

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

ARALIK 2018 • CİLT 1 • SAYI 2

Din ve Felsefe
Araştırmaları



Religion and Philosophical
Research

Aralık 2018
Cilt:1 | Sayı:2

December 2018
Volume: 1 | Number: 2

Din ve Felsefe Araştırmaları

Aralık 2018 | Cilt 1 • Sayı 2

Religion and Philosophical Research

December 2018 | Volume 1 • Number 2

Din Felsefesi Derneği Adına Sahibi

**Owner on Behalf of
Society for Philosophy of
Religion**

Rahim ACAR, Prof. Dr.

Baş Editör | Editor in Chief
Nebi MEHDİYEY, Prof. Dr.

Yardımcı Editörler | Assistant Editors

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.

Uluslararası Editör | International Editor

Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
TR
Engin ERDEM, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Doç. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof.
Dr. Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEY, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR
Rahim ACAR, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Tamer YILDIRIM, Dr. Öğr. Üyesi
Sakarya Üniversitesi - TR

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdüllatif TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Andrey Gregoryeviç NEKİTA, Prof.
Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State
University - RU
Aydın IŞIK, Doç. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Ayhan BIÇAK, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Ayşe Sıdika OKTAY, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Conor CUNNINGHAM, Doç. Dr.
University of Nottingham, UK
Ercan ALKAN, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Fatma YÜCE, Dr. Öğr. Üyesi
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr.
Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
HümeYra ÖZTURAN, Dr. Öğr.
Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsametdin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.
Medeniyet Üniversitesi - TR

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware - USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Mehmet S. AYDIN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi - TR
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Necip TAYLAN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Osman Caner TASLAMAN, Prof.
Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi - TR
Ömer TÜRKER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Philip GOODCHILD, Prof. Dr.
University of Nottingham - UK
Recep ALPYAĞIL, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Rıfat ATAY, Doç. Dr.
Akdeniz Üniversitesi - TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - AZ
Sergey Anatolyeviç MALENKO, Prof.
Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State
University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi
Ankara Üniversitesi - TR

Din ve Felsefe Araştırmaları, Din Felsefesi Derneği tarafından yayınlanan uluslararası hakemli elektronik dergidir. Dergi her yıl Haziran ve Aralık aylarında iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup derneğin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Religion and Philosophical Research is a peer-reviewed international academic e-journal which is published by Society for Philosophy of Religion. The journal is published in June and December per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and contents does not express the official view of the society. Without getting permission of the journal, the articles cannot be published partially or totally on other media.

Adres | Address

Kısıklı Mahallesi, Yıldırım Sk. No: 21, 34692 Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa@dfd.org.tr | dfa.dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

DİN FELSEFESİ – FELSEFE

Philosophy of Religion-Philosophy

Ayhan BIÇAK.....95-114

ÖĞRETMEN YETİŞTİREN BİR KURUM OLARAK İLAHİYAT EĞİTİMİNİN GENEL HEDEFLERİ ALTINDA DİN EĞİTİMİ VE DİN FELSEFESİ EĞİTİMİ İLİŞKİSİ (DİN EĞİTİMİ VE DİN FELSEFESİ İLİŞKİSİ ÖZEL AMAÇLARA NASIL YANSIMALI?)

The Relationship Between Religious Education and Philosophy of Religion Under The General Objectives of Education in Theology Faculties As The Institutions for Training Teachers

Nurullah ALTAŞ | Celal BÜYÜK.....115-133

DİN FELSEFESİ-KELÂM İLİŞKİSİ ÜZERİNE

On Relationship between Philosophy of Religion and Kalam

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ.....134-142

TEFSİR DİSİPLİNİ BAĞLAMINDA TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ: TEŞBİH, TENZİH, TE'VİL VE MÜTEŞÂBİH

Conceptual Framework of Talking About God in The Context of Tafseer: Tashbih, Tanzih, Ta'weel and Muteshabih

Muhammed COŞKUN.....143-156

FELSEFENİN “HAKİKATİ” KONU EDİNMESİ “CAİZ” Mİ?

Is it Lawful that Philosophy Discusses ‘Truth’?

Ahmet Selman BAKTI.....157-182

Kitâbiyat | Book Reviews

MEŞŞÂÎ FELSEFEDE TANRININ BİLGİSİ MESELESİ -DİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME-

Alparslan Emin ÖZTÜRK184-187

DİLİN BELİRSİZLİĞİ

Serdar GEZER188-191

MAKALELER



ARTICLES

DİN FELSEFESİ - FELSEFE

AYHAN BIÇAK*

ÖZ

Din Felsefesi- Felsefe başlıklı bu metinde tartışılan üç temel konu sırasıyla şunlardır: 1. Felsefeden ne anlaşıldığı ele alınmakta ve düşünce tarzı olarak felsefenin sahip olduğu nitelikler değerlendirilmektedir. Felsefenin felsefe dışı alanlarla ilişkileri üzerinde durulmaktadır. 2. Din felsefesinin ne anlama geldiği ve Tanrı ile dinin felsefede hangi bağlamlarda araştırma konuları yapıldıkları konu edinilmektedir. Son iki yüz yıldır devam eden din felsefesi konularının neler oldukları dile getirilmektedir. Ayrıca Türkiye gerçeğinden hareketle 21.yüzyılda din felsefesi konularının neler olabileceğine ilişkin bir liste sunulmaktadır. 3. Din felsefesi konusu olarak dinin yapısını belirleyen unsurların neler olduğu tartışılmaktadır. Bu bağlamda dinin dayandığı ilkeler kısaca yorumlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Bilgelik, Tanrı, Dua, Din, Değer, Şüphe, Güvenlik, İlkeler.

GİRİŞ

Din Felsefesi-Felsefe başlıklı konuşma daveti, son yıllarda fazlasıyla uğraştığım, felsefenin yapısı, sorunları, Türkiye’de felsefenin durumu ve eleştirisi konularındaki araştırmalarım nedeniyle beni çok memnun etmiştir. Türkiye’de felsefenin eleştirisi araştırmalarında, İslam düşüncesiyle ilgilenenlerin felsefe anlayışlarının ne olduğuna karar vermekte tereddütler yaşıyorum. Doğrudan ilgili olmamakla birlikte sizlerle bazı teorik düşünce sorunlarını tartışmak ufkumu genişletecektir.

Toplum olarak, dev bir tarihe, mükemmel bir inanca, güçlü bir devlete sahipken, yüzyıl önce, bin yıldır savaştığımız rakiplerimize yenilmenin ezikliğini hâlâ yaşıyoruz. Yaklaşık iki yüz elli yıl önce toplumsal sorunların üstesinden gelmek için kurumlarımızdan başlayarak kendimizi dönüştürmemize rağmen istenilen noktaya gelinebilmişizdir. Bana göre sorunların altından kalkamayışımızın temel nedenlerinden biri sorunları teorik temellerde açıklayıp çözüm modelleri geliştiremememizdir. Kültür ve doğa bilimlerinde, tarihçilikte özellikle de düşünce tarihçiliğinde ve felsefede zayıf kaldığımızdan ait olduğumuz toplumun temel sorunlarını teorik temelde araştırıp tartışamadık. Aşağıda belirteceğim şekilde yüzlerce kişinin felsefe yapması ve binlerce kişinin bilimi kavrayıp gereği gibi kullanması toplumumuzu umut ettiği seviyelere ulaştırmanın temelini oluşturacağını düşünüyorum.

Bu çalışmada, felsefe ile din felsefesi kısaca tanıtılmakta ve din felsefesinin alanını temsil eden *din* kavramı ile ilgili Dinin Yapısı başlığı altında açıklama denemesinde bulunmaktadır.

1. FELSEFE

Bilgelik ve felsefe olmak üzere iki büyük düşünce tarzı ve iki evren tasavvuru vardır. Bunlar bir çok açıdan birbirlerini desteklerken farklı ilkelerden hareket ederler.

1.1. Bilgelik Temelli Düşünce

Bilgelik temelli düşünce tarzı¹ ve ona bağlı olan bilgelik temelli evren tasavvuru insanlığın başlangıcından bu yana varlığını sürdürmektedir. Bilgelik, hakikatin insanlığa verildiğini, insanların verili olan hakikati anlayıp ona göre yaşaması gerektiğini, yaşama tarzlarında da ahlak ile dinin belirleyici olduğunu kabul eder. Tanrı'nın varlığı, evrenin kuruluşu, dünyanın yaşanılır olması, insanın ortaya çıkışı, insanın yaşama tarzı, ölüm ve sonrası hakkındaki düşünceler evren tasavvurunu oluşturmaktadırlar. Bilgelik temelli evren tasavvurları büyük ölçüde dini bakış açısıyla oluşturulduğundan kültürel yapıdaki her şey dini görünüme sahiptir. Kurucu ilk ataya ve toplumda yaşanan her geleneğe sıkı sıkıya bağlılık esastır. Bu anlayışta değişme bozulma olarak algılandığından mümkün olduğunca değişmelere karşı konulmuştur.

1.2. Felsefe Temelli Düşünce

Felsefenin yapısını² anlamak için, onun kökenini, tanımını, konusu, kabulleri, bilgi türü, yöntem unsurları ve felsefe yapmanın ne demek olduğu konusunda düşüncelerimiz olmalıdır.

Felsefenin Ortaya Çıkışı: Felsefe, bilgelik temelli evren tasavvurundaki yetersizlikleri ve tutarsızlıkları tartışarak oluşmuştur. Esas kaygı, insanın kendini açıklamak için kullandığı bilgilerin **güvenilirliklerinin** tartışılması ve güvenilir bilgilere ulaşmaktır. Eldeki bilgilerin güvenilir olup olmadıkları alana ilişkin tartışmalarda özellikle de araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Güvenilir bilgilere ulaşma çabaları felsefi düşünce tarzını meydana getirmiştir.

Tanım: Felsefe, her hangi bir konunun kişi tarafından eleştirel bir şekilde araştırılıp, konunun, ilkelerini, kavramlarını, süreçlerini, amaçlarını, sorularını, sorunlarını, konu hakkında diğer düşüncelerin eleştirilerini birbirleriyle ilişkilendirilerek konunun yeniden kurulmasıdır.

Felsefi Düşünce Tarzı'nın Temel Kabulü: *Sahip olduğumuz bütün bilgiler ya eksiktir, ya hatalıdır ya da yanlıştır; "benimkiler de dahil"*. Bu kabul iki sonucu ortaya çıkarmaktadır:

1. Şüphe felsefeyi oluşturan temel ilkelere biridir. Felsefeci olmak isteyen kişi şüphe ve eleştiri ilk adım olarak öğrenmelidir.

2. Bilgi birikimimiz arttıkça, doğru sandığımız bilgi ve düşünceler değişmektedir. Sahip olduğumuz bilgilerin hakikat ya da doğru olduklarını ileri sürerken iyi düşünmeliyiz.

Konu: Felsefenin belirlenmiş bir **konusu** yoktur. Her şeyi konu yapmak imkanına sahiptir. Varlık, bilgi, mantık, ahlak, siyaset, sanat gibi öne çıkan felsefenin başlıca konuları değil, felsefede en çok çalışılan konulardır. Herhangi bir alana ilişkin sorulardan hareketle kavramsal araştırmalar yaparak sorun hakkında teorik temellendirmeler yapmak felsefenin olağan işidir.

Bilgi Türü: Felsefeye özel bir **bilgi türü** yoktur. Felsefi çerçevede üretilen bilgiler diğer bilgi türleriyle büyük ölçüde aynıdır. **Hakikati** araştırdığı bildirilen felsefenin ürettiği metinlerdeki hiçbir bilgi bu özelliğe sahip değildir. Her hangi bir filozofun kitabındaki bilgilerin hangilerinin felsefi

¹ Bilgelik Temelli Düşünce adlı bu bölüm Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru* adlı kitaptan faydalanılarak hazırlanmıştır.

² Felsefe Temelli Düşünce başlıklı bu bölümün yazılmasında, Ayhan Bıçak, *Felsefenin Yapısı ve Sorunları* adlı kitaptan faydalanılmıştır. Ayrıca, aynı yazarın *Felsefenin Kuruluşu* adlı çalışması da göz önünde bulundurulmuştur.

hangilerinin diğer bilgi türlerine ait oldukları ayırt edilemez.

Yöntem: Düşünce üretmek her zaman yönetime bağlı gerçekleşmektedir. Felsefenin kendine **özel yöntemi** yoktur. Akıl ve aklın çalışma tarzı olan akıl yürütme, bütün anlamlandırmaları, düşünce üretimlerini, araştırmaları gerçekleştiren yetidir. Akıl yürütme temeline dayanan mantık hem kişilerin düşünme kurallarını hem de araştırma alanlarının temel yöntemi olarak kullanılmaktadır.

Yöntem Unsurları: Felsefe yapmak ya da felsefe sorunları hakkında temellendirmelerde bulunmak şu yöntem unsurlarını hakkıyla kullanmayı gerektirmektedir:

Düşünce Tarihi: Herhangi bir konunun araştırılması öncelikle konuya ilişkin bilgi birikimiyle yakından ilişkilidir. Araştırma alanının tarihi başta olmak üzere genel olarak düşünce tarihinin bilinmesi gerekmektedir. Konuyla ilgili bilgi ve düşüncelerin derlenmesi, düşünceler arasındaki farklılıkları görmek araştırmaların temelini oluşturan unsurlar arasındadır.

Soru/Sorun: Araştırma ya bir soru ya da bir sorunla başlar. Araştırmacı, alana ilişkin bilgilerden hareketle kendi sorusunu oluşturup onun peşinden gider. Her araştırma alanında bilinen çok sayıda sorun vardır. Bu sorunlardan birisi araştırma konusu olarak seçilir.

Şüphe: Araştırma alanındaki bütün bilgi ve düşüncelere şüpheyle yaklaşılmalıdır. Düşüncelerin, tutarsızlıkları, kavramlara yüklenen anlamlar, kavramlar arası ilişkilerin durumu şüpheli bir gözle değerlendirilmek durumundadır. Her bilgi konuyla ilişkisi bağlamında eleştirilerek test edilmelidir.

Eleştiri: Şüphe eleştirinin bir parçası ve öncüsüdür. Konu hakkında hissedilen şüphelerin araştırılması ve eleştirel değerlendirilmeleri gerekmektedir. Eleştiri, düşüncenin, iskeletinin nasıl oluşturulduğunu ortaya çıkarıp barındırdığı sorunları görmeyi sağlamaktadır. Eksik, hata ve yanlışların tespiti alanda daha sonra yapılacak araştırmalara büyük katkı sağlamaktadır. Eleştirinin üç aşaması vardır: İlk, araştırmacı kendini eleştirip araştırma alanıyla ilgili düşüncelerindeki eksikliklerin neler olduğunu görmelidir. İkinci olarak, üzerinde çalıştığı metinlerin eleştirisi yapılmaktadır. Son olarak, eleştirilen metinlerdeki hata ve eksiklikleri gidererek alana ilişkin açıklama gücü daha yüksek düşünceler üretmektir. Araştırmacı kendi düşüncelerini geliştirirken eleştirel tutumunu en üst seviyede kullanmalıdır.

Tanım: Araştırma alanının temel kavramları tanımlanması ve diğer kavramlarla ilişkilerinin kurulması gerekmektedir. Düşüncelerin temellendirilmesinde kullanılan, genellikle de çok anlamlı olan kavram ve terimler **tanımlanmadıklarında** ileri sürülen düşünceler bulanıklaşmakta ve anlamsızlaşmaktadırlar. Tanımlar, düşüncenin tutarlılığını gösterdikleri kadar temellendirmenin sağlamlığının nedenleri arasındadır.

Gerekçeleştirme: Şüphe duyularak yapılan eleştiriler sağlam gerekçelere dayandırılmak zorundadır. Aynı şekilde ileri sürülen düşünceler de sağlam gerekçelere bağlanarak geliştirilmelidirler.

Sınıflama: Çalışma alanını daha iyi araştırmak, konuları derinlemesine incelemek için konuyu en küçük ayrıntılarına kadar sınıflamak gerekmektedir. Sınıfların her birini iç tutarlılığını sağlamak, sınıflar arası ilişkileri kurmak ve araştırma sorusu ve başlıklarıyla sınıflar arası bağları göstermek

üretilen düşüncelerin güvenilirliklerini artırmaktadır.

Kavramlaştırma: Araştırma alanına ilişkin sorunlar, olgular ve durumlar tanımlanarak konuya özel hale getirilmesi kavramlaştırmadır. Alanın eski kavramları da yeniden tanımlanarak yeni anlamlar kazandırılması kavramlaştırma olarak görülmektedir.

İlkeler: Araştırma alanının dayandığı ilkelerin gösterilmesi şarttır. İlkelerle kavramlar arasında ilişkilerin kurulması, varılan sonuçların alanın ilkeleriyle uyumlu olup olmaması araştırmanın kalitesini ve başarısını belirlemektedir.

Karşılaştırma: Araştırma sürecinde konuya ilişkin farklı düşüncelerin karşılaştırılmaları varılan sonuçların güvenilirliklerini artırmaktadır. Araştırmacı, ürettiği düşünceleri konuyla ilgili başka düşüncelerle karşılaştırarak teste tabi tutmalıdır.

Tutarlılık: Araştırmada varılan sonuçlar açık ve anlaşılabilir **yargılarla** dile getirilmelidir. Teorik metinde içerilen bilgi ve düşüncelerin güvenilirliklerinin temel dayanağı **tutarlılık** olduğundan, oluşturulan metnin her aşaması tutarlılık açısından sürekli denetlenmelidir. Oluşturulan metin yayınlanmadan önce başkalarının eleştirilerine sunularak **denetlenmelidir**

Sistem: Araştırmada varılan düşünceler araştırma mantığı çerçevesinde düzenli bir yapı oluşturacak şekilde kurulmaktadır. Alana ilişkin ilke ile kavramların, sorunların, alana ilişkin düşüncelerin eleştirel tarzda incelenmesi, araştırma amaçlarına göre düzenlenerek sistematik kurulumu şarttır. Araştırma alanının alt sınıflarının bir araya getirilmesi ve alanla ilişkili diğer araştırma alanlarıyla bağlantıların kurulması sistem olarak görülmektedir.

1.3. Felsefe Yapmak

Başka düşünürlerin düşüncelerini araştırmak ve öğrenmek büyücü (akademisyen) olabilmenin temel şartları arasındadır. İnsan olarak her birimizin bilgilerinin tamamı başkalarından yani içine doğduğumuz toplumdan geldiğinden başkalarına zorunlulukla bağımlıyız. Büyücü (akademisyen), öncelikle araştırmacı olmak ve araştırdığı alana ilişkin kendi düşüncelerini geliştirmek özelliğine sahip olmalıdır. Araştırmacılık özelliği doktora sürecinde içselleştirilip kullanılmalıdır. Doktora başladığı dönemden itibaren, araştırma konusu yaptığı alanı iyi tanıyabilmek için alandaki farklı sorunları, kavramları, düşünceleri araştırmalı ve yayınlamalıdır.

Felsefe kişinin kendine sorduğu soruyu cevaplama sürecidir. Felsefe sorusunu kişi kendine sormaktadır. Sorunun cevabı başka düşünürlerde aranmamalı soruyu soranın vermesi gerekmektedir. Başka düşünürlerin konuyla ilgili görüşleri araştırmacının yapmak istediği temellendirmenin belli kısımlarında malzeme olarak kullanılırlar. Sorulan sorunun cevabı başka düşünürlerden alındığında çalışma bir derleme olarak felsefe tarihçiliğine dönüşmektedir. Felsefe sorularının bir kısmı da tartışılan konunun daha iyi anlaşılması için sorulmaktadır.

Araştırılan konu, yöntem unsurlarına bağlı kalarak, konu hakkındaki bilgileri eleştiriden geçirerek alanın ilkelerini, kavramlarını, sorunlarını, birbirleriyle ilişkilendirerek araştırmacının kendi sorusu bağlamında temellendirmesi **felsefe yapmak** anlamına gelir.

Felsefe Yapmak, konuya ilişkin önceki düşünceleri gerekçelendirerek **yıkma** ve sonra da yıkılanlardan elde edilen malzemeyi ve araştırma sürecinde geliştirilen düşünceleri kullanarak

konuya ilişkin yeni açıklama modelini gerekçelendirerek **kurmak**tır. Felsefe temellendirmeleri konuya ilişkin verileri düşüncenin yapısı içinde genelleştirerek zamansızlaştırmaktadır.

Felsefe yapmak anlamında felsefe, konu edindiği her alanın, ilkelerini, kavramlarını, değerlerini, belli başlı sorunlarını, öne çıkan düşünceleri, insanların alandan beklentilerini eleştirel bir şekilde inceleyerek, bu süreçte araştırmacı kendi düşüncelerini de geliştirerek alanın **teorik haritasını** çizmektedir. Aynı konu hakkında yapılan çok sayıdaki teorik harita, alanı bütünlüklü bir şekilde tanıttığından araştırmacıların yollarını şaşımalarını engellemekte ve hedeflerine nasıl varacaklarını görmelerini sağlamaktadırlar. Araştırmacıların daha başta yapmaları gereken araştırma taslakları ya da kurgularının alt yapısı teorik haritalarda bulunmaktadır. Alandaki sorunların çözümlerinin nasıl yapılması gerektiğinin de taslaklarını sunabilen teorik haritalara düşünce üretiminin her alanında ihtiyaç duyulmaktadır.

Felsefe kişisel bir uğraştır. Her felsefeci uğraştığı ya da ders verdiği alana ilişkin kendi düşüncelerini oluşturup yayınlamakla yükümlüdür. Başka bir deyişle, çalıştıkları alanla ilgili kendi düşüncelerini oluşturamayanlar felsefe öğretmenliği yapmaktadırlar.

Felsefe, genel olarak halka değil büyüclere hitap etmektedir. Akademisyenler, siyasetçiler, bürokratlar, sanatçılar, öğretmenler, imamlar, subaylar, gazeteciler toplumların büyücler kabilesini oluşturmaktadır.

Teorik harita ya da felsefe yapmak, modern dönem açısından teorik sorunların yanında toplum sorunlarının çözümü için de vazgeçilemez ön şartlardan biridir. Felsefe yapmanın kazanımları şöyle sıralanabilir:

1. Bilimlerde teori yapmanın alta yapısını oluşturmaktadır.
2. Yaratıcı olmanın şartlarını hazırlamaktadır.
3. Sorun çözme becerilerini geliştirmektedir.
4. Toplumsal sorunların boyutlarını sergilemektedir.
5. Dünya sorunlarıyla ülke sorunları arasında bağlantılar kurmaktadır.
6. Zaman bilincinin gelişmesini sağlamaktadır.

Felsefenin istenilen amaçlara ulaşabilmesi için aynı konularda onlarca farklı felsefi temellendirmelerin yapılması gerekir. Farklı düşüncelerle tartışarak oluşturulan yeni düşünceler çok daha güçlü olmaktadır.

1.4. Felsefenin Olumsuzlanması:

Bilgelik temelli anlayış nedeniyle, felsefi düşünce tarzının oluşma aşamasından bu yana felsefe araştırmalarının yapıldığı her alan dinle doğrudan ya da dolaylı bağlantılı görüldüğünden felsefe ile din arasındaki ilişkiler gergindir. Bunun belirgin iki nedeni vardır:

1. Felsefe, araştırma sürecinde ele aldığı konuları şüphe, sorgulama ve eleştiri süzgecinden geçirerek, konulara ilişkin bilgilerin yetersizliklerini, zayıflıklarını ve çelişkilerini ortaya koyduğundan

olumsuz karşılanmaktadır. Değerlerin, geleneklerin ve kurumların eleştirileri kişileri fazlasıyla rahatsız etmektedir. Kişiler kendi değer, kurum ile geleneklerini biricik ve kesin doğru kabul ettiklerinden bu unsurları farklı yorumlayarak yaşayanlarla yeni gelenekler başlatanlara çoğunlukla yoldan çıkmış gözüyle bakmaktadırlar.

Felsefedeki eleştirel yaklaşıma olumsuz bakan kişilerin büyük çoğunluğu, eleştirilen konuyu araştırmacı kadar bilemediklerinden, kendi değerlerini savunma duygusunu harekete geçirmekte yeni düşüncüyü olumsuzlamaktadır.

2. Felsefeyi sofistlik yapmak tarzında anlayanların yarattığı sorunlar vardır. Sofistler, değer sistemlerini ve onlara ilişkin düşünceleri değersizleştirme, gözden düşürme, çürüterek ortadan kaldırma gibi rahatsız edici bir tavır sergilerler. Sofistlerin sayısı felsefe yapan düşünürlerden çok fazla olduğundan felsefe deyince sofistlik tavır akla gelmektedir. Felsefeyle yakından ilgilenmeyenlerin bilmedikleri şey sofist düşüncenin dayanakları ve vardıkları sonuçlar da aynı şekilde değersizleştirilmektedir. Sofistler, eleştirdikleri düşüncelerin yerlerine yenilerini getirme sorumluluğunu taşımadıklarından her şeyi en doğru şekilde bildikleri yanılgısıyla yaşarlar.

Felsefi düşünceler, diğer düşünce türleri gibi yoğun bir şekilde eleştirilmelidirler. Bununla birlikte çoğunlukla yeni düşüncelerin ortaya çıkmasını engelleyen önyargılardan, özellikle de felsefeye yönelik önyargılardan kurtulmak toplumun geleceği için gereklidir.

2. DİN FELSEFESİ

İnanç sistemi olarak din, insanlığın kendilik bilincini oluşturma dönemlerinden itibaren varlığını sürdürmektedir. Din, Tanrı'yı merkeze alarak, kainatı, dünyayı, canlılığı ve insanın kökenlerini birbirleriyle ilişkilendirerek açıklayan ve insanın Tanrı'yla dua üzerinden bildirişimde bulunduğu inanç sistemidir. Dinin esasını İnsanla Tanrı arasındaki dua ilişkisi belirlemektedir.

Dine ilişkin bilgilerin, buyruklar, kurallar, gelenekler yoluyla Tanrı'dan doğrudan ya da dolaylı olarak geldiğini inanç sistemleri kabul eder. İlk atalar, bazı bilgiler, peygamberler gibi seçilmiş kişiler Tanrı'nın inayetiyle dinin önderleri ve kurucuları olmuşlardır. Tanrısal buyrukların önderlere ulaşma yolu ilham ve vahiydir. Tanrı'dan geldiğine inanıldığından vahiyler tartışmasız doğru kabul edilirler. Kişiler, inanç ilkeleri doğrultusunda başta ibadetlerini yapar, ayinlere katılır, yasaklara uyar, ilgili geleneklerin gerekliliklerini yerine getirirler. Dualarda, Tanrı'nın kişinin sorunlarını çözmesine ve ihtiyaçlarını gidermesine yardımcı olması rica edilmektedir. Felaket, hastalık ve yaşlılık gibi ölüm tehlikesinin öne çıktığı hallerde dualar ve ibadetler sıklaşmaktadır.

İnanç sistemlerinin her biri hakikatin kendilerine bildirildiği iddiasındadırlar. İnanç sistemleri, kainatın Tanrı tarafından kurulduğu, mükemmel olduğu ve ondaki her şeyin Tanrı'nın ya da tanrıların isteğine göre gerçekleştiği, ilk ataların, bilge kişilerin ve rahiplerin Tanrı'yı ve kainatı bildikleri kabullerinden hareketle, insanları hakikat yolunda yaşatmaya çalışmaktadırlar. İnanç söylemleri, Tanrı'yı ve kainatı eksiksiz bilme iddiasını içermektedirler. Tanrı tarafından yaratılan ilk atanın yaptığı bütün eylemlerini inancın bölümleri olarak yorumlamak kültürel yapıdaki bütün değer sistemlerini ve toplumun oluşturduğu bütün kurumları dinin parçaları olarak görmüşlerdir.

Toplumlar büyüyüp karmaşık hale gelince, kabile aşamalarında oluşturulan inanç sistemleri, hem kendi içlerinden hem de toplumun diğer değer sistemlerinden gelen eleştirilere maruz

kalmışlardır. İnanç sistemlerinin Tanrı ve kainat hakkındaki hakikati bildikleri inancı çok iddialıdır. Mütevazi olunmalıdır. Tanrı, kainat, canlılık konularında insan türü çocukluk aşamasını yaşadığını gösterir malzemelerin sayısı giderek artmaktadır. Bütün değer sistemlerinin dönüştüğü ve insanlığın bilgi seviyesinin ne kadar az olduğunun bilincine varıldığı bir dönemde din felsefesi gibi bir araştırma alanının ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Felsefenin ortaya çıkışı bilgilerin güvenilirliklerinin tartışmaya başlanmasıyla gerçekleştiğinden her bilgi alanı gibi dini açıklamalar da sürekli felsefenin gündemindedir. Din, bilgelik temelli evren tasavvurunun etkin kurucusu ve temsilcisi olarak öne çıktığından bilgelikten felsefeye geçiş süreçlerinin hepsinde dinle felsefe arasındaki tartışmalar sürekli. Dinin temel değeri Tanrı'nın felsefenin baş konularından biri olduğu felsefe tarihinde kolaylıkla görülmektedir. Bütün değer sistemlerini, kurumları, gelenekleri, düşünce tarzlarını değiştirip dönüştüren **modernleşme** sürecinden din de payını almıştır. Öncelikle, Katolik–Protestan tartışmaları ve çatışmaları, Rönesans, Aydınlanma süreçlerinde yaşanan dini sorgulamalar, kabile inançları hakkındaki bilgilerin artması, iktisadi ve hukuki hakların iyileşmesi, özgürlüklerin genişletilmesine ilişkin çalışmalar, Birleşik Devletler'deki kilise çatışmaları, pozitif bilimlerin güçlü bir yapıya ulaşmaları, kültür bilimlerinin ortaya çıkışı, laiklik anlayışının gelişmesi, tarih araştırmaları, evrim anlayışının gelişmesi, farklı din araştırmalarının çoğalması gibi konular, dini, felsefenin araştırma disiplinlerinden biri yapmıştır.

Önceki paragrafta sıralanan gelişmelere paralel olarak dinin yapısını ve sorunlarını felsefi bağlamda araştırılması din felsefesini meydana getirmiştir. *Din felsefesi* ifadesi çeşitli bağlamlarda açıklanmıştır: Din felsefesi, dini inançlar üzerine eleştirel düşüncedir³; bu ifade genişletilerek, dinin felsefe açısından ele alınması veya din hakkında düşünme ve tartışmadır⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Copan ve Meister'e göre, din felsefesi, *dini fikirler* üzerine *felsefi düşünceler* üretmektir. Felsefi Düşünce, sav ve hipotezlere dair terimlerin, durumların, nedenlerin ve kanıtların dikkatli bir analizini içermekte, gerçek olanın doğası (metafizik) hakkındaki temel unsurları ve olguların anlamlandırılmaları üzerinde durmaktadır⁵. Dini fikirler, dini gelenekler çerçevesinde konuşulan ve tartışılan temel konulardır. Ayrıca, ilahi olanla yaşanmış olan karşılaşmalar, bilim ve din arasındaki ilişki, farklı dini gelenekler arasında hakikate dair çelişkili iddialar, Tanrı'nın veya Yüce Gerçeğin doğası, varoluş ve insanın varoluşunun anlamı gibi konuları içermektedir⁶. Adı geçen düşünürlere göre dini fikirlerin felsefi bir tarzda incelenmesi din felsefesi ortaya çıkarmaktadır.

Din felsefesi, din denilen değer sisteminin, kökenini, görevlerini, ilkelerini ve sorunlarını felsefi tarzda araştıran ve araştırdığı konuları birbirleriyle ilişkilerini kurarak yeninden yapılandıran felsefe disiplini. Başka bir deyişle din felsefesi, din alanında felsefe yapmaktır.

2.1. Din Felsefesinde Tartışılan Sorunlar

Toplumlar, ihtiyaçlar, kurumlar, değer sistemleri ve gelenekler tarafından biçimlendirilen

³ C. S. Evans ve R. Z. Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 15.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 2.

⁵ Paul Copan ve Chad Meister, "Giriş," *Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Sorunlar* içinde, Der. P. Copan ve C. Meister (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 13.

⁶ Copan ve Meister, "Giriş," 14.

süreçlerdir. Toplumlarda sürekli yaşanan ihtiyaçların yeterince karşılanamaması, yeni ihtiyaçların hasıl olması, konulara ilişkin yeni yorumlar, yeni sorular ve yeni durumlar, değerlerde, kurumlarda ve geleneklerde değişimlere ve tartışmalara neden olmaktadır. Bir değer sistemi olarak din de diğer değer sistemleri gibi sürekli sorunlar ve tartışmalar yaşamaktadır.

Felsefede dinle ilgili sorunların araştırılmaları din felsefesinin konuları olarak görülmektedir. Tanrı var mıdır? Tanrı acı çekmeye neden izin vermektedir? Ölümden sonra insana ne olacaktır? gibi sorular, dinin akla uygun olup olmadığı ya da gerçekten akla uygun olmasının gerekip gerekmediği sorunu, dini inançların doğru olup olmadıkları, doğruluklarının bilinip bilinmeyecekleri ya da doğruluklarına makul bir şekilde inanılıp inanılmayacağı, “Tanrı dünyayı yarattı” ve “insanoğlu ebedi yaşamı arzulamaktadır” şeklindeki inançlar din felsefesinin konuları arasında sayılmaktadır⁷. Mehmet S. Aydın din felsefesinin problemlerini şöyle sıralamaktadır:

1. Metafizik ve kozmolojik problemler: Tanrı'nın varlığı ve konuyla ilgili lehte ve aleyhte akli deliler, alemin yaratılışı, insanın alemdeki yeri ve önemi, vahyin imkanı, ruhun ölümsüzlüğü başlıklarını içermektedir.

2. Epistemolojik Problemler: Tanrı ve alem hakkındaki bilgilerin epistemolojik değeri; bilgi kaynağı olarak vahiy ile dini tecrübe; inanma, bilme, şüphe etme, zan gibi kavramların epistemolojik tahlili ve tenkidi; temel dini hükümlerin doğrulanması ya da yanlışlanması.

3. Dinin ahlak, sanat ve bilimle münasebetleri.

4- Dini sembolizmin anlam ve önemi⁸. Bunlarla ilişkili olarak din felsefesi kitaplarında, Tanrı kanıtlamaları, Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri, ölüm, kötülük, mucize, iman, akıl gibi konular da önemli görülüp tartışılmaktadır.

Felsefenin sabitlemiş sorunları olmadığı gibi din felsefesinin de sabitlemiş sorunları yoktur. Dini oluşturan tüm unsurlar dinle ilgili tüm sorunlar ve sorular din felsefesinin konusu içinde yer alırlar. Dinin kökeni, ilkeleri, değerleri, uygulamaları ve amaçlarına ilişkin sorunlar dinler tarafından ve diğer değer sistemlerince sürekli tartışılmışlardır. Görülmek istenen şey felsefi düşünce tarzının tartışmalara hakim olmasıdır.

2.2. Din Felsefesinin 21. yüzyıldaki Sorunları

Türkiye'den bakıldığında 21.yüzyılda din felsefesinin uğraşması gereken sorunlar şöyle sıralanabilir:

Dinin Yapısı: Dinin, kökeni, tanımı, görevleri ve ilkeleri konu alıp incelenmelidir. Sıralanan unsurların açıklanıp birbirleriyle ilişkilendirilmesi bir yandan dinin içeriğini ortaya koyarken diğer yandan da dinin sınırlarının belirlenmesine yardımcı olacaktır.

Sınırların Belirsizliği: *Din* kavramına yüklenen anlamlar ve bunlarla oluşturulan içerik dinin sınırlarını belirsizleştirmektedir. Dinin bilgeliklerdeki konumu, dini her şeyi kuşatan bir unsur haline getirdiğinden dinin esas anlamı da bulanıklaşmaktadır. Tarihsel, anlayış ve uygulamalar ile bilgi birikimlerinin oluşturduğu sorunların getirdiği yüklerle 21. yüzyılda dinin sahip olduğu özellikler

⁷ Evans ve Manis, *Din Felsefesi*, 15-17.

⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 12.

felsefi temelde araştırılıp din denilen olgunun belirgin hale getirilmesi gerekmektedir.

Dinin Temel İlkeleri ile Değerleri: Din denilen değer sisteminin hangi ilkeler üzerine oturduğu, hangi amaçlar doğrultusunda yaşandığı, hangi değerlerin esas olduğu, değer dönüşümlerinin nasıl gerçekleştikleri sergilenmelidir.

Tanrı: Tarihsel süreçte oluşan Tanrı anlayışlarındaki farklılıklar, dönüşümler araştırılmalı ve Tanrı anlayışındaki **insan biçimcilik** ve Tanrı hakkındaki en üst bilgilerimiz felsefi bağlamlarda değerlendirilmelidirler.

Hakikat: İnanç ilkeleri ve değerleri hakkındaki bilgilerin hakikat olarak benimsenme nedeni nedir? Buradan hareketle inanç (din) adıyla yer alan bütün bilgiler hakikatmiş gibi sunulmaktadır. Hangi bilgilerin hakikat hangilerinin tarihsel olduğu sınıflandırılmalıdır. Efsanelerin hakikat anlayışındaki yeri tartışılmalıdır.

İlham ve Vahiy: İnançın kaynaklarını açıklamada öne çıkan **ilham** ve **vahyin** kökeni, anlamı, insan diliyle aktarılması ve yorumlanması felsefi esaslar çerçevesinde yeniden temellendirilmeli midir? İnançlardaki vahiylerin payı ile aklın üretimleri ayrılabilir mi?

Mümin İnsanın Dünyaya Karşı Sorumluluğu: İnançlar sürekli insanın öte dünyaya göre yaşayıp hazırlanmasını vurgulamaktadırlar. İnsanın bu dünyaya karşı sorumluluklarına vurgu azdır. Bu dünyayı önemsemeyen kişiler ve toplumlar fakir kalıp öbür kişi ve toplumların sömürgeci olmaktadır.

İnançların Çokluğu: Dinlerin kökenleri, geçirdikleri süreçler, birbirleriyle ilişkileri, vardıkları aşamalar ve öne çıkardıkları **amaçlar** farklılıkları ile ortaklıkları bütünlüklü bir şekilde kurgulanabilir mi?

İlke ve Değerlerin Dönüşümü: Tarihsel süreçte inanç sistemlerini oluşturan ilke ve değerler nasıl **dönüşmektedirler**? İnanca ilişkin ilke ve değerlerin kesinliği ile inançlarda görülen yapısal değişimler nasıl aşılmalıdır?

Teslimiyet ve Özgürlük: Dinin teslim olmayı şart koşması ile sorumlulukları nedeniyle insanın özgür olmasının zorunluluğu arasındaki çelişki teorik olarak nasıl açıklanmalıdır? İnsanın özgürlük sınırları belirsizleştirildikçe farklı alanlardaki sorumluluklarını yerine getirmesi nasıl mümkündür?

İnsanlık: İnançların insanlığı açıklamak için tarihi malzemeyi nasıl kullandığı da önemli sorunlar arasındadır. Tarihin kötüye/çöküşe mi gittiği yoksa gelişip ilerlemekte mi olduğu dinler açısından açıklanmalıdır.

Fakirlik ve Eşitsizlik: Fakirliğin meşrulaştırılması ve yüceltmesi nedeniyle dinlerin toplumsal eşitsizliği ve hakların gaspını meşrulaştırmaları inanç mantığına uygun mudur? Adalet büyük vurgu yapan inanç sistemleri iktisadi ve hukuki haksızlıkları neden sorun olarak öne çıkarmamaktadırlar?

İlahi Adalet: Ölüm sonrasında gerçekleşeceğine inanılan ilahi adaletin anlamı nedir? Toplumsal sorunların çözümünde öncelikli yere sahip olan hukukun güçlendirilmesi için **ilahi adalet** inancının kullanılabilirliği nedir?

İdeolojileşme: Dinler yapıları nedeniyle mi ideolojik bir tavır sergilemektedirler? 19. ve 20. yüzyılın şartları mı dinlerin siyasallaşarak ideolojileşmelerini sağlamıştır? Modern dönemde ideolojiler inanç sistemlerine ne tür katkılar sağlamıştır ve ne tür yapısal bozuklukların meydana gelmesine neden olmuşlardır?

Bilgi Birikimi ve Gelenek: Bilimler ve teknoloji aracılığıyla oluşan bilgi ve düşünceler dinlerin gelenekçi yapılarını nasıl etkilemektedirler?

Uzun Yaşamak: İnsanların, hastalık sorunları çözülerek, bedenleri dayanıklı hale getirilerek iki yüz- üç yüz yıl yaşadıklarında inançla ilişkileri nasıl değişecektir?

İnsanımsılar: İnsanlar laboratuvarda üretilmeye başlanır ve yaşamak için ihtiyaç duyacakları bütün bilgiler onlara yüklenirse o insanların dine ve ahlaka ihtiyacı olur mu?

Efsane: Dinler efsane temelli anlatımlara neden ihtiyaç duyarlar? Efsanelerle anlatılan ilke ve değerlerin güvenilirlikleri nedir? İnanca ilişkin bilgilerin efsane temelli olanların değeri diğerlerinden farklı mıdır?

Büyücü Etkisi: Rahip, imam, bilge, alim, din görevlisi, şeyh, derviş, ilahiyatçı, büyücü gibi doğrudan dini bilgiler, düşünceler ve eylemlerle ilişkili olan kişilerin duygu durumları, bilgi seviyeleri, muhakeme tarzları, üstünlük duygularının inanç sistemi üzerinde olumlu ve olumsuz ne türden sorunlar yaratmaktadır?

İslam: İnanç olarak İslam'ın teorik sorunları yukarıda sıralanan unsurlar bağlamında araştırılmalıdır. Medeniyet olarak İslam'ın toplum sorunlarını çözmede yetersiz kalma nedenleri nelerdir? Osmanlı Devleti'nin yıkılışı İslam açısından nasıl değerlendirilmelidir?

Sıralanan bu sorunlar dinlerin içinde bulunduğu zor şartlara işaret etmekte ve din felsefesi konularıyla ilgili örnekler sunmaktadır. İlk sırada yer alan dinin yapısı konusu diğer sorunları temellendirmede kullanılacağından önceliklidir. Aşağıda dinin yapısına ilişkin kısa bir deneme yer almaktadır.

3. DİNİN YAPISI

Organik sistem gibi çalışan kültürel yapıyı oluşturan değer sistemlerinin sınırlarını belirleyerek kendilerine özgü yapılarını ortaya koymak çok zordur. Kültürel yapıdaki her şey, insan için insan tarafından üretilip kullanıldığından, üretimlerin her birinde diğerlerinin de az ya da çok yer alması sınırları belirsizleştirmektedir. İnsanın kendini açıkladığı en geniş teorik model olan evren tasavvuru da din tarafından biçimlendirildiğinden diğer değer sistemleri dinin altında kolaylıkla toplanmışlardır. Bin yıllarca belirgin ayrımlar ve sınıflamalar yapılmadan bütün kurumlar, gelenekler ve değer sistemleri din şemsiyesi altında yorumlanmışlardır. Modern dönemde özellikle de 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşen bilgi patlamaları, toplumların aşırı büyümeleri, değer sistemlerinde yaşanan önemli dönüşümler, ortaya çıkan çok çeşitli sorunlar değer sistemlerini yapıca değiştirdikleri gibi onların sınırlarının da belirginleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bunları gerçekleştiremeyen toplumlar gerçekleştirenlerin uyduları olmakta ve uydu toplumlar büyük ihtimalle tarihsel kimliklerini kaybederek önümüzdeki 50 yıl içinde ortadan kalkacaklardır. Ortadan kalkmalarının başlıca nedenlerinden biri tarihsel kimliklerini kuramsal olarak temellendirememeleri

ve sorun çözme becerilerinin gelişmesinin kuramsal alt yapıya ihtiyaç duyduğunu anlamamaları olacaktır. Kuram ya da teori yapmak felsefi düşünce tarzıyla gerçekleşmektedir.

Felsefedeki başlıca uğraşılardan biri olan kavram tartışmalarının nedenleri, kavramların sınırlarını çizmek, yüklenilen anlamları belirginleştirmek, oluşturulacak yargıların açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamak, ortaya konulan düşüncelerin açıklama gücünü artırmak şeklinde sıralanabilir. Kavramlara ilişkin tartışmalar tanımlama, sınıflama, karşılaştırma, kavramlaştırma gibi yöntem unsurlarıyla gerçekleştirilmektedirler.

Toplumun taşıyıcı değer sistemlerinden biri olan dinin yapısının felsefi temelde çok çeşitli bağlamlarda tartışılması gereklidir. Kavram olarak “din”in anlam yükünün belirginleştirilmesi, kökeninin açıklanması, tanımlanması, görevlerinin netleştirilmesi, dayandığı ilkelerin sıralanıp açıklanması felsefenin ya da din felsefesinin öncelikli konuları arasındadır. Dinde baskın tutumlardan biri, dinin tanrısal inayetle geçmişte bir dönemde kurucular tarafından mükemmel bir şekilde oluşturulduğu, hiçbir surette değiştirilmemesi gerektiği inancıdır. Dinler tarihini bilenler, dini değerler üzerine çalışanlar, felsefe ve bilimle uğraşanlar kültürel yapıdaki her şeyin değiştiğinin farkındadırlar. Kültürel yapıdaki her şey gelenekleşerek dönüşüp değişmektedir. Toplumların büyük dönüşüm süreçlerinde değişimler ve bunlar hakkındaki tartışmalar daha belirgin olarak görülmektedirler. Değerlerin, kurumların ve geleneklerin uzun süreli dayanıklılıkları kendilerini sürekli dönüştürmeleri sayesinde gerçekleşmektedir.

Felsefeci olarak dinin yapısına ilişkin şimdiki düşüncelerimi sizinle tartışmaya açıyorum. Dinin yapısına ilişkin açıklamalar, büyük ölçüde, 20. yüzyılın oluşturduğu bilgi birikimine, açtığı geniş ufuklara ve yarattığı büyük sorunlara dayanmaktadır. Yapılan açıklamalarda konunun esası verilmeye çalışılırken aynı zamanda konuyla ilgili din dışı alanda nelerin olduğuna işaret edilmektedir.

3.1. Dinin Kökeni, Tanımı ve Görevi

İnanç, insanlaşmayı mümkün hale getiren ve insan tarafından üretilen kültürel yapının önemli bir parçasıdır. Kültürel yapı insanın, beslenme, barınma, güvenlik, bildirişim, aile ile kabile düzeni gibi zorunlu ihtiyaçları karşılayarak insanın kültürel varoluşunu gerçekleştirmektedir. İnsanın yapıp ettiği her şey, bütün eylemleri, bütün düşünceleri, bütün hayalleri ve akılla düşünülüp üretilen her şey kültürel yapıda yer almaktadırlar. Dil, iktisat, ahlak, hukuk, güvenlik, inanç, zanaat- bilim, siyaset gibi değer sistemleri temel ihtiyaçlarla doğrudan ilişkili olduklarından, birbirleriyle güçlü ilişki içinde kültürel yapıyı büyük ölçüde biçimlendirmektedirler. Kültürel yapı insan olmayı gerçekleştirmekte ve insani varoluşun sürekliliğini sağlamaktadır. Kültürel yapıyı belirleyen değer sistemlerinden hiçbirisinin diğerlerine üstünlüğü yoktur.

Köken: Kültürel yapının oluşum sürecinde, insan, kainattaki konumunu belirleyerek kimlik kazanmayı, ölüm ile edebiliği açıklamayı ve kainattaki güvenliğini sağlamayı, dini bir değer sistemi oluşturarak gerçekleştirmiştir. Başka bir deyişle, dinin kökeni, insanın kainattaki kimliğinin, ebediliğinin ve güvenliğinin esaslarını keşfederek kendilik bilincine varmasıdır.

Tanım: Din teriminin anlam yük çok fazladır. Her şeyle ilişkilendirildiğinden her şey dini anlamlandırmada kullanılmaktadır. Öncelikle dinin çok anlamlı kullanımından kurtulmak gerekir.

Dinin ne olduğunu anlamak için dinin esasını veren Tanrı'ya iman, dua ve ibadetleri içeren **inançla**, farklı değer sistemleriyle ilişkilendirilerek kullanılan anlamlarını toplayan **kültür** ya da **medeniyet** bağlamındaki dini ayırmak gerekmektedir.

İnanç anlamıyla din, Tanrı ile insan (kişi) arasındaki **dua** ilişkisine denmektedir. İbadetleri ve ayinleri içerecek şekilde kullanılan **duada**, kişi, kendini güvenceye alması için Tanrı'ya seslenmektedir. Söz konusu güvence, kökeni, süreci ve geleceği içeren kişinin kainattaki konumuyla ilgilidir. İnanç, kişinin kainattaki konumunu güvenceye alan Tanrı ve insan arasındaki dua ilişkisidir. Tanrı'ya bağlı olarak gelişen inanç duygusu yaşamın diğer alanlarına da yansıtılmaktadır. Dini bağlamda **inanç**, benimseme, doğruluğunu kabul etme, özümseme, içselleştirme anlamlarını içermektedir. **İnanç**, kişinin Tanrı'ya inanması, O'na teslim olması, varoluşunu O'nunla açıklaması, O'na dua etmesi, aklını kullanarak doğru yolu oluşturması anlamına gelmektedir.

Dar sınırlar içinde verilen inancın dışında kalan her şey kültürü oluşturan diğer değer sistemlerine ve kurumlar alanına girmektedir. Dini eylemler dualar, ibadetler, ayinler ve adaklarla sınırlıdır. Bunların dışında kalan ve dini oldukları ileri sürülen eylemlerin her biri diğer değer sistemlerine aittirler. Dinle ilişkileri, onları meşrulaştırmalarında dinin kullanılmasıdır. Kabile kültürlerinde meşrulaştırmalar efsanelerle yapıldıklarından efsaneler de kutsal sayıldıklarından, her türden insan eylemi kutsanmış ve dinin hanesine yazılmıştır. Evren tasavvurunun dini çerçevesi, efsanelerle meşrulaştırma tarzı, ortaya çıkan sorunların kolaylıkla örtülmesi nedeniyle inancın dışındaki alanların hepsi din rengine büründürülmüştür.

Görev: İnsanın kökenini ve geleceğini (ölüm sonrası) konu edinen din, öncelikle, insan olmanın ve insanın güvende olmasının kuramsal çerçevesini çizmektedir. İkinci olarak, Tanrı'yla ilişkinin nasıl kurulacağını, yasaklanan ile yapılması istenen dini eylemleri öğretmektedir. Kuramsal çerçeve ve dini eylemlerin gereklilikleri ölüm üzerinden kurulmuştur. Bilinçli bir varlık olarak insanın ölümü anlamlandırmasını sağlayan düşünceler onun varoluşunu da açıklamaktadır.

Ölümü anlamak ve onun hakkında açıklama yapabilmenin temel şartı doğumu yani insanın nasıl meydana geldiğini açıklamaktır. Doğumu açıklamanın tek yolu, doğumla ilgili nedenler zincirini takip ederek yapma / yaratma gücüne sahip ilk ilkeye yani Tanrı'ya varmaktır. Tanrı'nın, ilk insanı diğer canlı türlerinden farklı bir şekilde yaratmış/yapmış olduğu kabul edilir. Yaratıcının verdiği ruhla (canlılık, akıl, bilinç) insan ebedilik kazanmakta, dünyadaki dini görevlerini yerine getirip öldükten sonra, kainatın farklı katmanlarında yaşamaya devam edecektir. Bütün bunlar, insanın, bedenli ve ruhlu bir varlık olarak kainat düzeni içindeki konumunu, başka bir ifadeyle varoluşunu açıklamaktadır.

İnsan, bedeni açısından doğada, diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında, çıplak ve yetersizdir. Doğadaki her türden unsur insan hayatı için tehdit olabilmekte ve hastalanmaları ya da hayatların sonlanmasını sağlayabilmektedir. Doğal ortam, insan olarak yaşamayı mümkün kıldığı gibi aynı zamanda yaşamı sürekli tehdit etmektedir. Canlılar alemi birbirleriyle beslendiklerinden her canlı bir diğeri için tehdittir. İnsanın, doğal ortamda yaşama zorunluluğu ve hayvanlara göre bedensel donanımının eksikliği nedeniyle sürekli korku içindedir.

Doğal şartların ve tür içi tehditler ile saldırganlıkların neden olduğu her türden olumsuz

durumlar, günahlar nedeniyle gelen ve gelecek cezaların ürkünçlüğü en güçlü duygu olan **korkuyu** hayatın en önemli parçalarından biri haline getirmektedir. Korkuları yenmek için bütün tedbirler alınırken en üst güvenlik sistemi olan Tanrı'yı da yardıma çağırmak ya da ona sığınmak düşünce ve eylemlerimizin şartları arasındadır. Tanrı sadece korkuların üstesinden gelmek için yardıma çağrılmaz. Bütün sevinçlerimizi, mutluluklarımızı, huzurumuzu, iyiliklerimizi, her türden güzelliklerimizi yaşarken de Tanrı'yı hep yanımızda hisseder ve onunla konuşuruz. Dahası, yapılan işlerin tümünde Tanrı'yı selamlayarak ve yardımını dileyerek eyleme başlamaktayız. İnsan, korktuğunda da sevindiğinde de gündelik hayatın her eyleminde Tanrı'ya yer vermesi onun **psikolojik ihtiyacını** karşılamasıyla ilgilidir. Korkularının büyük bir kısmını alacağı tedbirlerle ortadan kaldırmakla birlikte tanrısal bir güvenliğe ihtiyaç duyması duygu durumlarıyla ilgilidir. İnsanın kendini en iyi hissettiği sevinç durumlarını da Tanrı'yla paylaşma nedeni psikolojik ihtiyaçla ya da bilincin kurgusuyla yakından ilişkilidir.

İnancın görevi, insanın varoluşunu açıklamak, insana nasıl bir kimliğe sahip olduğunu göstermek, insanın kainattaki güvenliğinin nasıl sağlandığını bildirmek, dua ile ibadetlerin nasıl yapılacağını öğretmek ve ebedi hayatın şartlarını tanıtmaktır. Sıralanan bu unsurları yerine getiren inanç anlamında din bir açıklama modeli ve değerler sistemidir.

3.2. İlkeler

İlkeler düşünce alanlarının temellerini, sütunlarını ve kirişlerini oluştururlar. Başka bir deyişle kuramsal düşüncelerin omurgalarını alanın ilkeleri meydana getirmektedir. İlkeler, düşünce alanında içkin olduklarından onlar önce keşfedilirler sonra da öğrenilirler. İlkeler, alanın kökeni, tanımı ve görevleriyle birlikte anlam kazanmaktadırlar. Dolayısıyla, inancın yapısı, kökeni, tanımı, görevi ve ilkeleriyle birlikte daha anlaşılır hale gelmektedir. İnancın ilkeleri Tanrı ve insan ilişkileri çerçevesinde oluşmaktadır. Söz konusu ilişki Tanrı temelli kurulduğundan ilkelerin büyük kısmı Tanrı'yı merkez almaktadır.

1. *Bilinç sahibi ve her şeye gücü yeten Tanrı vardır.* Tanrı'nın varlığı ihtiyaçlara bağlı olarak keşfedilmektedir. Tanrı'ya üç açıdan ihtiyaç duyulmaktadır:

a. İnsan aklının çalışma tarzı, nedenler zincirinden kurtulup karar vermek ve düşünce üretmek için ilk ilkeye ihtiyaç duymaktadır. İlk ilke Tanrı keşfedilmiş ve benimsenmiştir.

b. Bilinçli bir varlık olarak insanın ebediliği ancak mutlak Tanrı'nın varlığı ve Tanrı'nın özel olarak yarattığı ruhla mümkün olabilmektedir.

c. Tanrı, varoluşsal güvenlik ve ilahi adalet başta olmak üzere çok sayıda sorunun çözüm güvencesidir.

İnsan, Tanrı aracılığıyla, varoluşunu, bu dünyada ne amaçla bulunduğunu, Tanrı'yla nasıl ilişki kuracağını, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını nasıl yerine getireceğini ve yaşama tarzını nasıl düzenleyeceğini açıklamaktadır. İnsanın kendisini açıklamak için oluşturduğu evren tasavvurunu anlamlı kılan Tanrı'dır.

Günümüzün bilgi birikimiyle Tanrı hakkında şunları söyleyebiliriz: Ezeli, ebedi, mutlak akıl ve güç sahibi olarak Tanrı, kainatı, kainatın içindeki evrenleri, canlılar ile düşünen varlıklar alemlerinin

oluş halinde var olmalarını sağlayan ilk ilkedir. İnsan onu bölük pörçük keşiflerle tanımaya çalışmaktadır.

2. *Kainat Tanrı tarafından yaratılan düzenli işleyen bir sistemdir.* Kainat, dinler açısından, Tanrı tarafından yapılmış, düzenli çalışan, çeşitli katmanları olan, birbirlerinden özsel olarak farklı canlı türleri bulunan, insan için yaratıldığı düşünülen, cennet ile cehennem gibi yaşama alanlarını içeren, çok sayıda alemini barındıran madde esaslı sistemdir. Kainatın tasviri dinlerin yapılarına göre değişmektedir.

Bilimsel kainat, madde esaslı, kökeni tam olarak bilinmeyen, parçacıkların, atomların, elementlerin, çekimlerin, güçlerin birlikte meydana getirdikleri, uydulardan, gezegenlerden, yıldız sistemlerinden, bulutsulardan, gökadalardan, evrenlerden oluşan, geçici yasalara bağlı, sınırları belirsiz oluş halindeki var olanlar havuzudur.

Kainat hakkındaki bu iki kabul temel meseleler açısından uyumsuzlar. Dinlerin amaçları içinde kainatı bilimsel bir şekilde açıklamak yoktur. Onlar için kainatın anlamı, Tanrı'nın düşünen çok çeşitli varlıklar için yarattığı ve insanın merkezde olduğu, içinde çok sayıda alemin bulunduğu mükemmel bir sistemdir. Bilim için durum çok daha farklıdır. Kainat hakkındaki bilgilerinin azlığı, bu bilgilerin önemli bir kısmının da yetersizliği, bilgilerin sürekli artışı, kainatın sürekli dönüşerek genişlemesi araştırmacıların yaptıkları açıklama denemelerinin zayıf ve geçici olmalarına neden olmaktadır. Bilimsel araştırmalarda uygulanan yöntemler farklı değer sistemlerinin katılmalarını engellemektedir.

3. *Tanrı'nın yarattığı insan beden, ruh ve akıl varlığı olarak ayrıcalıklı yetilere sahiptir.* İnsan, bedeninin istekleri ile aklını kullanamayışi nedenleriyle, dinler tarafından, günahkar doğmuş ya da yapısı gereği kötülüğe günah işlemeye yatkın kabul edilen dolayısıyla da kurtarılması zorunlu olan varlık türüdür. Dinler açısından, kainat insan için yaratılmış ya da yapılmış olduğundan insan ve onun yaşadığı dünya evrenin merkezi kabul edilmiştir. Ruh ve akıl sahibi olarak yaratılan insan aynı zamanda varoluşsal haklarla donatılmıştır. Akıl kilit konumundadır. Kişi aklını yürürlükteki dini değerler doğrultusunda kullandığında iyi, dini değerlerden uzaklaştığında da kötü olarak nitelendirilmektedir. İnsan, kendisine yüklenen dini ilkelere teslim olmalı ve ölünceye kadar bağlı kalmalıdır. Akıl dinin emrinde çalışmalı diğer değer sistemlerini mümkün olduğunca dine bağlamalıdır.

Dini anlayışı da içeren tarihsel insan, gündelik geçimini sağlamaya çalışan, sorumluluklarının peşinde koşan, yaşadığı haksızlıklarla içi yanan, yoksullaşan, zenginliklerin keyfini süren, sorun çözen, iyilik yapan, kötülük yapmaktan çekinmeyen, değerlere bağlı ve onların gerekliliklerini yerine getirmeyen, geleneklere uyan, tutkularının peşinde koşan, amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan kimlik olarak gözükmemektedir.

İnsanın, 20. ve 21. yüzyıllarda kazandığı ve kazanacağı nitelikleri göz önüne aldığımızda dini değerlere ihtiyaç duymayacağı izlenimi vermektedir. Bunun başlıca nedenlerinden biri dinin geleneksel formu ve anlatımıdır. Diğer ise, bedeninin her parçasını yenileme imkanıyla kazanılacak uzun ömür sürecinde varlığını ilişkin bilinci kökten değişecek ve ölümle ilgili duyguları etkisizleştirecektir. Çocuklara, hayatları boyunca ihtiyaç duyacakları bilgiler makineler aracılığıyla

hafızalara yüklenildiğinde insanımsı niteliği kazanacaklarından gündelik hayatta ahlaki ve dini duygulara yer kalmayacaktır. Bedenleri tamamen değiştirilebilen insanlarla fabrikalarda üretilecek yapay zekalı **insanımsılar** olabildiğince birbirlerine benzetilmeye çalışılacaktır. Ahlaka ve dine yer açmak için insanlığın amaç edindiği değerleri tartışmak gerekir.

4. *Ruh yetisi insanın kökenini ve ebediliğini açıklamaktadır. Ruh* (ölüm-ebedilik, kurtuluş) insanın canlılığını ve ebediliğini sağlayan yetidir. Yok olmaktan kurtulmak için bedenden bağımsız, ölümsüz bir yetinin yani ruhun keşfi ölümün korkunçluğunu değiştirmiştir. Ruh aracılığıyla insan ölümü aşmış ve ebedilik niteliğine kavuşmuştur. Ruh, hem Tanrı'yla bağlantısı açısından hem de ebedilik özelliği nedeniyle insanın varoluşunu daha anlamlı bir hale getirmiştir. İnsana kazandırdıklarıyla ruh dinin temel değerlerinden biri olmuştur.

Kurtuluşun nasıl olabileceği ayrıntılı reçetelerle kişiye anlatılmaktadır. Öte dünyaya ilişkin gidip yaşanmış sonra da geri dönmüş gibi bilgiler verilmektedir. Ölüm ve ölüm sonrası yaşanacak ödül ve ceza anlayışı kişilerin dini değerleri önemseyerek yaşamlarının nedenlerinden biridir. İnsanın kurtuluşunun, Tanrı ya da tanrılarla iyi diyaloglarıyla, ibadetleriyle, dini yaşama tarzıyla olacağı belirtilmektedir. **Mümin insan**, dualarıyla, ibadetleriyle, kimseye zarar vermeyen ve mümkün olduğunca sorunların çözülmesine yardımcı olan ahlaki yaşayışıyla, bütün insanların birbirine denk olduğu kabulüyle ölüm sonrasında huzurlu ve ebedi hayatı yaşayacağına inanmaktadır. Dinler mensuplarını mümin yapabilmek ve kendilerine bağlı kalmalarını sağlamak için çok zorlamışlardır.

5. *İnsan akıl yetisiyle kültürel varoluşunu gerçekleştirmektedir.* Akıl, dinler tarafından, dinin ilkelerini anlamak, onlara uymak, buyrukların gerekliliklerini yapmak, dine uygun yaşama şartlarını düzenlemek, kişinin kurtuluşa ulaşmasını sağlamakla yükümlü görülmüş ve dini işlevleri öne çıkarılarak yorumlanmıştır.

Tarihsel süreçte görüldüğü şekliyle akıl, kültürel yapıyı kuran, insanın kültürel bir varlık olarak kendisini gerçekleştirmesini sağlayan, insana ilişkin kültürel her şeyin kurucusu olan yetidir. Akıl, yapmak kadar yıkmakta da başarılıdır. İnsanın yaptığı iyiliklerin de kötülüklerin de nedenidir. İnsan, bilgi seviyesini artırdıkça ve bilgileri işe dönüştürdükçe tarihsel süreçte meydana getirdiği değer sistemlerini ve kurumsal yapıları kökten değiştirecek ya da ortadan kaldırıp öngörülemeyen yeni yapılar oluşturacaktır.

Tanrı insanı akıllı bir varlık olarak yarattığından onu eylemlerinden sorumlu tutmaktadır. Eylemlerinin sorumluluğunu taşıyabilmesi için aklını ve **özgürlüğünü** kullanması gerekmektedir. Aklın bir yetisi olan özgürlüğü ona iyi ve kötü eylemde bulunma imkanı vermektedir. Sorumluluklarını yerine getirdiği ölçüde iyilik yapmakta, bencilleştikçe kötüleşmektedir. Eylemlerindeki iyilik ve kötülük ahlak açısından temellendirilmektedir.

6. *İnsan kendine karşı sorumluluklarını yerine getirerek kültürel varoluşunu sürekli kılmaktadır.* Akıl varlığı olarak insanın bütün eylemleri kader(!) tarafından belirlenmiş olamaz. Belirlenmişlik aklın çalışmasını ve özgürlüğü etkisizleştirdiğinden eylemlerinden sorumlu tutulamaz. Sorumluluklar çeşitlidir:

1. İlkın kendine karşı sorumluluğunu yerine getirerek yaşama şartlarını kazandıracak bir donanıma sahip olmalıdır. Söz konusu donanımla kazanırken değer sistemlerini öğrenir ve

gerekliliklerini yerine getirmeye çalışır.

II. Topluma karşı sorumluluğunu öncelikle işini iyi yaparak yerine getirmekte sonra da toplumun ondan beklentilerine cevap vermekle.

III. Ait olduğu toplumun dışında insanların nasıl yaşadıkları ne türden sorunlar yaşadıkları, sorunların çözümü için neler yaptıklarını bilmek bir başka sorumluluk alanıdır.

IV. Ölümlü bir varlık olarak kendine karşı sorumluluklarının biri de Tanrı'yla dua ilişkisi kurmaktır. Duanın verdiği huzuru ve ölüm sonrasındaki yargıyı düşünerek hayatını sürdürmektedir.

7. *İnsan, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını dualarla (ibadetlerle) ve inanç ilkelerine göre yaşayarak yerine getirmektedir. Dua*, insanın Tanrı'yla ilişkisini kurmaktadır. Dua, övgü, şükür, rica, hediye, vaatleri içermektedir. Dua, insana huzur vermekte ve kişinin güven duygusunu artırmaktadır.

8. *İnsanın varoluşsal hakları ihlal edildiklerinden ilahi adalet vardır.* İnsan olmak ve varoluşu sürdürmek için beden, duygu, ruh ve akıl olmak üzer dört temel hakkın gerekliliklerinin yerine getirilmesi şarttır. Bu hakların yerine getirilmesini engelleyen her kişi ve makam hak ihlali yapmış sayılmaktadır. İnanç açısından hak ihlalleri yapılmaması gerektiği ve ahlaki ilkeler çerçevesinde yaşanması tavsiye edilmektedir. Çoğunlukla başkalarının haklarına saygı gösterilmediğinden inanç açısından günahlar işlenmektedir. Kişi, dini ilkeleri yerine getirip getirmemesi, toplum içi ilişkilerinde hak ihlalleri yapıp yapmaması, eylemlerindeki sevapları ve günahlarını nedeniyle yargılanacaktır. Yargıda dini açıdan iyi bir insan olup olmadığı ortaya konulacaktır. Olumlu özellikleri çoksa ödüllendirilecek, tersi söz konusuysa cezalandırılacaktır.

Ölüm sonrası yargıya inanç bu dünyada hatalar, kasıtlar, eksiklikler, yetersizlikler, imkansızlıklar nedenleriyle gerçekleşemeyen ve bu nedenle de mağdur edilen kişilerin haklarının verilebilmesi ve adaletin sağlanması için çok önemli psikolojik destektir. Başka bir deyişle, hukuk, değerler, gelenekler ve her türlü gücü kullanarak meşrulaştırılan *hak ihlallerini* ve *gaspları* yapanların yargılamaları, hangi inançta olursa olsun bütün insanlar için adaletin sağlanması anlamına gelmektedir.

9. *İnanç, insanın kainattaki güvenliğini açıklamaktadır.* İnsan, evrendeki konumunu görüp elde ettiği malzemeyle kendi varoluşunu kurmaktadır. Başka bir deyişle var olmak için evreni kurmak zorundadır. Kendilik bilinci geliştikçe, bilgi birikimi arttıkça insanlık tarihini, insanın kökenini, evreni ve Tanrı'yı varoşunu anlamlı kılabilmek için yeniden kurgulayıp yorumlamaktadır. İnsan, akıl varlığı olarak hem kendini hem de bir parçası olduğu evreni, değerleri, kurumları, gelenekleri bağlamında anlayıp anlatmak gereğini yerine getirmiştir. Bu işi yaparken inancı bir değer sistemi olarak oluşturmuş onun üzerinden evrendeki konumunu kurgulamıştır.

10. *İnançların gerektiği gibi yapılması için din görevlisine (büyücü, rahip) ihtiyaç duyulmaktadır. Rahip* (büyücü), dini görevleri yerine getirmek için önderlik eden, ve dinin öğrenilmesini ve uygulanmasının sağlayan kişidir. Tapınakların değeri rahipleri değerli kılar. Rahip, tanrı evinin (ibadethane) bekçisi ve Tanrı'ya en doğru, en iyi hizmet eden kişidir. Tanrı'ya ya da tanrılara yakın oldukları inancıyla rahipler kendilerini toplumdan ve yöneticilerden üstün görme kibrine de sahiptirler. Ölüm ve sonrası hakkındaki bilgiler konusunda tam yetkili olduklarından her

kişinin onlara boyun eğmesi kaçınılmazdır. Rahipler sınıfının üyeleri kendilerini dokunulmaz görmektedirler. Ancak sınıf içindeki bilgi hiyerarşisinde büyük bir çoğunluk sınıfın başlama aşamalarında kalmaktadırlar. Halkın karşısında iyi belagatleriyle çağlayarak akmaktadırlar.

Sıralanan ilkeler, inancın genel çerçevesini çizmekte ve onun nasıl bir kimliğe sahip olduğunu göstermektedir. İnanç, kişinin/kişilerin varoluşunu açıklayan, yaşama tarzının iyi şekilde oluşmasını destekleyen, ebedi hayata hazırlıkların nasıl yapılacağını ve ebedi hayatın nasıl olduğunu anlatan değer sistemi olarak öne çıkmaktadır.

Dinin yapısını açıklarken, köken, tanım, görev ve ilkeler esas alınmıştır. Bu unsurlara ilişkin düşüncelerin bütünlüğü dini yapının genel hatlarını vermektedir. Baştan belirtildiği gibi, dinin yapısı hakkında ileri sürülen düşünceler, insanlığın ulaştığı bilgi seviyeleri ve insanlıkta yaşanan dönüşümler, dinin içerdiği sorunlar, tartışmalı unsurlar, çok sayıda dinin olduğu ve her dinde bulunan mezhep ile tarikat ayrımları da göz önünde bulundurularak geliştirilmektedirler. Sıralanan şartlar ve diğer değer sistemleri, değer sistemi olarak dinin esas sınırlarında kalmasını gerekli kılmaktadır. Herhangi bir değer sistemi, kültürel yapıdaki her konuyla ilgili açıklama yapmaya kalkışması o değer sisteminin güvenilirliğini yitirmesine ve kendini tüketerek çökmesine neden olmaktadır.

Bilgelik temelli geleneksel anlayıştan hareketle insana ilişkin her konuda dini bir açıklama yapma çabasında olmak doğru değildir. Dinin görevi, bilimlerin araştırma alanları ile sonuçları hakkında görüş bildirmek, hukuku oluşturmak ya da iktisadi düzenlemek değildir. 20. yüzyılda bunları yaptıklarında, sınırlarının dışına çıkmakta, yüklerini artırmakta ve kendilerini çok zor duruma düşürmektedirler.

SONUÇ

Felsefe kişisel bir uğraşı olarak, felsefecinin önem verip üzerinde çalıştığı sorular veya sorunların cevaplandırılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir düşüncenin felsefi olabilmesi için, şüphe, eleştiri, tutarlılık, konunun bütünlüğü esas alınarak iddiaların gerekçelendirilmesi şarttır. Gerekçelendirmeden ve konuya ilişkin farklı düşünceleri göz önüne alınmadan ileri sürülen düşünceler felsefi olamadıkları gibi genellikle zayıf kalmaktadırlar. Felsefi temellendirmeler denemeler olarak görülmeli ve kabul edilmelidirler. Her felsefeci mümkün olduğunca aynı konu hakkında ve hayatının farklı dönemlerinde çeşitli denemeler yapmalıdır. Felsefenin bir dalı olarak din felsefesinde de felsefi düşünce tarzının benimsenmesi, buna göre araştırmaların yapılması ve düşüncelerin geliştirilmesi gerekmektedir.

Dinin yapısı hakkında ileri sürülen düşünceler kişisel deneme olduğundan herhangi bir bağlayıcılığı yoktur. Ancak aynı konu hakkında çok sayıda deneme yapılması ve denemeler üzerinden konuların tartışılması öncelikle büyücüler (entelektüel kesim) üzerindeki etkisiyle topluma yansiyabilir. Felsefi denemeler düşünce üretimini hem niceliksel hem de niteliksel açıdan artırmaktadır. Ayrıca toplumdaki hem teorik hem pratik sorunlar hakkında çözüm modelleri geliştirmeyi kolaylaştırmaktadırlar.

Büyücülerin en güçlü kollarından biri olan siyaseti de yönlendiren rahipler dini konuların geniş çevrelerce tartışılmasından hoşlanmamışlardır. Tanrı'dan geldiği inancıyla sahip oldukları

bilgilerin kesin ve değişmez oldukları inancını sıkı sıkıya korumuşlardır. Tanrı'nın ya da tanrıların her şeyi görüp bildiği inancı da kişilerin dini konular hakkında serbest bir şekilde düşünmelerini engellemiştir. Sahip oldukları düşüncelerin doğruluğuna inanç bütün insanlarda içkindir. Başka bir deyişle her kişi kendi düşüncesinin doğru olduğu sanısını yaşamaktadır. Ancak bu etki genel olarak büyücülerde özellikle de rahiplerde (din görevlilerinde) çok fazladır. Uzmanlar genellikle alanları hakkında otorite olduklarını ilan ederler ve öyle de kabul edilirler. Hangi seviyede uzman olursa olsun kişinin değer sisteminin bütününe kuşatan bağlayıcı yargılarda bulunması çok güçtür.

Felsefe- felsefeci, hukuk- hukukçu, iktisat- iktisatçı, din- ilahiyatçı ilişkilerinde, kişiler, ilkece ilgili oldukları değer sisteminin tamamını aynı seviyede bildiklerini iddia edemezler. Kişilerin alana ilişkin bilgilerinin sınırlı olduğundan alan hakkında ileri sürdüğü düşüncelerin her biri tartışmaya açıktır. Kişiler, değer sistemini oluşturan kökeni, tanımı, görevleri, ilkeleri genellikle yeniden yorumlamaktadırlar ve toplumsal yapıda sürekli yaşanan dönüşüme katkı sağlarlar. Araştırmacının dikkat etmesi gereken önemli nokta, konu, değer sisteminin karşıladığı ihtiyaçlar, dayandığı ilkeler, alanın temel değerlerinin hesaba katılması, bu konulara ilişkin açıklama gücü yüksek düşünceler esas alınmasıdır. Felsefi araştırmanın önemli özelliği konunun bütünlüğü hakkında bir harita çıkararak çalışmayı tamamlamasıdır.

KAYNAKÇA

AYDIN, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.

BIÇAK, Ayhan. *Evren Tasavvuru: Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.

BIÇAK, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

BIÇAK, Ayhan. *Felsefenin Yapısı ve Sorunları*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

COPAN, Paul ve MEISTER, Chad. "Giriş," *Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Sorunlar* içinde. der. P. Copan ve C. Meister. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

EVANS, C. Stephan ve MANIS, R. Zachary. *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.

ABSTRACT

Philosophy of Religion – Philosophy

The three main themes discussed in this text, Philosophy of Religion and Philosophy, are as follows: 1. What is understood from philosophy is discussed and the qualities of philosophy as a way of thinking are evaluated. The relationship between philosophy and non-philosophical areas is emphasized. 2. What the meaning of philosophy of religion is and in which contexts God and religion are questioned in philosophy. The main topics of philosophy of religion, which have been going on for the last two hundred years, are expressed. It also offers a list of what could be the subject of philosophy of religion in the 21st century Turkey. 3. As the subject of philosophy of religion, what determines the structure of religion are discussed. In this context, the principles on which religion bases are briefly interpreted.

Keywords: Philosophy, Wisdom, Praying, Religion, Value, Doubt, Security, Principles.

ÖĞRETMEN YETİŞTİREN BİR KURUM OLARAK İLAHİYAT EĞİTİMİNİN GENEL HEDEFLERİ ALTINDA DİN EĞİTİMİ VE DİN FELSEFESİ EĞİTİMİ İLİŞKİSİ (DİN EĞİTİMİ VE DİN FELSEFESİ İLİŞKİSİ ÖZEL AMAÇLARA NASIL YANSIMALI?)¹

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ* | Doç. Dr. Celal BÜYÜK**

ÖZ

Günümüzde vahyin, aklın ve bilimin ışığında İslam'ın dinamik yönünü öne çıkaracak yeniden yapılanma ihtiyacının olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bunun gerçekleşmesi için çaba sarf etmesi beklenen dini bir kurum olarak görülen İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri'nin çağrı okuyabilecek bir anlayış kazanmaya ve yeterliğe ihtiyaçları bulunmaktadır.

Bireysel olarak insan, kendini tanımaya başlamasından itibaren, temel varoluşsal sorularla karşı karşıya kalmaktadır. Bu konuda dinin cevapları ve yorumu farklı bir bakış açısı ile ve uygun bir biçimde evde aile, okulda ise öğretmen tarafından verilmek durumundadır. Bilindiği üzere öğrenci, İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri'nde bu konulardaki en temel tartışmalar ve cevaplar ile din felsefesi dersinde karşılaşmaktadır. Din felsefesi dersi, genel olarak öğrencilerin; eleştirel düşünebilen, bilgiyi üreten, hayatında işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, sorumluluklarının farkına varan, çevresiyle uyumlu kişiler olarak yetişmeleri için çaba göstermeyi amaçlamaktadır.

Diğer taraftan Türkiye'deki yeni din eğitimi programları da bireyleri, taklit eden değil sorgulayan, seçim yapabilen, yeni bilgilere açık, dini kaynaklarından araştıran ve bilimsel verilerle yorumlayan, inançlara saygılı ve kültürüne yabancılaşmayan bireyler olarak yetiştirmeyi hedeflemektedir. Din eğitimi, öğrencilere hayatı anlamlandırma konusunda yardımcı olmaya çalışırken, ayrıca onların kendi yaşantıları yoluyla Aşkın Varlık ile aralarında gerçekleştirdikleri iletişimin rasyonel ilkelere dayandırılması ve bu ilişkinin onların hayatına olumlu bir şekilde yansımaları konusunda rehberlik etmektedir. Bu açıdan İlahiyat Fakülteleri'nde okutulan din felsefesi dersinin amaçları ile din eğitimi dersinin amaçlarının birbiriyle örtüştüğü söylenebilir.

Bu çalışmada öncelikle İlahiyat Fakülteleri'nde din felsefesi dersinin gerekliliği ve işlevi, din eğitimi ile ilişkisi ele alınacak ve daha sonra din felsefesi öğretiminin üniversite düzeyinde din eğitimi veren kurumların programına bir katkısının olup olmadığı sorgulanacaktır. Yine din felsefesi eğitimi almanın, yüksek din eğitimi veren kuruluşların mezunlarının meslek hayatına ne gibi bir katkısı/katkılarının olduğu sorusunun cevabı aranacaktır.

Anahtar Kavramlar: Eğitim, Din Eğitimi, Din Felsefesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Programı.

¹ Bu makale, 26-28 Ekim 2018 tarihlerinde İstanbul'da Din Felsefesi Derneği tarafından düzenlenen "Din Felsefesinin Üniversite Eğitimindeki Yeri" konulu Atölye Çalışması'nda sunulan bildirinin revize edilmesi ve genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

GİRİŞ

Eğitimde her düzeyde program geliştirme süreçleri, öncelikle hedef belirleme ile başlar. Eğitimin unsurları olan birey, ülkenin genel eğitim hedefleri, bireyin çevresindeki kültür ve öğretimi yapılan özel alan bu hedefler üzerinde farklı oranlarda etkide bulunur. Farklı disiplinlerin yükseköğretim düzeyleri için bu süreçler geçerli olduğu gibi dini yükseköğretim açısından da aynı süreçler geçerlidir. Ancak ülkemiz yüksek din öğretimi programlarında, program geliştirme ilkelerinden ziyade tarihsel süreçteki kurumsallaşmanın biçimlendirmeleri daha fazla etkilidir. Bu bağlamda “ilahiyat” üst kavramıyla tanınan yüksek din öğretimi, geçmişti itibarıyla genç bir alan olmasına rağmen, medrese ve ulema geleneğine yaslanması nedeniyle yüzyıllara uzanan bir geçmişe sahiptir. Bilgi üretme üzerinden başlayan bu gelenek, giderek sistemin ihtiyaç duyduğu din görevlisi ve hukukçu yetiştirme amacına odaklanmış ve sınırları belirlenmiş bir muhtevanın öğretimine evrilmiştir. Yükseköğretimin modern yönelimler çerçevesinde dönüştüğü, yüksek din öğretiminin de yeniden yapılandırıldığı dönemlerde şeklen birtakım dönüşümler gerçekleşmiş olsa da günümüz ilahiyat eğitimi, hem muhtevası ve hem de kullandığı yöntemler açısından ciddi biçimde geçmişin etkisi altında kalmaya devam etmektedir.

Dünyada yaşanan değişimlere paralel olarak eğitim sistemlerinin, bireylerin kişisel ve mesleki becerilerini ve sosyal değerlerini geliştirmesine imkân verecek şekilde yenilenmesi bir zorunluluktur. Artık ilahiyat eğitimi alan bireyler salt din hizmetlerinde görev almadıkları gibi hukuk eğitimi tamamen ilahiyat eğitiminden bağımsız bir hale gelmiştir. Öte yandan ilahiyat eğitimi alan bireyler, öğretmenlik başta olmak üzere cezaevleri, hastaneler, yaşlı bakımı, aile ve sosyal hizmetler gibi farklı toplumsal hizmet alanlarında görev ve sorumluluklar yüklenmektedirler. Toplumun ve bireylerin modern dönemlerde başa çıkmak zorunda kaldıkları, modern dönemlerin gündemimize taşıdığı yeni sorunlar için çözüm üretme ve bu çözümler için ihtiyaç duyulan bilgiyi yenileme sorumluluğu da ilahiyatın kurumsal sorumluluğu olarak karşımızda bulunmaktadır.

Yükseköğretimin disiplin merkezli özelliğinden disiplinler arası bir anlayışa doğru evrilmesi, kampüs ve binalarla sınırlı okul özelliğinden toplumsal hayatla bütünleşen bir anlayışın yaygınlaşması ve bilgi üretim merkezlerinin üniversitelerden büyük şirketlerin ‘ar-ge’lerine doğru kayması, son yılların başa çıkılması gereken temel sorunları olarak karşımızda durmaktadır. Öte yandan eğitim anlayışlarında hızlı değişimler yaşanmakta, alan araştırmalarına dayalı bulgulardan hareketle küresel geçerliliği olan kuramlara dayalı geleneksel eğitim anlayışları yerini yerel iyi örneklerle bırakmaktadır.

Son yıllarda ülkemiz de dünyadaki eğilimlere paralel olarak beceri temelli bir anlayışla öğretim programlarını geliştirme sürecini işletmeye başlamıştır. Yirmi birinci yüzyıl becerileri olarak nitelendirilen karmaşık problem çözme, eleştirel düşünme, yenilikçi üretim, etkili iletişim, kültürel farklılıklara saygı, yüksek düzeyde iş birliği geliştirebilme, uluslararası ölçekte rekabet edebilme becerilerini kazandırma Milli Eğitim’in temel amaçları olarak belirlenmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı bu becerilerle birlikte kendi milli benlik ve bilincini koruyarak yüceltebilen nesiller yetiştirme amaçlarını ilk, orta ve lise öğretim programlarına monte etmiş, içinde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi dersleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersleri de olmak üzere tüm derslerin öğretim programlarını yenilemiştir.

Söz konusu bu amaçlar, öğretim programları yanında öğretim programlarının uygulayıcısı

olan öğretmenlerin de toplum içerisindeki yeri ve sahip olması gereken niteliklerin tartışılıp, yeniden tanımlanması ihtiyacını doğurmuştur. Öğretmen yetiştirme programı, eğitim sisteminin dayandığı esaslar ve eğitimdeki gelişmişlik düzeyi kadar, toplumların ekonomik, kültürel, siyasal, sosyal yapıları ve çağdaş gelişmelerden de etkilenir ve sürekli yenilenmeyi gerektirir. Bu da aslında öğretmenliğin profesyonel bir meslek olarak algılanmasını ve yeterliklerinin belirlenmesini, bu yeterliklerin de sürekli güncellenmesini beraberinde getirir. İlahiyat eğitimi açısından konuya yaklaşıldığında bu gelişmeler bizi öğretmenlik meslek alanına eleman yetiştiren güçlü bir alan bilgisi ile öğretmenlik becerilerinin iç içe verildiği ayrı programlara ihtiyaç bulunduğu sonucuna götürmektedir.

Yükseköğretimdeki mahiyet değişimi ve bu değişimlerin karşımıza çıkardığı yeni istihdam alanları ilahiyat eğitiminin bütünü üzerinde düşünmemizi gerekli kılmaktadır. İlahiyatın geleneksel kaynakları olan Kur'an ve sünnet üzerinde bilgi üretiminin önünü açacak ve İslam'ın dinamik yönünü öne çıkaracak şekilde dönüşüm ihtiyacıyla karşı karşıyayız. Bu dönüşümün gerçekleşmesi için çaba sarf etmesi beklenen İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri'nin ise çağı okuyabilecek bir anlayış kazanmaya ve yeterliğe ihtiyacı bulunmaktadır. Bu da ancak bu kurumların İslam'a farklı açılardan bakması, din alanını bilimsel yöntemlerle ele alması, geçmişi, hal ve geleceği eleştirel bir yaklaşımla değerlendirip sağlıklı fikirler üretmelerini sağlayacak yöntem gelişimi ile mümkün olacak gibi görünmektedir.

Günümüz insanı, dinin hayatına anlam katmasını, yaşam kalitesine etkide bulunmasını ve insanlığın standartlarını yükseltmesini beklemektedir. İnsanın hayatı anlamlandırmasında dinin bir kaynak olmasının temelinde, dinin insana nasıl yansıdığı, insanda nasıl karşılık bulduğu önemli olmaktadır.² Burada önemli olan insana sadece bir şeyler öğretmek değil, onu yetiştirmek, geliştirmek ve varlıklara bir anlam verme yollarını göstererek onun içindeki insancıl yanı ortaya çıkarmaktır. Bunun gerçekleşebilmesi için de yetişmekte olan neslin (din ve inançlar konusunda kendi tercihlerini yapabilmeleri için) gerekli bilgi ve becerilerle donatılması kaçınılmaz bir görev haline gelmiştir. Bireysel olarak insan, kendini tanımaya başlamasından itibaren, "Ben kimim?", "Nereden geldim?" ve "Nereye gidiyorum?" gibi varoluşsal sorularla karşı karşıya kalmaktadır. Bu konuda dinin cevapları ve yorumu, farklı bir bakış açısı ile evde, ailede ve okulda verilmek durumundadır.

Bu alanın boş bırakılması halinde birey, tek yönlü cevapların zorunlu yönlendirmeleri altında kalacak ve özgürce tercihlerini oluşturma şansını kaybedecektir. Dolayısıyla özellikle okul çatısı altında verilecek din eğitiminin yapılandırıcılarının bir dinin misyonerleri olarak hareket etmesinden ziyade bireyi özgürleştirecek bilgi ve becerilerle buluşturması gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi için de ilahiyat eğitiminin bütün halinde hedeflerini gözden geçirmesi kadar felsefenin temel soruları bağlamında içeriğini de yeniden yapılandırması ihtiyacıyla karşılaşırız.

1. DİN FELSEFESİNİN AMAÇLARININ DİN EĞİTİMİNİN AMAÇLARI İLE İLİŞKİSİ

Felsefe, kişinin kendisini ve çevresini anlama, yorumlama, açıklama ve gerçeği arama

² Ahmet Çakmak, *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2018) s. 58.

çabasıdır. Felsefe insanın bilinçlenmesinde; evreni, kendini anlamasında; varoluşunun anlamını sorgulamasında; merak ve şüphe dürtüsünün doyurulmasında önemli bir işleve sahiptir.

Din felsefesi ise, dinin felsefi açıdan ele alınması; dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, kuşatıcı ve tutarlı bir biçimde düşünülmesi ve tartışılmasıdır. Din felsefesi kavramı içinde yer alan felsefe kavramının işlevi, bir yandan sistematik bir teolojinin ötesine geçmeye, diğer yandan rasyonel kanıt ve metot kullanmaya işaret eder.³

Din felsefesini, “dini inançlar konusunda eleştirel düşünce” diye tanımlarsak, felsefecinin içinde bulunduğu dinin, hayat ve bireyin varlığının anlamı üzerine vermiş olduğu cevapları dikkate alması kaçınılmazdır.⁴

İnsan yalnızca inanan değil, aynı zamanda bilen, sahip olduğu bilme yetileriyle kendisi ve diğer varlıklar hakkında bilgiye ulaşabilen rasyonel bir varlıktır. O, akıl sayesinde iyi ve kötüyü ayırt edebilmektedir. Akıl devre dışı kaldığı zaman ne insanlıktan ne de dinden söz edilebilir. Dolayısıyla akıllı bir varlık olarak insandan, olguları, olayları ve varlığı rasyonel prensipler doğrultusunda değerlendirip açıklaması beklenir. İnsan, rasyonel bir varlık olması nedeniyle, tutum ve tercihlerini, iddialarını sürekli olarak temellendirme, onları rasyonel kalıplar içinde ifade etme eğilimindedir. Bu bakımdan, iman ya da inkâr tercihlerinin de insanın bu rasyonel yanından bağımsız kalamayacağı açıktır. Nitekim iman ya da inkâr yolunu seçenler, her zaman kendi tercihlerinin rasyonel olduğunu gösterme çabasında olmuşlardır. Bundan dolayı da klasik İslam âlimleri de akıl ve özgürlüğü sorumluluğun iki temel şartı olarak kabul etmişlerdir. Bu iki temel şarttan yola çıkıldığında bireyin imanı, düşünme becerilerini kullandığı ve özgür bir şekilde kendi varlığını inşa edebildiği sürece anlamlı hale gelir.

Körü körüne bağlılığı iman olarak nitelendirmek mümkün değildir. Çünkü ortada bilinçli bir seçim varsa, orada imandan söz edilebilir. Çok sayıda insanın bir düşünce etrafında toplanması, hiçbir zaman taklide bir haklılık payı vermez.⁵ Akli değerlendirmeye önem verilmediği zaman, var olan birçok din arasında inandığımızın en doğru olduğunu nasıl bilebiliriz? Doğru dinlerin yanında uydurma dinlerin de olduğu bilinen bir gerçektir. İnsan dinini ve elinden geldiğince öteki dinleri, gücü ve bilgisi oranında değerlendirmeye tabi tutmazsa, batıl bir dine tabi olmadığından nasıl emin olabilir? Kendi dinini bir değerlendirmeye tabi tutmayan insan, gerektiğinde başkalarını kendi dinine hangi gerekçelerle davet edebilir? Felsefi düşüncenin ve insan aklının olumlu bakmadığı dogmatizmin bir kenara bırakılması, insanın o düşüncelere hangi gerekçeyle inandığını veya inanmadığını anlamaya çalışmakla mümkün olacaktır. Bu ve benzeri sorular, inanan bir insanın inandığını rasyonel bir temele dayandırması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır.⁶

³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992) s. 3; Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2013) s. 17-21.

⁴ C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2010) s. 31.

⁵ Bülent Sönmez, *Peygamber ve Filozof* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002) s. 99.

⁶ Cafer S. Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 1997, s. 221-222.

Ayrıca İslam'da aklın sorumluluğun sebebi sayılması da dini hükümlerin akılla anlaşılacağına ve yorumlanacağına işaret eder. Bu açıdan Kur'an'da geçen birçok ayette ilahi hakikatleri anlama, eşyanın sırlarını çözme eylemi bakımından akletme ve doğru düşünme önemle vurgulanmaktadır.⁷

Bu genel belirlemelerden sonra öncelikle din felsefesinin bir disiplin olarak amaçlarını ortaya koyarak bu amaçların din eğitimi disiplinin amaçları ile ilişkisi üzerinde durmaya çalışacağız. Din felsefesinin amaçlarını şu şekilde listeleyebiliriz:

1. Dinsel inancı çözümlenmek ve olabildiğince saflaştırmak ve rasyonel hale getirmek,
2. Dinsel inancın özsel ve birincil öğelerini, ilineksel ve ikincil öğelerinden ayırmaya çalışmak,
3. Tanrı, evren ve insan konularında en güncel ve doğru bilgilere ulaşmaya gayret göstermek,
4. Kozmik hareketin gerisinde bulunan, doğrulanabilir, biricik 'Gerçek'i yakalama doğrultusunda düşünce üretmek,
5. Hikmet odaklı bir bilgelige ulaşmak, böylece teolojik ve felsefi sorunlar konusunda insanlara yardımcı olmak,
6. Öte dünyaya açılan doğru bir iman, akıl ve aşk ile insanları gerçek huzur ve mutluluğa giden yol konusunda aydınlatmak.⁸

Görülebileceği üzere din felsefesi, insanların dini inançlarıyla ilgili daha derin kavrayışlar geliştirmelerine yardımcı olmaya çalışır. Din felsefesi, kişiye kendi dinini akli kullanarak daha iyi anlama ve kavrama imkânı verdiği gibi, herhangi bir dini yaklaşımdan kaynaklanan bir problemin kendi dini inançları açısından taşıdığı değeri ve bu probleme karşı ortaya konulabilecek çözüm önerilerini bilme imkânı da sağlar.⁹ Din felsefesi, yaşamın çeşitli görünüşlerinin arkasında bulunan genel ilke ve düşünceleri anlama olarak anlaşılan felsefi etkinlik çerçevesinde, dinsel fikirlerin ve dilin ardında yatan önemli noktaların aydınlatılması ve açıklanması yönünde bir işlev yüklenir.¹⁰

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi din felsefesinin konusu en genel anlamıyla 'din'dir ve sorduğu sorularla dini anlamlandırmaya ve temellendirmeye çalışır. Din felsefesinin konusu sadece "dinin" bizzat kendisi olmayıp, aynı zamanda ortaya koyduğu dünya görüşü, Tanrı ve evren hakkında verdiği cevaplar ve ortaya koyduğu temel argümanlardır.¹¹

Din felsefecisi, mukayese ederek ve ayrı ayrı doğruluklarını değerlendirerek hem iddia edilen inancı hem de gerçek inancı tanımlamakla ilgilenir. Pozitif açıdan din felsefecisinin kurmaya çalıştığı şey, inanç sisteminin günümüz dünyasında yaşayan bilinçli insanlar tarafından anlamlı ve temellendirilmiş biçimini ortaya koymaktır.¹²

Din eğitiminden söz ettiğimizde ise bir disiplin olarak kendi içinde farklı yaklaşımlar içeren ve kronolojik çizgide de farklılaşmalar içeren bir bilimsel alana giriyoruz demektir. En bilinen anlamıyla inanılan dinin eğitiminin nasıl yapılması gerektiğine vurgu yapan bir alandan söz ediliyor

⁷ Bakara Suresi, 269; En'am Suresi, 50, 80, 126; Yunus Suresi, 3; Hud Suresi, 30; Furkan Suresi, 62; Vakıa Suresi, 62.

⁸ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I: Tanrı ve Felsefe* (Ankara: Elis Yayınları, 2015) s. 19.

⁹ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002) s. 27.

¹⁰ Mel Thompson, *Kendi Kendinize Felsefe Öğrenin*, çev. Meliha Tekin (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2008) s. 11; Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, s. 11-12.

¹¹ Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I*, s. 17.

¹² David A. Pailin, "Din Felsefesi Nedir?", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ferit Uslu, Sayı: IV/7-8, 2005, s. 125.

görünse de aslında eğitim bilimi ve teoloji alanının kesişim noktasında yer alan bu alanın eğitim bilimindeki ve teolojideki farklılaşmalardan hareketle farklı yaklaşımlar içermesi doğal bir sonuçtur. Burada yaklaşımları tartışıp değerlendirmeler yapma niyetinde değiliz. Ancak, yüzyıllara dayalı bir eğitim geleneğine sahip Türk-İslam eğitim kurumsallaşmasının modernleşme ile yapısal bir değişime girmesi çok iyi anlaşılammış, bu anlaşılammama din eğitimi alanına da çatışmalar ortaya çıkaracak şekilde tahripkâr bir biçimde yansımıştır.

Eğitim insanı şekillendirme faaliyeti midir? Yoksa insana kendisi olma fırsatı tanıma süreci midir? Bu dilemma modern dönemlerin başlangıcında eğitimcilerin gündemine girmiş olmasına rağmen hala çözülebilmemiş değildir. Otoriter ve totaliter anlama biçimlerinden insanı merkeze alan ve insan özgürlüğünü önceleyen anlayışlara geçişte içerik alanımız dine geçince bu sorun daha da çözümsüzleşmektedir. Çünkü tarihsel olarak inşa edilen özellikle İslam çerçevesindeki dini anlayışlar, insanın âlem ve Tanrı karşısındaki özgürlük alanının belirlenmesinde çok cimri davranmışlardır. Bu cimriliğin karşımıza çıkardığı ontolojik anlayış, insanın hareket alanını daraltmakta ve bu anlamda eğitim bilimi ve insanın gelişimi ve öğrenmesi ile ilgili yeni anlayış ve kuramların din eğitimi anlayışını dönüştürmesi mümkün olmamaktadır. İnsanı belli düşünsel üretimler arasına hapseden bir din eğitimi anlayışı, kendisini bir beyin yıkama faaliyeti olduğu eleştirisi ile de karşı karşıya bırakmaktadır.

Aslında eğitimle ilgili eleştirilerde karşımıza çıkan önemli eleştirilerden birisi, bireylerin serbestliğe, gelişigüzeğe, öğrenebilecekleri şeyleri bilmemeye terk edildiği ve birey merkezli eğitim adına aslında bir tür beyin yıkamaya maruz bırakıldıkları yönündedir. Din eğitimi, bireylere varlıklarını sorgulama süreçlerinde anlama biçimlerinden birisini gösteremiyorsa, onlara muhtemel cevaplardan birisini sunmak yerine tekil bir gerçekliği dayatmayı tercih ediyorsa, hem genel eğitim içindeki varlığını hem de dinin bireyin anlam çerçevesi içindeki yerini sorgulanır hale getiriyor demektir.

Aslında din eğitimi, kendisine yöneltilen tüm eleştiriler ve bireye ve topluma sağladığı tüm imkânlarla birlikte, genel eğitimin geldiği yerden farklı bir yerde durmamaktadır. Eğitim, başlı başına bir baskı ve beyin yıkama aracı olarak kullanılabilir. Bireyin özgürlüğünün ve kendini inşasının önüne bir engel olarak çıkabilir. Aynı zamanda eğitim, bireyi özgürleştiren ve kendisini inşa imkânı veren bir araca da dönüştürülebilir. Bugün tartışılan noktalardan birisi de eğitimin hangi amaç için kullanılması gerektiğidir. Bu sorunun cevabı da yine birey ve varlık arasındaki ilişkinin çözümlenmesi üzerinden kurgulanabilecektir. Eğitilen kişilerin kültüre ve kültürün içerdiği değerlere sokulması reddedilirken, onlara seçim serbestisi tanınmamakta, bir alt kültüre, ön yargılara, geçici öfkelenmelere, klan ahlakına terk edilmektedirler. Öyle görünüyor ki günümüzde en büyük beyin yıkama tehlikesi ne dinden ne de politikadan fakat bizzat eğitimcilerin kayıtsızlığından gelmektedir. Bu şekilde eğitimcilerin bireyleri daha küçük alt kültürlerin -bunların içinde akran kültürü de bulunmaktadır- biçimlendirmesinin önü açılmaktadır. Bireyin özgürleştirilmesi, onun çevresi ile müdahalesiz bir şekilde baş başa bırakılması ile değil, çevresiyle birlikte ayakta kalabileceği becerilerin kazandırılması ile mümkündür. Belki de vahyin/Tanrı'nın müdahalesinin insanın özgürleştirilmesinde en büyük katkısı, bireyde bu becerilerle ilgili bir farkındalık oluşturmasındadır.

Buradaki temel sorunlardan birisi, İslam geleneğinin kendine özgü, değişmeyen, kalıcı etkiler sunan bir eğitim anlayışına sahip olduğu varsayımdır. Aslında Müslümanlar bir medeniyet inşa etmeye başladığı andan itibaren, diğer tüm alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da kendilerinden önceki medeniyetlerin ortaya koyduğu bir mirası devralmışlar ve kendi anlayışlarını, bu mirasın üzerinde şekillendirmişlerdir. Müslüman toplulukların medeniyet inşa sürecinde karşılaştıkları Roma/Bizans medeniyetinde iyi vatandaş yetiştirme amacını önceleyen bir eğitim anlayışı hâkimdi. Bu vatandaşın istenen özelliklere sahip olabilmesi için katı disipline dayalı, otoriter bir anlayışın devam ettirici rolünü üstlenmişlerdir. Bu rol, daha sonraları modern dönemlerle birlikte aktarılan yeni kavramlarla meşrulaştırılmış ve adeta İslam geleneği pozitivist ve davranışçı bir sarmalla özdeşleştirilir olmuştur. Davranışçı yaklaşımların iyi insanı, iyi Müslüman ve dindar bireylere evrilmiştir. Yöntemler ve yaklaşımlar konusunda ciddi bir dönüşümden söz etmek mümkün değildir.

Tarihsel tartışmalardan din eğitiminin neliğine geldiğimizde bir dizi sorunun cevaplandırılmasını müteakip bir çerçeve ortaya koymamız mümkün olabilir. Eğitim bilimi, bireyleri tüm konu alanlarında sorgulamaya, aramaya ve bulmaya teşvik ederken din eğitiminin aynı yolda olmaması düşünülemez. Din eğitimi de eğitimin tüm alanlarında olduğu gibi bireyleri insan tecrübelerinin dinî yönünü keşfetmeye yönlendirmek durumundadır. İslam geleneği de bu anlamda bu keşif süreci içinde öğrencinin laboratuvarıdır. Din/İlahiyat eğitimi, İslam geleneğinden hareket ederek yetişmekte olan nesillere ihtiyaç duyduğu bir çerçeve sunmak zorundadır. Çocuklar, bu keşif sürecinde yaşadıkları hayatın İslami bir yorumuna dayalı açıklamaları savunmakla birlikte, bu yorumların hayatın içinde ortaya çıkan tecrübelerin bizi ulaştırdığı sonuçlar olarak ortaya çıktığını görme imkânı da bulacaklardır.

Burada birçoğumuzun aklına gelebilecek bir yargı ile karşı karşıyayız. Yetişmekte olan bireylerin yaşamları boyunca kendilerine rehberlik edecek bir inanca sahip olması hem gerekli ve hem de dini geleneğin arzu ettiği bir durumdur. Burada iki ayrı görüş ortaya çıkabilir. Birincisi, eğer “iman” kavramı, “hayatın bizzat kendisi” veya “bir hayat felsefesi” anlamında kullanılırsa, çocuğa bir tek dinî durumdan ziyade mümkün olabilir en geniş düşünceler zincirine rastlamasını sağlamak ve ona keşfetme imkânları sunma amacıyla din eğitimine de bir fırsat vermeyi kesin bir ihtiyaç olarak görebiliriz. Eğer “iman” kelimesi daha spesifik anlamda, sadece İslam dinine ait bir inançla eşitlenirse, o zaman biz çocuğu sade tek bir dünya görüşüyle karşı karşıya bırakıp, o iman gerekliliklerine hapsediyoruz demektir. Böyle bir yönlendirme, çocuğu merkeze alan eğitim anlayışlarının hiçbiri açısından istenen bir durum ortaya çıkarmaz. Öte yandan eğitim, davranışlar üzerinde gözlemlenebilen, çocuğun toplam gelişimiyle ilgili bir kavram olmasına rağmen, inançlar noktasında herhangi bir inançtan yana tavır koyması, o inanca sahip olmasının üstünlüklerine vurgu yapması, bireysel gelişimin önüne engeller koyması olarak da değerlendirilebilir.

Din eğitiminin görevi, sadece çocuğun hayatı anlamlandırmanın bir biçimi olarak “dini anlayış” hakkında kendi yolunu bulmasına ve böylece onun farklı açılardan da hayata bakabilmesine yardım etmek değil, aynı zamanda -birey eğer dinî bir pozisyon takınacaksa- gelenekten yararlanabilmesini sağlayacak bir zemin hazırlamaktır. Öğretmen tutumları ve okullardaki anlayışlar açısından yaklaştığımızda, bu sorumluluğun uygulamalarda çok da dikkate alındığını gözlemlemek mümkün değildir.

Dini, eğitim biliminin bir çalışma ve uygulama alanı olarak ele aldığımızda “üzerinde düşünülebilecek ve farkındalık sağlayacak” bir çerçeveden söz etmemiz gerekir. Bu çerçeve üzerinde kafa yormaya başladığımızda ise farklılıklar içinde hakikat arayışları karşımıza çıkması kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir süreçte, eğitim biliminin bir uygulama alanı olarak din eğitiminin hedefleri aşağıdaki maddeler üzerinden tartışılmalı ve geliştirilmeli diye düşünüyorum.

1. Din eğitiminin amacı, bireysel tecrübeleri açıklayan bir yöntem olarak bizzat dinin doğası üzerinde bir anlayış geliştirmektir. Bu amaç ifadesinin temelinde geleneksel din tanımlarının merkezinde yer alan “ulûhiyet” ve “ubûdiyet” bütünlüğü yer almaktadır. Din, Allah açısından ilahlığının bilinmesi ve fark edilmesi, ubûdiyet ise birey açısından Yaratıcı ile yapmış olduğu sözleşmenin gereği olan sorumluluklarını yerine getirmesidir. Bu anlamda din, bireyle Yaratıcı arasında gerçekleşen bir ilişki ve iletişim üzerinde inşa edilir. Bu inşayı sağlayacak olan insandır.

2. Din eğitiminin amacı, öğrencilerde din hakkında düşünmelerini sağlayacak ve anlayış geliştirecek bir temel oluşturmaktır. Bu amaç da aslında yukarıda zikrettiğimiz amacı gerçekleştirebilmeyi sağlayacak olan becerileri içermektedir. Nasıl ki matematik ve tarih öğretimi, öğrencilerin matematiksel ve tarihsel olarak düşünmesine yardım ettiği gibi din öğretimi de öğrencilerin dini düşünme becerilerine yardımcı olmak durumundadır. Tersinden düşüncecek olursak matematik ve tarih öğretimi, gerçek hayatı yorumlamaya destek olamadığı zaman bir bilgi yığını olmaktan öteye geçmiyorsa, çocukların yaşadıkları hayatı yorumlamaya destek olamayan bir din eğitimi de bilgi yığını olarak sürekli eleştiri oklarının hedefi olacaktır.

Bu bilgi ve becerilerin oluşturulabilmesi ise ilahiyat/din eğitimi programlarının dünyaya dini açıdan verilen tepkilerin anlaşılmasını sağlaması (Allah, yaratılış, insan, sorumluluk, ahiret), çağdaş kültürün ve tarihin oluşumunda dinin gücünü yorumlatabilmesi, diğer derslerin konu alanı içinde yer almakla birlikte dinin de cevaplarının olabileceği konularda dinlerin bakış açılarını ortaya koyabilmesi (cinsellik, ekonomi, siyaset, sanat vb.), hayatın temel ahlak ve varoluşsal sorularına cevap veren dinlerin keşfedilebilmesine bağlıdır (etik ve felsefe). Okulun temel görevlerini yerine getirmek amacıyla program içinde yer alan tüm disiplinlerle bu öğretim alanının ilişkisi, dinin de öğrenci gelişimine yardım eden bir unsur olarak bireyin dünyasına adım atmasını sağlayabilecektir.

Şimdi din felsefesi ile din eğitiminin ilahiyat eğitim sürecindeki ortak işlevleri üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bu işlevleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Bireye akletme/düşünme potansiyellerini tanıtmak: İslam'a göre insanın çeşitli özellikleri bütüncül bir şekilde tanıtılırken, onun düşünen bir varlık olma boyutu değerlendirilebilir. Başka bir deyişle aklın ve düşünmenin gücü ve sınırlılıkları fark ettirilebilir.

2. Mantıksal düşünmenin temel ilkelerini öğretmek: Akletmeyi kutsamadan, akıllarını bir araç olarak nasıl kullanacakları ve doğru bilgiye ulaşacakları konusunda bireye bir bilinç kazandırılabilir. Bu adeta kendi yönlerini kendileri bulmaları için ellerine bir pusula vermek ve bu pusulayı nasıl kullanacaklarını öğretmek gibidir. Bu bilinçle, akıl yürüterek çıkarım yapmaları, kendi cevaplarını kendilerinin bulmaları için fırsatlar oluşturulabilir.

3. Farklı tür bilgiler arasında bağ kurarak yeni bilgilere ulaşmaya rehberlik etmek: Bireylere bildikleri bilgiler arasında bir bağ kurabilme ya da bir ağ oluşturabilme konusunda rehberlik edilebilir. Bu bağın somut şeyler ile soyut olanlar arasında nasıl kurulacağı, çeşitli örneklerle öğretilir. Somut düşünceden soyuta geçişi kolaylaştıran örnekler sunulabilir. Bazen

kişiyne ne göreceğini söylemek yerine bakacağı yönü göstermek, kişinin kendisinin bulmasını, ilgisini vererek anlamasını kolaylaştırır. Din eğitimi ve din felsefesi bireylerin yalnızca duyu bilgisiyle yetinmeyip duyarlar ötesinin bilgisine ulaşabilmeleri için ayetleri (kâinat ve vahiy) okuma, anlama ve yorumlama becerilerini geliştirebilecekleri zengin bir ortam sağlayabilir.

4. Bilgileri süzerek doğru bilgiye ulaşmak için eleştirel düşünmeye kapı açmak: Elde edilen herhangi bir bilgiyi sorgulamadan benimsemenin doğurabileceği sakıncalar din eğitimi ve din felsefesi aracılığıyla fark ettirilebilir. Kur'an, inanç için akıllı olmayı ön şart olarak gösterir ve taklit ve ezbere değil, bilinçli bir sorgulama ve düşünmeye dayanan inancı vurgular. Bu gibi konular aracılığıyla eleştirel düşünmenin önemi fark ettirilebilir.

5. Ders içeriklerinin etkili biçimde öğrenilebilmesi için öğrencilerin bilgiyi ezberlemek yerine düşünme sürecini etkin biçimde işletmelerine yardımcı olmak.

6. Öğrencilerde doğru ve güvenilir bilgiye ulaşma, bilgiyi nasıl kullanacağını bilme ve bilgidan bilgi üretme becerilerinin gelişimine yardımcı olmak, öğrencilerde problem çözme becerisini geliştirmek.

7. Düşünmek ve düşündüğünü ifade edebilmek için kavram zenginliği kazandırmak: Nasıl ki okuryazar olmak için harflerle düzen oluşturulan dilin kurallarının bilgisine ihtiyaç duyuyorsak, kâinatı ve yazılı ayetleri okumak, anlamak, yorumlamak ve anladığımızı ifade etmek için buna dair kavram bilgisine muhtacız. Kavram dünyası zenginleştirilmiş zihinler düşünme/akletme yeteneklerini geliştirir. Din eğitimi ve din felsefesi bu kavramsal zenginliği kazandırmaya hizmet edebilir.

8. Doğru düşünmeyi/akletmeyi engelleyen unsurları tanıtmak: Akıllarını yanlış bir şekilde kullanan insanların özellikleri, sağlıklı ve doğru düşünmeyi engelleyen bazı maddeleri kullanmaya dair yasaklar ve yanlış hüküm vermeye sebep olan hususlar gibi Kur'an'da yer alan konular din eğitimi ve din felsefesi aracılığıyla öğretilir. Ayrıca bunlardan kaçınmanın gereği ve yolları öğretilir.¹³

2. TÜRKİYE'DE İLAHİYATÇILARIN İSTİHDAM ALANI OLARAK ÖĞRETMENLİK VE DİN ÖĞRETİMİ ALANLARI

Milli Eğitim Bakanlığı, son dönemlerde üniversitelerle iş birliği içinde öğretmenlik mesleği yeterliklerinin belirlenmesine yönelik bir dizi çalışmadan sonra öğretmenlerde bulunması gereken bilgi, beceri ve tutum özelliklerini içeren genel yeterlikler belirlemiştir. Buna göre öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri; kişisel ve mesleki değerler-mesleki gelişim, öğrenciyi tanıma, öğretme ve öğrenme süreci, öğrenmeyi, gelişimi izleme ve değerlendirme, okul-aile-toplum ilişkileri, program ve içerik bilgisi olmak üzere 6 ana yeterlik alanı ile bu yeterliklere bağlı alt yeterlikler ve performans göstergelerinden oluşmaktadır.¹⁴ Buna ilaveten ilköğretim öğretmenlerine has özel alan yeterlikleri hazırlanmış, bu çerçevede ilköğretim DKAB öğretmenleri için de öğretimi planlama, düzenleme ve değerlendirme, din olgusu, inanç, ibadet, ahlak ve değerler ve mesleki gelişimi sağlama başlıkları altında yeterlikler belirlenmiştir.¹⁵

Bu genel yeterlilikler doğrultusunda hazırlanan DKAB dersi öğretmen yeterliklerinden

¹³ Safiye Kesgin, "Din Eğitiminde Düşünme Becerilerini Geliştirmek Bağlamında Bir Kavram Değerlendirmesi: Taakkul", *Turkish Studies*, Sayı: 13/2, 2018, s. 539-540.

¹⁴ MEB., *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, 2006).

¹⁵ MEB., *Öğretmenlik Mesleği Özel Alan Yeterlikleri (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi)* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, 2008).

bazıları şunlardır:

- Öğrencilerin, dinin tarih içindeki gelişimini fark edebilmelerin sağlama,
- Öğrencilerin, farklı din ve inanışları tanımalarına rehberlik edebilme,
- Öğrencilerin, din-akıl-ilim ilişkisini kavramalarına rehberlik edebilme,
- Öğrencilerin, din, toplum ve kültür arasındaki ilişkiyi kurmalarına rehberlik edebilme,
- Öğrencilerin, inanç-ibadet-davranış ilişkisini kavramalarını sağlama,
- Öğrencilerin, ibadetlerle ilgili temel ilkeleri fark etmelerini sağlayabilme,
- Öğrencilerin, evrensel ahlaki değerleri kavramalarına rehberlik edebilme,
- Toplumsal barışın oluşmasında ahlaki değerlerin rolü konusunda öğrencilere rehberlik edebilme.¹⁶

Şimdi de İlahiyat Fakültesi din felsefesi dersi program yeterliklerine göz gezdirelim:

- Öğrencilerin din ile ilgili temel kavramları tanımalarına rehberlik etme,
- Dindeki anlayış farklılıklarının, benzerliklerinin ve bunların nedenlerinin fark edilmesini sağlama,
- Din olgusunu felsefi bakış açısıyla nesnel ve eleştirel olarak karşılaştırmalı olarak analiz etme,
- Öğrencilerin farklı din ve inanışları tanımalarına rehberlik etme,
- Düşüncelerini mantık yasalarına uygun bir tarzda ifade etme,
- Öğrencilerin din-vahiy-akıl-bilim ilişkisini kavramalarına rehberlik etme,
- Din felsefesindeki temel konularına ilişkin tartışmaları objektif ve tutarlı bir şekilde yorumlama,
- Bilimsel araştırma ve bilimsel bilgi üretme yöntemlerini etkin biçimde kullanma,
- Din felsefesi alanındaki yeni bilgileri sistematik bir yaklaşımla değerlendirme ve kullanma,
- Üst düzey düşünme becerilerini (eleştirel düşünme, problem çözme, yaratıcı düşünme, karar verme, yansıtma) kullanma,
- Din felsefesinin temel tartışmalarını felsefi bir bakış açısı ile analitik ve eleştirel bir yaklaşımla analiz etme,
- Din felsefesi alanındaki bilgileri farklı disiplin alanlarından gelen bilgilerle işlevsel olarak bütünleştirip yeni bilgiler oluşturma; uzmanlık gerektiren sorunları nicel ve nitel bilimsel araştırma yöntemlerini kullanarak çözme.

Kısacası programdan mezun olan bir öğrenci; din felsefesi alanında ileri düzeyde bilgi sahibi olur; bu alandaki kaynakları yetkin bir şekilde kullanır; din felsefesinde kullanılan araştırma yöntem ve tekniklerini kullanır; din felsefesi konularında objektif ve tutarlı yorum geliştirir; din felsefesi alanında edindiği uzmanlık düzeyindeki kuramsal ve uygulamalı bilgileri kullanır; bilimsel dil becerisine sahip olur; din felsefesi alanındaki problem çözme yeterliliklerini disiplinler arası çalışmalarda uygular.

¹⁶ MEB., *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü) 2017.

DKAB dersi öğretmen yeterlikleri ile din felsefesi program yeterlikleri göz önüne alındığında din felsefesi dersinin okulda DKAB dersi öğretmenlerinin görevlerini yerine getirmelerinde beklenen sonuçlara hizmet etmesini sağlayabileceği açıkça görülecektir.

Öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri açısından meseleyi biraz daha detaylı ele almakta fayda mülahaza ediyorum.

2. 1. Kişisel ve Mesleki Değerler-Mesleki Gelişim

Öğrenciler din dersinde farklı dinler ve inançlar hakkında bilgilenererek gerçekliği, bireyin evrendeki konumunu ve farklı hayat felsefelerini anlamaya çalışırlar. Öğretmen de öğrencilere hayatı anlamlandırma konusunda yardımcı olmaya çalışırken, ayrıca onların kendi yaşantıları yoluyla Aşkın Varlık ile aralarında gerçekleştirdikleri iletişimin rasyonel ilkelere dayandırılması ve bu ilişkinin onların hayatına olumlu bir şekilde yansması konusunda yardımcı olur ve rehberlik eder. Öğretmen, öğrencilere uygun öğrenme yaşantıları sağlayabilmek için, öğrencinin gelişim özelliklerini tanımalarının yanında, içinde yaşanılan toplumun ve çağın değerlerini ve özelliklerini de bilmelidir. Ancak, ulusal ve evrensel değerleri bilen ve benimseyen bir öğretmen insan hakları, anayasa ve demokrasi ilkelerini öğrencilerine öğretip onların bunları benimseyerek uygulamaya geçirip toplumsal ve uluslararası barış, iş birliği ve demokrasiye katkı sağlamalarına rehberlik edebilir.

Öğrenci, ancak bu şekilde edindiği tutumları içselleştirerek davranışa dönüştürebilir ve bu durumda bunlar uzun ömürlü olabilir. Öğrenci kendisine kazandırılmak istenen tutum ve davranışları tutarlı ve haklı gerekçelere dayandıramazsa, o an için bunları kazanmış gibi görünse bile, bu tutum ve davranışlar kalıcı olamaz. Sonuç olarak öğretmen, öğrencilerin tutarlı bir şekilde düşünebilme ve davranabilme alışkanlığı kazanabilmeleri için, dinî yükümlülüklerle sorumlu olmanın gereklerinden olan akli veya akıl ile ilgili yetilerini geliştirebilmeleri konusunda onlara destek olmalıdır.

Din dersinin kazanımlarından biri de rasyonaliteyi geliştirmektir. Bundaki amaç, asla öğretmenin rasyonel bulduğu kendi düşünce ve yargılarını çocuklara empoze etmek değildir. Öğrencilerde hür iradeyi geliştirebilmenin yolu onların özgür seçimler yapacak bir birey olarak yetişmelerine imkân sağlayacak olan uygun eğitim yaşantıları hazırlamaktır. Aşılanmış bir düşünce sisteminin esasları telkin edilen kişi gerçekte hür iradeye sahip değildir.¹⁷

Öğrencilerin daha özgür iradeli, görüşlerini ve bilgilerini daha iyi aktarabilen, dünyanın ve içinde yaşadıkları toplumun sorunlarına karşı duyarlı bir birey olarak yetişmeleri ancak özgür iradeli öğretmenler tarafından gerçekleştirilebilir.¹⁸ O halde din dersi öğretmeninde bulunması gereken bir başka kişisel nitelik özgür iradedir.

Aynı zamanda ideal bir din dersi öğretmeni zaman zaman öz eleştiri yapmalıdır. Bu öz eleştirisinde o, sınıf içi ve dışı çalışmalarını eleştirel bir yaklaşımla analiz edip değerlendirebilmeli ve eksiklerini tamamlamak ve kendini geliştirmek amacıyla sürekli yeni bilgi ve fikirlere açık olmalıdır.

Zaten Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretim Programları'nda öğretmenin işlevini ortaya koyarken

¹⁷ Hacer Âşık Ev, "DKAB Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri", *İlköğretim Online*, Sayı: 10/2, 2011, s. 530.

¹⁸ Ev, "DKAB Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri", s. 536.

şu ifadelerle yer vermektedir:

Öğretmen;

- Öğrencilerin yegâne bilgi kaynağı, onlara bilgi aktaran değil, öğrencilerin bilgiye ulaşmaları için rehberlik yapan,
- Kendisini sınıfın hâkimi gören değil, o grubun rehberlik görevim üstlenmiş bir üyesi olarak gören,
- Öğrencilerle yarışan değil, öğrencilerin arayışlarına yön veren, onlara danışmanlık yapan, öğrenmenin yollarını birlikte keşfetmeye çalışan,
- Kalıp bilgilerin hamallığını yapan değil; yaratıcı zekâyâ sahip, bilgileri kullanabilen, kullanırken yeni bilgiler de üreten kimsedir.¹⁹

2. 2. Öğrenciyi Tanıma

Çocuklukta daha ziyade 'alıcı bir hafıza' olarak çalışan zihin, ergenlik döneminde düşünme ve araştırma yeteneği kazanınca, önceden öğrenilen dini bilgiler, inançlar tekrar gözden geçirilip, eleştirilmeye başlanır. Gencin hayatında bir kırılma noktası olan bu kritik dönemde din dersi öğretmeni öncelikle erdemleri içselleştirip hayata geçirme konusunda iyi bir model olma özelliğini sürdürmelidir. Bu yolla öğrencinin etik, insani ve kültürel değerleri reddederek kültürel yabancılaşmasının önüne geçmesine ve bunları benimseyerek de dengeli ve sağlıklı bir şekilde bilişsel, duyuşsal ve psikomotor gelişimini sürdürmesine yardımcı olmaya çalışmalıdır.

Bu dönemde DKAB öğretmeni, ergenin sorduğu sorulara verdiği rasyonel, tutarlı, objektif, doyurucu açıklamalar ile öğrencinin dini doğru anlaması ve yorumlamasına yardımcı olmalıdır. Ayrıca, ergen tarafından eleştirel bir yaklaşımla tekrar gözden geçirilen dini düşünce ve davranışlar tecrübe edilmeden kabul edilmek istenmediğinden, bunların yanlış bilgilerden ve batıl inançlardan ayıklanma konusundaki din dersi öğretmenin ergene yaptığı rehberlik hayati önem taşır.

Sorunlar ile kendini kuşatılmış hissedenden ve anlam arayışı içinde olan ergene ahlaki gelişim aşamasının bu döneminde din dersi öğretmeni tarafından doğru ve bilinçli bir şekilde rehberlik yapabilirse ve varoluşla ilgili soruları doğru yönlendirilebilirse yaşadığı şüphe, kararsızlık, yalnızlaşma, başkaldırı ve inkâr gencin ruhunda tahribat yapması önlenir.

2. 3. Öğretme ve Öğrenme Süreci

Öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor güçlerinin gelişimi ve etkin bir öğrenme ancak demokratik bir öğretme ve öğrenme ortamında gerçekleşebilir. DKAB öğretmenin bu konu ile ilgili sorumluluğu, öğrencilerin yaratıcılıklarını artırmak ve öğrencilerin birbirleri ve kendisi ile aralarında dinamik bir etkileşimi sağlamak için uygun diyalog ve tartışma ortamları oluşturmaktır.

3. DİN ÖĞRETİMİ PROGRAMLARI VE DİN FELSEFESİ İLE İLİŞKİSİ

Program geliştirmenin en temel özelliklerinden birisi dinamik bir yapı arz etmesidir. Aslında yerel nitelik taşıyan ve okul temelli olarak hazırlanması gereken öğretim programları, ülkemizde ve birçok ülkede ülke geneli için hazırlanır. Bu süreçte devletin yetiştirmek istediği insan tipolojisi merkeze alınarak okullar ve dersler için genel hedefler belirlenir. Programların uygulanması

¹⁹ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: DEM Yayınları, 2005) s. 29-32.

sürecinde de geri bildirimler alınarak sürekli revize edilir. Bu çerçevede Milli Eğitim Bakanlığı da Türkiye'deki öğretim programlarını zaman zaman ciddi bir geliştirme sürecine tabi tutmuştur.

Genel eğitim sistemi içinde yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Liseleri meslek dersleri öğretim programları ciddi bir dönüşüm süreci yaşamıştır. Geleneksel din öğretimi formundan öğrenen merkezli bir program anlayışına doğru dönüşüm sergileyen bu programlar ilk defa 2000 yılında kapsamlı bir geliştirme süreci yaşamıştır. Daha sonra 2005 yılından itibaren yapılandırıcı öğrenme kuramına dayalı genel değişim sürecinden etkilenmiş; nihayet 2018 yılında da beceri merkezli değer odaklı bir anlayış çerçevesinde yine genel program geliştirme seyri içinde değişime uğramıştır.

Özellikle 2000'li yıllarda başlayan program geliştirme çalışmaları öğretim süreçlerinde yöntem ve içerikle de ilgili keskin bir dönüşüm gerektirmekteydi. Ancak bu dönüşümün öğretmen yetiştirme süreçlerine yeterince yansımalarının olmaması nedeniyle uygulamaya yeterince yansıdığı söylenemez. Nitekim özellikle PISA bazlı ölçümlerde, ölçüm yapılan alanların tamamında ülkemize ait rakamlar her yıl geriye gitmektedir. 2018 program geliştirme çalışmasının arkasındaki en önemli motivasyon bu olumsuzlukla ilgili bir tedbir alma düşüncesidir. Literal olarak insan ve toplum anlayışlarındaki değişimleri gerekçe gösteren program girişi, bu değişim sonucunda bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan niteliklerinden hareket ederek bireyi tanımlamaktadır.²⁰ MEB'in son programlarının, bu nitelik dokusuna sahip bireylerin yetişmesine hizmet edecek şekilde salt bilgi aktaran bir yapıdan ziyade bireysel farklılıkları dikkate alan, değer ve beceri kazandırma hedeflerine yönelik olduğunun altı çizilmektedir. Bunu gerçekleştirmek üzere de tüm seviyelerdeki öğretim programlarının dijital yetkinlik, öğrenmeyi öğrenme, girişimcilik, kültürel farkındalık gibi becerileri esas aldığı ortaya konmaktadır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı açısından baktığımızda da dinin sosyal hayat, kültür ve medeniyet üzerindeki etkilerinin kavranması, farklı inanç ve yorumları tanımaları ve bunlara saygı duymaları, çevrelerindeki dini davranış, yorum ve tutumların farkına varmaları hedeflerinin genel amaçlar içine alındığı gözlenmektedir. Öğretim programlarındaki bu değişim ve/veya gelişim, aslında eğitim bilimlerindeki gelişim ve değişimin bir yansımasıdır. Dolayısıyla konu sadece ilk ve ortaöğretim veya sadece örgün eğitimin bir konusu/problemi değildir. Bu gelişim, örgün veya sürekli eğitim dâhil tüm eğitim aşamalarını ilgilendirmektedir. Bu bağlamda vaaz kürsüleri, cami veya Kur'an kursu bu gelişimlerden azade görünmemektedir. Eğitim etkinliklerinin daha görünür tarzda örgütlendiği örgün eğitimde programlar üzerinden izlenebilen bu değişimin aslında sürekli eğitim veya yetişkin eğitimi alanında da yansımaları vardır ve olmalıdır.

Öğretim programındaki Ortaokul ve Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerindeki ele alınan ilişkili konulara bakalım:

²⁰ MEB., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara, 2018) s. 1.

Tablo-1. MEB Öğretim Programında Ortaokul ve Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerindeki Ünitelerin Din Felsefesi Lisans Eğitimindeki Tema Karşılığı

Öğretim Düzeyi	Konu/Ünite	Din Felsefesi Lisans Eğitimindeki Tema Karşılığı
4. Sınıf 1. Ünite	Günlük Hayattaki Dini İfadeler	Dinin mahiyeti; Dinsel simgelerin anlamı ve önemi
5. Sınıf 1. Ünite	Allah İnancı	Tanrı hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti
5. Sınıf 5. Ünite	Çevremizde Dinin İzleri	Dinin mahiyeti; Dinsel simgelerin anlamı ve önemi; Dinlerin çokluğu olgusuna farklı yaklaşımlar
6. Sınıf 1. Ünite	Peygamber ve İlahi Kitap İnancı	Vahiy, mucize gibi dini kavramların felsefi açıdan analizi
7. Sınıf 1. Ünite	Melek ve Ahiret İnancı	Vahiy, mucize gibi dini kavramların felsefi açıdan analizi; Ölüm ve ölüm ötesi hayat
7. Sınıf 5. Ünite	İslam Düşüncesinde Yorumlar	Dinlerin çokluğu olgusuna farklı yaklaşımlar
8. Sınıf 1. Ünite	Kader İnancı	Kötülük sorunu
8. Sınıf 3. Ünite	Din ve Hayat	Dinin mahiyeti; dini bilginin mahiyeti ve geçerliliği; Dinlerin çokluğu olgusuna farklı yaklaşımlar; Din-ahlak ilişkisi; Din-sanat ilişkisi
9. Sınıf 1. Ünite	Bilgi ve İnanç	Dini bilginin mahiyeti ve geçerliliği; Akıl-iman ilişkisi
9. Sınıf 2. Ünite	Din ve İslam	Dinin mahiyeti; Dini hükümlerin dil ve mantık açısından eleştiri ve incelenmesi; Dinlerin çokluğu olgusuna farklı yaklaşımlar
10. Sınıf 1. Ünite	Allah-İnsan İlişkisi	Tanrı hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti; Din-ahlak ilişkisi
10. Sınıf 3. Ünite	Din ve Hayat	Dinin mahiyeti; dini bilginin mahiyeti ve geçerliliği; Kötülük sorunu; Din-bilim ilişkisi; Din-ahlak ilişkisi; Din-sanat ilişkisi
11. Sınıf 1. Ünite	Dünya ve Ahiret	Dinin mahiyeti; dini bilginin mahiyeti ve geçerliliği; Ölüm ve ölüm ötesi hayat; Kötülük sorunu
11. Sınıf 4. Ünite	İnançla İlgili Meseleler	Akıl-iman ilişkisi; Tanrı hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti; Vahiy, mucize gibi dini kavramların felsefi açıdan analizi; Ölüm ve ölüm ötesi hayat; Kötülük sorunu
12. Sınıf 1. Ünite	İslam ve Bilim	Akıl-iman ilişkisi; Din-bilim ilişkisi

Tabloda da görülebileceği gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ait ünitelerin din felsefesi dersinde işlenen konularla doğrudan ilişkili olduğu ve dersin işlenişinde ve kazanımların gerçekleştirilmesinde DKAB öğretmenine doğrudan katkı yaptığı söylenebilir.

Türkiye'deki din dersi öğretim programlarında; din öğretiminin amacı bireylerde bilinçli dindarlık oluşturmak olarak ifade edilmiştir. Bilinçli dindarlıkta bireyin hayat ve inanç ile ilgili karar almasında özgür olmasına atıf vardır. Körü körüne bir bağlılık yerine düşünme ve akletme üzerine inşa edilmiş bir dindarlıkta, özgürce karar alma ve bunun sonucunu da kabullenme söz konusudur. Programa göre bu dindarlığın inşası ile birey, varlıklar içerisindeki konumunu belirleyebilecektir.²¹

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı'nın geliştirilmesinde; yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır. Beceri temelli öğrenme, öğrencilerde öğrenme süreci içerisinde kazanılması, geliştirilmesi ve hayata aktarılması tasarlanan bilgi, tutum ve beceriler bütünü ifade etmektedir. Bu bağlamda temel becerileri ön planda tutan, öğrenme sürecinde öğrencinin aktif katılımına ve öğretmen rehberliğine imkân veren, öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşım tartışabilecekleri ortamların sağlanmasının önemi vurgulanmıştır.

Öğretim programında temel yaklaşım olarak, bu derslerin sadece bilgi verme aracı olmaktan çıkarılarak aynı zamanda bilgi edinme yolları ve aklını kullanma kabiliyetini geliştiren bir süreç olarak kullanılması önerilmektedir. Bir başka deyişle öğrencilerin din hakkında doğru bilgiler edinirken kendilerine sunulan alternatifleri incelemelerini sağlayacak bir bakış açısı kazanma konusunda bilinçlenmeleri, din öğretiminin önemli bir amacı haline getirilmiştir. Bu noktada genelde felsefe özelde ise din felsefesinin rolü devreye girmektedir. Programın diliyle ifade edilecek olursa; öğrenciler körü körüne uygulayıcı olmamalı, aksine kendilerine sunulan bilginin hangi amaçla, kim için, nasıl bir dünyada kullanılabileceğini sorgulayabilecek biçimde yetiştirilmeli, özellikle inanç ve hayat konusundaki tercihlerini özgür bir şekilde yapmalarına yardımcı olacak ortam oluşturulmalı, öğrencinin varlıklar içerisindeki konumunu belirlemesine katkıda bulunulmalıdır.

SONUÇ

Felsefe, evreni anlamının eğitimle birlikte temel aracıdır. Bu bağlamda her bilim dalının ve konu alanının ve eğitimle ilişkili branşların bilgi ve yöntemleri arasındaki bütünlüğün sağlanması felsefe sayesinde mümkün olabilir. Bu bağlamda felsefe, eğitime yön veren, amaçları şekillendiren ve eğitim uygulamalarına yol gösteren bir disiplindir. Eğitimin felsefi bir bakış açısıyla temellendirilmesi ile eğitim sorunlarının doğuracağı pek çok sorunun önüne geçebilir. Çünkü eğitimin felsefi bir düzlemde sorgulanmaması sorunların gözden kaçırılmasına sebep olur. Oysa felsefe, eğitimin dayandığı kuramsal temelleri ve eğitimsel uygulamaları derinlemesine irdeleyip çözümlenmeye imkân vererek bunun önüne geçer. Ayrıca uygulamalarda elde edilenlerle felsefi sistemlerin kendilerini geliştirebilmesi mümkün olur.

İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri'nde eğitimin bütün halinde hedeflerini gözden geçirmenin yanında felsefenin soruları ve güncel problemler bağlamında içeriğini yeniden yapılandırmasının

²¹ MEB., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2010).

bir gereklilik olduğu görülmektedir. Son yıllarda disiplinler arası ilişkilerin ve problemlere farklı açılardan yaklaşmanın önemi giderek artmış ve eğitimde farklı disiplinleri bütünleştirme gündeme gelmiştir. Disiplinler arası çalışma birçok branşın verilerinden ve yöntemlerinden yararlanmayı gerekli kılar. Bu yaklaşım, öğrenme ortamını canlandırma, öğrenenlerin yaratıcılıklarını kullandırma ve dersle ilgili olmalarını sağlama ve bunun sonucunda anlamlı öğrenmeyi gerçekleştirme bakımından oldukça önemlidir. Bu anlamda din bilimlerinin her biri konu ve muhteva olarak birbirlerine büyük katkılar sunabilir. Yine İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri'nde okutulan derslerin birbirlerini nakzeden değil, koordinasyonunun sağlanması için disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Disiplinler arası çalışmalar ve farklı bakış açıları sayesinde yeni anlayışlar edinmek mümkün olabilecektir. Bu amaca hizmet edecek farklı branşlarla iletişim halinde olma eylemi, hem sorunların daha iyi kavranmasında ve çözümünde hem de hayatla ilişkisini kurarak kalıcı hale gelmesinde önemli katkı sağlayacaktır. Öğrencilerin dini duygu ve ihtiyaçlarını doğru bir şekilde karşılamadan ahlaki, ruhi ve duygusal olarak dengeli geliştirebilmelerini sağlamak ne kadar mümkün olabilir?

Ayrıca yükseköğretimdeki mahiyet değişimi ve bu değişimlerin karşımıza çıkardığı yeni istihdam alanları ilahiyat eğitiminin bütünü üzerinde düşünmemizi gerekli kılmaktadır. Bir bütün olan eğitim gerçekliğinde dini boyut, antropolojik, insani, toplumsal ve kültürel gerçeklik kesitini oluşturmaktadır. Bu kesiti görmezlikten gelerek eğitimin bütün olarak kavranması mümkün değildir.

Özellikle okul çatısı altında verilecek din eğitiminin yapılandırıcılarının bir dinin misyonerleri olarak hareket etmesinden ziyade bireyi özgürleştirecek bilgi ve becerilerle buluşturması gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi için de ilahiyat eğitiminin bütün halinde hedeflerini gözden geçirmesi kadar felsefenin temel soruları bağlamında içeriğini yeniden yapılandırması ihtiyacıyla karşılaşırız.

Bu açıdan yeni din eğitimi programları bireyleri, taklit eden değil sorgulayan, seçim yapabilen, yeni bilgilere açık, dini kaynaklarından araştıran ve bilimsel verilerle yorumlayan, inançlara saygılı ve kültürüne yabancılaşmayan kişiler olarak yetiştirmeyi hedeflemektedir. Diğer yandan programlarda din ve ahlakla ilgili temel kavramların öğretimi, din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturulması ve kavramlar arası ilişkilendirmelerin yapılması hedeflenmiştir. Böylece öğrencilerin dini ve ahlaki kavramları yorumlamaları ve bazı temel becerileri (araştırma ve sorgulama, problem çözme, iletişim kurma vb.) geliştirmeleri amaçlanmıştır. Ayrıca din eğitimi fakültede veya fakülte dışında bugünün insanı ile bütün yönleriyle bir bütün olarak ilgilenilmektedir. Böyle bir uğraşının başarıya ulaşabilmesinde tek başına ve sadece tarihe ve metinlere bağlı kalmanın yeterli olmayacağı açıktır.

Din felsefesinin ve din eğitiminin amaçları birlikte göz önüne alındığında ciddi bir kesişim alanının varlığı ile karşılaşırız. Öncelikle din felsefesi ve din eğitiminin asıl yardımlaşma noktası insan ve onun anlam arayışıdır. Hem din felsefesinin hem de din eğitiminin temel amacı, öğrencilerin dinin mahiyetini tam anlamıyla ortaya koyarak doğru din anlayışına ulaşmalarını sağlamaktır. 'Tanrı' kavramı ve etrafında oluşan dini kavramların doğru bir şekilde tahlili ve insanın Tanrı ile ilişkisinin doğru bir şekilde konumlandırılması da bu amaca hizmet edecektir. Ayrıca dinin

ve dini hükümlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve tahlili, öğrencilerin kendi dini yaşam ilkelerini inşa etmelerine ve hayata farklı açılardan bakabilmelerine yardım edecektir.

Yine din felsefesinin dinsel inancı çözümlenmek ve olabildiğince saflaştırmak ve rasyonel hale getirmeye çalışmak amacı ile din eğitiminin öğrencilerde din hakkında düşünmelerini sağlayacak ve anlayış geliştirecek bir temel oluşturma amacı, iki disiplinin ortak çalışması için geçerli bir neden sayılabilir.

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992.

Aydın, Muhammet Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, İstanbul: DEM Yayınları, 2005.

Çakmak, Ahmet, *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2018.

Ev, Hacer Âşık, "DKAB Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri", *İlköğretim Online*, Sayı: 10/2, 2011, ss. 523-538.

Evans, C. Stephen, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Ankara: Elis Yayınları, 2010.

Kesgin, Safiye, "Din Eğitiminde Düşünme Becerilerini Geliştirmek Bağlamında Bir Kavram Değerlendirmesi: Taakkul", *Turkish Studies*, Sayı: 13/2, 2018, ss. 517-541.

MEB., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, Ankara, 2018.

MEB., *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2010.

MEB., *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri*, Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, 2006.

MEB., *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri*, Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, 2017.

MEB., *Öğretmenlik Mesleği Özel Alan Yeterlilikleri (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi)*, Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, 2008.

Pailin, David A., "Din Felsefesi Nedir?", çev. Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV/7-8, 2005, ss. 121-154.

Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.

Thompson, Mel, *Kendi Kendinize Felsefe Öğrenin*, çev. Meliha Tekin, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2008.

Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.

Yaran, Cafer Sadık, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 1997, ss. 217-238.

Yasa, Metin, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I: Tanrı ve Felsefe*, Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Yasa, Metin, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları, 2013.

ABSTRACT**The Relationship Between Religious Education and Philosophy of Religion Under The General Objectives of Education in Theology Faculties As The Institutions for Training Teachers**

Today, in the light of revelation, reason and science, it is an undeniable fact that there is a need for restructuring to put forward the dynamic aspect of Islam. The Faculties of Divinity / Faculty of Islamic Sciences, which are considered as a religious institution that is expected to strive for this to happen, need an understanding and competence to read the age.

Individually, human beings are confronted with fundamental existential questions since they begin to recognize themselves. The answers and interpretations of the religion in this regard must be given from a different perspective and appropriately in the family at home and in the school by the teacher. As it is known, the student is faced with the most basic debates and answers on those issues philosophy of religion courses. The course aims to make efforts to educate students who can think critically, produce knowledge, use them functionally in their life, solve problems, realize their responsibilities and be compatible with the environment.

On the other hand the objectives of the new religious education program in Turkey are educate students whose features are questioning, capable of choice, open to new information, researching the religious sources and review the scientific data, abiding faith. Religious education, while trying to help students to make sense of life, also guides them through rational principles of their communication with Ultimate Being. In this respect, it can be said that the aims of philosophy of religion course taught in the Faculties of Theology coincide with the aims of the religious education course.

In this study, firstly the function and necessity of the philosophy of religion courses , its relationship with religious education will be discussed, and then it will be questioned whether the teaching of philosophy of religion has a contribution to the program of the institutions providing religious education at the university level. Again, the answer to the question of what kind of contributions the graduates of higher religious education have to their professional life will be sought.

Keywords: Education, Religious Education, Philosophy of Religion, Faculty of Theology, Education Programme.

DİN FELSEFESİ-KELÂM İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ*

ÖZ

Bu yazıda din felsefesi disiplininin, kelâm ilmi açısından nasıl bir görünüm arz ettiği sorusu ele alınacaktır. Bu ilişkiyi ele almanın yolunun her iki disiplinin içeriksel ve yöntemsel olarak neye karşılık geldiğinin tespit edilmesinden geçtiği söylenebilir. Ancak söz konusu iki disiplinin doğasıyla ilgili herkesçe müşterek bir kanaate ulaşmanın güçlüğü düşünüldüğünde, bu ilişkiyi doğru bir biçimde kurmak hiç de kolay gözükmemektedir. Din felsefesi ile kelâm arasındaki ilişkiyi ele alırken, öncelikle din felsefesinin ve kelâmın doğasına odaklanarak her iki disiplinin konu edindiği temel problemleri özetleyecek, ardından iki disiplinin söz konusu problemleri ele alma biçimlerini soruşturacak, böylece iki disiplin arasındaki ilişkiye dair genel bir resim çizmeye çalışacağım.

Anahtar kelimeler: Kalam, Din Felsefesi, Yöntem, İçerik.

1. DİN FELSEFESİ

Din felsefesi, her ne kadar görece yeni ortaya çıkan bir disiplin olarak gözükse de dinî inançlar hakkında felsefi düşünmenin başlangıcına kadar geri götürülebilir. Din felsefesi, dinin felsefi açıdan ele alınması, eş deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışma olarak tanımlanmaktadır.¹ Şu hâlde en genel anlamıyla din felsefesini, dinî inançların felsefi bakımdan incelenmesi olarak düşünebiliriz. Dinî inançların felsefi olarak incelenmesi ise onların tahlili ve eleştirel olarak değerlendirilmesi girişimini ima etmektedir.² Bu çerçeveden bakıldığında din felsefesi yapmak, dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, kapsamlı ve tutarlı bir tarzda düşünmek ve konuşmak anlamına gelmektedir.³ Dine rasyonel açıdan bakmak ise, akıl gücümüzün imkanlarını kullanmak suretiyle dinin ana iddialarının aklî delillere başvurularak temellendirilmesi çabasını ifade eder.⁴

Şu hâlde din felsefesini, felsefenin ilgili olduğu problemler (varlık/metafizik, bilgi/epistemoloji ve değer/ahlak) ile dinin ilişkili olduğu problemler arasındaki kesişim kümesinin sınırları içerisinde aktivitesini yürüten bir disiplin olarak düşünmek yanlış olmaz. Buna göre din felsefesinin ele aldığı temel problemleri nihai olarak felsefenin varlık, bilgi ve değer sahalarına indirgenebilir problemler olduğunu ifade edebiliriz. Peki, felsefenin bir alt disiplini olarak din felsefesi ne türden konularla ilgilenmektedir? Dinin veya dinî inançların felsefî açıdan incelenmesi çerçevesinde din felsefesi disiplininin soruşturduğu sorunlara yönelik şöyle bir çerçeve çizilmektedir:

¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, s. 2.

² Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Aklî ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s. 6.

³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3.

[1] Varlık/Metafizik: Tanrı'nın varlığı, sıfatları ya da Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve nasıllığı, Tanrı-alem ilişkisi, yaratma, ölümden sonraki hayat.

[2] Bilgi/Epistemoloji: Bir bilgi kaynağı olarak vahyin imkânı. Dînî tecrübenin bilgi kaynağı olup olmayacağı. Dinin inanç önermelerinin doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik açısından incelenmesi.

[3] Değer/Ahlak: Ahlakî önermelerin kaynağı. Bir şeyin iyiliği veya kötülüğünün söz konusu şeyin kendinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı.

[4] Dinî çeşitlilik ve kurtuluş.⁵

Felsefî bir aktivite yürütürken, filozoflar, genellikle kavramsal açıklığa kavuşturma ve önermesel gerekçelendirme şeklinde nitelendirilebilecek iki aktivite yürütmektedirler.⁶ Dolayısıyla felsefî bir aktivitede belirli bir konuya ilişkin ileri sürülen iddiaların ne anlama geldiği ve bu iddiaların doğruluğunun nasıl temin edildiği soruları önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında bir dinî geleneğin savunucuları çoğu zaman belirli bir doktrin kümesinin, mesela Tanrı hakkında doktrinlerin doğru olduğunu varsayarken, din felsefecisi, "Tanrı" sözcüğü ile tam olarak neyin kastedildiğini, anlamların tutarlı olup olmadığını ve birinin evvela Tanrı'nın gerçekliğini kabul etmesi gerekip gerekmediğini ortaya koymayı isteyecektir.⁷ Dolayısıyla kişinin tutumunun onun ilgilendiği sorulara nasıl yaklaştığını, yani bu sorulara dair yaklaşım şeklini belirlediğini söyleyebiliriz.⁸ Şu hâlde dinî inançlar karşısında felsefenin ne türden bir rolü bulunduğu sorusuna verilecek klasik yanıt, felsefenin dinî inançların kabul değeri olup olmadığını görme konusunda bize yardım edebilir olduğudur.⁹

⁵ Mehmet S. Aydın, "Din Felsefesi", *DİA*, IX, 339-341; ayrıca bk. a.mlf., *Din Felsefesi*, İzmir, 2002, s. 12. Burada Türkçe'de bulunan iki din felsefesi kitabının içeriğini sunabiliriz. Biri Mehmet S. Aydın tarafından ders kitabı olarak yazılan *Din Felsefesi* isimli çalışmadır. Kitap dokuz bölümden oluşmaktadır: **I.** Din Felsefesi ile İlgili Alanlar; **II.** Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Deliller; **III.** Tanrı'nın Sıfatları; **IV.** Sıfatlar, Kötülük Problemi ve İnsan Hürriyeti; **V.** Sıfatlar ve Tanrı-Alem İlişkisi, **VI.** Ateizm; **VII.** Ölüm ve Sonrası, **VIII.** Din ve Bilim; **IX.** Din, Sanat ve Ahlak. Dilimize yakın zamanda tercüme edilen ve *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* başlığını taşıyan diğer çalışmanın ele aldığı konular ise şöyledir: **I.** Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağın Arayışı; **II.** Dini Tecrübe: İlahi Olanla Karşılaşmak Ne Demektir?; **III.** İman ve Akıl: Birbirleriyle İlişkileri Nasıldır?; **IV.** İlahi Sıfatlar: Tanrı Nasıl Bir Şeydir?; **V.** Teist Argümanlar: Tanrı'nın Varlığı Lehinde Delil Var mıdır?; **VI.** Argümana Dayanmaksızın Tanrı'yı Bilmek: Teizmin Bir Temele İhtiyacı Var mıdır?; **VII.** Kötülük Problemi: Tanrı'nın Varlığı Aleyhindeki Dava; **VIII.** İlahi Fiil: Tanrı Alem ile Nasıl İlgilidir?; **IX.** Mucizeler: Tanrı Yeryüzündeki İşlere Müdahale Eder mi?; **X.** Ölümden Sonra Hayat: Umut Etmek için Sebep Var mı?; **XI.** Din Dili: Anlamlı Olarak Tanrı Hakkında Nasıl Konuşabiliriz?; **XII.** Din ve Bilim: Uyuşabilir mi, Uyuşmaz mı?; **XIII.** Dinî Çeşitlilik: Dinler Arasındaki Farkları Nasıl Anlayabiliriz?; **XIV.** Dini Ahlak: Tanrı-Ahlak İlişkisi; **XV.** Süregiden Arayış: Tanrı ve İnsanın Serüveni.

⁶ Michael J. Murray-Michael C. Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 12.

⁷ Michael J. Murray-Michael C. Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 12.

⁸ Sözelimi bir teolog, Tanrı'nın kutsal metinde nasıl tasvir edildiğini ve nitelendirildiğini sorgulayarak bir Tanrı konseptine ulaşabilir. Bu türden bir teoloji, vahyî veya kutsal teoloji olarak bilinir. Öte yandan bir başka teolog, evren hakkında farklı olgulardan yapılan çıkarımlarla Tanrı hakkında nelerin bilinebileceğine bakarak, âlemin var olması veya varlığının mümkün olması, ya da onun, bir tür düzene sahip olması üzerinden, Tanrı'nın var olduğu ve belirli özelliklere veya sıfatlara sahip olduğunu ortaya koyar. Bu türden bir akıl yürütme ise doğal teoloji olarak bilinir. bk. Michael J. Murray-Michael C. Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 11. Doğal Teoloji, Tanrı'nın varlığına inancın, sadece Tanrı'nın varlığına zaten inananlar için değil, herhangi biri için de kabul edilebilir olacak şekilde, akla veya argümana referansla savunabilir olduğunu gösterme çabasıdır. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 9.

⁹ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 1. Söz gelimi belirli bir inanç hakkında: "Bu inanç rasyonel olarak savunulabilir mi?" veya "Bu inanç argüman veya kanıtla başvurmayla desteklenebilir mi?" türünden

Din felsefesinin ilgili olduğu problemlerin neler olduğunu ve din felsefecilerinin bu tür sorularla nasıl ilgilendiklerini ele aldıktan sonra, söz konusu iki soruyu kelâm disiplini için soruşturalım.

2. KELÂM

Günümüzde kelâm çalışmalarının, dinî ilimlerin birçoğu gibi büyük ölçüde klasik çerçevede yürütülen bir aktivite görünümünde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bir felsefî aktivite olarak klasik kelâmın konularının önemli bir kısmının güncelliğini hala koruduğunu söyleyebiliriz. Kelâmın genel çerçevesinin, bilgi, varlık ve teoloji (*usulü'd-din*) konularından meydana geldiğini hatırladığımızda, tıpkı felsefeciler ve din felsefecileri gibi kelâmcıların da söz konusu alanlara ilişkin birçok sorunla ilgilendiklerini söylemek gerekecektir. Peki kelâmcıların ilgilendikleri problemler nelerdir?

Bilgi: Kelâm *marifetullahın*, yani Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin nazarî olduğu, yani söz konusu bilginin deneyim ile değil, akıl yürütmeyle elde edilebileceği ilkesi üzerine kurulu bir disiplindir. Bu nedenle kelâm kitapları "*Marifetullahı* ulaştıran akıl yürütme (*nazar*) vaciptir" önermesi ile başlar. Tanrı'nın bilinmesi ise, ancak bir şeyi bilmenin muhtemel yollarının neler olduğunu soruşturmakla mümkün olacaktır. Çünkü bilgi sorusu, Tanrı'nın bilinmesi sorusunu kavramsal olarak incelemektedir. Bu yüzden kelâmcılar, öncelikle "Herhangi bir şeyi bilmek mümkün müdür?" sorusuyla bilginin imkanını, "Eğer mümkünse nasıl?" sorusuyla da insanın bilme araçlarının neler olduğunu ortaya koydular. Bu çerçeve üzerinden onlar Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin yahut dinî bilginin mümkün olduğunu tespit ettiler. Bu kelâmcıların bilgiyle ilişkili öğretilerini geliştirdikleri yeri.

Varlık: Kelâmın nihâî maksadı, Tanrı'nın varlığını bilmek olduğu için, kelâmcılar Tanrı hakkında konuşurlarken, kaçınılmaz bir şekilde varlık hakkında da konuşmak zorunda kaldılar. Çünkü Tanrı hakkında konuşmak, varlıklar hiyerarşisinde Tanrı'nın yerini belirlemekten geçiyordu. Bu bağlamda onlar "Ne vardır?" sorusunu sorarak, bu soruya, bir bilen özne olarak insanın en genel kavramı konumundaki *malumattan* (bilinirler) başlayarak, tümdengelimsel bir şekilde varlıkları taksim ettiler. Böylece *mevcud-madum*, *kadim-hadis* ve *cevher-araz* kavram çiftlerine ulaşarak var olanların tamamını kuşatacak bir şekilde ontolojilerini inşa ettiler.

Değer: Özellikle meta-etiğin problemi olarak tartışılan ahlakî önermelerin kaynağı sorunu, kelâmcıların hüsün ve kubûh probleminde tartıştıkları bir sorundu. Bir şey kendinde mi iyi veya kötüdür, yoksa ilahi bildirim/vahiy sebebiyle mi iyi veya kötü gibi yüklemeleri kazanmaktadır. Bu sorun etik bir sorun olduğu kadar epistemolojik de bir soru olarak kelâmcıların gündemini oldukça meşgul etmişti.

Çoğulculuk ya da kurtuluş problemi: Kelâmcılar, özellikle kişinin kendisine ilahi bildirim gelmediği durumlarda Tanrı'yı bilmekle yükümlü olup olmadığı (*fetret ehli*) meselesini çokça tartıştılar.

soruların arkasında yatan varsayım, dini inançların ya doğru ya da yanlış olduğunun veya onların doğruluğu veya yanlışlığının entelektüel bir düzeyde ortaya konulabilir veya tartışılabilir oluşudur. bk. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 1.

Buradan hareketle biz, genel anlamda din felsefecisinin soruşturduğu problemlerin neredeyse tamamının, kelâmcılar tarafından da soruşturulduğunu söyleyebiliriz. Hatta din felsefesinin temel problemlerini çerçeve (*framework*) olarak kabul edip, klasik kelâm literatüründen bir din felsefesi üretilebileceğini de söyleyebiliriz.

Peki bu durum, din felsefesinin, kelâm ilmi karşısındaki konumuna dair ne söylemektedir? Söz gelimi buradan hareketle din felsefesinin kelama indirgenebileceğini söyleyebilir miyiz? İki disiplinin içerikte söz konusu olan ortaklığı bu tür bir yargıda bulunmamız için yeterli olmadığından bu soruyu şimdilik erteleyeceğiz. Şu halde öncelikle kelâmın yöntemini soruşturmaya başlamalıyız.

Yukarıda din felsefesi ile kelâm arasındaki ilişkiyi soruşturmanın yolunun kelâm ilminden ne anladığımızı soruşturmaktan geçtiğini söylemiştik. Çünkü nasıl bir kelâm anlayışına sahip olduğumuz söz konusu ilişkinin mahiyetini de belirleyecektir. Kelâmı, özellikle Mu'tezile tarafından kurulduğu ilk döneminde, sadece vahiyde içerilen dinin asıllarının (*usûlu't-tevhid*) evrensel paylaşılabilirliğini temin eden bir disiplin olarak değil, aynı zamanda şeylerin hakikatlerine/var olanların bütününe ilişkin bir açıklama getiren bir disiplin olarak ele aldığımızda kelâm bir tür felsefî aktivite olarak karşımıza çıkacaktır.

Dinin temel önermelerinin rasyonel ve nesnel, yani evrensel paylaşılabilirliği olan önermeler olarak temellendirilebileceğini düşünen Mu'tezililer, kelâmı, sadece Müslümanların neye inanmasını gerektiğini belirleyen, bunları temellendiren ve bunlara yönelik eleştirilere cevap üreten bir disiplin olarak değil, vahyin getirdiği önermelerin, yani vahyin belirlediği gerçeklik düzleminin aynı zamanda insanların ortak paydasını oluşturan aklın belirlediği gerçeklik düzlemine tam anlamıyla mutabık olduğunu gösteren bir disiplin olarak tasarladılar. Bu amaçla, gerçekliğin neliği, dinî önermelerin doğruluk değeri gibi sorunlarla ilgilenerek bu sorular üzerinden şeylerin bütününe ilişkin bir varlık anlayışı oluşturdular.

Bunu Câhiz'in şu sözlerinde açık bir biçimde görürüz:

Mütekellim felsefî kelâma (kelâmu'l-felsefe) ilişkin bilgisini, dinî kelâma (kelâmü'd-din) ilişkin bilgisi düzeyine getirmedeği sürece, kelâmın alanlarını bütünüyle kuşatamayacak (câmi) ve böylece liderliğe uygun olacak şekilde bu sanatta yetkin (mütemekkin) hâle gelemeyecektir. Bize göre âlim [mütekellim], ikisini de bir araya getiren kişidir¹⁰.

Bu çerçeveden bakıldığında, kelâmın felsefeden farkının ne yöntemsel ne de içeriksel olmadığını, sadece bir gelenek farkı olduğu düşünülebilir. Ancak kelâm ilminin tarihi süreçte zaman zaman, teolojinin dışında kalan konulara dair ilgisini belirli ölçülerde yitirdiğini ve Tanrı'nın zat ve sıfatlarından, başlangıç ve son itibarıyla mevcutların hallerinden İslâm kanunu üzerine bahseden bir disiplin olarak tasarlandığını; bununla uyumlu olarak da onun gayesinin kesin deliller getirmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dini akaidi ispat etmek olarak görüldüğünü ifade etmeliyiz. Bu yönüyle kelâm, söz konusu *kelâmü'd-din* ve *kelâmü'l-felsefe* ayırımından sadece *kelâmü'd-dine* yani teolojiye karşılık gelecek bir disiplin olarak dikkate alındı. Peki, bu noktada din felsefesi ile kelâm arasındaki ilişkiyi nasıl kurmalıyız?

¹⁰ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 134-35.

3. İKİ DİSİPLİNİN BİRLEŞME VE AYRIŞMA NOKTALARI

Din felsefesi ile teoloji veya kelim arasındaki ilişkiye dair literatüre bakıldığında genellikle teologların, belirli bir dinî inancın temel hakikatini kabul etmek ve bu temel doğrultusunda inancın öğretisel ve pratik işaretlerini genişletmek için görevler üstlendikleri, buna mukabil din felsefecilerinin, özel bir inancın hakikatini önceden varsaymaktan kaçındıkları, onların daha ziyade, hareket noktası olarak var olan bir inancı ya da inançları kullanarak doğru bir iman nasıl geliştirilebileceği üzerinde düşündükleri ifade edilmektedir.¹¹

Ayrıca mütekellimin açık veya üstü kapalı bir biçimde tasdik ile yola çıktığı, onun söyledikleri ve yazdıklarıyla din konusunda uyanan şüpheleri gidermek, akla gelen sorulara cevap bulmak istediği, ona göre dinin temel hükümlerinin her çeşit şüphenin ötesinde yer aldığı, dahası onun işin başındayken böyle inanıp, böyle düşündüğü ve bunu ispatlamaya koyulduğu ifade edilmektedir.¹² Din felsefesi yapan kişinin ise, hiçbir şeyi inceleme ve araştırma konusu dışında tutmayı düşünmediği ve -en azından teknik düzeyde- yaptığı işin bir inanç boyutu olduğunu öne sürmediği ifade edilmektedir.¹³

Burada din felsefesi ile kelim arasındaki farklılığa dair öne çıkarılan unsurlar görüldüğü gibi yöntemle ilgili farklılardır. Söz konusu farklılığın kelim ilminden ne anladığımıza göre değiştiğini daha önce ifade etmiştik. Burada iki disiplin arasında en azından ilgilendikleri konular bakımından bir ortaklığın bulunduğu, ancak onların ilgilendikleri konu veya sorularla ilgilenme biçimleri yönünden bir farklılığın olduğu dile getirilmektedir. Bu yargı, bütünüyle yanlış olmasa da eksiktir. Çünkü tarihi süreçte kelâmın doğasıyla ilgili dönüşümler dikkate alındığı zaman, onun yönteminin sadece iman edilen hakikatin savunusu şeklinde karşımıza çıkmadığını gözlemliyoruz. Bu sebeple mütekellimin dinin inanç önermelerini açıklama ve temellendirme faaliyetinde doğrudan doğruya inanca dayandığı, inancın sınırları dışına çıkmadığı doğru değildir. Din felsefesi ile kelim arasındaki ilişki soruşturulurken, kelâmcının yöntemini dikkate almak zorundayız.

İslam inanç esaslarının epistemolojisine dair soruşturma yürütürlerken kelâmcıların nasıl bir metodolojiden hareket ettiklerini görebiliriz. Onlar dinin inanç önermelerini (i) sadece akılla bilinenler; (ii) akıl ve vahiy ile birlikte bilinenler ve (iii) yalnızca vahiy ile bilinenler olmak üzere üç kısma ayırdılar.¹⁴ Buna göre Tanrı'nın varlığı sadece akılla bilinebilir, çünkü bir delil olarak aklın dışında kalanlar (Kitap, Sünnet ve İcma) ile Tanrı'yı bilmek bir kısır döngüye yol açacaktır. Bu nedenle aklın diğer deliller üzerinde metafiziksel bir önceliği bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığı (*marifetullah*), bütün bir dinî düşüncenin esası olduğu için ve bu tür bir bilgiye sadece akıl yürütme ile ulaşıldığı için, akıl, *marifetullahın* aslîliğinden pay alarak aslî bir konuma erişmektedir.

Şimdi eğer kelâmın, din felsefesi ile müştereken ilgilendiği konularda akla değil de inanca dayandığını, bu nedenle, kelâmın din felsefesinden yöntemsel olarak farklı olduğu söyleniyorsa, bu doğru değildir. Çünkü bir kelâmcı, özellikle dinî inançların kurucu olanlarını (*usûl*), vahye dayandırmaz. Kelâmcı, ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiyi vahyin dışında tüm

¹¹ David A. Pailin, "Din Felsefesi Nedir?" (çev. Ferit Uslu), *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 123.

¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 15.

¹³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 15.

¹⁴ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ kavatî'l-edille fi usûli'l-i'tikad*, Beyrut, 1416, s. 144-145.

insanlarda ortak olan akıl üzerine dayanabileceğini söylediği ölçüde kelâmcı olacaktır. Çünkü Tanrı'nın varlığını vahye dayandırmak, kısır döngüye sebebiyet verdiği için yöntemsel açıdan hatalıdır.

Şu hâlde din felsefesi ile kelâm arasındaki ilişkiyi ele alırken kelâmın *usulü* ile *fürûu* arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. *Usûl*, kelâmcının başlangıç ilkelerini oluşturmaktadır ve bunlar dinî düşüncenin temelini teşkil eder. Sözelimi Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin önermeler kelâmın *usûl*unu oluşturmaktadır. Gelgelelim kelâmın *fürûu* ile ilgili olan konular, sadece vahiyde elde edilme imkânı olduğu için bu konularda kelâmcının epistemolojik olarak vahye dayanmak dışında bir rolü bulunmayacaktır. Ancak yine de akılca bilinmesi imkân dahilinde olmayan inanç önermelerinin semantiği, yani nasıl anlaşılması gerektiği konusunda kelâmcıya yine önemli bir rol düşmektedir. Bu nedenle o, inançların aklîliği ile makûllüğü arasındaki ilişkinin farkındadır. Öyleyse kelâmın *usûl* konuları üzerinde düşünürken din felsefecisi ile birleştiğini söyleyebiliriz, burada kuşkusuz her ikisinin de inanca dayanmadığı noktası birleşme noktasını teşkil etmektedir. Ancak *fürûu* konularında kelâmcı doğrudan vahye dayandığı için din felsefecisinden ayrılmaktadır. Bu da onların ayrılık noktasını teşkil etmektedir. Özetle kelâmcının yöntemsel olarak akla, bilgiye ve argümana dayalı olduğu konularda din felsefecisi ile benzer bir aktivite içerisinde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Ancak kelâm ilminin, teorik felsefenin fizik, matematik ve metafizik gibi alt disiplinlerini içine alan bir ilim olduğunu, dolayısıyla onun teorik felsefeye karşılık geldiğini hatırladığımızda, kelâm ilminin kapsamı, dinî inançların felsefi araştırmasını yapan din felsefesine göre daha geniş olacaktır. Buna rağmen kelâmı söz konusu çerçeveden hareketle değil de sadece iman edilen hakikatin mantıksal açıklamasını yapan bir disiplin olarak, yani teoloji olarak düşündüğümüzde o, daha başından bir hakikat iddiası ile hareket edeceğinden ötürü, onun din felsefesiyle içeriksel olarak ortak olsa bile yöntemsel açıdan farklı olacağını söylememiz gerekmektedir. Mu'tezile kelâmcıları tarafından kurulan kelâm ilminin tümel karakterini, yani var olanların bütününe ilişkin bir açıklama getiren ve bunu da vahye dayandırmayıp, insanların müşterek paydasını oluşturan akıl ile gerçekleştiren bir karakteri olduğunu düşündüğümüzde, din felsefesinin, kelâmın sadece bir kısmına karşılık geldiğini söylemek mümkün görünmektedir.

SONUÇ

Kelâmcı, din felsefecisi ile müştereken ilgilendiği konularda, felsefi bakış açısını üstlenen, özellikle Tanrı'nın varlığı gibi vahyin konusu olmayan bir konuda din felsefecisinin yürüttüğü bütün akıl yürütmeleri tahkik eden kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelâmcının belirli bir dini inancı kabul etmesi, onun söz konusu inançla ilgili hakikat araştırması faaliyeti yürütmesine hiçbir şekilde engel teşkil etmeyecektir. Çünkü o, başından beri, vahiyde içerilen hakikatlerin söylem düzeyi değişmedikçe, yani rasyonel, nesnel ve dolayısıyla evrensel bir formla ifade edilmedikçe, sadece inananlar için bir geçerliliğe sahip olduğunun bilincindedir.

Din felsefesinin güncelliğini sürdüren canlı bir disiplin olması, buna mukabil özellikle günümüzde kelâmın, klasik içeriğine bağımlı bir şekilde eğitim ve öğretime konu olması, kelâm ilminin kendisiyle ortak konuları bulunan din felsefesinden istifade etmesi gereken bir disiplin oluşunu düşünmemizi gerektiriyor. Böylece kelâmın varlık, bilgi ve teoloji şeklindeki temel

konularının günümüz açısından seyrini ve problemlerin ele alınma biçimini din felsefesi çalışmaları eşliğinde sürdürmek kelâmı içeriksel olarak zenginleştirerek daha güncel bir hale getirecektir. Bu sebeple din felsefesinin kelâmın yeniden inşasında bir zenginlik olarak görülebileceğini açık bir biçimde söylemeliyiz.

KAYNAKÇA

Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân I-V* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1965.

Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad ilâ kavatii'l-edilleti fi evveli'l-i'tikad*, Beyrut, 1416.

David A. Pailin, "Din Felsefesi Nedir?" (çev. Ferit Uslu), *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 121-154.

Mehmet S. Aydın, "Din Felsefesi", *DİA*, IX, 339-341.

Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Michael J. Murray-Michael C. Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

ABSTRACT

On Relationship between Philosophy of Religion and Kalam

In this article, the question of how Philosophy of Religion is considered in Kalam. It can be said that the way to deal with this relationship is through determining what both disciplines correspond to both contextually and methodically. However, considering the difficulty of achieving a common notion with the nature of these two disciplines, it does not seem easy to establish this relationship correctly. In dealing with the relationship between Philosophy of Religion and Kalam, I will firstly outline the main problems of both disciplines by focusing on the nature of Philosophy of Religion and of Kalam, and then investigate the ways in which two disciplines deal with these problems, thus I will try to draw a general picture of the relationship between the two disciplines.

Keywords: Kalam, Philosophy of Religion, Context, Method.

TEFSİR DİSİPLİNİ BAĞLAMINDA TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ: TEŞBÎH, TENZÎH, TE'VÎL VE MÜTEŞÂBİH*

Muhammed COŞKUN*

ÖZ

İslam geleneğinde teşekkül etmiş dinî ilimlerin başat meselelerinden biri, insanın algı ve zihin dünyası ile sınırlı olan dilsellik içerisinde Tanrı ve diğer gayba dair bahisler hakkında konuşmanın imkân ve nasıllığı (keyfiyeti) meselesidir. Bu bağlamda Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik (teşbîh) düşüncesi ile bu benzerliğin olumsuzlanması (tenzîh) kelâm disiplini kadar tefsir disiplinini de meşgul etmiş görünmektedir. Çünkü teşbîh-tenzih kavramlarından birini merkeze alarak yorumlanabilecek ifadeler doğrudan Kur'an'da (ve pek çok hadiste) mevcuttur ve bu ifadelerin anlaşılmasına ilişkin hermenötik süreç, tefsir disiplinini mesâil ve terminoloji açısından aklî ilimlerle (felsefeyle) zorunlu bir ilişkiye sevk etmektedir. Bu nedenle tefsir disiplinin hem klasik oluşum ve gelişim süreçlerini titizlikle takip edebilmek hem de çağdaş dönemde nas yorumunun müstakil bir disiplin olarak varlığını sürdürübilme imkânını tesis etmek, bu mesâil ve terminolojiyi kavramayı ve tartışabilmeyi gerektirmektedir. Bu da genelde felsefe, özelde din felsefesi alanına dair tartışmaları görmezden gelerek yapılacak (yapıldığı düşünülecek) herhangi bir tefsir faaliyetinin hem geleneksel hem çağdaş anlamda kısıtlı olacağı anlamına gelecektir. Bu sebeple bu yazıda söz konusu mesâil ve terminolojinin felsefi boyutları ve de nas yorumuna ilişkin yönleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Dinî İlimler, Din Felsefesi, Tanrı, Te'vîl, Müteşâbih.

GİRİŞ

Tanrı hakkında konuşmanın İslam geleneğindeki karşılığı, Allah'ın varlığının yanı sıra O'nun sıfatları, zât-sıfat ilişkisi ve bu sıfatların âlem ile irtibatı gibi hususları kapsamaktadır. Bu bağlamda ilahî adalet, insan fiillerinin mahiyeti, insanın özgürlük ve sorumluluğunun sınırları, âlemdeki şeyler olarak varlıkların (*eşyanın*) tanım ve mahiyeti gibi konulardaki yargılar da ilahî zat ve sıfatları arasındaki ilişkinin nasıl tasavvur edileceğine ve hangi ilahî sıfatların merkeze alınacağına bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Örneğin irade sıfatını (*fâil-i muhtâr*) merkeze alan kelam paradigması açısından Tanrısal fiillere (*yaratma*) zorunluluk atfetmeyi îmâ eden sudûr nazariyesi; kudret sıfatını merkeze alan Eş'arilik açısından ilahî fiillerin nedenlerinin düşünülmesi (*ta'îl*); hikmet sıfatını merkeze alan Mu'tezile açısından ise Tanrıya kötülük, abes, şer gibi fiillerin isnat edilmesi kabul edilemez sayılmıştır. Bütün bu farklı yaklaşımlar İslam düşünce geleneğinin Tanrı hakkında konuşma formları olarak belirli bir çatışma ve uzlaşma diyalektiği içerisinde teşekkül edip gelişmiş ve meşruiyetlerini her zaman naslar üzerinden temellendirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durumun tabii bir sonucu olarak İslam düşünce geleneğinde Tanrı hakkında konuşmanın şu ya da bu ölçüde nas yorumu (*tefsîr*) ile ilgili bir faaliyet olduğunu söylemek mümkündür.

* Bu yazı 25-26 Ekim 2018 tarihlerinde "Din Felsefesinin Üniversite Eğitimindeki Yeri" çalıştayında [Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ali Özek Konferans Salonu, Üsküdar/İstanbul] sunduğum tebliğin metindir.

İslam düşüncesinin kurucu metni olan Kur'an, başta doğrudan Allah inancı (*kavramı*) olmak üzere bir dizi metafizik meseleyi hem kurucu/inşâ edici hem de düzenleyici/dönüştürücü düzeyde ele almakta; ilk muhataplarının algısında mevcut ya da etkili/belirleyici olmayan kimi metafizik meseleleri doğrudan inşâ etmenin yanı sıra onların inanç ve kültür dünyasında şu ya da bu ölçüde biliniyor olan kimi hususları da belirli bir düzenleme ve yeniden inşâ eşliğinde sunmaktadır. Bu içeriğe delalet eden âyetlerin, ilerleyen dönemlerde İslam düşüncesinin ontoloji ve epistemoloji tasavvurunu şekillendirmiş olduğu söylenebilir. Tanrının bilgisinin evrendeki her şeyi sayısal olarak kuşatmış olduğunu ifade eden ["Allah onların her halini kuşatmış ve her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür." (el-Cinn, 72/28)] âyeti cevher-i ferd (*atom/cüz'ün lâ yetecezzâ*) kavramının ve atomcu evren anlayışının benimsenmesinde belirleyici, en azından tetikleyici bir unsur olarak değerlendirilebilir. Yine ilahî kudretin âlem üzerinde her an etkin bir şekilde iş başında olduğunu îmâ ede ["O, her an yeni bir ilahi tasarruftadır." (er-Rahmân, 55/29)] âyeti, arazların ardışık iki zaman diliminde var olamayacağı (arazların süreksizliği) düşüncesine ve determinizm düzeyindeki nedenselliğin yadsınmasına, bunun yerine *âdetullah* kavramının/fikrinin geliştirilmesine sebep olmuş görünmektedir. Her hâlükârda bu minvaldeki âyetlerin genelinden çıkarılan düşüncenin/inancın müslüman bilginlerin evren anlayışını şekillendirme konusunda etkin olduğu açıktır. Bu bağlamda İslam düşüncesinin genel anlamda varlık tasavvuru ve özel olarak mutlak varlığa/Tanrıya ilişkin önermeleri, dolaylı yoldan nas yorumu (*tefsir*) kapsamında değerlendirilebilir. Gelenekte kelâm disiplini çerçevesinde ele alınan bu meselelerin teknik olarak tefsir disiplini içerisinde sayılması tartışılabilir olmakla birlikte, kelimcilerin bu konulardaki bilgi inşâ etme ve akıl yürütme faaliyetlerini nas yorumu (*tefsir*) olarak nitelenmek abartılı olmayacaktır. Nitekim erken ve orta dönemde birbirinden görece ayrı disiplinler olarak teşekkül eden tefsir ve kelâm gibi alanlar müteahhirûn döneminde fiili olarak birleşmiş görünmektedir. Bu çerçevede müstakil bir disiplin olarak tefsirin; oluşum süreci boyunca bu mesâile ne ölçüde ve hangi keyfiyette taalluk ettiğinin ve aynı mesâili müteahhirûn döneminde nasıl ihtiva ettiğinin izini sürmek yararlı olabilir. Bunun için öncelikle tefsirin oluşum sürecindeki kavramsal ve kuramsal tartışmalara bakmak ve ardından mutlak varlık/Tanrı hakkında konuşmanın tefsir disiplini çerçevesinde arz ettiği keyfiyeti incelemek gerekmektedir.

1. TEFSİRİN OLUŞUM SÜRECİNDE KAVRAMSAL VE KURAMSAL TARTIŞMALAR

Günümüze ulaşan kaynaklar üzerinden değerlendirildiğinde, Kur'an yorumunun oldukça erken bir tarihten (Zeyd b. 'Alî, ö. 120/737, Ğarîbu'l-Kur'ân) itibaren dilbilimsel temelde icra edilmeye başladığı söylenebilir. Ancak bu dilbilim tartışmalarını hem kısmen önceleyen hem de yaklaşık iki asır boyunca (II. ve III. asırlar) onlara eşlik eden teolojik/kuramsal tartışmaların varlığını da biliyoruz. Bu çerçevede Kur'an'ın Hz. Peygamber'den ya da sahabeden nakledilen bilgiler (*rivayet*) dışında (*re'ý ile*) tefsir faaliyetine konu edilip edilemeyeceği, birden çok anlama hamedilmesi mümkün olan (*müteşâbih*) âyetlerin yorumlanmasının (*te'vil*) doğru olup olmayacağı, dilin edebî gücünü kullanan ve insan aklının doğrudan kavramakta güçlük çektiği hususları ihtiva eden Kur'an ifadelerinin gerçek anlamlarının dışına (*mecâz*) çıkarılmasının mümkün olup olmadığı gibi hususlar öncelikli tartışma alanlarını oluşturmaktadır. Dilbilimsel ve teolojik uzantılara sahip bu tartışmalar İslam düşüncesinin bir taraftan Kur'an'ın nasıl yorumlanacağı sorusuna diğer taraftan varlığa ve Tanrıya ilişkin düşünmenin nasıllığı ve bu düşünümü naslar üzerinden gerçekleştiriminin imkânı sorusuna/sorununa verdiği cevapları/tepkileri şekillendirmiştir. Bu itibarla başat kavramları

üzerinden bu tartışmalara kısaca bakmak yararlı olacaktır.

1.1. Te'vil-Tefsir

Hz. Peygamber'in, "Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse (Kur'an hakkında konuşursa) cehennemdeki yerine hazırlansın." (Tirmizî, "Tefsîr" 1) buyurduğu rivayet edilmektedir. Hz. Ebû Bekr ve Ubeyy b. Ka'b gibi sahabenin ileri gelenlerinin Kur'an tefsiri konusunda çekinceli davrandıkları da kayıtlarda yer alır.¹ Bununla birlikte bu hadiste sakıncalı olduğu ifade edilen hususun ne olduğu, yani Kur'an'ı re'y ile tefsir etmenin ne anlama geldiği tartışılmış ve Arap dilinin kurallarını bilmeden, sahabe neslinin açıklamalarını dikkate almadan yapılan yorumların bu kapsama gireceği ifade edilmiştir.² el-Mâturîdî (ö. 333/944) Kur'an'ın herhangi bir âyetinin anlamı hakkında kesin yargıda bulunmanın (anlama Allah'ı şahit tutmanın) ancak sahabeye mahsus olduğunu ve buna "tefsir" denileceğini, sahabe sonrasındaki nesillerin (fukahâ) ise ancak âyetlerin muhtemel anlamlarını tespit edip bunlar arasında ihtiyatlı tercihler yapabileceğini, bunun adının da "te'vîl" olduğunu kaydeder.³ Çağdaşları arasında yaygın bir kabul gördüğünü söylemek mümkün olmasa da⁴ el-Mâturîdî'nin bu tespiti hem sonraki dönemde yaygın kabul gören yerleşik bir ayrıma dönüşmüştür hem de tefsir ve te'vîl kavramlarının en belirgin farklılığına işaret etmektedir. Usulde te'vîl kavramı kabaca, lafzın zahiri anlamından bir delil yoluyla uzaklaşıp ikincil anlamı ön plana çıkarmaya işaret eder. Bu bakımdan te'vîl, lafzı hakiki anlamından mecaz anlamına hamletmek demektir.⁵ Kelamcılar tarafından bu kavram, naslarda bulunan ve zahiri manalarıyla Allah'a nispet edilmeleri sakıncalı görünen birtakım tasvirlerin (haberî sıfatların) aklî ve dilsel yoruma tabi tutulması anlamında kullanılmıştır.⁶ Bu bağlamda el-Ğazzâlî (ö. 505/111) te'vilin yapılabilmesi için naslarda geçen lafızların zahiri anlamlarının kastedilmesinin imkânsız olması gerektiğini kaydeder. Özellikle haberî sıfatların te'vîl edilmesi faaliyetine karşı en sert muhalefeti sergileyen Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) dahi "Haceru'l-Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir.", "Mü'minin kalbi Rahmân'ın parmaklarından ikisi arasındadır." ve "Rahmân'ın nefesini Yemen tarafından alıyorum." şeklindeki üç hadisi te'vîl etmek zorunda kaldığını söyleyen el-Ğazzâlî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in bu te'villere mecbur kamasının sebebi, ilgili nasların zahiri anlamlarına hamledilmesinin aklen imkânsız olmasıdır.⁷ el-Ğazzâlî'nin bu tespiti, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve daha önceki kimi

¹ Bk. Necmuddîn 'Umer en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, nr. 66/1) vr.3^a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, nr. 15) vr. 1^b-2^a.

² en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 66/1) vr.3^a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, nr. 15) vr. 1^b-2^a; Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. A. 'Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003) C. III, s. 540.

³ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu ve dğ. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010) C. I, s. 3-4.

⁴ Nitekim el-Mâturîdî'nin çağdaşı et-Taberî (ö. 310/922) te'vîl kelimesini tefsir ile eş anlamlı olarak kullanır. Benzer şekilde Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824), Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), el-Muberrred (ö. 285/898) gibi el-Mâturîdî'den önce yaşamış bilginler de bu iki kavramı aynı anlamda kullanmaktadır. Bk. Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974) C. IV, s. 192; Muhammed b. 'Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhati'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc (Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996) C. I, s. 492; Kılıç Aslan Mavil, *Mâturîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017) s. 62.

⁵ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ fi 'ilmi'l-usûl*, thk. M. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993) s. 196.

⁶ Mavil, *Mâturîdî Kelâmında Tevil*, s. 73.

⁷ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, nşr. Muhammed Bedruddîn el-Halebî (Kâhire/İstanbul: Matbaatu's-Sa'âde, 1907) s. 9-10.

otoritelere atfedilen, “Allah’ın arşa istivası malumdur, keyfiyeti meçhuldür, bu konuda soru sormak ise bidattir”⁸ mottosunda ifadesini bulan selefi düşüncenin⁹ Tanrı hakkında (naslar üzerinden) konuşmanın imkânını sınırlayıcı tavrının açıkça yetersiz olduğunu göstermektedir. Bu selefi tavır İslam düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde her türlü te’vil faaliyetine eşlik eden, yer yer bu faaliyeti sınırlayan ve denetleyen bir unsur olarak varlığını muhafaza etmiş olsa da, III. asrın sonlarından itibaren el-Eş’arî (ö. 324/935)¹⁰ ve el-Mâtürîdî gibi teoloji alanında sonradan kurucu düşünür (mezhep imamı) kabul edilecek bilginler tarafından geliştirilen ılımlı yaklaşım giderek daha belirleyici hale gelmiş görünmektedir. Bu yaklaşım bir taraftan Mu’tezile ve Cehmiyye gibi fırkalara atfedilen aşırı yorumları diğer taraftan da Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, ‘Usmân b. Sa’îd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi isimlerin aşırı kısıtlayıcı tavrını mutedilleştirmiş, te’vil faaliyetini büsbütün reddedip naslar üzerinden Tanrı hakkında konuşmanın imkânını yadsımak yerine bu faaliyeti *aklî, dinî ve dilbilimsel kriterler üzerinden nesnelleştirme* girişiminde bulunmuştur. Bu yönüyle Eş’arî-Mâtürîdî tavrın Mu’tezile-Ehl-i Hadîs ikilisinin savunduğu yaklaşımların ödediği bedelleri gören ve onların tecrübesini bir üst aşamaya taşıyan bir tavır olduğunu söylemek mümkündür. Te’vilin dilsel kriterleri Mu’tezile kelamcıları tarafından daha önce belirli ölçüde dikkate alınmış ve tartışılmış olduğu için, Eş’arî-Mâtürîdî gelenekte buna teolojik kriterler ilave edilmiş, böylece nasların salt aklî ve dilbilimsel düzeyde yorumlanmasından neşet edebilecek aşırı yorumlar dengelenmiştir. Örneğin, el-Mâtürîdî bir taraftan naslarda geçen ve ilk bakışta teşbih ve tescim fikrini andıran ifadelerin insan idrakini aşan durumlar olduğunu, bu gibi müteşabih ifadelerin dildeki anlamları üzere anlaşılmasının doğru olmadığını savunmuş, diğer taraftan naslarda geçen bu tür ifadelerin her zaman te’vil edilmesinin de doğru olmayacağını, zira Allah’ın insanları bu ifadelerle imtihan ettiğini söylemiştir.¹¹ [“*Rahman Arş’a istiva etmiştir.*” (Tâhâ 20/5)] âyetinde geçen istiva kavramının tefsiri sadedinde el-Mâtürîdî Allah’ın fiil ve sıfatları itibariyle aşkın olduğunu, dolayısıyla hem naslarda geçen ifadelerle aynıyla iman etmenin, hem de yaratılmışlara ait nitelikleri O’na izafe etmekten kaçınmanın gerekli olduğunu söylemiştir.¹² Böylelikle bu yaklaşım, özellikle Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleri söz konusu olduğu zaman, bu konudaki âyetlerin nasların bütününden elde edilen genel Allah tasavvuruna dayanılarak yorumlanmasını öngörmektedir. Bu husus Mu’tezile tarafından açık bir itirazla karşılanmış olmamakla beraber onlar naslardan Allah hakkında herhangi bir genel yargıya ulaşmak yerine, öncelikle bu tür yargıların metafiziksel düzeyde akli olarak temellendirilmiş olması gerektiği kanaatindeydi. Uzantılarını hüsn-kubh, salah-aslah gibi tartışmalarda takip edebileceğimiz bu bakış açısı el-Kâdî ‘Abdulcebbar (ö. 415/1025) tarafından,

⁸ Bk. Ebû Mansûr ‘Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrût: Dâru’l-Kutub’l-İlmiyye, 2002) s. 132; İbrâhîm b. Musa eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, thk. Selîm b. ‘İyd el-Hilâlî (Riyad: Dâru İbn ‘Affân, 1992) C. I, 173.

⁹ Bu tavrın “selef tavrı” ya da “selef görüşü” olarak isimlendirilmesi yaygınlık kazanmış olmakla birlikte problemleri görünmektedir, çünkü başta İbn ‘Abbâs olmak üzere sahabe ve tâbi’ün neslinden pek çok isimden bu tür nasların (örneğin hurûf-u mukattaa’nın) te’viline dair ifadeler rivayet edilmektedir. Bu nedenle bu tavrın “selefi” tavır olarak nitelendirilmesi daha dikkatli bir tercih olabilir.

¹⁰ Eş’arî kelamında en azından el-Cuveynî (ö. 478/1085) ile birlikte haberî sıfatların te’vilinin başlamış olduğu kesindir. Ancak bunun da öncesinde bizzat Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin kendisinin, açıkça bir ilke olarak zikretmeksizin kimi haberî sıfatları te’vil ettiği bilinmektedir. eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ve el-Bağdâdî (ö. 429/1037) bunu açıkça ifade ederler. Bk. Ebu’l-Feth Muhammed b. ‘Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emir ‘Alî Mehnâ, ‘Alî Hasen Fâ’ûra, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1993) C. I, s. 114; el-Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, s. 132.

¹¹ Bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, s. 74-75.

¹² Bk. el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. IX, s. 181.

“Sözün sahibinin varlığına ve sıfatlarına dair akli bilgi olmaksızın Kur’an kendi başına kendi anlamına delâlet edemez” şeklinde ifade edilmiştir.¹³ Buna göre Allah’ın varlığının yanı sıra vahdaniyet (birlik) adalet, hikmet, kudret gibi nitelikleri de aklen ispatlandıktan sonra Kur’an’ın (hem muhkem hem müteşabih) âyetlerinden teolojik çıkarımlar yapmak mümkün olacaktır. Geç dönem Eş’arî kelâmcıları tarafından da kısmen kabul gören¹⁴ bu düşünce, hem nas yorumunun hem de Tanrı hakkında konuşmanın zeminini rasyonel olarak inşâ etme çabası olarak değerlendirilebilir.

1.2. Mukhem-Müteşabih

Te’vîl tartışmasında Eş’arî-Mâturîdî yaklaşımın teolojik kriterler üzerinde durması ve nasların bütününden edinilen genel kelimeler paradigması üzerinden tikel nasların yorumlanmasını öngörmesi, herhangi bir konudaki naslar içerisinde hangilerinin yorum/te’vil faaliyetine konu edileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Bu durumda yorum faaliyetine konu olan naslar *müteşabih*, onları yorumlarken esas alınacak olanlar ise *muhkem* kategorisinde sayılacaktır. Ne var ki naslardan hangilerinin muhkem hangilerinin müteşabih olduğunu belirleme noktasında açık ve herkesin uzlaştığı kriterlerden söz etmek mümkün değildir. Muhkemlerin belirlenmesi noktasında Hz. Peygamber’den ya da sahabe neslinin ileri gelenlerinden nakledilmiş rivayetler bulunmamaktadır. Bunun sonucunda her ekolün muhkem ve müteşabih nasları tespit konusunda kendi ilkelerini kriter olarak benimsemesi söz konusu olmuştur. Bu çerçevede Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), muhkem ve müteşabihleri belirleme konusunda bütün kelimelerin kendi ilkeleri uyarınca hareket edip mezhep ilkelerine uyan âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih saydıklarını ve bunun hem Mu’tezile hem Ehl-i sünnet tarafından sergilenen ortak bir davranış olduğunu kaydeder.¹⁵ Takdir edileceği üzere bu durum, müteşabih âyetlerin muhkemler üzerinden yorumlanmasını öngören kritere yüklenen nesnellik niteliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Diğer taraftan el-Kādî ‘Abdulcebbar, özellikle Allah hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda, anlama delalet etme açısından muhkem ile müteşabih arasında bir fark olmadığını açıklıkla ifade etmektedir.¹⁶ Çünkü nas ister muhkem olsun ister müteşabih, manaya delalet edebilmesi için mütekelliminin nas dışından (akıl yoluyla) bilinmesi gerekmektedir. Bu durumda Mu’tezile kelamı açısından bakıldığında kendi mütekellimi (Allah) hakkında bildirimde bulunan naslar Tanrı hakkında konuşmanın aslî zeminini değil, yardımcı unsurlarını oluşturacaktır.

1.3. Hakikat-Mecâz

Dilde ve özel olarak naslarda (Kur’an ve hadislerde) mecazın varlığı İslam düşüncesinde genel kabule tekabül ediyorken bu konuda karşıt iki marjinal tutum daha bulunmaktadır. İlkine göre mecaz yalan ile eşdeğerdir, dildeki mevcudiyeti tartışmalıdır ve naslarda bulunması söz konusu değildir. Zahirilere nispet edilen bu tutumun karşıt kutbundaki diğer marjinal tutum ise fiillerin insana isnadını mecaza hamleden, bu tür ifadeleri tıpkı “yağmur yağdı”, “duvar yıkıldı”

¹³ Bk. el-Kādî ‘Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, thk. ‘Adnân Zerzûr (Kâhire: Dâru’t-Turâs, ts) C. I, s. 1-4.

¹⁴ Bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Şerhu’l-mevâkif*, Çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015) C. I, s. 442.

¹⁵ Bk. Muhammed b. ‘Umer b. el-Huseyn Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981) C. VII, s. 188-189.

¹⁶ el-Kādî ‘Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, C. I, s. 6.

ifadeleri gibi mecâz-ı aklî kategorisinde sayan ve gerçek failin yalnızca Allah olduğunu savunan Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745-46) atfedilir. Bir başka açıdan mecaz konusunda üç ana eğilimi birbirinden ayırmak mümkündür. İlki mecazı kendi mezhep ilkeleri ile uyuşmayan dinî metinleri yorumlamak üzere silah olarak kullanan Mu'tezile'nin tutumu; metnin literal anlamının aşılmasına karşı çıkan ve Kur'an'daki "müphem" (kapalı) ifadelerin sadece Allah tarafından bilineceğini, dolayısıyla bu ifadelerin yorumlanmaması gerektiğini savunan Zahirîlerin tutumudur. Zahirîler bu tutumlarını, mecazın sadece Kur'an'daki değil, dildeki mevcudiyetini de inkâr edecek kadar ileri götürmüşlerdir. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/ 1350) dildeki kelimelerin hakikat-mecaz diye ayrılmasının aklî, dinî ya da dilbilimsel herhangi bir delili olmadığını savunur. Üçüncü tutum ise bu iki aşırı uç arasında bir orta yol bulmaya çalışan Eş'arîlerin tutumudur.¹⁷ Aslında mecazın varlığına dair bu tartışma bir bakıma yorumun sınırlarını tartışmak anlamına gelmektedir ve kökeninde dilin kaynağına dair görüş farklılıkları yer almaktadır. Dilin toplumsal uzlaşım (*muvaza'a*) ile oluştuğunu düşünen Mu'tezile'nin karşısında onun Allah tarafından verilmiş (*tevkîfi*) olduğunu düşünen Zahirîler yer alır. Bu tartışmanın ardında ise insan bilgisinin en temelde dili inşâ edecek kudrete sahip olup olmadığı, bilginin kaynağının vahiy olup olmadığı meselesi yer alır. Husn-kubh meselesinde tezahür ettiği üzere Mu'tezile insan aklının müstakil olarak bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiş, Zahirîler bunu tam karşıtı bir konumda yerleşmişlerdir. Eş'arîlerin konumu ise bu ikisi arasında bir orta yol bulma çabası olarak değerlendirilebilir.

Kıyasu'l-ğâib 'ale's-şâhid ilkesine dayalı Mu'tezilî epistemolojiye göre, Tanrı, ahiret, melekler vb. metafizik (duyu idrakine konu olmayan) bahislere dair bilgi duyular âleminden elde edilmiş verilerden yola çıkılarak inşâ edilir. el-Kādî 'Abducebbar'ın kaydettiği üzere duyular âleminde aklın bilgiye ulaşma yolları üçe ayrılır.¹⁸ İlki her fiilin bir faile delalet etmesi gibi, bir şeyin *doğruluğuna/geçerliliğine* ve *zorunluluğuna* delâlet eden delil türüdür. İkincisi, bir insanın halinden onun yalan söylemesinin mümkün olmayacağı sonucuna varmamızda olduğu gibi, gerekçeler ve seçimlerle delâlet eden delil türüdür. Üçüncüsü ise, *muvaza'a* ve kasıt yolu ile sözün anlamına delâlet eden delil türüdür. İlk delil bizi Allah'ın varlığı ve birliğini, ikincisi adaletini, üçüncüsü de emir ve nehiyelerini bilmeye götürür.¹⁹ Bu aşamaları ile işletildiğinde *kıyasu'l-ğâib 'ale's-şâhid* ilkesi öncelikle insanın bedîhî olarak, âlemdaki bazı şeylerin insan kudreti ile yapılamayacağını kavramasını sağlar. Böylelikle bu şeylerin failinin bizim dışımızda mevcut olduğu anlaşılabilir olur. Cisimlerin, hareket, sükûn gibi arazlarla birlikte algılandığını fark ettiğimizde onların sonradan yaratılmış olduğunu kavrarız. Bu durum, onları yaratan failin kadîm/ezelî olduğuna da delâlet eder. Böylece biz akıl yoluyla *Kadîm* (ezeli), *Kâdir* (kudret sahibi), *Âlîm* (bilen) ve *Hayy* (diri/hayat sahibi) olan bir varlığın ispatına ulaşmış oluruz. Bu şekilde naslara müracaat etmeksizin salt akıl yürütme yoluyla Allah'ın ve sıfatlarının bilgisine ulaşıldığı zaman, O'nun hangi fiilleri yapmayı seçeceğini ve hangi fiilleri yapmayı seçmesinin mümkün olmayacağını biliriz. O'nun âlim olduğunu bildiğimizde, çirkin şeylerin çirkinliğini de biliyor olması gerektiğini de biliriz. O'nun çirkin şeyden müstağni olduğunu bildiğimizde, kendisinin bu müstağnilikliğini biliyor olması gerektiğini de biliriz. Bu delil bizi

¹⁷ Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl* (ed-Dâru'l-Beydâ-Beyrût: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005) s. 126-127.

¹⁸ Bk. el-Kādî 'Abducebbar, *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzu'l-Kur'ân)*, thk. Emîn el-Hûlî (Kâhire, Vizâretu's-Sekâfe, 1962) C. XVI, s. 439.

¹⁹ Bk. Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 131.

Allah'ın "adil ve hikmet sahibi olduğunu, çirkin şeyleri yapmayacağını, yapılması gerekli şeyleri yapmayı da ihmal etmeyeceğini, çirkin şeyleri emretmeyeceğini ve bütün fiillerinin güzel olacağını" bilmeye götürür. Allah'ın birliği ve adaleti konusundaki bu bilgiye ulaştığımızda, artık O'nun kelamını bilme ve vahyini anlama imkânımız var demektir.²⁰

Genel olarak Mu'tezile'nin mecaz anlayışının ardında ilahî kelamı yorumlamanın metafizik temellendirilişine dair bu yaklaşımın yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim bir belagat terimi olarak mecaz ana hatları ile biri kelimede diğeri cümlede olmak üzere ikiye ayrılır. İlkine *mecâz-ı luğavî*, ikincisine *mecâz-ı aklî* denilir. Kelimelerdeki mecazda bir kelimenin toplumsal uzlaşım tarafından (vaz'î olarak/muvaza'a yoluyla) belirlenmiş olan aslî anlamından başka bir anlama intikal etmiş olması söz konusudur ve bu iki anlam arasında bir *alakanın* var olması beklenir. Eğer bu alaka "benzerlik" ise mecazın adı "istiare" olur, benzerlik dışında bir şey ise o zaman buna "mecâz-ı mürsel" adı verilir. Bu açıdan bakıldığında kelimelerdeki mecazın tespit ve tasnifi dilbilimsel kurallar üzerinden nesnel bir zemine kavuşturulmuş görünmektedir. Ancak mecaz cümle düzeyinde (isnatlarda) gerçekleştiği zaman durum farklılaşır. Bu noktada Eş'arî-Mâturîdî kelamı açısından, sözün içerisinde mecazın kastedilmiş olduğunu gösteren dilsel bir karinenin bulunması gerekmektedir ve böyle bir karine olmaksızın cümledeki isnadın mecaz olduğunu iddia etmek nesnel temelden uzaklaşmak anlamına gelir. Ne var ki Mu'tezile, yukarıda değinildiği üzere, Allah ve sıfatları hakkındaki temel tasavvuru nas öncesinde akıl yürütme yoluyla inşâ etmiş olduğu için, bu tasavvura uygun düşmeyen isnatları mecaz-ı aklî kapsamında değerlendirmektedir. ["*Orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular.*" (el-Kehf 18/77)] âyetinde "isteme" fiilinin duvara (cansız bir varlığa) isnat edilmiş olması mecaz-ı aklî örneğidir. Burada fiilin cansız bir varlığa isnat edilmiş olması, ifadenin mecaz olduğuna dilsel ve aklî düzeyde delâlet etmektedir. Burası Eş'arî-Mâturîdî kelamı ile Mu'tezile kelamı arasındaki ortak noktadır. Ancak ["*De ki: Allah dilediğini saptırır.*" (er-Ra'd 13/27)] âyetindeki isnatta iki ekol arasında farklılaşma kendisini gösterir. Eş'arî-Mâturîdî kelamı açısından burada cümle içerisinde mecaza delalet eden herhangi bir unsur söz konusu değildir, çünkü "saptırmak" fiilinin Allah'a isnadı aklen ve dinen mümkündür. Nihayetinde Allah, sonsuz kudret ve sınırsız irade sahibidir, dilediğini yapabilir. Böylelikle zat-sıfat ilişkisinde irade ve kudret kavramlarını merkeze alan Eş'arî-Mâturîdî kelamı için bu tür nasları mecaza hamletmenin herhangi bir gerekçesi bulunmamaktadır. Ancak Mu'tezile, nas yorumunun temeline akıl yürütme ile inşâ edilmiş metafiziksel tasavvurları yerleştirdiği için, bu tasavvurlar açısından bakıldığında, adalet ve hikmet sahibi olan bir failin, özünde çirkin olan "saptırma" fiilini icra etmesi söz konusu olamaz; dolayısıyla buradaki isnat, tıpkı "isteme" fiilinin duvara isnat edilmesinde olduğu gibi, mecaz-ı aklî kapsamında değerlendirilmelidir. Netice olarak Mu'tezile Allah'ın kelamındaki kastına ulaşmanın yolu olarak dilsel delillerden daha öncelikli kabul ettiği aklî delillere vurgu yaparken Eş'arî-Mâturîdî kelamı öncelikli olarak dilsel delilleri dikkate almaktadır.

2. TEFSİR BAĞLAMINDA TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN SINIR VE KOŞULLARI (TEŞBİH-TENZİH TARTIŞMASI)

Tanrı hakkında konuşmanın insan idraki açısından en zorlu yönü, insan bilgisinin büyük oranda duyu verileri ile işliyor olmasıdır. Aristoteles (ö. MÖ. 322) duyu verilerinin bize varlığı ne ise o olarak sunduğunu söylemiş ve varlığın değişik varoluş biçimleri olarak kategorileri belirlemiştir.

²⁰ Bk. Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 131-132.

Buna göre biz şeyleri algılamak onları zaman, mekân, nicelik, nitelik, iyelik, etkinlik, edilginlik, ilişki gibi kategorileri içerisinde algılarız.²¹ Bunlar varlığın kendisinde bulunan, ona arız olan nitelikler olup insan tarafından varlığa yüklenmiş değildir. Ancak Kant (ö. 1804) felsefesinde bu kategoriler varlığın asli özellikleri değil, onlara zihin tarafından dayatılan idrak şablonları olarak tasavvur edilmiştir. Kant'a göre bizim varlığı ne ise o olarak idrak etme konusunda kesin bir kanaate sahip olmamız mümkün değildir, ancak onu belli kategoriler altında idrak ettiğimiz de açıktır. Kendinde şeyin bilgisi spekülâtif olsa da, şeylerin bize görüldüğü fenomenal biçimi bizim bilgi zeminimizi oluşturur. Böylelikle bilgi, duyu verileri ile zihin kategorilerinin birleşmesinden neşet eder. Başta Hegel (ö. 1831) olmak üzere pek çok filozof tarafından eleştirilmiş olsa da, Kant'ın çizdiği bu çerçeve insan bilgisinin çerçevesinin en genel hatlarını betimliyor görünmektedir. Bu durumda hakkında herhangi bir doğrudan duyu deneyimine sahip olmadığımız alanlarda konuşmak sorunsallaşmaktadır. Düşünce tarihinde bu sorunsalın farkında olduğuna dair çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Bunlar içerisinde el-Ğazzâlî'nin *Tehâfutu'l-felâsife* isimli eserini saymak mümkündür. el-Ğazzâlî orada insan aklının duyu verilerini kullanmadığı gayb alanında burhan sınıfına dâhil edilecek türden açık ve kesin bilgi inşâ edemeyeceğini, bu yüzden İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fârâbî (ö.339/950) gibi İslam filozoflarının mantıkta kendi benimsedikleri kaideleri metafizikte ihlal ettiklerini, duyu verilerinin kullanılmadığı gayb alanında kesin yargı bildiren ifadeler kullandıklarını söylemektedir.²² Bunun öncesinde de özellikle Ehl-i Hadîs âlimleri naslarda geçen ve Allah'ın zatı ya da sıfatları hakkında bildirimde bulunan kimi ifadelerin te'vil edilmesine karşı çıkarken esasen Tanrı hakkında akli düzeyde konuşmanın zorluğunu fark etmiş görünmektedirler. Çünkü onlar insanın akıl yürütme yolu ile Tanrı hakkında yargılara varmasını sakıncalı görmüşler, bu tür yargıların iki aşırı uçtan birine müncer olmasından çekinmişlerdir. Bu aşırı uçlardan biri naslardaki Tanrıyı niteleyen ifadeleri literal olarak anlayıp bu literal anlam üzerinden antropomorfik bir Tanrı tasavvuru inşa eden müşebbihe-mücessime ekolu iken diğeri bunun tam karşıt kutbunda yer alan ve naslardaki bu tür ifadeleri kategorik olarak mecaza hamleden, "*Allah'ın dostu olmaz, Allah dost edinmekten münezzehtir, dolayısıyla Allah İbrâhîm peygamberi dost edinmemiştir*"²³ diyecek kadar aşırı tenzihçi konumda bulunan el-Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) gibi isimlerin yaklaşımıdır. Anlaşılan o ki Ehl-i Hadîs âlimleri naslarda geçen bu tür ifadelerin yorumuna girildiği zaman insan aklının nesnel kriterler bulmakta zorlanacağını fark etmiş ve bu duruma tedirginlikle tepki vererek bu ifadelere iman etmenin ve yorumlarını yapmamanın gerekliliğini savunmuştur.

Takdir edileceği üzere Ehl-i Hadîs âlimlerinin bu noktadaki tedirginlikleri ve tavırları anlaşılabilir niteliktedir. Ancak yine de bu tavrın kalıcı bir çözüm olmadığı da ortadadır. Çünkü insanın hem Kant felsefesinde sınırları çizildiği gibi metafizik meselelerde akıl yürütmeye bir son vermesi söz konusu değildir hem de naslarda geçen ifadeleri hiçbir şekilde yorumlamadan, onları akıl yoluyla anlamlandırmadan öylece bırakmak mümkün değildir. İnsan akli metafizikten

²¹ Bk. Airstoteles, *Organon I*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB yayınları, 1989) s. 4-64.

²² Bk. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Suleymân Dunyâ (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts) s. 153-154.

²³ Bk. 'Usmân b. Sa'îd ed-Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû 'Asım eş-Şevvâmî (Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010) s. 184; Şemsuddîn Muhammed b. 'Usmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *el-'Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2003) C. II, s. 219; Takiyyuddîn Ahmed b. 'Abdulhâlim İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, Derl. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004) C. VIII, s. 142.

vazgeçemeyeceği gibi kutsal metinleri anlama nesnesi edinmeksizin okumayı da sürdüremez. Bu nedenle Ehl-i Hadîs âlimlerinin bu tavrı, ilk ortaya çıkışı itibariyle oldukça anlamlı ve yerinde olsa da, sürdürülebilir olmadığı için İslam düşüncesinin ana damarını oluşturamamıştır. Nitekim üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde et-Taberî gibi Ehl-i Hadîs ekolünü sürdüren bir tefsirci, Kur'an'daki bu tür ifadelerin herhangi bir yorum faaliyetine tabi tutulmaksızın öylece bırakılmasının mümkün olmadığını görmüş ve sahabe-tâbi'un nesillerinden naklettiği rivayetler eşliğinde kendi yorumlarını yapmaya çalışmıştır. [*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe istivâ edip onları yedi gök halinde düzenleyendir. (el-Bakara 2/29)*] âyetinde geçen *istevâ* fiilinin tefsiri sadedinde et-Taberî, bu fiilin Arap dilindeki anlamlarını saymakta ve ardından kelimenin “bir şeye üstün olmak, hâkim olmak” (*el-'uluvv ve'l-irifâ'*) şeklindeki anlamını tercih etmekte ve bu anlamın er-Rebî' b. Enes (ö. 139/757) tarafından da benimsendiğini nakletmektedir.²⁴ Daha sonra Ehl-i Hadîs âlimlerinin (muhtemelen kendi dönemindeki âlimlerin) bu konudaki itirazlarını eleştiren et-Taberî, “Allah Semâ'ya irtifa etti demek, önceden onun altında idi de sonra üzerine yükseldi demek değildir, bu gerekçeyle bu anlamı yadırgayanlara şaşarım”²⁵ demektedir. Yine döneminin Ehl-i Hadîs âlimleri ile girdiği bir tartışmada kendisine culus hadisi olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in Arş'ta Allah ile birlikte oturduğunu ifade eden hadis sorulmuş, o da bunun imkânsız olduğunu söyleyerek şu beyti irat etmiştir:

سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ لَهُ أَنْيْسٌ ... وَلَا لَهُ فِي عَرْشِهِ جَلِيسٌ

Münezzektir, kendisinin hiçbir arkadaşı olmayan

Ve arşında kendisi ile birlikte oturanı bulunmayan.²⁶

Bu tavrı ile dönemin Ehl-i Hadîs âlimlerinden oldukça sert tepkiler alan et-Taberî'yi el-Eş'arî, el-Mâturîdî gibi isimler de takip etmiş ve teşbih ile tevakkuf şeklindeki iki aşırı uç arasında mutedil yorumlar yapmanın imkânı aranmaya başlanmıştır. Aynı süreçte Mu'tezile içinde de, özellikle Ebû 'Alî el-Cubbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) ile birlikte bir dönüşüm başlamış ve bu dönüşüm sonraki Mu'tezile âlimleri ile de sürdürülerek daha mutedil tartışma noktaları oluşturulmuştur. Bu mutedil tartışma noktaları te'vil faaliyetinin aklî ve dilbilimsel kriterler üzerinden yürütülmesi ve nasların genelinden çıkarılan Tanrı tasavvurlarının hem tikel naslarla olabildiğince uyumlu hem de aklın ilkeleri ile çelişmeyecek tarzda inşâ edilmesine yönelik çaba sarf edilmesi şeklinde özetlenebilir. Takdir edileceği üzere bu noktada belirsizliklerden söz etmek mümkündür ki bu da söz konusu te'vil faaliyetinin daima açık uçlu kalmasına ve aklî/dilbilimsel standartlarda ifadesini bulan sağduyuya açıkça aykırılık teşkil etmediği sürece yorum faaliyetine alan açmaya sebep olacaktır. Dinî düşüncenin aklî ve naklî standartlarını oluşturma çabasını üstlenen kelâm disiplininin erken dönemlerde ağırlıklı olarak nas yorumu üzerinden şekillenirken ilerleyen dönemlerde daha felsefî tartışmalara girmek durumunda kalması bu sürecin tabi bir sonucu görünmektedir. Sürecin erken aşamalarında el-Eş'arî ve el-Mâturîdî gibi bilginlerin selefi Ehl-i Hadîs çizgisi ile aralarına mesafe koymaları ve nas yorumu salt literal düzlemde çıkarıp aklî

²⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Heccr, 2001) C. I, s. 456.

²⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C. I, s. 457.

²⁶ Bk. Ya'kût b. 'Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ: İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993) C. VI, S. 2450.

ilkeler de dayandırmaya çalışmaları yer alır. Bu aşamada Ehl-i Hadîs ekolünün bu tür girişimlere yönelik tepkisi malumdur. Nitekim el-Eş'arî'nin *Risâle fi-stihsâni'l-havd fi 'ilmi'l-keîâm* isimli küçük hacimli eseri, bu tür tepkilere karşı bu yeni konumu savunma ve gerekçelendirmenin en açık ve önemli çabalarından birini temsil etmektedir. el-Ğazzâlî'nin felâsifeye yönelik eleştirilerini tikel meselelerle sınırlandırması, metodoloji ve epistemoloji sahasında onları belirli oranda da olsa zımnen benimseme olarak telakki edilmiş ve bu Fahrüddîn er-Râzî ile birlikte başlayan müteahhirûn döneminde dinî düşüncüyü naslardan üretme faaliyetinin aklî/felsefî temeller üzerine inşâ edilmesi söz konusu olmuştur. Bu dönemde artık kelâm disiplini felsefî mesaili neredeyse bütünüyle içine almış ve "âlim" portresi dilbilim, tefsir, hadis, fıkıh gibi alanların yanı sıra kelâm, mantık ve felsefe alanlarında da behre sahibi insanı temsil eder olmuştur.

SONUÇ: NASLARIN İŞLEVSSEL DİLİ VE FELSEFÎ TEMELLENDİRMENİN ZORUNLULUĞU

Kurucu nitelikteki dinî metinlerin pek çoğu gibi Kur'an dilinin de bilgi verici yönü kadar işlevsel yönü de bulunmaktadır. Çünkü bu tür metinler sadece muhataplarını bilgilendirmek ya da belli meseleleri onlar için tartışmaya açmakla yetinmez, aynı zamanda onları pratik yaşam çerçevesinde dönüştürmek isterler. Bu yüzden bu tür metinlerdeki dil, ağırlıklı olarak muhatap eyleme sevk etmeye yöneliktir. Kur'an ayetlerinin pek çoğunda tehdit, ta'riz, müjde, uyarı, teşvik, tesliye gibi yan unsurların bulunduğu müfessirler tarafından sıklıkla ifade edilir.²⁷ Buna bağlı olarak Kur'an Allah'ın zatından, sıfatlarından ve fiillerinden söz ederken salt bilgi vermeyi değil, belki ondan daha öncelikli olarak, muhatap toplumun Allah inancındaki sapmaların eleştirisini de hedeflemektedir. Örneğin ["*Gözler onu idrak edemez, O gözleri idrak eder.*" (el-En 'âm 6/103)] âyeti yaratılmış varlıkları ilahlaştıran müşriklere yönelik bir eleştiridir. Nitekim âyetin metin içindeki bağlamı bunu açıkça göstermektedir. Önceki âyetler şöyledir:

Bir de cinleri Allah'a bir takım ortaklar yaptılar. Oysa onları o yarattı. Bilgisizce Allah'a oğullar ve kızlar da isnat ettiler. Allah, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir. O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O'nun bir eşi olmadığı halde nasıl bir çocuğu olabilir? Hâlbuki her şeyi O yarattı. O her şeyi hakkıyla bilendir. İşte sizin Rabbiniz Allah. Ondaki başka hiçbir ilah yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözeten)dir. (el-En'âm 6/100-102)]

Burada konunun tevhid/şirk meselesi olduğu açıktır. Bir bakıma müşriklere, "Elinizin altında bulunan, sizin hizmetiniz için yaratılmış bulunan varlıklardan ilah olmaz, gerçek ma'bud insan gözünün ya da zihninin kuşatma alanına sığmaz, aşkındır" mesajı verilmektedir. Bu mesajın işlevsel (performative) vurgusunun göz ardı edilmesi, metnin salt literal düzeye indirgenmesine ve yanlış yorumlara sebep olabilir. Benzer şekilde Rıdvan biati esnasında Hz. Peygamber'in elini tutup canları pahasına onunla birlikte kalma sözü veren mü'minleri öven ve müjdeleyen ["Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir." (el-Feth 48/10)] âyetinde geçen "Allah'ın eli" ifadesi de, açıkça Allah hakkında bilgi vermeyi değil, işlevsel (performative) bir sonucu hedeflemektedir. Bu tür nasları salt literal

²⁷ Sadece et-Taberî'nin tefsirinden birkaç örnek olarak bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C. VIII, s. 427; C. IX, s. 11, 224; C. X, s. 599; C. XII, s. 186; C. XIII, s. 17; C. XIV, s. 159, 232; C. XV, s. 244; C. XVII, s. 647; C. XX, s. 362, 472, 607.

düzeyde okuyup Tanrı tasavvuru inşa etmenin yetersiz olacağı açıktır. Bu nedenle nasların “din dili”ne ait metinler oldukları, bilgi verici olmanın yanı sıra işlevsel boyutlara da sahip oldukları dikkate alındığında, Tanrı hakkında doğrudan ve sadece naslardan hareketle konuşmanın zor olduğu sonucuna varmak mümkündür. İslam geleneğinde te’vil faaliyetinin giderek daha felsefî bir karakter kazanmış olmasını ardında da zımnen bu durum yer almaktadır. Diğer deyişle naslardan yola çıkarak Tanrı hakkında konuşmanın zemini her bir nassın tikel olarak ve literal düzeyde okunması değil, onların genelinden çıkarılan tümel tasavvurlar ve aklın ilkeleri olmalıdır. İlk etapta sanılabileceğinin aksine bu tutum sadece Mu’tezile’ye mahsus değildir, aksine Eş’arîlik ve Mâturîdîlik gibi Sünnî kelâmın ana ekollerini Ehl-i Hadîs/selefi bakış açısından ayırt eden nokta burasıdır. Vallahu a’lem.

KAYNAKÇA

Airstoteles, *Organon I*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB yayınları, 1989.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, ed-Dâru'l-Beydâ-Beyrût: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005.

ed-Dârimî, 'Usmân b. Sa'îd, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû 'Asım eş-Şevvâmî, Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. A. 'Abdulhamîd Hâmid, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. 'Umer b. el-Huseyn, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. M. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

-----, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, nşr. Muhammed Bedruddîn el-Halebî, Kâhire/İstanbul: Matbaatu's-Sa'âde, 1907.

-----, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Suleymân Dunyâ, Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

el-Hemedânî, el-Kâdî 'Abdulcebbar b. Ahmed, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. 'Adnân Zerzûr, Kâhire: Dâru't-Turâs, ts.

-----, *el-Muğni fî evbâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzu'l-Kur'ân)*, thk. Emîn el-Hûlî, Kâhire, Vizâretu's-Sekâfe, 1962.

el-Hamevî, Ya'kût b. 'Abdullâh, *Mu'cemu'l-udebâ: İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.

İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ahmed b. 'Abdulhalîm, *Mecmû'u fetâvâ*, Derl. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2004.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu ve dğ., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

en-Nesefî, Necmuddîn 'Umer, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66; Süleymaniye Ktp., Turhan Valide, nr. 15, vr. 1^b-2^a.

es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.

eş-Şâtıbî, İbrâhîm b. Musa, *el-İ'tisâm*, thk. Selîm b. 'İyd el-Hilâlî, Riyad: Dâru İbn 'Affân, 1992.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir 'Alî Mehnâ- 'Alî Hasen Fâ'ûra, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmuhsin et-Turkî, Kâhire: Dâru Hecr, 2001.

et-Tehânevî, Muhammed b. 'Alî, *Keşşâfu istilâhati'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc, Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Usmân b. Kaymâz, *el-'Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe, Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2003.

ABSTRACT**Conceptual Framework of Talking About God in The Context of Tafseer: Tashbih, Tanzih, Ta'weel and Muteshabih**

One of the dominant issues of the religious sciences in the Islamic tradition is the question of the possibility and quality of talking about God and gaybs in the linguisticity limited to perception and mind of human being. In this context, the similarity between God and created beings (tashbih) and the negation of this similarity (tanzih) seem to have occupied Philosophy as well as Kalam. Because the expressions that can be interpreted by centering one of the notions of the concepts of tashbih and tanzih are present in the Qur'an (and in many hadiths), and the hermeneutic process for understanding these expressions leads Tafseer to the necessary relationship with philosophy in terms of subject matter and terminology. Therefore, it is necessary to be able to comprehend and discuss subject matter and terminology in order to both follow the formation and development period of Tafseer and to make it possible to maintain its existence as an independent discipline in the contemporary period. This will mean that any commentary activity (to be considered) which is done by ignoring the debates on philosophy and in particular the field of philosophy of religion will be limited. Hence, in this paper, philosophical dimensions of the mentioned subject matter and terminology and its aspects related to interpretation will be emphasized.

Keywords: Tafseer, Religious Sciences, Philosophy of Religion, God, Ta'weel, Muteshabih.

FELSEFENİN “HAKİKATİ” KONU EDİNMESİ “CAİZ” Mİ?*

Ahmet Selman BAKTI*

ÖZ

Bütün bir vahiy geleneğinde olduğu gibi İslam dininde de ahlak ve metafizikle ilgili bilgilerin yanında bireylere bir takım ödev ve sorumluluklar yüklenir. Muhtevasında yer alan konuların birbiriyle ilişkisi nedeniyle daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için dini metinlerin bir bütün halinde ele alınması gerektiği aşıkardır. Ne var ki ihtiva ettikleri konulardaki çeşitlilik ve derinlik dini metinlerin zamanla farklı ilmî disiplinler tarafından incelenmesini gerektirmiştir. Bu disiplinler arasında yer alan fıkıh genel olarak bireyin ödev ve sorumluluklarını kendisine konu edinir. Bu meyanda o, bireylerin tüm yapıp etmelerini dini bakımdan yapılması gerekenler ve kaçınılması gerekenler olarak kategorize eder. Ayrıca onların hangi konularda serbest olduklarını söylemek de yine fıkıhın görev tanımına girer.

Dini metinlerin farklı disiplinler tarafından incelenme gereği teknik ve zorunlu bir durum olup bu disiplinler arasındaki ilişkinin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Zira fıkıh üstlendiği görevi yerine getirirken hareket noktası olan dini metinleri aynı zamanda meşruiyetinin kaynağı olarak görür. Fakat o bu kaynağın iddialarının ve ele aldığı meselelerin tartışmaya açılması ile hiçbir zaman entelektüel olarak ilgilenmez. Çünkü bu misyon “kelâm” tarafından üstlenilmiştir. Kelâm mezkur metinlerden hareketle bir taraftan muarızlara cevap verirken diğer yandan da bir hakikat/din tasavvuru ortaya koyar. İşte bu hakikat tasavvuru aynı zamanda fıkıh da meşruiyet zemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla fıkıh bütün faaliyetini bu tasavvurun ışığında yürütmektedir. Zira bütün bir fıkıhî faaliyetin omurgasını oluşturan hüküm Gazalî tarafından ve tamamıyla Eş’arî kelâmının hakikat tasavvuruna göre tanımlanmıştır.

Hakikat/din kelâm gibi felsefe tarafından da araştırma konusu edilir. Yalnız bu araştırmada felsefe ile kelâm arasında çok önemli bir yöntem farkı bulunur. Zira ilki ele aldığı konunun ne şekilde sonuçlanacağına dair herhangi bir garanti vermezken ikincisinin vardığı sonuçların hiçbir zaman mevcut/verili hakikatle çeliştiğine rastlanmaz. Mantık terimleriyle ifade etmek gerekirse kelâm netîceye uygun kazıyyeler/önergeler kurarken felsefe kazıyyelerden hareketle netîceye varmaya çalışır. Bu durum felsefe ile kelâmın hiçbir zaman aynı hakikatte uzlaşamayacakları anlamına gelmez. Fakat felsefî yöntemi benimseyecek olanların her zaman eldeki hakikati kaybetmeyi göze almaları gerektiği de izahtan varestedir. Öte yandan bu, fıkıhın meşruiyet zemininin tartışmaya açılması anlamına gelecektir. Dolayısıyla yapılması ve kaçınılması gerekenleri serdeden fıkıhın hakikati/dini konu edinmesi halinde felsefeye karşı olumsuz bir tavır içine girmesi ilk bakışta gayet tabii görülebilir.

Felsefenin dini/hakikati konu edinmesine fıkıhın yaklaşımını en net şekilde ortaya koyacak olan fıkıh literatürüdür. Bu literatür üzerinde yapılacak incelemede felsefe hakkındaki olumsuz

* Bu çalışma, 26-28 Ekim 2018 tarihlerinde İstanbul’da, *Din Felsefesi Derneği* tarafından düzenlenen “Din Felsefesinin Üniversite Eğitimindeki Yeri” konulu Atölye Çalışması’nda sunulan bildirinin genişletilerek makaleleştirilmiş halidir.

yaklaşımın herhangi bir istisnası mevcut değildir. Aksine fukaha kimi zaman felsefeye medhal teşkil ettiği için mantığa kimi zaman da felsefeyle mezcolduğunu ileri sürerek kelâma karşı olumsuz bir tutum içerisine dahi girmişti. Öyle anlaşılıyor ki fukahaya göre felsefe bizatihi fasit olmakla kalmayıp aynı zamanda başka şeyleri de ifsat etme özelliğine sahiptir. Fıkıh tarihine bakıldığında felsefe konusundaki bu olumsuz tutumun herhangi bir fikhî ekol, dönem veya coğrafya ile mahdud olmadığını da ayrıca belirtmek gerekir.

Kelâmın eldeki hakikate göre istidlalde bulunması onun misyonu ile ilgilidir. Dolayısıyla akıl, felsefede metbû iken kelâmda tâbî olmaktadır. Bu yönüyle felsefede akıl her daim hakem, kelâmda ise eldeki hakikati izaha ve muhatabı buna iknaya memurdur. Yalnız muhatapların kelâmın hakikatine iman etmemeleri durumunda akıl memur olmaktan çıkmakla kalmayıp ayrıca hakem rolüne de bürünmek zorunda kalmaktadır. Aksi takdirde eldeki hakikatin yine eldeki hakikatle ispat edilmeye çalışılması şeklinde bir mantık hatasına yani müsâdere ale'l-matlûba/devre/totolojiye düşülecektir. O halde geriye -felsefenin en baştan yaptığı gibi- aklın hakemliğine boyun eğmek kalmaktadır.

Mümin bir bireyin kelâm tarafından kendisine verili hakikati/din tasavvurunu sorgulaması durumunda bunu kaybetme ihtimali olduğu açıktır. Fakat dinin müminlerinden beklediğinin zihnen ikna olmak değil kalben iman etmek olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Zira aklen kani olup iman etmeyenler olduğu gibi bunun tam aksinin de sayısız örneği vardır. Bu kabul edildiğinde fıkıhın eldeki hakikatlerin felsefî bir sorgulamaya tabi tutulmasına karşı çıkması da anlamını yitirmektedir. Öte yandan kişi bu sorgulamayı zaten insiyâkî olarak yapmaktadır. Çünkü o öncelikle eldekinin hakikat olup olmadığından emin olmak ister. Bunu tespit için ya vahyi tecrübe edecek veya aklın hakemliğine razı gelecektir. Eldeki hakikat vahiy tecrübesinin son bulduğunu söylediğinden aklın hakemlik süreci doğal olarak başlar. Haliyle fıkıhın vereceği olumlu veya olumsuz hüküm sürecin doğrallığını kabul veya reddetmekten öte bir anlam ifade etmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Din Felsefesi, Hakikat, Akıl, Vahiy.

GİRİŞ

Mevzu bakımından ele alındığında fıkıh Hz. Peygamber dönemi itibarıyla başlamıştır. Bir ilim dalı olarak fıkıh teriminin hicri ikinci asırda kullanılmaya başlanması sebebiyle bu ifademiz ilk bakışta anakronik bir hata içerir gibi görünmektedir. Fakat bizim kastımız fıkıh kavramının konusu olan faaliyetin kısmen Hz. Peygamber döneminde, yoğun bir şekilde de Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinin akabinde mevcut olduğudur. Zira en nihayetinde fıkıh mükelleflerin harekât ve sekenâtına dair şer'in hükmünü bilme/anlama çabasıdır. Bu çabanın Hz. Peygamber zamanında karşılaştıkları meseleleri çözmek durumunda olan ve çeşitli sebeplerle ona ulaşamayan sahabilerden itibaren başlayıp gittikçe artarak devam ettiği yadsınamaz bir gerçektir.

Tüm fiil ve durumlara dair şer'in hükmünün ne olduğunu anlama çabası zamanla daha sistematik hale gelmiş ve oldukça teknik bir yapıya kavuşmuştur. Artık fıkıh adını alan bu ilim dalının özüne bakıldığında yoğun bir tasnif faaliyetiyle karşılaşılır. Bu tasnif işlemi neticesinde mükelleflerden sadır olan efâl ve onlara ait ahvâl farz, vacib, mubah, haram vb hükümler başlığı altında değerlendirilir. Mükelleflerden sadır olan fiillerin bir kısmını oluşturan hukuki işlem ve ibadetler ise diğer fiillere nispetle farklı özellikler taşır. Zira bu fiillerin diğerlerinden farklı olarak

ayrıca hukuken ya da dinen geçerliliği meselesi gündeme gelir ki bu defa mezkur fiiller sonuçları itibarıyla ele alınarak fasit, batıl ve sahih şeklinde ikinci bir tasnife tabi tutulur. En nihayetinde fıkıh tüm fiilleri mükellefiyetle ilişki kurarak ve hiçbir fiili dışarda bırakmaksızın kategorize etme misyonunu üstlenmiştir. Buna göre kişi bir fiili ya yapmakla ya yapmamakla mükelleftir. Yapıp yapmamakta serbest olduğu/olacağı fiiller de kişiye yine fıkıh tarafından bildirilecektir.

Karşılaşılan meselelerde dinin ne dediğini veya ne demiş olabileceğini anlama çabası olduğundan fıkıhın ele aldığı meselelerin tahdid edilmesi imkân dâhilinde değildir. Fakat burada fıkıhın kaynak/dayanak itibarıyla sınırlı olduğuna ve bu sınırlı kaynaktan hareketle sınırsız meseleleri çözüme kavuşturma bir diğer ifade ile mezkûr hüküm kategorilerinden birinin altına sokma faaliyetinin beşer tarafından üstlenildiğine dikkat etmek gerekir. Öte yandan sınırlı olan şer'î bildirim "kelâmu'llah ve sünnetü'r-rasûl" az sayıda meselenin çözümünü ihtiva etmesi gayet tabiidir. Daha tabii olan diğer bir durum ise ilk muhatapların aşına olmadıkları hususların şer'î bildirim tarafından ele alınmaması, bu hususlara ilişkin soru ve sorunlara dair muayyen cevap ve çözümler getirilmemesidir. İşbu cevap ve çözümleri kendilerine şer'î bildirimini mesned edinen yetkin din bilginleri ortaya koyacaktır.

Ehlince ortaya konacak çözümler nihayetinde şer'î/dinî vasfını haizdir. Fakat burada cevap ve çözümlerin dinî/şer'î vasfını bunlara ulaşmada esas alınan kaynaktan yani şer'î bildirimden aldığına dikkat edilmesi gerekir. Dolayısıyla aynı konuda farklı usûl ve esasa sahip din bilginlerinin varmış oldukları farklı hükümlerin her biri dinî/şer'î vafına sahiptir. Bu zaviyeden bakıldığında mezkur hükümler akademik açıdan her daim saygındır. Fakat yine aynı bakış açısı sonradan ortaya çıkmış ve naslarda hazır çözümleri bulunmayan meselelere dair ehlince ortaya konulan hükümlerin şer' veya din değil şer'î/dinî olduğunu her daim göz önünde bulundurmaya gerektirir.

Çözüme ulaşırken esas alınan yol ve yöntemler fakihleri aynı kaynaklardan farklı hükümlere çıkarmaya sevk eder. Buradan yola çıkarak aynı usûle tabi kimselerin vardıkları/varacakları sonuçların esaslı farklılıklar ihtiva etmeyeceğini söyleyebiliriz. O halde fikhî ameliye sonucunda ortaya çıkan ürünlere mezhep aidiyeti kazandıran şeyin usûl/metodoloji olduğunu söyleyebiliriz. Dahası bir mezhebi diğerlerinden ayıran yegâne unsurun usûl anlayışındaki farklılık olduğunu söylersek hata etmiş olmayız. Fakat bilindiği üzere usûl orada bir yerde hazır değildir.

Herhangi bir mezhebin fıkıhının usûl tarafından belirlendiği gibi usûlü de başka bir takım esaslara göre şekillenir. Dolayısıyla burada fıkıhın usûlünü belirleyen hususların da ayrıca önemli olduğu aşikârdır. Zira bir usûlü benimseyen fakihlerin aynı zamanda o usûlü belirleyen esaslara da tabi olmaları gerekir. Bütün bunlar fıkıhın yoğunlaştığı efal ve ahvalı tasnif etme ameliyesi yani hüküm ile ilgilidir. Hüküm ise usûldeki tanımına göre şekillenecek, nihayet bu tanımın arka planında da usûlcünün kelâmî kimliği aktif rol oynayacaktır. Ayrıca fıkıhın/fakihin hakikat tasavvuru da kelâm tarafından belirlenir. Bu konuyu "Hakikat Tasavvurunun Hükme Etkisi" başlığı altında çalışmanın hacmiyle mütenasip olacak şekilde tafsilatıyla ele alacağız.

Sonradan ortaya çıkan meselelere hüküm verilirken mekân, zaman ve o meseleye müteallik bazı hususat etkili olmuş olabilir. Yine meselenin masdar değilse bile maksad itibarıyla değişime uğraması, söz konusu meseleyi ele alan kişinin konuya dair bilgi birikiminde veya bakış açısında farklılıklar olması mümkündür. Bu ve benzeri sebepler dikkate alındığında özellikle de naslarda hazır

çözümü bulunmayan meselelere dair hükümlerin değişebilirlik özelliğine sahip olmasında neden bir beis olmadığı vuzuha kavuşacaktır. Dahası aynı mesele hakkında ve aynı zaman diliminde farklı yaklaşımlar tarafından ortaya konan hükümlerdeki çeşitlilikten hareketle sorulacak “Din bir tane değil mi? Dinde çelişki mi var?” şeklindeki sorular da anlamsız hale gelecektir.

Fıkıhın konu edindiği meseleler zaman, mekân ve karşılaşılan yeni sosyo-kültürel çevrelere bağlı olarak çeşitlenir. Bunlar arasında tikel meseleler olabileceği gibi iç tutarlılığa, köklü bir maziye ve hatta çeşitli fraksiyonlara sahip düşünce sistemleri de olabilir. Örneğin ilk muhatapların mutfak kültüründe hiç yer almamış bir şeyle karşılaşıldığında bunun yenilip içilmesine dair şer’ın hükmünün ne olduğunu fıkıh konu edinir. Belki de bunlar fıkıhın çözümleyeceği meseleler arasında yapısındaki basitlik/sadelikten dolayı en kolaylarını teşkil eder. Oysa ilk defa karşılaşılan husus bir inanç sistemi ya da “bir dünya görüşü ve genel bir teori”¹ olarak tanımlanabilecek felsefe gibi oldukça mürekkep bir yapıya sahip olabilir. Böyle durumlarda fıkıhın/fakihin karşılaşılan inanç sistemi ya da felsefeyi aynı suhûletle geride zikri geçen tasniflerden her hangi biri altında kategorize etmesi beklenmemelidir.

Felsefenin daha doğru bir ifade ile felsefe ile iştigal etmenin fıkıh nezdinde nerede durduğunu görebilmek için doğrudan fıkıh müellefatına müracaat etmek gerekir. Burada fukahanın felsefeye dair yaklaşımının ortaya konulabilmesi için herhangi bir ekolün veya yüzyılın anlayışını genele teşmil etmemek oldukça önem arz eder. Bunun için biz “Fıkıh Literatüründe Felsefe” şeklinde açacağımız müstakil başlık altında konuyla ilgili mümkün mertebe farklı ekol ve dönemlerde telif edilmiş fıkıh eserlerindeki yaklaşımları serdetmeye çalışacağız. Fakat bakış açısının daha iyi anlaşılabilmesi adına fakihlerin felsefe ile ilgili hüküm verme dışında açıklamaları olması halinde bunları da aktaracağız. Bunu yaparken her bir ekolü müstakil olarak ele alacağız. Böylece hem bir ekolün tarihsel süreçte felsefe hususundaki tutumunda değişiklik olup olmadığını takip etme imkânı bulacak hem de mezheplerin felsefe konusunda birbirilerinden farklı bir yaklaşıma sahip olup olmadıklarını görebileceğiz.

Hakikat tasavvurunun hükme etkisine dair açacağımız bölümde incelemeyi söz vermekle birlikte burada “hakikat” ve “cevâz” terimleri üzerinde bir nebze durmak istiyoruz. Öncelikle çalışmanın mihverini din felsefesine fıkıhın bakışı/yaklaşımı oluşturmaktadır. Bununla birlikte çalışma boyunca uzun bir süre felsefe kelimesi “din” ile tamlama yapılmadan kullanılacaktır. Zira din felsefesi kullanımı bilindiği üzere oldukça geç dönemde ortaya çıkmıştır.² Fakat daha önce fıkıh kavramının kullanımı konusunda söylediğimiz gibi bu durum din felsefesinin içerik olarak daha önce mevcut olmadığı anlamına gelmez.

Tanım/had üzerinde uzlaşma bulunmamakla birlikte din felsefesini “dinin -teolojik/ kelâmî değil- felsefi ölçüt ve yöntemlerle ele alınma biçimi” şeklinde resmedebiliriz. Yukarıda işleyiş biçimini anlatmaya çalıştığımız fıkıh nezdinde ise din yani hakikat bir tanedir. Dolayısıyla felsefenin “dini/hakikati” konu edinmesi söz konusu olduğunda fıkıh bu eylemi geride zikri geçen kategorilerden biri altına sokacaktır. Müsbet ve menfi kullanımlarıyla cevaz/câiz bütün hükümlere

¹ Tanım için bkz. Mahmut Kaya, “Felsefe”, *DİA*, 1995, C. XII, s. 311.

² “Din Felsefesi” şeklindeki kullanım ilk defa 1821 yılında Hegel tarafından kullanılmıştır. Bkz. Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2012) s. 15.

teşmil edilebilir. Dahası bu kavramın müsbet kullanımının şer'î hüküm olup olmadığı da ayrı bir tartışmadır. Bütün bu cihetleri ifade kabiliyetine sahip olduğundan çalışmanın başlığında “câiz mi?” ibaresine bilinçli bir şekilde yer verilmiştir.

Fıkıh için tek bir hakikat olması ve bu hakikatin aynı zamanda fikhin meşruiyet zeminini teşkil etmiş söz konusudur. Bununla birlikte felsefe ele aldığı hiçbir bir konuda peşin hükümlü değildir. Böylesi bir durum haddi zatında yapılan işlemin felsefe olmaktan çıkması anlamını taşır. Haliyle felsefe dini konu edindiğinde de gerek fıkha gerekse başka herhangi bir dinin şeratine sonuca dair garanti vermez. Felsefenin hakikati ele alış biçimi dolayısıyla neticede eldeki hakikatin kaybedilme imkân ve ihtimali her daim mevcuttur. Felsefenin dini konu edinmesine fikhin yaklaşımını tahlil ederken değinilmesini gerekli gördüğümüz için bu konuyu “Hakikati Kaybetme İhtimali: Din Felsefesi” başlığı altında ele alacağız.

1. FIKIH LİTERATÜRÜNDE FELSEFE

1.1. Hanefî Furû Literatüründe Felsefe

Hanefî furû kaynaklarına baktığımızda felsefe ile ilk olarak Serahsî'nin (h. 490) el-Mebsût adlı eserinde karşılaşırız. Burada doğrudan felsefe fikhî açıdan ele alınmamıştır. Bununla birlikte Serahsî kimi kelimcilerin fikhî konuları izah ederken felsefi istilâh ve tanımları kullanarak konuyu gereksiz şekilde uzattıklarını söyler.³ Serahsî'nin bu yaklaşımı onun felsefeye dair rahatsızlığının bir ifadesi olarak anlaşılabilir.

Kâsânî (h. 587) kâfirlere dair yaptığı dörtlü taksimatın üçüncü kısmında filozofları yaratıcıyı kabul edip risâleti kabul etmeyen bir sınıf olarak zikreder. Buna göre filozofların Müslüman sayılabilmelerinin tek koşulu Hz. Peygamber'in risaletini kabul ettiklerine dair şahitlikte bulunmalarındır. Kelime-i tevhidi söylemeleri zaten yaratıcıyı kabul ettikleri için onları Müslüman kılmaya yetmez.⁴ Serahsî'de olduğu gibi Kâsânî'de de filozoflara/felsefeye karşı olumsuz tavır devam etmektedir.

Bâbertî (h. 786) Merğînânî'nin abdest bozan durumları anlatırken illet yerine mana ifadesini kullanmasını onun Hz. Peygamber'in başka bir meselede mana (el-ma'nâ) ifadesini illet terimini karşılayacak şekilde kullanması ile izah eder. Fakat burada dikkat çekici olan Merğînânî'nin bu tercihinin arkasında illet teriminin filozoflara ait olduğu ve bu yüzden erken dönem fakihlerin illet terimini kullanmayı hoş görmedikleri şeklindeki diğer izahtır.⁵ Ne ki eser üzerine yaptığımız inceleme neticesinde Merğînânî'nin illet terimini kullanmama şeklinde bir hassasiyetinin bulunmadığını görmekteyiz.⁶

³ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî sehl Serahsi, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993) C. I, s. 4.

⁴ Alaaddin ebu Bekr b. Mesud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986) C. VII, s. 103. Bu görüş daha sonra Siraceddin İbn Nüceym (h. 1005) ve Haskefî (h. 1088) tarafından Kâsânî'den nakille kullanılmıştır. Bkz. Sirâcü'd-dîn Ömer b. İbrahim İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik şerh Kenzi'd-dekâik*, nşr. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002) C. III, s. 255; Filozoflarla ilgili kısım aynı kalmakla birlikte Haskefî'deki kafirleri konu edinen taksimat dörtlü değil beşlidir. Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve Câmi'i'l-bihâr*, nşr. Abdülmün'im, Halîl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002) s. 345.

⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmelü'd-dîn ebu Abdillâh b. eş-şeyh Şemsî'd-dîn ibn eş-şeyh Cemâlî'd-dîn Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. I, s. 37. Babertiye göre illet terimi Tahâvî tarafından kullanıldıktan sonra yaygınlaşmaya başlamıştır. Bkz. Aynı yer. Bâbertî, *el-Înâye*, C. I, s. 37.

⁶ Eserde müteaddid defalar illet kavramı geçer. Bazı kullanımlar için bkz. ebu'l-Hasen Burhânü'd-dîn Ali b. ebî Bekr b.

Hidâye şarihlerinden Ebu'l-İzz (h. 792) filozofların batıl görüşlerine uygunluk arz ettiğini ifade ederek Merğînânî'nin “ölüm hayatın zevalidir” şeklindeki cümlesini tashih eder. Zira Allah ölüm ve hayatı yaratmıştır (الذي خلق الموت والحياة). Ma'dûm yaratmanın konusu olmayacağı için filozofların görüşlerini doğrulayan bu ifade yanlıştır. Gerçi Merğînânî ölümle hayat aynı anda bulunmadığı için böyle bir ifade kullanmış olabilir. Fakat yine de onun kurması gereken doğru cümle “ölüm hayatın zıddıdır”⁷ şeklinde olmalıdır.

Diğer bir Hidâye şarhi Aynî (h. 855) eserin farklı yerlerinde Merğînânî'nin illet yerine mana ifadesini kullandığına dikkat çeker. Ona göre musannıfın bu tercihi erken dönem fukahânın filozofların istilahlarını kullanmaktan kaçınmaları etkili olmuştur.⁸ Ayrıca -haklarında ağır ifadeler kullanarak- ümmetin icma'ına rağmen hamrın (şarap) haram olmadığı görüşünde olan kimi filozofların olduğunu söyler.⁹

Fethü'l-Kadîr adlı eserinde büyük Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm (h. 861) ilginç bir konu bağlamında muhtevası felsefeden oluşan defter ve kitaplara değinir. Buna göre bir kitap ya da defterin çalınması durumunda şüphe unsurunun oluşup oluşmaması kitabın/defterin içeriği ile ilgilidir. Zira çalma eylemi bunların fiziksel kısmını elde etmek için olabileceği gibi muhtevasına muttali olmak için de olabilir. Muhtevanın anlama eyleminin konusu olması sebebiyle kitabın okunma gayesiyle alınmış olması halinde bir hırsızlıktan bahsedilemez. Yalnız kitabı çalan kişinin amacının bu kitabı okumak olduğu şeklinde bir teville gidilerek şüphe unsurunun devreye sokulabilmesi için eserin muhtevası buna elverişli olmalıdır. Örneğin şer'î ilimlerden birine dair bir eseri çalan kişinin eli kesilmez. Zira bunu alan kişinin kitabın ihtiva ettiği bilgileri okumayı amaçlamış olması mümkündür. Fakat Müslüman biri tarafından sihir veya felsefeye dair bir eserin alınması durumu farklıdır. Zira içeriğinden [yararlanılması caiz olmadığından] burada alma eyleminin sadece kitabın fiziksel kısım ile ilgili olduğu taayyün eder. Kitabın fiziksel kısmı mütekavvim mal sayılacağından hırsızlık suçu sübut bulmuştur.¹⁰

Kadılık tecrübesi de bulunan İbnü's-Şihne'nin (h. 882) kadıların el kitabı olarak kullandıkları eserinde felsefe ile iştigal edilmesi oldukça olumsuz bir durum olarak karşımıza çıkar. Ona göre reşid çocuğun ilim talebesi olması durumunda nafakası babası tarafından karşılanır. Fakat reşid çocuğun şer'î ilimleri değil filozofların hezeyanlarını tahsil etmesi söz konusuysa babanın bu çocuğa bakma yükümlülüğü kalkar.¹¹

Molla Hüsrev'in (h. 885) felsefe ile ilgili bakış açısı seleflerinkinden farklı değildir. O Fetâvâyı Kâdîhân adlı eserden nakille emred olmaması (sakalı bitmesi) kaydıyla kişinin ana babasının izni

Abdîcelil Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâi*, nşr. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, trz.) I, 26; I, 100; I, 171; I, 211; II, 332; II, 353; II, 369; III, 60; III, 61; III, 63; III, 279; IV, 309; IV, 372; IV, 496.

⁷ Sadru'd-dîn Ali b. Ali Ebu'l-İzz, *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*, nşr. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir (Suud: Mektebetü'r-Rüşd, 2003) C. I, s. 346.

⁸ Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000) C. I, s. 256; 324; C. X, s. 233;

⁹ Aynî, *Binâye*, C. XII, s. 351.

¹⁰ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizî'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. IV, s. 102.

¹¹ Lisânü'd-dîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fi marifeti'l-ahkâm* (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973) s. 340.

olmasa da ilim tahsili için evden çıkıp gitmesinde bir beis olmayacağını söyler. Fakat bu ilim şer'î ilim olmalı, kelim ve benzeri ilimler dahi olmamalıdır. Molla Hüsrev İmam Şâfiî'nin "kulun Allah'ın huzuruna kelim ilmi ile varmaktansa büyük günahlardan biri ile varması daha hayırlıdır" şeklindeki sözünü aktarır. Ardından "o dönemde kelim ilmi için böyle denildiyse filozofların tümüyle batıl görüşlerden oluşan hezeyanları ile mezcolmuş kelamın durumu daha vahimdir" der.¹² Buradan hareketle fukahânın naslardan bağımsız veya aklın kriterlerinin esas alındığı bir kelâm anlayışını kesinlikle makbul/câiz görmediğini ifade edebiliriz. Görüldüğü üzere fıkıh işleyişi gereği kelâmı da ele alması ve ahkâm kategorisinde bir yerde konumlandırmıştır.¹³

İbn Nüceym'e (h. 970) geldiğimizde, onun kavaid ile ilgili eserinde açık bir şekilde ilizyon, astroloji (ilm-i nücûm),¹⁴ fal, sihir, ilmu't-tabîiyyîn¹⁵ ve felsefeyi iştigal edilmesi haram ilimler arasında saydığını görürüz. İbn Nüceym mantık ilminin de felsefe kapsamında olduğunu ayrıca belirtir.¹⁶ Kenz'ü'd-dekâik şerhinde ise geride İbnü'l-Hümmam'ın değindiği muhtevası felsefe olan defter ve kitapları çalanların hırsızlık suçunun sabit olduğu görüşü tekrarlanmış, hemen aynı izahlar serdedilmiştir.¹⁷

Din bilginlerinin filozofların ıstılahlarına riayet etmemesi gerektiği yaklaşımına müteahhirûn Hanefî bilginlerinden Şeyhzâde'de (h. 1078) de rastlanır. O cins kelimesinin fıkhîta umum ifadeler için kullanıldığını, bu umumluğun felasifede kimi zaman cins kimi zaman da neviye denk geldiğini ve filozofların bu ayrımlarına itibar edilmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁸ Burada Şeyhzâde'nin filozoflarla ilgili olumsuz yaklaşımının tamamıyla mantıkla ilgili olduğu görülmektedir. Ayrıca o "hakikatin ilmi şer'î ilimlerden daha üstündür", "Hakikatin ilmini şer'î ilimden daha çok severim" gibi sözlerde yer alan hakikat kelimesi ile felsefenin kastedilmesi durumunda bu ifadeleri elfâz-ı küfürden sayar.¹⁹ Başka bir bağlamda ise şer'an felsefenin küçümsenmesi gerektiğini söyler.²⁰

¹² Muhammed b. Ferâmur b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkam şerhu Gurari'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, trz.) C. I, s. 323.

¹³ Kelâmıla ilgili fukahâ nezdindeki olumsuz yargıların kelâmın felsefeye benzemesi ile ilgili olduğunu unutmamak gerekir. Bkz. Mustafa Akçay, "İmam Gazzali ile Taşköprüzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* (Kastamonu, 2016) s. 607.

¹⁴ Fârâbî ilmu'n-nücûm ifadesi ile iki ayrı ilim dalının kastedildiğini söyler. Bunlardan biri ilmu ahkâmî'n-nücûm (astroloji) diğeri ise ilmu'n-nücûm et-ta'îmî (astronomi)dir. Bkz. ebu Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996) s. 57. İbn Nüceym'in burada hesaba dayalı bir ilim dalı olan astronomiyi değil gök cisimlerinin hareketlerinden gelecek ile ilgili bilgiler aktarmayı amaçlayan astrolojiyi kastettiğini düşünüyoruz.

¹⁵ Tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabasında olan İslam filozoflarına ait ilmi birikim. Bkz. Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", *DİA*, 2010, C. XXXIX, s. 327-328.

¹⁶ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980) s. 379. Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde'nin ilimler tasnifine dair eserinde İbn Nüceym'in mantıkla ilgili bu görüşüne katılmadığını aktarmakta fayda görüyoruz. Ona göre mantık zekâyı keskinleştirir ki bu da din için gereklidir. Bkz. Muhammed b. ebi Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988) s. 114-115. Yalnız Saçaklızâde'nin felsefeyi zararlı ilimler arasında gördüğü ve öğrenilmesini haram addettiğini belirtmek isteriz. Bkz. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 85; 91; 113.

¹⁷ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî) C. V, s. 59; konuyla ilgili ifadeler Siraceddin İbn Nüceym (h. 1005) tarafından Fethü'l-Kadîr'den nakille kullanılmıştır. Bkz. Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, C. III, s. 178.

¹⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde, *Mecme'u'l-enhur fi şerhi Mültekâ'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî) C. I, s. 348. Burada Şeyhzâde tarafından mantığın felsefenin içinde değerlendirildiğine ayrıca dikkat etmek gerekir. Zira cins ve nevi kelimeleri bilindiği üzere mantıktaki beş tümel arasında yer alır.

¹⁹ Şeyhzâde, *Mecma'u'l-enhur*, C. I, s. 696,

²⁰ Şeyhzâde, *Mecma'u'l-enhur*, C. I, s. 695,

Hicri XI. yüzyılda Hindistan’da mahkemelerde başvuru kaynağı olarak kullanılmak üzere Hanefî mezhebi esas alınarak oluşturulan el-Fetâvâ’l-Hindiyye adlı eserde felsefe ile ilgili şu ana kadarki genel yaklaşımın dışında bir görüş mevcut değildir. Dini ilimler tahsil eden reşid çocuğun nafakasının baba tarafından ödenmeye devam etmesi gerektiği fakat felsefe öğrenen reşid çocuğun nafaka yükümlülüğünün babadan kalktığı şeklindeki fetva burada da mevcuttur.²¹ Ayrıca eserde mezmûm ilimlerden olan felsefenin sadece şer’î ilimleri iyi bilen ve felsefeye karşı deliller öne sürebilecek kişiler tarafından okunabileceği ifade edilir.²² Mükellefiyet açısından yapılan ilim tasnifinde ise sihir, tılsım, astroloji ile birlikte felsefe de (ilmu’l-hikmet) kaçınılması farz olanlar arasında sayılır.²³ Dahası eserde Hanefî usûlcü Ebu’l-Yüsr’den (h. 482) nakille kelam konusunda yazılan kimi eserlerin Kindî ve İstikrârî gibi filozoflara ait olduğu, bu eserlerin şirk ve dalâlet içermesi sebebiyle okunmasının caiz olmadığına değinilir.²⁴

Felsefeye dair inceleme yaptığımız son kaynak meşhur Hanefî fakihî İbn Âbidîn’in (h. 1252) ed-Dürrü’l-muhtar haşiyesi Reddü’l-muhtârdır. Ne var ki fıkıh konusunda otoriteler arasında yer alan eserde felsefe veya filozofları olumlayan ifadelere rastlanmaz. Örneğin İbn Âbidîn necaset düşen havuzdan Mutezilenin abdest almayı caiz görmediğini fakat bunun filozofların atomculuğu ile ilgili olmadığını izah eder. Şöyle ki filozoflara göre madde sonsuz sayıda bölünür. Bu da bölünemeyen bir parçanın (الجزء الذي لا يتجزأ) olmadığı anlamına gelir. Böyle bir parçanın kabul edilmesi durumunda bu parçanın kendi kendine var olması mümkün olamayacağından onu var eden bir yaratıcının olması gerekir. Oysa bölünmenin devam etmesi demek başlangıcın olmaması, başlangıcın olmaması ise yaratıcıya ihtiyaç olmaması demektir. Mutezilenin necaset düşen havuzu necis kabul etmelerine dair “necis parçanın sonsuz bölünebilmesi ve havuzdaki her bir temiz parçaya bu bölünme sonucunda necasetin bulaşması” şeklinde yapılan açıklama yerinde değildir. Zira Mutezile ehl-i kible olup furû’da Hanefî’dir. Böyle bir izahın kabulü beraberinde Mutezilenin küfrünü getireceğinden doğru kabul edilemez.²⁵

İbn Âbidîn Hz. Ali’ye nübüvvet isnad edip Hz. Aişe’ye iftirada bulunan Râfizîlerin küfründe şüphe olmadığını ifade eder. Fakat burada konumuzla ilgili olan kısım İbn Âbidîn’in bu kimseleri küfürlerinde şüphe olmaması cihetinden filozoflara denk görmesidir.²⁶

1.2. Mâlikî Furû Literatüründe Felsefe

VI. asır Mâlikî eserlerinden Şerhu’t-Telkîn’de niyetin kalp ve akıldan hangisinde gerçekleştiğine dair sorunun çözümü mahiyetinde felsefeye dair yaklaşıma rastlıyoruz. Burada felsefecilerin çoğuna göre niyetin akılda gerçekleştiği söylenir. Fakat konunun akılla bilinemeyeceğinden ve şer’î bilgilerin niyetin kalpte gerçekleştiğini destekler mahiyette olduğundan hareketle bu görüşteki felsefecilerin yaklaşımının doğru olmadığı ifade edilir.²⁷ Bu mesele daha sonra

²¹ Şeyh Nazzâm ve Cemâ’atün mine’l-ulemâ, *el-Fetâvâ’l-hindiyye fî mezhebi’l-imâmî’l-e’zam ebî Hanîfe en-Nu’mân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1991) C. XI, s. 447.

²² *el-Fetâvâ’l-hindiyye*, XLIV, 275.

²³ *el-Fetâvâ’l-hindiyye*, XLIV, 276.

²⁴ *el-Fetâvâ’l-hindiyye*, XLIV, 273.

²⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî’l-muhtâr alâ’d-Dürrî’l-Muhtâr şerhi Tenvîrî’l-ebâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000) C. I, s. 186-187.

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, C. V, s. 11.

²⁷ Ebu Abdillah Muhammed b. Ali b. Ömer Mâzirî, *Şerhu’t-Telkîn* (Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî) (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2008) C. I, s. 135.

birçok Mâlikî fakih tarafından da tekrarlanmıştır.²⁸

Endülüs Mâlikî fakihlerinden İbn Cüzey (h. 741) fayda ve zarar yönüyle yaptığı ilimler tasnifinde felsefeyi zarar verip fayda vermeyen ilimler arasında tadad eder. Mantığı ise hem faydalı hem zararlı olabilecek ilimler arasında görür. Çünkü dilin lafız açısından ıslahını nahiv mana açısından ıslahını ise mantık sağlamaktadır. Bu yönüyle faydalı olmakla birlikte mantık felsefeye medhal teşkil etmesi bakımından zararlıdır.²⁹

Mâlikî fıkıh eserlerinde filozofların âlemin ezeliyeti ve ebediliği konusundaki yaklaşımları dinden çıkma (riddet) ve buna ilişkin ahkâm dâhilinde işlenmiştir. Buna göre âlemin ezeli ve ebedi olduğuna dair filozoflara ait görüşleri kabul eden kişi kati surette dinden çıkmış kabul edilir.³⁰ Filozofların âlemin kıdemine ilişkin görüşlerinin küfür ifade ettiğine sonraki dönem Mâlikî fıkıh eserlerinde de değinilmiştir.³¹

Mantıkçıların tariflerinin ehl-i şer' nezdinde muteber olmadığını beyan sadedinde Düsûkî (h. 1230) tarafından canlı (hayevân) tanımı örnek olarak verilir. Ona göre mantıkçıların yaptığı bu tanım tamamen filozofların insanla ilgili fikirlerini yansıtmaktadır.³²

Mâlikî fıkıh literatüründe filozoflarla ilgili ilginç bilgilerden biri de nübüvvet ile ilgilidir. İfş'in (h. 1299) ifadesine göre peygamberlik iddia etmenin yanında yine sûfilerin genelinin ve filozofların iddia ettiği gibi nefis tezkiyesi ile nübüvvet derecesine nail olunacağı şeklindeki yaklaşımlar da küfrü gerektirir.³³

1.3. Şâfiî Furû Literatüründe Felsefe

Hanefî ve Mâlikî eserlerinde felsefe ile ilgili şahit olduğumuz olumsuz yaklaşımların Şâfiî fakihleri nezdinde de bulunduğu görülür. VII. asır Şâfiî fakih ve muhaddislerinden Felsefe ve mantığın öğrenilmesi, öğretilmesi, bunları öğreten âlimlerin medreselerde ders verip veremeyeceği, medreselerde bu formasyona sahip ulemanın olması halinde yöneticilere düşen görevlerin ne olduğu hususunda sorulan sorulara İbnü's-Salâh'ın (h. 643) verdiği cevap oldukça kesin ve nettir. Ona göre, felsefe kişiyi gaflet ve dalalete düşürür, şerâtin güzellikleri, hüccetleri ve delillerini göremez hale getirir, nübüvvetin nurundan mahrum bırakır. Mantık dahi böyledir. Zira mantık felsefeye giriş mesabesindedir. Şerre giriş şerden azade olamaz. Ayrıca mantıktaki tanım, burhan vb.

²⁸ Ebu'l-Abbâs Şihâbu'd-dîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman Karâfi, *ez-Zehîra*, nşr. Muhammed Haccî, Said A'râb, Muhammed bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994) C. I, s. 241; C. XII, s. 369; Halil b. İshâk, Ziyâüddin el-Cündî, *et-Tavdîh fi şerhi'l-muhtasari'l-fer'î li'bnî'l-Hâcib*, nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necîb (Merkezü Necîbüyeh, 2008) C. I, s. 93; Şemseddin ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992) C. I, s. 231; Muhammed el-Emîr Sünbâvî, *Dav'u's-şümü' şerhu'l-mecmû'*, nşr. Muhammed Mahmud (Moritanya: Dâru Yusuf b. Taşfîn, 2005) C. IV, s. 215.

²⁹ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh İbn Cüzeyy, *el-Kavânîn el-fıkhiyye* (yy., trz.) s. 277.

³⁰ Muhammed b. Yusuf b. ebî'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî Ebu Abdullah el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994) C. VIII, s. 371.

³¹ Muhammed b. Ahmed Meyyare el-Mâlikî, *ed-Dürrü's-semîn ve'l-mevridü'l-ma'în*, nşr. Abdullah el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008) s. 34; ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Huraşî, *Şerhu muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. VIII, s. 63; Muhammed Arefe Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî alâ's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. IV, s. 302; C. XVIII, s. 290; ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî Sâvî, *Hâşiyüt's-Sâvî alâ's-Şerhi's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Marife) C. IV, s. 434.

³² Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî*, C. III, s. 68.

³³ ebu Bekr Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İfş, *el-Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989) C. IX, s. 210.

meselerleri öne sürerek bunlardan istifade etmek için mantık ve felsefe öğrendiğini söyleyen kişi de şeytanın tuzağına düşmüştür. Nitekim ehl-i şer’ hakikatin bilgisini ihtiva eden ilim denizine daldıklarında ne felsefe ne de felasifeden haberdardı. Sultana gereken bunun önünü almak, bu uğursuzları medreselerden uzaklaştırmak, bunlarla iştilal edenleri cezalandırmak, filozofların akaidine sahip kimseleri İslam’a davet etmek veya boynunu vurmaktır.³⁴

Mezhebin önde gelen fakihlerinden Nevevî (h. 676) felsefe kitaplarını astroloji ve ilizyonla ilgili kitaplar arasında sayar ve bunların satımının caiz olmadığını ifade eder. Zira bunlar küfür içerikli kitaplardır.³⁵ Satımının caiz olmamasının yanında behemehâl bunların itlaf edilmesi gerekir.³⁶

İbnü’r-Rif’a’ya (h. 710) göre, gayri Müslimler Yahudi ve Hıristiyanlıkla veya felsefe ve astroloji ile ilgili kitaplarının istinsah edilmesini vasiyet etseler de bu vasiyetleri geçersizdir.³⁷ Bu görüş İbnü’r-Rif’a dışında birçok önemli Şâfiî fakihî tarafından da kabul ve tekrar edilmiştir.³⁸

Şâfiî mezhebi içerisinde en önemli fakihlerden biri de şüphesiz Zekeriyya el-Ensârî’dir (h. 926). Mantık ve felsefe konusundaki olumsuz genel tavır onun eserlerinde de devam eder. Buna göre öncelikle felsefe öğrenilmesi haram olan ilimlerdenidir.³⁹ Ayrıca o, şer’î ilimlerden olmasa dahi faydalı olduğu için tıp, aruz, matematik gibi ilimlerin olduğu sahifelerle istinca etmenin caiz olmadığını ifade eder. Bu kabilden olmadığı için felsefe ve mantığın yazılı bulunduğu sahifelerle istinca ise caizdir.⁴⁰

1.4. Hanbelî Furû Literatüründe Felsefe

Hanbelî ekolünün en etkili simalarından olan İbn Teymiyye (h. 728) isim vererek İbn Sînâ,

³⁴ Ebu Amr Osman b. Abdurrahman İbnü’s-Salâh, *Fetava ibni’s-Salâh*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Beyrut: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1987) s. 209-211. Mantığın felsefe ve zındıklığı götüren bir küfür olduğuna dünyevi ve uhrevi hiçbir değeri olmadığına dair ayrıca bkz. Celaleddin Abdurrahman b. ebi Bekr Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî*, nşr. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000) C. I, s. 244.

³⁵ Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravzatü’t-talibin ve umdetü’l-müftîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991) C. X, s. 225. Felsefe kitaplarının küfür ihtiva ettiğine dair ayrıca bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ’ fi halli ebî Şüccâ’* (Beyrut: Dâru’l-Fikr) C. II, s. 275.

³⁶ Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr) C. IX, s. 253. Konu ile ilgili ayrıca bkz. Kemaleddin Muhammed b. Musa b. İsa b. Ali Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc fi şerhi’l-Minhâc* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2004) C. IV, s. 23; Şihâbu’d-dîn Ahmed er-Ralsî Umeyra, *Haşiyetü Umeyra* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998) C. II, s. 198; Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ’*, C. II, s. 275; Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994) C. II, s. 343; Süleyman b. Muhammed b. Amr Büceyramî, *Hâşiyetü’l-Buceyramî alâ’l-Hatîb* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995) C. III, s. 10.

³⁷ Ebu’l-Abbâs Necmeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali İbnü’r-Rif’a, *Kifâyetü’n-nebîh fi şerhi’t-Tenbîh*, nşr. Mecdi Muhammed Sürûr Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009) C. XII, s. 141.

³⁸ Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc*, C. VI, s. 220; ebu Bekr b. Muhammed b. Abdülmümin b. Harîz b. Mualla el-Hüseynî Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr fi halli Gâyeti’l-ihisâr*, nşr. Ali Abdülhamid Baltacı, Muhammed Vehbî Süleymân (Dimeşk: Dâru’l-Hayr, 1994) s. 340; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, C. IV, s. 68; Şemseddin Muhammed b. ebi’l-Abbâs Hamza Ramlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, C. VI, s. 43; ebu Bekr Osman b. Muhammed Şattâ Dimyâtî, *İlânetü’t-talibîn alâ halli elfâzi Fethi’l-muîn* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997) C. III, s. 238.

³⁹ Zeynuddin ebu Yahya Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *Esnâ’l-metâlib fi şerhi Ravdî’t-tâlib* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî) C. IV, s. 182. Ayrıca bkz. Abdülkerim Muhammed b. Abdülkerim Râfî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*, nşr. Ali Muhammed Avd, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997) C. XI, s. 370; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, C. VI, s. 9; Şemseddin Muhammed b. ebi’l-Abbâs Hamza Ramlî, *Gayetü’l-beyân şerhu Zeyd ibn Rislân*, (Beyrut: Dâru’l-Marife) s. 20.

⁴⁰ Zeynuddin ebu Yahya Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Guraru’l-behiyye fi şerhi’l-Behcetü’l-verdiyye* (el-Matbaatü’l-Mîmiyye, trz.) C. I, s. 126. Ayrıca bkz. Cemal, *Hâşiyetü’l-Cemel*, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî (Beyrut: Dâru’l-Fikr) C. I, s. 96; Büceyramî, *Hâşiyetü’l-Buceyramî*, C. I, s. 185.

Fârâbî ve onun gibilerin mülhid olduğunu söyler.⁴¹ Öte yandan Fârâbî'nin filozofun nebîden daha üstün olduğu şeklindeki görüşünü zirrettikten sonra böyle bir düşünceye sahip olmasını kalbinde Allah ve rasûlüne imanın bulunmamasına bağlar.⁴²

İbni Teymiyye'nin öğrencisi İbnü'l-Kayyim (h. 751) içerik açısından dine aykırı kimi inanç ve yaklaşımlara dini isimler verilmesinin ehline hiçbir fayda sağlamayacağını ele aldığı bahiste hikmeti de sayar. İstifham-ı inkârî ile o, Allah'ın yeri ve göğü altı günde yaratmadığını, ölüleri diriltmeyeceğini, kabirlerdeki haşretmeyeceğini, mevcudata dair bilgisinin olmadığını, insanlara kendisine itaat etmeyi emreden elçiler göndermediğini söyleyen filozofların bu yaklaşımlarını "hikmet" diye isimlendirmelerinin kendilerine ne fayda sağladığını sorar.⁴³

Diğer mezheplerde görülen öğrenilmesi haram olan ilimler bahsi Hanbelîlerde de mevcuttur. Örneğin Haccâvî'nin (h. 968) el-İknâ' adlı eserine yazdığı şerhte Bühûtî (h. 1051) kelâm ilminin sahasındaki meseleler hakkında salt akılla konuşmanın haram olduğunu söyler. Kelâmî meselelerde sadece nakille veya naklin yanında nakle muvafık akılla konuşulabilir. Haccâvî'nin dediği üzere felsefe, ilizyon, astroloji ve fallâ ilişkili bilgiler muharremâtandır.⁴⁴

Hanbelî literatüründe rastladığımız önemli bilgilerden biri de felsefe öğretiminden alınacak ücretle ilgilidir. Buna göre Tevrat, İncil gibi nesholmuş kitapları öğrenmek üzere yapılan akitler geçersizdir. Felsefe, astroloji ve benzeri ilimleri öğrenmek için yapılan akitler için de aynı durum söz konusudur.⁴⁵

2. HAKİKAT TASAVVURUNUN "HÜKME" ETKİSİ

Her türlü inanç sisteminin yanında felsefi sistemlerin de muhatabı dinin ideolojisini diğer bir deyişle "dünya görüşü ve genel teorisini"⁴⁶ ortaya koyan kelâm ilmidir. Bu yönüyle fıkıhın da dâhil olduğu islâmî ilimler içerisinde hakikat tasavvuru kelâm tarafından ortaya konur. Dolayısıyla kelâm ilminin işleyiş biçimi ile fıkıh ilminin işleyiş biçimi arasında oldukça önemli bir fark bulunur. Zira Farabî'nin (h. 399) belirttiği üzere kelâm ilminin misyonu bir taraftan dinin asıllarını savunurken diğer taraftan bu asıllara muhalif her türlü fikri ve felsefi yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymaktır.⁴⁷ Haliyle kelâmın dinin asılları olan naslar ile ilişkisi bunların doğruluğunu savunma bu doğrultuda deliller

⁴¹ Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzı kelâmî'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Suud: Câmiatü'l-imam Muhmmmed b. Suud, 1986) C. III, s. 287.

⁴² Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li tibâ'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1995) C. II, s. 67.

⁴³ Muhammed b. ebi Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemseddin İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991) C. III, s. 96.

⁴⁴ Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. İdrîs Bühûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye trz.) C. III, s. 34. Bu görüş için ayrıca bkz. Mustafa, İbn sa'd b. Abduh es-Suyûtî, *Metâlibu üli'n-nühâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1994) C. II, s. 499; Abdülğanî b. Yasin b. Mahmud b. Yasin b. Tâhâ b. Ahmed el-Lebedî, *Hâşiyetü'l-Lebedî alâ neyil'i-meârib*, nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999) C. I, s. 162.

⁴⁵ Mustafa, *Metâlibu üli'n-nühâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, C. III, s. 605.

⁴⁶ Bu ifade felsefe tanımlarından biri olarak kullanılmaktadır bkz. Kaya, "Felsefe", C. XII, s. 311.

⁴⁷ "وصناعة الكلام - يقتدر بها الإنسان على نصرته الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال" Farabi, *Ihsau'l-ulûm*, s. 86, Adudu'd-dîn el-İcî'deki kelâm tanımı da Farabînin tanımıyla paralellik arzeder. "الكلام علم بأمر يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها" bkz. Adududdin Abdurrahman b. Ahmed İcî, el-Mevakif (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997) C. I, s. 32.

serdetme üzerine kuruludur. Oysa fıkıh naslarla böyle bir ilişki kurmaz. Zira fikhî ameliye ancak nasların doğruluğu/hakikati konusundaki önkabülden sonra başlar.

Dinin savunuculuğu misyonunu kelâm ilmine bıraktığından fıkıh inanç ve düşünce sistemlerini içerik bakımından ele alıp bunların doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde imali fikirde bulunmaz. Bu görev kelâmın yetki ve sorumluluğunda olduğundan fıkıh bir inanç veya düşünce sistemini ancak onunla iştigal edilip edilemeyeceği açısından inceler. Bu aşamada felsefenin ortaya koyduğu dünya görüşünün butlanından ya da sıhhatinden bahseden kelâmın fikhî yönlendireceği çok açıktır. Dolayısıyla fıkıh geride görüldüğü üzere felsefe ile iştigal etmenin, felsefe kitaplarını mevzu edinen satım aktinin, felsefe öğretme karşılığında para almanın vb cevazı veya adem-i cevazı konusuna yoğunlaşırken her daim kelâmın kendisine sunduğu hakikat tasavvurunun yönlendirmesindedir. O halde fıkıh literatüründe felsefeye dair yaptığımız taramada karşımıza çıkan kelâm ile iştigal etmenin caiz olmadığı şeklindeki yaklaşımların ne anlama geldiği ve nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde bir nebze durmamız gerekir.

Fıkıhın usûl, usûlün kelâm tarafından şekillendiği hususuna giriş bölümünde değinmiştik. Bazı fakihlerin kelâmı meşgul olma konusunda özellikle de menfi yönde hüküm vermesi ve kelâmı mezmum ilimler kategorisinde addetmesinden hareketle usûlün kelâm tarafından şekillendirildiğine dair görüşümüzün isabetsiz olduğu söylenebilir. Yalnız kelâm konusundaki olumsuz yaklaşımlar kelâmın fikhî yönlendirmedeki tayin edici rolüne hâlel getirmez. Zira birazdan da görüleceği gibi kelâmî bahislerde ele alınan bazı konular usûlle doğrudan irtibatlıdır. Haliyle usûlcü kimi kavram ve terimleri ortaya koyarken kabul etmediği mevcut kelâmî anlayışları yanlışlama gayesini güdecektir. Bu da zorunlu olarak onun usûl anlayışının diğer kelâmî anlayışları dikkate alarak şekillenmesini sonuç verecektir. Açıkça görülmektedir ki bu aslında fakihin kelâmî kimliğinin aktif bir şekilde sürece dâhil olması anlamına gelir. Dolayısıyla fakihin birçok meselede olduğu gibi farklı kelâmî anlayışlarla ilgili olumlu veya olumsuz yaklaşımı onun kelâmî kimliği diğer bir ifade ile hakikat tasavvuru tarafından belirlenir. Bu husus en belirgin şekilde fıkıhın en fazla yoğunlaştığı hüküm ve hüküm tasnifinde yer alan cevâz/ibâha konusunda ortaya çıkar.

c-v-z kökünden türeyen “câizdir” (يجوز) ve “câiz değildir” (لا يجوز) kavramları en geniş haliyle fıkıh literatüründe kullanılan farz, vâcib, mubâh, fasit, batıl ve benzeri hükümlerin tamamını kuşatır. Buna göre örneğin domuz etinin yenilmesi ve satılması için sırasıyla haram ve fâsit/bâtıl ibarelerinin yerine her ikisine birden câiz değil ifadesi kullanılabilir. Ayrıca bu terimin özellikle de olumsuz olanı (لا يجوز) mutlak olarak kullanıldığında haram, tahrimen mekruh ve tenzihen mekruh ile fâsit ve bâtıla muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığında (لا يجوز) ifâdesinin genel ve oldukça da ihtiyatlı bir kullanım olduğu aşikârdır. Fıkıh literatüründe yaptığımız araştırmadan hareketle klasik fıkıhın felsefe ve felsefeye müteallik her şeyi ittifakla bu kapsamda gördüğünü söyleyebiliriz. Ne var ki görebildiğimiz kadarıyla klasik fıkıh literatüründe felsefe için böyle bir ihtiyati kullanıma pek ihtiyaç görülmemiş, yermek vs. dışında felsefe ile ilgili her türlü uğraşı doğrudan haram kategorisinde mülâhaza edilmiştir.

(يجوز) teriminin medlûlü konusunda kimi tartışmaların yanında oldukça farklı meselelerin de olduğu görülür. Zira bu terim “câiz/cevâz”, mubâh/ibâha yanında kimilerine göre farz, vâcib ve

mendûbu da kapsayacak şekilde kullanılabilir.⁴⁸ Bir şeyin cevâzı aynı zamanda sıhhati engelleyici bir durumun olmadığı anlamına da geldiğinden caiz “sahih” kavramını da şamildir. Fakat câiz kavramını olumsuzundan ayıran en önemli özellik bizce kavramın şer’î bir hüküm olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesidir ki bu, kavramın mubâha karşılık olarak kullanılması ile ilgilidir.

Mubâh anlamında kullanılması halinde câiz teriminin şer’î bir hükme delalet etmediğini söylemek temelde mubâhın şer’î bir hüküm olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Meseleyi şu şekilde izah edebiliriz: Mubâh/ibâha ile diğer hükümler birlikte değerlendirildiğinde aralarında yapısal bir fark olduğu görülür. Zira mubâh dışındaki hükümlerin her birinin karşılığında farklı ölçülerde medih veya zem bulunmakta buna bağlı olarak da bu fiillere dünyevi ya da uhrevî karşılıklar terettüp etmektedir. Hâlbuki mubâh/ibâha vasfı bize iliştiği fiilde medih veya zenden herhangi birinin değil ikisinin birden söz konusu olmadığını ifade eder. Özetle mubâh/cevâz, terettüp edecek sonuç bakımından fiilin varlığı ile yokluğunun bir olması demektir. Dolayısıyla mubâh ve mubâh anlamındaki cevâzın bir hüküm olmaktan çok hükümsüzlük hali olduğunu söylemek kanaatimizce daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.⁴⁹

Mubâhın/ibâhanın mezkur yapısına rağmen usûl tarihinde onun şer’î hüküm kapsamı dışında görüldüğünü söylemek oldukça güçtür. Bununla birlikte cevâzın/mubâhın şer’î hüküm kapsamında görülmesinin arka planına baktığımızda ise karşımıza hüküm tanımı çıkar. Zira yapılacak hüküm tanımını kurgularken tercih edilecek fertlere göre ibâha/mubâh/cevâz tanımın câmî ya da mânî kısmında yer alacaktır. Yalnız usul literatüründe yerleşmiş ve ilk olma özelliğine sahip hüküm tanımına (خطاب الشرع اذا تعلق بفعل المكلف)⁵⁰ bakıldığında bunun Gazâlî tarafından⁵¹ ve tamamıyla kelâmî kaygılarla telif edildiği görülür. Çünkü bu tanımın (şer’în/Şâri’in mükellefin fiiline taalluk ettiğindeki hitabı) temelinde aklın hükme varmadaki rolünü olumlayan hüsün-kubuh meselesinin reddi yatmaktadır.

Hüsün-kubuh nazariyesinin reddi yapılan tanımda hükmün hitaba eşitlenmesi ile gerçekleşir. Çünkü hitap olmadığında hüküm cinsinden herhangi bir şey olmayacaktır. Bu yaklaşımın sıhhati ise fiillerde hüsün veya kubuh şeklinde herhangi bir vasfın olmamasına bağlıdır. Aksi takdirde hitap olmasa da bu vasıflardan hareketle Şâri’in hükmüne ulaşılabilir. Nitekim tanımları yapan Gazâlî (h. 505) bunu açık bir şekilde dillendirir.⁵² Hitabın hükme eşitlenmesinin yanında şer’î bildirim geldikten sonra bütün meselelerin doğrudan ya da dolaylı olarak onunla çözüme kavuşturulması da bir zorunluluktur. Öyle ki şer’î bildirim doğrudan ya da dolaylı olarak söz söylemediği hiçbir husus olamaz.

⁴⁸ Ali Bardakoğlu, “Câiz”, *DîA*, 1993, C. VII, s. 27-28.

⁴⁹ Osmanlı’nın son döneminde de bu tartışma gündeme gelmiştir. Örneğin Mansûrîzâde Said mubâh meselesinin naklin değil aklın konusu olduğunu bu sebeple şer’î bildirim çerçevesinde mülâhaza edilemeyeceğini söyler. Geniş bilgi için bkz. Mansûrîzâde Said, “Cevâzın Ahkâmı Şer’îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1914, S: 10, s. 295 vd; “Cevâzın Ahkâmı Şer’îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 24, s. 582 vd; “Cevâzın Ahkâmı Şer’îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 25, s. 599 vd.

⁵⁰ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazâlî, *el-Müstasfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993) s. 45.

⁵¹ Recep Çetintaş, “İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 27 vd.

⁵² Gazâlî, *el-Müstesfâ*, s. 45.

Hüsün-kubuh nazariyesinin reddi medih ve zemmin bulunmamasından hareketle herhangi bir fiil hakkında cevâzdan bahsedebilmeyi engeller. En nihayetinde cevaz serbesti manasına gelse de bir fiildeki serbestinin bilinebilmesi dahi şer’î hitabı gerektirir. Aksi takdirde serbestinin bilinmesi için fakihin hitaptan değil fiilin durumundan/vasfından hareket etmesi söz konusu olur. Bir anlamda aklın, hakkında hitap olmayan bir konuda esas alınması anlamını taşıyacağından bu durum Gazâlî tarafından kesin bir dille reddedilir. Nitekim Gazâlî altını çizerek mubâhın/cevâzın Şâri’in bir konu da “isterseniz yapın isterseniz yapmayın” şeklindeki hitabı olduğunu söyler ve ekler “eğer böyle bir hitap yoksa hüküm cinsinden hiçbir şey yoktur”.⁵³ Şer’î bildirim yoksa fiil hakkında herhangi bir tefekkürde bulunulamaz.

Bilindiği üzere Mutezilenin savunduğu hüsün-kubuh anlayışı İmam Mâtürîdî ve etbâi tarafından da prensip olarak kabul edilir. Haliyle Mâtürîdî ve Mutezilenin kelâmî kimlikleri yani hakikat tasavvurları Gazâlî’ninkinden oldukça farklıdır. Kelâmî kimliğin ortaya koyduğu hakikat tasavvurunun gerektirdiği şekilde Gazâlî tarafından hüsün-kubuh anlayışını tümünden reddetmek üzere kurgulanan hüküm tanımı burada oldukça önemli hale gelir. Çünkü görüldüğü üzere Gazâlî hüküm tanımını bu tasavvurun muktezasınca yapmıştır. O halde bu tanımın hüsün-kubuh nazariyesini prensipte kabul eden Mâtürîdî ve Mutezile için uygulanabilirliği söz konusu dahi olamaz. Yapılması gereken usûlün esası mesabesindeki kelâmî kimliğin ve onun ortaya koyduğu hakikat tasavvurunun her daim göz önünde bulundurulmasıdır. Nitekim bu birazdan görüleceği üzere kimi fakihler tarafından ısrarla talep edilmiştir.

Gazâlî’den (h. 505) çok daha erken yaşamış olmasına rağmen İmam Mâtürîdî’nin (h. 333) uzun süre tanınmadığı ve bu esnada Mutezileye karşı verilen mücadelede ehl-i sünneti Eş’arîliğin temsil ettiği bilinmektedir.⁵⁴ Nihayet Gazâlî Eş’arîliğin hakikat tasavvuruna göre hükmü tanımlamıştır. Gazâlî sonrasında ise bu tanımın farklı kelâmî kimliklere tabiatıyla da farklı hakikat tasavvurlarına sahip hemen bütün fıkıh ekollerince benimsendiği görülmektedir. Bununla birlikte böylesi bir yaklaşımın yanlışlığı ve bu yanlıştan derhal dönülmesi gerektiği İmam Mâtürîdî’nin yetiştirdiği topraklardan çıkan önemli usûlcülerden Alaaddin es-Semerkindî (h. 539) tarafından ısrarla dile getirilmiştir. Ona göre fıkıh usûlü kelâmî kimlikten bağımsız olamaz. Yapılması gereken usûl yazımında İmam Mâtürîdî’nin kelâm anlayışının esas alınmasıdır. Birçok usûlcü bu hususa dikkat etmediğinden kimi zaman Eş’arî kimi zaman da Mutezileye ait görüşleri benimsediklerinin farkında bile olmamışlardır.⁵⁵ Ne yazık ki Semerkindî’nin serzenişleri ve Mâtürîdî kelâm anlayışına göre usûl yazımına dair çağrısı ders arkadaşı Lâmişî dışında Hanefî muhitte makes bulmamıştır. Fakat Semerkindî’nin ifadeleri konunun ehemmiyeti ve durum tespiti açısından son derece önemlidir.⁵⁶

Hüsün-kubuh nazariyesini kabul edip etmemek ya da şartlı kabul etmek aslında doğrudan akıl ile ilgili tutumumuzu ortaya koyar. Buna göre akıl ve din arasındaki ilişki ve akla biçeceğimiz rol daha da önemlisi akla olan itimadımız farklılaşacaktır. İşte “felsefenin hakikati konu edinmesi caiz mi”

⁵³ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, s. 45.

⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş’ariyye”, *DİA*, 1995, C. XI, s. 454.

⁵⁵ Ebu Bekr Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. ebi Ahmed Semerkindî, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman el-Es’ad es-Sa’dî (Mekke: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1984), C. I, s. 2 vd.

⁵⁶ Hüküm tanımlarının kelâmî kimlikle bağlantısı hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, “Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2018, s. 22-62.

sorusunun cevabı tam da burada yatmaktadır. Hakikat tasavvurumuzu ortaya koyan kelâmî kimliğimiz hitab olmaksızın eşya üzerinde tefekkürü asla mümkün görmüyorsa bu sorunun cevabı olumsuz olacaktır. Fakat kelâmî kimliğimiz aklın tefekkür edebilmesi, şer'î hitap olmasa dahi güzeli çirkinden iyiyi kötüden sahihi sakimden ayırt edebilmesi için Şâri'-i Hakîmin bir takım işaretler/özellikler/vasıflar halkettiğini söylüyorsa soruya cevabımız kesinlikle olumlu olacaktır. Aksi takdirde ya vahiy beklemek ve hakikati tecrübe etmek yahut da her hakikat iddiasının doğru olmadığını anlayacak bir yetiye sahip olduğumuzu kabul etmek zorundayız.

3. HAKİKATİ KAYBETME İHTİMALİ: DİN FELSEFESİ

Fıkıh son tahlilde kelâmın ortaya koyduğu hakikat/din tasavvurunun rehberliğinde hareket eder. Daha önemlisi mükelleflerin efal ve ahvalini kaçınılması veya yerine getirilmesi şeklinde tasnif ederken meşruiyetini bu hakikatten alır. Haliyle fıkıhın vardığı neticelerden hareket edildiğinde kaynak olarak karşımıza çıkan hakikat dindir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh literatüründe felsefeyle ilgili görülen oldukça da olumsuz yaklaşımlar hem anlamlı hale gelebilir hem de felsefî bir bakış açısı tarafından dahi tolere edilebilir. Zira hakikatin/dinin sorgulanması, başka ölçütlere göre değerlendirilip, tahlil ve tenkit edilmesi meşruiyetiyle ilgili olumsuz yönde sonuçlanacak ihtimalleri barındırdığından fıkıh disiplininden bunlara karşı olumlu bir tutum içerisinde bulunması beklenmemelidir. Nitekim vakıa da bu şekilde cereyan etmiştir.

Hegel'in ifadelerinden hareketle din üzerine felsefî düşünme⁵⁷ olarak ele alındığında,⁵⁸ din felsefesinin fıkhi açıdan başka problemleri de ihtiva ettiği görülür. Bu problemlerin temelini ise aklın hakikat/din ile ilişkisi oluşturur. Daha önce değindiğimiz üzere fıkıha rehberlik eden kelâmdır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken asıl önemli husus ise kelâmî faaliyetin genel geçer bir yapıda olmayıp esaslı farklılıklar içeren ekoller içerisinde yürütülmesidir. Buna göre fakih tarafından benimsenen ekolün sunduğu kelâmî kimliğin akıl-nakil ilişkisi bağlamında akla biçtiği rol diğerlerinden oldukça farklı olacaktır. Yalnız herhalükarda bu durum kelâmın aslî görevi olan dini savunma meselesini değiştirmeyecektir. O halde tüm kelâm ekollerinin hakikat tasavvurunu ortaya koyarken ne kadar farklı rol ve anlam yükleseler de aklı metbû değil tabii olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Diğer taraftan din felsefesinde süreç tam tersine işlemekte dinin temel kavramları ve iddialarının ele alınmasında akıl karar mercii olmaktadır.⁵⁹

Aklın karar mercii olmasının ötesinde bir başka husus da din felsefesinin bütün dinlere eşit mesafede bulunmasıdır. Nitekim o Hıristiyanlık, Müslümanlık gibi herhangi bir dini müşahhas hale getirerek incelemek yerine tüm dinleri ihtiva edecek şemsiye bir din kavramı üzerinden hareket eder.⁶⁰ Bu onun yöntem olarak felsefeyi esas almasından kaynaklanan tabii bir durumdur. Diğer yandan tabii olan bir başka durum ise yapısı gereği tüm dinlerin hakikati kendi tekellerinde görme mecburiyetidir. Dolayısıyla din felsefesinin dini konu ediş biçimi temelde tüm dinlerin özelde de

⁵⁷ Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 32.

⁵⁸ Bilindiği üzere din felsefesinin görev ve tanımı üzerinde ittifak söz konusu değildir. Bu meyanda tarihsel süreç içerisinde felsefenin ağırlıklı olduğu veya dine hizmet ettirildiği din felsefelerinden bahsedilebilir. Geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi Tarihsel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997) s. 21-48. Yalnız biz özellikle de felsefenin yapısını ve kelâmdan farklılığını dikkate aldığımızda din üzerine felsefî düşünüş şeklindeki ifadeyi daha özgün ve felsefenin ruhuna daha uygun buluyoruz.

⁵⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: BB101 Yayınları, 2016) s. 295.

⁶⁰ Michael Peterson, vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2012) s. 2-5.

İslam dininin din felsefesi hakkında olumsuz bir tavır içine girmesi için yeter sebeptir. Çünkü örneğin felsefe dinin tanrısını ele aldığı anda muayyen bir din üzerinden hareket etmez. Aksi takdirde yapılan işlem teolojiye kapı aralayacaktır. Dinin muşahhas hale getirilmemesi durumunda da varılacak olumlu veya olumsuz sonuçlar hiçbir dinle aynileşemeyeceğinden kanaatimizce hiçbir din tarafından da kabul görmeyecektir.

Teolojinin ortaya koyacağı sonuçlar ve izlediği yöntem bakımından iki türlü hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri müntesiplere diğeri ise diğeri dinlere yöneliktir. Kelâm üzerinden meseleyi vazedersek o müntesiplerine hitap ederken naslardan delil getirme hakkına sahiptir. Kelâm ekollerinin birbiri ile münazaraları söz konusu olduğunda da dini metinler daha yoğun bir şekilde kullanılır. Fakat her bir kelâm ekolü diğeri dinlerin teolojileri ile tartışma masasına oturduğunda tamamıyla akli eleştiri mekanizması devreye girmek durumunda kalır. Aksi takdirde taraflar kendileri için hakikati ifade eden dini metinlerini delil olarak kullanmaya başlarlar. Bu ise ispatı gereken şeyin delil veya delilden cüz olarak kullanılması anlamına geldiğinden muhalif taraf (sâil) nezdinde müsâdere ale'l-matlûb⁶¹ olup, hiçbir önemi haiz değildir. Bu sebeple kelâm bilginlerinin diğeri inanç sistemlerine yönelik ameliyeleri dikkatle incelendiğinde, aklın son derece etkin kullanıldığı ve tehlike anında sığınılan oldukça da güvenli bir liman olarak görüldüğü söylenebilir. Bu süreçte taraflardan her daim akla tabi olunması çağrısını duymak çok alışıldık bir durum olarak karşımıza çıkar.

Kelâmın diğeri teolojileri akli kullanarak ikna ya da ilzam etmesi fıkıh tarafından son derece makbul hatta zaruri bir misyon olarak görülür. Bu ilk bakışta fıkıhın felsefi yöntemin kullanılması ile prensipte bir sorununun olmadığını gösterir gibi durmaktadır. Fakat daha önce de değindiğimiz üzere fıkıh aklın başat rol oynamasına ancak ve ancak muhatabı ilzâm ya da ifhâm suretiyle mağlûb ve mebhût eylemesi⁶² kaydıyla izin verir. Haliyle aslında felsefi bir faaliyetten bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira felsefe bir konuyu ele aldıktan sonra sonuca dair kimseye garanti vermez. Ayrıca o hangi konuyu ve ne şekilde ele alacağı hususunda da kimseye hesap vermez. İşte bu sebeple felsefenin hakikati/dini ve onun temel konularını ele alması söz konusu olduğunda artık sonuca dair bir güvence beklenmemelidir. Felsefe tarafından yürütülecek bu ameliye neticesinde fıkıhın hakikatine varılabileceği ihtimalinin yanında asıl “tehlike” bu hakikatin kaybedilmesi ihtimalidir. Yalnız burada akla şu kışkırtıcı soru gelmektedir. Başka dinler ve inanç sistemleri söz konusu olduğunda hakem tayin edip kararına saygı duymak durumunda kaldığımız akli, kendi inançlarımız söz konusu olduğunda azletmemiz ya da sadece ibtidaen verilen kararların gerekçelerini yazmaya memur tayin etmemiz ne kadar ahlakidir?

Tarihsel süreç içerisinde kelâm ekollerinin belki aynı amacı gütmekle birlikte oldukça farklı sonuçlara vardıklarını biliyoruz. Hatta kimi zaman birinin öne sürdüğü hakikat algısının diğeri tarafından dalalet olarak algılandığına da İslam tarihi tanıklık eder. Bunun ötesinde birinin diğeri sadece taddil değil tekfir etmesi ve kanını heder görmesi dahi söz konusudur. Mihne sürecini hatırlamak sanıyoruz kâfi gelecektir. Tüm bunlar sahîh bir tanrı/din/hakikat tasavvuru oluşturulması

⁶¹ Müsâdere ale'l-matlûb için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016) s. 280.

⁶² Bilindiği üzere münazarada bir delili ispat için öne çıkan kişiye müstedil veya muallil muhataba ise sail denir. Öte yandan müstedilin saili iskât etmesi ilzâm sailin müstedili iskât etmesi ise ifhâm olarak isimlendirilir. Her iki durumda da iskât edilen kişi mağlûb ve mebhût şeklinde isimlendirilir. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998) s. 114-117.

konusunda ortaya konulan iyi niyetli çabalara rağmen varılan talihsiz sonuçlardır. Görebildiğimiz kadarıyla çoğu zaman dışlamacı kimi zaman da tekfir edici anlayış günümüzde de mevcudiyetini sürdürmektedir.

Dinin iki tür öğreniliş biçiminden en yaygın olanı bilindiği üzere taklittir. Burada peşinen söylemek gerekirse taklit ile dinin öğrenilmesi asla yediğimiz bir husus değildir. Nitekim sadece akidevi boyutu değil dinin pratiği de genel olarak taklitle öğrenilir. Çoğu defa inananlar inançlarını sorgulamadıkları gibi örneğin ibadetlerinde tekrarladıkları dini metinleri de anlamazlar. Kanaatimizce ne inançların sorgulanması ne de dini metinlerin “anlaşılması” dinin müminlerinden talep ettiği şeydir. Buna göre zihin tarafından yürütülen sorgulamanın akabinde kişi mevcut inançları konusunda menfi sonuçlara varsa da vazgeçmediği sürece mümin olmaya devam eder. Çünkü iman ile akli istidlal⁶³ arasında lâzım-melzûm ilişkisi bulunmaz. Zira aklen kani olup iman etmeyenler olabileceği gibi iman edip aklen kani olmayanlar da mevcuttur.

Gündelik hayatın meşgaleleri, bireylerin yetiştikleri çevre, aldıkları eğitim ve farklı aidiyetleri dikkate alındığında tüm fertlerin hakikat/din ile aynı bilgi ve pratik düzeyinde olacak şekilde meşgul olmasını beklemek haksızlık olur. Çoğu defa insanlar her ne kadar öyle olmasını temenni etsek de sanıldığı aksine Mâtürîdîlik ve Hanefîlik gibi bir kelâmî ve fikhî kimliğe de sahip değildir. Zira böyle bir mensubiyet dahi belirli bir düzeyde entelektüel birikimi zorunlu kılar. Yalnız şu da bir gerçek ki kendileri ile baş başa kalma imkânı, belki de bahtiyarlığı demek gerekir, bulan bireyler sevk-i tabii ile inanç ve dini pratikleri hususunda zihinlerinde ve önlerinde hazır bulunanlar üzerine düşünmeye ve sorgulamaya başlarlar. Bu süreçte zihin konforları bozulabilir. Çünkü kişi ne kadar uzak durmaya çalışsa da bir yerde eldeki hakikatin hakikat olduğuna dair hariçten destek bulma ihtiyacı, bu hakikati kendi dışında bir şeyle temellendirme mecburiyeti hâsıl olacaktır. İşte bu süreçte eğer vahiy ve ilham gibi doğrudan bir tecrübeden bahsedemeyeceksek akıl dışında meşru bir dayanak bulmak mümkün olmayacaktır.

Daha önce de değindiğimiz üzere hakikatin tasavvuru kişiye ait olduğu kelâm ekolü tarafından verilir. Kelâmî ekoller ise amaç birliğine rağmen kimi zaman oldukça da köklü farklılıklar içeren hakikat tasavvurlarına sahiptir. Eldeki hakikat üzerine düşünmeye başlayan zihin belki de bunu kaybedecektir. Fakat bu onun hakikati kaybettiği anlamına gelmez. Zira kaybedilen, kelâmî aidiyetler tarafından sunulan hakikat tasavvurudur. Öte yandan idrak edilebilmesi halinde hakikatin kühüne vakıf olunamayacağı gerçeği son önemli ve oldukça da işlevseldir. Çünkü bu gerçek bir taraftan kişiyi her daim sorgulamaya sevk edecek diğer yandan da onun başka fikir ve inançlara karşı peşin, olumsuz ve kesin hükümlü olmasına mani olacaktır. Bu durumun eldeki hakikat namına son derece olumsuz olduğu ve beraberinde birçok belirsizlikler taşıdığı söylenebilir. Fakat bunun bir ilke olarak benimsememesi halinde kişinin kimseden kendi ulaştığı hakikate varması yahut saygı duymasını beklememesi gerekir.

“Kelâmî aidiyetler tarafından verili hakikat tasavvurlarının” sorgulanması halinde bunların tasdik, tadil ya da ilğa edilmesi seçeneklerinin her biri ihtimal dâhilindedir. İhtimallerden hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin kişinin bu süreci sonlandırabileceğini düşünmüyoruz. Haliyle o daima ulaştığı neticeleri sorgulayacak ve hiçbir zaman hakikate ulaştığı iddiasında olmayacaktır. İlk etapta

⁶³ İmanın ispatın konusu olmadığını vurgulamak üzere istidlal kavramını özellikle seçtik.

olumsuz gibi duran bu süreç aslında kişinin hakikat karşısındaki aciziyetini ızhâr etmesi olarak algılanmalıdır. Dahası bu kişi hakikati tekeline almaktan kendini her daim beri görecektir. Öte yandan akla şu soru gelebilir. Böylesine devinim halindeki bir zihni süreçte yapısı itibarıyla adanma bekleyen iman kendine yer bulabilir mi? Peterson ve arkadaşlarının dediği gibi “evet böyle bir zihni süreçle birlikte imanın mevcudiyeti dahili bir gerilim doğurabilir. Yalnız bu gerilim mutlak olarak yıkıcı ve zararlı olmak zorunda değildir. Aksine bu gerilim tatminkar ve üretici bir şekilde pek çok tefekkür sahibi dindar insanın hayatında ortaya konulmuş bir tutumdur.”⁶⁴

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki insanın kendisi ile baş başa kaldığında özüne dönük düşünsel faaliyeti çok özel bir yere sahiptir. Zira bu bir yönüyle kendini bilme diğer yönüyle de rabbini/hakikati bilme/anlama arzu ve çabasıdır. İnsanın aciziyeti nedeniyle künhüne vakıf olunamayacağına göre, tüm saygınlığı ile birlikte, kelâmın ortaya koyduğu mevcut hakikat/din tasavvurları her zaman eksiktir. Bu sebeple gerek diğer dinlerin gerekse intisab edinilen dinin/hakikatin zihinlerdeki mevcut hali/formu üzerine iç tutarlığa sahip ilkeli bir düşüncenin hükmün/fıkhın konusu edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Eğer fikhî terimlerle ifade etmemiz zaruret kesbederse biz böyle bir ameliyenin caiz olduğunu söyleriz. Fakat burada cevazı şer’î bir hüküm olarak telakki etmediğimizi yeniden hatırlatmak isteriz.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Fıkıh yapısı itibarıyla konu edildiği her şeyi yargılamaya kodlanmıştır. Bunu yaparken hem gücünü hem de meşrûiyetini şer’î bildirimden alır. Fakat burada şer’î bildirimden bizatihi kaynağı ve mahiyeti hususunda fikhî bilgilendiren ve bunlara dair tasavvuru oluşturan kelâm ilmidir. Kelâm ilmi bir disiplin olarak sadece fikhın değil tüm İslâmî ilimlerin ideolojisini oluşturur. Yalnız bu disiplin, her disiplinde olmak zorunda olduğu gibi, faaliyetlerini bir ekol/okul içerisinde yürütür. Dolayısıyla diğer İslâmî ilimlerle meşgul olan bilginler gibi fukaha da kelâmî açıdan bir ekole bağlı olmak durumundadır.

Mükelleflerin fiillerine dair şer’î hükmü bilme ve bu fiilleri ahkam kategorisinde bir yerde konumlandırma ameliyesini oluşturan fıkıh üstlendiği bu görevi bir usûl çerçevesinde yapar. Fıkhın misyonu dikkate alındığında hükmün usûlün en başta belirlemesi gereken kavramlardan olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle de Hâkim/Şâri ile ilişkisi sebebiyle yapılacak hüküm tanımında usûlcünün kelâmî kimliği oldukça belirleyici olacaktır. Nitekim vakıa da bu şekilde gerçekleşmiştir. Yalnız burada mühim olan fakihin intisap etmediği bir kelâmî kimlik tarafından ortaya konan hüküm tanımından hareket etmemesi gerektiğidir. Aksi takdirde yürütülen fikhî faaliyetin netice itibarıyla arzu edilmeyen ürünler vermesi kaçınılmaz olacaktır.

Fıkıh tarihinde kabul görmüş hüküm tanımına bakıldığında bunun Gazâlî tarafından ve tamamıyla kelâmî kimliğini yansıtacak aynı zamanda diğer kelâmî yaklaşımları da dışlayacak şekilde ve ustaca kurgulandığını söyleyebiliriz. Burada dışlanan kelâmî yaklaşımların temelinde Mâtürîdî ve Mutezile tarafından kabul edilen hüsün-kubuh nazariyesi yatmaktadır. Bu anlayışın nihayetinde vahye muhatap olunmasa da aklın hükme ulaşmadaki yetkinliğini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla mesele aklın vahiy olmadan da sahihi sakimden, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma özelliğine sahip olup olmadığının kabulü veya reddidir. Aklın bu özelliğe sahip olduğunun

⁶⁴ Eserde geçen ifadeyi küçük tasarruflarla naklettik. Bkz. Peterson, vd., *Akil ve İnanç*, s. 69.

reddedilmesi halinde hakikat/din üzerine bildirim gelmeden önce veya geldikten sonra bildirimden bağımsız olarak tedebbürde bulunulması asla kabul edilemez. Nitekim öyle de olmuştur.

Bildirim olmasa da aklın temyiz kudretine sahip olarak yaratıldığını kabul etmek hayati öneme sahiptir. Zira sadece ona mazhar olan peygamberler tarafından hakikat/din iddiasında bulunulmamıştır. Öte yandan her bir bireyin hakikati tecrübe etmesi de söz konusu değildir. Bu sebeple ya aklın hakikati idrak edecek, hak ile batılı birbirinden ayıracak vasfa sahip olduğunu veya sahibine herhangi bir mükellefiyet yüklenmediğini kabul etmek gerekir. Yalnız aklın hakikati idrak etmesi ile kişinin mümin olması arasında vakiada bir lüzum ilişkisi olmadığını da belirtmek isteriz. Nitekim aklen kani olmayıp mümin, aklen kani olup münkir olanlar mevcuttur. İşte tam da bu sebeple hangi sonuca varırsa varsın felsefenin dini konu edinmesinin muhakkak kişiye mevcut hakikatini kaybettireceğini söyleyemeyiz.

Kanaatimizce yaygın durum eldeki hakikatin felsefi bir düşünüşün konusu edilmemesi şeklindedir. Bizce bu övgü veya yergiye konu edilmekten ziyade gündelik meşguliyetler sebebiyle tabii karşılanmalıdır. Zira böylesine bir faaliyet için kişinin kendisine vakit ayırıp özüne yönelebilmesi gerekir. Şartların oluşması halinde birey insiyâkî olarak sorgulamaya başlayacak ve haklı olarak öğrenilmiş hakikatleri de masaya yatırma ihtiyacı duyacaktır. Evet, bu mümin bir birey için, verili hakikat tasavvuruna bağlı olarak, belki de can sıkıcı sonuçlara yol açabilir. Yalnız konuyla ilgili hüküm vermek için acele etmemek gerekir.

Varılan sonuç ne olursa olsun felsefenin hakikati ele almasında bizce herhangi bir olumsuzluk söz konusu değildir. Zira felsefi bir yaklaşım hiçbir zaman hakikate ulaştığını söylemediği gibi buna ulaşma garantisi de vermez. Buradan hareketle yapılanın boş bir faaliyet ve yerinde saymaktan öte bir şey olmadığı dahası bir de eldeki hakikatten olma ihtimalini barındırdığı söylenebilir. Felsefenin sonuca dair bir garanti vermediği doğrudur. Fakat o eldekinin analizi ve varsa hatalarını ortaya koyma işlemini gerçekleştirir. Böylece kişi inancını ispat edemese de, ki inançlar ispata konu olmaz, varsa inancındaki hataları ayıklama imkanı bulur. Şartların oluşması halinde bireyin iç hesaplaşmasını ifade eden bu sancılı durum bizce çok özel bir yere sahiptir. Bu nedenle böyle tabii/fitri bir sürecin herhangi bir yargılamaya konu edilmesini asla doğru bulmadığımızı söylemek isteriz.

Mezkur süreç ile adanmışlık bekleyen imanın aynı bireyde olması tabiatıyla kişide dâhili bir gerilim oluşturacaktır. Fakat bu gerilimin geride zikrettiğimiz üretken sonuçları doğuracağını kabul etmeyen zekâlar dış dünyada da bu ikisini aynı çatı altında görmek istemeyecektir. Çok daha açık ifade etmek gerekirse temel İslam bilimlerinin talim ve teallüm edildiği kurumlarda felsefenin dini, tabiatıyla da mezkûr bilimlerin meşrûiyet kaynağını konu edinmesine sıcak bakılmayacaktır. Dahası imkân bulunması halinde bu “meşum faaliyetin” önünün alınması mümkünse yok edilmesi için çeşitli girişimlerde bulunulacaktır. Çalışmada da görüldüğü üzere tarih bunun örneklerine tanıklık etmektedir. Fakat tarih adına asıl üzücü olan günümüzde de tekerrür etmek durumunda kalmasıdır.

KAYNAKÇA

Akçay, Mustafa, “İmam Gazzali ile Taşköprüzâde’nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri”, *III. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu*, Kastamonu, 2016.

Aynî, Bedreddin ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: BB101 Yayınları, 2016.

Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmelü’-d-dîn ebu Abdillâh b. eş-şeyh Şemsi’-d-dîn ibn eş-şeyh Cemâli’-d-dîn, *el-’Inâye şerhu’l-Hidâye*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, trz.

Baktı, Ahmet Selman, “Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2018.

Bardakoğlu, Ali, “Câiz”, *DİA*, 1993.

Bayrakdar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2012.

Büceyramî, Süleyman b. Muhammed b. Amr, *Hâşiyetü’l-Büceyramî alâ’l-Hatîb*, Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995.

Bühûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. İdrîs, *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İknâ’*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, trz.

Cemel, *Hâşiyetü’l-Cemel*, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî, Beyrut: Dâru’l-Fikr, C. I.

Cevdet Paşa, Ahmet, *Âdâb-ı Sedâd*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Çetintaş, Recep, “İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Demîrî, Kemaleddin Muhammed b. Musa b. İsa b. Ali, *en-Necmü’l-vehhâc fî şerhi’l-Minhâc*, Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2004.

Dimyâtî, ebu Bekr Osman b. Muhammed Şattâ, *İânetü’t-talibîn alâ halli elfâzi Fethi’l-muîn*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997.

Düsûkî, Muhammed Arefe, *Hâşiyetü’d-Düsûkî alâ’ş-Şerhi’l-kebîr*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, trz.

Ebu Abdullah el-Mevvâk, Muhammed b. Yusuf b. ebi’l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî, *et-Tâc ve’l-İklîl li Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.

Ebu’l-İzz, Sadru’-d-dîn Ali b. Ali, *et-Tenbîh alâ müşkilâti’l-Hidâye*, nşr. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir, Suud: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.

el-Lebedî, Abdülğanî b. Yasin b. Mahmud b. Yasin b. Tâhâ b. Ahmed, *Hâşiyetü’l-Lebedî alâ neyli’l-meârib*, nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1999.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantiğa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Gazâlî, ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Müstasfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Halil b. İshâk, Ziyâüddin el-Cündî, *et-Tavdîh fi şerhi'l-muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*, nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necîb, Merkezü Necîbüyeh, 2008.

Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve Câmi'i'l-bihâr*, nşr. Abdülmün'im, Halîl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-İknâ' fî halli elfâzi ebî Şücâ'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, C. VI; Ramlî, Şemseddin Muhammed b. ebi'l-Abbâs Hamza, *Gayetü'l-beyân şerhu Zeyd ibn Rislân*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trz.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Muğnî'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Hattâb er-Ruaynî, Şemseddin ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

Hisnî, ebu Bekr b. Muhammed b. Abdülmümin b. Harîz b. Mualla el-Hüseynî, *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli Gâyeti'l-ihţisâr*, nşr. Ali Abdülhamid Baltacı, Muhammed Vehbî Süleymân, Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1994.

Huraşî, ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

İlîş, ebu Bekr Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

İbn Cüzeyy, ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Kavânîn el-fıkhiyye*, yy., trz.

İbn Nuceym, Sirâcü'd-dîn Ömer b. İbrahim, *en-Nehru'l-fâik şerh Kenzi'd-dekâik*, nşr. Ahmed Azv İnâye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trz.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzı kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Suud: Câmiatü'l-imam Muhmmmed b. Suud, trz.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li tıbbâ'atı'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sîvâsî, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

İbnü'l-Kayyım, Muhammed b. ebi Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemseddin, *İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn*, (Muhammed Abdüsselam İbrahim), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

İbnü'r-Rif'a, ebu'l-Abbas Necmeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Kifâyetü'n-nebîh fi şerhi't-Tenbîh*, nşr. Mecdi Muhammed Sürûr Bâslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü's-Salâh, ebu Amr Osman b. Abdirrahman, *Fetava ibni's-Salâh*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987.

İbnü's-Şihne, Lisânü'd-dîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Lisânü'l-hükkâm fi marifeti'l-ahkâm*, Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973.

Îcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

Karâfî, ebu'l-Abbâs Şihâbu'd-dîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *ez-Zehîra*, nşr. Muhammed Haccî, Said A'râb, Muhammed bû Hubze, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alaaddin ebu Bekr b. Mesud b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kaya, Mahmut, “Felsefe”, *DİA*, 1995, C. XII, s. 311.

Köroğlu, Burhan, “Tabiatçılar”, *DİA*, 2010, XXXIX, 327-328.

Mansûrîzâde Said, “Cevâzın Ahkâmı Şer'îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1914, S: 10. “Cevâzın Ahkâmı Şer'îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 24. “Cevâzın Ahkâmı Şer'îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 25.

Mâzirî, ebu Abdillah Muhammed b. Ali b. Ömer, *Şerhu't-Telkîn*, (Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.

Merğînânî, ebu'l-Hasen Burhânu'd-dîn Ali b. ebî Bekr b. Abdilcelil, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Tallâl Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz.,

Meyyare el-Mâlikî, Muhammed b. Ahmed, *ed-Dürü's-semîn ve'l-mevridü'l-ma'în*, nşr. Abdullah el-Miñşâvî, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali, *Dürerü'l-hükkam şerhu Gurari'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, trz.

Mustafa, İbn sa'd b. Abduh es-Suyûtî, *Metâlibu üli'n-nühâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994.

Nevevî, ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

Nevevî, ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü't-talibin ve umdetü'l-müftîn*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Peterson, Michael, vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Râfiî, Abdülkerim Muhammed b. Abdilkerim, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, nşr. Ali Muhammed Avd, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Ramlî, Şemseddin Muhammed b. ebi'l-Abbâs Hamza, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, trz.

Saçaklızâde, Muhammed b. ebi Bekr el-Mar'aşî, *Tertîbü'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Sâvî, ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî, *Hâşiyüt's-Sâvî alâ's-şerhi's-sağîr*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trz.

Semerkandî, ebu Bekr Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. ebi Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Abdümelik Abdurrahman el-Es'ad es-Sa'dî, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1984.

Serahsi, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Sünbâvî, Muhammed el-Emîr, *Dav'u's-şümû' şerhu'l-mecmû'*, nşr. Muhammed Mahmud, Moritanya: Dâru Yusuf b. Taşfîn, 2005.

Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. ebi Bekr, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, nşr. Abdüllatif Hasen Abdurrahman, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Şeyh Nazzâm ve Cemâ'atün mine'l-ulemâ, *el-Fetâvâ'l-hindiyye fî mezhebi'l-imâmi'l-e'zam ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.

Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecme'u'l-enhur fî şerhi Mültekâ'l-ebhur*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz.

Umeyra, Şihâbu'd-dîn Ahmed er-Ralsî, *Haşiyetü Umeyra*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Yaran, Cafer Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi Tarihsel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, 1995, C. XI, s. 454.

Zekeriyâ el-Ensârî, Zeynuddin ebu Yahya Zekeriya b. Muhammed, *Esnâ'l-metâlib fî şerhi Ravd't-tâlib*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trz.

Zekeriyâ el-Ensârî, Zeynuddin ebu Yahya Zekeriya b. Muhammed, *el-Guraru'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetî'l-verdiyye*, el-Matbaatü'l-Mîmiyye, trz.

ABSTRACT**Is it Lawful that Philosophy Discusses 'Truth'?**

As in the whole tradition of revelation, as well as information about morality and metaphysics, individuals have some duties and responsibilities in Islam. It is evident that religious texts should be handled as a whole in order to achieve healthier results because of the interrelation of the issues in the content. However, the diversity and depth in the subjects they contain have been required the study of religious texts in different scientific disciplines over time. Fiqh among these disciplines discusses the duties and responsibilities of the individual in general. In this sense, it categorizes all the actions of individuals as what should be done and what to avoid in religious terms. In addition, to tell them what they are free to do enter into the definition of duty of Fiqh.

The need to examine religious texts by different disciplines is a technical and compulsory situation which does not mean that the relationship between these disciplines is completely eliminated. Because the jurisprudence acknowledges religious texts those are the starting point of Fiqh's duty as the source of legitimacy. But it is never intellectually interested in discussing the arguments and issues of those resources. Because this mission is undertaken by "Kalam". On the one hand Kalam responds to the opponents, on the other hand it puts forward the concept of truth/religion. This is the notion of truth, at the same time, is the basis of legitimacy for fiqh. Therefore, the fiqh carries out all its activity in the light of this conception. The concept of verdict that constitutes the backbone of the whole activity is defined by Ghazali according to the concept of the truth of Esharite School.

The truth/religion is also the subject for philosophy. However, there is a very important methodical distinctness between philosophy and Kalam. While the former does not give any guarantee for the result, the results of the latter are never found to contradict with the present/given truth. In terms of logic, while Kalam puts forward the propositions in keeping with the result, philosophy tries to reach the result in following its premises. But this does not mean that philosophy and religion can never be reconciled in the same truth. However it is also clear that those who will adopt the philosophical method should always face to lose the truth. On the other hand, this would mean to dispute the legitimacy of the fiqh. Therefore, at first glance the negative Fiqh's negative attitude to philosophy can be seen pretty neutral.

This is the Fiqh's literature, which clearly reveals the approach of the fiqh to philosophy. There are no exceptions to the negative approach on philosophy. On the contrary, fuqaha even sometimes have had negative attitude towards logic owing to the fact that it is the basis of philosophy and sometimes have had negative attitude towards Kalam because of the fact that it coincided with philosophy. It is understood that according to the fuqaha, philosophy is not only a facade, but also has the property of disordering other things. Considering the history of fiqh, this negative attitude has not been restricted to any certain school, period or geography of fiqh.

It is about Kalam's mission to deduce in reference to the available truth. Hence, while reason is an governor in philosophy, it is subject in Kalam. In this respect, it is always the referee in philosophy, it is, on the other hand, subject to explain truth and persuade the interlocutor in Kalam. However, if the interlocutors do not believe in the truth of Kalam, the reason is not only to be

employee, but also acts as a referee. Otherwise, to demonstrate the truth by the same truth amounts to fall into a logic error which is ale'l-matlûba/circularity/tautology. In that case, all that remains is to obey - as philosophy does- reason's arbitration.

In case of questioning the truth/faith which is proposed by Kalam It is likely that the believer possibly loses it. But it is the fact that religion requires not to persuaded mentally but to be believed at heart. Because there are innumerable examples of who do not believe in, but approve it rationally. When this is accepted, the fact that the fiqh is opposed to the philosophical questioning of the truths in question loses its meaning. On the other hand, the believer already questions instinctively in that he primarily demand to be sure of getting the truth. In order to obtain this, he either experiences revelation or agrees with the arbitration of the reason. As the truth prescribes that the experience of revelation has come to an end, the arbitration process of the reason begins naturally. As a matter of fact, the verdict whether positive or not will not mean anything more than accepting or rejecting the naturalness of the process.

Keywords: Fiqh, Philosophy of Religion, Truth, Reason, Revelation.

KITÂBIYAT



BOOK REVIEWS

HASAN TANRIVERDİ, MEŞŞÂÎ FELSEFEDE TANRININ BİLGİSİ MESELESİ -DİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME-, İLÂHİYÂT YAYINLARI, 2016

Alparslan Emin ÖZTÜRK*

İnsan idrakinin sınırlarını zorlayan kaza-kader konusu herkesin malumudur. Meşhur adıyla kaza-kader, yazarın kendi ifadesiyle, Tanrı'nın bilgisi konusunu ele alan kitap, okurunu, zaman ve mekânla kayıtlı idrakin üzerinde bir düşünce yolculuğuna davet etmektedir. Kitap, meşhur ama zihnimizin sınırlarını zorlayan, filozofça bir ifadeyle "latif bir sezgiye ihtiyaç" (s.177) duyulan bir konu üzerinde yapılan tartışmalara yer vermektedir. Tanrıverdi, Tanrı'nın bilgisi ve mahiyeti üzerine yapılan tartışmaları Meşşâî filozoflar bağlamında, günümüz din felsefesi bakışıyla ele aldığını ifade etmektedir.

Tanrıverdi, temelde Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, kapsamı ile Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyetinin bir arada savunulup savunulamayacağını giriş, iki müstakil bölüm ve sonuç olmak üzere toplam dört bölümde ele almaktadır. Giriş bölümünde "Tanrı bilgisinin ontolojik arka planı, Meşşâî filozofların ontoloji anlayışı, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı hakkında konuşmanın imkânı" konularına yer vermekte, ardından birinci bölümde (ss.45-225) "Tanrı'nın bilgisi ve kapsamı meselesini" ele almakta, ikinci bölümde (ss.225-319) "Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyeti arasındaki ilişki"yi ortaya koymaktadır.

Kitabın Önsözünde Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetine değinen yazar, Tanrı-âlem ilişkisini, tamamen koparılmış, pasif, ilahî yaratma faaliyetiyle temellenmiş ilişki şeklinde özetlenebileceğine dikkat çekmektedir. Bu ilişkiyi "Tanrı fâilün bi'l-ihthiyar mı yoksa mûcib'un bizzât mıdır?" ifadesiyle düşünmeye sunmaktadır. Tanrı-âlem ilişkisini şekillendiren esas unsur Tanrı tasavvuru mu yoksa âlem tasavvuru mudur? sorusuyla konuyu tartışmaya açan yazar, çağdaş din felsefesi metinlerinde Tanrı'nın bilgisi konusunda temel tartışmanın "Tanrı bilgisinin mahiyeti-Kapsamı, Tanrı bilgisi ve insan hürriyetinin bir arada savunulup savunulamayacağı" konusu olduğuna dikkat çekerek kitabın, bu iki temel meseleye çözüm bulmayı amaçladığını ifade etmektedir. (s. x)

Tanrı-insan-âlem ilişkisinin Tanrı'nın "bilgi" sıfatına odaklandığına dikkat çeken Tanrıverdi, bunun sebebini Tanrı'nın zatı dışındakilerle ilişkisinin O'nun bilgi sıfatı üzerinden kurulmasında görmektedir (s.1). Tanrı'nın bilgisi meselesinin "Ontoloji" anlayışını yapılandırdığına dikkat çeken yazar, Tanrı-âlem ilişkisini zorlaştıran şeyin, teizmin Tanrı'ya yüklediği değişmezlik vasfı olduğunu vurgulayarak Tanrı'ya yüklenen değişmezlik, mutlaklık ve mükemmellik vasıflarının, bu ilişkide önemli bir ölçüt olduğunu, Meşşâîler'in ontoloji anlayışı da dâhil, ontoloji anlayışlarının yapılanmasında başat rol oynadığını dile getirmektedir (s.2). Tanrıverdi, teizmin Tanrı'ya yüklediği bu vasfın belirleyiciliğini ifade etmek için, teist düşüncede değişmenin, mükemmel olmamanın, yetersizliğin göstergesi olarak algılandığını, Meşşâîler'in de bu sebeple, ontolojilerini zorunlu ve mümkün varlık ayırımı üzerine kurduğunu (s.7) ifade etmektedir.

Yazar, Meşşâî düşünürlerin Tanrının sıfatlarını, onun mükemmelliğinin ifadesi olarak, madde

ile ilintili unsurlardan uzak tuttuklarının (s.14/15) altını çizmektedir. Tanrıverdi'ye göre, Meşşâî düşünürler, Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran, onu "bir" ve "eşsiz" yapanın bu özellikler olduğuna inanmaktadır (s.17). Meşşâîler'in bu maddeden soyut Tanrı tasavvuruna (Tanrı'nın cisim olup olmadığı) İbn Rüş'tün muhalefet ettiğini ifade eden yazar, İbn Rüş'tün, şeriatın bu konudaki sessizliğinden cesaret alarak, Tanrı'nın cismaniyetinin reddi yerine, ispatı ve tasdikini öne çıkardığını dile getirmektedir (s.15).

Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi konusunda, kelamcılarla filozofların farkını ele alan yazar, kelamcılar ile filozofların zat ile sıfatlar arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda ihtilafa düşmelerine rağmen, Tanrı'nın nitelikleri konusunda, genel olarak, mutabık kaldıklarını ifade etmektedir (s.29).

Tanrı'nın bilgisi meselesine değinirken "Tanrı'nın bilgi sahibi bir varlık olması" fikrinin teizmin temel kabullerinden olduğunun altını çizen Tanrıverdi, insan ve Tanrı bilgisini karşılaştırarak, insan bilgisinin bilinene bağımlı, var olanların eseri olan bir bilgi, Tanrı bilgisinin ise var olanları var eden, var olanların nedeni (ss.55-57) olan bir bilgi olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca Tanrı bilgisinin duysal ve istidlâli olmadığından hareketle, insan bilgisinin hadis, Tanrı bilgisinin ise ezeli (ss.64-65) olduğunu ifade etmektedir.

Tanrı bilgisinin İslam dünyasında olduğu gibi Batı'da da "mutlak ve ezeli" kabul edildiğine değinen yazar, bu durumun "Omniscient (her şeyi bilen)" (s.71) ifadesiyle kavramsallaştırıldığına dikkat çekmektedir.

Meşşâî düşünürlerin "Tanrı Bilgisinin Kapsamı" adına ortaya koyduğu görüşlerinin en çok tartışılan mesele olduğunu belirten Tanrıverdi, bu tartışmanın, "Tanrı'yı insan ve âlemden bîhaber bir Tanrı konumuna indirdiği"ne dönük olumsuz algıdan kaynaklandığını ifade etmektedir. Tanrıverdi, bu tartışmanın tarafının Meşşâî düşünürler değil, onların etkilendiği Aristoteles olduğuna dikkat çekmekte (s.90) ve Meşşâî düşünürlerin bu konuda toptan eleştirilmesi yerine, haklı olarak, onları yönlendiren endişelerin tek tek değerlendirilmesinin daha yerinde olacağını ifade etmektedir. Bu konuda üç temel yaklaşımdan söz eden yazar, bunları 'Tanrı'nın zatını ve zatı dışındaki her şeyi bildiğini kabul eden', 'Tanrı'nın sadece zatını bildiğini ifade eden' ve 'Tanrı'dan bilginin soyutlanması gerektiğini ifade eden' yaklaşımlar olarak özetlemektedir. Tanrıverdi'ye göre, her üç yaklaşımın da temel amacı, Tanrı'nın mükemmelliğini korumaktır (ss.90-93).

Tanrı'nın tikelleri bilip bilmemesi konusuna değinen yazar, bu konuda Meşşâîler'e yöneltilen eleştirinin yersiz olduğunu ifade etmektedir. Temel eleştiri konusu olan Tanrı'nın tikelleri bilmediği görüşünü Tanrı'nın tikelleri bizim bildiğimiz gibi bilmediği şeklinde izah etmektedir. Tanrıverdi, bu konuda Meşşâîler'in Tanrı bilgisinin Tanrı'nın zatı gibi zaman üstü olduğu düşüncesinde olduklarını ve bu bilme için Tanrı'nın zaman diliminde bulunmasının mantıksal zorunluluk taşımadığı fikrini benimsediklerini ifade etmektedir (ss.171-175). Özetle Meşşâîler'e bu konuda yapılan eleştiriye "Tanrı tikelleri kendi ontolojik konumuna uygun bir tarzda bilir" şeklinde açıklayan yazar, onların Tanrı'nın bu bilmesine tikellerin tümel olarak bilinmesi adını verdiklerini ifade etmektedir (s.176).

Tikellerin tümel olarak bilinmesiyle varlıktaki düzenin akılla ve sebepler itibariyle bilinmesinin (s.176) kastedildiğini ifade eden Tanrıverdi, bu konudaki tartışmanın ilahi bilginin, beşeri

epistemolojik ölçütlerle değerlendirilmesinden kaynaklandığı görüşündedir (s.179). Burada insanın idrak sınırlarının tanrısal bir alanda zihin yürütme sebebiyle zorlandığı sonucuna varabiliriz. Bu zorluğu aşmanın yolunu Meşşâîler “tümel olarak bilme ‘latif bir sezgi’yle anlaşılabilir.” görüşüyle ifade etmeye çalışmıştır (s.177).

Tanrıverdi, Tanrı’nın iradesinin mâhiyetini ele alırken, Mutezile’nin Tanrı iradesini ezeli değil “hadis” olarak düşündüğünü, Eşâirler’in, bilgi sıfatı gibi, iradeyi de “ezeli” kabul ettiklerini, Mâtûrîdî’nin ise iradeyi, failin fiille birlikte bulunan bir niteliği olarak gördüğünü ifade etmektedir (s.200-201). Kelamcılara göre, Tanrı’nın irade sahibi olmasıyla bilmesinin aynı anlama geldiğini ifade eden yazar, Meşşâîler’in iradeye insani nitelikler yüklemeleri, yani iradede arzu, istek, ihtiyaç, amaç ve değişme görmeleri sebebiyle Tanrı’nın bu tip bir iradeyle nitelenmesine karşı çıktıklarına dikkat çekmektedir (s.204). Meşşâîler’in iradeyi sudûr teorisiyle/bilgiden hareketle temellendirirken, kelamcıların Tanrı bilgisini, O’nun iradesinden hareketle temellendirdiklerini vurgulamaktadır (s.206).

Yazara göre, kelamcı ve filozoflar irade, fiil, âlemin sonradan olup olmadığı konularında farklı düşünceler de Tanrı’ya âlemin faili olarak görme konusunda fikir birliği içindedir (s.215). Bir kelamcı olarak, filozoflardan farklı düşünen Gazzâlî’yi değerlendiren Tanrıverdi, Gazzâlî’ye, filozofların görüşlerini kendi amacı doğrultusunda yorumladığı, sonra da filozofları bu düşünceleri savunuyormuş gibi eleştirdiği, böylece onların düşüncelerini bağlamından uzaklaştırdığı (s.219) eleştirisini yöneltmektedir. Yazar Gazzâlî’ye bu eleştirileri yöneltirken, tartışmada tarafmış düşüncesi uyandırmakla birlikte, kelamcıların itirazlarına dönük bu izahları ortaya koyması kitabı daha ilgi çekici hale getirmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde Tanrı’nın Bilgisi ve İnsan Hürriyetini ele alan yazar, insanın mutlak varlık karşısındaki karmaşık konumundan hareketle, konunun çözümüne dönük öne sürülen “determinist, indeterminist ve uzlaştırmacı” yaklaşımlara değinmektedir.

Tanrıverdi, birinci yaklaşımın insan iradesini yok sayarak, hürriyeti vehimden ibaret gördüğünü (s.235), ikinci yaklaşımın Tanrı bilgisini sınırladığını, üçüncü yaklaşımın (uzlaştırmacılık) ise diğer iki yaklaşımın teizm açısından sakıncalı görülmesi sebebiyle ortaya konulduğunu ifade etmektedir (s.254-255). Uzlaştırma tavrına rağmen, uzlaştırmacılığın insan hürriyetini temellendirmede yetersiz kaldığına dikkat çeken yazar, onun determinizme kaydığını iddia etmektedir (s.280).

Uzlaştırmacı yaklaşımı önceleyenlerin Tanrı’nın bilmesini daimî şimdi/ezeli şimdi düşüncesiyle temellendirdiğini dile getiren yazar, Ehlisünnet kelamcılarının da uzlaştırmacılığı benimsediğine dikkat çekmektedir (s.274). Örnek olarak Eşâirler’i vererek, onların uzlaşmayı Kesb Nazariyesi’yle temellendirdiğini ve bu yaklaşımın Cebriye ve Mutezile’nin aşırılıklarını uzlaştırmaya çalıştığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, Eşâirler’in kesb bağlamında ortaya koyduğu “İstita’at” düşüncesiyle, insanı teolojik determinizme mahkûm ettiğini iddia etmektedir (s.275). Diğer uzlaştırmacı yaklaşım olan Mâtûrîdilik’in Tanrı’nın bilgi ve kudretinin ezeliyeti düşüncesinde olduğu, insan fiilleri de dahil, her şeyin Tanrı’nın kader ve kazası ile gerçekleştiği, Tanrı’nın insan fiillerini yaratırken, insanın iradesiyle tercih ettiklerini yarattığı görüşünü benimsediğini iddia etmektedir (s.275). Burada Ehli sünnet kelamcılarının, eleştirdiği ve aşırı bularak itiraz ettikleri Cebriye ve

Mutezile kelimelerine yaklaştırılması oldukça ilginçtir. Yazarın ortaya koyduğu görüşlerden hareketle, insan iradesine en olumlu bakan yaklaşımın Meşşâî düşünürlerin yaklaşımı olduğu yorumu yapılabilir.

Tanrıverdi'ye göre, ilahi bilgi-insan hürriyeti meselesini izaha çalışanların durumu, körlerin fili tarifine benzemektedir (s.277). Bu meselenin düğümlendiği noktanın ezililik anlayışı (s.280) olduğu tespitini yapan yazar, ezililiği zaman üstü ezililik, tüm zamanlarda bulunma şeklinde ezililik ve ezeli şimdide bilme şeklinde üç çeşit olarak ifade etmektedir.

Meşşâî düşünürlerin akıl ve düşünceyi, irade; iradeyi de insanın hür olmasının delili gördüklerini ifade eden Tanrıverdi, Meşşâîler'in, insanın ay altı âlemdeki en faziletli varlık olmasını akıl ve irade sahibi olması ve bunlara göre davranmasına bağladığına (s.284) dikkat çekmektedir.

Meşşâîler'in gelecek zamanlı olayları Tanrı'nın bilgisi açısından zorunlu, kendiliğinde ise mümkün kabul ettiğini (s.303) ifade eden yazar, insanın fiillerinde mutlak zorunluluk altında olmadığı gibi, tamamen hür olduğunun da iddia edilemeyeceğini, insan fiillerinin, onu kuşatan imkân ve şartlarla sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Onlara göre, engeller davranışları sınırlasa da insanın ne yapacağını belirlemediğini, davranışları belirleyen insanın kendisi olduğunu iddia etmektedir. İnsan iradesiyle-ilahi bilgiyi uzlaştırma çabalarının, ya Tanrı'nın ya da insanın hürriyetini kısıtlandığına dikkat çeken yazar, üçüncü yolun "bu konuda akli izah mümkün değildir" yaklaşımı olduğuna ifade etmektedir (s.316-317).

Sonuç olarak Tanrıverdi, Meşşâî felsefede Tanrı'nın bilgisi üzerine yürütülen tartışmaları kapsamlı olarak sunmaktadır. Bu sunuş, girişte biraz hızlı olmakta ve okuyucu kendini bir anda konunun içinde, tartışma ortamında bulmaktadır. Yazarın, kitabın asıl bölümlerinde, Meşşâî görüşler yanında bunlara yönelik eleştirilere yer vermesi, kelimelerle Meşşâî filozofların üzerinde hem fikir olduğu konuları belirtmesi, yapılan eleştirilerin sebeplerine değinerek bunlara izahlar getirmesi kitabı daha doyurucu hale getirmektedir. Bu tartışmalar yapılırken Meşşâî düşünceye zıt görüşlerin gereğinden çok tekrarlanması, hâkim konuyu Tanrı'nın bilgisi meselesinden daha ziyade, tekrarı yapılan bu görüşlere kaydırıldığı söylenebilir. Yine tekrarlar "Kitabın aynı bölümlerini mi okuyorum?" algısı da oluşturmaktadır. Sonuç bölümünde ara ara tartışmaya girilmesi, konuyu tartışırken kitap bitiyor algısı oluşturmaktadır. Zikrettiğimiz hususlar, kitabın değerinin önüne tabi ki geçmemektedir. Kitap konuya dair görüşleri derli toplu sunmaktadır. Kitabın okuyucusuna fayda sağlayacağına kanaatimiz tamdır. Din felsefesinin mühim ve çetrefilli, bir o kadar da insan idrakini aşan bir konuda söz söylemek zor olsa da kitap zoru başarmış görünmektedir.

GÖKHAN YAVUZ DEMİR, *DİLİN BELİRSİZLİĞİ*, İSTANBUL: PİNHAN YAYINCILIK 2018

Serdar GEZER*

Dilin Belirsizliği adlı çalışma, dile yönelik kesinlik arayışlarının karşısında konumlanan bir eser olarak yerini almaktadır. Filozoflar tarafından başlatılan dile yönelik yakıştırmalar her dönemde tekrardan tartışma konusu haline gelmiştir. Batı felsefesinin asırlardır tartışma konusu olan dile ilişkin teorilerini de ele alan bu eser Gökhan Yavuz Demir'in doktora tezidir. Yazar bu tezinde sosyal bir fenomen olan dilin içine düştüğü kargaşa ortamını aydınlatmak ve dili bu tartışmalardan uzaklaştırmak niyetindedir. Batıdaki akademi çevrelerine nazaran dile yönelik çalışmaların az görüldüğü Türkiye'de bu eserin yayımlanması esere ayrı bir değer katmaktadır.

Eser üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler öncesinde detaylı bir giriş sunan yazar çalışmanın içeriğine uygun bir hazırlık safhası oluşturmuştur. Eser ise "Hurafe Olarak Dil", "Oyun Olarak Dil" ve "Figüratif Bir Fenomen Olarak Dil" adlı bölümler halinde kurgulanmıştır. Bölümlerin ardından sonuç kısmıyla birlikte eser son bulmaktadır.

Giriş kısmında, eserin teması olan dilin diğer sosyal bilim alanlarından daha farklı bir alan olduğundan bahsedilmekte ve bu nokta vurgulanmaktadır. Çünkü dil kendisi hakkında kendisiyle incelenebilecek bir araştırma konusudur. Türkiye'deki dil araştırmalarının yetersizliğine vurgu yapan yazar, bunun nedeni olarak Batıdaki çalışmaların takip edilememesinde görmektedir. Toplumun dilini çözümlenmeye çalışan sosyoloji biliminin dile bakış açısında noksanlık olduğuna dair bir izlenim veren giriş bölümünde dilin sosyal bir fenomen olduğunun altı çizilmektedir. Dilin tarihten bugüne süregelen başlı başına bir ihtilaf konusu olması nedeniyle sosyal bir fenomen olarak anılması gerektiği ayrıca vurgulanmaktadır.

Dilin ne olduğuna dair belirli bir yaklaşıma sahip olunmasının daha sağlıklı sonuçlar doğuracağı fikrinde olan Demir, kendisinin "teşkil/tesis edici" teoride konumlanacağını belirtmektedir. Dil hakkındaki düşünme geleneklerinin çeşitliliğine ve bu geleneklerin ana çizgilerinin çizileceğinden bahseden yazar, dilin belirsizliğine dair sorunları irdeleyeceğini vurgulamaktadır. İlk, dile ilişkin soruların ve dilin gerçeklikle ilişkisine dair soruların, düşüncenin eski bir konusu olduğu ifade edilerek, okuyucular Antik Dönem tartışmalarına götürülmektedir. Antik Yunan felsefesinde ele alınan dile ilişkin görüşlerin karşıt iki çizgide olması Batı linguistik tarihinin akışını bu yönde belirleyecektir. Bu görüşlerden birisi, dilin kesinliğini bir diğeri ise belirsizliğini vurgulamaktaydı. Dil tartışmalarının Antik Dönem'den 17. yüzyıla taşındığına dikkat çekilmiş, bu tartışmaların 20. yüzyılda da devam ettiği aktarılmıştır. Antik çağlardan günümüze dek süregelen dil tartışmalarında iki farklı görüşün daima var olmasının nedeni bu sorunlara hangi bağlamdan yaklaşıldığı ile bağlantılıdır. Yazar eserinde, Charles Taylor'un kullandığı bir ayrımı ele alarak bu soruları irdeleyeceğini açıkça ifade etmiştir. Charles'ın, "Çerçeveleyici" ve "Teşkil/Tesis Edici" teorilerini okuyucusuna aktaran Demir, bu teorilerden ikincisini benimsediğinin de altını çizmektedir.

Kitapta, dil tartışmalarındaki fikir ayrılıklarının ardından eserin ana teması gereği "belirsizlik"

kavramına odaklanılmakta, belirsizliğin ne anlama geldiği sorgulanmaya başlanmaktadır. Belirsizliğin anlamsızlık olmadığını vurgulayan Demir, belirsizliğin anlaşılamayan ve hakkında karar verilemeyen olduğunu ifade etmektedir. Dilin kendi işleyiş tarzına göre hem rasyonel hem de rasyonel olmadığı savunularak dilin belirsiz olduğu tekrardan vurgulanmaktadır. Yazar, belirsizliğin dilin olağan bir unsuru olduğunu ve bu konuda olumsuzlama çabalarına girilmemesi gerektiğini kesin bir dille belirtmektedir. Dilin bir sistem olup olmadığı tartışmalarına da değinen Demir, bu konuda Gödel'in dile ilişkin asistematik bir sistem olduğu görüşünü savunmakta dolayısıyla dilin bir sistem olmadığını ifade etmektedir.

“Hurafe Olarak Dil” adlı birinci bölümde, belirsizlik ve kesinlik kavramları karşılaştırılmakta ve modern zaman anlayışında belirsizliğin “hurafe”, kesinliğin ise “bilimsel” olarak kavrandığı aktarılmaktadır. Ancak dildeki belirsizliğin dilden kaynaklanan bir patoloji değil aksine dildeki olağanlığın bir göstergesi olduğu ayrıca belirtilmektedir. Dil konusunun felsefedeki merkezi konumunun dile olan güvensizlikten kaynaklandığını da aktaran yazar bu süreci Bacon dönemine dek götürmektedir. Sorunun, kelimeler ve gerçeklik arasında mı yoksa dildeki gramer unsurunda mı olduğuna dair tartışmalar, düşünürleri bir hayli meşgul etmiştir. Tüm bu tartışmaların nedenine bakılacak olursa da gündelik dili tüm yetersizliklerinden kurtarma çabası olduğu görülecektir. Diğer yandan Orta Çağda ki dile ilişkin arayışların Tanrı'nın diline dönme çabalarını barındırdığını ifade etmekte olan Demir, Tanrı'nın Adem'le konuştuğu o ilk dile dönme arzusunun nihayet bulamadığını aktarmaktadır. Modern kusursuz bir dil arayışının dini bir arayışın sekülerizasyonu olduğu çıkarımında bulunularak, bu arayışın 17. yüzyılda nasıl bir surete büründüğü okuyucularla paylaşılmaktadır. 17. yüzyıldaki “kesinlik” arayışına değinilmekte, bunun nedenleri arasında 30 Yıl Savaşlarının insanlarda oluşturduğu olumsuz hava ve de Bacon, Galileo ve Descartes gibi öncülerle büyük adımların atıldığı bilim devriminin olduğu görüşü belirtilmektedir.

Bilim devriminden 20. yüzyıla kadar gelen sürede matematiğin sadece doğa bilimlerinin değil tüm bilimlerin temel paradigması olduğu hatırlatılmakta, matematiğin kesinlik idealini sosyal bilimlere taşıma çalışmalarından bahsedilmektedir. Condorcet ile başlayan bu çalışmaların ilk ayağı belirsiz olmayan, açık ve kesin bir dilin inşası çabalarıydı. Bu çalışmalar sosyal bilimler için bir umut kaynağıydı. Sosyolojinin kurucu isimlerinden Emile Durkheim, bu çalışmaların sosyolojide metodolojik anlamda faydalı olacağını aktarmıştır. Diğer yandan 20. yüzyılda ki kesinlik anlayışının değiştiğini ifade eden yazar, bu değişimin klasik fizikten kuantum fiziğine geçişin bir ürünü olduğunu belirtmektedir. Matematik ve fizik dilinin kesin olmadığı ve değişilebilir olduğu düşüncesi insanlara hakim olurken, sosyal bilimlerde bu arayışın başarısızlıkla sonuçlanması pekte şaşırtıcı olmamıştır. Demir, insanın hayatındaki belirsizliklerin, kuşkuların kaçınılmaz olduğu gibi dildeki belirsizliğin de kaçınılmaz olduğunu bir kez daha ifade etmekte, dilin bir hurafe olarak değil bir oyun olarak ele alınması gerektiği çağrısında bulunmaktadır.

“Oyun Olarak Dil” adlı ikinci bölümde, dil için, “oyun” analogisinin kullanımı isabetli bulunarak, bu analogiyi kullanan iki isim üzerinde durulmaktadır. Saussure ve Wittgenstein'in dile yaklaşımları ele alınarak, öncelikle oyun nedir sorusunun cevapları sunulmaktadır. Diğer yandan oyun ve dil arasındaki ilişkiye dair betimlemelerde bulunmaktadır. Adı geçen iki isim birbirlerinden bağımsız olarak dilin işleyişine yönelik dil-satranç analogileri geliştirmişlerdir. Modern linguistiğin temellerini atan Saussure, dil-satranç analogisi ile kendi teorisini sağlamlaştırma çabasıdır. Yazar

bu bölümde satranç oyununun muhtelif işleyişi ve dilin işleyişi arasındaki ortak yönleri dikkat çekerek okuyuculara dil-satranç analogisini detaylıca açıklamaktadır. Ardından Saussure'ün dile bakışını ele almakta ve onun, dili "sistem" olarak gördüğünü aktarmaktadır.

Saussure'ün dil teorilerinin ardından Wittgenstein'in dil sorunlarına nasıl yaklaştığını inceleyen Demir, Wittgenstein'in, dili bir sistem olarak nitelendirmediğini belirtmektedir. Wittgenstein, dilden, hayat formları olarak bahsetmekte ve dilde "anlam" hususu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim kendisine göre "anlam kullanım tarzıdır". Bu tezini satranç oyunu analogisiyle ifade etmekte olan Wittgenstein, dili kullanmanın dil oyunları oynamak olduğunu belirtmektedir. Demir, Saussure ve Wittgenstein arasındaki yaklaşım farklarını açıkladıktan sonra, iki ismin bir konuda hemfikir olduğunu aktarmaktadır. Oyunun oyuncuyu önelediği konusunda hemfikir olan iki ismin oyun analogileri haklı bulunarak, oyun tercihlerinin yanlış olduğu iddia edilmektedir.

Dilin esnek bir yapıya sahip olduğu belirtilirken, bu esnekliğin dilin yeni kullanımlara açık olduğunun göstergesi olduğu ayrıca eklenmektedir. Modern linguistiğin dilin esnekliğini göz ardı ettiğini savunan yazar, bu bakış açısının dile formel bir sistem kimliği kazandırdığını belirtmektedir. Dilin belirsiz, sistemin ise belirli bir yapıya sahip olduğunu aktaran Demir, modern linguistik anlayışın yaklaşımını eleştirmektedir. Diğer yandan oyun analogisine geri dönmekte, oyun tercihi için satrancın katı kurallara sahip olduğu ve bu yüzden dilin işleyişine uygun olmadığı savunulmaktadır. Satrancın, dilin belirsizliğine yer bırakmayacak kadar kesin bir oyun olduğunu ve bu yüzden bu analoginin kullanımının hatalı olduğunu aktaran Demir, Saussure'ün da bu hatayı fark ettiğini eklemektedir.

Bölüm sonunda satrançtan ziyade "go" oyununun dilin işleyişine daha uygun bir analogi olduğu belirtilmektedir. Okuyuculara go oyununun işleyişi açıklanmış, oyunun içindeki belirsizlik durumunun altı çizilmiştir. Go oyununun karakteristik özellikleri arasında belirsizliğin ve alışlageldik bir sistemin olmaması yazarın düşüncelerine destek verir durumdadır. Dilin bir oyun olduğunu yineleyen yazar, sahasının ve kurallarının dilin kendisi olduğu görüşündedir. Yazara göre dili bir oyun kılan temel niteliği, kelimelerin sözlük anlamlarının dışında yeni anlamlar kazanmasına imkan veren figüratif kullanımdır. Dilin belirsizliğini ise kullanılan kelimenin, cümlenin veya ifadenin anlamının sabit olmaması olarak gören yazar, eserinin son bölümünde dilin figüratif yönünü ele alarak dilin belirsizliğine dair tezini sürdürmektedir.

"Figüratif Bir Fenomen Olarak Dil" adlı son bölümde, dilin, mucizelerin mucizesi olduğuna dair görüşünü bildiren yazar, bu görüşünün arkasında dilin belirsizliğinin yattığını ifade etmektedir. Dilin yalnızca göstergeler imparatorluğu değil aynı zamanda metaforlar imparatorluğu olduğu aktarılmakta, dilin kendisinin de bir metafor olduğu belirtilmektedir. Dilin bizi kastettiğimizden başka şeyler söylemeye mecbur etmesi, konuşanın dil olduğunun göstergesidir. Metafor kelimesinin etimolojik biçimde incelenmesi dahilinde metafor kelimesinin de aslında bir metafor olduğunu paylaşan Demir, Aristoteles'in metafor kullanımının bir yetenek olduğu görüşünü okuyucularına aktarmaktadır. Diğer yandan metafor kullanımının yanlış ya da hatalı olduğu görüşünde olan Anglo-Sakson geleneği mensuplarının neden bu denli karşıt olduklarına değinilerek, bunun nedenleri arasında subjektivizmden korku olduğu görüşü savunulmaktadır. Nitekim onlara göre kelimeleri metaforik biçimde kullanmak kelimeleri yanlış kullanmaktır. Demir, Hobbes ve Locke'tan alıntılar

yaparak kendilerinin de metafor kullanımından kaçamadıklarını belirtmektedir. Metaforun, bir kavram alanının başka bir kavram alanına göre anlaşılması anlamına geldiği aktarılarak, verilen metafor örnekleriyle pekiştirilmek istenmektedir. Metafor kullanımlarının dile verimlilik kattığı ifade edilmekte, belirsizlik ve metafora dair saptamalarda bulunmaktadır. Belirsizliğin gündelik dilde oldukça yaygın olduğunu paylaşan Demir, bunun bir problem olmadığını altını çizmektedir. Diğer yandan bir metaforun gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söylemesini, belirsizliğin pozitif ve üretici kullanımına bağlayan yazar, yanlış olanın metaforlar değil, metaforların yanlış ve yararsız olduğuna dair görüşlerin olduğu görüşündedir.

Yazar, eserin sonuç kısmında dile ilişkin genel söylemlerin yanlışlığından bahsetmekle okuyuculara farklı bir perspektif kazandırmak istemektedir. Dilin bir araç olmadığını, dili bir araç durumuna indirgemenin dili başka bir şey haline getirmek olduğu görüşünde olan yazar dilin temelini dil olduğunu paylaşır. Demir, eserin amacının modernitenin mutlak kesinlik arayışının dil sahasında bir netice vermediğini göstermek olduğunu bildirmektedir. Yazar bu kesinlik arayışının karşısında “belirsizlik” kavramını ön plana çıkarmasının nedenini ise dilin sürükleyici gücünün içinde barındırdığı sınırsızlık ve sonsuzlukla açıklamaktadır. Kelimelere sinmiş olan çokanlamlılığın dilin yetersizliği değil aksine dilin yaratıcı yönü olduğu aktarılırken, kesinlik arayışının beyhude olduğu tekrar dile getirilmektedir. Dilin anlam, metaforun ise anlamdaki çeşitlilik olduğunu ifade eden yazar böylelikle metaforun anlamsız olmadığı düşüncesine varmaktadır. Eserini, dilin, kendi dışında konumlanan gerçekliğe ulaşamayacağı temeli üzerine oturtan Demir, onarılması gerekenin dil değil, dil-gerçeklik hakkındaki kalıplaşmış görüşlerin olduğunu savunmaktadır.

Sonuç olarak, *Dilin Belirsizliği* adlı çalışma, dil problemlerine yönelik tartışmaları ve bu tartışmalardaki temel çizgileri görmek isteyenler için başvurulması gereken bir eser konumundadır. Klasikleşmiş dil görüşlerinin dışına çıkılarak, dil tartışmalarında bir sonuca varılamamasının nedenleri bu eserde tespit edilmeye çalışılmaktadır. Nitekim dili nasıl anlamalıyız sorusu çerçevesinde yanıtlar arayan eser, okuyucuları sürükleyici bir çalışmanın içine çekmektedir. Yalın ve açıklayıcı bir üslupla kaleme alınan çalışma dilin belirsizliğine dair okuyuculara farklı bir perspektif kazandırmaktadır. Dile yönelik tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda bu eser başlı başına bir çözüm olarak yeterli görünmemektedir. Ancak eser bu tartışmaları yakından görme açısından bir giriş mahiyeti taşımaktadır. Dile ilişkin çalışmaları takip eden araştırmacılar, öğrenciler ve dil konusunda fikir sahibi olmak isteyen herkes açısından okunmasının fayda sağlayacağı görüşümdedir.

RELIGION & PHILOSOPHICAL
RESEARCH

DECEMBER 2018 • VOLUME 1 • NUMBER