

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2022

Cilt | Volume: 5- Sayı | Number: 1

KELAM İLMİ, ANALİTİK GELENEK VE TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİNİN EHEMMİYETİ

Kalam, the Analytic Tradition, and the Importance of
Philosophy of Religion in Turkey

Kayhan ÖZAYKAL, Dr. Öğretim Üyesi

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | İstanbul University Faculty of Theology

kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0243-5625>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru Tarihi | Date Received: 20.05.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30.07.2022

Atıf | Cite As

ÖZAYKAL, K. "Kalam İlmî, Analitik Gelenek ve Türkiye'de Din Felsefesinin Ehemmiyeti". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 92-126.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

KELAM İLMİ, ANALİTİK GELENEK VE TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİNİN EHEMMİYETİ

Kayhan ÖZAYKAL

ÖZ

Din felsefesi, kendine has amaçları ve soruları olan nispeten genç bir akademik alandır. Bununla beraber Türkiye'deki ilahiyat eğitiminin bir parçası olması hasebiyle bu disiplinin mahiyetini ve amaçlarını ilgilendiren çeşitli hususlar söz konusudur. İlk olarak, din felsefesinin dinî öğreti açısından tarafsızlığını ve nesnellliğini açıklamak için hem Avrupa'daki hem de Türkiye'deki ortaya çıkış serüveni değerlendirilecektir. İkinci olarak, bu disiplinin ne gibi eşsiz katkılar sağladığını tespit etmek üzere din felsefesinin nesnelere, yöntemleri ve amaçları incelenip (en yakın) kardeş alanı olan kelam ile karşılaştırılacaktır. Üçüncü olarak, dinî itikat ve dinî düşünce ile irtibatlandırılarak, din felsefesinde yaklaşım ve yöntem mevzuları ele alınacaktır. Bu bölümlerde felsefe ve onun dinle münasebetine dair bazı yanlış anlamaları gidermek amaçlanmıştır. Bu amaçla, analitik gelenekte bulunan din felsefesinin üç kademesi ortaya konulmuştur. Bu üç kademe arasında ayırım yapılarak, felsefenin dine karşı olduğu düşüncesinin nasıl geçersiz olduğu ispat edilmiştir. Ayrıca kıta felsefesinin yönteminden ziyade analitik yöntemle dine dair teorilerin açıklanması ve değerlendirilmesi yoluyla İslamî inançlarla alakalı felsefî soruların eğitim bağlamında daha iyi anlaşılabilmesini ve cevaplanabileceğini gösteren bazı hususlar ortaya konmuştur. Son olarak, din felsefesinin konu ve kaynak yelpazesi ve konu seçimiyle alakalı meselelere cevap aranmıştır. Burada, din felsefesinin özel olarak kullanılabileceği bir dizi kaynaktan yararlanmanın kelamın gelişmesine yardımcı olabileceği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akaid, Analitik Felsefesi, Din Felsefesi, İslam, Kelam İlmî, Kıta Felsefesi.

ABSTRACT

Kalam, the Analytic Tradition, and the Importance of Philosophy of Religion in Turkey

The philosophy of religion is a relatively young academic field with its own goals and questions. However, as a discipline taught as part of theological education in Turkey, there are various issues concerning its nature and aims. First, the emergence of philosophy of religion in both Europe and Turkey will be evaluated to explain doctrinal neutrality and objectivity. Secondly, in order to determine what unique contributions the philosophy of religion makes, the objects, methods and aims of the field will be examined and compared with its (closest) sister, kalam. Thirdly, the issues of approach and method in the philosophy of religion will be discussed in connection to religious belief and thought. In these sections, we try to

refute some unfavourable conceptions of philosophy and its relation to religion. To this end, we identify three levels to the philosophy of religion as found in the Analytical tradition. It is hoped that distinguishing between these three levels explains how the claim that philosophy is opposed to religious creed is invalid. Also, we here aim to present certain reasons that suggest philosophical questions about Islamic beliefs are better understood and answered at the educational level through the explanation and evaluation of theories about religion as practiced the analytic tradition than continental philosophy. Finally, the choice and range of topics addressed and sources used in philosophy of religion lessons is discussed in relation to Islamic tradition. It is argued here that the disciple can help the development of kalam by using sources that it almost exclusively studies.

Keywords: Islamic Creed, Analytic Philosophy, Philosophy of Religion, Islam, Kalam, Continental Philosophy.

GİRİŞ

Din felsefesinin, çoğunluğu Müslüman olan herhangi bir ülkede ve bilhassa Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde öğretilen akademik bir disiplin olarak konumu, akademik kitaplarda ve dergilerde tartışılmakta, ne olması gerektiği meselesinde çeşitli gözlemler ve görüşler sunulmaya devam etmektedir.¹ Bu bağlamda konuya ilk olarak şu soruyla yaklaşıyoruz: Din felsefesini kendine has kılan nitelikler nelerdir ve hususen İlahiyat fakültelerinde ne gibi benzersiz katkılar sağlar? Bu noktada meseleye dair, yapıcı ve açıklayıcı olacağını umduğumuz cevabımızı sunmaya başlamadan önce, bu meselenin arkasındaki sebeplerin ne olduğunu sormak gerekir. Buna göre, mevzuyu birkaç soruya böldük ve makalenin ilgili bölümlerinde bu sorulara verilen yanıtların sonuçlarını inceledik. Bu ise, Türkiye'de ilahiyat eğitiminde din felsefesi derslerinin yer almasının çok sayıdaki faydasını sıralayabilmeyi ve çözüm bekleyen bazı sorunlara cevap verebilmeyi sağladı.

Öncelikle, bir disiplin olarak din felsefesinin Türkiye İlahiyat Fakülteleri müfredatındaki yeri konusunda bazı tartışmalar ve bu tartışmaların dayandığı bazı temel sebepler vardır. Bu sebeplerden ilki, din felsefesinin Müslüman dünyanın felsefî geleneğinin sınırlarının ötesinde ortaya çıkmasıdır. Tabii İslam ilim dünyasının dışında olgunlaşarak bağımsız alanlara dönüşen ve bugün İslam dünyasının içinde uygulamada sorun yaşanmayan birçok disiplin vardır. Burada kuantum fiziğinden psikolojiye, sosyolojiden antropolojiye kadar pek çok alandan bahsedebiliriz. Buna rağmen, din felsefesi gibi disiplinlere, büyük ihtimalle “yabancı” diyebileceğimiz

¹ Son yıllarda bu meseleyi farklı açılardan tartışan ön plana çıkan bazı kaynaklar şunlardır: Adnan Arslan, “İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 269-280 (özellikle, 277-280); Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas (ed.), *Türkiye’de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna* (Ankara: Elis Yayınları, 2019); Betül Akdemir Süleyman (ed.), *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021). Ayrıca bk. Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 3. Bölüm.

kökenlerden dolayı, bir dereceye kadar şüpheyle bakılır.² Yani din felsefesi gibi alanların İslam ile pek ilişkisinin olmadığı hatta İslam zıddı olan doktrin ve araştırma yöntemlerini temsil ettiği zannedilir ya da bundan şüphelenilir. Bu bağlamda Akdemir-Süleyman'ın ifade ettiği gibi, “din felsefesi belli bir dinin inançlarına dayanan teolojik bir disiplin mi sayılacaktır?”³ Bu makalenin çoğunda, din felsefesinin her zaman sadece belirli bir din bağlamında yapılabileceği görüşüne karşı kanıtlar sunacağız. Kökenler ve yöntemler hakkında endişeler ile ilgili bu meselenin odağını netleştirmek için, bunu “öğretiye ait şüpheler sorunu” olarak adlandırmayı öneriyoruz. Bu sorunu cevaplamak amacıyla birinci bölümde, öncelikle Avrupa'da din felsefesinin ortaya çıkışının bağlamını ve felsefî temelini, sonra Mustafa Şekip Tunç'un *Felsefe-i Din ve Bir Din Felsefesine Doğru* başlıklı eserleri ve Mehmet Aydın'ın *Din Felsefesi* kitabı üzerinden din felsefesinin Türkiye'de üniversiteye giriş şeklini sunacağız.

İkinci olarak, tüm İslam düşünce tarihi öğrencilerinin mirasçısı olduğu zengin bir kelim ve felsefe geleneğinin varlığından kaynaklanan bir soru ortaya çıkmaktadır. Din felsefesi, zaten geniş olan bu felsefî mirasa ne ekler? İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kelam ve İslam felsefesi derslerinde söz konusu felsefî literatürle tanışmaları lisans seviyesinde olduğu dikkate alınırsa soru daha da yerindedir. Görünen o ki, din felsefesi, eğer eğitimsel bir değere sahip olacaksa, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eğitimine eşsiz bir şey katmalıdır. Buna “benzersizlik sorunu” diyebiliriz. Bu sorunun cevabını vermek için ihtiyaç duyulan bilgilerin bir kısmına birinci bölümde zaten değinilmiş olacaktır, ancak (ikinci bölümde yapmaya çalışacağımız gibi) disiplinin diğerlerinden farkı, ayrıntılarıyla sistematik olarak sunulmalıdır.

Bir diğer mevzu da dine felsefî yaklaşımla ilgilidir. Din felsefesinin çok farklı “türleri” mevcuttur ve ister akademisyen ister üniversite öğrencisi olsun, bu ilmin çalışanlarına farklı yaklaşımların yararlarının ne olduğunu sormak düşer. Bugün Anglo-Amerikan dünyasında analitik gelenek baskın felsefe biçimidir. Bununla birlikte hem bu dünyada hem de Avrupa'da ve başka ülkelerde, fenomenoloji, varoluşçuluk ve dekonstrüksiyon gibi çeşitli hareketleri içeren kıta felsefesi geleneği

² Bu şüpheciliğin varlığı ve yaygınlığı akademik yazılarda pek ifade edilmemesine rağmen Türkiye'de ilmî çevreler içinde de dışında da bilinen bir gerçek olarak kabul edilir (ör. bk. Rahim Acar, “Takdim”, *Türkiye'de Din Felsefesi*, ed. Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas (Ankara: Elis Yayınları, 2019); Betül Akdemir Süleyman, “Takdim”, *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*, ed. Betül Akdemir Süleyman (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 11-12). Ancak ilahiyat talebelerinin kayda değer bir sayısının felsefe dersleri almadan önce bu derslerin eğitimlerinde bulunmasına ve bu ilmin kıymetine dair şüphelerine işaret edebiliriz (Fatih Toktaş vd., “Felsefe'li İlahiyat vs. Felsefe'siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2016), 143-181).

³ Akdemir-Süleyman, “Takdim”, 12. Bu bağlamda da örneğin Zeki Özcan'ın şu çarpıcı ifadesini aktarabiliriz: “Her üç monoteizm için geçerli tek bir din felsefesi olamaz. Bunun nedeni din felsefesi yaparken kullanılan her monoteistin tasavvurlarının ve bilincinin, vahyin, kurumların, kıssaların ya da efsanelerin, Tanrısal eylemlerin ritüellerin, daha da önemlisi bütün bunların verildiği Kutsal metinlerin farklılığıdır.” Bk. Zeki Özcan, “Din Felsefesinin Felsefesi”, *Din Felsefesine Dair Okumlar I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 69. Bu görüşe göre her dinin ancak kendine uygun bir din felsefesi olur. Krş. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 6.

mühim bir güç olmaya devam etmektedir. Farklı yaklaşımların mevcudiyeti, kolayca sentezlenemeyen veya birleştirilemeyen çeşitli alternatifler sunar. Dahası, bu yaklaşımların her biri belirli tarihî varsayımlara dayanırlar ve dayandıkları bu varsayımlar Türkiye ve İslam bağlamı için nesnellik ve uygunluk sorularını doğurur. Buradaki meseleyi “yaklaşım sorunu” olarak adlandırabiliriz. Ancak hem analitik hem de kıta felsefesinde çeşitli akımlar bulunduğundan bu makalede kapsamlı bir karar vermek yerine bu soruya sadece eğitim bağlamında bir cevap sunacağız.

Son olarak benzersizlik meselesine ilişkin verdiğimiz cevaplardan yola çıkarak dördüncü bölümde iki konuyu ele alabileceğiz. Aşağıda görüleceği üzere, din felsefesinin belli bir dine göre değil evrensel bir şekilde yapılabileceği lehine görüşümüz bunun eğitimdeki boyutunu açıklamamızı gerekli kılar. Zira din felsefesi, dinî iddiaların statüsünü değerlendirmek için felsefe ve kelimadan elde edilen materyallere dayandığından; hususen sorular ve düşünürler, söz konusu iki alanda da aynı olduğundan, tamamen olmasa da büyük ölçüde kelam derslerini tekrarlama tehlikesi vardır. Bir tekrarlama haline gelmemesi için din felsefesinin temel mahiyetiyle kullanılan malzeme da büyük ehemmiyete sahiptir. Bunları “konu ve kaynak seçimi” meselesi olarak adlandırabiliriz.

Bu sorulardan bazıları yanıtlanabilmek için mühim felsefî çalışma gerektirirken, bazıları doğası gereği tarihî veya pedagojiktir. İlki, büyük ölçüde alanın arkasındaki tarihle ilgilidir. Ancak ikinci bölüm, din felsefesinin başka herhangi bir ilme indirgenemezliğini kanıtlamak için birtakım temel ayrımların yapıldığı yerdir. Burada din felsefesinin, kelam ve başka felsefî ilimlerden nasıl farklı olduğunu açıklamak adına onun nesnelere, amaçlarını, usullerini ve kendine has faydalarını kısaca ortaya koyacağız. Üçüncü bölümde ise yaklaşım meselesiyle ilgili iki farklı konuya değinilecektir: akaidin din felsefesindeki yeri ve analitik felsefeyle kıta felsefesinin farklı yaklaşımları. İkinci ve üçüncü bölümlerin ikisinde de hem araştırma hem de pedagojik açıdan yorumlar yapılacaktır. Son bölüm ise giriş derslerinde verimli bir şekilde işlenecek malzemeyle ilgili olup yukarıda belirttiğimiz ve yine pedagojik açıdan mühim olan konu ve kaynak seçimi sorusunun teferruatına dairdir.

1. ÖĞRETİYE AİT ŞÜPHELER VE DİN FELSEFESİNİN ENTELEKTÜEL KÖKENLERİ

Bağımsız bir disiplin olarak din felsefesinin ortaya çıkışı ele alınırken, genellikle “din felsefesi” teriminin ne zaman ortaya çıktığı sorusu üzerinde durulur. Fakat mühim olmakla birlikte, bu başlığı Avrupa ve ardından Türk felsefe tarihinde tespit etmek, biraz keyfî ve hatta yanıltıcıdır. Zira bu ad, bir şekilde zaten uzun süredir mevcut olan bir gerçekliğe verilmiş gibi görünmektedir. Hatta din felsefesinde ele alınan mevzuların birçoğu antik Yunan felsefesine kadar uzanır. Ancak bu ilmin, bağımsız bir felsefe dalı olarak ortaya çıkmasından önceki çalışmalar, neticeleri daha da ileri gitse bile, yalnızca bir ana dine bağlı olma eğilimindeydi. Din felsefesinin, önceden var olan teoloji (İslam geleneğinde ilm-i kelam) türlerinden farklı olarak getirdiği yeni şey, kapsamlı felsefî gelişmeleri doğrudan dinî konularda kullanma ve bu konuların kapsamını içtimaî, bilimsel ve politik soruları içerecek şekilde genişletme yeteneğiydi.

Birçok sosyal ve bilimsel alan gibi, din felsefesi de bağımsız bir akademik disiplin olarak Avrupa'da aydınlanma sırasında ortaya çıkmıştır. David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) ve G. W. F. Hegel (1770-1831) başta olmak üzere ve belki daha az ölçüde G. E. Lessing (1729-1781) ve Friedrich Schleiermacher (1768-1834) gibi çeşitli şahsiyetler de bu oluşumda etkili rol oynamıştır. Elbette, bu düşünürlerin en aşına oldukları din Hıristiyanlıktı. Ancak bizzat din, psikoloji ve sosyoloji gibi önemli sosyal bilimlerin fark edilebilir bir olgunluğa erişme sürecinde olduğu bir çağda, yeni eleştirel incelemelerin nesnesi haline gelmişti.⁴ Yöntem ve yaklaşımlardaki temel farklılıklara rağmen, bu isimlerin kendi çalışmalarını yeni kılan şey, temel referans teriminin başlı başına Hıristiyanlık değil, yaşayan bir insanlık fenomeni olarak umumi anlamda “din” olmasıdır.⁵ Şimdiye kadar dinî nitelikteki konular, metafiziğe (Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri hakkındaki doğal teoloji ile sınırlı teistik argümanlar) veya etiğe (dinî yükümlülükler) yalnızca bir ek olarak görüldüğünden, felsefe kapsamında oldukça sınırlıydı. Ama bu filozofların her biri, sistemli bir şekilde yazarak ve dinin felsefi statüsünü nesnel olarak açıklamaya bağımsız risaleler ayırarak (Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832, ikinci edisyon 1840) konuyu o zamanlara kadar dinle alakalı yapılan felsefi çalışmalardan temeyyüz ettirdiler. Bu amaçla çalışmalarını, geleneksel dinî kaynaklardan bağımsız şekilde geliştirilen ve insan yaşamının tüm mühim felsefi yönlerini kapsayacak geniş uygulama alanına sahip kavramsal araçlar kullanarak yürüttüler. Böylece dinî konuları en son teorik inkişaflar çerçevesinde ortaya koyan yazıları, felsefi olarak verimli oldu. Ancak, Dupré'nin belirttiği üzere büyük ölçüde Hume ve Kant'ın etkisine bağlı olarak, on sekizinci yüzyılda metafizikle ilgili algılanan artan sorunlarla birlikte, aşkın bir alanla alakalı bilgiye erişimimiz büyük bir şüphecilikle karşılandı.⁶ Sonuç olarak, teistik argümanların yeni bir şekilde değerlendirilmesi gerekiyordu; yeni bir yuvaya ihtiyaç vardı ve bu yüzden tartışma metafizikten ayrı bir mevzu olarak din üzerine felsefi çalışmaya kaydı.

Bu gelişmeler, dinin yeni bir felsefi temelini aranmasına yol açtı. Filozoflar, yukarıda bahsedilen üç filozofun yaptığı gibi, bu temel ne olması gerektiği konusunda farklı düşünürler. Hume için, oldukça şüpheci bir şekilde, bu temel psikolojydi. Bununla birlikte, Kant ve Hegel için bulgular klasik teistik inanca daha

⁴ Psikolojinin kritik gelişmesi neredeyse din felsefesiyle aynı tarihlerde gerçekleşir. Mesela Christian Wolff'un *Psychologia Empirica* (1732) ve *Psychologia Rationalis* (1734) eserleri ve daha sonra Kant'ın *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (1798) kitabı ile psikoloji müstakil bir alan olarak görülmeye başladı. Sosyoloji ise biraz daha geç bir zamanda olgunlaşır. Zira Avrupa'da ancak, 1830-1842 yılları zarfında basılan August Comte'in *Cours de Philosophie Positive* eseriyile ayrı bir alan olarak tanımlandı.

⁵ Özellikle Avrupa kıtasında meselenin bu yönünün ana hatları için bk. Jean-Yves Lacoste, “Continental Philosophy”, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister – Paul Copan (London ve New York: Routledge, 2013), 723-726.

⁶ Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven ve London: Yale University Press, 2004), özellikle 9. Bölüm.

dostane idi. Zira ahlaki nesnel ve transandantal bir temele yerleştiren Kant, teizmi pratik akılcılık üzerine dayandırırken, metafizik bilgiyi yeniden doğrulayan Hegel, dini Mutlak Tin olarak ve Tanrı'nın varlığıyla alakalı teistik argümanları ise insanın yaşadığı deneyimin nesnel rasyonalizasyonları olarak yorumlar. Belki daha da mühimi, burada her düşünürün, dini başka bir konuya indirgemediği ayrı bir başlık altında özel bir ilgiye muhtaç kabul etmesidir. Diğer bir deyişle, dinin benzersiz bir felsefî açıklamaya ihtiyacı vardı ve onun salt teolojiden ziyade felsefenin temel bir parçası olduğu kabul edildi.⁷ Burada vurgulanmaya değer olan nokta, alanın, karşıt taraflar arasındaki münakaşaya zemin sağlarken, dini savunmaya ve dinin doğasını ve toplum içindeki eşsiz yerini felsefî bir temelde açıklamaya çalışan düşünürlere ev sahipliği yapmasıdır. Yani bu, alternatif ve bazen rakip felsefî gelenekler açısından dinî konuların ele alınması ve dini bağımsız bir analiz nesnesi olarak alma imkânı anlamına geliyordu.

Din felsefesinin ortaya çıkışındaki bu unsurları sıralamakta yarar vardır:

1. Geleneksel metafiziğin sürdürülebilirliğini yeniden değerlendiren tartışmalar,
2. Teolojinin kapsadığı mevzuların çeşitliliğinden memnuniyetsizlik,
3. Dinî konulara verimli bir şekilde uygulanabilecek felsefî teorilerin gelişimi,
4. Tek bir dinden ziyade genel olarak dinle ilgili konuları münakaşa imkânı ve arzusu,
5. Dinin felsefî olarak indirgenemez bir araştırma konusu olarak tanınması.

İlk kez Hegel ile birlikte (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* eseriyle) ortaya çıktığı anlaşılan “din felsefesi” terimi, yalnızca bu unsurların sebep olduğu yeni gerçeği ve teolojide yer alan Hıristiyan temalarının ve kullanılan usullerin karşıtlığını temsil etmesi açısından özel bir ehemmiyet kazanır.

Ancak asıl mevzumuz Türkiye'deki din felsefesi olduğundan, şimdi bu ilmin Türkiye'de ilk kez tanıtılmasının entelektüel amaçlarını ve sebeplerini belirlemeye dönelim. Bu kapsamda, Avrupa'daki din felsefesinin entelektüel temellerini kısaca ortaya koyduktan sonra, bu disiplinin Türkiye'de öğretilmesinin merkezinde bulunan kişiler açısından bu disiplinin uygulanması için belirlenen niyetlerin ne olduğunu görmek faydalı olacaktır. Elbette bu konuda ulaşılan bulgular, her din felsefecisinin niyetini ifade etmeyebilir, ancak böyle bir açıklama bu disiplinin Türk akademik eğitimi bağlamındaki yeri hakkında fikir verecektir.

Bu disiplinin Osmanlı münevver çevrelerinde akademik bir hususiyet haline gelmesi ancak yirminci yüzyılın başlarında olmuş ve daha sonra Dârülfünûn ile birlikte İlahiyat Fakültesi'nin 1933'te kapanmasıyla neredeyse yarım asırlık bir aranın ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk üniversitesinde 1976'da yeniden okutulmaya

⁷ Din felsefesinin ortaya çıkışı ve tarihiyle ilgili detaylı çalışmalar için bk. James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1967), Eugene T. Long, *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900–2000* (Dordrecht, The Netherlands: Springer 2000); Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*. Din felsefesinin bağımsız bir bilime dönüşmesinin başlangıcını Hume'a bağlayarak, burada Collins'in *The Emergence of Philosophy of Religion*'ini takip ediyoruz.

başlamıştır. Bu konuda hususen öne çıkan iki isimden birincisi Mustafa Şekip Tunç, diğeri Mehmet Aydın'dır.

Müslüman çoğunluklu bir ülkede bu alanın yeri üzerine düşünülürken, din felsefesinin on sekizinci yüzyıl Avrupa'sının bilimsel, dinî ve felsefî eğilimlerinin oldukça doğal bir neticesi olarak ortaya çıkmasından dolayı, bu topraklarda ne kadar farklı bir şekilde tezahür ettiğinin dikkate alınması gerekir. Osmanlı İmparatorluğu örneğinde, 1865'te kurulan Dârülfünûn'un hususen 1924 yılında İstanbul Dârülfünûn olarak yeniden kurulmasıyla, çeşitli alanlarda Batı öğrenimini yakalamaya yönelik genel bir projenin parçası olarak bulunduğu İslam ilmî çevrelerinde başlangıcından oldukça farklıdır. Din felsefesinin ortaya çıkışının tarihî faktörleri ve önceden var olan felsefî alanlarla olan ilişkisi ışığında, bu disiplinin, Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde temsil edilen geleneğin felsefî çalışmalarının tarihi ve teorik kapsamına uyup uymadığını ve (eğer uyuyorsa) nasıl uyduğunu sormalıyız. Kısacası, bu ve bundan sonraki bölümde, din felsefesinin usullerini ve amaçlarını açıklayarak ilahiyat eğitimine nasıl uyduğunu göstermeyi ve bir şekilde İslam düşünce geleneğine uygun olduğuna dair şüpheleri ortadan kaldırmayı umuyoruz.

Ekim 1925 tarihli Dârülfünûn Tâlimatnâmesi'nde adı yeni verilen "İlahiyat Fakültesi"nde okutulacak dersler arasında din felsefesi görülür.⁸ Başta Henri Bergson'un yazıları olmak üzere birçok Fransız felsefî metni dilimize kazandırmasıyla meşhur bir felsefeci olan Şekip Tunç, 1927-1933 yılları arasında Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi dersleri vererek Türkçede bu ilmin derslerini veren ilk kişi olmuştur.⁹ Bu derslerle alakalı notlar, derslerin başladığı sene *Felsefe-i Din* adıyla Dârülfünûn Matbaası'nda yayınlanmıştır.¹⁰ Ayrıca Tunç'un 1957-1958 yılları arasında *Din Yolu*'nda yayınlanan çeşitli yazıları da 1959'da *Bir Din Felsefesine Doğru* adıyla kitap olarak basılmıştır. Tunç'un yaşamı boyunca üstlendiği tüm çalışmalar içinde son yıllarının yoğun bir şekilde din felsefesi (ne yazık ki yarım kalmış) çalışmalarına ayrılmış olması anlamlı görünmektedir.¹¹

Tunç'un din felsefesi araştırmalarına başlama motivasyonu bazı yazılarından anlaşılabilir. Öncelikle, uzun zamandır entelektüel bir gerileme durumunda olduğunu

⁸ Halis Ayhan, "İlâhiyat Fakültesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 22/71.

⁹ Mehmet Ali Aynî, Darülfünun'da din felsefesini öğreten ilk kişi olarak Mehmet Emin Beyi listelediğinden (*Dârülfünun Tarihi: Üniversite Tarihi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 117), dersi ilk kimin verdiğine dair şüpheler uyanca da, tarihsel olarak Tunç'un verdiği derslerin mühim olduğu açıktır. Tunç'un bibliyografyası için bk. Yakup Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 18 (2010), 88-89. Zikredilen döneme dair daha detaylı bilgiler için bk. Bayram Dalkılıç (ed.), *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2000), "Giriş", 11-21.

¹⁰ Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe-i Din*, haz. Fatih Taştan (Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022), 71.

¹¹ Bu konuda Rana Tunç'un anlattıkları önemli gözüktür. Bk. Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru* (Ankara: Türkiye Yayınevi, 1959), 5-6. Tunç'un hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi* (İstanbul: Maarif Matbası, 1944). Bilhassa, S. Türkmen (tespit eden), "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", 11-17.

düşündüğü İmparatorluğun medreselerindeki ilmî vaziyetle alakalı bir hayal kırıklığına uğramış görünüyor. İkinci olarak, Avrupa'daki araştırma yönteminden etkilenmiş olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda, hususen seçilmiş bir öğrenci olarak Cenevre Üniversitesi'nde psikoloji alanında aldığı eğitim mühimdir. Hatta belli ki bu durum, Tunç'u bazı katı ve keskin ayrımlar yapmaya yöneltmiştir. Mesela, şöyle yazar: "Görenek ilmi ne kadar durgun, kendini beğenmiş ve dogmatik ise müspet ilim o kadar akıcı, samimi ve serbesttir."¹² Daha da çarpıcısı şudur: "Müspet ilmin usûl ve zihniyeti ve akl-ı selim, medeni milletlerde olduğu gibi bizde de her türlü terakkiyatı temin edebilir."¹³ Acaba Tunç, medreseleri ilmî açıdan üretken görmüş olsaydı nasıl düşünürdü? Her halükârda kendince, Osmanlı yüksek öğretiminde büyük bir eksiklik olarak gördüğü şeyi, son ilmî yaklaşımlarla gidermeye çalışır.

Bizzat din felsefesi mevzusundaki şu sözleri açıklayıcıdır:

Din kültürü için sadece din bilgileri, din ilimleri ve din tarihi kifayet etmez. Bir din edebiyatı, bir din fikri de lazım. Bu ilmi sadece öğrenmekle, onun ruhuna nüfuz edilmiş olmaz. Bir dinin ahkâmını bilmek, ona riayet etmekle de ruh ve manası kavranılmış olmaz; ancak zevahirde kalınmış olur. Bu zevahir, okunmak, muhakeme ve mukayese edilmek, anlaşılması olmak da ister. Bunu yapmak, dinin bir teşrihini ortaya koymak, din felsefesine düşmektedir.¹⁴

Burada, Tunç'un bilimsel ve karşılaştırmalı bir çalışma yoluyla, dinî öğretilerin kendilerini incelemekten ziyade, onların temel sebeplerini ve sonuçlarını araştırmayı tasavvur ettiğini görebiliriz.

Şimdi ikinci değineceğimiz kişiye Mehmet Aydın'a dönelim. Kendisinin aktardığı şekilde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1976'da başlayan derslerle "modern İlahiyat Fakültesi'nin bir parçası olarak" din felsefesini ilk öğreten kişidir.¹⁵ Aydın'ın tarihi konumu mühimdir, çünkü din felsefesi, 1982'de Türkiye'de yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin müfredatına Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı altında bir ders olarak konulmuştur. Ayrıca, onun yazdığı ve ilk kez 1987'de yayımlanan *Din Felsefesi* giriş kitabı, 1991-1992 öğretim yılından itibaren İlahiyat Fakültesi'nin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü bünyesinde geliştirilen programda din felsefesinin ders olarak kesinleştiği mühim bir zamanda bu alanın temel taşı haline gelmiştir. Dahası, kitap bugün lisans derslerinde standart bir kaynak olmaya devam ediyor.

Aydın bu mühim kitabın önsözünde şunları yazar:

¹² Mustafa Şekip Tunç, "İlimcilik mi? İlim mi?", *Milli Mecmua* 2/46 (1924), 742.

¹³ Tunç, "İlimcilik mi? İlim mi?", 743.

¹⁴ Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru* (Ankara: Türkiye Yayınevi), 7-8. Alıntı yapılan metin, alana bir nevi giriş niteliğinde olan *Bir Din Felsefesine Doğru* kitabının adını taşıyan ve onun başında bulunan makalesindedir.

¹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, iii.

Burada hemen belirtmek isteriz ki, felsefenin ruhu tartışmadır; akla gelen bütün alternatifleri dikkate alarak, tahlil ve tenkidi ön planda tutan bir sorgulama faaliyetidir. Dolayısıyla, bir din felsefesi kitabı, dinî bir eser değildir. Onun gayesi, ne öğrencinin daha dindar olmasına yardımcı olmak, ne de onun şüpheyi düşmesine yahut inancının sarsılmasına yol açmaktır. Asıl gaye, onun bir problemi etrafıca düşünmesine, tartışmasına, tahlil etmesine, düşünerek ve tartışarak birtakım sonuçlara kendi başına ulaşabilmesine yardımcı olmaktır.¹⁶

Aydın'ın din felsefesini, araştırma açısından eleştirel, dindarlık açısından oldukça tarafsız olarak tasavvur ettiği görülmektedir. Aşağıda değinileceği gibi, burada savunduğumuz din felsefesi, fikir ve inançlarımızda açıklık, geçerlilik, tutarlılık, nesnellik ve kesinlik aradığı için, onun düşüncesi anlaşılabilir. Fakat Aydın'ın dindarlık konusunda dediği şey tenkit edilebilir. Çünkü din felsefesi sonuçları itibarıyla burada etkisiz değildir. Örneğin, Tanrı'nın varlığını aklî kanıtlarla doğrulamak veya felsefî fikirleri kullanarak dinî tecrübenin tabiatını açıklamak kişinin inancını artırabilir. Ancak aynı şekilde, deliller zayıf bulunduğu, söz konusu dinî inancın sarsılabileceğini ifade etmek de lazımdır. Aydın'ın din felsefesine dair görüşleri, aşağıda tekrar değineceğimiz ve belirteceğimiz gibi, din felsefesinin neleri kapsadığı konusunda Tunç ile aynı değildir. Fakat şimdilik onun, bu ilimle dinin aklî geçerliliğini değerlendirmemizin mümkün olacağı düşüncesini görmemiz kafidir.

Burada iki şeyi belirtmekte fayda var. Birincisi, burada sunacağımız ve savunacağımız yaklaşım, (aşağıda belirtildiği gibi) sosyolojiye daha yakın olan Tunç'unki gibi değildir. İkincisi, bağımsız bir alan olarak din felsefesini ortaya çıkaran felsefî akımlar Müslüman topraklarında mevcut olmasa da, göreceğimiz gibi, alan bu ilk, arazî faktörlere bağlı kalmak zorunda değildir ve kalmamıştır.¹⁷ Aslında İslam bağlamında din felsefesinin kelam ile benzer fakat daha evrensel felsefî amaçları olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıdaki alıntılar, sadece alanın Türkiye'deki din felsefesi için mühim şahıslar tarafından bu ilmin öğrencilere tanıtılması sırasında ne ifade ettiğini doğrudan göstermek içindir. Avrupa'da din felsefesinin, bazı filozofların dinî inançları eleştirmeye, bazılarının ise onu savunmaya ya da yeni temellere oturtmaya kalkışmasıyla ortaya çıktığını gördük. Türkiye'de ise her şeyden önce, alıntılanan pasajlardan (1) dinî düşüncenin temellerini derinlemesine (2) saygıdeğer bir felsefe tarihinden devam eden (3) gelişmiş tahlil araçlarıyla inceleme arzusunu görebiliriz. Görünen o ki bütün bunlar övgüye değer hedeflerdir. Ancak din felsefesinin ne olduğunu daha net bir şekilde anlamak için bu ilmin nesnelere, amaçlarına ve usullerine bakmak gerekir.

2. DİN FELSEFESİNİN BENZERSİZLİĞİNİ GÖSTEREN HUSUSİYETLERİ

¹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, iv.

¹⁷ Bu konudaki gözlemlerimiz, İslamî bağlamda konuya zemin hazırlayan Mehmet Sait Reçber'in sunduğu görüşüyle örtüşür. Bk. Reçber'in "Din Felsefesinin Haklılaştırılması Üzerine", ed. Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas, *Türkiye'de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 115-131.

Bu bölümün amacı, din felsefesinin temel hususiyetlerini ortaya koymaya çalışmaktır. Ancak bu çabamızda onu kelam ilmiyle karşılaştırıp farklarını belirteceğiz. Bunu, din felsefesinin, hem neden İslam düşünce geleneğindeki düşünürlerin çalışmalarına indirgenebilir olarak değerlendirilmemesi gerektiğini göstermek hem de kendine has faydalarını belirlemek için yapacağız. Burada, aşağıdaki tafsilatların analitik din felsefesine ait bir araştırma çerçevesini takip ettiğini baştan söylemeliyiz. Fakat bu, dine yönelik diğer tüm felsefi yaklaşımları dışladığımız anlamına gelmez. Aksine, farklı şekillerde yapılması gereken önemli işler var (3.3.'e bakınız).

2.1. Nesnelere

Felsefi araştırmanın dinî nesnesini tanımlamak, alanın en temel kısmı olsa da birçok yazar onun ne olduğunu kesin terimlerle belirtmekten çekinmektedir. Zira din tanımı kültürel, doktrinel ve tarihi faktörlere bağlı olduğundan onu tarif etmek bizi bazı mühim problemlerle karşı karşıya getirir. Din tanımıyla ilgili olarak iki ana seçenek mevcuttur. Bunlardan biri, din için esas ve zorunlu bir hususiyet bulmaktır. Ancak, dünya dinlerinin büyük ölçüde farklılık gösterdiğini gördüğümüzde hepsini kapsayacak bir husus olmadığını fark ediyoruz. Mesela, dini tanımlarken, tanrıya (veya tanrılara) inanmayı zorunlu bir unsur kabul edersek Budizm gibi dahil etmek istediğimiz fakat teist olmayan dinleri dışlamış oluruz. Ayrıca Şamanizm gibi dindarlık kavramına ihtiyaç duymayan dinler de mevcuttur ki bu da dindarlığı tanımlayıcı bir nitelik olarak konumuzu aşırı derecede daraltır. İkinci bir seçenek, normalde din olarak kabul edilenlerin tümünü birer din örneği olarak kabul etmektir. Zaten dini tanımlamak için tarafsız veya evrensel olarak kabul edilmiş bir kriter olmadığı için bu yaklaşım makul durur. Ayrıca bu yaklaşımın belli bir felsefe teorisini takip ettiğini gösterebiliriz. Din felsefesinde, dinin felsefi olarak manidar olmasını sağlayan ayrıntıları, dar tanımlanmış terimler sebebiyle bir dini peşinen dışlamayacak şekilde ortaya koymak için Wittgenstein'in aile benzerliği fikrine uygun bir yaklaşım izlenir. İki kardeşin paylaştığı fizikî nitelikler az olsa da aynı aileden geldiklerini kabul ederiz ve aynı aileden iki kuzenin neredeyse hiç ortak niteliği olmasa bile yine akraba olduklarını inkâr etmeyiz. Wittgenstein bu benzetmeyi 'oyunlar' için kullanmıştır. Oyunlar oldukça farklıdır. Ancak burada hiçbir (örneğin temel kabul edilen belirli bir tek özelliğe) sahip olması gerekmez ve bazı örnekler birbirinden büyük ölçüde farklılık gösterebilir.¹⁸ Din felsefesinde takip edilemez bir yaklaşım ise, dine teolojik bir tanım vermektir, çünkü bu, çeşitli dinî geleneklerin bazılarını dışlayacak şekilde birini diğerlerine karşı ayrıcalıklı kılar.¹⁹

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1996), Fasıl 1, Kısım 66-67. Ayrıca bk. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (New York: Harper & Row, 1960), 17-18.

¹⁹ Dini tanımlamaya dair bu tür mülahazaların temel esasları din felsefesine giriş kitaplarında sıklıkla tartışılır. Ör. Aydın, *Din Felsefesi*, 1-11; Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 1. Bölüm; Keith E. Yandell, *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction* (London ve New York: Routledge, 2002), 1. Bölüm. Dini bilhassa felsefi bir şekilde tanımlama girişimi için bk. Franklin I. Gamwell, "A Foreword to Comparative Philosophy

Teolojide (veya kelamda) ise, böyle bir mesele pek yoktur.²⁰ Zira bu ilimde dinin ne olduğu belli kutsal kaynakların öğrettiklerine dayanır. Fakat din felsefesinde, bu temel noktada tarafsız kalmak için kutsal kitaplara dayanmadan din tarifini kurmak lazımdır.

Ayrıca, analitik felsefede din felsefesinin, ritüeller, yükümlülükler ve adanma törenlerini içeren dinin pratik yönleriyle ilgilenmediğini de belirtmek gerekir. Aksine din felsefecisinin ilgilendiği şey, bu uygulamaların arkasındaki hakikat iddialarıdır. Bunlar, bir dinin akaidini oluşturan ve onun pratik cihetinin temeli olan inançlardır. Dinler arasında ortak bazı akide hususiyetleri şunlardır:

1. Evrenin nihai sebebi, tabiatı ve amacı ile ilgili inançlar,
2. İnsanın dünyadaki yeri ve amacı ile ilgili inançlar,
3. Nihai veya doğaüstü bir gerçekliğin varlığına dair iddialar,
4. Nihai veya doğaüstü gerçekliğe yaklaşma yolları,
5. İnsanın karşılaştığı pratik veya manevi sorunları çözmeyi amaçlayan uygulamalar.

Dinin bu hususiyetlerini şimdi ortaya koyduktan sonra, din felsefesinin bunları nasıl incelediğini sorabiliriz. Felsefenin ana dalları üçtür: Metafizik, Epistemoloji ve Etik. Metafizik, neyin mevcut olduğunu ve tabiatının ne olduğunu öğrenme; epistemoloji, nasıl ve hangi bilginin mümkün olduğunu öğrenme ve etik, neyin ve neden yapılması gerektiğini öğrenme amacına sahiptir. Dinler, bu alanlardan en az biriyle (ve umumiyetle hepsiyle) alakalı hakikat iddialarını içerir. Ek olarak, dinî gelenekler ekseriyetle iddialarını desteklemek için açıklamalar içermektedir. O halde din felsefesi, dinî inançta bulunan metafizik, epistemolojik ve etik hakikat iddialarıyla kendi nesnelere olarak ilgilenir.

2.2. Amaçları

Felsefe, hakikatin umumi hususiyetlerini anlama teşebbüsüdür. Belki de “en üst” seviyede, din felsefesi, amaçları arasında teolojik açıklamalara paralel olabilecek açıklamalar sağlamayı içerir. Örneğin bir Hıristiyan için nihai gerçeklik, üçlü bir formdaki Tanrı’dır, oysa Arthur Schopenhauer (1788-1860) için nihai gerçeklik, örneğin İrade’dir; tüm dünyanın “iç özünü” oluşturan, bilgisiz ve tatminsiz kör bir çabadır. Bu manada felsefe ve teoloji paralel, hatta bazen zıt ve rakip düşünceler temsil eder. Ancak, bizzat analitik din felsefesi, bu tür nihai veya geniş kapsamlı teoriler önermek yerine, önce belirli dinî iddiaları anlamaya çalışır. Mesela, genel manada dinî tecrübeden bahsedebiliriz. Ama dinî tecrübenin tabiatı nedir? Onun mahiyeti his mi, yorum mu, yoksa bir nevi algı mıdır? Rudolph Otto, *numen* (kutsal

of Religion”, *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, ed. Frank Reynolds – David Tracy (New York: State University of New York Press), 21-57.

²⁰ Bu makalede, “teoloji” (tanrı bilgisi) kelimesini tüm dinlerde yapılan inanca dair aklî açıklamaları, savunmaları ve ilgili teorileri, “kelam” kelimesini ise sadece İslam’da gerçekleşen bu tür faaliyetleri temsil etmek için kullanıyoruz.

güç) kavramını geliştirip bu konuda maneviyat ve psikolojiyi vurgular.²¹ Wayne Proudfoot ise dinî tecrübeyi esasen yorum olarak anlar ve böylece gayri hakikiyecilik (*non-realizim*) yaklaşımını benimser.²² Fakat William Alston, dinî tecrübenin bir tür algı olduğunu savunur ve bunu yapmak için *numenon* (bizatihi olarak şey) ve *fenomenon* (algılanabilen olarak şey) arasındaki ayrımını kullanır.²³ Belli bir dinî inancı izah veya müdafaa etmek için sunulan bu tarz şümulü olmayan teorilere konuya "mahsus" diyebiliriz.

Bununla birlikte, analitik din felsefesi, daha da temel olarak dinî iddiaların felsefî olarak güçlü ve zayıf yönlerini belirlemek ve değerlendirmekle ilgilidir sadece. Aşağıda açıklayacağımız gibi bu, dinî inançların mantıkî tutarlılığını, epistemik insicamını ve açıklama gücünü tespit etme manasına gelir. Geniş kapsamlı ve mahsus cevapların geçerliliği bu ikinci hedeflere bağlıdır. Zira felsefede bir teorinin onaylanması veya reddedilmesi, geçerliliğini belirleyen değerlendirmeye dayanır. Dinî düşüncenin geçerliliği ve sağlıklı bir şekilde gelişmesi ancak bu şekilde sağlanır. O halde din felsefesinin en temel amacı, dini iddiaların ve ayrıca bu iddiaları açıklamak, savunmak ve eleştirmek için kullanılan mahsus felsefi teorilerin güvenilirliğini belirlemektir.

Tabii ki, çaba burada bitmiyor. Örneğin, bilimsel veya felsefî ilerlemeler sebebiyle, dini inançla alakalı yeni teoriler geliştirmeye ihtiyaç olabilir. Ardından, bu yeni teorinin geçerliliğini ve güvenilirliğini değerlendirmek için yine çalışmalar yapılır. Ayrıca bu amaçlarla yakından ilgili olan, dinî inancın belirli bir konusuna ilişkin hakikate ulaşma arzusudur. Bu, belirli bir teorinin en isabetli olarak onaylanması veya benimsenmesini gerektirir. Ancak bu konuda din felsefecisinin, bilinçli bir şekilde birini diğerine tercih edebilmesi için, rakip teorileri de incelemiş ve değerlendirmiş olması gerekir. Buradaki amaçları, yukarıda verdiğimiz dinî tecrübe örneğinden devam ederek açıklayabiliriz. Dini tecrübe inancın geçerliliğini değerlendirilirken bu konuya mahsus teoriler de ele alınır. Mesela Otto, Proudfoot ve Alston'un teorileri değerlendirilir. Bir teori de onaylanacaksa, diğerleriyle incelenip kıyaslanır. Ancak bu teorilerin hepsi eksik olarak görülürse yeni bir teori oluşturmak amaçlanır ki dinî tecrübe daha iyi bir şekilde açıklanabilsin. Kabul etmek gerekir ki, bir yanda tahlil ve değerlendirme, diğer yanda teori onaylanması arasında ince bir çizgi mevcuttur. Çünkü tahlil yapmak için bir felsefeci tartışmalı bir teoriye dayanıyor olabilir. Dahası, değerlendirmesi doğrudan bir teoriyi geliştirmesine veya bir iddiayı onaylamasına yol açabilir.²⁴

²¹ Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, çev. John W. Harvey (Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2021), 7, vd.

²² Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985), 32-33, 2-3. Bölüm.

²³ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1993), 43-59.

²⁴ Mesela ilahî fiil konusunda sadece iki farklı teori bulunduğunu farz etsek Tanrı ya doğrudan dünyaya müdahale eder ya da etmez. Bu teorilerin ikisi aynı anda doğru olamadığına göre biri reddedilince diğeri ispatlanır.

Buna karşılık kelamcı, ancak belirli bir dinin hakikat iddialarını rasyonel olarak savunur, makul ve/veya inandırıcı hale getirmeyi amaçlar. Daha temel olarak, kelamcı belirli bir dinin akaidinin tam olarak ne olduğunu belirlemek için de çalışabilir. Mesela, İslam'da temel kaidelerin çoğu açık olmasına rağmen, tam manaları tartışmaya açık olabilir. Bu bağlamda özellikle Kader kaidesine işaret edilebilir. Bazı kelamcılar kaderi ilahî adalete bağlarken bazıları ise Tanrı'nın mutlak kudret ve hür iradesine dayandırır. Ancak her halükârda, bu tarz tartışmalar sadece bir dinin iddialarının kapsamında yapılır. Başka bir deyişle, teolog belirli bir dini kasten savunmak için yazar, buna karşın din felsefecisinin aynı şeyi yapması gerekmez; hedefi, prensipte, herhangi bir dinin inançlarını eleştirel olarak değerlendirmektir. Bu bakımdan bir din felsefecisinin çalışmaları ve bulguları akademik açıdan daha evrensel bir mevkiye sahiptir.

Tam bu konuda kelamın din felsefesi ile örtüşmesinin çarpıcı biçimde temel olduğu da görülür. Zira Kur'ân'ın sıhhatini aklî olarak, yani kendi iddialarından bağımsız olarak ispatlama ihtiyacı mevcuttur. Mesela bizzat Kur'ân-ı Kerim, içinde şüphe olmayan bir kitap olduğunu belirtir. Ancak bu, ilgili ayetin kendisine işaret edilerek kanıtlanamaz. Aksine, ancak Kur'ân'ın kaynağının ispat edilmesi ve içeriğinin kontrol edilmesi ile ispat edilebilir. Aksi taktirde bir kısır döngüye gireriz.²⁵ Böylece kelamın esasen din felsefesinin kapsamına giren konularla, en temelde dakîku'l-kelama dayandığı görülmektedir. Dakîku'l-kelam İslam dini için âlemsümül, aklî ve gayrimüslimleri dahi ikna edecek delilleri bulmakla meşguldür. Buna karşılık celîlul-kelam olarak bilinen ilim, dinî kaynakların içeriklerinden hareketle akaid hakkında ispatlara varmayı temsil eder. Açıktır ki, bu tür kelam, din felsefesinde inceleme için ancak malzeme sağlayabilir. Çünkü bize teolojik kaynaklara dayanarak neye inanılması gerektiğini söyler ve bu bulgular için salt aklî veya bilimsel bir temele ihtiyaç duymaz.²⁶

Bu noktada analitik din felsefesinin amaçlarını şöyle toparlayabiliriz:

1. Dinin felsefi açıdan anlamlı yönlerinin güvenilirliğini değerlendirmek.
2. Dinin bu yönlerine ilişkin geniş kapsamlı ve mahsus felsefi teorileri ve açıklamaları değerlendirmek.
3. Gerektiğinde geniş kapsamlı veya mahsus yeni felsefi teoriler ve açıklamalar üretmek.

Bu farklı amaçların arkasındaki motivasyon değişebilir. Bazen din felsefesi, dini iddiaları savunmak veya tenkit etmek için yapılır; bazen dini iddiaları

²⁵ Hayrettin Nebi Güdekli, "Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma", *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*, ed. Betül Akdemir Süleyman (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 63-64.

²⁶ Bu ayrımın mahiyetine ve tarihine dair detaylı bir açıklama için bk. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelamında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rölü", *Dakîku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*, ed. Ramazan Altıntaş – Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Topaloğlu Matbaa 2021), 15-47, özellikle 21-22. İlgili terimlerin farklı bir tarifi için bk. Mohammed Basil Altaie, "The Scientific Value of Dakik al-Kelam", *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2 (1994), 8-9.

desteklemek ve başkalarını onların gerçeklerine ikna etmek veya müminin kendisini aydınlatmak amacıyla yapılır; bazen de din felsefesi, dinî sebeplerden dolayı bir ibadet şekli olarak ilahî hakikatler üzerinde tafsilatlı ve derin bir şekilde düşünmek için yapılır.

2.3. Usulü

Yukarıda belirtilen hedeflere ulaşılması, en temel seviyede, ilgili inanç ve teorilerin sağlam bir felsefî değerlendirmesine dayanır. Teorilerin değerlendirildiği usul üç ana kıstastan oluşur: (1) mantıkî tutarlılık, (2) epistemik insicam ve (3) açıklama gücü. Bu kıstas listesi, çalışılan inançların veya teorilerin geçerliliği için ehemmiyet açısından hiyerarşıktır: Önce bir inanç grubunun mantıken veya bilimsel açıdan çelişkili olup olmadığını tespit etmek, sonra iddiaların örneğin psikoloji, fizik veya sosyoloji gibi diğer alanlardaki bilgilerimizle desteklenip desteklenmediğine karar vermek ve son olarak iddiaların açıklama kapsamının ne kadar geniş ve kâfi olduğunu öğrenmek anlamına gelir. Mesela, bir teori mantıken çelişkili ise başka bir inceleme yapmadan reddedilebilir. Ama normalde işler bu seviyede kalmaz. Örneğin iki rakip teorinin her ikisi de mantıken tutarlı olur, ancak yalnızca biri epistemik olarak tutarlı bulunursa, bu durumda ilgili teori felsefî bakımdan üstündür. Benzer şekilde, her iki rakip teorinin de mantıken tutarlı ve epistemik olarak insicamlı olması mümkündür. Bu durumda, açıklayıcı gücün karşılaştırılması, birinin diğerine üstünlüğünü ayırt etmemizi sağlayacaktır. Bu üç kriterin dışında atıf yapılabilecek bir diğer kıstas ise basitliktir. Eğer bir teori diğerinden daha basitse, o zaman (tüm diğer şeyler müsaviyken) tercih edilir, çünkü bir teoride ne kadar az unsur varsa, o kadar az unsur yanlış çıkabilir. Ayrıca teorinin, bir sorunu çözmek için gerektiğinden daha fazla karmaşık olması normalde bir eksiklik olarak kabul edilir.

Din felsefesinde, felsefenin diğer dallarında olduğu gibi, hangi din veya teori çalışılırsa çalışılsın, hakikat arayışı esasen bu ilmî kriterlere dayandığı için yapılan değerlendirmeler usulen tarafsızdır. Tıpkı bir mimari eserin ancak gün ışığında denetlenebilmesi gibi, bir dinî inanca dair mevcut delil de aklî kaidelere göre değerlendirilmelidir. Bu sebeple, örneğin lisans öğrencilerinden sadece analiz ve değerlendirme yeteneklerini ispat etmeleri beklenir; hiçbirinin kendi teorisini veya felsefesini geliştirmesi beklenmez.

Din felsefesi, teolojininkine benzer kabul edilen usulleri içerir. Kelamda da örneğin mantıkî ve ilmî deliller aranır. Ancak aynı zamanda, din (akaid ve teoloji tarafından temsil edildiği şekliyle) ile felsefe arasındaki açık fark buradadır. Çünkü prensip olarak felsefe, ilgili dinin kutsal kaynaklarına ve temel inançlarına, incelemenin nesnelere olarak atıfta bulunsa da o kaynakların ve inançların otoritesine dayalı iddialarını doğrulamaz. Ayrıca kelamcının, çalışmalarında felsefede geliştirilen mefhumlara atıfta bulunması mümkün olsa da din felsefecisi bunu zorunlu olarak yapar. Zira onların felsefî kavramlar hakkındaki bilgileri kendi hakikat iddialarını değerlendirmelerine izin verirken, kelamcı bazen sadece kendi dininin kaynaklarından gelen delillere dayanabilir. Bunun sebebi, teolojinin çeşitli türlerde olmasıdır. Örneğin İslam'daki celfü'l-kelam ile dakîku'l-kelam arasındaki ayrım

burada mühimdir. Birincisi çoğunlukla naslara, ikincisi ise rasyonel veya bilimsel kanıtlara dayanır. Bu bağlamda, dinî hedefleri olan (mesela kendi inancını savunacak) bir din felsefesi ile dakîku'l-kelam yürüten kelamcı arasında dikkat çeken bir nokta ortaya çıkar, çünkü bu durumda her ikisi de belirli bir dini savunmak için evrensel delillerle çalışır. Burada, amaç ve usul bakımından çalışmalarında benzerlik son derece yüksektir. Ancak aynı zamanda bu benzer araştırma konuları, sadece belirli bir dinin kutsal kaynaklarının içeriğine bağlı olmayan, evrensel delillere dayalı rasyonel gerekçe arayan teoloji alanlarıyla sınırlıdır. Örneğin, Tanrı'nın varlığına dair kanıt hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından aranabilir, ancak Mehdi için delil aramak, teslis veya kefaret (*atonement*) için kanıt aramak evrensel olmayacaktır, çünkü bu tür konularda delil sadece ilgili gelenek içinde bulunabilir.

Din felsefesinin temelinde, dinin konularının felsefî açıklaması olduğu fikri, örneğin metafizik gibi bir daldaki gelişmelerin din felsefesinde değişikliklere yol açmayacağı konusunda merak uyandırır. Yani din felsefesi, metafizik çalışmaların nasıl uygulandığına ve son keşiflerine göre değişecek mi? Cevap açıkça evettir ve bunun ayrıntıları hem analitik yöntemin mülahazalarına hem de benzer şekilde dinî mevzuların araştırıldığı geleneğe bağlıdır.

2.4. Din Felsefesinin Sınıflandırılması ve Diğer Bilimlere İndirgenemezliği

Din felsefesinin ilmî statüsü hakkında genel bir değerlendirme yapabilmek için kendine has hususiyetlerini yukarıdaki bölümlerde belirlemeye çalıştık. Din felsefesini kelama (ya da kelamı din felsefesine) indirgeyen şey, nesne, konu, amaç ve usulün tam bir örtüşmesi olacaktır. Dolayısıyla, yukarıdaki değerlendirmelerden elde ettiğimiz bulguları bir araya getirerek, kelam (ve dolaylı olarak İlahiyat Fakültesi'nde çalışılan diğer aklî alanlar) karşısında din felsefesinin konumunu tespit edebiliriz.

Din felsefesinde akaid ve teoloji, incelenen inanışların kaynağı olduğu için bu alan herhangi bir dinî inancı ele alma kabiliyetine sahiptir. Bunun aksine kelam, sadece İslam inancına has akaid ile alakalı konularla ilgilenir. Bununla birlikte, din felsefesi umumiyetle birden fazla dinle ilgili sorular sorar ve çoğu zaman verilen cevaplar aynı zamanda birden fazla dinle alakalıdır. Burada, dinî tecrübe, ruhun mahiyeti ve ölümden sonraki hayat konularını örnek verebiliriz. Ancak, bugüne kadar yapılan din felsefesinde çoğunlukla semavî dinlerle meşgul olunmuştur. Mevcut literatürü hızlıca gözden geçirmek bunu ispatlamak için yeterlidir. Semavî dinler birden fazla olduğu için de varılan neticeler bir dine has olmamıştır. Bunun yanında din felsefesinin, sadece bir dine mahsus meseleleri ele aldığı durumlar da mümkündür. Hatta örneğin alim-i mutlak, kadir-i mutlak, ve hayr-ı mahz Tanrı inancı sadece bir dine ait olsaydı klasik teist delillerin çoğu (bizzat o Tanrı'nın varlığını ispatlamak için formüle edildiğinden) sadece o din için geçerli olurdu. Bu gibi durumlarda din felsefesi kelam ile örtüşmektedir.

Buna bağlı olarak verilen cevapların geçerliliği itikad meselesidir, çünkü bazı

dinlerde bazı cevaplar kabul edilemez veya yersiz olur. Dolayısıyla bir dinin kendine münhasır sorunları olduğu için değil, diğerlerinde olmayan muhtemel cevapları olduğu için yapılan din felsefesi, sadece bir dinin temsilcisi olarak kabul edilebilir. Bu dikkate değer bir noktadır, çünkü yapılan tartışmalar bu anlamda belirli bir din çerçevesinde yapıldığında diğer dinlerinin marjinalleştirilebileceği anlamına gelir. Bunu, birden fazla din için mevcut olan cevapları tartışarak önlemek mümkündür. Ancak bu gerekli ve hatta her zaman olanaklı değildir. Önemli olan, bir dinî inancı desteklemek için kullanılan delillerin, o dinin içindeki inançlara bağlı olmamasıdır. Çünkü bu şekilde delil evrensel bir önem kazanır. Dakîku'l-kelam da budur. Ancak Batı'da ve Türkiye'de uygulanan din felsefesi alanında, genellikle birden fazla semavî din ve hatta başka birçok din için manidar sorular sorulur ve cevaplar verilir.

Din felsefesinin amacı ortak, evrensel, yani dogmatik olmayan bir temelde ikna edici neticelere ulaşmak olduğu için alan konu malzemesi olarak dinî kaynaklara dayansa da bu kaynaklar felsefî argümanlar veya deliller içermediği sürece felsefî bir otorite olarak kullanılamaz. Bu bağlamda da dakîku'l-kelam daha çok akılcı veya bilimsel delillere dayalı meseleleri ele aldığı için din felsefesine yakındır. Bu aynı zamanda usullerin örtüşmesi anlamına da gelir, çünkü aranan temel hususiyetler mantıksal tutarlılık, epistemik insicamlılık ve açıklayıcı güç olacaktır.

Yukarıdaki gözlemler göz önüne alındığında, ortak epistemik delillere ulaşmak amacıyla yalnızca bir ve aynı din ile ilgili bir konuyu araştırdığında din felsefesi ve kelam neredeyse bir olur. Ancak, yukarıda belirtilen din felsefesinin daha geniş kapsamlılığı büyük ehemmiyet taşımaktadır, çünkü bu, din felsefesinin, kavramsal araçların, teorik seçeneklerin ve ilerlemenin kaynağı olarak felsefenin diğer dallarıyla zorunlu ve yakın bir ilişki içinde olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan uygulamada kelamdan büyük bir farklılık göstermektedir. Felsefî fikirleri belirli bir teolojik tarihi oluşturan ana unsurlar olarak (kelamda sıklıkla olduğu gibi) değil, modern münakaşalar için canlı seçenekler veya kalıcı teorik mülahazalar kaynağı olarak inceler. Bu şekilde din felsefesi, dinî teferruatı açıklamaya çalışırken yararlandığı felsefî kaynaklarını sınırlandıramaz. Wittgenstein'in dil teorilerine, Kripke'nin metafizik keşiflerine, Plantinga'nın epistemolojik iddialarına ve araştırılan mevzuyla ilgili oldukları sürece insan bilgisine ve diğer mühim felsefî katkılara atıfta bulunabilir. Bu şekilde din felsefesi kelamdan farklı bir tarihe sahiptir; öğrenilmesi gereken ve yararlanılabilecek kendi teorik birikimi vardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, din felsefesinin kelamla birlikte incelenmesi her ikisinin de gelişmesini sağlar. Gerçekten de din felsefecilerinin çoğu, en az bir dinin teolojisine aşinadır. Kelam, modern felsefî teoriler ile akaidin delilleri arasında din felsefesinde kurulan bağlantılardan yararlanabilirken, din felsefesi, belirli bir dinin devam eden ehemmiyete sahip konularına teorik olanaklarını açıklayan kelamda verilen cevaplardan faydalanabilir.

Kapsam açısından farklı yorumlar mümkündür. Bir yandan kelam; metafizik, epistemoloji, politika, psikoloji ve etik gibi konuları açıklayan bir sisteme kadar

uzanabileceğinden, kapsamının din felsefesinden daha geniş olduğu söylenebilir.²⁷ Ancak öte yandan din felsefesinin çıkış noktası, insanın doğaüstü varlıklarla alakalı olarak evrendeki yeri hakkında sırf bir dine bağlı olmaksızın akıldan kaynaklanan sorular olduğu için, kelamdan daha geniş olarak kabul edilebilir.²⁸ Aslında, bu görüşlerin ikisinin de doğru gözlemlere dayandığı görülüyor. Bu sebeple, her iki alan da aynı anda diğerinden farklı bir kapsama sahiptir. Mantıksal olarak bir tedahül ilişkisi vardır, çünkü biri diğerini kuşatmadan öbürüyle örtüşür.

Bu gibi ayrıntılara dikkat edilmeksizin, din felsefesinin “ilahiyat” (yani teoloji) ve metafizik ile “önemli ölçüde kesiştiği” ve dolayısıyla İlahiyat Fakültesi'nin “esas kimliğini” temsil ettiği ileri sürülmüştür.²⁹ Bu iddianın birtakım temel hatalardan kaynaklandığı görülmektedir. İlk olarak, ilahiyat terimi, bir felsefî alanın temsilcisi olarak, bir zamanlar metafiziği ifade ettiği halde açıkça anlaşılacağı gibi, din felsefesi metafizikle aynı şey değildir (çünkü metafizik, daha ziyade Tanrı'nın mahiyeti ve varlığı ile ilgilenirken, din felsefesi metafizik alanın dışında kalan çeşitli konuları da ele almaktadır).³⁰ İkinci olarak, İlahiyat Fakültelerimizin adının, bizim için kelam manasına gelen Fransızca *théologie* teriminin tercümesinden geldiği anlaşılmaktadır – ve yukarıda gösterdiğimiz gibi din felsefesi kelamla aynı değildir. Son olarak ve en önemlisi, teoloji teriminin Türkçeye bu tercümesi, İslam hukuku, tasavvuf, dinler tarihi, ilm-i hadis, tefsir, kelam, Arap dili ve belagatı ve İslam felsefesi gibi bir dizi farklı ve İslam geleneğinde esas akademik alanı temsil etmek için kullanıldığından dolayı ilahiyat kelimesi teoloji teriminin manasından oldukça farklılaşmıştır.³¹ Esasen ilahiyat terimi, Türkiye'de üniversite bağlamında teolojiden çok daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Bu terim başından beri birçok farklı İslamî ilimleri temsil etmektedir – ve açıktır ki, İslam hukuku, tasavvuf, tefsir, kelam ve diğer ilimlerin özü veya toplamı din felsefesi değildir. Bu sebeple, iddia her üç açıdan da hatalıdır ve din felsefesinin ilahiyat fakültesinin esas kimliğini temsil ettiği iddiası asılsız kalır. Bu, kelimelerin anlamlarını bilmenin ve tanımlarımızı, tasniflerimizi dikkatli yapmanın ehemmiyetini gösterir. İşte bu (analitik) felsefenin işidir.

²⁷ Güdekli, “Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açıdan Bir Karşılaştırma”, 64.

²⁸ Ömer Faruk Erdoğan, “Din Felsefesi İle İlişkileri Bağlamında Kelam Felsefenin, Felsefe İlahiyatın Neresinde?”, *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*, ed. Betül Akdemir Süleyman (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021), 74.

²⁹ Recep Alpyağıl (ed.), *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 6.

³⁰ İlahiyat teriminin metafizik manasında kullanılmasını örneğin İbn Sina (*eş-Şifâ*) ve Râzî (*el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmî'l-İlâhî*) ile görüyoruz. Metafizik ile teolojinin ilgili dönemde yakın alakası daha çok Yeni Platoncu etkilerden kaynaklandı ve sonucunda Aristoteles'in "varlık olarak varlık bilimi" maddî olmayan varlıkların, hususene de Tanrı'nın incelenmesi olarak yeniden tasavvur edildi. Ancak İbn Sina, Tanrı'nın varlığının ve mahiyetinin metafiziğin konusu olmaktan çok sadece bir alt konu olduğunu göstermeye özen göstermiştir. Bk. İbn Sina, *Kitabu's-Sifa, Metafizik* [el-İlahiyat]. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013) 1.1-2. Ayrıca bk. Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 150-154.

³¹ Yabancı dillerden Türkçeye geçmiş (sofistike, egoist, jön gibi) birçok kelimenin anlamının değişmesi veya genişlemesi yaygın bir olgudur.

2.5. Kendine Has Faydalar

Yeni tartışmalar, argümanlar ve teorilerle felsefenin daimî gelişimi, din felsefesine duyulan ihtiyacın ana sebebidir. Bugün yetişen bir kişi, süregelen tarihimizi oluşturan sınırlar genişleyip bulanıklaştıkça tipik olarak daha küresel bir bakış açısına sahip olacaktır. Ayrıca yeni sorular, modern dünyanın kültür, toplum ve bilimindeki gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Bu sorulardan bazıları din felsefesinde içkinen, diğerleri modern Türkiye ve onun dini bağlamına mahsustur. Aşağıdaki bir bölümde tartışacağımız gibi bu gerçek, ilahiyat fakültelerinde hangi konuların ilgi göreceğini etkilemelidir.

Din felsefesi, öğrencilere farklı akidelere eleştirel yaklaşmayı ve onlara doğrulamalar kadar çürütmeler de yapmayı öğretir. Eleştirel düşünce, doğrulanmış inanç için esastır. Bu bağlamda, din felsefesinin temel faydalarından biri, felsefedeki en son keşiflerle sürekli irtibatta olmasıdır. Bu, hakikatin ve hayatın en temel yönlerini açıklamak için kullanılan akli araçlar ve düşünce sistemlerinde uzmanlığın geliştirilmesi ve bunların dinî inançlar ışığında ilerlemesine katkıda bulunma araçlarının yanı sıra geçerli doktrini doğrulama, geçersiz inançları ve hatalı argümanları çürütme imkânı anlamına gelir. Bu yetenek dinler arası tartışmalara kadar uzanır, çünkü din felsefesi bu şekilde dinler arası ehemmiyeti olan fikirlerle bağlantı kurmayı mümkün kılar. Böylelikle farklı geleneklerde mevcut olan teorilerden yararlanılabileceği gibi, geleneklerdeki felsefi zayıflıkları da tespit edebilir; bu da hem dinler arası hem de İslam'a has tartışmalara yön verebilir. Burada ortak sorunların ve çözümlerin nerede ve nasıl mümkün olduğu belirlenir ve öğrenciler, güncel münakaşalardan izole olma manasına gelen felsefi gettolaşmadan da kaçınır. Wainwright der ki: Bir kişinin tercih ettiği dine bakış açısını savunması, onu mühim rakiplerine tercih etmesinin sebeplerini içermelidir.³² Bu manada, tartışmalarımızı diğer teolojik gelenekleri de kapsayacak şekilde genişletebildiğimiz zaman, din felsefesi dinlerin tarihleri ve kültürleriyle incelenmesine (hususen eleştirel yanı olan) bir yardımcıdır.

Ayrıca kişinin felsefenin çeşitli dallarından edindiği bilgilerle kendi inanç öğretileri arasında köprü kuran şey, din felsefesidir. İslam akaidini, felsefe hakkında hiçbir fikir sahibi olmaksızın incelemek tasdik bakımından yetersiz olacaktır. Din felsefesi, öğrencinin öğrendiklerinin geçerliliğini ve genel değerini anlayıp değerlendirmesine izin vererek ve ayrıca teorik olarak etkili ve sofistike bir şekilde yanıt vermelerini mümkün kılarak felsefe ve dini birbiriyle ilişkilendirmesini sağlar.

Yukarıda belirtildiği gibi, din felsefesinin ilgilendiği klasik konular arasında kelimada ele alınan konular da yer alır. Mesela Allah'ın varlığına dair deliller, ilahî sıfatların tabiatı, din ve ahlak, din dili ve insan kaderi her iki alanda çalışılmaktadır. Ancak aynı zamanda din felsefesi, klasik kelam kitaplarında umumiyetle görülmeyen konuları ele alır. Bu konular arasında din-bilim ilişkisi, dinî çeşitlilik ve dinî

³² William J. Wainwright, "Introduction", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2005) 9.

tecrübelerin kıyaslanması yer almaktadır. Ayrıca konular benzediği zaman bile iki alanda yaklaşımlar birbirinden çok farklıdır. Kelam kitaplarında sıklıkla yer alan konular, din felsefesi kitaplarında farklı şekilde ele alınır, çünkü din felsefesi en son teorilerin ve bilgilerin mülahazalarını içerecektir. Bu gözlemimiz, bu mülahazaların modern kelam kitaplarında yer alamayacağı manasına gelmez; onlar kelamcılar tarafından dahil edilebilirler ve belki de edilmelidir.³³ Fakat, çağdaş veriler ışığında dinî konuları ele almak din felsefecilerinin temel işidir ve dolayısıyla bu konudaki çabaları kelamcılara göre genellikle daha fazla olmuştur.

Buna bağlı olarak felsefî düşüncüyü, felsefeye yabancı birinin ona tepki vermesi yerine, felsefe yapan bir kişinin bu ilmin içinden düzeltme yoluyla geliştirmesi daha iyidir. Aynı şekilde, dini inancın savunmasının felsefe uzmanları tarafından yapıldığında çok daha başarılı olduğu görülür. Bu sebeple örneğin müteahhirûn, dini inançları ikna edici bir şekilde açıklamak ve savunmak için felsefe öğrenip, filozoflar tarafından geliştirilen veya kendilerinin geliştirmeyi gerekli gördükleri felsefî mefhumlar ve teorileri kullandılar.³⁴ Bu gelenekler arası düşünce iletişimi, İslam felsefî tarihinin kritik bir parçasıdır ve Müslüman düşünürlerin en büyük başarılarından birçoğunun sebebidir. Fakat başka alanlarda olduğu gibi felsefe, sorunları çözenin yanı sıra, geliştikçe yenilerini de keşfeder. Yeni problemleri çözmek için yeni teorilere ihtiyaç duyar. Böylece, bir yandan, dinî ehemmiyete sahip sorunları çözmek için felsefeden gelen teorileri kullanabiliriz. Mesela, en son nedensellik ve zaman teorileri, Tanrı'nın eyleminin açıklamaları için mühim olacaktır. Öte yandan felsefe de çözülmesi gereken yeni sorunları ele alır (ve üretir). Mesela, delil problemi olarak kötülük, yeni yanıtlar gerektiren yeni ifadeler bulurken, Willard Van Orman Quine'in (1930-2000) natüralist felsefesi, dinî bilgi ve mananın güvenilir açıklamalarını mümkün kılmak için yanıtlanmalıdır.³⁵

Son olarak, din felsefesi bağımsız düşünce yürütmeyi öğretir. Bu, felsefî bilgilerin sadece ezberlenmesinden ve tekrarlanmasından daha değerli bir şeye geçiş manasına gelir: geliştirmiş aklî usulle bilginin anlaşılması, değerlendirilmesi ve tasdik edilmesi. Böylelikle en son değişiklikleri kapsayan felsefî cevaplar, teoriler ve

³³ Ayrıca “kelam” ile “kelam tarihi” alanları arasında bir ayrım yapmamız, “kelam” ile “din felsefesi” arasındaki farkı giderek azaltacaktır. Çünkü bu, kelamdaki tarihî araştırmayı bizzat teorik araştırmadan ayırır ve ikincisi din felsefesine çok daha yakındır.

³⁴ Bunun en meşhur örnekleri, Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 1210)'dir. Bu isimlerin her ikisi de felsefe eserlerini yakından incelemiş, çeşitli eserlerinde felsefeyi kendi düşüncelerini geliştirmek ve aynı zamanda katılmadıkları felsefî görüşleri çürütmek için kullanmışlardır. İslam'da felsefe ve teoloji arasındaki etkileşim hakkında örneğin bkz. Ayman Shihadeh – Jan Thiele ed., *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West* (Leiden: Brill, 2021). İslam geleneğinde felsefenin, çoğunlukla ancak tepkisel şekillerde kullanıldığı bir örnekten çıkan neticelere dair eleştirel bir inceleme için bk. Muammer İskenderoğlu, “The Discovery of Western Philosophy by Late Ottoman Intellectuals”, *Journal of Oriental and African Studies* 29 (2020), 275-285.

³⁵ *Theories and Things*'de Quine natüralizmi “gerçekliğin daha temel bir felsefede değil, bilimin kendi içerisinde tanımlanması ve vasfedilmesi gerektiğinin kabulü” olarak tarif eder. Bk. Willard Van Orman Quine, *Theories and Things* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University 1982). 21.

ekoller oluşur; fikrî bağımsızlık, seçkinlik ve asliyet mümkün olur. Yoksa felsefî usulün tekniklerinde iyi bir temel olmadan, biri ne kadar okuyup yazarsa yazsın, okumaları ve çalışmaları felsefe açısından pek faydalı ve etkileyici olmayacaktır.

3. YAKLAŞIM SORUNU

3.1. Akaidin Din Felsefesindeki Yeri

Din felsefesinin araştırma nesnelere olarak esas dinî kaideler, hangi dini ele aldığımıza göre değişebilir. Bu sebeple, örneğin kullanılan tanrı mefhumu değiştiğinde delillerin de değişmesi gerekir. Şimdiye kadar analitik din felsefesinde, sözgelimi uzak doğu dinlerinin daha ayrıntılı bir şekilde tartışılmasını sağlamak için çaba sarf edilmesine rağmen, en fazla ilgiyi İbrahimî dinler görmüştür. Ayrıca İbrahimî dinler arasındaki temel benzerlikler sebebiyle tartışmalar, ekseriyetle aynı anda bu dinlerin hepsini ilgilendirmektedir.

Bu noktada, din felsefesinin, belirli dinî inançlarda mevcut olan felsefî delillerin değerlendirmelerini sunduğunu ve aslında ihtiyaç duyulan kanıt türünü belirlediğini hatırlamakta fayda var. Ama en önemlisi, din felsefesinin, müminin zaten inandığı şeyler için ne tür felsefî kanıtlar sunabileceğini değerlendirmeye çalışmasıdır. Tıpkı teistik delillerin dinî inancın rasyonelleştirilmesi olarak kabul edilmesinde olduğu gibi esasında bu, inancın var olması için gerekli değildir. Bu önemlidir, çünkü din felsefecisinin bir kelamcı gibi kendi dininin akidesine inanabileceğini ve onu savunmak için çalışmalar yürütebileceğini gösterir; ancak çalışması, bağımsız olarak geliştirilmiş felsefî tahlil çerçeveleriyle ilgili olarak yapılmalıdır. Hatta, sadece kendi inancını destekleyen argümanları değil, aynı zamanda tezat teorileri çürütenleri de öğrenerek, dinlerinin hakikatine dair delil tespit etmek müminin elindedir.

Ayrıca, birden fazla din için kullanılacak herhangi bir argümanın din felsefesinin alanına girmesinden ve bu argümanların sadece bir dinî geleneğin ürünleriyle sınırlı olmamasından dolayı örneğin, Hıristiyan bir düşünür Müslüman bir düşünürden yararlanır ve bunun tersi de geçerlidir; ‘yabancı’ kaynaklar tıpkı matematik, fizik, mühendislik ve diğer alanlarda olduğu gibi teorik tekâmül için bir kaynaktır. Ancak din felsefesinin akaid ile ilişkisi sebebiyle akaidin başka dinlerden alınmasından korkulur. Burada iki hususa dikkat edilmelidir. Birincisi, (yukarıda da belirtildiği gibi) din felsefecisi bir dinin mensuplarının neye inanması gerektiğini tartışmaz. Bu aslında bir kelam meselesidir ve celilü'l-kelam’a ait bir alandır. Tartışılan şey dinî inançları desteklemek için kullanılacak delillerdir. Böylece bir dinin akaidine dokunulmaz. Fakat mümin, kendi inançlarıyla alakalı olarak din felsefesinde verilen delilleri zayıf bulursa, o inançları için daha iyi argümanlar veya açıklamalar sunması gerekebilir. İkincisi, rasyonel temellere dayandığını iddia eden herhangi bir dinin mümini, bu gerekçeleri rasyonel değerlendirmeye tâbi tutmaktan ve gücünü kanıtlamaktan korkmamalıdır. Doğrudan ele alınmayan konular, kalıcı şüphelerin temeli olabilir ve kişinin inancı üzerinde ciddi bir tesiri olabilir.

Mesela bu iki hususu Alvin Plantinga’da görürüz. Ünlü “Hıristiyan Filozoflara

Tavsiyeler” makalesinde, Hristiyan filozofların dinleri için mühim olan konuları ele alırken göstermeleri gereken sorumluluklardan ve cesarettten bahsetmiştir. Burada Plantinga, Hristiyan bir filozofun neyi savunması gerektiği konusunda doktriner iddialarda bulunur. Mesela bir Hristiyan felsefeci için kötülüğün varlığı, Tanrı'nın varlığı aleyhine güçlü bir delil temsil etmeyebilir. Zira Tanrı'nın varlığına karşı kötülük probleminin sağladığı delilin Tanrı'nın varlığını zaten bir ön kabul olarak sayan teisti ikna etmeyeceğini iddia eder.³⁶ Dolayısıyla Hristiyan felsefeciler (ve diğer teist felsefeciler) kendileri için anlamlı araştırma projeleri yürütmelidir. Örneğin akıl-inanç münasebeti üzerine çalışıp bir güvenilirlik epistemoloji teorisi geliştirilebilir.³⁷ Ama mühim olan müdafanın bizzat felsefenin elinde bulunan yöntemlerle sunulmasıdır. Aslında Plantinga'nın makalesini anlamamanın kilit noktası, müminin aynı fikirde olmadığı varsayımına dayanan dine yönelik saldırılar ile gerçek tartışma alanları arasında ayırım yaptığını anlamaktır. Buna belirli mukaddemelerle tartışmak, bu ön kabulleri eleştiriye karşı savunmak ve başkalarının ön kabullerini (ve önyargılarını) eleştirel değerlendirmeye maruz bırakmak da dahildir. Bu bağlamda Plantinga, doğrudan doğruya teistik iddiaları destekleyen teoriler kuran bir metafizikçi ve epistemolog olarak yazar – ki bu, esasen bir din felsefecisinin emeğinin karakteristik bir parçasıdır. Bu teoriler, tutarlılık, insicamlılık ve açıklayıcı güç açısından felsefi incelemeye dayandıkları için felsefi olarak güvenilir teorilerdir. İslam'ın doğruluğunu kanıtlamak için daha güçlü delillere sahip olduğuna inanırsak, Müslüman felsefecinin ve Müslüman din felsefesi öğrencisinin durumu daha da avantajlıdır. Örneğin Hristiyan birinin ancak bir aksiyom ile başlayabildiği yerde, Müslümanın daha ikna edici deliller sunması mümkün olabilir. Gerçekten de İslam için mevcut olan delillerin, diğer inançlar için mevcut olanlardan çok daha fazla olduğu yerler çoktur. Mesela Kur'ân-ı Kerim'in tamamının hakikî vahiy olduğuna kat'î deliller sunulabilirken, İncil için aynı şey söz konusu değildir. Ama bunun sonuçlarını felsefi tartışmalarda sağlam bir şekilde ortaya çıkarmak Müslümanlara düşüyor.

Buna bağlı olarak din felsefesi ve kelamı rakip olarak değerlendirmenin hatalı olduğu görülebilir. Felsefeye ortaya koyduğu *doktrin* (veya teoriler) açısından bakılabilir. Bunun için çeşitli felsefelerin belirli iddialarını, farklı konulardaki açıklamalarını ve bunların dinî inançlarla uygunluk ve uyumsuzluklarını belirlemek gerekir. Örneğin yukarıda zikrettiğimiz Schopenhauer'ın irade teorisi ve Quine'in natüralizmi bu kapsama girer. Bizzat bu bakış açısı felsefe ve dinin birbirlerinin karşıtı olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Fakat, felsefeye *konu* açısından bakılabilir ve başta metafizik, epistemoloji ve etik olmak üzere farklı dalları altında neleri ele aldığı belirlenebilir. Din, söz konusu felsefi alanlar için mühim itikadî ve teolojik materyali temsil eder: Ne var? Neyi bilebiliriz? Ne yapmalıyız? Felsefe ve din bu şekilde görüldüğünde aralarında açık bir örtüşme vardır ve esasen birbiriyle çatışıyor değildirler. Zira ilgilendikleri konuların aynı olduğu kesin görünür. Ama sunulan teorileri ayrı bir kapsamda değerlendirmek lazımdır, çünkü Quine'in dine

³⁶ Alvin Plantinga, “Advice to Christian Philosophers”, *Faith and Philosophy* 1/3 (1984), 259-260.

³⁷ Plantinga, “Advice to Christian Philosophers”, 262.

karşı bir yaklaşım takdim ettiği görülürken; Kant, Râzî ve Plantinga dinin lehine teoriler sunar. Felsefe, dini aklî bir şekilde ele almayı amaçladığı için hangi din, inanç ve felsefeciden bahsettiğimize göre dini destekleyen delilleri zayıf veya güçlü olarak değerlendirir.

Burada, yeni teorilerin üretilmesi için bazen dinî akaidin felsefe içinde kullanılabileceğini de belirtebiliriz. Bu, dinî felsefe diyebileceğimiz bir felsefe türü yaratır. Zira bir filozof, felsefî konularla alakalı açıklamalar sunmak için dinî fikirleri de kullanabilir. Dinî ve felsefî fikirler arasındaki ayırım oldukça ince görünebilir. Bu husus, yukarıda bizzat dini tanımlamanın zorluğu hakkında söylediklerimizle ilgilidir. Ancak hem adil hem de dikkatli bir şekilde tanımladığımız sürece bu ayırım keyfi değildir. Mesela, Hegel, bir din felsefecisi olmaktan ziyade bir dinî felsefecidir, oysa Kant için bunun tersi geçerli görünür. Bunun sebebi, Kant'ın yalnızca belirli dinî inançları desteklemek için felsefî kanıtlar sunması, Hegel'in ise gerçekliğin (ve onun içindeki statümüzün) felsefî açıklamalarını vermek için dinî fikirleri ve temaları kullanmasıdır. Felsefedeki bu farklı imkanların birbirini dışladığına inanmak için hiçbir sebep yoktur; bunları bizatihi felsefenin farklı yönleri olarak düşünmek gerekir. Ancak her ikisi de yukarıda açıkladığımız değerlendirme usulüne tabidir. Zira din felsefesi için gerekli olan analiz ve değerlendirme türleri olmadan sağlıklı ve inandırıcı bir *dinî* felsefenin üretilmesi pek mümkün değildir.

3.2. Analitik Gelenek Karşısında Kıta Felsefesi

Felsefenin mevcut şartları sebebiyle, din felsefecisi çalışmalarını nasıl yürüteceği mevzusunda bir seçim yapmak zorunda görünmektedir. Bilhassa, kıtasal ve analitik yaklaşımlar arasında bir tercih yapılması gerekir. Ayrıca belki de İslam filozoflarının yaklaşımını sürdürme veya en azından oradaki bazı teorileri geliştirme imkânı mevcuttur.³⁸ Elbette mesele, insanın nerede ve nasıl yetiştirildiği meselesidir. Öğrencinin, analitik geleneğin herhangi bir mühim temsilcisiyle karşılaşmadan önce kıta düşünürlerinin din hakkındaki düşünceleri konusunda eğitilmiş olması veya bunun tersi de mümkündür.

Analitik ve kıtasal gelenekleri kapsamlı bir şekilde değerlendirmek bu makalenin amacı olmasa da konuyla alakalı olarak öne çıkmasını ve başarılı bir felsefe eğitimi ve araştırması için hangi unsurların gerekli görüldüğünü netleştirmemize yardımcı olacağını umduğumuz birkaç noktaya değinmek gerekir. Bu bağlamda amacımız, analitik geleneğin bazı avantajlarını ve Türkiye'deki üniversite eğitimi ve araştırmalarına daha uygun olduğunu işaretleyen metodolojik ve üslup niteliklerini vurgulamaktır.

Evvla analitik ve kıta felsefesi arasında sıklıkla sözü edilen karşıtlığın biraz yanıltıcı olduğunu belirtmek lazım. Her iki geleneğin de Leibniz, Kant ve

³⁸ Halihazırda Türkiye'de din felsefesi, çeşitli felsefî geleneklerin temsilcileriyle farklı yönlerde yürütülmektedir. Bk. Rahim Acar – Fatma Yüce, “Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/17 (2011), 203-230.

Wittgenstein gibi ortak kaynakları vardır ve analitik felsefenin kurucu isimleri arasında ana Avrupa kıtasında çalışmış olan Brentano ve Frege bulunmaktadır. Belki daha da önemlisi, kıta felsefesi kelimesinin sadece bir okulu veya hareketi değil, çok sayıda farklı akımla birlikte bütün bir düşünce dünyasını belirtmek için kullanılması gerçeğidir. Böylece, kıta felsefesi fenomenoloji, varoluşçuluk, hermenötik, strüktüralizm (yapısalcılık) ve post-strüktüralizm (yapısalcılık sonrası), dekonstrüksiyon, psikanalitik teori ve eleştirel teori gibi felsefî akımları içerir. Bu çeşitlilik açısından, analitik felsefe, geniş bir okul yelpazesi içinde yalnızca bir gelenek gibi görünür. Belki de analitik felsefenin tüm kıta felsefe okullarıyla karşılaştırma haline sahip olmasının ana sebeplerinden biri, bizzat “kıta felsefesi” teriminin, İngiltere’de yerleşik olan analitik filozoflar tarafından, kendi çalışmalarını büyük ölçüde Avrupa kıtasında yürütülenlerden ayırt etmek için icat edilmiş olmasıdır.³⁹ Bununla birlikte, analitik felsefeyi bağımsız bir gelenek olarak ayırt etmenin en mühim sebebi, farklı hedefler ortaya çıkması, yeni usullere geçiş, bunların geliştirilmesi ve bu şekilde yeni bir üslubun desteklenmesidir.

Kıta felsefesinde din konuları, başka kapsayıcı felsefî mülahazalarla bağlantılı olarak incelenir.⁴⁰ Yukarıda adlandırdığımız “geniş kapsamlı” teoriler daha çok kıta felsefesinde görülür. Buna bağlı olarak, kıta felsefesi çoğunlukla örneğin tarih, politika, cinsiyet ve cinsellik, benlik ve özbilinç, özgürlük, arzu ve irade üzerine odaklanır. Bu durum, geleneğin modern sanatın ruhunu ve ilkelerini örnek alarak onu devrimci (*revolutionary*) görüşler ve teorilere yönelik çalışan sofistike bir edebi alan haline getirmesiyle açıklanır. Buna karşılık, analitik geleneğinde daha çok bizzat belli bir ilmî alana dair felsefî sorunlar, muammalar ve paradokslar, dilin ve mantığın incelenmesi ve açıklığa kavuşturulmasıyla çözülmeye çalışılır. Yani analitik felsefe çoğunlukla ayrı ayrı araştırma konuları olarak ele alınan belirli problemler üzerinde ilerler. Dolayısıyla örneğin zihin-beyin münasebeti, kötülük problemi, içselcilik ile dışsalcılık ve ölçüt problemi gibi teknik ve dakik bir şekilde tasvir edilmiş meselelerle meşguldür. Bu da geleneğin doğa biliminin prensiplerini yansıtmayı amaçlayan ve tedricen ilerleyen (*progressive*) bir tarzda kurulmasına bağlıdır.⁴¹

Ancak bu felsefe geleneklerinden hiçbirini kesin bir şekilde tanımlayamayız, çünkü ikisini tanımlamak için hususi bir ögeyi (veya ögeler kümesini) işaret etmeyi imkânsız kılan mühim yöntem, stil ve odak çeşitleri vardır. Bununla birlikte, her

³⁹ Bu husus hakkında bk. Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 32. Krş. Simon Glendinning, *Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 3-4.

⁴⁰ Bunların bazıları, mesela, “Tanrı’nın Ölümü” iddiası; Marx ve Freud’un seküler teorileri ve modern rasyonalite sonucu Batılı Hıristiyan değerlerine güvenin kaybolmasıdır. Morny Joy, “Introduction”, *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, ed. Morny Joy (Dordrecht, The Netherlands: Springer 2011), 2-3.

⁴¹ Neil Levy, “Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences”, *Metaphilosophy*, 34/3 (2003), 284-304. Bizzat din felsefesi için analitik ve kıta geleneklerinin farklı manalarını birkaç yönden inceleyen bir çalışma için bk. Nick Trakakis, “Meta-Philosophy of Religion”, *Ars Disputandi* 7/1 (2007), 179-220. İki geleneğin kapsamlı bir karşılaştırılması için bk. James Chase – Jack Reynolds, *Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy* (London: Routledge, 2011).

ikisinin bazı tipik hususiyetlerine işaret edebiliriz ve aslında ikisi arasındaki oldukça belirgin ve genel farklılıklar, bunların birleştirilmesini zorlaştırmıştır. Dolayısıyla, ekseriyetle birbirlerinden bağımsız olarak sürdürülürler. Sonuç olarak, ikisi de öğrencinin (oldukça farklı türlerde) felsefî bilgi elde etmek için öğrenmeyi ve isterse benimsemeyi seçebileceği Batı felsefesinin demirbaşları olarak var olur. Mesela Tunç, Taştan'ın gözlemediği üzere, neticelerde olmasa da usulde indirgemeci diyebileceğimiz pozitivist bir yaklaşım izliyor. Yani münakaşalar bağımsız din felsefesi başlığı altında yürütülse de psikoloji, sosyoloji gibi ampirik kanıtlara ve sosyal bilimlerin bulgularına dayanılarak yapılmaktadır.⁴² Tunç'un çalışmaları, Tanrı'nın varlığı, ilahî sıfatların mahiyeti ve ölümden sonraki hayatı tartışan "klasik" din felsefesinden mühim ölçüde farklıdır. Bu anlamda, Bergson'un etkisiyle, daha sonra "kıtasal" olarak adlandırılacak olan felsefe akımının içinde yer alır görünmektedir. Mehmet Aydın'ın sunduğu yaklaşım ise açıkça analitiktir; klasik sorunları yukarıda tarif ettiğimiz usulü kullanarak ele almaktadır.

Tabii burada tarafsız bir çıkış noktası yoktur ve iki geleneğin kendine has avantajları vardır. Örneğin analitik felsefede teori ve argüman için mantıkî ve ilmî destek ehemmiyetle değerlendirilir. Oysa kıta felsefesinde, tarihin düşünceye nasıl ve ne kadar tesir ettiğini açıklayan sofistike teoriler sunulur. Bu gelenekler arasında tercih yapmanın bir entelektüel gelişim meselesi olduğu doğru olsa da eğitim değeri açısından netlik, kolaylık ve nesnellığe değer veren usulün avantajları ortaya çıkar. Din felsefesini okumaya yeni başlayan öğrenciye analiz metodu, konuların net bir şekilde bölünmesi avantajı sayesinde öğrenme konusunda yardımcı olur. Hatta burada analitik ve kıta felsefesi arasındaki fark oldukça dikkat çekicidir, çünkü teistik deliller, kötülük sorunu ve ilahî fiiller gibi ayrı başlıklar altında klasik ve modern konularla net bir şekilde sınırlandırılmış bir "din felsefesi" kıta felsefesinde bulunmaz. Dahası, kıta filozoflarının dinî mevzulardaki düşünceleri, genel olarak kendi özel felsefeleri bilinmeden tam olarak ne anlaşılabilir ne de değerlendirilebilir. Bu sebeple, belirli bir konu üzerinde tartışmak yerine örneğin Kant'ın, Hegel'in veya Heidegger'in felsefesi incelenecektir. Buna karşılık, öğrenmenin başlangıç aşamasında din felsefesinin konularını ayrı ayrı ele alabilmenin avantajı, daha fazla odaklanmayı ve daha kolay bir şekilde çalışabilmeyi mümkün kılmıştır. Bu aynı zamanda yukarıda kurduğumuz hiyerarşiyle de ilgilidir: İster geniş kapsamlı ister mahsus olsun, dakik geçerlilik değerlendirme yöntemleri iyi bir felsefi teorinin temelidir. İki geleneğin verdiği çeşitli cevaplara bakmadan, sırf bu sebeplerden dolayı analitik usul, pedagojik açıdan daha başarılı gibi görünüyor.

Analitik yaklaşımın İlahiyat Fakültesi bağlamıyla uyumluluğunun bir başka sebebi de kelam geleneğine üslup açısından benzerliğidir; kelimelerin manalarının tam olarak açıklığa kavuşturulmasına, mantıkî tutarlılığa ve açıklayıcı güce sahip

⁴² Fatih Taştan, "*Felsefe-i Din'den Bir Din Felsefesine Doğru*"ya Mustafa Şekip Tunç ve Din Felsefesi", Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe-i Din*, haz. Fatih Taştan (Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022), 42-47; Ayrıca bk. Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 116-131. Not edilmelidir ki Tunç'un bu karma yaklaşımı, din konusunda genel olarak o dönemde yapılan felsefeyle uyum içindedir.

mefhumlara vurgu yapılan kelam geleneğinde benimsenen yaklaşımla yakından uyuşmasıdır. Bu konuda örnekler çoktur. Ancak bir örnek olarak, “şey” (ve “ma’dûm”) teriminin kelam açısından mühim bir felsefi meseleyi çözmeye nasıl yardımcı olduğuna işaret etmekle yetinebiliriz.⁴³ Ayrıca, çok mühim bir açıklama gücüne sahip bir mefhum örneği olarak, halku’l-Kur’ân meselesinde kelam-ı nefsi kavramının gelişimini de not edebiliriz.⁴⁴ Yine kelamda, tıpkı analitik felsefede görüldüğü gibi, fikirleri ve teorileri örneklerle olabildiğince açık bir şekilde sunma arzusu mevcuttur. Dahası kelamdaki “fe in kîle” metodu; iddia, itiraz ve karşıt itiraz şeklindeki analitik metotla temel bir benzerlik taşımaktadır. Hatta bu diyalektik yaklaşım, analitik din felsefesi giriş kitaplarında kullanılan yaklaşımdır. Ayrıca, bunun büyük didaktik faydası olduğunu da belirtebiliriz, çünkü öğrenci bir iddiayı ancak ona karşı yapılan eleştirileriyle bilinçli bir şekilde değerlendirebilir. Son olarak da analitik müfredatta, mesela hudûs delili olarak bilinen kelam kozmolojik argümanı ve nizam delili olarak bilinen tasarım argümanı münakaşalarında olduğu gibi, Müslüman düşüncesinin etkisini açıkça görebiliriz. Bu manada modern analitik felsefe usulüyle yapılan din felsefesi, klasik kelam kitaplarında yer alan kadim tartışmaların bir devamıdır.

4. KONU VE KAYNAK SEÇİMİ

4.1. Konu Seçimi

Bugün din felsefesiyle alakalı sorulardan biri, teizmin daha evrensel hususiyetlerini (en azından İbrahimî geleneğe olduğu gibi) vurgulamanın mı yoksa belirli inanç ve geleneklere mahsus konuları ele almanın mı daha uygun olduğudur. Bugün Türkiye’de karşılaştığımız soru, bu ülkedeki çoğu inananın İslamî bir geleneğe inandığı göz önüne alındığında, “din”in felsefi yansımasının mı yoksa hususen İslam akaidinin mi mevzu olması gerektiğidir. Din felsefesinde konu seçimi meselesi nesne meselesiyle yakından ilişkili olsa da oldukça farklıdır. Bu mesele, din felsefesinin hususiyetle incelediği nesnelere hakkında ne tür *sorular* sorduğuyla ilgilidir. Din felsefesinin evrenselliği sorununa bağlı olduğu için konu seçimi meselesini burada ele almayı tercih ettik.

İslam bağlamında evrensel veya en azından bir dinden fazlasını kapsayan şümüllü sonuçlara varmak tabiidir çünkü üç İbrahimî dinin ortak mukaddes kaynakları, müşterek akaid temelleri ve tarihi ve coğrafi örtüşmeleri vardır. Türkiye’de din felsefesinin, büyük ölçüde sadece batıda temsil edildiği şekliyle felsefi sorunları çözmeye çalıştığı ve bunun yerine bizzat dinî felsefe yapılması gerektiği

⁴³ Necmüddîn Ömer en-Nesefî - Sa’düddîn Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Nesefî* (Kahire: Mektebetu’l-Kulliyeti’l-Ezheriyye, 1987), 13.

⁴⁴ İlk olarak İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin aktardığı “mana” teorisiyle kelâm-ı nefsi fikrine zemin hazırlamış (Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Naim Zerzur (Beyrut: Mektebetu’l-Asriyye, 2005) 2/421-422), daha sonra Kâdî Abdülcebbar, bu tezinin bir değişiklikle Eş’arî tarafından benimsediğini anlatmıştır (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/368-369).

yönündeki Aslan'ın görüşüne katılmıyoruz.⁴⁵ Ancak Türkiye'de müfredata bazı konuların özel olarak eklenmesi gerektiği görülmektedir. Örneğin ilahî sıfatlar ve mucizeler başlığı altında bir örnek olarak halku'l-Kur'ân meselesi dille alakalı modern felsefî teorilerle irtibatlandırılarak verimli bir şekilde ele alınabilir. Ayrıca, teizmin tutarlılığı meselesine ait deizm konusunun, felsefî avantajları ve zayıflığı ve genel olarak felsefedeki tarihi ışığında eleştirel olarak tartışılabilir. Dahası, din felsefesi derslerinde çok ihmal edilen, ancak İslam inancının merkezinde yer alan bir konu, şahitliğin epistemik değeri açısından nübüvvet delilidir. Bu mevzu, İslam'ın dünyada benzeri olmayan ilm-i hadisini de içerecektir. Kısacası, konu yelpazesinin standardın üzerine çıkarılması, İslam dini geleneğini oluşturan akide ve ilimler göz önüne alındığında, Türkiye'deki din felsefesi için mühim bir ilerleme olacaktır.

İlahiyat fakültelerinde üniversite eğitime bağlı bir konu daha ele alınmalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, din felsefesinin ilgilendiği klasik konular, kelam ve hatta İslam felsefesinde de ele alınır. Bu üç alanın açıkça örtüştüğü konularda, aynı düşünürler, görüşler ve kaynaklar tartışma için materyal olarak kullanılırsa, pek faydası olmayan bir tekrarlama oluşacaktır. Hatta bu durum, kelam ve İslam felsefesinde yer alan konuların, din felsefesi derslerinden çıkarılmasının gerekli olduğunu düşündürtebilir. Dolayısıyla çalışılan düşünürlerin ve teorilerin ciddi anlamda farklı olması lazımdır. Tabii bu tamamen farklı olmaları gerektiği manasına gelmeyecektir. Zira bazı kaynaklar her iki alanda da merkezî bir konuma sahiptir ve bu kaynaklara yaklaşım yöntemi farklı olacaktır. Ama bilhassa din felsefesinin, talebeleri İslam geleneğinin dışından filozoflardan gelen modern argümanlarla tanıştırmayı gerçekleştirebilir, ki bu başarılı İlahiyat eğitiminin bir parçası görünmektedir. Çünkü bu argümanlar teistik inançları savunmak için kullanılabilir ve kullanılmıştır. Örneğin, kelam derslerinde okutulması pek olası olmayan Richard Swinburne ve Alvin Plantinga gibi filozoflar, modern natüralist ve materyalist düşünceye karşı teistik inancın en başarılı müdafaalarından bazılarını sağlamışlardır.⁴⁶ Benzer gelişmelerin Müslüman din felsefecileri tarafından da yapılabileceği umuduyla, bu tür çabalara merkezi bir yer verilmelidir. Bu bakımdan analitik felsefe teşebbüsünü anlayan ve onaylayan biri, yalnızca kendi geleneğimize odaklanmamız gerektiğini söylemeyecektir. Zira aksi durum, yalnızca kendi dilimizde yazılmış mühendislik kitaplarına odaklanmamız gerektiğini iddia eden bir mühendisin durumuna benzer. Bu bir şeyi açıklığa kavuşturur: Eğer bir din geleneği ayrıcalık tanımadan din felsefesini yapamayız dersek, o zaman din felsefesinin bağımsız bir alan olarak olasılığını sorgulamış oluruz. Çünkü bu durumda din felsefesi, ancak bir nevi kelam olarak tasnif edilmiş olur.

⁴⁵ Adnan Aslan, "İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?".

⁴⁶ Örneğin, Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 12. Bölüm.

4.2. Kaynak Seçimi

Ele almak istediğimiz konuları seçtikten sonra hangi kaynakları kullanacağımız sorusu ile karşı karşıya kalıyoruz. Konu seçimi tartışmasında olduğu gibi burada da asıl mesele, din felsefesinin evrensel iddialar olmaksızın tek bir dine mi hizmet etmesi mi yoksa birden fazla dini veya hatta genel olarak “din”i mi kapsamaması gerektiğidir. Yukarıda yaptığımız gibi burada da din felsefesinin evrensel önemini korumak gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda yararlanılan kaynaklara, yazıldıkları orijinal dile veya daha mühimi yazarının dini inançlarına göre ders programında bulunup bulunmaması gerektiği değerlendirilebilir. Bu, düşünülmesi gereken bir noktadır çünkü yazarın dinî inançları yazdığı eserin tartışmalarını her zaman etkilemeyecektir. Ancak kaynak seçimi konusunda da tekrar din felsefesinin özünün birden fazla dini kapsamak olduğunu vurgulamamız gerekir ki bir semavî din hakkında yapılan bazı felsefî tartışmalar diğer semavî dinler için de geçerlidir.

Bunun sonucu şudur: Üç İbrahimî dinin filozoflarının din felsefesi yaparken kullandıkları delil ve argümanlar İslam dini ile paralel ve Müslümanların düşüncesini güçlendirecek nitelikteyse bunlardan istifade edilmesi gerekir. Zira günümüz kelam ya da İslam felsefesi çalışanları da farklı geleneklerdeki aklî argümanlardan istifade etmektedirler.⁴⁷ Örneğin İngilizce din felsefesi kitaplarının çoğu İbrahimî inancı ele aldığından, incelenen konular Hristiyan ve Yahudi inancıyla olduğu kadar İslam inancıyla da ilgilidir. Ayrıca kullanılan örnekler ve argümanlar sırf bir din geleneğinden gelmemektedir.⁴⁸ Fakat, yukarıda sunduğumuz usulün, iyi bir kitabın izleyeceği ve dolayısıyla nesnel olacağı varsaysa bile, din felsefesi çalışacağı materyal açısından dine bağlı olduğundan dolayı, yürütülen tartışmaların sadece bir din için nispeten daha önemli olması mümkündür. Zira bir dinde mevcut olan imkanlar itikadî sebeplerle başka bir dinde mevcut olmayabilir.

Hristiyan düşüncesiyle karşılaştırıldığında, bu en açık şekilde etiğin veya değer teorisinin merkezi olduğu konularda ortaya çıkar. Mesela akaid farklılıklarının etkisinin görülebildiği yerlerden biri, “mükemmel iyilik” ilahî sıfatına dayanan mevzulardır. Birçok Hristiyan düşünür için bu, Tanrı'nın zâtî sıfatıdır; bu sıfatı olmadan, Tanrı Tanrı olmazdı. Ancak Müslüman kelam ekolleri bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Mesela Mu'tezile, ilahî adaleti temel bir sıfat kabul ederken, Eş'ariyye, Tanrı'nın mantıken bizim ahlakı anladığımız kadarıyla adil veya iyi olması gerektiğini

⁴⁷ İslam felsefesinden bir örnek için bk. Nader el-Bizri, *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger* (Albany: SUNY Press, 2014). Kelam örnekleri için bk. Safaruk Chowdhury *Islamic Theology and the Problem of Evil* (Cairo: American University in Cairo Press, 2021); Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology* (Edinburg: Edinburg University Press, 2021).

⁴⁸ İbrahimî dinler arasındaki temel benzerliklere rağmen, İngilizcede yazılan ve Türkçeye tercüme edilen giriş kitaplarının sadece Hristiyan din felsefesini temsil ettiği iddia edilmektedir (Alpyağıl, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi*, 5-6). Bu tür iddialar, tüm literatüre genelleştirildiğinde ve felsefeden örneklerle desteklenmediğinde, akademik olarak oldukça zayıf durur. Biz burada yürütülen felsefî tartışmaların dine göre nasıl değişebildiği konusunu, özel olarak örneklerle ele almaya değer gördük.

düşünmez. Elbette bu, bilhassa etiğin kaynağı gibi konulardaki münakaşaları etkiler. Aynı şekilde de kötülük ve teodise tartışmaları İslam'da Hristiyanlıktakinden çok daha farklı bir şekil alabilir ve bu gerçeği eğitimde not etmek gerekir. Örneğin, Hristiyanlıkta Tanrı'nın sevgi ve salt iyilik sıfatlarına büyük ehemmiyet verilirken, İslam'da O'nun merhameti veya başka sıfatları merkeze alınmıştır. Dolayısıyla, bu gibi konular incelenirken, tartışmaların Müslümanları daha yakından ilgilendirebilmesi için İslamî kaynakların kullanılması gereklidir.

Ancak, belirli bir dinî gelenek içindeki farklılıkların, aralarındaki farktan daha büyük olacağına dikkat edilmelidir. Bu bağlamda en büyük farklılık gösteren konulardan bazılarını seçsek bile ciddi benzerlikler ortaya çıkar. Mesela dinî tecrübenin dinî öğretiyi destekleyip desteklemeyeceği konusunda Alston ve Gazâlî gibi düşünürler destekleyebileceğine inanırken;⁴⁹ Wayne Proudfoot ve Ömer en-Nesefî desteklemeyeceğini iddia eder.⁵⁰ Ayrıca hem Hristiyan hem de İslam düşüncesinde, William Clifford ve John Locke ile Mu'tezile ve Maturidiler gibi Tanrı'nın varlığı konusunda katı akılcılar varken Swinburne ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gibi eleştirel (veya ılımlı) akılcılar da vardır.⁵¹ Aynı zamanda mesela, hem Hristiyanlıkta hem de İslam'da (Kalvinistler ve Eş'arîler tarafından temsil edilen) ilahî buyruk teorisyenlerinin yanı sıra (Katolik doğal hukuk teorisyenleri ve Mu'tezile tarafından temsil edilen) etik akılcılar da vardır. Benzer şekilde, kötülük problemiyle ilgili olarak, sistematik teodiseler (Aziz Augustinus ve Kâdî Abdülcebbar tarafından temsil edildiği gibi) sunanlar ve şüpheli yaklaşım serdedenler (örneğin, Plantinga ve Mâtûridî) mevcuttur. Bu, dinlerin temel doktrininin büyük benzerlik gösterdiği yerde, aklın, benzer felsefî ve teolojik teoriler ürettiğini gösterir. Aynı zamanda bazı girift meselelerde "Hristiyanlığın görüşü budur" veya "İslam'ın görüşü budur" demenin aşırı basit olacağı anlamına gelir. Aksine, yapılacak tecritler farklı dinler arasından ziyade muhtelif felsefe görüşleri arasındadır. Bu, din felsefesini birden çok inanç arasındaki temel teolojik mezhebin temsilcisi yapar ve ele alınan konuların entelektüel ehemmiyetini kapsam açısından yükseltir.⁵²

⁴⁹ Örneğin Ebu Hamid el-Gazzali, *el-Münkız mine'd-dalal*, çev Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınlar, 2013), özellikle 41-46.

⁵⁰ en-Nesefî - Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 22.

⁵¹ Bu konuda bk. İsmail Şimşek, "Fideizmden Rasyonalizme İmam Eşari'nin İman Anlayışı", *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 610-620.

⁵² Ayrıca, unutulmamalıdır ki evrensel neticelere ulaşmak için zaten bazı temel kavramsal değişiklikler yapılmaktadır. Örneğin klasik kelam tanımına göre "din" sadece Allah'tan gelendir. Bu, doğrudan İslam'ın haricindeki diğer dinlerin çoğunu dışlar. Aynı şekilde "mucize" de ancak bir peygamberle vazifesine bağlı bir vaka olabilir. Bu tarif, yine din açısından tarafsız felsefî araştırma için zemin sağlayamaz. Fakat bu tarz örnekler sadece küçük değişiklikler gerektiren semantik sorunlardır. Örneğin, mucize terimi, doğal yasalara veya beklenen sonuçlara aykırı olup, açıklaması ancak ilahî bir varlığa bağlanabilecek vaka olarak tanımlanır. Böylelikle, terimler *ortak* münakaşalara izin verecek şekli alır. Bu sebeple, sadece bir din geleneğini temsil eden terminolojiyi benimsemekten kaçınılmalıyız. Mesela "doğal teoloji" adı, Tanrı'nın varlığıyla alakalı teistik argümanlar için kullanılır. Ancak bu isim, hususen İncil'in vahiy olma açısından birçok kısmının şüpheli olmasından dolayı

Bu bağlamda, Aydın'ın bir tavsiyesi manalı görünür: Hangi düşünür belirli bir felsefî argümanı veya fikri en açık, kesin ve aydınlatıcı şekilde ifade edebiliyorsa, o kişinin dini ne olursa olsun dikkate alınmalı ve tartışılmalıdır.⁵³ Elbette bu konuda kendi düşünce geleneğimiz hiçbir şekilde ihmal edilmemelidir. İslam geleneği, teorileri din felsefesinde devam eden sorulara cevap bulmanın anahtarı olabilecek büyük düşünülere sahiptir. Bu mevzuda mutlaka zikredilmesi gerekenlerin arasında, çeşitli konularda doğrudan veya dolaylı olarak teferruatlı bir şekilde cevap vermiş olan İbn Sina, Gazâlî ve İbn Rüşd vardır. Nitekim bu düşünürlerin ürettiği tartışmalar ve argümanlar, Osmanlı münevver çevrelerinde, din felsefesinde faydalı bir şekilde atıfta bulunulabilecek, başlı başına bir literatürün kaynağı olmuştur.⁵⁴ Ancak geleneğimizden gelen düşünürler de sırf bizim geleneğimizden oldukları için seçilmemelidir. Seçilmelerinin sebebi, belirli bir teori veya inanç için delilleri ikna edici ve aydınlatıcı biçimde ifade etmeleri olmalıdır. Bu şekilde, başka geleneklerden gelen düşünürleri de çekinmeden kullanabilir ve onları eleştirel değerlendirmeye tâbi tutabiliriz. Çünkü aracın kaynağı, neticelerini belirlemez, bunu belirleyen aracın ilgili hedefe ulaşma kapasitesidir. Buna göre hedeflerimizi yüksek tutmalıyız. Asliyet ve bağımsızlık, entelektüel ihtiyaçları artık karşılamayacak eski teorilere geri dönmek değil, mevcut sorunlara cevap vermek ve felsefî yöntemlerle tenkitlere karşı belli inançları savunmak için dinimizle uyumlu mevcut teorilere başvurmak ve yeni teoriler üretmektir.

SONUÇ

Aydınlanma sırasında ve sonrasında Avrupa'daki filozoflar, içinde yaşadıkları entelektüel ortam sebebiyle din felsefesini bağımsız bir alan haline getirmeyi gerekli görmüşlerdir. Bu ortam, din felsefesi Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk kez Tunç tarafından öğretildiğinde Müslümanların paylaştığı bir ortam değildi. Ancak bu ilim, yine de dini incelemenin yeni ve faydalı bir yolunu sunuyor olarak kabul edildi. Bunun bir sebebi, incelediği şeyin yalnızca İslam olarak din değil, insanlığın evrensel bir parçası olarak din olmasıydı. Ancak burada sunduğumuz din felsefesine bakış açısı Tunç'unkinden çok farklıdır. Burada sunduğumuz görüş analitiktir ve dinî inançların tarihte, kültürde ve toplumda oynadığı rolü araştırmak yerine onların doğruluğuna ilişkin felsefî kanıtları değerlendirmeye uygundur. Bu makalenin çoğunda, din felsefesinin prensipte her zaman birden fazla din açısından yapıldığı görüşünü sunduk. Bu ilmin teolojiden en önemli farklarından biri budur ve Tunç'un yaklaşımı ile mevcut analitik felsefenin yaklaşımı arasındaki farka rağmen, her ikisi de din felsefesinin, dinî inançların teoloji ve felsefenin diğer dallarından müstakilen felsefî incelemeye değer olduğu bir alan olarak kurulmasına bağlıdır.

doğada Tanrı'nın yaratılışı olarak sergilenen "vahiy" ile karşılaştırılan Hristiyan teolojik tarihinden kaynaklanmaktadır. Bizim için bu tarz teoloji "doğal" olmaktan ziyade usulî veya dakik olacaktır.

⁵³ Aydın, *Din Felsefesi*, v-vi.

⁵⁴ L.W. Cornelis van Lit, "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahāfut al-falāsifa: Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413. Ayrıca bk. Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009).

Din felsefesini, İlahiyat Fakültesi eğitiminin kendine mahsus bir parçası olarak, çeşitli niteliklerinden hareketle, nesnelere, amaçlar ve usul başlıkları altında göstermeye çalıştık. Bunu yaparken, din felsefesini en yakın olduğu kelam ilmiyle karşılaştırmayı faydalı bulduk. Bunun için kelam tarihi, celîlu'l-kelam ve dakîku'l-kelam arasında ayırım yapmak gerekli görülmüştür, çünkü din felsefesi fiilen bunlardan sadece biri ile kıyaslanabilir. Bu da İslam'ı aklî ve bilimsel delillerle savunan dakîku'l-kelamdır. Ancak burada bile din felsefesi, dini şümulü bir şekilde tartışması, en son bilimsel teoriyi içermesi, diğer dini geleneklerdeki paralel tartışmaları incelemesi ve din hakkında İslam geleneğinin dışından filozoflar tarafından öne sürülen en etkili argümanları değerlendirmesi sebebiyle kelamdan ayrılır. Çünkü din felsefesi, dinî konuların incelenmesini doğrudan felsefe alanıyla irtibatlandırır. Bu şekilde kelamdan farklı bir odak ve yönelime sahiptir. Bununla birlikte, bilhassa dakîku'l-kelamla kıyasladığında, iki disiplin arasındaki örtüşme dikkat çekicidir. Bu açıdan, felsefe bilgisi dini doğru bir şekilde açıklamak ve savunmak için gerekli olduğu gibi, kelam bilgisi de din felsefesini faydalı bir şekilde öğretmek için gereklidir.

İslamî bağlamda din araştırmalarında analitik yaklaşımın benimsenmesini destekleyen deliller, akaidin bu ilimde sahip olduğu hususî yeri detaylandırılarak güçlendirilmiştir. Din felsefesi, belirli bir dinin kutsal kaynakları ışığında kişinin neye inanması gerektiğini belirlemez. Bundan ziyade, şüpheler ve eleştiriler karşısında bu inançları desteklemek için kullanılacak evrensel argümanları ve kanıtları inceler. Bu aynı zamanda dinî bir inancı doğrulamak veya açıklamak için kullanılan felsefî teorinin değerlendirilmesini ve ihtiyaç duyulduğu veya başka bir şekilde avantajlı olduğu düşünüldüğünde yeni teoriler üretmeyi de içerir. Böylelikle analitik felsefenin dinle çatışmadığı görülür; zira dinî inancın hakikati hakkındaki tartışmaları evrensel veya genel bir şekilde takviye edecek değerlendirmeler sunar.

Analitik yaklaşımı, kıta geleneğine pedagojik üstünlüğünü savunarak da desteklemeye çalıştık. Kabul etmek gerekir ki hem analitik hem de kıtasal geleneklerin benzersiz faydaları olduğu için bu zor bir argüman olmuştur. Ancak analitik din felsefesini avantajlı kılan, konuların birbirinden bağımsız olarak düzenlenmesi ve iyi tanımlanmış problemlerin ele alınmasıdır. Yani böyle bir düzenleme ile öğrencilerin felsefî tartışmalara yapıcı bir şekilde katılmaları daha kolay olmaktadır. Dahası öğrenciler, belirli mütefekkirlerin düşüncelerini kapsamlı bir değerlendirme yapmadan ezberlemek yerine bağımsız ve eleştirel düşünmeyi öğrenirler.

Son olarak, klasik kelam konuları din felsefesinde ele alındığında yeni delil, tahlil ve değerlendirme türlerine tabi tutulmaktadır. Bu, kullanılan kaynaklar yeterince farklı olduğu sürece konuların kelam tartışmalarını tekrarlamadığı anlamına gelir. İlgili tartışma genel bir ehemmiyete sahipken, yalnızca Müslüman kaynaklar üzerine yoğunlaşamayacağımız görülür. Ancak konulara verilen bazı cevapların dine mahsus olduğu yerlerde, Müslüman düşünürlerin yazıları merkeze alınmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Serhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2. Cilt, çev. İlyas Çelebi, ed. Metin Yurdağür. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Acar, Rahim – Bağcı, Nesrin Erciyas (ed.). *Türkiye'de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Acar, Rahim – Yüce, Fatma. "Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/17 (2011), 203-230.

Akdemir - Süleyman, Betül (ed.). *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2021.

Alpyağıl, Recep (ed.). *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1993.

Altaie, Mohammed Basil, "The Scientific Value of Dakik al-Kelam", *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2 (1994), 7-18.

Aslan, Adnan. "İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 269-280.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 22/71-72.

Aynî, Mehmet Ali. *Dârülfünun Tarihi: Üniversite Tarihi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2013.

Bulgen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelamında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rölü". *Dakîku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*. ed. Ramazan Altıntaş – Ahmet Mekin Kandemir. 15-47. İstanbul: Topaloğlu Matbaa 2021.

Chase, James – Reynolds, Jack. *Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*. London: Routledge, 2011.

Chowdhury, Safaruk. *Islamic Theology and the Problem of Evil*. Cairo: American University in Cairo Press, 2021.

Collins, James. *The Emergence of Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Cornelis van Lit, L.W. "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazālî's Tahâfut al-falâsifa: Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413.

Dalkılıç, Bayram (ed.), *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2000.

Deniz, Gürbüz. *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Dupré, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven ve London: Yale University Press, 2004.

el-Bizri, Nader. *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger*. Albany: SUNY Press, 2014.

en-Nesefî, Necmüddîn Ömer - Teftazanî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid en-Nesefî. Kahire: Mektebetu'l-kulliyetu'l-ezheriye*, 1987.

Erdoğan, Ömer Faruk. "Din Felsefesi İli İlişkileri Bağlamında Kelam Felsefenin, Felsefe İlahiyatın Neresinde?". *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*. ed. Betül Akdemir Süleyman, 67-89. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2021.

Es'arî, Ebü'l-Hasan. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.

Gamwell, Franklin I. "A Foreword to Comparative Philosophy of Religion". *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*. ed. Frank Reynolds – David Tracy, 21-57. New York: State University of New York Press.

el-Gazzalî, Ebu Hamid. *el-Münkız mine'd-dalal*. çev Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınlar, 2013.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yötemsel Açından Bir Karşılaştırma". *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*. ed. Betül Akdemir Süleyman, 55-66. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2021.

Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*. Edinburg: Edinburg University Press, 2021.

İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Metafizik [el-İlahiyat]*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İskenderoğlu, Muammer. "The Discovery of Western Philosophy by Late Ottoman Intellectuals". *Journal of Oriental and African Studies* 29 (2020), 275-285.

Joy, Morny. "Introduction". *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. ed. Morny Joy, 1-16. Dordrecht, The Netherlands: Springer 2011.

Lacoste, Jean-Yves. "Continental Philosophy". *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* ed. Chad Meister – Paul Copan. 723-732. London ve New York: Routledge, 2013.

Levy, Neil. "Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences". *Metaphilosophy* 34/3 (2003), 284-304.

Long, Eugene T. *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*. Dordrecht, The Netherlands: Springer 2000.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Nick Trakakis. "Meta-Philosophy of Religion". *Ars Disputandi* 7/1 (2007), 179-220.

Otto, Rudolph. *The Idea of the Holy*. çev. John W. Harvey. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2021.

Özcan, Zeki. "Din Felsefesinin Felsefesi". *Din Felsefesine Dair Okumlar I*. ed. Recep Alpyağıl, 69-89. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Peterson, Michael, vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Plantinga, Alvin. "Advice to Christian Philosophers". *Faith and Philosophy* 1/3 (1984), 253-271.

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi. İstanbul: Maarif Matbası, 1944.

Proudford, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Quine, Willard Van Orman. *Theories and Things*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 1982.

Reçber, Mehmet Sait. "Din Felsefesinin Haklılaştırılması Üzerine". *Türkiye'de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna*. ed. Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas, 115-131. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Shihadeh, Ayman – Thiele, Jan (ed.). *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. Leiden: Brill, 2021.

Şimşek, İsmail. "Fideizmden Rasyonalizme İmam Eşari'nin İman Anlayışı". *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Mustafa Aykaç vd., 610-620. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Taştan, Fatih. "Felsefe-i Din'den Bir Din Felsefesinde Doğru'ya Mustafa Şekip Tunç ve Din Felsefesi". *Mustafa Şekip Tunç, Felsefe-i Din*. haz. Fatih Taştan, 11-70. Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.

Tunç, Mustafa Şekip. "İlimcilik mi? İlim mi?". *Milli Mecmua*, 2/46 (1924), 741-743.

Tunç, Mustafa Şekip. *Bir Din Felsefesine Doğru*. Ankara: Türkiye Yayınevi, 1959.

Tunç, Mustafa Şekip. *Felsefe-i Din*. haz. Fatih Taştan. Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.

Türkmen, S. (tespit eden). "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor". *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*. İstanbul: Maarif Matbası, 1944.

Wainwright, William J. "Introduction". *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. ed. William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. ed. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1996.

Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. New York: Harper & Row, 1960.

Yandell, Keith E. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. London ve New York: Routledge, 2002.

Yıldız, Yakup. "Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 18 (2010), 73-103.