden yana olan pozitivist sosyalizmin ideologları Marx ve Engels, “dini, ataleti tercih eden [*vis inertiae*] ve insanlık tarihinin en büyük geri bırakıcı gücü” hatta “toprak sahibi ile el ele vererek insanlığı sürekli taciz eden papazın kötü bir eseri” olarak gördü (Marx- Engel, 1955, 15 ve 18).

Modernitenin akıl-din diyalektiğindeki bu bakış, aynı zamanda din olgusunun aleyhinde olumsuz bir imajın doğmasına neden oldu. Söz gelişi bu dönemde din, zihinsel bağlamda olumsuz olarak “zararlı”, “hayal kırıklığı” ve “her bakımdan mahrumiyet” olarak değerlendirilirken en iyimser haliyle bile (Alman sosyolog Georg Simmel’in tabiriyle) “ruhun her türlü keşmekeşliğine karşı bir ağır kesici veya her türlü acı çekmeye karşı yatıştırıcı” işlev gören bir olgu olarak anlaşıldı.³⁵

Modern zamanda baş gösteren dinin bu türden olumsuz imajları yanında kısmen olumlu yönlerine işaret eden bazı seküler din bilginleri de yok değildi. Onların rasyonel temelli önermeleri ise şöyleydi; *a. İnsanlar bu dünyada elde edebilecekleri bazı şeyleri din sayesinde kazanmışlardır. b. Din, insanlara dünyevi konularda da mutlak yeterlilik bahşetmiştir. c. İnanç, insanların en kişisel ve öznel ihtiyaçlarını karşılayabilir. c. Din ile iyimser bir ilişkiye giren akıl, aşkın kutsal varlıkların antropomorfik ve rasyonel olarak izah, ispat ve ikna edilmesine katkı sağlayabilir.*³⁶

Modern zihinsel dünyada ortaya çıkan dine karşı bu olumlu ve olumsuz tutumların tam ortasında modern aklın meydana getirdiği Protestan mezheplerden ziyade Roma Katolik kilisesi birtakım uzlaşmacı yaklaşımlar üretmeye çabaladı. Kilise, bilhassa XIX ve XX. yüzyıllarda gittikçe yitirmeye başladığı sosyo-kültürel hayattaki etkin yerini tamamen kaybetme endişesi içinde, modern aklı esas alan sekülerizmin baskın bir entelektüel çevre doğurduğu bu dönemde, benzer entelektüel uzlaştırıcı tedbirler almayı düşündü. Nitekim dönemin papası XIII. Leo, 1879 tarihli *Ateterni Patris (ezeli babalar)* adlı bir فرمان yayımlayarak modern akımların hücumlarına karşı dinî kurumları korumak üzere Aziz Thomas Aquinas (1225- 1274)’ın felsefesini yeniden canlan

35. Georg Simmel, *Sociology of Religion*, trans. Curt Rosenthal, Philosophical Library, New York 1959: 32; Rodney Stark, “Rationality”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell McCutcheon, Continuum Publishing, London- New York 2000, 240- 241.

36. Kinsley Davis, *Human Society*, New York 1949, 352; Gustavo Benevides, “Modernity”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The MacMillian Company, Chicago-London 1998, 186- 201.

dırıp modern akıl- dogmatik teoloji çatışmasının önüne geçmek istiyordu. Bu amaçla ilk etapta rasyonel pozitivizmin hakimiyetine karşı geleneksel skolastik düşünce ile pozitivist bilimlere uzlaştırmak isteyen Roma Katolik kilisesi, 1870 yılında I. Vatikan Konsülü'nü toplayarak modern akımlara karşı yenilenmiş Thomist hareketini başlatarak cevap verdi.³⁷

Aslında klasik Thomist felsefe, kendi devrinin ruhuna uygun olarak dışlayıcı bir yaklaşım benimsemiş ve “dinin tek gerçek felsefe olduğunu”, “(Hristiyan) teolojisi ile (pagan) felsefesinin birbirinden tamamen farklı olduğu” ve “teolojinin bütün ilimlerin kraliçesi olduğu” şeklindeki önermeleri öne çıkarmıştı. Bu maksatla Roma Katolik kilisesi, tüm dinî söylemlerinin (*magisterium*) pozitivism, biyolojik evrimcilik, Marxisizm, Kantçılık, Hegelizm gibi modern akımlar karşısında tutunabilmesi için Aziz Thomas’ın fikirlerini “kilisenin güncel resmî görüşü” ilan etti. Böylece diğer modern ilimlerle uzlaşma içindeki tüm bilim ve fennin istifade edeceği bir felsefeye dönüşen Yeni Thomizm, bütün insanları hata ve dalaletten kurtarmanın aracı olarak “yeni skolastik düşünce formu” içinde dünyanın her tarafındaki Katolik üniversitelerinde, kilise mahfillerinde teolojik söylemlerde baskın yaklaşım haline geldi. Kilise, “insan, aklını kullanarak ve insanları vahye hazır hâle getirerek iman ve kurtuluşa geri götürebilir” söylemini benimsedi.³⁸ Ancak onun inancındaki temel dışlayıcı fikir uzlaşmadan ziyade şu dogmatik anlayışı savunmaktı; *mutlak ve tam bir bilgi ancak İlahi vahiy yoluyla elde edilebilir.*³⁹

Kilise bu sonuca ulaşmak için ilk önermesini şöyle kurmuştu; *doğrulana-bilir ve ampirik tüm bilimsel veriler, dogmatik inanç için teolojik deliller sayılabılır.*⁴⁰ Bu hazırlık önermesini ispat ederken kilise, Thomist felsefenin şu önermesine başvurmuştu; “*akıl, insanın en yüce melekesidir*”. Böylece insanların her zaman aynı şekilde hakikate ulaşmak için akıl yürüttüklerine inanan Roma Katolik dünyas,⁴¹ aklını kullanan insanın Tanrı’nın varlığına dair beşeri bilgiye ulaşabileceğini; irrasyonel bir imana ulaşmak için insan aklına çok fazla güven duymayı denedi. Nitekim kilise, Aziz Pavlus’un da işaret ettiği (Romalılara, 1/20) üzere âlemin yaratılışından beri Tanrı’nın görülmez doğasının, yaratılmış olan her şeyde açık bir şekilde tecelli ettiğine bundan dolayı zamanın dünyevi bilgileriyle iyi eğitilmiş akla sahip her insanın, kesin olarak Tanrının varlığını, Zatını ve birliğini ispat edebileceğine iman etti.⁴²

37. Mustafa Alici, *Evrimsel Politeizm- Devrimci Monoteizm*, Rağbet Y. İstanbul 2013, 78.

38. Ernest Brandewie, *When Giants Walked the Earth- The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*, Freiburg University Press, Freiburg 1990, 76- 84.

39. Henryk Zimoń, “Wilhelm Schmidt’s Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology”, *Anthropos*, 81(1986), 251.

40. Brandewie, 121.

41. Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 87- 88.

42. Brandewie, 92- 93.

Kilisenin, Thomizm'in mantıksal sebeplilik ilkesinden ödünç alıp güncelleştirdiği bir diğer çekirdek önermesi de “*her insanda sebepleri araştırma konusunda kendiliğinden ortaya çıkan doğal bir dürtü vardır*” şeklindeydi. Bir başka ifadeyle kilise, her insanın Tanrı suretinde yaratılmış ve “Tanrı’yı bilme kapasitesine” (*capax Dei*) yani O’nu tanıma ve O’nu sevmeye yetisine sahip olarak yaratıldığından her insanın içinde onu Tanrı’ya bir götüren bir etken ve çaba olduğunu ileri sürdü. Zira kiliseye göre tüm insanlar, zihinlerini ortak şekilde çalıştırmakta, dolayısıyla benzer şekilde Tanrı hakkında akıl yürütmektedirler.⁴³

Akıl- din çatışmasının önüne geçmek için kilise aynı zamanda Orta Çağ skolastik felsefenin kullandığı önerme olan *insanda kendiliğinden ortaya çıkan sağ duyu (sensus communis)* kavramını öne çıkardı bu önermeye göre merkezi bir duyum veya sentetik bir duyum olarak adlandırılan ortak beşerî his, insanların beş duyuyla elde ettiği rasyonel yani akli bir melekeydi. Nitekim Aziz Thomas, sağduyunun objesinin daima akla uygun, görülebilir ve işitilebilir bir şey olduğunu bu yüzden “halkların sağduyusundan” (*consensus populorum*) bahsedebileceğini savunmuştu.⁴⁴

Netice Natüralizm, Varoluşçuluk, Düalizm gibi rasyonalist ve pozitivist aklın beslendiği modern dönemde “seküler aklın,” baskınlığına ve açık bir din karşıtı oluşuna yönelik materyalizm ve Marksizm gibi ideolojik düşünceler gelişti. Söz gelişi Karl Marx, katı akılcılık karşısındaki din olgusunu en kısa ve öz haliyle bir afyon olarak tanımlarken “yoldaşı” Friedrich Engel’e ilham verdi. Engel’e göre erken dönem Hristiyanlık, önceleri kölelerin, tüm haklardan yoksun fakirlerin, Roma tarafından diz çöktürülenlerin ve yerinden yurdundan edilenlerin dini idi. Hem Marx hem de Engel için tüm dinler, insanların gündelik hayatlarını kontrol eden insanların zihinlerindeki dış güçlerin fantastik yansımalarından başka bir şey değillerdir.⁴⁵ Hatta Marx, dini, mazlumların bir ahı kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz durumların ruhu olarak tanımlıyordu.⁴⁶ Modern akımların meydan okumasına karşı ikinci karşı tedbirini II. Vatikan Konsülü (1962-1964) ile almıştır. Kilise modern aklın icat ettiği felsefi sistem, fen bilimleri ve yöntemleri kullanarak Tanrı’nın kendini (İsa Mesih’te) vahyetmesini daha iyi anlayabilir ve anlatabilir. Böylece diğer dinlerle dinler arası diyalogu temel uzlaşma yaklaşımı olarak belirleyen kilise, aynı zamanda modern aklın sahip olduğu çıktılarla da sıcak bir diyalogu emretti. Nitekim Konsül’egöre vahyin (İsa Mesih’in) insanlara getirdiği müjdeyi modern zamanın

43. Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 88- 89.

44. Brandewie, 130- 133.

45. Marx- Engels, *Selected Works*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1955, 16 ve 316.

46. Marx- Engels, 11.

kazanımları olan bilim ve sanattan, hatta onlardan neşet eden hikmet, âdet, gelenek, öğreti gibi medeniyetler formlarıyla tam bir ilk elden karşılaşma, dayanışma ve uzlaşma sürecine girmelidir. Bunun neticesinde inananlara düşen görev, Yaratıcının görkemi, Kutsal Kitap'ta ifade edilen Tanrı'nın vahyettiği olgu ve kelimeler, tarih boyunca vaz edilmiş kilisenin tüm öğreti ve uygulamalarının (*Magisterium*), yeni bilimsel bulguların ışığında yeniden değerlendirilerek, kültürlerle yakın temasla girmeleri, karşılıklı zenginleşerek faydalı bir diyalog ortamı bulacak ipuçları yakalamalarıdır. Bunun neticesinde ise son merhalede Hristiyan dininin misyoner karakterini unutmuyarak İsa'nın tüm insanlara Kurtarıcı Rab oluşu tüm insanlar ve sahip olduğu değerler tarafından da anlaşılıp övülmesi ve kabul edilmesi için çaba gösterilmiştir (*Ad Gentes*, 22).⁴⁷

Bu doğrultuda, Papa II. John Paul (1978- 2005) bu istikamette 1998 yılında yayımladığı *Fides et Ratio* isimli ensikliğinde Varoluşçuluk, süreç felsefesi, felsefi fenomenoloji gibi modern çağın başlıca felsefi akım, yöntem ve sistemlerinden derinden etkilenen Hristiyan teologların, hiçbir akıl yürütme ve felsefi sistemi kutsayıp onu kanallere emmeyen kilise için en uygun ve en uzlaşma dolu yeni yolları ortaya çıkarmalarını emreder (*Fides et Ratio*, 49, 72).⁴⁸

Böylece modern dönemde Roma Katolik kilisesi din -akıl diyalektiğinde tıpkı diğer din ve kültürlerle ilişkilerinde olduğu gibi misyoner karakterde ve enkültürasyon zırhına bürünerek “diyalojik yöntemi” benimsemekte; bunu yaparken, insanların Tanrı'yla yakın ilişkisinde aklın pozitif ve yapıcı rolünü vurgulamaktadır. Zira kiliseye göre akıl Tanrı'nın varlığını kendi doğal ışığıyla ve bilimsel sezgisiyle anlayabilecek kapasitedir.

Bu düşünce çağlarının birer hazırlık dönemleri olarak postmodern dönemi inşa ettiği gayet açıktır. Biz bu safhada öncelikle postmodern aklın temel karakteristik özelliklerini, geleneksel din olgusunu tenkidini ortaya koyduktan sonra inşa etmeye çalıştığı postmodern akla dayalı maneviyat algısını ve son olarak bu öncüllerin yapıtaşları olarak oluşturduğu postmodern sanal teolojinin akli işlevsel hâle nasıl dönüştürdüğünü ele alacağız.

2. Postmodern Çoğulcu Aklın Karakteristik Özellikleri

Modern ile postmodern arasında “bir devamlılık”, “karşıtlığa dayalı bir polemik” veya “gelişmiş hali” olsa da⁴⁹ en basit haliyle her türlü öznel ve tenkit-sel akli öne çıkararak *postmodern*, temelde siyaset, sosyal teoriler, kimlik ve kültürel ürünler (mesela sanat, sinema, mimari) gibi alanlarda modern olanlardan

47. J. Strykowski, “Reasoning, Theological”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 950.

48. Strykowski, 950- 951.

49. Graham Ward, Introduction: Where We Stand”, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Wiley- Blackwell Press, Oxford 2005, XIII- XIV.

“farklı ve yeni oluşu” gerektirir. Bu açıdan postmodern, klasik ve modern olanlara hasım olarak yeni bir tarihsel dönemi, yeni kültürel ve sanatsal ürünleri, yeni dünya görüşlerini ve “yeni maneviyat formlarını” öne çıkarır.

Bu açıdan bir bütünlüğe ulaşması zor olan “postmodern akli” betimleyen şu asgari ortak noktaları belirleyebiliriz:

1. *Postmodern Çoğulculuk*

Postmodern akıl, çoğunlukla kayıtsız veya tutarsız bir agnostik yaklaşımın neticesi olarak ortaya çıkan çoğulculuk fikrine tekno-kültürel farklılıklarla veya sistematik çok bileşenli düzenli karmaşa gibi terimlerle vurgu yaparken her türlü birleştirici, merkezietçi, dogmatik dışlayıcılık tekeli totaliter anlayış veya evrensel düzen verici tavrı toptan reddeder.⁵⁰

2. *Post- Benlik ve Subjektiflik*

Post-benlik, postmodern bireyin kendi varlığını, şahsiyetini, vicdanını ve kimliğini çok boyutlu farkındalıklarla anlamaya çalışması olarak öne çıkarken aynı zamanda bireyselliğimizi daha az ego-merkezli kişiliğe indirgemek, benliğin yaşandığı hayatın dönüşümü veya benliğin dünyasının yeniden inşası hatta modern egonun aşkınlığıdır.⁵¹

Post-ego taşıyan bireysel subjektiflik böylece kişiye ait olan her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmeyi, kesin olmayı, ihtimale açık olanları, çoklu anlamlara gelen muğlaklıkları ve ironiyi benimsemeyi gerektirir. Bu bakış aynı zamanda postmodern bireyin, kendine özgü kültürü, dili, tarihi ve cinsiyetiyle subjektif bir bilince sahip olduğu fikrini benimser. Hatta ona göre benlik kendi zihnini bile tam olarak bilemez. Bu yüzden bilinç, ilahi bir hediye değil bir görev sayılır. Postmodern subjektif olarak post-benlik, maddi dünyanın hatta sosyal ve tarihsel şartların efendisi değil etkin ve bariz bir süjesidir. Bu bakımdan postmodern subjektif inanç üç önemli önermeyle anlatılabilir: a. “Ben olmak, bir ilaha sahip olmaktır”. b. “Bir ilaha sahip olmak, bir tarihe sahip olmaktır”. c. “Tek bir ilaha sahip olmak tek bir tarihe sahip olmaktır.”⁵²

Postmodern subjektiflik, benliği yaratıcı ve ifade edici kişisel veya şahsiyete dayalı özel eylemlerin devam eden süreçlerinin neticesi olan kimliğin en somut yönünü oluşturur. Postmodern benlik, duyuları öne çıkaran deneysel girdiler elde etmek için etkili kişisel araçlar kullanmak ve bu deneysel girdileri yorumlayacak, ifade edecek ve onlara özgün değerler atfedecek yeterli araçlara sahip olmak gibi iki etkili niteliğe sahiptir. Bu subjektif rasyonellik ancak deşik bilişsel kabiliyetler yoluyla elde edilir. Zira postmodern insanlar, özgün

50. Stark, 243.

51. D. R. Hugo, “Post-Ego”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor, Routledge, London 2003, 301-302.

52. Kevin J. Vanhoozer, “Theology and Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge of (God)”, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 11-12.

benliklerini doğru betimleyecek kişisel zihinlerine önem verdiklerinden onlar için “akıl melekesi benliğin dolayısıyla subjektifliğin hayati ve baskın kaynağıdır.”⁵³

3. Rölatif Hakikat

Postmodern olanın, hem modern objektifliği hem de geleneksel nihaî hakikati reddedip çoklu subjektif perspektifi, metinler arası hermenötiği, çok kültürlülüğü yani çoklu teorik rölativizmi tercih etmesi öne çıkar. Bu açıdan postmodern hakikat, eşsizlik, dışlayıcılık, objektiflik ve aşkın gerçeklik bağlamında anlaşılabilir.⁵⁴

Dahası postmodern hakikat, birleştirici, bütünleştirici ve evrenselleştirici hakikatleri reddederek, hakikatin farklılığına, çoğulculuğuna, parçacıklar hâlinde veya kısmi oluşuna ve karmaşıklığına vurgu yapar. Bu anlamda postmodern, bir şeyi tam doğru anlamak yerine rölatif hakikate sahip olmayı daha doğru tavır görür. Zira ona göre modern olan evrensel hakikat kavramının ardında daima “ideolojik ve kudrete götüren bir irade maskesi” bulunmaktadır.⁵⁵

4. Özel Kontekste Bağlı Akıl Yürütme ve Post-Rasyonellik

Bu bağlamda postmodern bilimsel akıl, paylaşılmış tecrübeler veya paylaşılmış mantık temelinde epistemolojik temelliliği esas alıp “hadi gelin akıl edelim” şeklinde bir ifade kullanmaz. Ancak gene de bu postmodern olanın irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Post-rasyonalistler, aklın evrenselleştirilmesine karşıdır. Onlara göre bilimsel akıl yürütmek, daha ziyade “kontekste bağlı, rölatif ve farklı ifade edilebilen bir eylemdir”. Neticede kontekste bağlı akıl yürütmedeki bilimsel dil, kesinlikle evrensel değil aksine belli bir cemiye-tin sosyo-kültürel odaklarına ait öznel bir yapıya sahiptir.⁵⁶

Neticede bu akıl yürütme anlayışı, her türlü sistematik parçalara ayırmayı, çok bileşenli ve kopuk bakış açılarını hatta estetiğe önem vermeyi merkeze alarak “yeni sosyal mekân formlarına (mesela posturbanizm)”, “yeni zihinsel ve bilişsel kiplere (mesela posthumanizm)”, yeni cinsiyet anlayışlarına (mesela cinsiyetsizliğe vurgu veya transgender) ve “farklı bireysel manevi deneyimlere (mesela Yeni Çağ hareketleri)” alabildiğine açık bir yaklaşımdır.⁵⁷

5. Yeni tenkitçilik veya Meta-kritisizm

Postmodern akıl, subjektifliğin en büyük göstergelerinden olarak sunduğu

53. Brent Waters, *From Human to Post Human- Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate Press, Hampshire- Burlington 2006, 33-34.

54. Ernst Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London- New York 2003, 24.

55. Vanhoozer, 11.

56. Vanhoozer, 10-11.

57. K. F Gotham, “Urban Sociology and the Postmodern Challenge”, *Humboldt Journal of Social Relations* 26/1-2 (2001): 58-60.

yeni tenkitçiliği önemser. Önceki dönemleri tenkide tabi tutan postmodern yeni tenkitçilik, akademik anlayış olarak, sırasıyla, yapı-bozum anlayışını kullanarak her türlü saflık veya orijinallik iddiasında bulunan öznel metinleri bilinçli olarak ifsat etmek üzere “metinselciligi”, evrensel birleştiriciliğe veya bütünselliğe götüren her türlü “teşekkül edici anlayışları”, güç, otorite, coğrafya veya kurumsallık kazanan “bilgi anlayışını”, Avrupa-merkezcilik gibi hegemonyacı, Batı medeniyeti gibi evrenselleştirici makro politik dayatmacı “dışlayıcılığa” karşı geliştirilmiş eleştiri yöntemlerini kapsar.⁵⁸

Meta-kritisizm ise postmodern aklın daha gelişmiş tenkitçiliği olarak, bir anlamda tenkitçiliğin tenkitçiliği de demektir. “Meta” öneki temel ve esasları ima ettiğinden belli bir perspektiften tenkidi değil, çok boyutlu ve en geniş veya detaylı bakışları ifade etti. Böylece metakritisizm, farklı modlarda okumalardan yola çıkarak araç rolündeki metinlerin derin ve çok yönlü tenkitsel yorumlanmasıdır.⁵⁹

3. Postmodern Aklın - Geleneksel Dini Tenkidi

Kendi nispi din anlayışını “benlik merkezli maneviyatlar” olarak anlayan postmodern akıl, geleneksel din olgusuna ana hatlarıyla şu etkili tenkitlerle tepki vermektedir:

a. Bilinmeyen ve hiçbir zaman bilinemeyecek Üstün Varlığa duyulan inanç, bilinmelidir ki her gelenekte farklı varoluşsal formlar hâlinindedir. Bu geleneklerin içine sızmış olan maneviyat formları, eski zamanlarda farklı kültürlerde değişik isimler ile biliniyordu. Artık günümüzde bu maneviyatlar ortaya çıkarılmalı ve İlahi Ruh’un temel amacı, insana sevgi, bilgi ve bilgeliği emretmek veya iletmek olmalıdır.

b. İnsanın iki bileşenli oluşu yani dıştaki kişiliğine (veya bedenine) ve içteki ruhuna (veya yüksek benliğine) dikkat çekmek gerekir. Dış yapı, materyalizme yönelirken iç yapı sevgiye eğilimlidir. Bu nedenle, özellikle Hindu mistisizmi gibi Doğu dinlerindeki maneviyatlar ile yeni dinî hareketler (kültler) arasında çok sıkı bağlantılar olmasına rağmen Yeni Çağ maneviyatları büyük ölçüde Batı’ya aitmiş gibi durmaktadır.

c. İnsan; zekâsı, becerileri ve diğer üstün melekeleriyle doğaya hakim değil aksine tamamen ona ait olan ve onun doğal kanunlarıyla hayatını sürdüren bir canlıdır. Bu bakımdan klasik dinlerin savunduğu doğüstü varlıklara ve güçlere yönelik inanç teslimiyeti artık mümkün değildir. Buna göre doğaninkarışık ilişkilere dayalı güç ve kanunları olarak dinler, bir gün tamamen yer

58. Paul Maltby, “ Postmodern Critique”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stony Brook, London- New York 2001, 302- 304.

59. David Clippinger, “Metacriticism”, ”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stony Brook, London- New York 2001, 3, 241-242.

yüzünden silinecek ve bilimsel gelişmelerin artışı ve dünya çapında yayılışıyla beraber bu âlemin dışına itilecektir.⁶⁰

ç. Postmodern akıl, aynı zamanda klasik dinlerin kurumsal yapılarına karşı çıktığından objektif kategoriyle değil kendileri için daha uygun gördükleri subjektif gerekçelerle hareket etmektedir. Zira bu maneviyat formu, her türlü basıkıcı dini otoriteye karşı çıkmakta, onların nihai kurtuluş kaynağı olma iddialarını kabul etmemekte ve kimlik verici doğalarını inkâr etmektedirler.⁶¹

d. Postmodern akıl sayesinde geleneksel dinlerin karşıtlarının hatta agnostiklerin daha cesur olduğu bu çağda, klasik din olgusu, tüm olgusal ve kurumsal boyutlarıyla rasyonel açıdan her yönden sorgulanmaya, tartışılmaya, inkâr edilmeye hatta dirençle karşı çıkılmaya daha fazla açık hâle gelmiştir. Bu fiilî duruma en büyük katkı, doğal olarak, postmodern çağın çoğulculuk fikri olmuştur. Zira postmodern çoğulculuk fikri, dindeki beşerî kökenleri ortaya çıkararak inancın duraksamasına karşı meydan okuduğundan din olgusunu bir kaderden öte “kişisel tercihler” olarak görmektedir. Böylelikle çoğulculuk dinî akıl açısından “heretik” kabul edilen ve farklı bakış açılarını sunan araç olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²

e. Postmodern akıl, gündelik hayatın karşılıklı öznel oluşunu daha iyi anladığından metin, dil gibi geleneksel dinin klasik iletişim araçları yerine daha özelleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş farklı aygıtları söz gelişi değişik sosyal medya uygulamalarını ve yeni ve anlık kişisel bilgilendirme araçlarını kullanabilmektedir.⁶³

f. Postmodern akıl, “sembolik ve tarihsel değerleri olan evrensel üst-anlatılara yönelik “büyük kuşku duyan” veya inanmaz bir tavır içinde olan buna karşın farklı ve çok bileşenli subjektifliğe ilgi gösteren, zihnin bilişsel gücünü öne çıkaran anlayış modeli sunar. Postmodernler, geleneksel dinlerin sıklıkla önerdiği “evrensel geçerliliği olan tarih anlatımını”, belli bir ırka ait tarihsel iddialar olarak sayıp lineer mantıksal bir çizgide gelişip gelişmediğini savunup geçerli görmez. Zira evrensel anlatım sahibi tarih anlayışında devamlılık değil aşırı kopukluklar mevcuttur. Postmodern akıl, buna bağlı olarak parçacı bölgesel tarih anlatımını da gerçekçi bulmaz. Ona göre bir tarihî olayın yaşayanlara ait tek ve gerçek bir tarihsel anlatım yoktur aksine birden fazla birden fazla yerde ve zamanda ortaya çıkan “tarih anlatımları” mevcuttur.⁶⁴

60. Stark, 241.

61. William D. Dinges, (1996), “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way*, 36 (3), 215.

62. Stark, 243.

63. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Cambridge 1990, 38-39.

64. Vanhoozer, 10-11.

g. Bu bakış açısıyla geleneksel dinlerin sembolik fenomenleri tarihsel ve kültürel açıdan dindarların inançlarını koruyorken postmodern akla göre artık güçlerini yitirmelidirler. Çünkü postmodern aklın öngördüğü maneviyat, amentü veya dogmatik öğretilere dayanmayan, kurumsal bağlılık yerine ahlaki donanımları kimlik verici kriter olarak kabul eden bir inançtır.⁶⁵

Neticede postmodern çoğulcu rölatif akıl, aynı zamanda, maneviyat çoğulculuğunu savunurken her türlü dışlayıcı, monolitik, özgürlüğü kısıtlayıcı, tekelci iman anlayışlarına karşı çıkar. Bu anlayışları tenkit ederken postmodern çoğulcu akıl, geleneksel dinleri sorgulanabilir, hakkında ihtilaf edilebilir hatta şüphe duyulabilir hâle dönüştürerek postmodern anlayışa uygulanabilir formlara sokmaktadır.⁶⁶

4. Post-Religio: Postmodern Aklın Önerdiği Ben-Merkezli Maneviyat

Postmodern akıl, ana hatlarıyla öncelikle geleneksel dindarlık üzerinde zafer kazanan yeni maneviyatçı anlayışı esas almaktadır. İleri din anlayışı veya din sonrası maneviyat (*post-religio*) olarak algılanan bu inanç teoloji formu, ileri hermenötik yaklaşımlarla kutsal tarihe manevi açıdan önem vermeyen, kutsal metinleri imgesel, sembolik ve mecazi açıdan değerli gören, aklın veya vicdanın manevi basiret ve ince düşünüş kazanmak için baskın araç olmasını savunan, bilimi dinamik araç, doğayı ise hayatın en gerekli ortamı kabul eden, her türlü manevi gücü sadece ruhbanların değil tüm beşerin elde edebileceğini savunan bir anlayıştır. Bu inanç, bu gibi akıl yürütme mekanizmaları vasıtasıyla korku verici yönüyle aşkın, sevgi verici yönüyle içkin olan kişisel İlahi Varlığa inanırken, günahların aracısız affedileceğini, ölüm üzerindeki beşeri zaferi kabul etmektedir.⁶⁷

Bu bakış açısıyla post-din olarak postmodern maneviyat, bir tercih kültürü haline gelebilir hatta bir yaşam stili verecek şekilde çoklu inançlar marketindeki uygun bir fetiş fenomen haline dönüşebilir. Zira kişilerin ahlaki donanımlarını “kimlik verici geçerli kriter” olarak kabul eden bir inanç olarak postmodern maneviyat formları, ruhani hayatın daha fazla “bireyselleşmesini” ve daha fazla “kişiye özel olmasını” arzuladığından kurumsal sadakat ve kimliği yok edecek her türlü göreceliliği desteklemektedir.⁶⁸

Buradan hareketle postmodern din, kendi dünya görüşünü inşa etmek için tek bir dinden ziyade eklektik açıdan farklı kültürlerle ve dinlere açık bir anla-

65. Dinges, 1996, 218- 219.

66. Stark, 243.

67. Antoon Geels, *Postmodern Spirituality*, State University of New York Press, New York 2009, 11.

68. William D. Dinges, (1996), “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way*, 36 (3), 215-219.

yıdır. Hem yerel hem de evrensel bakış açısına sahip olan bu maneviyat, farklı kültürler ve onların ait olduğu farklı cemiyetler arasında daima etkin bir iletişim ve eklektizmin olduğunu farkındadır. Bu eklektizm, diğer dinleri beşerî ve rölatif din yorumları olarak değerli gördüğünden alabildiğine tolerans içermektedir.

Postmodern akıl, öznelliğe önem veren antropolojik anlayışlara malik olduğundan aynı zamanda normatif teolojilerle donanmış dinî dogmalara karşı çıkarak dindarın özgür dinî tecrübelerine odaklanır. Zira o, dogmatik düşüncenin sahip olduğu kolektivizmden uzaklaşıp kişiselleşmiş bir maneviyat peşindedir. Bu maneviyat ortamı, dinî dogmanın zayıfladığı, kurumsallaşmanın önemini yitirdiği, eskatolojik cezalandırmalar veya mükafatlar yerine Tanrının içkinliğine ve bu âlemdeki varlığına öznel vurgular yapan, kısıtlayıcı otoriter hiyerarşi yerine farklı bakış açılarını kuşatıcı eşitlikçi bir anlayışa sahip olup son tahlilde iyileştirme, refah, sevgi, insani değerler ve sıcakkanlı ilişkiler gibi bireysel dinî faaliyetlere insanı götürecektir.⁶⁹

Böylece post-din veya postmodern din olarak öne çıkan maneviyat formların öne çıkan en temel özelliği, farklı, rölatif ve çoklu kalıplar sunan değişik mistik ve maneviyat tecrübelerine açık senkretik ve harmoniye dayalı bencil ama öteki inançlara esnek ve hoşgörülü bir anlayış olmasıdır. Bu formdaki yeni maneviyat anlayışı, geleneksel tüm dindarlıktan yüz çevirerek kendi oluşturduğu nispi evreninde yaşamak istemektedir. Geleneksel dinlerin cemaate ait eylem veya kültürlerle hareket etmesine rağmen bu yeni maneviyat formu tanım olarak kişisel imanı öne çıkarmaktadır. Ancak bu yeni iman, inanmak, bilmek ve haklı olduğunu itiraf ve ikrar etmek şeklinde değil, en geniş haliyle bireyselleştirilmiş bir maneviyat kimliğine sahip olmak demektir.

Netice olarak postmodern aklın önerdiği esnek ama karmaşık kavramsal çatı altında post-din, günümüzde çağdaş din bilimleri tarafından gittikçe olumlu yönde önem kazanan ve meydan okuyucu fırsat veya bir ilahi hediye olarak görülmeye başladı. Zira bu tür postmodernist bir din anlayışı klasik dinleri yeniden bu çağa döndürerek, onların terim ve tanımlarını güncellemekte, dünya görüşlerini yenilemekte ve dinamik bir şekilde yeniden yorumlamaktadır.⁷⁰

5. Post-teoloji: Postmodern Aklın Postmodern Din ile Kesişimi

Ana hatlarıyla klasik teoloji, akıl ile ilişkisinde ilahi mesajın rasyonel araçlarla açıklanabileceğini savunan klasik normatif tanrısal bilgiyi temsil eder.

69. Geels, 11-12.

70. Philippa Beery, "Postmodernism and Post-religion", *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. Steven Connor, Cambridge University Press, Cambridge- New York 2004, 169.

Rasyonel teoloji formuna giren bu bilgi, vahyedici Tanrı'nın varlığı ve doğasından evrenin yaratılışına kadar her konuda zorunluluk ve nedensellik ilkelere sadık kalır.⁷¹

Batı düşüncesi açısından Orta Çağ ve modern rasyonel teolojinin iki türünden bahsedilir; birincisi *konservatif fundamentalist teoloji* olup geleneksel olarak bilimsel kabul edilmeyen hatta onunla çatışan âlem hakkında vahye dayalı iddialara sahiptir. İkincisi *modern liberal teoloji* olup modernizmle uzlaşma içinde olan dogmatik amaçlardan uzak daha esnek teolojik yaklaşımdır.⁷²

Bu yüzden modern teolojiler “doğüstü bir teizm” sunarken postmodern teolojinin (post-teolojinin) “Tanrı bilgisi” doğayla iç içe, doğanın kendisindeki ilahi ve harika eylemlerin peşindedir. Bu haliyle postmodern teoloji, “doğayla Tanrı’yı özdeşleştiren” ve “teist olmayan” aydınlanmanın doğal teolojisinden farklı olup Tanrı veya Yüce Varlık gibi kelimeleri rahatça kullanmaktan çekinmez. Böylece o, teist anlayışını natüralist görürken, natüralizmi ise teist bir bakışla değerlendirir.⁷³

Postmodern kültürel ortamda kendini geliştiren postmodern akıl ise klasik dinlere ait rasyonel teoloji anlayışının “terminolojik açıdan”, “bilişsel açıdan” ve “kronolojik açıdan” artık eskidiğini, önemini ve inandırıcılığını yitirdiğini ve ağır tenkit altında kalarak geçerli inanç formülleri sunamayacağını iddia eder. Dolayısıyla alternatif olarak postmodern teoloji, öncelikle çağın teknolojik ortamlarının gerektirdiği şekilde eski teoloji anlayışını dönüştüren, dilini değiştiren ve uyumlu bir forma sokan yeni ve güncel bir teolojidir.⁷⁴

Öncelikle bilinmelidir ki geçmişin varlığını günümüzde ele alan postmodern sanal teoloji sanıldığı gibi liberal bir teoloji değildir. Zira liberal teoloji, heretik fikirleri de kucaklayacak kadar esnek ve hoşgörülü bir teolojik yaklaşım olup her türlü radikal tenkitçilikten uzaktır. Yine liberal teolojinin aksine Postmodern sanal teoloji, ne ortaya çıkarma ne de yok etmeyi amaçlayan din olgusunun seküler dünyanın gözünde inandırıcılığını yitirmesi için de tahrif edici herhangi bir çaba göstermez. Aksine bu teolojinin amacı, postmodern çıktılar ışığında dindarın kendini yenilemesini, geliştirmesini ve dönüştürmesini sağlamaktır. Bu hedefleriyle teoloji, dogmaları reddederek akli her türlü normatif zincirden kurtarmak ve katı ateist materyalizmin saldırgan olumsuz tepkilerine bıkmış usanmadan gerçekçi yanıtlar bulmaktır.⁷⁵

71. Çınar, 356- 357.

72. David Ray Griffin, *God and Religion in The Postmodern World*, Sunny Press, New York 1989, 1-3.

73. Griffin, 3- 4.

74. Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 238-248.

75. Water, 80.

Post-teolojinin kendine özgü post-hermenötik araçlarıyla fiziksel olmayan metafiziği “mecazi açıdan çok boyutlu yorumlamasıyla”, farklılıkları önemseyen ontolojisiyle ve ahlaki nihilizme dayanmasıyla klasik teolojiden dindarlar üzerinde daha etkili görünebilir. Bu yönde post-teoloji, dinin kutsal metinlerini interaktif bir ilişkiyle yani içererek kapsayan bir etkileşimi benimseyerek hem metin-merkezli hem de okuyucu merkezli yaklaşımla açıklar. Söz gelişi onun yorumlamasına göre sade, saf ve naif metafizik unsurlar, fiziksel dil, dünyevi hayat, antropomorfik teolojik jargon anlayışıyla kendini anlatırken kaotik olmayan, mükemmel bir forma bürünür. Bu açıdan açıklama, anlama, hikâyeleme şeklindeki postmodern anlatıyı benimseyen post-teoloji, kişisel imgeleri, kutsal ikonları, kutsal fenomenleri ve mitleri, ayrı ayrı metafizik aşkıma daha belirgin hâle getirmek maksadıyla “kendi bağlamında yorumlama”, “öznel anlamda anlama” ve “çağa uygun ve tutarlı kılma” araçları olarak kullanılabilir.

Böylece ne tam beyanı ne de tam sapmayı öneren postmodern durumun teolojisi de kendisine benzemektedir. Din olgusunda dogmatizme götüreceğinden bir şeyin tam olarak ortaya çıkmasını istemeyen ve dışlayıcı olacağından bir şeyin tam olarak ortadan kalkmasını dilemeyen postmodern teoloji, düşünce ile kültürel-tarihsel bağlamın birbiriyle olan yakın ilişkisine derin ilgi duyar. Böylece post-teoloji, din ve akıl ilişkisine dayanan her şeyde aracı olunan ve enkültüre eden bir yaklaşımdır.⁷⁶

Normatif, apolojetik ve polemikçi teolojinin mutlak ve objektif gerçeklik iddiaları yerine dinî farklılıkların ve çoğulculuğun sebep olduğu subjektif rölativizmi savunan postmodern teoloji, bu özelliğini yeniliklerin, yenilenmeye ve açıklık içinde olmanın ön şartı kabul eder. Dinî çoğulculuk, açıklık içinde olmayı, açıklık içinde olmak ise rölativizmi gerekli görür. Böylece büyük bir dönüşüm yaşayan postmodern teoloji, çoğulculuk bağlamında kurtuluş dahil tüm hakikat iddialarının meşruluğunu kaybetmeyi veya artık marjinal kabul etmeyi esas alarak yeni değerlendirmeler yapmak üzere postmodern bir terminoloji icat etmeyi kabul eder.⁷⁷

Dolayısıyla postmodern sanal teoloji genelleyici ve etraflı bir teolojik yaklaşım sergilemez. Genelleştirmek, çoğulculuktan uzaklaşmak, dışlayıcı bir karakterle tek bir geleneğin küreselleşmiş teolojisini savunmak hatta aynı teolojii zamana yayarak genişletmek gibi tehlikeli bir diyakronizm tehdidi altındadır. Hâlbuki antropolojik karakterdeki postmodern sanal teolojiler, aşırı teknolojik gelişmeler yanlısı olarak “ruhsuz insana” veya “insanötesi/transhuman bir

76. Graham Ward, Introduction: Where We Stand”, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Wiley- Blackwell, Oxford 2005, XII.

77. William Lane Craig, “Politically Incorrect Salvation”, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, ed. Timothy R. Phillips- Dennis L. Okholm, IVP Press, Illinois 1995, 76- 77.

varlığa dönüşen bir beşer anlayışına (*cyborg*) hizmet etmek istemektedir. Bu yönüyle klasik teolojilerden farklı olarak sanal teoloji, monolitik olmayan ve senkretik her türlü ilişkiye açık olacak şekilde gelecekteki olası teolojik gelişmelere tutarlı kalabilecek genişlikte çok bileşenli, karma biçimleri ve melez canlıları, klasik cinsiyet yerine trans-gender kategorileri, gen kopyalamayı onaylayan evrimci kültürel değişimlere olumlu söylemleri ve çağın insanlarını yapıcı ve yaratma eyleminde ortak yaratıcı kimlikte gören anlayışları hoşgörülü bir şekilde temel konuları arasında değerlendirmektedir.⁷⁸

Postmodern aklın teolojik yaklaşımı “reddedici”, “yenileyici”, “yeniden yorumlayıcı” veya senkretizmi, önceki süreçlerin bir ileri formu olan “din ile akli tam bir kavşak noktasında buluşturmak yani “kesişim hâlinde” tutmaktır. Bunu yaparken *postmodern sanal teoloji, bilhassa dönüştürücü veya alternatif sunan “post-human” teoloji olarak*, insanın doğasıyla tüm beşeri teolojilerin çıktılarını uzlaştırmak, sentezlemek suretiyle dogmatik teolojiden sıyrılan bu çağa uygun bir tarzda inanç sistemine yayılan gündemiyle sanal gerçekliği esas alan çoğulculuğa dayalı büyük bir dönüşüm başlatmak istemektedir.⁷⁹

Bu dönüşümler arasında dogmatik teolojiden post-liberal teolojilere yönelme, ontolojik teoloji, metafizik varlıkların fizikselleştirilmesi, Hristiyan Tanrısının ölümü, subjektif metafizik gibi post-metafizik sorunlarla meşgul olma, lengüistik yapı bozucu veya yeniden inşacı yaklaşımlar, beşerî üstünlüğü gerektirmeyen Sonsuz Varlığa bağlılığın ele alındığı ileri ilahi aşkınlık konuları ve feminizmin getirdiği cinsiyete dayalı teolojik sorunlar ve kavranamaz dinî fenomenleri anlaşılabilir hâle getirmek gibi postmodern teolojik gündemler sayılabilir.

Postmodern manevi aklın bir gereği olarak ortaya çıkan bu yeni sanal antropolojik teoloji, kısıtlayıcı olmayan, evrimci dönüşümlere açık, fen bilimlerinin bilimsel verilerine göre hareket eden daha analitik ve işlevsel gündemlere sahiptir. Bu âlemde yapayalnız olmadığını en azından yarı makine yarı insan meydan okumaları öne çıkaran bu teoloji, tekno-tabiatlı varlıklara iyimser yaklaşmakta buna bağlı olarak şer problemine, fena meselesine ve ölümlü oluşa uygun interdisipliner bakışlar peşindedir.⁸⁰

Bu açıdan yaratıcı postmodern akıl yürütmenin bir eseri olan postmodern teolojinin lokomotif alanı olan Hristiyan postmodern antropolojik teoloji, mutlak hatasız kutsal metin algısı, Tanrının mutlak hakimiyeti, İsa Mesih’in bakiyeden doğumu, Mesih’in dışlayıcı kurtarıcılığı, Tanrının insana kader olarak

78. Philip Hefner, *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 77-88.

79. Hefner, 88.

80. Jeanine Thweatt-Bates, *Cyborg Selves- A Theological Anthropology of the Posthuman*, Farnham Press, Burlington 2012, 135- 185.

biçtiği cinsiyetin değiştirilemez oluşu ve cehennemın ebedi oluşu gibi *klasik teolojik meseleleri kontekse bağılı olarak yeniden yorumlamak ister*.⁸¹

Bunun yanında bu teoloji, aynı zamanda alternatif gündemler yaratma peşindedir; söz gelişi Hristiyan inancındaki hırsızlık günahına sanal hırsızlık gibi tekno-kültürel günahları eklemeler yaparken aynı zamanda merkezî meselelerinden olan umut anlayışı yerine “tekno-optimizmi”, ahlak yerine “dürüst süje oluş”, azizlik kültü yerine “yüce bedenler” veya günahkâr melekler kavramı yerine “kötürüm sayborgların onarılması” hatta misyoner ve sömürgeci klasik teolojilere karşı “tehdit altındakilere yönelik yardımsever benlikler” gibi yeni teolojik ajanda terimleri ilave etmektedir.⁸²

Daha özel olarak ise İncil’i (Müjde’yi) tüm doğallığıyla realize etmeye, mega şehirlere ait kılmaya, bir iletişim aracı yapmaya, her alana sızması için çabalamaya ve son olarak postmodern insanla buluşturup onunla bütünleştirmeye çalışan postmodern Hristiyan teolojisi bu yönde ilk adım olarak Kristolojik boyutuyla ilgi çekici ajandalara sahibidir. Söz gelişi ona göre Tanrının ete kemiğe bürünmüş hali olan İsa Mesih’in şeffaflığı, sevgi, hoşgörü, fedakârlık, neşeli, mutluluk verici ve gayretkeş çabaları maneviyatını yitirmiş devasa binalarda oturan posturban insanın kaybettiği maneviyatı kazanmasına katkı sağlayacaktır. Bitkiden, hayvandan çok insan ve binaların bulunduğu ruhsuz şehirler olan posturban yerleşim yerlerine Tanrının bitkilerden çok hayvanları sevdiğini söylemek postmodern teolojinin jargonlarından sadece biridir.⁸³

Postmodern Hristiyan teolojisinin yeni terminolojisi şu önermeleri içermektedir; 1. Tanrının ezeli ve ebedi oluşu, herkesin O’na bağımlı oluşuyla ve O’ndan daha az değerli oluşuyla daha iyi anlaşılabilir. 2. Teslisin uyumlu ilişkisi içinde neşe içinde olan Tanrının bu âlemi yaratması, O’nun kusursuzluğunu göstermek için yeterlidir. 3. Tanrı, insanı Kendi suretinde yaratarak görkeminin onlar tarafından da bilinmesini ve sevilmesini murat etmiştir. 4. İsa Mesih, Rab ve Kurtarıcı olarak kendi misyonunu ifâ etmek üzere gelmiş ve herkes tarafından en yakından ve bütün beşerî duygularla Tanrının bilinmesini sağlamıştır. 5. Her şeyin ötesindeki Tanrının verdiği zevk, İlahi görkemin Tanrı’da nihai bulması demektir. 6. Tanrı, O’ndan hoşnut olmamız ve başkalarına görülebilir sevgide bulunmamız için bizi teşekkül ettirmiştir. 7. Tanrının eşsiz görkem verici sevgisi ve neşesi, ancak Tanrı hakkındaki doğru bilgide derin köklerini bulur. 8. Bu yüzden sağlıklı kutsal metin öğretisi, ne marjina-

81. Justin Taylor, “Introduction”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World, The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, ed. John Piper- Justin Taylor, Crossway, Illinois 2007, 16.

82. Thweatt-Bates, 185-190.

83. Mark Driscoll, “The Church and Supremacy of Christ in a Postmodern World”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, 114.

lize ne de minimize edilmeli daha ziyade yeni kişisel dostluklar ve yepyeni kilise cemaatleri inşa etmek için temel dayanak benimsenip zevki çıkarılmalıdır. 9. Tanrı ve O'nun yolları hakkındaki doğru bilgiler, Ona olan rızayı ve insanlara sevgiyi artıracaktır. 10. Kilise, neşe, hakikat ve sevgi gibi yaratıldığı temel nedenleri tam karşılamalı ve Tanrı'nın görkemini ve İsa Mesih'in eşsiz üstünlüğünü her şeyde izhar etmelidir.⁸⁴

Neticede çok bileşenli ve boyutlu gündem ve yepyeni terminolojilere sahip sanal teolojiye göre postmodern öncesi dinler, tarım gibi dünyevi meselelere dair çeşitli sorunları çözmekten sorumluydular: bu yaklaşıma göre ekinlerin ne zaman ekilip ne zaman biçileceğinin belirlenmesinin ilahi takvimlere göre olması, yağış miktarını artırmanın çarelerinin dinde aranması veyahut haşerattan korunmak için kült ayinler düzenlenip hastaların iyileşmesi için bir guru veya bir peygambere başvurulması artık önemini kaybetmiştir. Bu yüzden bu alana göre klasik dinler tekno-kültürel alanlardaki hakimiyetlerini kaybettiklerinden artık sentetik ve çok bileşenli uzmanlık isteyen nano teknolojilerle donanmış fen veya sağlık bilimlerine başvurmak daha doğru eylemdir.⁸⁵

6. Sonuç

Tarihsel düzlem içinde bilhassa Yunan ve Mısır'da akıl eden insan, aklın ya İlah'ın bir parçası (logos) veya ilahi bir meleke olarak kabul etti ve din olgusunu ilahi temelli bu akıl ile "anlamaya" ve yorumlamaya çabaladı.

Orta Çağ'da ise teolojik (Skolastik) dindar akla ve din anlayışına karşı se-küler akli merkeze koyan onu "doğal" ve beşerî boyutlarıyla kutsayıp yücelten Aydınlanma Dönemi ise kendi çağının ruhuna uygun olarak "akıl dini (*religio rationale*)" kavramını icat etti. Böylece akıl ile doğayı uzlaştırıp aklın teolojik dogmalarla uzlaşmasını reddeden Aydınlanmacı deistler, vahyin insanlığa yön verici ve onarıcı hiçbir rolü olamayacağına inandılar. Dahası onlar, bu dünya hayatında beşeri aklın, teolojik vahiy tarafından desteklenmesine veya tamamlamasına bile karşı çıktılar. Dinlerdeki metafizik irrasyonel unsurların "gerçek" olamayacağını, gerçeğin fizik ve doğa ile uyumlu olduğunda "gerçeklik" kazanabileceğini iddia eden Aydınlanmacı filozoflar, aklın dogmatik teolojiyi tezkiye edebileceği veya onore edebileceği görüşüne de katılmadılar.

Böylece Aydınlanmacı deist din bilginleri, kilise gibi yapıların dayattığı tüm dinî kurumları ret ve inkar ederken teologlar ise boş durmayıp din karşıtlarını "rasyonel açıdan" çürütmeye veya yok saymaya gayret ettiler. Ancak diyebiliriz ki dinin baskın geldiği dönemlerde akademik dinî çalışmalarda akıl, "tam bir hizmetkar ve misyoner karakterde bir aygıt" olarak anlaşılırken, aklın

84. Justin Taylor, "Introduction", *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, 14.

85. Yuval Noah Harari, *21. yüzyıl için 21 Ders*, çev. Selin Sıral, Kolektif Kitap, İstanbul 2018, 127-133.

baskın geldiği dönemlerde ise din olgusu “hurafe veya batıl” sayıldı.

Bu doğrultuda özellikle modern dönemlerde akıl- din ilişkisi, çoğu kez “se-külerleşme süreci bağlamında” dinin hem birey hem de cemiyet hayatından gittikçe “silinmesi” açısından dikkat çekicidir. Modern insan akılı, bir taraftan kurumsal dini ortadan kaldırmak veya en azından daha öznel ve rasyonel hâle getirmek isterken diğer taraftan bilhassa teorik inanç esaslarının uygulama alanlarını gittikçe daraltmak ve dinî ritüellerin fiziksel gerçekliğe etkili şekilde yansımalarını azaltmak amacını gütmektedir.

Modern dönem karşıtı, sonrası veya alternatif olarak anlaşılabilen ve çok muğlak pek çok tanımla hayat bulan postmodernite ise her türlü teknolojik ilerleme ve zihinsel gelişmelerin ortasında ilk iş olarak evrensellik, objektiflik ve radikal rasyonelliği esas alan ve kendi kriterlerine uymadığı için din olgusunu pejoratif dille değerlendiren moderniteye karşı olduğunu gösterdi.

Günümüzdeki postmodern akademik çabalar, geliştirmiş olduğu ileri din anlayışına (bireysel maneviyat ve aldığı yeni formlara) teorik ve sosyal çoğulculuğun büyük etkisiyle “kültürlerarası ilişkilerde yakınlaşmalar ve kabullenmeler” bağlamında daha eklettik yaklaşmaktadır. Daha metodolojik bir terminolojiyle söylersek; eskiye ait her şeye “alternatif bir tepki” veyahut “ ilave ve ileri bir form” verme gayesiyle ortaya çıkan postmodernitenin sunmuş olduğu akıl anlayışı, aşırı rölatiflik, çok bileşenli çoğulculuk, ben-merkezcilik ve tenkitçilik gibi karakteristik özellikleri benimser. Bu yeni anlayışla çağdaş dinî yaklaşımlar, din olgusunu ben merkezli maneviyat formu (*post-religio*) olarak görüp “hoşgörülü” ama “agnostik”, “kayıtsız” veya “duyarsız” ama teorik çoğulculuğu öne çıkararak anlayışla incelemektedir.

Bunlara ilave olarak, “tam tutarlı” ve “standart teorik yaklaşımlar sunamayan” postmodern çağın seküler akademik çalışmaları, her zaman ve her konuda kendisinin en büyük destekçisi rolündeki “tenkitçi aklın baskın rolünü” en bariz şekilde ortaya çıkarıp, senkretik bakış açılarıyla dinî terminolojiyi güncellemektedir. Böylece postmodern din çalışmaları, insana ait aklın sorgulayıcı, tenkitçi ve bireysel yapısından faydalanarak maneviyatı aşırı hassas kılarak subjektif hâle dönüştürmekte hatta kişiselleştirerek “değişebilir bireysel dinî tecrübeler” şekline sokmaktadır.

Bunlara ilave olarak postmodern diyalektik, “*post-religio*- tenkitçi akıl” ilişkisinde teslimiyetçi uzlaşma veya karşıtlık yerine “interaktif keşifçiliği” savunan anlayışı benimsemektedir. Bu yaklaşımla postmodern din çalışmaları, din olgusunu koruyup kollayıcı olmayan, aksine daima eleştirel kimliği sayesinde geçmiş akademik dinî çalışmaları da tipolojik açıdan analiz eden, güncelleyen, yenileyen, alternatif getiren hatta benzeri olmayan yepyeni bir bakış getiren bir zihinsel ve entelektüel gayret içindedir. Bu çok bileşenli hedefleriyle postmodern din çalışmaları, çabalarının neticesinde bilhassa teolojik açıdan “karşılıklı

zenginleşip kabullenmeyi”, diğer dinler açısından “sosyal çoğulculuk ortamında beraber yaşama isteğini” zihinsel açıdan ise “sürekli yenilenen dinî cevaplar” ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Son olarak güncellenmiş yeni teoloji (*post-teoloji*), kendi meselelerini sırasıyla ana hatlarıyla klasik iman anlayışı yerine tipolojik olarak “irrasyonel ve normatif olmayan metafizik gerçekleri” öne çıkarmakta ve “postmodern maneviyat” bağlamında kendi teolojik ajandasını çok boyutlu olarak meydana getirmektedir. Bu ileri teoloji, gittikçe sentetik ve senkretik hâle dönüşerek alabildiğine ayrıntılı, güçlü ve kabarık yeni gündemlerle dinamik bir ivme kazanmakta, klasik teolojiyi bu çağa “dönüştürücü”, “yeni terimler ekleyici”, kutsal metinlerini “yeniden yorumlayıcı” veya “alternatif meseleler üretici” bir kimliğe sahiptir.

KAYNAKÇA

- Alıcı, Mustafa; *Evrimsel Politeizm- Devrimci Monoteizm*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Benavides, Gustavo; “Modernity”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The University of Chicago Press, Chicago- London 1998, 186-204.
- Berry, Philippa; “Postmodernism and Post-religion”, *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. Steven Connor, Cambridge- New York 2004, 168- 181.
- Birkett, K. R.; “Christian Apologetics: Is It Viable in a Post-Christian Culture?”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Academic, Illinois 2006, 29- 34.
- Brandewie, Ernest; *When Giants Walked the Earth- The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*, Freiburg University Press, Freiburg 1990.
- Brandewie, Ernest; *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, Freiburg University Press, Lanham 1983.
- Canatan, Kadir; “İbn Rüşd’ün Epistemolojik Projesi: Dinî Bilgi ve Felsefî Bilgi’nin Uzlaşdırılması”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2009, I, 55-73.
- Clippinger, David; “Metacriticism”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winquist, Routledge, London- New York 2001, 241-242.
- Craig, William Lane; “Politically Incorrect Salvation”, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, ed. Timothy R. Phillips- Dennis L. Okholm, IVP Press, Illinois 1995, 75- 97.
- Çınar, Aliye; “İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2009, I, 355- 365.
- Comte, Auguste; *Positive Philosophy*, ed. and trans. Harriet Martineau, University of Chicago, New York 1955, I- II.
- Demirci, Kürşat; *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Dinges, William D.; “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way*, 36 (3), 215-225.
- Driscoll, Mark; “The Church and Supremacy of Christ in a Postmodern World”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, ed. John Piper- Justin Taylor, Crossway, Illinois 2007, 125- 148.
- Doğan, Hatice; *Musa bin Meymun Rambam Maymonides’in Hayatı ve Eserleri Delaletü’l-Hairin*, Gözlem Yayınları, İstanbul 2010.

- Geels, Antoons; *Postmodern Spirituality*, State University of New York Press, New York 2009.
- Gellner, Ernst; *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London- New York 2003.
- Gensler, Harry J.; *Anthology of Philosophy of Religion* ed. R. Peterson, Cambridge University Press, New York 2002.
- Giddens, Anthony; *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Cambridge 1990.
- Griffin, David Ray; *God and Religion in The Postmodern World*, Sunny Press, New York 1989.
- Harari, Yuval Noah; *21. yüzyıl için 21 Ders*, çev. Selin Sıral, Kolektif Kitap, İstanbul 2018.
- Harman, Ömer Faruk; "Feyyumi, Said b. Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, TDV, İstanbul 1989, 517-519.
- Hefner, Philip; *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Hefner, Philip; *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Hugo, D. R.; "Post-Ego", *Encyclopedia of Postmodernism, Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stoney Brook, London- New York 2001, 301-302.
- Kant, Immanuel; "Aydınlanma Nedir?", çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Bahar- Yaz 2005, 10/38-39, 225-230.
- Kutluer, İlhan; *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Ladriere, A.; "Reasoning", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946- 949.
- Maltby, Paul; "Postmodern Critique", *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stoney Brook, London- New York 2001, 302- 304.
- Marx- Engels; *Selected Works- The Communist Manifesto*, ed. Samuel H. Beer, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1955.
- Meagner, Paul K.; "Reason, Use Of", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946.
- Robbins, A. M.; "Lecitimacy of Apologetics", *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Press, Illinois 2006, 21- 29.
- Stark, Rodney; "Rationality", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell McCutcheon, Continium Publishing, London- New York 2000, 239- 258.
- Stenudd, Stefan; "Theagenes", *The Cosmos of the Ancient- The Greek Philosophers on Myth and Cosmology*, Book Surge Publishing, Malmö 2007, 85- 87.
- Strykowski, J., "Reasoning, Theological", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 949- 950.
- Stoller, Paul, "Rationality", *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The University of Chicago Press, Chicago- London 1998, 239- 255.
- Taylor, Justin, "Introduction", *The Supremacy of Christ in a Postmodern World, The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, ed. John Piper- Justin Taylor, Crossway, Illinois 2007, 13- 20.
- Thweatt-Bates, Jeanine; *Cyborg Selves- A Theological Anthropology of the Posthuman*, Farnham- Burlington 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya; *İslam Düşüncesi*, DoğuBatı Yayınları, İstanbul 2015.
- Vanhoozer, Kevin J.; "Theology and Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge of (God)", ed. Kevin J. Vanhoozer,), Cambridge University Press, Cambridge 2003, 27-41.
- Ward, Graham; "Introduction: Where We Stand", *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Blackwell Press, Oxford 2005, XII- XXVII.

Prof. Dr. MUSTAFA ALICI

Water, Brent; *From Human to Post Human- Christian Theology and Technology in a Post-modern World*, Ashgate Press, Hampshire- Burlington 2006.

Williams, Anna N.; *The Divine Sense- The Intellect in Patristic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge- New York 2007.

Yonge, C. D.; "Introduction", *Cicero's Treatise on the Nature of Gods; On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws: And On the Standing For Consulship*, trans & ed. C. D. Yonge, Kessinger Publishing, Londra 1853, 1-6.