T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

VARLIK SEBEBİ AÇISINDAN DİN NASIL TANIMLANABİLİR?

Yüksek Lisans

Sümeyye KARAGÖZ

Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı

Ocak 2023

T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı 195310028 numaralı öğrencisi Sümeyye Karagöz'ün hazırladığı "Varlık Sebebi Açısından Din Nasıl Tanımlanabilir**?**" başlıklı tezi ile ilgili tez savunma sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri gereğince 25 /01 / 2023 günü saat 14 :00'da yapılmış, tezin onayına oy birliği / oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Başkan	**:**	……..…….. ……	/ (Unvanı-Adı-Soyadı / İmza)
Jüri Üyesi (Danışman)	**:**	……..…….. ……	/ (Unvanı-Adı-Soyadı / İmza)
Jüri Üyesi	**:**	……..…….. ……	/ (Unvanı-Adı-Soyadı / İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun ….. /….. / …… tarih ve ……. sayılı Enstitü Yönetim Kurulu Kararı ile onaylanmıştır.

…..... / ..... / .....

Prof. Dr. ……

Müdür

T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

VARLIK SEBEBİ AÇISINDAN DİN NASIL TANIMLANABİLİR?

Yüksek Lisans Tezi

Sümeyye KARAGÖZ

195310028

Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Latif TOKAT

Ocak 2023

ÖNSÖZ

Din, insanlık tarihi boyunca hayatın temel dinamiklerinden biri olarak var olmuştur. Çünkü din, yaşamın nihai amacını öğretmek, varoluşun geniş açılı bir tahlilini yapmak, varlığın nereden geldiğini, varoluşun anlamını ve burada bulunuşumuzun amacını açıklayan metafiziksel bir sistemi ifade etmektedir. Din denilen değerler sisteminin başta doktrinel, ritüel ve ahlaki olmak üzere pek çok boyutu vardır. Bu çok boyutlu yapısının mevcudiyeti, çok yönlü ve disiplinler arası bir bakış açısından yararlanılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü dinin tek bir disiplin açısından ele alınışı, başka bir takım yönlerinin göz ardı edilmesine sebep olabilmektedir. Bu nedenle çalışmada "Din nedir?" sorusu başta olmak üzere dinin felsefi ve akademik düzlemdeki amacı ve değeri, din fenomeninin yapısı, dinin kurucu unsurları, dinin mahiyeti, farklı disiplinlerin dini ele alış biçimleri ve din anlayışları, disiplinler arası bir bakışla ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada din fenomeninin yapısı, kurucu unsurları, ve din hakkında yapılan tanımlar, disiplinler arası bir bakışla incelenmeye çalışılarak, dinin varlık sebebi açısından tanımlanmasının önemi ve ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Birinci bölümde, etimolojik ve semantik açıdan yapılan din tanımlarının yanı sıra farklı disiplinlerin dine olan yaklaşımları ve bu tanımlarda eksik görünen yönlere yer verilmiştir. İkinci bölümde, dinin çok boyutlu yapısı hem İslam dini özelinde hem de diğer dinler açısından ele alınacaktır. Üçüncü bölümde, din-birey ve din-toplum ilişkisi göz önünde bulundurularak dini buyrukların şekil, öz ve amaç yönüyle anlamı değerlendirilecektir.

Araştırmanın konusunun belirlenmesinde ve araştırma sürecinde yardım ve desteğini her zaman hissettiren, her türlü desteği veren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Latif Tokat'a teşekkürü bir borç bilirim.

Hayatım boyunca sevgi ve desteğini esirgemeyen annem Nezaket Karagöz'e, ilime ve okumaya olan daimi ilgisi ve heyecanıyla bu yolda beni cesaretlendiren babam Salih Karagöz'e teşekkürü bir borç bilirim.

SÜMEYYE KARAGÖZ

ARALIK 2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **İ**

ÖZET ..... **İV**

ABSTRACT ..... **V**

GİRİŞ **6**

BÖLÜM 1 BİR FENOMEN OLARAK DİN **12**

1.1. ETİMOLOJİK VE SEMANTİK AÇIDAN DİN **12**

1.2. ANTROPOLOJİ AÇISINDAN DİN **15**

1.3. SİYASET VE SOSYOLOJİ AÇISINDAN DİN **21**

1.4. PSİKOLOJİ AÇISINDAN DİN **28**

1.5. PRAGMATİZM VE FONKSİYONALİZM AÇISINDAN DİN **31**

1.6. ÇAĞDAŞ ATEİZM AÇISINDAN DİN **34**

1.7. DEĞERLENDİRME **40**

BÖLÜM 2 DİNİN BOYUTLARI **43**

2.1. DİNİN DOKTRİNEL BOYUTU **43**

2.2. DİNİN RİTÜEL BOYUTU **45**

2.3. DİNİN AHLAKİ BOYUTU **48**

2.4. DİNİN HABER, KISSA VE MESEL BOYUTU **50**

2.5. DİNİN SOSYAL BOYUTU **54**

2.6. DİNİN TECRÜBİ BOYUTU **56**

2.7. DEĞERLENDİRME **59**

BÖLÜM 3 DİNİN ANLAŞILMASI **67**

3.1. DİN VE ANLAM **67**

3.2. DİN VE VAROLUŞSAL DURUMLAR 77

3.3. BİR METAFİZİK OLARAK DİN 81

3.4. NİHAİ İLGİ OLARAK DİN 86

3.5. DİN DİLİNE DİNİN MAKSADI AÇISINDAN BAKMAK 89

3.6. MAKSADI AÇISINDAN DİN 96

3.7. DEĞERLENDİRME 101

SONUÇ 110

KAYNAKÇA 114

ÖZET

Din fenomeni hem birey hem de toplum açısından temel bir unsur olması nedeniyle, tarih boyunca insan yaşamında pek çok şeyle ilişkilendirilmiş kompleks bir bütünlüğü ifade etmektedir. Bu nedenle din hakkında genel geçer ve kapsayıcı bir tanım yapmak kolay bir iş gibi görünmemektedir. Çünkü din fenomeni, başta egzistansiyal, sosyal, psikolojik, tecrübi, ahlaki, eskatolojik, doktrinel ve mistik olmak üzere pek çok boyuta sahiptir. Din fenomeni, bu boyutlarının yanı sıra varlığın anlamı ve niçin var olduğu ile ilgili de metafizik bir açıklama sunarak, yaşamın ve yaratılışın bir gaye için var olduğu, insanın da bu gaye doğrultusunda bir amacının olduğunu açıklar. Bu çok boyutlu yapısının mevcudiyeti, din hakkında ortaya koyulan tanımlarda çok yönlü ve disiplinler arası bir bakış açısından yararlanılmasını gerekli kılmaktadır. Herhangi bir şeyin tanımını yaparken varlık sebebini açıklamak gerekir. Dolayısıyla din fenomeni tanımlanırken de temel alınan yaklaşım her ne olursa olsun, varlık sebebinin tespiti, gayelerinin araştırılması, dinin özünde ifade ettiği anlamın ortaya çıkması açısından önemlidir. Açıkça görülmektedir ki din, insanların yaşamlarını anlamlandıran, açıklamakta zorlandığı sorulara cevap veren, aşkın bir yönü bulunan, bireylerin başa çıkmakta zorlandığı varoluşsal durumlar karşısında bir açıklaması olan ve aynı zamanda toplumsal düzeni de sağlayan çeşitli yönleri bulunan fonksiyonel ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bu nedenle dinin anlaşılmasında tercih edilen yöntem sabit olmamalıdır. Bilakis, boyutlarının çokluğu sebebiyle anlaşılma yönleri, yöntemleri ve neticelerinin çok olması sebebiyle, her dönemde yeniden yorumlanmaya ve yeniden anlaşılmaya ihtiyaç vardır. Bu nedenle belirli kurallara ve şekilsel formlara irca edilmiş bir din anlayışı yerine, dinin tarih ve toplum içerisinde şekillenişini, dinin öz, anlam ve amacını dikkate alan bir bakış açısıyla her dönemde yeniden düşünmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Din, Anlam, Metafizik, Dünya Görüşü, Amaçlılık.

ABSTRACT

Since the phenomenon of religion is a fundamental uncertainty in terms of both things and society, it expresses a complex whole that has not been consumed with many things in human life throughout history. Therefore, it does not seem like an easy task to make a general and comprehensive definition of religion. Because the phenomenon of religion has many dimensions, especially existential, social, psychological, experiential, moral, eschatological, doctrinal and mystical. The phenomenon of religion, in addition to these dimensions, offers a metaphysical explanation about the meaning of its existence and the existence that it experiences, and that life and creation exist for a purpose, and this purpose includes a purpose for which this purpose will come. The existence of this multidimensional structure makes it necessary to benefit from a multidimensional and interdisciplinary perspective in the definitions of religion. While defining any entity, it should include the reasons for existence. Therefore, whatever the approach taken as the basis for clustering the phenomenon of religion, the limits of the reason for existence, the intensities of its aims, are important in terms of the consequences of the emergence of the meaning that religion expresses in its essence. It is obvious that religion has a functional and dynamic structure that is found in various elements that give meaning to people's lives, respond to the difficulties in the heaters, provide an explanation for the existential dwellings that individuals have difficulty in coping with, and at the same time provide social order. Therefore fix the preferred method in the preservation of religion. On the contrary, the effect of the multiplicity of needs may not be understood, the methods and results are many, each period needs reinterpretation and re-understanding. For this reason, it is necessary to rethink every period with a perspective that takes into account the formation of religion in history and society, the essence, meaning and purpose of religion, rather than a religious understanding that has been reduced to certain rules and formal forms.

Keywords: Religion, Meaning, Metaphysics, Worldview, Purpose.

GİRİŞ

Din fenomeninin fertlerin ve toplumların siyasi, kültürel, ekonomik, sanatsal faaliyetlerinin hemen hemen tamamında etkisi gözlemlenmektedir. Tarihten önce yaşamış toplumlarda dahi din fikrinin varlığı inkar edilemez ölçüde açık bir şekilde ortaya koyulmuştur. Cro-Magnon toplumlarının ölülerini sanki başka bir hayatı tecrübe edecekmiş gibi çeşitli eşyalarla gömmeleri, yerli bir kabilenin göğün yüce ruhuna lütufkar davranması ve yağmuru esirgememesi için dua etmesi, Hristiyanların paskalya günü Hz. İsa'nın dirilişini kutlaması ya da Müslümanların Ramazan ayını oruç ibadeti ile geçirmesi, tarihsel süreç içerisinde dinin insan yaşamındaki güçlü etkisinin bazı örnekleridir. Şu halde din fenomeninin insanoğlunda bütün zaman ve mekanlarda mevcut, evrensel ve beşeri bir fenomen olduğunu söyleyebiliriz.

Din fenomeni söz konusu olduğunda, öncelikle tanım meselesi ile karşı karşıya kalmaktayız. Din hakkında yapılan çalışmaların başlangıç sorusu genelde dinin ne olduğu ve nasıl inceleneceğidir. Bu doğrultuda teolojik, antropolojik, felsefi, psikolojik, sosyolojik pek çok din tanımı ve yaklaşımı ortaya çıkmıştır.[1] Fakat bu soruya herkes tarafından kabul görecek ve her din açısından kapsayıcı olacak bir cevap sunmak oldukça zor görünmektedir. Zira dünya üzerinde yaşayan pek çok din, ve bu dinler hakkında ortaya çıkan pek çok algılayış biçimi vardır. Bu nedenle din tanımları oldukça çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitlilikte, temel alınan dinin mahiyeti, tarif edenin dünya görüşü veya meşgul olduğu saha, tanımın yapıldığı dönemin genel yapısı veya o anda hakim olan sosyal, siyasi, iktisadi eğilimler gibi pek çok etken belirleyici olabilmektedir.[2] Bu nedenle, din hakkında ortaya koyulan tanımların çalışmamızın sınırlarını aşacak ölçüde fazla sayıda olduğunu belirtmemiz gerekir.

Dinin tarifi söz konusu olduğunda, çeşitli güçlüklerle karşı karşıya kalınmaktadır. Din fenomeninin yapısı, çeşitliliği, tanımı yapan kimsenin yaklaşımı ve içinde bulunulan dönemin genel karakteri gibi pek çok etken tanımlama konusunu çetrefilli bir hale

[1] James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 17-37.
[2] Recep Yaparel, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 405.

getirmektedir.[3] Din ile ilgili ortaya koyulan yaklaşımlara genel itibariyle yön veren en önemli etkenin, dinin hangi boyutunun daha fazla ön plana çıkarıldığı ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bir psikolog çoğunlukla dini bireyin kişisel deneyimleri neticesinde ortaya çıkan bir tecrübe, bir sosyolog toplumsal bir müessese; bir kelamcı ise akıl ve nakille müdafaa edilebilen bir sistem olarak görür. Diğer taraftan bir kısım felsefeciler din fenomenini, inananları tarafından dünya ve ahirette ebedi mutluluk kaynağı olarak tanımlanırken, inanmayanlardan bir kısmı, toplumu uyuşturan bir afyon olarak tanımlanmıştır. Bazı din tariflerinde dinin bilgi veren iddiaları ön plana çıkmakta, dine dair psikolojik yön arka planda bırakılmıştır. Bazı tanımlarda ise dinin ahlaki ve tecrübi boyutu daha fazla öne çıkmaktadır. Yapılan tanımlardan bazıları bu dünyaya dair konuları daha fazla ön planda tutarak işlevsel yönünü vurgulamış, bazı görüşler ise dinin aşkın boyutunu ön plana çıkararak imancı bir tutum sergilemiş ve dinin sosyal boyutunu ötelemiştir. Bazı tanımlarda dinin işlevselliği açısından ferdin ruhi ve manevi yönlerini ilgilendiren psikolojik dışavurumlara yer verilirken, bazılarında dinin toplumsal yönü daha fazla ön planda tutulmuştur. Bu tariflere ek olarak dinin aleyhinde ortaya koyulan görüşlere temel kabul edilmek üzere yapılan tanımlar da göz önünde bulundurulduğunda, tanımların birbirinden oldukça farklılaştığını gözlemleyebilmekteyiz. Buradan anlamaktayız ki, her düşünür kendi uzmanlık alanına ve meseleye bakış açısına göre bir tanım yapmıştır.[4]

Din fenomeni, hem birey hem de toplum için temel bir unsurdur. Bu nedenle insan yaşamına dair pek çok şeyle ilişkilendirilmiş kompleks bir bütünlüğü ifade etmektedir. Aynı zamanda din kavramının çok sayıda bireysel imana atıfta bulunması da, din kavramına yüklenen anlamların ve oluşturulan içeriklerin zaman zaman sınırlarını belirsizleştirmiştir ve tanımlama konusunda bir başka zorluk ortaya çıkarmıştır. "Din" kavramı bir Budist ile bir Müslümanın zihninde birbirinden oldukça farklı çağrışımlara sahiptir. Nitekim önemli ortak özellikleri bulunan Hristiyanlık dini ve İslam geleneğinde ortaya koyulan "din" tanımları, birbirinden oldukça ayrışmaktadır. Bu nedenle herkes tarafından kabul görecek kapsayıcı bir tanımlama yapmak oldukça zor görünmektedir.

[3] Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/ I-IV (1959), 127.
[4] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 6.

Ayrıca ortaya koyulan tanım ne kadar kapsayıcı olursa olsun aykırı örneklere maruz kalabilmektedir.[5]

Dinin tarifi konusundaki bir başka zorluk ise, din kelimesinin kavramsal karşılıklarından ziyade, tanımın nasıl yapılacağı konusundaki kapalılıktır. Din gibi çok yönlü bir fenomenin tek bir yönüyle ele alınması ve tanımlanması tarifleri yetersiz ve eksik kılmaktadır. Yapılan tarifler dinin bazı boyutları için geçerli olabilse de bir dinde önemli olan ve tanıma dahil edilen bir boyut başka bir din için geçerli olmayabilmektedir. Oysa tanım, özü itibariyle dinin muhtelif görünümlerini bütüncül olarak ele alabilmeli ve aynı kavram altında toplayabilmelidir.[6] Fakat Peter L. Berger'in ifadesiyle, tanımların doğaları gereği "doğru" ya da "yanlış" olarak nitelendirilemeyeceklerini, ancak onların faydalarının azlığından ya da çokluğundan söz edilebileceğini de ifade etmek gerekir.[7]

Din, çok yönlülüğü göz önünde bulundurulması gereken, teorik ve pratik yönleri bulunan, bir yönüyle bir inanç ve duygu hali, başka bir yönüyle bireysel tecrübelerin uygun fiillerle ortaya çıkışını yansıtan, bir fenomendir. Din söz konusu olduğunda, ne sadece teoriden ne de sadece pratik yönlerinden bahsedebiliriz. Çünkü din için teori kadar pratik de önemlidir. Dinin sadece belirli bir yönünü göz önünde bulundurarak meseleyi ele almak yeterli değildir.[8] Bu nedenle her dönemde din hakkında yeni tanımlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda din hakkında eleştirel ve rasyonel düşünme yöntemi olarak din felsefesi, en çok istismar edilen alanlardan biri olan dinin, doğru yöntemlerle anlaşılması için temel bir disiplindir. Zira din felsefesi, din ile ilgili bütün teorik, pratik ve tecrübi boyutları ele alması bakımından, dine bütüncül bir yaklaşım sağlayan, kapsayıcı bir disiplindir.[9]

Tanımlama konusundaki zorluklar göz önünde bulundurularak, çalışmanın birinci bölümünde dinin belli bir yönünü dikkate alarak yapılan psikolojik, sosyolojik, antropolojik, siyasi, pragmatik ve fonksiyonel bir takım durumlardan hareketle yapılan din tanımlarına, dinin anlaşılmasıyla ilgili eksiklikler ve indirgemeci anlayış nedeniyle yer verilmiştir. Çalışmanın amacı, farklı disiplinlerin dini ele alış biçimlerini genel hatlarıyla ifade ederek, din hakkında göz ardı edilen yönleri ortaya koymak ve dinin ilahi

---

[5] Aydın, *Din Felsefesi*, 6.
[6] Jean Paul Willaime, "Dinin Tanımlanması Meselesi" çev. H. Keskin, A. Alperen, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* III/I. (2003), 321.
[7] Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 89.
[8] Aydın, *Din Felsefesi*, 44.
[9] Latif Tokat, (ed.), *Din Felsefesi*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 19.

kaynağını dikkate alarak bütüncül bakabilme imkanını araştırmaktır. Muhtemeldir ki çalışmada yer verilen bu tanımlardan her biri haklı bir yöne sahiptir ve belli bir bakış açısıyla dinin ayırt edici bir özelliğini ortaya koyma gayreti içerisindedir. Fakat ister bir inananının perspektifinden olsun, ister akademik kaygılarla ortaya koyulmaya çalışılsın, tek bir perspektiften hareketle yapılan din tanımının eksik olacağı bilinen bir gerçektir.

Din olgusu başta egzistansiyel, sosyal, psikolojik, tecrübi, ahlaki, eskatolojik, doktrinel ve mistik olmak üzere pek çok boyuta sahiptir. Bu çok boyutlu yapısının mevcudiyeti ve organik bütünlüğünün korunması, dinin varlığını sürdürebilmesi ve canlılığını koruyabilmesi için büyük bir önem arz etmektedir. Dinin maruz kaldığı indirgenme sorununun farkına varılması, hangi yönlerden ve nasıl gerçekleştiğinin anlaşılabilmesine bağlıdır. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde yer alan görüşlerden sonra din fenomeninin asli yapısının ele alınması gerekir. Dine fenomenolojik bir yaklaşım sergileyen Ninian Smart, " The Religious Experience of Mankind" adlı eserinde din fenomeninin teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ya da sosyolojik ortak tek bir kategori içerisine yerleştiremeyeceğimizi söyler. Ona göre her din içerisinde birtakım dogmaları, ibadetleri ve tecrübi yönleri birtakım ahlaki ilkeleri kıssa ve meselleri ve sosyal hayata dair bir takım düzenlemeleri içerir.[10] Bu nedenle dinlerin yapılarından ve sonuçlarından hareketle fenomenolojik tanımlamalar yapmak daha uygun olabilir. Bu doğrultuda çalışmamızın ikinci bölümünde din fenomeninin en temel ve belirgin görünen boyutlarını genel hatlarıyla analiz etmeye çalıştık. Fakat din fenomeni daha yakından incelendiğinde ya da belirli dinler özelinde ele alındığında, zannedildiğinden çok daha fazla boyutlu ve organik bir yapıya sahip olduğu görülecektir.

Akademik bir din araştırması şüphesiz ritüellerin, tarihin bilgisini, mitolojileri, dini toplulukları, fikirleri, öğretileri, kuramları, sanatı ve mimariyi de içine alan dinin gözlemlenebilir yönlerini ve çeşitli boyutlarını gözden kaçırmamalıdır. Bu nedenle din hakkında ortaya koyulan psikolojik, sosyolojik, antropolojik ya da fonksiyonel tanımların din ile ilgili belirli bir yönü ortaya koyduğu açıktır. Fakat din, gözlemlenebilir tarafının yanı sıra anlamını ve amacını ortaya koyan gözlemlenebilir olmayan bir yöne de sahiptir.[11] Din bu yönüyle inananlarına yalnızca insanın niçin var olduğu, hayatın anlamının ne olduğu ile ilgili değil, topyekûn Varlığın niçin var olduğu ve anlamı

[10] Tokat, *Din felsefesi*, 19.
[11] Thomas A. Idinopulos, *Din Nedir?* çev. Temel Yeşilyurt, (Cross Currents, Fall: 1998), 152.

hakkında metafizik bir açıklama sunarak yaratılışın bir gayesinin olduğunu ve insanın da bu gaye doğrultusunda bir amacının olduğunu açıklar. Bu nedenle çalışmanın üçüncü bölümünde, din ile ilgili ortaya koyulan yaklaşımları, kavramın genel yapısı, çok boyutlu yönü, gözlemlenebilir olmayan yanları ve sonuçları dikkate alınarak, "Teolojik, metafizik ve ahlaki yönleri göz önünde bulundurulduğunda, pratik amaçları ve doğurdukları sonuçlar açısından bir din tanımı yapmak mümkün mü?", "Dinlerin öngördüğü insan ve toplum modelinin amacı nedir? "Dinin varlık sebebi nedir?" Din, salt sosyolojik, antropolojik, psikolojik verilerle açıklanabilir mi?", "Din varoluşsal bir yön bulundurmakta mıdır?", "Dinin maksadını ve metafizik yönünü göz önünde bulundurmayan din anlayışları, indirgemeci bir sonuçla mı karşı karşıya kalmaktadır?" soruları çerçevesinde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bunlara ilave olarak dinin yalnızca doktrinel ve ritüel yönüne odaklanarak, çok boyutlu yapısını ihmal eden bir yaklaşımın dinin bütünlüğüne zarar vereceği ve dinin insanın hayatını anlamlandırma gayesini tam olarak icra edemeyeceği iddiası, tarihsel süreçte dinin şekilci ve sembolik yönlerinin dinin temel ahlakî hedef ve kaygılarını gölgeleyecek derecede öne çıkarılması ile kurumsal ve normatif yönünün, içerik ve amaçtan daha önemli hale gelmesi gibi durumların ne tür sonuçlar doğurduğu, dinin maksatlarına atıflar yapılarak değerlendirilecektir. Dinde hem notmatif yönün hem de muhtevanın önemi, dinin sunduğu kuralların ve bu kurallarla gerçekleştirilmesi hedeflenen gayelerin ayrı ayrı yerlerinin ve önemlerinin olduğu ancak gayelerin göz ardı edilmemesi gerektiği iddialarına yer verilecektir. Dinde şeklin değil, şekilciliğin problem oluşturduğunu, dinî hükümlerin anlamını ve ortaya koydukları gayeyi gölgeleyecek derecede şekilsel yönünü öncelemenin veya çeşitli dil analizleriyle yetinmenin dinin özünden ve ruhundan uzaklaştırdığı, yalnızca görüntülerin, figür ve sembollerin, formalitenin ve lafızcılığın ön plana çıkmasının dinin özüyle bağdaşmadığı iddiaları temellendirilecektir.

Herhangi bir şeyin tanımını yaparken varlık sebebini analiz etmek gerekir. Dolayısıyla dini tanımlarken de temel alınan yaklaşım her nasıl olursa olsun, varlık sebebinin tespiti söz konusu meseleye dair isabetli bir yaklaşım için önem arz etmektedir. Aristoteles, bir şeyin varlığını dört neden kuramı ile açıklamaktadır. Bu kuram söz konusu varlığın gerçek bilgisine yani varoluş gayesine ulaşmada önemli bir yol gösterici gibi görünmektedir. Buna göre bir şeyle ilgili niçin sorusunu sorduğumuzda verilecek

cevaplar dört noktada toplanmaktadır. Bunlardan ilki Aristoteles'in maddi neden olarak ifade ettiği, bir şeyin oluşturucu unsurunu ifade ederken, formel neden; bir şeyin biçim kazanmasını sağlayan nedenini, fail neden; o şeyin biçim kazanmasını sağlayan nedeni; gai neden ise söz konusu şeyin biçim kazanmasındaki amacı gösteren nedendir. O halde dini açıklarken bu dört nedenin ortaya koyulması, varoluşla ilgili sorulan niçin sorusunu fail, madde, biçim ve gaye bakımından tek tek cevaplandırmak olacaktır.

Ayrıca dinin varlık sebebi açısından izah edilmesi ve gayelerinin araştırılması, dinin anlaşılmasında merkeze alınan etkenlerin dini dönüştürme etkisinin azaltılmasında, dinin özünde ifade ettiği anlamın, onun bireysel, sosyal, kültürel, siyasi boyutlarını dikkate alarak bütüncül olarak ele alınabilmesinde, bu boyutların dinin özünü gölgede bırakmasına veya bu boyutlarına indirgemesinin önüne geçilmesini de sağlayacaktır.

Sonuç bölümünde çalışmanın cevaplamayı hedeflediği sorular bahsi geçen konular kapsamında değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

BÖLÜM 1

BİR FENOMEN OLARAK DİN

1.1. ETİMOLOJİK VE SEMANTİK AÇIDAN DİN

Din ile ilgilenen bilimlerin doğal olarak başlangıç sorusu, dinin ne olduğudur. Bu nedenle birçok çalışma zorunlu olarak bir din tanımıyla başlamalıdır. Birçok ilim dalının ilgi merkezi olan, tarih boyunca insanın âleme ve kendisine bakışını açıklamasında önemli bir rol oynayan ve insanlığın hakikati arayışında büyük bir yer edinen dinin tarifi konusunda sergilenen yaklaşımların temelinde belli bir dini yaklaşımın izlerini dolaylı veya doğrudan bir şekilde gözlemlemekteyiz. Din hakkında bir düşünce ortaya koyan her bir kimsenin belli bir din tarifinden hareketle fikir yürüttüğü göz önünde bulundurulduğunda etimolojik ve semantik çözümleme bize kısmi olarak temel bir veri sağlayacaktır. Bu nedenle çalışmamızda öncelikli olarak etimolojik ve semantik din tanımlarına yer vereceğiz.

Etimolojik ve semantik tahlillere Türkçede kullanılan "din" kelimesinden başlayabiliriz. Eski Türklerde din kavramı özellikle Oğuzlarda ruh ve bedenin bilgisi ve eğitimi anlamına gelen "den, din, ten, tın" kelimeleriyle karşılık bulmuştur. Diğer taraftan Türklerde "den" kökünden türetilmiş, "denli", "densiz" gibi kelimeler kullanıldığı gibi, Arapçadaki "din" kelimesinin geldiği kaynak olarak ileri sürülen "den"in, genellikle orta İran'dan geçtiği ifade edilmektedir. Çeşitli dönemlerde Türklerde bu kavramın hangi kelimelerle karşılık bulduğunu tespit etmek oldukça zordur fakat genel anlamıyla din kelimesinin kökeninin sözlüklerde Arapçaya dayandırıldığını söyleyebiliriz.[12] Bugün ise "din" kelimesi "İnanılıp çok bağlanılan düşünce, inanç veya ülkü, kült" ve Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet ve bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen" şeklinde tanımlanmaktadır. [13]

[12] Günay Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII/ 214 (1986), 214.
[13] Türkçe sözlük, "Din" (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005).

Batı dillerinde "din" kelimesinin ilki Latince "bağlanmak" anlamına gelen "religare" ve ikincisi ibadet anlamına gelen "religio" kelimelerinden geldiği ifade edilmektedir. Ayrıca "yol, hukuk, hesap günü" gibi anlamlara geldiği de söylenmektedir.[14] Ünver Günay'ın aktardığına göre Lactantius, "İlahi Müessese" adlı eserinde din kelimesinin kökeninin "reli-gare" yani "bağlanmak" kelimesine dayandığını söyler ve ona göre bu kavram insanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmalarını anlatmaktadır. Sözü edilen bağlılık Tanrı'ya bir yandan sevgi duymayı diğer yandan ise korku ile bağlanmayı ifade etmektedir. Lactantius'un din tanımı İslam düşüncesindeki "korku ve ümit arasında olma (beyn el-havf ve'r-reca)" düşüncesini ve inananların din aracılığıyla hem Allah'a hem de birbirlerine bağlanmalarını ifade eden "İslam" kelimesinin kökeninde yer alan "seleme" kökünden gelen "teslim olmak, boyun eğmek, O'nun iradesine tabi olmak" gibi manalarında kullanılmasıyla benzerlik göstermektedir.[15] Marcus Tullius Ciçero ise "Tanrıların Doğası" adlı kitabında din kelimesinin kökeninin "bir işi tekrar tekrar ve dikkatlice yapmak" anlamında kullanılan "religere" kelimesine dayandığını söyler. Burada tekrar tekrar yapmak manası ile muhtemeldir ki ibadet ve ayinler kast edilmektedir.[16]

Arapça'da ise din kelimesinin "de-ye-ne" veya "dâ-ne" kökünden geldiği ve "âdet, usul, tutulan yol ve huy" gibi manalara geldiği ifade edilmektedir. Günay'ın aktardığına göre Francis Macdanolad Cornford, din kelimesinin Arap dili üzerine yapılan çalışmalarda genel itibariyle üç farklı kaynağa dayandırıldığını iddia etmektedir.[17] Bunlardan ilki Ârâmî-İbrânî dilinden olup İbranice "hükmetmek, idare etmek, hüküm, ceza, yargı, gibi manalara gelen dîn kelimesidir. Toshihiko Izutsu, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "hüküm günü (yevm'ud-dîn)" ifadesinin çok tipik olarak Musevi kökenli olduğunu iddia eder. Ayrıca bazı müfessirler, "mükâfat ve mücazat gününün mâliki" olarak açıklamışlardır. Hesap gününe ve ahiret hayatına atıfta bulunan hadislerde ise dinin "nihaî yargı "anlamına geldiğini ifade etmektedir.[18]

[14] Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005), 165.
[15] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 213.
[16] Jean Chevalier, *Din Fenomeni*, çev. Mehmet Aydın, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000), 19.
[17] Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 5 Aralık 2021).
[18] Toshıhıko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Çeviren: Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 322.

İkincisi Farsça "daenâ" kökünden geldiği ileri sürülen kelimedir. Orta Persler döneminde kabaca "(sistematik) inanç sistemi", "din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek" gibi manalarda kullanılmıştır. Buna göre din, "kişinin bağlandığı ve uyduğu nazari ve ameli yol"u ifade eder.[19] Üçüncüsü ise din kelimesinin Arapçadaki "borç, yükümlülük" anlamına gelen "deyn" kelimesinin zaman içerisinde değişime uğramış şekli olduğu görüşüdür. Bu görüş ilk iki görüşe hiç ihtimal vermemiş ve din kelimesinin "örf- adet- huy" anlamında Arapça 'da İslamiyet'ten önce de kullanıldığını iddia etmektedir.[20] İslamiyet'ten önceki dönemin literatüründe din kelimesi üç kök-anlam ile ilişkilendirilmektedir. Bunlardan ilki "gelenek", ikincisi "ceza/karşılık", üçüncüsü ise "itaat"tir. Din kelimesinin bu anlamların her birini içermesi bakımından aynı anda bu üç anlam da kabul edilebilmektedir.[21] Dini özünde yatan unsuru tespit etme açısından ele alan Benedictus Spinoza da, "İtaat" ve "ikna" kelimelerine din tanımında yer vermiştir. Kutsal Kitap'ın pek çok bölümünde, her insanın Tanrı'ya itaat etmesi için ne yapması gerektiği anlatılmaktadır. Dolayısıyla bir kimse yalnızca itaatinden dolayı inançlı olabilir. Bu nedenle ona göre din, Tanrı'ya itaatten başka bir şey değildir. Dinin hedefi ise yalnızca "dine bağlılık" ve "itaat"tir.[22]

Kur'an-ı Kerim'de "din" kelimesine dayanan kelimelerin farklı ayetlerde itaat, teslimiyet, ibadet, boyun eğme, gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir.[23] Seyyid Şerif Cürcâni, "din" ve "millet" kavramlarının özü itibariyle birleşik, itibar bakımından ayrı olduklarını ifade eder. Çünkü ona göre şeriat, "Kendisine itaat edilmesi bakımından din diye insanları bir araya toplaması bakımından millet, kendisine dönülmesi (rücü' edilmesi) bakımından da mezhep diye adlandırılır".[24] Şehristani sadece ilahi kaynaklı dinleri "din" kavramına dahil eder ve "itaat, ceza, hesap" gibi anlamlara karşılık geldiğini belirtir ve daha çok dinin itaat etme anlamını ön plana çıkarır.[25]

---

[19] Günay, *Din Sosyolojisi*, 212.
[20] Günay Tümer, "Din" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim: 27 Aralık 2022).
[21] Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 325.
[22] Benedictus Spinoza, *Tractatus Teolojik Politik İnceleme,* çev. Cemal Bali Akal- Reyda Ergün, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 215.
[23] Rağıp El- İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 564.
[24] Seyyid Şerif Cürcani, *Tarifat Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkani (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997) 105.
[25] Muhammed b. Abdulkerim eş- Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 4-5.

Mevdudi din kelimesinin, Kur'an-ı Kerim'de eksiksiz bir düzeni ifade ettiğine ve bu düzenin de dört unsurdan oluştuğuna işaret etmiştir. "1- Hakimiyet ve yüce egemenlik, 2- Egemenlik ve hakimiyete itaat etmek, 3- Bu hakimiyet altında meydana gelen fikri ve ameli nizam, 4- Bu nizama uymaya ve ihlasla bağlanmaya karşı verilen mükafat veya ceza."[26]

1.2. ANTROPOLOJİ AÇISINDAN DİN

Din fenomeninin çok boyutlu yapısından kaynaklanan tanımlama konusundaki zorluk, din tanımlarını sınıflandırma konusunda da devam etmektedir. Nitekim, çok sayıda dinin ve bu dinlerin temelini teşkil eden pek çok unsurun olduğu bilinen bir gerçektir. Bu durum antropoloji için de geçerlidir. Bu nedenle antropolojik açıdan dinin nasıl tanımlanacağı veya din teriminin neyi kapsadığı konusunda tek tip bir antropolojik din teorisi veya metodolojisi yoktur. Bu bölümde din bilimcilerinin bir beşer olgusu olarak dine antropolojik açıdan verdikleri tanımlamaları ele alacağız.

Dini antropolojik olarak tanımlamaya yönelik çabalar Edward B. Tylor 'un ruhsal varlıklara inanç olarak yaptığı din tanımından Clifford Geertz ve Melford Spiro'a kadar uzanan hatırı sayılır ve uzunca bir dönemi içerisine alır. Dinlerin kültürel boyutunu inceleyen bir bilim olarak antropoloji, teolojik yaklaşımdan farklı olarak din olgusunu kültürel ve beşeri bir fenomen olarak ele alır. Teolojik perspektiften bakıldığında din, evrenin bütününün varlığını insan-üstü bir varlığa dayandırarak açıklanırken antropolojide din toplumsal ve kültürel bir olgu, insanın toplumsallığının bir çıktısı olarak ele alınır. Bu nedenle antropoloji dini ele alırken insan-üstü bir etkene veya onu temsil eden herhangi bir şeye değil insana bakar. Yani teolojinin öznesi insan-üstü iken antropolojinin öznesi insandır. Antropolojiye göre insanın en önemli özelliklerinden birisi bir dine inanıyor olmasıdır. Bu nedenle insanın din hakkında ne söylediği, gündelik yaşamında dini referans alarak neler yaptığı, antropolojinin odak noktalarından biridir.[27]

Antropoloji açısından din olgusu, insan davranışlarının temeli için bir referans olmasının dışında gündelik pratiklerin belli bir düzene sahip olması açısından da

[26] Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. İsmail Kaya vd., (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012) 111.
[27] Brain Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004), 20.

önemlidir. Dini inanç ve pratiklerin gündelik hayattaki sorunlarla başa çıkmada anahtar bir rol oynaması ve her toplumda dini bir inanca rastlanılması insanı ve onun inancını bir fenomen olarak ele alan antropologlar için ilgi çekici bir mesele olmuştur. Bu doğrultuda dinin kökenine ilişkin teoriler on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarındaki birçok düşünürün kafasını meşgul etmiş ve tercih ettikleri tanım türünü etkilemiştir. Dinin kökenine odaklanarak ilk antropolojik çalışmaları, çeşitli karşılaştırmalarla kabile dinlerinin inanç ve yaşam pratiklerini inceleyerek öneriler sunan Max Müller, Edward B. Tylor ve James G. Frazer'ın çalışmaları ile başladığı görülmektedir.[28]

Dinin kökenine yönelik ilk çalışmaları yapanlardan biri olan Max Müller'e göre din, insanlık tarihi kadar eski ve evrensel bir olgudur. Bu nedenle Müller, din kelimesinin yüzyıldan yüzyıla dönüşen ve ele alınışına göre çeşitli anlamlar kazanan muğlak bir kavram olduğunu ifade eder.[29] Müller'e göre din, sonsuz ve sınırsız olanın çeşitli imgelerle kavranmasını sağlayan, duygu ve akıldan bağımsız bir şekilde ortaya çıkan zihni bir meleke veya inanç yeteneği olarak tanımlar. Daha sonraları bu tanımını gözden geçirerek din olgusunun, insanın ahlaki tavrını da etkisi altına alan bir yapıda olduğunu söyler. Çünkü ona göre ahlakla ilişkilendirilmemiş bir sınırsızlık algısı, felsefe ya da metafizik olabilir fakat din değildir.[30]

Müller'e göre insan, herhangi bir yardıma ihtiyaç duymaksızın ötelerde bir şeyin var olduğunu kavrayabilecek bir yapıya sahiptir. Ona göre, güneş, yıldızlar dağ, deniz gibi tabii varlıklar insanı etkisi altına almış ve insanda hayranlık uyandırarak bu varlıkların gerisinde bir sınırsızlık (kutsal) olduğu fikrini doğurmuştur. Tabiatın kuşatan ve hakimiyet kuran yönünün meydana getirdiği korku, hayranlık ve endişe duygularını meydana getiren bu fenomenler mecazi bir şekilde fail olarak kavranıp kişileştirilerek yüce bir varlık pozisyonuna çıkarılmış ve insanda din duygusunun oluşmasında önemli bir etkisi olmuştur. Bu nedenle Müller din olgusunun varoluşunu insanın hem kendi içinde hem de tabiatın içinde saklı halde bulunan sınırsız (kutsal) fikrine dayandırır.[31]

---

[28] Duygu Mete, "Klasikten Post modern Döneme Din Bilimlerinde Dinin Kökeni, İşlevi ve Anlamı Sorunu", *ISAS WINTER, 4/8 (2019), 50.*

[29] İbrahim Ethem Karataş, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri," *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 3/2, (2016), 64.

[30] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 152-153.

[31] Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 39-44.

Tabiattaki güçlerin insanda oluşturduğu duygularla insan bu güçleri memnun etmek için bazı davranışlar sergilemiş ve bu şekilde başta yalnızca bir isim olarak anılan bu varlıklar kutsal fikrini ortaya çıkarmıştır. Kutsal fikrinin oluşumundan sonra tanrılarla insanlar arasındaki ilişki başlamış ve insanlar tanrıları memnun eden veya kızdıran iyi ve kötü eylemleri tespit etmişlerdir. Müller, ilkel insan inancından monoteizme doğru ilerleyen bu din tanımından psikolojik din olarak ifade ettiği panteizm safhasına geçmiş ve bu safhanın tüm dinler için son nokta olduğunu söylemiştir. Müller, sınırsız (Kutsal) fikrinin tabiattan elde edilişinden psikolojik din safhasına kadar geçen bu süreci tabii din (natural religion) olarak isimlendirir. [32]

Dine yönelik tanımlamaları ile antropoloji alanında önemli bir role sahip olan Edward B. Tylor, dinsiz hiçbir kavmin bulunmaması gerekçesiyle öncelikle dinlerin kültürel boyutuyla incelenmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle kültürleri karşılaştırmalı olarak ele almış ve dini tanımlarken, animizmi esas alarak öncelikle insanlığın düşük ırkları olarak adlandırdığı kabilelerdeki dini kavramları inceleyerek dinin tanımlanması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre yapılması gereken şey kabilelerde din algısından ziyade onları kucaklayan bir din tanımının yapılmasıdır. Bu nedenle Tylor çalışmalarına bir din tanımı ile başlar. Ona göre din, ruhani varlıklara duyulan inançtır.[33]

Tylor, dini inancın nasıl şekillendiği konusunda bireysel ve zihinsel bir yaklaşıma sahip olduğundan sınırları insan deneyimleri içerisinde kalan bir din tanımı arayışında olmuştur. Ona göre bilinen tüm kabilelerde ruhani varlıklara inanç vardır ki dinin kaynağı da buna dayanır. Bu nedenle dinsel doktrin ve pratiklerin açık bir şekilde doğal olgular, yani insan aklının ürünleri olduklarını, doğaüstü müdahaleler içeren bir yapıda bulunmadıklarını düşünür. Evrimci bir bakış açısına sahip olan Tylor, kendi döneminin etkisinde kalarak din fikrinin doğal bir evrim geçirerek geliştiği fikrinden hareket eder.[34] Ona göre din, ruh kavramıyla ölümden sonraki hayatı içerecek şekilde gelişir ve nihayetinde bir ibadet ve ahlak sistemi ortaya koyar. Bu doğrultuda insanlığın ürettiği dinin ilk formu olarak ifade ettiği ruhsal varlıklara inanç (animizm), Tylor'a göre dinsel sistemlerin tamamının temelinde yer alır.[35]

---

[32] İbrahim Ethem Karataş, *Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri*, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/2 (2013), 65.
[33] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 163.
[34] Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2000), 14-15.
[35] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 163.

Din antropolojisinin kurucu isimlerinden birisi olan James George Frazer dini, insanın kendinden daha üstün olduğuna, doğayı ve beşer hayatının gidişatını yönettiğine ve kontrol ettiğine inandığı insan üstü güçlerle uzlaşma veya bu güçleri teskin etme isteği olarak tanımlar. Buna göre Frazer'in dinleri insanların ürettiği düşünce teorileri olarak tanımladığını ifade edebiliriz. Frazer'in göre din insanların anlamakta ve açıklamakta zorlandıkları durumları aydınlatma çabaları sonucu ortaya çıkmış bir gerçekliktir. Bu nedenle bilim dinden daha iyi açıklamalar sundukça din çöküşe geçecektir.[36] Müller ve Tylor gibi din olgusunu, insanın kendisi veya doğa üzerindeki deneyimlerine bağlı akli çıkarsamalar olarak kabul eden Frazer'in dinin varoluşuna dair açıklamalarını psikolojik ve tecrübi olgulara dayandırdığını söyleyebiliriz.[37]

Müller, Tylor ve Frazer'in teorilerini eleştiren Emilei Durkheim'e göre din, Tanrılar ve tinsel varlıklar üzerinde düşüncelerden daha fazlasıdır. İlkel insanın din anlayışını ifade etmede önceki teorilerin yeterince tatmin edici olmadığını iddia eden Durkheim, dini daha kapsamlı bulduğu " kutsal" kavramı ile tanımlama yoluna gitti. Ona göre din, kutsal şeylere olan inançlar ve uygulamalar toplamıdır. Kutsal'ın kaynağı ise toplumdur. Ona göre din, toplumun üyelerini bir araya getiren ve birlik beraberlik duygusunu güçlendiren toplumsal bir olgudur. Durkheim, dini yaşam krizlerine bireysel bir yanıt olarak değil, toplumun en yüksek amaç ve ideallerinin somutlaştırılması olarak tanımlayarak sembolik bir yaklaşım sergilemiştir.[38]

Genel olarak evrimci düşüncenin hakim olduğu on dokuzuncu yüzyılda, din erken döneme ait beşeri bir durum olarak açıklanmış; bilim, hukuk, ve siyaset gibi alanların dinden doğup bağımsızlaştığı iddia edilmiştir. Yirminci yüzyılın başlarında ise Tylor, Müller ve Frazer gibi antropologların pozitivist ve evrimci dine ilişkin kuramlarına bir tepki ortaya çıkmış ve bu dönemden sonra araştırmacıların anlam kavramıyla daha fazla ilgilenmeye başlamasıyla birlikte işlevsel, bilişsel ve sembolik yaklaşımlar dinin antropolojik olarak incelenmesinde egemen olmuştur. Din antropolojisi bu aşamadan sonra artık ilkel kabile toplumlarında dinin incelenmesine odaklanmayıp gelişmekte olan dünyada dinle ilgilenmeye başlamışlardır. Buna göre din ne bilimsel anlayışın ne de

[36] Fiona Bowie, "*Anthropology of Religion*", The Blackwell Companion to the Study of Religion Edt. Robert A. Segal, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 8.
[37] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 170-172.
[38] Bowie, *Anthropology of Religion*, 5.

günümüzde değerli bulunan başka bir seküler çabanın arkaik safhası olmayıp, başka herhangi bir alana indirgenemeyen, özgün beşerî bir eylem ve inanç alanı olarak kabul edilmiştir.[39]

İşlevselci antropolojinin kurucularından Borislaw Malinowski, dinin bireysel ve psikolojik işlevine odaklanmıştır. Ona göre din, duygusal strese bir yanıt olarak ortaya çıkmış bireysel deneyimlerdir.[40] Malinowski her ne kadar agnostik olsa da ona göre din, ölümün yarattığı korku ve Tanrı'yla bir araya gelmek için duyulan şiddetli arzu karşısında krizden kurtarıcı bir yoldur. Ona göre dinin kökeninden ziyade psikolojik ve sosyolojik işlevleri önemlidir. Bu nedenle din, bireysel açıdan insanlara gündelik hayattaki eylemleriyle ilgili bir yol gösterici ve huzur verici bir iyi hal hissidir. Toplumsal açıdan ise ahlaki değerlerin sürekliliği açısından olmazsa olmaz bir olgu ve ritüeller aracılığıyla da toplumda birlik ve beraberliği sağlayan önemli bir kurumdur.[41]

Dini, Tanrı'ya inanç açısından değil, insanın varoluşuna anlam veren kültürel ve sembolik bir sistem olarak gören Clifford Geertz, kapsamlı ve evrensel olduğunu iddia ettiği bir tanım yapar. Geertz'e göre din, genel bir varoluş düzeni ve güçlü, kapsamlı ve kalıcı ruh halleri ve motivasyonlar oluşturmak üzere kavrayışlar formülleştiren bir semboller sistemidir. Bu kavramlar öyle bir gerçeklik görüntüsüne sahiptir ki bu ruh halleri ve motivasyonlar insana benzersiz şekilde gerçekçi görünür.[42]

Geertz'in tanımından hareketle dinin bir semboller sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre dini semboller toplumsal ve psikolojik gerçekliğe ilişkin nesnel bir anlam sunar. Geertz'e göre acı, kötülük gibi anlaşılması zor görünen durumlar için insan bir anlama ihtiyaç duyar. Dinin en önemli işlevi insanın kendi deneyimlerini yorumlayabilmesi ve eylemlerini düzenleyebilmesi açısından kavramsal bir çerçeve sunmaktır. Bu nedenle insan eğer anlamı arayan bir varlık ise din anlam için tehdit oluşturan durumlarla başa çıkmak zorundadır. Dinler bunu genel varoluş düzenine ilişkin kavramsal formüller üreterek yerine getirir. [43] Geertz'a göre din bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşü, nihai gerçekliğe ve varoluştaki genel düzenin nasıl işlediği ile ilgili bir

[39] Talal Asad, "*Dinin Antropolojik Bir Kategori Olarak İnşası*", Dinin Soykütükleri, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 41.
[40] Bowie, *Anthropology of Religion*, 5.
[41] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 238.
[42] Clifford Geertz, *"Religion as a Culturel System",* Anthropological Approcuhen to the Study of Religion, Ed. Michael Barton, (London: Tavistock Publications, 1978), 1-47.
[43] Geertz, *"Religion as a Culturel System",* 1-47.

grubun veya toplumun sahip olduğu düşünceleri ve sembolleştirdiği kozmik düzeni ifade eder. Dinin insanda oluşturduğu ruh halleri ve motivasyonlar veya toplumsal yaşam tarzı dünya görüşünün pratik hayattaki yansımalarıdır.[44]

Dinin kültürler arası bir kategori olarak incelenebileceği varsayımına karşı çıkan Talal Asad, Geertz'in tanımındaki sembolik vurguyu toplumsal pratiklerin yeterince yer almadığı gerekçesiyle çok soyut bulduğunu ifade eder. Ona göre bir sembole anlamını veren şey sosyal, tarihsel ve politik bağlamıdır. Dinin, tarihsel olarak her dönemde yeniden düşünülmesi ve dönüştürülmesi gerekir. Din hakkında yapılan tanımlarda dinin özgül unsurlarının göz ardı edilmemesi gerekir. Bu nedenle Geertz 'in tanımıyla ilgili ileri sürdüğü evrensellik iddiası da Asad'a göre geçerli değildir. [45] Asad'a göre bir antropoloji araştırmasının, Geertz 'de olduğu gibi, dini bu hayata dair anlamlar bütünü olduğu tezinden hareketle değil, dinin tarihsel ve sosyal olayların bir ürünü olduğu düşüncesinden hareketle tanımlamalıdır.[46]

Din olgusunun, antropoloji geleneğinin ilk dönemlerinde olduğu gibi animizm, totemizm gibi düşüncelere indirgenemeyeceği eleştirisiyle çalışmalarına başlayan modern dönem dinler tarihinin önde gelen isimlerinden Mircae Eliade, dinin kaynağına yönelik açıklamaların antropolojinin arkaik dönemlerine ait tartışmalar olduğunu söyler. Bu nedenle bir dinin anlamını belirli bir kültür içerisinde zamandan yoksun bir şekilde sembolik olarak kavramak yeterli değildir. Her yeni tarihsel durumla nasıl değiştiklerini anlamak gerekir. Bu nedenle bir din tanımı yapmakla işe başlar. Eliade, din tanımını İlahlardan daha geniş bir anlama sahip olduğunu düşündüğü "Kutsal" kavramı üzerine inşa eder. Eliade'ye göre din, gücün tecrübeleri, kutsalın tecrübeleri ve ilahların tecrübelerine ilişkin bir inanç olmasının yanı sıra insanı aşkın olana yönlendiren ve bu aşkınlığı hayatın her alanında hissetmeyi sağlayan, insana nesnel bir gerçeklik zemini sunan işlevsel bir olgudur.[47]

Eliade 'den sonra din kavramıyla ilgili metodolojik eleştirelleriyle bilinen Wilfred C. Smith, dinin kökenine dair ortaya koyulan teorileri eleştirerek dine rasyonel bir tanım yapmanın mümkün olamayacağını söyler. Ona göre ortaya koyulan din

[44] Geertz, *"Religion as a Culturel System",* 14-24.
[45] Asad, "*Dinin Antropolojik Bir Kategori Olarak İnşası*", 44.
[46] Asad, "*Dinin Antropolojik Bir Kategori Olarak İnşası*", 71.
[47] Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 54-55.

kavramsallaştırmaları dinlerin metafizik boyutunun yanı sıra evren ve yaşam hakkındaki düşünceleri de kapsar. Bir din kavramı çeşitli araştırmacıların dini hayata dair gözlemlerinin sonucunda yapmış olduğu bir tanımlamayla ortaya çıkar. Fakat dinin özü ve formu ifade edilemez bir yapıdadır. Smith için insanın veya bir dini topluluğun din terimine isnat ettiği anlam, onun varlık içinde bulduğu anlam veya derin bir iman fikrini ifade etmek için kullanılan bir anahtar olabilir.[48] Smith, din (religion) kavramını yerine daha uygun olan iman (faith) kavramını tercih eder. İmanı ise insanın yüce varlık karşısında gösterdiği derunî bir tecrübedir olarak tanımlar.[49]

Dini, kültürün maddi boyutları olarak ifade eden Ninian Smart'a göre din yekpare bir yapıda olmayıp belli bir formu, iç dinamiği ve kendine özgü anlamlara ve yeganeliğe sahip bir olgudur. Smart, bu nedenle dinin kültürel yönlerini anlamak için fenomenolojik bir yöntemle çeşitli yönlerinin birbiriyle ilişkilendirilerek ele alınması gerektiğini ifade eder. Smart'a göre "Din, çeşitli doktrinleri, mitleri, ahlaki öğretileri, ritüelleri ve sosyal organizasyonları olan ve çeşitli dini tecrübelerle canlılık bulan çok boyutlu bir organizmadır." Ona göre bu boyutlardan doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyut, tarih ötesi olduğu için dine mensup kimseler tarafından anlaşılabilecek içsel unsurları oluştururken diğer boyutlarının dışsal ve tarihi olduğunu vurgular.[50]

Din bilimcilerinin antropoloji açısından yaptıkları tanımlar çeşitlilik göstermektedir. Entelektüaslist bakış açısıyla Müller, Spencer, Tylor ve Frazer, hermenötik bir din tanımlaması yapan Geertz, analitik antropolojik yaklaşımı benimseyen Eliade, Smart, gibi antropologların dini, kognitif açıdan değerlendirerek insanlar arası ve kültürlerarası yakınlaşmalar bağlamında ele aldıklarını söyleyebiliriz.

1.3. SİYASET VE SOSYOLOJİ AÇISINDAN DİN

İnsanlığın her döneminde aşkın bir referansla insanların yaşamını belirleyen ve yön veren sosyal bir fenomen olarak din, inanlarına bir takım değerler ve semboller sistemi sunmuş, bir dünya görüşü oluşturmuştur. Birey ve toplum üzerindeki bireysel ve

[48] Mehmet Demirtaş, "Wilfred Cantwell Smith'in "Din ve İslam" Kavramına Bakışı", *Route Educational and Social Journal*, 2/2 (2015), 530-545.
[49] Emir Kuşçu, Mahmut Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 23, (2010), 41-58.
[50] Ninian Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi*",* çev. Ali İhsan Yitik, *İzmir ilahiyat Fakültesi Dergisi*, VII, (1992), 423-426.

sosyal tezahürleri aracılığıyla toplumun ayrılmaz bir parçası olarak din, sosyoloji açısından da ihmal edilmesi mümkün olmayan bir olgu olmuştur.

Antropolojik açıdan yapılan din tanımlarında gördüğümüz gibi din, kültürel boyutunun yanı sıra toplumsal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini, "korkutucu ve büyüleyici sır" olarak nitelendiren bazı din sosyologları, "kutsalın tecrübesi veya "yaşanması" şeklinde tanımlarken, bu tarifin dinin özüne ilişkin bir tanım olduğunu ve onun ahlaki, estetik sosyo-ekonomik yönlerini kapsamadığı için eksik tanımlar olduğunu ifade eden bazı sosyologlar ise dini daha çok fonksiyonel olarak tanımlamaya yönelerek din hakkındaki görüşlerini insan ve toplum üzerindeki sosyal etkilerine göre değerlendirmişlerdir. Bu bakış açısına göre din, bizim dünyamızı açıklamaktan ziyade pragmatik işlevleri açısından ele alınmış, toplumsal düzeni ve dayanışmayı sağlayan bir araç olarak tanımlanmıştır.[51]

Pozitivist felsefenin öncülerinden katı sosyolojik bakışa sahip Auguste Comte, dini sosyal bir entelektüel etkinlik ve bilgi türü olarak görür. Comte, dine karşı tepkisel bir tavır sergileyerek yeni bir insanlık dini önermiştir. Bu nedenle onun din tanımı aşkın ya da metafizik bir karaktere sahip değildir. O, sosyolojik bilgi ile geliştirdiği hakikat iddiasını dinin yerine koymak istemiştir. Comte'a göre "Din, her kişiyi bütün diğer kişilerle uyuma sevk etmek üzere tanzim etmekten ibarettir." Yani din, insanlık dini dışındaki dinlerde olduğu gibi amaç değil, sosyal düzeni sağlayan bir araçtır.[52]

Sosyal bütünleşme ve kontrolün tesisi için dini temel bir unsur olarak gören Emile Durkheim, kendisinden önceki teolojik ve materyalist din tanımlarını benimsememiş kutsal kavramını dinin özü olarak görmüştür. Bu nedenle öncelikle kutsal ve kutsal dışı arasında bir ayrım yapmıştır. Dini, metafizik temelinden kopartarak onun toplumsal bir olay olduğunu söyleyen Durkheim, din tanımında kutsal kavramını temel alsa da ona bir aşkınlık atfetmez. Ona göre kutsal olan yalnızca toplumdur. Durkheim'e göre din, kutsal şeylerle ilgili inanç ve pratiklerden meydana gelen, bu inanç ve pratiklerle inananları arasında bir cemaat /kilise etrafında birlik ve beraberlik duygusu oluşturan dayanışmalı bir sistemdir.[53] Durkheim, toplumda dayanışmayı sağlayan ve bir arada tutan en önemli

---

[51] Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Sosyolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7/2, 2008, 74-78.

[52] Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 952), 16.

[53] Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 67.

unsurun din olduğunu söyleyerek, dini kolektif yönü baskın olan bir olgu olarak tanımlamıştır. Tanrı'nın da toplum tarafından yaptırım gücü için uydurulan hayali bir kavram olduğunu iddia ederek, insanın Tanrı dediği şeyin toplumun kendisinden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Bu yaklaşımıyla Durkheim dini sosyal bir olgu olarak görmekte ve metafizik temeli olmayan bir din tanımı yapmaktadır.[54]

Max Weber'e göre din, inanç boyutuyla kitleleri sürükleyebilen yaşama biçim veren sosyal bir olaydır. Weber'in din sosyolojisinin temelinde yatan tema aklileşme kavramıdır. Weber, Durkeheim'in aksine çalışmanın başında dini tanımlamayı askıya alarak tanımlama işini çalışmanın sonuna bırakmıştır. Ancak o da Durkheim gibi dini toplumsal bir bütünleşme aracı olarak görmüştür.[55]

Karl Marx'a göre yanılsama ve ideolojinin bir türü olan din, halkın afyonudur. Dinin bir yanılsama oluşu hayatın anlamına ve evrene ilişkin sorulara yetkin cevaplar sunabilecek bilgi donanımından yoksun oluşundan kaynaklanmaktadır. İdeoloji oluşu ise, üst sınıfların çıkarlarını ve mülkiyetlerini koruyan ve meşrulaştıran, alt sınıfların ise sosyal düzeni sorgulamalarını önlemesinden ve toplumda birbirine karşı mücadele eden insanlar arasındaki kızgınlığı yatıştırmaya hizmet etmesinden kaynaklanmaktadır. Din, toplumu köreltmek için burjuvalar tarafından kullanılan bir alettir. Bu nedenle Marx'a göre hem bir yanılsama hem de ideolojinin bir türü olarak din, insanın onur, ahlak, teselli ve onanma ihtiyacının evrensel bir tezahürü olarak insanı kendine yabancılaştıran, insanlığın çocukluk dönemine ait, herhangi bir olumlu işlevi bulunmayan toplumsal ve insani bir üründür.[56]

Sosyoloji açısından kurucu olarak nitelenen batılı sosyologlar dini, aşkın niteliğini yadsıyarak, çoğunlukla insani ve sosyal şartlara vurgu yapmışlar ve insanın yarattığı beşeri bir fenomen olarak ele almış görünmektedirler. Bu nedenle kitabi din anlayışıyla uyumsuz görünen, dini kutsal ya da ilahi kaynağından koparan ve ilahi bir realiteye yer vermeyen söz konusu tanımların, gerçeği yansıtmakta eksik kaldıklarını söyleyebiliriz.

Dinin ilahi kaynağını reddederek toplumsal yönünü göz ardı eden ve yalnızca bireysel tecrübelere indirgeyen özsel tanımlar ya da dini yalnızca toplumsal bir güvenlik kapakçığı icra eden veya toplumda gerilimi hafifleten, sosyalleşmeyi sağlayan bir

[54] Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Sosyolojik Bakış Sorunu*",* 78.
[55] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler,* 117.
[56] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, (Ankara: Sol Yayınları, 2008) 20.

dayanışma aracı olarak tanımlayan bu yaklaşımlar, dini yeterince ifade etmekten yoksundur. Zira dinin ahlaki, doktrinel, estetik, kültürel ya da sosyo-ekonomik pek çok yönü vardır. Bu yaklaşımlara alternatif olarak karşımıza çıkan dinin hem özsel hem de işlevsel yönünü hesaba katan çok yönlü anlayış ise, komünizm gibi seküler oluşumların din olabileceğini kabul etmesi ve dinin aşkınlığını ihmal etmesi nedeniyle büyük eksiklikler içermektedir.

İnsanın toplumsal bir varlık olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanın toplumsallığının kurallarla ortaya koyuluşunu ifade eden devlet ile dinin ya da siyaset ile dinin arasındaki ilişkiden hareketle de pek çok görüş ve tanım ortaya çıkmıştır. Felsefe yüzyılı ya da akıl çağı olarak anılan 18. Yüzyılda dini değerlere göre şekillendirilmiş bir dünya görüşünün yerine, insanı merkeze alan bir dünya görüşü oluşturulmaya çalışılmış ve bunun için aklın her türlü baskıdan kurtarılması yani insanın kendisi dışındaki her türlü belirleyicilerden soyutlanması gerektiği ifade edilmiştir. Böylece Tanrı, din ve devlet karşısında insanın konumu yeniden ele alınmıştır.[57] İdeolojilerin zirve noktasına ulaştığı 16. Yüzyılda, Martin Luther, John Calvin gibi isimler, dini merkeze alan bir bakış açısıyla dini öncelikli bularak siyasetin dine tabi kılınması gerektiğini ileri süren bir yaklaşımla dini tanımlamışlardır.[58]

Tarihin en önemli siyaset teorisyenlerinden biri olarak Spinoza, "Teolojik-Politik İnceleme" adlı eserinde dini, toplumun mutluluğunu temin etmek üzere ortaya çıkan, bir olgu olarak tanımlar. Ona göre "Din, halkın anlayış gücüne uyarlanmış bir şekilde Tanrı'nın özünden zorunlu olarak ortaya çıkan ezeli ve ebedi hakikatleri, hukuki-ahlaki emir ve yasaklar olarak ortaya koyan bir kanundur." Spinoza'ya göre teoloji, politikadır. Teoloji, gücünü dogmasının kutsallığından alan, kutsalın dışına atabildiği her şeyi gücünün düşmanı sayan, aşkın olana gönderme yapan, fakat kendisi dünyevi olan bir siyaset etme türüdür. Ona göre dinin nihai amacı insanların mutluluğunu ve kurtuluşunu sağlamaktır.[59]

Aydınlanmanın içeriden bir eleştirmeni olarak Jean Jacques Rousseau, Aydınlanma çağının akıl ve bilimi temel alan kabullerine karşı bir tutum sergileyerek din-

[57] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 26.
[58] Ferhat Akdemir, *Jean Jacques Rousseau'da "*Sivil Din" Tasarımı Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (2020), 283-302.
[59] Spinoza, *Traktatus Teolojik – Politik İnceleme,* 273.

siyaset ilişkisine dair olumlu bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre din, hem bireysel hem toplumsal hayat için gerekli ve hatta zorunlu bir fenomendir. Rousseau, dine dair bu yaklaşımında adeta Hobbes ve Spinoza'nın görüşlerinin sentezini yapmaya çalışır gibidir. Rousseau, deist bir yaklaşımla doğal bir din anlayışını savunmaktadır. O, dinlerin aşkın kaynağı ya da metafizik sistemlerinden ziyade toplumsal işlevi ile ilgilenir. Başka bir ifadeyle, Rousseau'nun tasarladığı din, insanları ahirette kurtuluşa erdirmeyi amaçlayan değil, insanın dünyadaki huzur ve mutluluğunu amaçlayan bir olgudur.[60] O, dini içsel ve inançsal bir olgu olarak ele alarak inancın, bireyin yaşamına kattığı anlam ve önem üzerinde durur ve Toplum Sözleşmesi'nde bunu toplumsal alana transfer ederek, dinin sosyal ve siyasal işlevine odaklanır. Ona göre din, bireysel anlamda hayatımızı saran değerlerin kaynağıdır, toplumsal yaşamın ve düzenin güvencesi ve aşkın bir ahlaki kaynağa işaret ettiği için insanlara devletin otoritesini Tanrı'nın emriymiş gibi algılatarak vatandaşlık görevlerinin ahlaki zorunluluklar haline gelmesini sağlayan doğal bir mekanizmadır.[61] Rousseau, iyi bir yurttaş olmayı ve toplumsal düzeni sağlamaya ulaştıracak en etkili aracın din olduğunu ifade eder ve dünyada farklı dini geleneklerin varlığını da inkar etmez. Hatta ona göre bazı dinler insanların bireysel hayatları için son derece faydalı ve geçerli olsa da her dinin toplum için faydalı ve geçerli olmayabilir. Tam aksine bazı dinlerin özleri ve ortaya koydukları dünya görüşleri nedeniyle zararlı bile olabileceğine işaret eder. Bu nedenle iyi ve fonksiyonel din olduğu gibi, kötü ve işlevsel olmayan dinlerin de var olduğunu ifade eder.[62]

Rousseau gibi doğal din taraftarı olan Voltaire'in din anlayışı, taassup karşıtlığı ve deizm gibi metafizik düşüncelerden etkilenmiştir. Voltaire, aydınlanma dönemi düşünürleri arasında geleneksel dine ve din adamlarına karşı verdiği mücadele ile ön plana çıkmış ve dinin, sosyal ve ahlakî düzenin temini için zorunlu olduğunu savunmuştur. Voltaire, bu gerekliliği "Tanrı var olmasaydı da biz onu icat etmek zorunda kalacaktık. Fakat tabiat O'nun varlığını adeta bize haykırmaktadır." şeklinde ifade ederek dini toplumun bekası ve sosyal düzen için bir teminat olarak gördüğünü ifade etmektedir.[63]

---

[60] Akdemir, "Jean Jacques Rousseau'da "Sivil Din" Tasarımı Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi", 283-302.
[61] Jean Jacques Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, çev. Heyet, (İstanbul, Türkiye Yayınları, 1960), 224.
[62] Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 25.
[63] François Marie Arouet, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar II*, çev. Fehmi Baldaş, (Ankara: MEB Yayınları, 1947), 215, 216.

İslam düşünce geleneğinde din-siyaset ilişkisi konusundaki görüşler öncelikle Farabi tarafından ortaya koyulmuş, ardından İbn Sina tarafından temel unsurları korunarak devam ettirilmiş, İbn Rüşd tarafından da tam anlamıyla şekillendirilmiştir. Farabi'ye göre din, toplumda birlik duygusunun gelişmesi ve nihai mutluluğa ulaşılması için zorunlu olan unsurlardan biridir. Ona göre din, toplumu belirli bir yaşayışa yönlendirerek, belli bir amacı gerçekleştirmek için vardır. Bu nedenle Farabi'ye göre siyaset ve din aynı şeylerdir. Siyaset dini inançların rasyonel halidir.[64] Varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlayan, insanın yaratılış gayesi olan en üstün mutluluğu gerçekleştiren ve varoluşun nihai gayesini açıklayan bir olgudur. Din hem bir teori, hem de pratik, bir metafizik veya ilahiyat, ahlak veya politikadır. Din, insanın kendisi için yaratılmış olduğu en yüce mutluluğu elde etmesini sağlayacak ideal toplumun oluşumu için zorunlu olan kurallar ve kanunlardır. Peygamber de bu açıdan mükemmel toplumun oluşumu için gerekli kanunları vaz eden kişilerdir.[65]

Farabi, Kitâbu'l-Mille adlı eserinde "din" kavramını "mille"[66] kelimesiyle, İhsâu'l-'Ulûm adlı eserinde yaşanan din anlamında "millet ve milel"[67], Kitâbu'l- Hurûf adlı eserinde de "din" olgusunu yine "mille"[68] kavramıyla ifade ederek dini, sosyo-politik işlevi bakımından ele almıştır.[69] Farabi felsefesinde, "mille", "din" ve "şeriat" hemen hemen eş anlamlı isimler olarak yer alır. O, dini ele alırken mille, ilk başkan ve siyaset arasında önemli bir bağ kurarak dinin toplumsal/ siyasal boyutlarına dair önemli açıklamalar yapmıştır.[70] Farabi, dini (mille) "Birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım fiillilerdir ki, onları, toplum için onların ilk yöneticisi tasarlar. O, onları uygulamasıyla, onlarda veya onlar vasıtasıyla, öngördüğü belli bir amaca ulaşmak ister."[71] şeklinde tanımlamıştır. Farabi, dinin varlık gayesini, erdemli bir toplum oluşturmak, insanı ve toplumu "en yüksek mutluluğa ulaştırmak" olarak görmekte ve siyaseti dini inançların rasyonel dili olarak tanımlamaktadır. Bu durumda siyaset, ahlak,

---

[64] Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXI, (1976), 305-306.
[65] Farabi, *Mutluluğu Kazanma*, çev. Ahmet Aslan, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 58.
[66] Farabi, *Kitâbü'l- Mille*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 16,
[67] Farabi, *İhsâu'l- Ulûm*, Kitâbü'l – Mille, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 122.
[68] Farabi, *Kitâbü'l Hüruf*, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 69-95.
[69] Farabi, *Kitâbü'l- Mille*, 11.
[70] Ejder Okumuş, "Farabi'nin Din Sosyolojisine Katkıları: Bir Giriş Denemesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/3 (Aralık 2018), . 21.
[71] Farabi, *Kitâbü'l- Mille*, 16.

din ve hukuk, Farabi felsefesinde aynı amaca hizmet eden kurumlardır.[72] Farabi'nin "mille" kelimesini kullanması dinin toplumsal/siyasal yönünün onun felsefesinde ağırlıklı olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sina, Necat adlı eserinde din meselesini toplumsal-siyasal bir zeminde ele alarak diğer canlılardan farklı olarak insanın varlığını sürdürebilmesi için toplumsal hayatın zorunlu olduğunu ifade eder. İbn Sina'ya göre insanlar toplumsal yaşamın bir gereği olarak ilişki kurarlar ve bu ilişkileri düzenleyecek ve adil biçimde yürümelerini sağlayacak bir kanuna ve yönetime ihtiyaç duyarlar. Bu adil yönetimin gerçekleşmesi için adil yönetimin kanunlarına uymaya mecbur edecek bir kişinin olması zorunludur ki bu kimseler peygamberlerdir. Ona göre sözü edilen kanunlar peygamberlerin Tanrı'dan getirmiş oldukları vahiyler, yani şeriatlardır.[73] Kısacası, İbn Sina'ya göre insan için toplum, toplum için adalet ve kanunlar, bunlar için de din yani peygamberlik zorunludur. İbn Sina'ya göre toplumsal bir zorunluluk olan peygamberliğin esas anlam ve işlevi bu dünyanın adil yönetimi için toplumsal-politik liderliktir. [74]

İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina gibi dinlerin bir teori ve pratik olmakla birlikte ahlaki-siyasi kanun ve kurallar bütünü olma niteliği daha ağır basan bir yasama olduğunu düşünür. İbn Rüşd'e göre dinler, bir yönüyle insanın bu dünyadaki varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan kurallar olması bakımından zorunlu olan medeni (politik) sanatları ifade ederken, başka bir yönüyle de insanı gelecek hayatında bekleyen mutluluğa ulaştırmak için zorunlu görünen bilgileri veren yolları gösteren ve bunun için kurallar koyan bir erdemlilik öğretisidirler. Kısaca "dinler, erdemli fiillerin ilkeleridir." Bu nedenle dinler, özel olarak, hem insanın bu dünyadaki hayatı, hem de öbür dünyadaki mutluluk ve kurtuluşu için zorunlu olan erdemliliğin neden ibaret olduğunu, erdemli fiillerin özelliklerini, insanları erdemli olmaya yönlendiren yolları belirleyen ve bildiren, "pratik sanatlardır", yani ahlak öğretileri, ahlak yasalarıdırlar.[75]

Spinoza, dinin çok az sayıda entelektüel-spekülatif unsurlar içerdiğini söylese de genel itibariyle bu unsurları dışarı atarak dini tamamen pratiğe, emir ve yasaklar kabulüne yani itaate indirgemekte daha ısrarcıdır. Filozoflar ise dinde, vahiyde entelektüel-

[72] Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı*",* 305, 306.
[73] İbn Sina, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 499-500.
[74] Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 76.
[75] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine,* 85.

spekülatif unsurların varlığını kabul etmekle birlikte dinin asıl varlık sebebini, bu dünyada erdemli toplumun gerçekleşmesi ve böylece insanın hem bu dünyada hem de gelecek dünyadaki mutluluk ve kurtuluşunun sağlanması için halka gerekli kuralları vaz eden bir kanun olarak görmüşlerdir. Yani Spinoza da filozoflar da toplum için dinin gerekliliğini savunmuş, dinsel emirlerin halkı yönetmek üzere uydurulmuş ahlaki-politik araçlar olduğunu düşünenlerin tersine dinin aşkın yönünü vurgulayarak onu Tanrı'nın iyiliği ve lütfundan dolayı insanları kurtuluşu ve toplumun düzeni için bildirdiği kurallar olarak tanımlamışlardır.[76]

1.4. PSİKOLOJİ AÇISINDAN DİN

İnsanın doğasından ve psikolojik yapısından hareketle meydana gelen bir olgu olduğu iddiasıyla din, psikoloji açısından 19. yüzyıldan itibaren indirgemeci, determinist bir yaklaşımla ele alınmıştır. 20. yüzyıldan itibaren ise dinin bireyin potansiyellerini ortaya çıkaran ve hayatını anlamlandıran yönlerini ele alan fonksiyonalist yaklaşımlarla çeşitli psikolojik din tanımları yapılmıştır. Psikoloji dini tamamıyla bireysel bir olay olarak görmektedir.

David Hume, Dinin Doğal Tarihi'nde evrimci bir perspektifle değerlendirdiği dini, akıldan değil yaşamın belirsizliklerinden ve gelecek korkusundan fışkıran bir olgu olarak ele alır. Ona göre din, bireyin mutlu olmakla ilgili güçlü isteğinde güven ve umut veren, bireyin yaşamında ona korku veren her şeyin üstesinden gelme aracıdır. Hume, dinin akılla değil insan doğasından ve tabiattan elde edilen bir inançla temellendirilebileceğini ifade eder. Hume'un dinin bireyin hayatındaki işlevini temel alan bir din tanımı yaparak fonksiyonel bir yaklaşım sergilediğini ifade edebiliriz.[77]

Din psikolojisinin kurucusu kabul edilen William James, tecrübi bir yaklaşım sergileyerek dinin bireyin hayatında başka hiçbir tabii yapıyla yeri doldurulamayacak temel bir olgu olduğunu söyler. Ona göre din, her şeyden önce doğaüstü bir anlamı olan, ferdin kutsal kabul ettiği şeyle kurduğu ilişki esnasında mülahaza ettiği duygular ve tecrübelerdir. Bireyler bu tecrübeleri ve eylemleri aracılığıyla aşkın olanla iletişim kurar ve yaşamın değerli olduğuna yönelik bir his, sevilme duygusu, ahlaki duyarlılık gibi

[76] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 101-106.
[77] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 228.

konularda olumlu bir yönelim sağlar. Bu yönüyle din, James'e göre işlevsel bir yapıya sahiptir. [78]

James'e göre din dogmatik bir ilkeden hareketle tanımlandığında kapsayıcı özelliğini kaybeder. Bu nedenle dini tanımlarken tek yönlü bir bakış açısından uzaklaşarak kapsayıcı bir tanım yapmayı hedefler. Ona göre dinin adanma, örgütlenme ve ibadetlerle ilgili yönleri dinin kurumsal boyutuna dahildir. James'in ilgilendiği ise "çıplak bir şekilde ele alınan kişisel din"dir. Ona göre dinsel deneyim, insanın doğasına dair bir olgudur. O, din ve inanç fenomenlerini psikolojik boyutuyla ele almanın, klasik teolojik yaklaşıma nazaran daha yetkin bir sonuca ulaştıracağını düşünür. Bu nedenle teolojik bir yaklaşımdan imtina ederek, somut, reel ve kişisel deneyimlerden yola çıkarak din fenomenini ele almaya çalışmıştır.

James, dini tanımlarken aklın yetkinliğini reddetmemekle birlikte bilimsel bir bakış açısının da sınırlandırıcı olduğunu düşünür. O, hem dinin tek oluşunun reddini hem de rasyonalist bakış açısını ele alarak yeni bir pragmatist görüşle dini ele alır. James, dinin dogmalar, inançlar ve kültürel yönünü araştırmasının dışında bırakarak bireyin pratik hayatındaki yansımaları üzerinde durur. Ona göre din, bir taraftan bireyin toplumsal kurallara uymasına katkı sağlarken diğer taraftan da ahlaki anlayışını geliştiren bir olgudur. James'e göre din, bireyin hayatına sağladığı fayda oranında anlamlı ve değerlidir. Bu nedenle ona göre doğru dini inanış, mutlak bir doğruyu kabul değil, bireyin hayatına fayda sağlayan ve anlam katan inanıştır.[79]

19. yüzyılın etkili ateist düşüncelerinden birisi olarak Tanrı'nın gerçekte var olmadığı insanın doğasından ve psikolojik yapısından hareketle böyle bir inancın oluştuğuna dair fikirler belli çevrelerde yaygınlık kazanmıştı. Ludwig Andreas Feuerbach gibi bazı antropologlar, toplumda mevcut olan inançları insan doğasından hareketle açıklamaktaydı. Feuerbach'a göre inancın kaynağı Tanrı değil insanın kendisiydi. İnsan doğası gereği herhangi bir nesneyi yüceltme, büyütme ve kutsallaştırma eğilimine sahiptir. Başka bir deyişle insan kendisini başka bir üst kişiliğe yansıtarak zaman içerisinde inanma eğilimi göstermekteydi. Bu nedenle Tanrı, insanın kişileşmiş ve yüceltilmiş doğasından başka bir şeyi ifade etmiyordu. İnsanın kendisinin yücelttiği bir

[78] William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 31, 51.
[79] James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 40.

varlığa inanması kendi değerlerini bir başkasına yüklemesi nedeniyle din bireyin benliğini yalanlaması, özüne yabancılaştırması ve fakirleştirmesi gibi etkilere sahipti.[80] Feuerbach'ın din anlayışı, dinin beşer tarihinin kavranabilir bir ürünü olarak ele almakta ve dinin beşeri bir yansıtma olduğu tezine kapı aralamaktadır. Böyle bir teze ancak o yansıtmaların neden aynı zamanda ilahi bir yansıma olmayabileceği sorusuyla karşılık verilebilir.[81]

Feuerbach'ın bu düşünceleri Freud'u derinden etkilemiştir. Benzer şekilde ateist düşüncenin önde gelen isimlerinden biri olan Freud da dine karşı olumsuz tavır sergileyerek dini toplumun evrensel olarak takıntılı olduğu nevroz olarak tanımlamıştır. Freud, Totem ve Tabu adlı eserinde dini inancın ilkel toplumlardan başlayarak günümüze kadar gelen, vahşi yaşamın evcilleştirilerek güvenli bir zemine taşınmasıyla insanlığın ürettiği ve kullandığı bir yanılsama olduğunu iddia eder. Ona göre din, her insanda var olan çocuksu bir çaresizlik ve korunma hissinden kaynaklanır. Freud'a göre dini inançlar oedipus (ödip) kompleksi olarak isimlendirilen baba ile kurulan ilişkinin yüceltilerek geliştirilmiş bir versiyonunu ifade eder. Dinin diğer kültürel formlar gibi insanın acı, ölüm gibi tehditlerle mücadelesinde insanı rahatlatan duygusal tatminler sağlayan sosyal bir fonksiyonu vardır. Fakat buna rağmen insan gelişimine zarar veren yararsız bir olgudur. Bu nedenle din yerini bilim dolduracak ve böylece insanlar arzularından doğan bir yanılsamayla oluşan bir dünya ile değil gerçek bir dünya ile buluşacaktır.[82]

Freud'un dine yönelik olumsuz tutumu karşısında Carl Gustav Jung, dini olumlu ve sağlıklı bir şey, varoluşsal bir gereklilik olarak görüyordu. Jung, Psikoloji ve Din adlı eserinde, dinin yalnızca tarihsel ve sosyolojik bir olgu olmayıp aynı zamanda psikolojik açıdan da önemli bir olgu olduğunu vurgular. Jung'a göre din, insanı denetleyen ilahi bir deneyimdir. O dini öğretiler ve ritüelleri dini tecrübelerin kurallaştırılmış bir formu olarak görür. Ona göre bu tecrübeler kişilerin deneyimlerinde yer aldığı için psikolojik olarak doğru ve gerçektir. Bu bakış açısıyla Jung, dini psikolojik bir olguya indirgeyerek doğal dünya kadar gerçek olan ruhsal bir gerçeklik atfetmiştir. Jung, dinin işlevsel ve psikolojik yönünün ihmal edilerek doğalcı bağlamda açıklanışını reddeder. Ona göre din insanların

[80] Abdüllatif Tüzer, "Dini Tecrübe, İbadet ve Dua", *Din Felsefesi*, (ed.) Latif Tokat, (Ankara, Bilay Yayınları, 2021), 161.
[81] Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 10.
[82] Sigmund Freud, *Totem ve Tabu,* çev. Niyazi Berkes, (1971, Remzi Kitabevi, İstanbul), 212.

ölüm, hastalık, talihsizlik gibi sıkıntılarıyla yüzleşmelerini mümkün kılan, insanın yaşamına anlam veren bir teodisedir. Bu nedenle insanlar din hakkında ne düşünürlerse düşünsünler ona göre dini deneyime sahip olan kimse, kendisine bir yaşam, anlam ve güzellik kaynağı sunan, insanlığa ve dünyaya yeni bir parlaklık kazandıran büyük bir hazineye sahiptir.[83]

Psikolojik açıklamalar, daha çok dine, insanın arzu ve ihtiyaçlarının, korkularının görkemli bir yansıtması (projection) olarak bakmakla ilgili görünmektedir. Fakat, nasıl kutsal kavramına geçildiğini açıklayamamaktadır. Dinin özünü duygu, düşünce ya da istekten kaynaklandığını ifade etmek oldukça hatalıdır. Nitekim dinin sadece düşünce ve duygular ya da bir tür nevroz ile ortaya çıktığını iddia etmek savunulması oldukça güç bir görüş olmaktan öteye geçememektedir. Dinin bireyin inanma ihtiyacını karşıladığı iddiası doğrudur. Fakat insan Feuerbach'ın ya da Freud'un anlattığı yöntemle Tanrı fikrine ulaşmış ve inanma ihtiyacını karşılamış olsa da bu dinin ontolojik bir temelden yoksun olduğu anlamına gelmez. Dini yalnızca bir toplum olayı olarak görmek ve onun toplumsal fonksiyonuna yönelerek ele almak ne derece hatalıysa yalnızca bireysel tecrübelerden ortaya çıkan bir olgu olarak tanımlamak da aynı ölçüde hatalı ve eksiktir.

1.5. PRAGMATİZM VE FONKSİYONALİZM AÇISINDAN DİN

Dinin psikolojik, sosyolojik ve antropolojik açıdan ele alınışı ile ortaya koyulmaya çalışılan din tanımlamalarına ek olarak günümüz din felsefesi açısından önemli olan yaklaşımlardan birisi de insanın yaşamı için sağladığı faydayı temel bir ölçüt alarak din fenomenini tanımlayan pragmatist din anlayışıdır. Bu görüşe göre din, Tanrı'ya inanmanın faydalarına işaret ederek ele alınmalıdır ve rasyonel kabul edilmelidir.

Pragmatist düşünce, din konusunda ortaya koyulan görüşlerde Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlük inancı ve vahiy gibi teizmin temel iç dinamikleri hakkında spekülatif, metafizik ve felsefi bir takım tartışmaların bir sonuca ulaştırmayacağı gerekçesiyle din ile ilgili düşünce ve inançların ortaya çıkardıkları faydalar ve yaşamdaki fonksiyonları açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Pragmatizm yalnızca din konusunda değil felsefe ve metafizikle ilgili bütün konularda "fonksiyonellik", "işe yararlık" ya da

[83] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 276.

"iş bitiricilik" ilkesini önemser. Bu nedenle pragmatist düşünce açısından temel mesele Tanrı ve diğer metafizik konuların nihai gerçekliğinin olup olmaması değil araçsal değeridir.[84]

Pragmatik din anlayışında William James "İnanma İradesi" argümanı ile ön plana çıkmıştır. Pragmatizmi ve aşkınlığı birleştirme eğiliminde olan James, natüralist bir yaklaşımla dini, bireylerin yalnızlıkları içerisinde kendilerini her ne şekilde olursa olsun tanrı olarak düşünebildikleri şeyle ilişki halindeyken ortaya çıkan duygular, eylemler ve deneyimler olarak tanımlamıştır.[85] James'in genel düşüncesi fayda temeline dayanır. Bir teorinin doğru olup olmaması James'e göre pratikte işe yarayıp yaramadığına bağlıdır. Bu nedenle ortaya koyulan bütün teoriler ona göre hayatta karşılaşılan problemler için çözüm sağlayan araçlardır. James'in bu düşünceleri dini ele alışına da yansımıştır. James, dini tarihsel bir olgu olarak kabul ederek dini bireyin ahlaki arzu ve güven duygusu ihtiyacına dayandırır. James'e göre mutlak olana inancın insanlar için güven ve huzur ortamı temin ettiği insanlık tarihinin bütün aşamalarında ispatlanmıştır.[86] Bu nedenle ona göre din, insanın yaşamını tanzim eden ve böylece mutlu olmasını sağlayan faydalı bir araçtır. Din, inananlarının ruhunu tatmin ettiği yani bireysel ve toplumsal yaşantıda fonksiyonunu devam ettirebildiği sürece hakikat olmaya devam edecektir.[87]

James'e göre, din, bireyler için hayati derecede önemli olan bazı faydalar ürettiği için önemli bir tercih meselesidir. Ona göre dinin iki temel iddiası vardır. Bunlardan ilki en iyi şeylerin sonsuz şeyler olduğu iddiası ikincisi ise insanların sonsuz olana inanmakla daha iyi olacağı iddiasıdır. Bu nedenle bir kimse dini inanca sahip olmakla hayati derecede önemli olan iyiliği elde etmiş, inançsızlığı tercih etmekle de bu iyiliği kaybetmiş olur. Burada iyilik ile kast edilen dinin toplumsal, psikolojik, ahlaki faydalarıyla ortaya çıkan hayatın değerli olduğu, sevilme duygusu ve ahlaki değerler konusundaki duyarlılık gibi konulardır. Ona göre bir kimse ya inanarak dinden elde edilen bu faydaları kazanacaktır ya da inançsızlığı veya şüpheciliği tercih ederek bu faydaları kaybedecektir.

---

[84] Tokat, *Din Felsefesi*, 36.
[85] James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 50.
[86] William James, "*Pragmatizm ve Din",* çev. Celal Türer, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9 (2000), 273-301.
[87] Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler,* 231.

İnançsızlık ya da şüphecilik sonuçları bakımından birbirine eşit durumda olduğundan James açısından din, kaçınılmaz bir tercih gibi görünmektedir.[88]

Din hakkındaki görüşlerini natüralist bir bakış açısıyla ortaya koyan pragmatizmin önemli isimlerinden bir diğeri olan John Dewey, dinlerin temel öğretileri arasındaki farklılıklar gözetildiğinde, üzerinde uzlaşabilecek bir din tanımı ortaya koymanın mümkün olmadığını söyler. Ona göre din, anlamlı bir şekilde tanımlanması mümkün olmayan bir bütünlüğü ifade eder. Dewey'in din anlayışı, din ve dini olan arasında yaptığı ayrıma dayanır. Ona göre din, belirli inanç veya pratikler etrafında kurumsallaşmış bir yapıyı ifade ederken, dini olan böyle belirli bir inanç alanına veya kurumsal bir yapıya işaret etmeyip bütün varlıklara veya nesnelere ya da ideal amaçlara yönelik benimsenecek genel tavrı ifade eder. [89]

Dewey dinlerin temel unsurları arasındaki farklılıkları ve kurumsallaşmış dinin bireylerin tecrübelerini özgürleştirmekten ziyade göz ardı etmesi nedeniyle din denilen gelenekselleşmiş kurumsal yapıyı reddederek onun yerine belirli amaç ve ideallere yönelik dini bir tutumun benimsenmesi gerektiğini söyler. Ona göre dini olan, bireyin yaşamındaki nihai ilgilere seslenen, varoluşsal yönelimlerine işaret eden, bireyin tüm yönlerini karakterize eden deneyimsel bir nitelik taşır. Bu deneyim, bireyin kontrolü dışında gerçekleşen olaylara pasif bir katılımı değil, varoluşa bütün benliğiyle uyumunu ifade eder.[90] Buradan hareketle Dewey'in temel kaygısının dini deneyimi biçimcilikten kurtararak, dini olan ile kurumsallaşmış dinler arasındaki ayrımı ifade etmek olduğunu söyleyebiliriz.

James, bireyin dini deneyimlerini anlamı ve içeriği açısından ele alarak dinin psikolojik boyutunu, Dewey ise sosyolojik ve antropolojik bakış açısıyla anlamı açısından din fenomenini ele alarak dini tecrübenin sosyal boyutunu ön plana çıkarmıştır. Pragmatik felsefenin sonuç odaklı felsefe yapma biçiminin olumlu sonuçlarına rağmen, bu felsefe anlayışına yöneltilebilecek en önemli eleştiri, fonksiyonellik ve işe yararlık ilkesinden başka bir ilkesinin olmamasıdır. Zira din, pratikte bireysel ve toplumsal olarak fayda sağlıyorsa, pragmatist düşünce açısından, bu durum dini inancın metafizik anlamda

---

[88] William James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni İsim*, çev. Tahir Karakaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 197-215.

[89] John Dewey, *A Common Faith*, (New Haver: Yale University Press), 2013.

[90] Celal Türer, "İmkanlar Alanı Olarak Din: Dewey'in Din Felsefesi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, (2009), 173-195.

da doğruluğunun bir göstergesi olarak da görülebilir. Fakat, söz konusu sonuçlara başka yollarla ulaşıldığında dinin gerçekliği artık kabul edilemez hale gelir.

Bütün boyutlarıyla düşünüldüğünde din fenomeninin bireysel ve toplumsal anlamda pek çok fayda ve işlevinden bahsedilebilse de, dinin varoluşunun rasyonel olarak temellendirilmesinde pragmatist yaklaşım, dinin pek çok yönünü önemli oranda ihmal etmektedir. Din, insanı faydaya yönlendirse de, varoluşunun temel dayanağı yalnızca pragmatik bir takım gerekçelerle açıklanamaz.

1.6. ÇAĞDAŞ ATEİZM AÇISINDAN DİN

Natüralist ve materyalist düşünceden ilham alarak din hakkında sosyolojik, psikolojik, antropolojik bazı düşüncelerden önceki başlıklarda söz ettik. Bu başlıkta günümüzde benzeri iddiaları dile getiren Daniel Dennet, Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris ve Yuval Noah Harari gibi önde gelen çağdaş ateist düşünürlerin din hakkındaki fikirlerini ele alarak ateizmin dine olan bakışının genel görünümünü ve dini nasıl tanımladıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Yeni ateizm olarak isimlendirilen bu akım yalnızca bilimsel verileri dikkate alan natüralist ve fizikalist bir dünya görüşü sunar.

Ateizmin tek versiyonundan bahsetmek mümkün değildir. Antik dönemlerin ateist görüşleri ile yeni ateist akımların dine karşı tutumları arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bugünkü anlamda ateizm, evreni yaratan ve onun varlığının devamını sağlayan özü itibariyle aşkın bir nitelik atfedilen Tanrı inancına veya mevcut dini inanca tepki olarak doğmuş bir düşünce sistemidir. Çağdaş ateist düşüncenin temel odak noktası temelde Hristiyanlığın bilim anlayışına bir başkaldırı olarak değerlendirilse de esas itibariyle her türlü kötülüğün arkasında dinin yatıyor olduğu iddiasıdır.

Darwin'in evrim teorisi ile insanın ve insana ait tüm özelliklerin evrimle gerçekleştiği izahına dayanan ve dini antropolojiyi reddeden evrimci ateist bir düşünce ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin önemli temsilcilerinden birisi de çağdaş ateizmin önemli isimlerinden olan Richard Dawkins'tir. Dawkins, "Tanrı Yanılgısı" adlı eserinde din kavramını Darwinci bir yaklaşımla ele alarak dinin kökenine ilişkin bir takım açıklamalar

yapmış ve dinlerin her türlü aşkın menşeini reddetmiştir. Dawkins'e göre din, insanda doğal seçilimlerle ortaya çıkan psikolojik eğilimlerin bir yan ürünüdür.[91]

Pek çok düşünür dini psikolojik bir istek ya da toplumsal hayata olumlu etkileri bulunan fonksiyonel bir fenomen olarak ele alırken Dawkins, dinin insanları biz ve öteki olarak etiketlemesiyle bölücü bir yapıya sahip olması, toplumda savaş, cinsiyet ve terör gibi kötü sonuçlar doğurması, cennet ve ölümsüzlük gibi vaatleri nedeniyle intikam ve savaş motivasyonu sağlayabilmesi, insanı sorgulama ve rasyonel düşünceden uzaklaştırması gibi nedenlerle faydalı olmadığını iddia etmiştir. Bu olumsuz yönlere ek olarak dine atfedilen psikolojik işleve karşı çıkarak dinin insanı rahatlatmaktan ziyade sürekli günahkar olma düşüncesi oluşturması nedeniyle daimi bir stres ve psikolojik baskı unsuru olduğunu iddia eder. Bu nedenle Dawkins'e göre din herhangi bir değer veya fayda içermez.[92]

Dawkins'e göre dinin felsefi, toplumsal, siyasi ve psikolojik yönleri toplumda bertaraf edilmelidir. Ona göre din, yalnızca atalarımıza fayda sağlamış olan psikolojik eğilimlerin tesadüfi bir yan ürünüdür.[93] Bu yan ürünün nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığı ya da neyin yan ürünü olduğu belirsizdir. Bu nedenle Dawkins'in ileri sürdüğü evrimci görüşte din, belirli bir amaç için insanlar tarafından tasarlanmış kültürel veya sosyal bir yapıdan daha basit bir şekilde tesadüfen oluşan ve tehlikeli bir biçimde gelişen (evrimleşen) bir yapıya sahiptir.

Çağdaş ateizmin öncülerinden bir diğeri Daniel Dennett'tir. Dennett, bilincin ve içeriklerinin doğal seçilim yoluyla gerçekleştiğini izah ederek evrendeki aşkınlığı reddeden, evrenin akıllı bir tasarımcı tarafından yaratıldığı iddiasını ortadan kaldırmayı hedefleyen bir bilim felsefecisidir. Evrimin kurallarına uymak ve evreni her türlü gizemi ortadan kaldırarak açıklamak Dennett 'in amaçları doğrultusunda büyük bir önem arz etmektedir. Bu nedenle Dennett, Dawkins'in evrimci görüşünü sürdürerek "Breaking the Spell" (Büyü Bozumu) adlı eserinde dini, bireyler üzerinden tanımlamaya çalışır. Bu nedenle dini insanların zihinlerini ele geçiren ve hatta uyuşturan bir büyü olarak tanımlamış ve kendisini de bu büyüyü bozmaya adamıştır. Dennett, insanların yüzlerce yıldır Tanrı'nın evreni nasıl yarattığı ile ilgili mesnetsiz hikayeler anlatarak bir inanç

[91] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Kalisto (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2019), 161.
[92] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 193-250.
[93] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı* ,175.

oluşturduklarını iddia ederek dinin psikolojik bir fenomen olduğunu iddia eder. Ona göre insanların bu mesnetsiz hikayelerle oluşturduğu din fikri, binlerce yıldır zihinleri uyuşturan ve tutsak hale getiren bir büyüdür.[94]

Din, farklı etkenlerle ilişki içerisinde olduğundan fanatik bağlılık, maneviyat ve batıl inanışlar gibi çeşitli fenomenlerden meydana gelir. Bu nedenle ona göre dinler, bilimsel gerçeklikten uzak efsaneler üreten mekanizmalardır. Dennett, din ve bilimin bir arada bulunamayacağını iddia ederek dinin dogmatik kabullerinin, evreni incelemeye yönelik bilimsel çabalara da engel olduğunu iddia eder. Ona göre teoloji, evreni büyük patlamayla açıklamakta ve uzunca zamandır "Neden?" sorusunu askıda bırakarak "Nasıl?" sorusuna yönelmekte ve Tanrı'nın evreni nasıl yarattığı konusunda bilimsel gerçeklikten uzak, mesnetsiz hikayeler anlatmaktadır. Evrim teorisi ise nedensel bir bakış açısıyla, bu soruya ilişkin anlamlı bir açılım kazandırmıştır.[95]

Dennett, Darwin'in evrim teorisinin "neden" sorusuna verdiği cevapla, varoluşla ilgili tüm süreçlere anlam kazandıran yeni bir açılım sunduğunu iddia etse de, evrim teorisi Dennett'in iddiasının aksine varoluşla ilgili sorulan neden sorusunu tesadüflerle açıklayarak, bilimsellikten son derece uzak, muğlak bir cevap veriyor gibi görünmektedir. Ayrıca Dennett, bu yaklaşımında Hristiyanlığın dini metinlerini veya bazı dinlerin mitolojik anlatımlarını, bütün dinleri kapsayan bir durum olarak ele almış görünmektedir. Çünkü İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim, felsefi anlamda sorulan insan ve evrenin yaratılışı ile ilgili sorulan "Neden bir şeyler var da yok değil?, "Varlık niçin vardır?" gibi soruların cevabının zımnen yer aldığı ayetler bulmak mümkündür.

Dennett de Dawkins gibi, dinin beyindeki şuursuz bir mekanizmanın yan ürünü olarak ortaya çıktığını iddia eder.[96] Dennett, bilinci büyük bir mem[97] kompleksi olarak görür. Ona göre insan türünün konuşmaya başlamasıyla beyninde oluşan memler, kültürel ögelerin taşıyıcısı olarak yerleştikleri beyni ele geçirmişlerdir. Dennett, Dawkins'i referans göstererek dinin de tıpkı kültür gibi genler yoluyla aktarılmasıyla ortaya çıkan

[94] Daniel C. Dennett, *Darwin'in Tehlikeli Fikri Evrim ve Hayatın Anlamı*, çev. Aybey Eper, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 330.
[95] Dennett, *Darwin'in Tehlikeli Fikri Evrim ve Hayatın Anlamı*, 27-29.
[96] Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell*, (London: Penguin Group, 2006), 104.
[97] Richard Dawkins'in Gen Bencildir (The Selfish Gene) isimli kitabında ortaya attığı bir kavramdır. Bir kültür içerisinde kişiden kişiye aktarılarak dile yerleşen, fikir ve davranışlara ifade etmektedir. "Mem" kavramı, burada genlerle özdeşleştirilmektedir. Genlerin biyolojik olarak aktarılması gibi, memlerin de kültürel olarak kişiden kişiye aktarıldığı düşünülmektedir.

bir sürecin sonucu olduğunu söyler. Fakat ona göre dinin kültürden farklı bir yönü vardır ki bu yön dinin ortaya çıkardığı tehlikeli ve üstesinden gelinmesi gereken bir olgu oluşundan kaynaklanır. Ona göre din, yalnızca bireyleri değil toplumları da etkisi altına alarak yıkıcı bir takım etkilere neden olan bir illüzyon ve bir çeşit büyüdür. Bu nedenle insanlığı felaketlerden korumak için din fenomeninin yok edilmesi gerekir.[98]

Dennett, dinin, pek çok inanan açısından insanda iyiyi açığa çıkarabilen yönünü kabul eder ve insanların yaşam mücadelesi için din kadar etkili başka bir form olmadığını da söyler. Fakat ona göre iyiliği ortaya çıkaracak tek şey din değildir. Nitekim bir agnostik ya da ateist inançlı birine göre çok daha ahlaklı olabilir. Ayrıca ona göre dinin büyük zararları düşünüldüğünde faydalı yönleri oldukça önemsiz görünmektedir. Dinin büyüsü, insanlarda dogmatik düşünceler oluşturarak insanların kutsalları hakkında düşünmesini ve sorgulamasını engeller. Bu nedenle ona göre din, insanlığın geleceğini tehdit eden çok zararlı bir virüs gibidir. [99]

Dennett, zihnimizdeki bütün fenomenal içerikler gibi dinin de evrimsel çıkarlar doğrultusunda faydalı bir araç olarak ortaya çıktığı halde zamanla zararı yararından çok daha fazla olan bir mekanizma haline geldiğini söyler. Bu nedenle dine metafizik bir yön atfetmek yerine onu doğal bir fenomen olarak kabul etmiş ve bu nedenle bilimsel olarak incelemenin daha doğru olacağını iddia etmiştir.

Yeni ateizmin temsilcilerinden bir diğeri olan gazeteci yazar Christopher Hitchens, "God Is Not Great" (Tanrı Büyük Değildir) adlı eserinde örgütlü dini, şiddete meyilli, mantıksız, hoşgörüsüz, ırkçılığa, kabileciliğe ve bağnazlığa bağlı, cehalete yatırım yapan ve özgür soruşturmaya düşman, kadınları hor gören ve çocuklara baskı uygulayan bir olgu olarak tanımlar. Bu bakış açısı doğrultusunda da dinlerin insanları zehirlediğini iddia ederek her türden kötülüğün kaynağı olarak görür. Ona göre din, uykuda ya da uyanıkken yaşamın her saniyesinde doğmadan önce ve hatta öldükten sonra tam bir gözetim mekanizması sunar. İnsanlar da güvende olma isteği neticesinde değiştirilemez ve sorgulanamaz olan acımasız bir otoriteye arzu duyarlar. Ona göre pek

[98] Dennett, *Breaking the Spell*, 333.
[99] Daniel C. Dennett, *Dangerous Memes,* "Ted Talks" erişim: 18 Mart 2022, https://www.ted.com/talks/dan_dennett_dangerous_memes?langua.g.e.=tr#t-136728.

çok din yozlaşmış ve ahlaksız kişiler tarafından kurulmuştur. Bu nedenle ahlak her türden kötülüğün kaynağı olan din tarafından çalınmıştır.[100]

Hitchens, dindar insanların dindar olmayan insanlardan daha erdemli olup olmadıkları konusuna değinir ve ahlaklı bir hayatın din olmadan da mümkün olduğunu hatta dindar olmayan insanların en az din savunucuları kadar güçlü ve etkili bir biçimde ahlaki idealler için mücadele ettiğini iddia eder. Ona göre din insanları daha kötü hale getirmektedir. Bu nedenle rasyonel ve ahlaklı bireylerin büyük bir özveriyle dinin yok edilmesi için mücadele etmesi gerekir. Halihazırda insanlık, yaşam kalitesini artıran ve medeniyetin ilerlemesine büyük katkı sağlayan bilimin üstlendiği önemli rolle birlikte artık geçmişte olduğu gibi dine ihtiyaç duymamaktadır.[101]

Yeni ateizmin bir diğer öncüsü olan Sam Harris de benzer şekilde dinin insanları bölücü etkisi olduğunu iddia eder. Dinin özünde hoşgörüsüzlük ve şiddet yatar. Bu nedenle ona göre her din kendini yegane doğru olarak kabul ederek diğerini öldürmeye niyetlidir. Harris, varlığımızla ilişkili manevi bir boyutun olduğunu ve bununla ilgili bir farkındalığın olmasının insan yaşamı için yüce bir amaç olduğunu kabul eder. Fakat ona göre bu amaç için ampirik olmayan önermelere inanmaya lüzum yoktur. Çünkü dinler birbirinden etkilenerek türemiştir ve her din inananlarına kanıtı olmayan önermeler sunar. Dinler zaman zaman insanların bir arada yaşamalarına katkı sağlamış olsa da günümüzde insanlar farklı ihtiyaçlar ve gerekçelerle bir araya gelebilmektedir. Bu nedenle dinlerin sunduğu birlik ve beraberlik duygusuna ihtiyaç yoktur.[102]

Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett ve Sam Harris gibi yeni ateistler,-insanlık için tek rehber olarak bilimi görmektedirler. Onlara göre din, mitolojik ve tarihsel anlatılardan ve sanılardan ibarettir. Bilim ise duyumsanabilir ve test edilebilir nitelikte veriler sunarak insanlık için büyük katkılar sağlayacak yegane verileri sunmaktadır. Bu nedenle artık insan yaşamında tabiatın yaratıldığı fikrine yer yoktur. Çünkü varoluşu açıklayan en önemli teori evrimdir. Yeni ateizm, bilimin perspektifinden yararlanarak dini mitolojiyle özdeş görmekte ve dini kötü yönleri olduğu iddiasıyla itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır.

---

[100] Chiristopher Hitchens, *God Is Not Great How Religion Poisons Everything*, (Austuralia: Allen & Unvin, 2007), 56.
[101] Hitchens, *God Is Not Great How Religion Poisons Everything,* 173- 194.
[102] Sam Harris, *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014), 15-26.

Tarihçi ve yazar Yuval Noah Harari, "Hayvanlardan Tanrılara Sapiens" olarak dilimize çevrilen kitabında tarihin akışını üç önemli devrimin şekillendirdiğinden söz eder. Yaklaşık 70 bin yıl önce başlayan Bilişsel Devrim, 12 bin yıl önce bunu hızlandıran Tarım Devrimi ve tarihi sona erdirip bambaşka bir şeyi başlatabilecek yalnızca 500 yıl önce başlayan Bilimsel Devrim. Harari, insanoğlunun fiziksel güç ve hayal gücünün ortak faaliyetleri sonucunda gerçekleştirdiklerini ele alarak tarihsel serüveni, insanoğlunun tanrıları yaratması ile başlayan ve kendilerinin tanrı olmaları ile sona ereceği iddiasıyla ortaya koymaktadır. [103] Kurguların ve mitlerin üretilmesini büyük tarihsel dönüşümlerin temeli kabul eden Harari, insanlığın dinleri, sembolleri, şirketleri ve kapitalizmi icat edebilme yeteneğini kurgusal gerçekliğe dayandırmaktadır. Bu kurgusal gerçeklik sayesinde kolektif bir dayanışma ortaya çıkaran insanlık dünyaya hakim olmaktadır.

Harari'ye göre dinler ve ideolojiler belli bir başlangıcı, çok uzun sayılamayacak bir ortası ve kesin bir sonu bulunan çizgisel bir kozmik tiyatroya dayanarak binlerce yıldır insanı, tüm varlıkları kapsayan ve birbirine bağlayan ebedi bir döngünün parçası olduğunu iddia ederler. Her varlığın bu döngüde bir işlevi vardır. Hayatın anlamını çözmek kendimize özgü işlevi anlamak, iyi bir hayat yaşamak da bu işlevi gerçekleştirmek demektir. Oysa insanlar belirli bir amacı olmayan ve körlemesine ilerleyen evrimsel süreçlerin sonucudur ve eylemlerimiz ilahi kozmik bir planın parçası değildir. Bu nedenle insanların yaşamlarına atfettiği herhangi bir anlam yalnızca bir sanrıdan ibarettir. Ona göre ortaçağdaki insanların kurguladığı öbür dünyaya ilişkin anlamlar, modern hümanist, milliyetçi ve kapitalistlerin buldukları anlamdan çok farklı değildir.[104] Dolayısıyla Harari'ye göre evren kendi başına anlamsız bir atom parçasıdır. Hiçbir şey kendiliğinden güzel, kutsal ya da anlamlı değildir. Aksine evrene anlam veren insandır ve insanın kozmik misyonu da budur. Din, bu nedenle Harari'ye göre bir anlatıdır ve anlatılar da zihnimizde yarattığımız kurmacalardır. [105]

Harari'ye göre Karl Marx'ın öne sürdüğü gibi din, ayinler, törenler ve seremonilerle insanlığın akışkan kum zeminine sabit çizgiler çekmek için insanlar tarafından uydurulan bir tür kılıftır. Harari, dini inancın bazı toplumlar için merhametli olmaya yönlendirmek, insanları bir araya getirmek, öfkeyi dizginlemek ve dünya barışı

[103] Yuval Noah Harari, *Sapıens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), 17.
[104] Harari, *Sapıens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, 382.
[105] Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders,* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021), 270.

ve huzurunu sağlamak gibi toplumsal düzeni sağlayan olumlu sonuçlar doğurduğunu kabul etse de kozmik bir gizeme inanmanın toplumsal düzeni sağlamak konusunda hiçbir faydasının olmadığını iddia eder.[106] Çünkü din bazıları için bu tür olumlu sonuçlar doğururken bazıları için ise din tam tersine öfkeyi kamçılayan ve düşmanlığa yol açan bir etkiye sahip olabilmektedir. Bu nedenle Harari, dinin birtakım gelenekler aracılığıyla dünyayı bir dolu çirkinliğe boğup insanların kaba ve acımasız davranmasına sebep olan ve insanları ayrıştıran bir yapıda olduğunu ve hiçbir tanrıya inanmamanın geçerli bir seçenek olduğunu söyler.[107]

Harari, ahlaklı davranışlar için bir dinsel inancın gerekli bir koşul olmadığını dile getirir. Ona göre ahlaklı olmak ilahi buyruklara uymak değil çekilen acıları azaltmaktır. Bu nedenle ahlaklı davranmak için bir anlatıya ya da mite inanmak değil acıyı derinlemesine idrak etmek yeterlidir. Çünkü insan, belli bir davranışı kendisi veya başkaları için lüzumsuz yere acı çektirdiğini gerçekten anladığında bu davranıştan kaçınır. İnsanların cinayet işlemeyi, tecavüz etmeyi ve hırsızlık yapmayı sürdürmesinin sebebi yaptıklarının yol açtığı acıları yüzeysel şekilde idrak etmesindendir. [108]

Yeni ateistler ve Harari'ye benzer şekilde bilimin insana başka hiçbir varlığın sahip olamadığı bir özgürlük vereceği, değişmez bir bakış açısı kazandıracağı ve dinin yerini alacak bir dünya görüşü olduğu düşüncesi dünya üzerinde yaygınlık kazanan bir bakış açısıdır. Fakat ateizmin yalnızca niçin var olduğumuzla ilgili değil nasıl var olduğumuzla ilgili de sunacağı geçerli bir izahı var gibi görünmemektedir. Bu nedenle ateizmin ciddi bir felsefi arka planı olsa da yaşamla ilgili geçerli bir dünya görüşü sunması, varoluşa ilişkin tatmin edici açıklamalar getirmesi oldukça zor görünmektedir.

1.7. DEĞERLENDİRME

Tarihsel süreç içerisinde din hakkında yapılan araştırmaların büyük çoğunluğu disipliner bakış, seküler ya da dini otoritelerin dinin açık ve anlaşılır yönüne odaklanması, dinin bireysel alana indirgenmesi, mistik yönünün ihmali gibi pek çok etkenle dinin çok boyutlu yapısını ihmal etmekte, bütüncül bir bakış açısı ile dini incelemek yerine yukarıda

[106] Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders,* 187.
[107] Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders,* 133.
[108] Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders,* 189.

yer alan örneklerde olduğu gibi indirgenmiş bir biçimde ele almaktadır. Hâlbuki din fenomeninin dinamizmini koruyabilmesi, organik bütünlüğünün korunabilmesi bu şekilde anlaşılmasıyla yakından ilgilidir. Bütün dinleri görünür yanlarıyla bir ağacın dalları gibi düşünebilirsek dine dair doğru, kapsamlı ve ikna edici bir tanıma götürecek bir anlam yapısı keşfedebiliriz. Dinin, genel anlamda insanın kutsal kabul ettiği şey veya varlık ile kurduğu ilişkilerin tamamını ihtiva eden bir fenomen olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, dinlerin çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, tek bir ağacın dalları olduğunu düşünmek zor görünmektedir. Bu nedenle dinin tanımını yapmak neredeyse imkansız görünmektedir. Dini "doğaüstü", "kutsal" ve "profan" ve "nihai ilgi" kavramlarına göre tanımlama girişimleri, dinin farklı veçhelerini açıklıyor görünse de, dinin anlamını vermek için yeterli görünmemektedir.[109]

Ele aldığımız din tanımları, belli bir noktadan hareket edilmesinden kaynaklanan indirgemeci bir bakış açısıyla din fenomenine ilişkin gerçekliğin belli bir yönünü ele almakta ve dini ve dinin neticesinde ortaya çıkan olguları veya tecrübeleri redüktivist bir bakış açısıyla ifade ederek, dinle ilgili diğer yönleri ihmal ediyor gibi görünmektedir. Sosyolojik açıdan dini ilkel döneme ait büyüsel bir düşünce tarzı olarak gören Comte ve onun yolundan giden pozitivistler dini iktisadi hayatın bir fonksiyonu olarak ele almış, Durkheim ise dinin sosyal bütünleşme ve kontrolün tesisi için temel bir olgu olarak görmüştür. Fakat açıkça görülmektedir ki din yalnızca sosyal hayatın basit bir oluşumundan ibaret değildir.

Aşkın bir varlığa inanma arzusu, ve kozmik bir evren anlayışı her toplumda mevcuttur. Yalnızca ilahiyatçılar açısından değil aynı zamanda tarihçi, felsefeci, antropolog, etnolog, psikolog ve sosyologların incelemelerine göre de insanlık kadar eski bir tarihe sahip olan ve bu toplumları kuşatan bir vakıa olan din, insan ve toplum için önemli bir gerçekliğe sahiptir. Fakat dini yalnızca bireylerin psikolojik tecrübelerinden ya da toplumun kalıpları içerisinde sıkışmış bir kutsal tecrübesi olarak ele almak ve açıklamak son derece hatalı bir tutum olur.

İlk dönem antropologlarının dine ilişkin açıklamaları ve ulaştıkları sonuçları düşündüğümüzde genel itibariyle tarafgir bir tutum ve kültüre indirgeyen bir yaklaşım sergilediklerini ifade edebiliriz. Oysa din tek yönlü bir fenomen değil bilakis evrensel ve

[109] Idinopulos, *Din Nedir?*, 155.

çok fonksiyonlu bir yapıya sahiptir. Dinin kültürel bir boyutu olduğu gibi psikolojik, sosyolojik, siyasi, doktrinel, ahlaki ve egzistansiyal pek çok boyutundan bahsedebiliriz. Bu nedenle salt kültürel, psikolojik ya da sosyolojik bir takım etkilerle meydana gelmiş bir olgu olarak ele almak son derece indirgemeci bir bakış açısını gözler önüne sermektedir.

Din, insanların yaşamını anlamlandıran, açıklamakta zorlandığı soru ve sorunlara cevap veren, aşkın bir yönü bulunan, bireylerin başa çıkmakta zorlandığı konularda psikolojik bir rahatlama sağlayan ve aynı zamanda toplumsal dayanışma ve düzeni de sağlayan fonksiyonel bir yapıya sahiptir. Bu nedenle bu görüşlerin her birinin bir yönüyle dine ait bir fonksiyonu ifade ettiği kabul edilebilir görünse de salt belli bir yönü ile ele alarak tanımlamak doğru görünmemektedir. Kanaatimizce bütün tariflerin eksik yönü dinin başka şeylere ircası mümkün olmayan kendine has, spesifik karakterine dikkat edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Yeni ateizmin dine ilişkin açıklamaları ise daha çok bilim eksenli natüralist bir bakış açısı sunarak yalnızca bilimsel verileri dikkate alan bir dünya görüşünü yansıtıyor görünmektedir. Yeni ateizme göre bilim çağında dine inanmak irrasyoneldir. Onlara göre anlamın kaynağı bilimdir. Din ile bilim sürekli bir çatışma halindedir. Ateist yaklaşımın daha çok dinin toplumlara son derece zarar verdiği yönünde açıklamalar yaparak dinlerin ortadan kalkması gerektiğini ileri sürdürmüşler ve dine adeta savaş açmışlardır. Fakat değerlendirmelerini detaylıca ele aldığımızda yaklaşımların genel itibariyle içinde bulunulan geleneğe yönelik sıkışmışlıkların bir dışa vurumu olduğunu gözlemleyebilmekteyiz. Bu nedenle ateist yaklaşımların dine ilişkin açıklamalarının son derece totaliter bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz. Ateizmin dinin insanları kötüye yönlendirdiği ve saldırganlaştırdığı yönündeki iddialarına geldiğimizde ise, bazı dindarların ve dini geleneklerin insanları saldırganlaştırdığı ve hatta düşünmekten alıkoyduğu iddialarını da kısmen kabul edebiliriz. Fakat bu bütün dinlerin veya dindarların tehlikeli olduğu ya da düşünmekten men ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçen hiç düşünmez misiniz?/ Hiç akıl etmez misiniz? mealindeki sorularının çokluğu, insanı düşünmenin üzerine düşünmeye sevk etmek konusunda önemli bir vurgu içermektedir.

BÖLÜM 2

DİNİN BOYUTLARI

2.1. DİNİN DOKTRİNEL BOYUTU

Din, bir dünya görüşü olarak düşünüldüğünde bazı etnik veya ilkel toplumların dini inançlarında biçimsel anlamda doktrinel bir yön bulunmasa da, evren, yaşam, geçmiş ve gelecek hakkında birtakım açıklamalara sahip olmaları nedeniyle büyük dinler için doktrinel yönün öneminin inkar edilemeyeceği açıktır. Bu nedenle hemen her dinin, müntesipleri tarafından inanılıp kabul edilmesini istediği, birtakım öğretilerle ortaya çıkan doktrinel bir sisteme ve felsefi bir arka plana, yani metafiziksel bir yöne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dinin en belirgin yönü olan doktrinel boyut, inançlarla ilgilidir ve dine ilişkin gerçekliğin çeşitli kesitlerini sunar. Bu şekilde Tanrı-alem ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisine dair de bir takım açıklamalar yaparlar.[110] Smart, dinin doktrinel boyutunun ihmal edilmesi durumunda dini hikayelerin/mitlerin peri masallarından, dini tecrübelerin de psikolojik birtakım yanılsamalardan farkı kalmayacağına işaret ederek, dinin diğer boyutlarıyla doktrinel boyut arasında organik bir bağ olduğuna işaret eder.[111]

Dinin inançlarından oluşan doktrinel boyut, "iman" eylemiyle ifade edilmektedir. Her ne kadar bilgiye dayalı bir kabul etme söz konusu olsa da, doktrinel boyutun dinler için çok temel bir unsur olması nedeniyle son sözü, duygusal ve iradi boyutun bir arada bulunduğu iman eylemi söyleyecektir. İman eylemi söz konusu olduğunda, söz konusu dinin Tanrı tasavvuru, doktrinel boyut için büyük bir önem arz etmektedir. Burada "Tanrı" kavramıyla kast edilen, teistik dinlerin Tanrı'sı olabileceği gibi, Budizm gibi dinlerde görüldüğü üzere Kutsal olarak isimlendirilen bir fenomen de olabilir. Tanrı kavramı, bireylerin varlığın kaynağı, kökeni ve amacına yönelik açıklama beklentisini karşılamakta, varoluşa bir anlam, amaç ve değer verme imkanı sağlamaktadır. Örneğin

[110] Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 44.
[111] Ninian Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, (New York: Scribner's, 1983), 113.

Hristiyanlık'ta Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üzerinden tanımlanan Tanrı tasavvuru, doktrinel boyutun önemli bir parçasıdır ve Hristiyanlığın dünya ve insanla ilgili görüşlerinin temel dayanağını teşkil eder. İslam dininde ise her şeyi yaratıp varlık veren, zaman-mekan üstü, eşi ve benzeri olmayan bir yapıda açıklanan teistik Tanrı tasavvuru, İslam dininin evren ve yaratılanlarla ilgili bakış açısı için çok temel bir önem arz eder.

Din fenomeni, canlılığını koruma ve etkileme gücünün önemli bir kısmını doktrinel boyutunun rasyonelliğinden alır.[112] Dinin doktrinel boyutunun ifade ettiği kurucu yön, diğer boyutların da rasyonel bir zeminde açıklanabilmesi için oldukça önemlidir. Nitekim Smart, dinlerin varlıklarını sürdürebilmelerinin büyük oranda tutarlı doktrinler ile yaşanılan hayatı bir bütün olarak sunabilme imkanlarına bağlı olduğunu ifade eder. Bu nedenle, dinin doktrinel boyutunun, bir anlamda inanç ve ibadetlerin sistemli bir şekilde sunulmasına, doğruluk iddialarının temellendirilmesine ve akli olarak izah edilmesine olanak sağladığı söylenebilir.[113]

Din, aşkın olan ile evren ve varlıklar arasındaki ilişkiye dair bir takım açıklamalar yapan, mutlak hakikati nispi olandan ayıran, hakikat üzerine düşünmeye, mutlak olana yönelmeye ve varoluşun anlamına ve gayesine uygun bir biçimde aşkın olanın iradesine göre yaşamaya yönlendirme noktasında elverişli bir muhtevaya sahiptir.[114] Bu nedenle dinin doktrinel boyutunun, insanın varoluşla ilgili hakikati idrak etmesi noktasında da belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ifade edebiliriz. Her din, inananlarına varlık, bilgi, Tanrı, alem, insanın ve varlığın kökeni ve gayesi, insanın ve alemin geleceği gibi konularda topyekün bir doktrin sunmakta, insanın cevap bulmakta zorlandığı sorulara cevap vermektedir. Bu şekilde varlığın genel düzeni, hayatın amacı hakkında bir semboller sistemi inşa etmekte, insanın yaşamı ve varoluşsal sorunların oluşturduğu belirsizlikler karşısında, iman yoluyla bir cevap sunmayı hedeflemektedir. Bu nedenle her dinin, aynı zamanda bir dünya görüşü sunduğunu ifade etmek gerekir.[115]

Dinin doktrinel boyutu, yeni bir dünya görüşü sunma, aşkın olan ile evren arasındaki bazı özellikleri açıklama, insan yaşamı için açıklanması zor görünen bazı

---

[112] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 44.
[113] Smart, *"Din ve İnsan Tecrübesi*" 429.
[114] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 15.
[115] Latif Tokat, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, (Ocak 2006), 62.

durumlar için uzlaştırıcı bir açıklama ortaya koyma, inananlarına rehberlik ederek onları harekete geçirme gibi pratik yönleri nedeniyle fonksiyonel bir yapıdadır. Doktrinel boyut, hem ontolojik hem de deontolojik anlamda sunduğu dünya görüşü ile, dinin aşkın/metafizik boyutunu sistemli bir şekilde ortaya koyar, dinin iddialarını içinde çıktığı zaman/mekan ile ilişkilendirerek ontolojik, epistemolojik, bireysel ve toplumsal nitelikli çeşitli düzlemlerde tanımlayıcı bir rol üstlenir. Bu yönüyle bütün büyük dinlerin doktrinlerinin felsefi bir arka plana sahip olduğunu da belirtmek gerekir. İslam dini özelinde Tanrı ve insan iradesi ilişkisi gibi pek çok konu, Hint dinlerinde yeniden doğum veya reenkarnasyon teması, dinin doktrinel boyutunun felsefi bir zemin içerisinde bulunuşuna örnek olarak gösterilebilir. Din, evrende gerçekleşen bütün olayların arkasında aşkın ve evrensel bir amacın olduğunu iddia eder. Bu aşkın yön kutsal kitaplarda, mitlerde ve ritüellerde semboller ve benzetmelerle ifade edilirken doktrinlerde sistematik bir biçimde açıklanır.[116] Bu şekilde doktrinler vahiyde veya dini hikayelerde çelişkili gibi görünen durumlar için uzlaştırıcı ve açıklayıcı bir niteliğe de sahiptir. Dinin doktrinel boyutu ve mitolojik boyutu bu nedenle karşılıklı olarak birbirini destekleyici bir niteliktedir.

2.2. DİNİN RİTÜEL BOYUTU

Dinin kurucu unsurlarından birisini de, ritüel boyutu oluşturmaktadır. Dinin sunduğu dünya görüşünün somut göstergeleri olan ibadet ve dua, kabul edilmelidir ki bir dini din yapan ve dine benzerlik gösteren diğer tecrübe türlerinden ayıran, asli bir unsurdur. Özü itibariyle ritüel, bir inananın Tanrı ya da inandığı dinin kutsalı ile kurduğu ilişkiyi ve iletişimi ifade eder. Bu iletişim çeşitli duygu, düşünce ve hisleri içerisinde barındırır. Bu nedenle söz konusu iletişimin konusu, kutsal olarak kabul edilen şey ya da Tanrı'nın azameti ve yüceliğini kabul edip ona hayranlık duymak ve boyun eğmek ya da O'na şükran duyarak bunu dile getirmek, yalvarmak ve bir dilekte bulunmaktır. Dinin müntesipleri ritüeller yoluyla Tanrı'yla mahrem ve canlı bir ilişki içerisine girerek gönülden bir hitapla O'nu görüyormuşçasına huzurunda bulunur. Bu nedenle dinin ritüel boyutu, aşkın olanı her daim anarak kulluk görevini yerine getirmenin mutluluğunu yaşamayı sağlayan ve inananın Tanrı'yla olan ilişkisini devamlı kılan bir niteliktedir.

[116] Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 96-105.

Dinin kaynağını aşkın tabiatından ayırarak insanın korku ve cehaletine dayandıran totemizm, animizm, putçuluk, gibi inanışların yeterli ölçüde bilgi sahibi olunamayan baş döndürücü ve korkutucu olayların ve doğa varlıklarının ötesinde onları sevk ve idare eden görünmeyen güçler olduğuna inanmaları nedeniyle, ritüellerinin arka planında söz konusu güçlerin öfkesini yatıştırmak ve onların gücünden yararlanma düşüncesi yatmaktadır. Dinin kökenini doğal nedenlere değil, ilahi bir kaynağa dayandıranlar için ise, ibadet Tanrı'nın emri olup nihai mutluluğa giden yolda bir yöntem, Tanrı'nın emirleri doğrultusunda sürdürülecek olan yaşam için günahlardan arınma vesilesidir. Bu nedenle dini ilahi bir kaynağa dayandıranlar için dinin ritüel boyutu Tanrı'yla kurulan en özel ilişkiyi ifade etmektedir.

Dinin ritüeller aracılığıyla bireyler için sosyalleştirici, toplum için ise dengeleyici bir fonksiyonu vardır. Ritüeller aracılığıyla toplumsal hayatı mümkün kılan norm ve değerler her defasında yeniden canlanır ve böylelikle ritüeller bireylerin üyesi oldukları toplumla bağların güçlenmesinde önemli bir rol üstlenir. Bu nedenle ritüellerin, toplumun kendisini periyodik olarak yenilemesiyle ahlaki bir bilinç geliştirmelerinde, toplum bilincinin tazelenmesinde ve kolektif bilincin canlandırılmasında önemli bir işlevselliğe sahip olduğu söylenebilir.[117]

Smart, dinin kendini çoğu zaman ibadet, dua ve kurban gibi törenlerle ifade ettiğini söyleyerek ritüelin hem zahiri hem de deruni olmak üzere iki temel boyutundan bahseder. Ona göre dinin ritüel boyutunun, basma-kalıp ve mekanik bir hale gelmemesi ya da yalnızca belirli zahiri hareketlerden ibaret görülerek dini açıdan önemini yitirmemesi için iki yönünün de dikkate alınması gerekir.[118] Ayrıca insanın gündelik yaşamında farkında olmadan yaptığı, bireysel ve sosyal ilişkilerini şekillendiren selamlaşma, bayrağa gösterilen saygı, iyi dilek ve temennilerde bulunma gibi eylemlerin de dini ritüel kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine değinir.[119] İslam dini açısından bakıldığında inanan bir kimsenin samimi bir biçimde yaptığı her işin ibadet kapsamında değerlendirilmesini bu kapsamda değerlendirebiliriz. Bu nedenle dini ritüellerin bireysel ve toplumsal olarak üstlendiği bir takım işlevlerinin olduğu söylenebilir.

[117] Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, 41-47.
[118] Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 138.
[119] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", 16 ; *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 8.

Dini ritüeller, insan yaşamı açısından fonksiyonel bir boyuta ve bir gaye için var olduğundan deruni anlamlara sahiptir. Dolayısıyla ritüeller çoğu kez sembolik nitelikli anlamlarla yüklü fenomenlerdir. Semboller ise gerçekliğin çeşitli boyutlarıyla kurulan ilişki ve iletişimin önemli araçlarıdır.[120] Farabi, iman esasları olarak nitelendirebileceğimiz dinin doktrinel boyutunu; dinin "görüşler" kısmını anlatan sembolik yön, namaz, oruç, hac ve zekat gibi ibadetlerden oluşan ritüel boyutunu ise "fiiller" olarak sınıflandırmış ve ritüel boyutu, doktrinel boyuta hizmet eden ve fonksiyonel açıdan önemli olan ikinci dereceden semboller olarak görmüştür.[121]

İbn Sina da benzer şekilde, dinin ritüel boyutunu işlevleri açısından ele alarak ibadetlerin en önemli yönünün tekrara dayanması olduğuna işaret eder. Ona göre ibadetler tekrara dayanan yönleriyle, yeniden hatırlamada ve uyarıcı olma açısından birtakım işlevlere sahiptir. İbadetler, tekrara dayanmalarıyla Tanrı ve ahiretin varlığını yeniden hatırlatarak dinin canlılığını koruması, güzel ve iyi alışkanlıkların kazanılması ve böylelikle ebedi mutluluğun kazanılmasında ve ahlaklı davranışların kazanılmasında fonksiyonel bir rol oynarlar.[122] İslam dinine ait ritüeller söz konusu olduğunda ilk akla gelen "Allah'tan başka ilah yoktur ve (Hz.) Muhammed onun elçisidir." ifadesi Tanrı ve insan arasında herhangi bir aracıya ihtiyaç olmadığı düşüncesini yansıtırken, günde beş kez Kabe'ye yönelerek belirli kelime ve bedensel hareketlerle gerçekleştirilen namaz ibadetinin, aşkınla irtibatı canlı tutmak, namaz öncesinde alınan abdestin temizlenmek ve rüku ve secde gibi bedensel eylemlerle de Allah'ın azameti karşısında acizliğini kabul etmek gibi anlamları temsil etmektedir.[123]

Dinin ritüel boyutu ahlaki boyutla ilişki içerisindedir. İbadet eden kimse için aşkın olan, rol model olarak kabul edilir. Örneğin Tanrı yarattıklarına karşı merhametliyse insanın da oruç, kurban gibi ibadetlerle kazandırılmaya çalışılan merhamet duygusuna sahip olması beklenir.[124] Din, toplumu bir gayeye ulaştırmak için vardır ve bu gayelerden birisi de ahlaktır. Ritüeller, bu gayenin gerçekleşmesinde destekleyici bir rol oynarlar. Dinin ritüel boyutu, aşkın bir varlığa olan inancı ima ederek doktrinel boyuta atıfta

[120] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 48.
[121] Farabi, *Kitâbü'l Mille,* 20-22., Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 156.
[122] İbn Sînâ, *Metafizik II,* çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 642-653.
[123] Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs,* 135.
[124] Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Scribner, 1984) 134.

bulunurken, ritüellerin arka planında yatan tarihsel hikayeler mitolojik boyuta, ibadet eden kimsenin aşkın olan ile iletişimi neticesinde bir tecrübe yaşadığı için de tecrübi boyuta atıfta bulunur. Bu nedenle ritüel, doktrinel, mitolojik ve tecrübi boyut birbiriyle daimi bir ilişki içerisindedir.

2.3. DİNİN AHLAKİ BOYUTU

Dinlerin en önemli iddiaları ve işlevlerinin başında insanlara ahlaki açıdan rehberlik etmeleri gelir. Bu nedenle hemen her din olanı ya da gerçekliği tasvir eden ontolojik boyutunun yanı sıra, deontolojik bir boyuta da sahiptir. Bireylerin mutluluğunu sağlayamayan ve insanlar arasında iyiliği, adaleti, güveni, emniyeti ve huzuru tesis edemeyen bir dinin yaşaması mümkün görünmemektedir. Bu nedenle her dinin büyük ölçüde ahlaki bir temele dayanmak zorunda olduğu söylenebilir.

Din, inananları için bir yaşam amacı belirler ve bu amaç doğrultusunda bir değerler sistemi inşa eder. İnsanın "Nereden geldik, nereye gidiyoruz?", "Nasıl yaşamalıyız?" sorularına genellikle inanç, ibadet, muamelat gibi özelliklerinin yanı sıra geliştirdiği ahlak sistemi ile cevap verir. Dinin ortaya koyduğu ahlak sistemi hem bireyin davranışlarını yönlendirir hem de toplumu kontrol eder.[125] İslam öğretisinde iyiliğe ve kötülüğe yapılan göndermeler, toplumsal, siyasi ve ekonomik özgürlüklerle ilgili emirler ve yasaklar ahlaki boyutun merkezi bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ahlak burada vahyin birincil amaçlarındandır ve vahiy ahlak aracılığıyla insanlığa bir yön gösterecek ve varlığın ilkelerini belirleyecektir.[126]

Dinlerin, ahlak yanında inanç ve ibadet gibi sistemlerinin olduğu inkar edilemeyeceği gibi, ahlak anlayışları ile inanç esasları ve ibadet biçimleri arasındaki ilişkinin varlığı ve önemi de görmezden gelinemez.[127] Bu nedenle ahlaki boyut ve ritüel boyutun birbiriyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. İslami yaşam geleneksel anlamda hem siyasi hem de dini olarak toplumu şekillendiren hukuk/şeriat tarafından kontrol edilir. Burada hukuk/şeriat hem bireysel ahlaki yaşamı şekillendirir hem de günlük ritüellerin,

[125] Smart, *Din ve İnsan Tecrübesi*, 423-444.
[126] Tarık Ramazan, *İslam: Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 286.
[127] Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 181.

ibadetlerin yapılmasını ve toplumsal olarak çeşitli organizasyonların oluşturulmasını emreder.

Mesela İslam'ın temel ibadetlerinden namaz hakkında Kur'an'da "Sana vahyedilen Kitabı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı bilir."[128] ayetiyle iki temel hedef gösterilir. Birincisi, namazla kazanılan bilincin namaz dışındaki zamanlarda korunarak kişiyi sürekli iyi ve doğru olana sevk etmesidir. İkincisi ise bireylerin her an Allah'ın gözetimi ve himayesi altında olduğunu hatırlatmaktır. Bu iki hedef gerçekleştiğinde namaz da amacına ulaşmış olur.[129] Benzer şekilde Yahudilik için büyük bir önem arz eden on emirin ihtiva ettiği ilkelerin büyük bir kısmının ahlaki fiillerle ilgili olması dinin ahlaki boyutunun önemi açısından örnek gösterilebilir.[130]

Farabi, dinin ahlaki boyutuna "gayeci" ya da "fonksiyonel" bir yaklaşım benimseyerek iyi ve kötünün götürdüğü sonuca göre belirlenmesi gerektiğini söyler. Ona göre din, toplumu bir gayeye ulaştırmak için vardır. Bu amaç, insanları "en yüksek mutluluk"a kolay bir yoldan ulaştırmaktır. Dinin koyduğu bütün kanunlar, kanun koyucunun iyi ve sevap olarak belirlediği bütün değerler, insanları dolaylı veya sembolik bir yolla "en yüksek mutluluk"a götürme amacında olan birer araçtır. Kötü ve günah olarak belirlediği değerler ise, kendileri bizzat kötü olmadıkları halde kanun koyucunun en yüksek mutluluğu elde etmekten alıkoyucu olarak gördüğü ve yasakladığı değerlerdir.[131]

Dinin ahlaki boyutu genellikle etkileyici, insanda güçlü duygular uyandıran örnek insan profillerinden ve bu dünyada başkalarına karşı daha önemli bir amaçla ve daha kuşatıcı bir gerçeklik anlayışıyla muamele etmenin temellerinden yararlanır. Hristiyanlık'ta Hz. İsa ve azizler, İslam'da Hz Muhammed, Budizm'de Buda, Hinduizm'de Rama ve Krişna bu bağlamda öne çıkan şahsiyetlerdir.[132]

Mantıkçı pozitivistlerin önermelerin anlamlılığı ile ilgili ortaya koydukları doğrulama ve yanlışlama kriterlerine karşın teolojik ifadelerin tahlilini empirik yolla elde

[128] El-Ankebût 29/45,
[129] Ali Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor Muyuz?,* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 57.
[130] Ninian Smart, *The World's Religions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 18.
[131] Farabi, *Kitâbü'l- Mille*, 16.
[132] J. Runzo- N. M. Martin (ed.), *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev. G. Varım, (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 29.

etmeye çalışan Richard Bevan Braitwaite, dini ifadelerin çoğunun ahlaki iddialar olarak görülüp değerlendirilmesi gerektiğini açık bir dille öne sürmüştür. Ona göre dini ifadeler, ahlaki ilkeleri içerisinde bir bağlama ait olan iddialardır. Dini ve ahlaki ifadeler arasında bir takım farklılıklar bulunsa da her ikisinde de belirli bir davranış politikasını uygulamaya yönelik belirlenen asıl unsur niyettir. Nitekim tüm dinlerde inananların benimsedikleri davranışların bir samimiyetle gerçekleştirilmesi gerektiği ısrarla belirtilir. Bu nedenle dini bir ifadenin, belirli bir davranışta ortaya koyulan niyet ile anlam kazanmakta olduğu söylenebilir. [133] Ahlak nasıl ki belirli bir amaca hizmet eden niyetleri ifade ediyorsa aynı şekilde dini ifadelerin amacı da belirli bir yaşam tarzının, belirli öğretilerin ve pratiklerin gayelerini ortaya koymak ve bireylerin ilişkilerini tesis etmektir. Bu nedenle, dini ifadelerin hangi ahlaki ilkeleri içerdiğinin ve nasıl fonksiyon gördüğünün tespit edilmesi gerekir.[134]

Breithwaite, mantıkçı pozitivizmin kriterleri karşısında dini anlamlı kılmaya dair bir açıklama getirme gayreti içerisinde olsa da dini iddiaları açıkça ahlak iddialarına indirgemiş görünmektedir. Dinler, gayeleri bakımından değerlendirildiğinde ahlaki boyutun ortak bir nokta olduğu söylenilebilir. Dini inanç ve ifadelerin genel itibariyle bir ahlak siyasetine dayandığı doğrudur. Fakat dinin gayesinin ahlak olduğunu ifade ederken din ile ahlak arasında herhangi bir özdeşlik ilişkisi kurulması mümkün görünmemektedir.[135] Çünkü din yalnızca ahlaki bir boyuta sahip değil, aynı zamanda gerçekliğin tabiatı hakkında metafizik birtakım iddialara ve varoluşsal bir boyuta, da sahiptir.

2.4. DİNİN HABER, KISSA VE MESEL BOYUTU

Din fenomeninin önemli bir boyutunu oluşturan kıssa ve haberler, gerek doğrudan gerekse dolaylı bir şekilde dini mesaj taşıyan hikaye ve haberlerle, inananları için müşahede ettikleri alemin zaman ve mekan açısından ulaşılabilir olmayan boyutları hakkında, ya da bilgi ve güç açısından açık ve erişilebilir olmayan gerçeklik boyutları hakkında bir takım anlatımlar sunar.

---

[133] Richard Bevan Braithwaite, *An Empricist's View of the Nature of Religious Belief*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 33-35.
[134] Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2013), 210.
[135] Aydın, *Din Felsefesi*, 101.

Teistik dinlerin kutsal metinlerine bakıldığında hem tarihsel içeriğe sahip olaylar hem de örneklik teşkil etmesi için anlatıldığı açıkça belirtilen birtakım anlatım tarzları yer alır. Adem'in yaratılışı ve Cennet'ten kovuluşu, evrenin yaratılışı, geçmişte yaşamış bazı şahısların ya da toplulukların başından geçen olaylar gibi anlatım tarzları sıkça görülmektedir.[136] Dinin haber, kıssa ve mesel boyutu, yalnızca Tanrı ve tanrılarla ilgili hikayeleri değil, Yahudilikte İsrailoğulları için esaretten kurtuluşu temsil eden Pesah ritüeli gibi söz konusu dini geleneğin önem arz eden tarihi olaylarını da içermektedir.[137]

"Hikaye, rivayet, masal, menkıbe vb. anlamlara gelen 'kıssa' Kur'an'da geçen ibret dolu bir çok hikaye"[138] ve anlatım tarzları için kullanılmaktadır. "Mesel" ise, kelime olarak "misal, örnek, benzer, numune, karşılaştırma", "örnek alınacak söz", "terbiye ve ahlaka faydalı hikaye", "bir kurala örnek olarak söylenen söz" "başka bir şeye delalet etmek üzere söylenen, görünen anlamı dışında mecazi ya da sembolik bir anlam taşıyan, öğretici, eğitici, ahlaki hikaye" anlamlarına gelmektedir. Tevrat'ta yer alan kıssaların mesel olarak anlatıldıkları göz önünde bulundurulursa bir bakıma mesel ile kıssanın birleştiği durumlara rastlanılabilir. Fakat mesel ve kıssalar arasındaki farklılıklar epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde genel itibariyle kıssaların tarihi bilgi; mesellerin ise empirik bilgi sağlamaya daha uygun oldukları söylenilebilir.[139]

Tarihsel bilgi veriyor olsa da, dinin kıssa ve mesel boyutunda amaç tarihi olayları kronolojik bir yöntemle ortaya koymak değil, verilmek istenen mesajı muhataba doğrudan, yalın bir biçimde ulaştırmak ve muhataplarına kimi zaman bir delil sunmak, kalbi tatmin edici bir açıklama yapmak, peygamberlikle ilgili bir ispat, inananları açısından yol göstericilik, tarihi bir bilgi ve bir vesikaya işaret etme, kimi zaman bir uyarı ve ahlaki bir mesaj sunmaktır. Bu nedenle genel olarak tarihi olaylar kronolojik bir yöntem tercih edilmeden, olayların şahısları, kahramanları, zaman ve mekanı gibi hususlar ön plana çıkartılmadan, ibret ve ders çıkarma ya da insanın eğitim ve öğretimi gayesine yönelik bir üslupla hikaye edilmiştir.[140] Bu nedenle dinin kıssa ve mesel boyutunu, belli bir dünya görüşünün dile getirilmesini ve bunun hem teorik hem de pratik

[136] Tokat, "*Dini Sembolizm",* 247.
[137] Smart, *Din ve İnsan Tecrübesi*, 436.
[138] Hanifi Özcan*, "*Maturidi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi*",* *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, (1995), 105.
[139] Özcan, "Maturidi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi*",* 111.
[140] İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2022).

olarak gerçekleştirilmesini sağlayabilecek bir öğretim vasıtası olarak değerlendirmek mümkündür.[141]

Dinin bu boyutunun en temel amacı, doğru bir Tanrı tasavvuru oluşturmak ve dinin müntesiplerine tarihsel birtakım unsurları, kimi zaman belirli ölçüde kimi zaman ise tamamen ortadan kaldırıp, muhataplarının dikkatini kıssada verilen mesaja çekerek insanın zihnini imar ve inşa etmektir. [142] Bu yönüyle kıssalar, genellikle tarihsel olayları fazlaca detaylandırmadan asıl olana yani can alıcı noktalara temas ederek hitap ettiği toplum için yol gösterici bir rol üstlenmekte, tarihsel olayları şimdi ve burada gerçekleşen aktif bir olaya ve yeni bir eyleme dönüştürerek insana sorumluluklar yüklemektedir.[143]

Dini sembolik yönü ile ele alan Farabi dini anlatımları, kanun koyucunun temsili anlatımlarla insanları "en yüksek mutluluğa" ulaştırmak üzere geçmişte yaşamış peygamberleri, iyi başkanları yücelterek anlattığını ve dalalette olan önderleri ise yererek anlattığını ifade eder. [144] Farabi'nin kıssa ve mesellerle ile ilgili işaret ettiği gaye, "Tanrı'yı tanımak ve Tanrı'nın kudretini ve hikmetini açıklamak, insanlara ve topluma ahlak ve ibret dersi vererek ahlaki duyarlılığı geliştirmek"tir.[145] Dini sembolik yönüyle ele alan Tillich ise, kutsal metinlerde yer alan anlatımları mitoloji olarak isimlendirmektedir. Tillich, dini insanın nihai anlamda ilgili olduğu şey olarak tanımlar ve bu doğrultuda dinin bu boyutunu da "insanın nihai ilgisinin ilahi figürlerle ve fiillerle sembolize edilmesi" olarak görür. Ona göre mitler insan-tanrı karşılaşması hakkındaki hikayelerden oluşan, iman sembolleridir. Bu noktada mitlerin sembolik yönü önem arz etmektedir. Çünkü mitlerin sembolik karakterleri anlaşılmazsa, imanın ne kültürel ne de mitolojik anlatımları anlamlıdırlar. Bu nedenle Tillich, mitlerin literal anlamıyla değil, insanın nihai kaygısının sembolik anlatımı olarak anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine işaret eder. Ona göre mitler bu şekilde anlaşılmadığında, yani literal anlamı esas alındığında felsefe onu absürd olduğu gerekçesiyle reddederek kutsal hikayeleri

[141] Özcan, "Maturidi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi*",* 117.
[142] Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 21-25.
[143] Burhanettin Tatar, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* 6/1 (2009), 101-110.
[144] Farabi, *Kitâbü'l- Mille,* 46.
[145] Mehmet Dağ, *"*İslam Felsefesi'nin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", *Ondokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi,* 5, (1991), 10.

demitolojize etmek (mitolojiden arındırmak) zorunda kalır. Oysa kutsal hikayeler, herhangi bir felsefe ya da ahlak yasası ile değiştirilemez. [146]

Smart, dinin yalnızca tecrübi ve ritüel boyutuyla değil aynı zamanda "kutsal veya ilahi bir hikaye" olarak tanımlanan mitolojik boyutuyla da ön plana çıktığını ifade ederek bu boyutu hikayesel ya da mitolojik boyut olarak isimlendirir.[147] Smart, "mit" kavramını nötr bir kavram olarak ele alır ve hikaye edilen olayı doğruluk ya da yanlışlık kriterine tabi tutmaz. Ona göre mit, bir hikayedir ve bir şeyi hikaye etmek, doğruluk ya da yanlışlığının tespit edilmesini gerektirmez. Bu nedenle ona göre fenomenolojik olarak olduğuna inanılan bir olayın gerçekleşmiş olması ya da olmaması arasında bir farklılık yoktur. [148]

Mitleri, antropolojik veya egzistansiyal bir ifade tarzı olarak yorumlamak gerektiğini düşünen Rudolf Bultmann, Kutsal Kitaplarda yer alan hikaye ve mitolojik ögeleri, yararlı bir kurgu olarak görmekte ve dinin bu boyutunun modern bilime uymayan yönlerinden arındırılması gerektiğini ifade etmektedir. Mitler, nesnel olmayan gerçekliği nesnelleştirerek içinde bulunulan dünyanın malzemeleriyle, görülemeyen alem hakkında betimlemelerde bulunur. Ona göre mitlerin amacı, insanın kendisini ve dünyasının sınırlarını, varoluşsal durumlarını dile getirmesine imkan sağlayan terimlerle tanımaktır.[149]

Braitwaite'e göre dini hükümlerin bir sunuluş tarzı olan meseller, insanlara nasıl bir yaşam tarzı seçmeleri gerektiği konusunda ipuçları verir. Bu ipuçlarını değerlendirmek inancın subjektif özünü oluşturan insanın kendi iradesine bağlıdır. Ona göre hikayelerin lafzi anlamda doğru olup olmadıkları önemli değildir. Bu nedenle onlara empirik bir kanıtlamaya tabi tutmak gerekmez. Ona göre önemli olan, mesellerin iletmek istediği ahlaki mesajdır.[150] Dinin hikayesel boyutu, dinin müntesipleri için son derece anlamlı ve önemlidir. Bu boyut dinin inananlarına bir dünya görüşünü belirlediği, belli bir yaşam tarzı sunduğu ve tecrübesini kendisine dayandırarak yorumladığı ilkelere işaret

[146] Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fehrullah Terkan, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014), 54-55.
[147] Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs,* 79.
[148] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi*",* 429.
[149] Hans Werner Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth by Rudolf Bultman and Five Critics,* (New York: Herper & Row, 1961), 50.
[150] Richard Bevan Braithwaite, *An Empricist's View of the Nature of Religious Belief*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 333-334.

eder. Dolayısıyla dinin bu boyutunda kognitif unsurlardan ziyade varoluşsal yönünün ön plana çıktığı bir yaşama siyaseti sunulmaktadır. Bu nedenle dini kıssaların doğrulukları ve anlamlılıkları, inananlarının hayatlarında oynadıkları rol ya da kıssaların üstlendiği gaye ile ortaya çıkmaktadır.[151] O halde dinin bu boyutunu, dinin vermek istediği mesajları iletmesinin güçlü ve dolaylı bir anlatımı olarak görmek mümkündür.

2.5. DİNİN SOSYAL BOYUTU

Bir Hristiyan teolog olan Nels Frederik Solomon Ferrê, insanı "doğası gereği bireysel olmaktan çok toplumsal bir varlık"[152] olarak ifade etmektedir. Çeşitli boyutları ve farklı yöntemleriyle insanı muhatap alan ve ona bir dünya görüşü sunan dinin, toplumsal bir varlık olarak kabul edilen insanın bu yönünü ihmal etmesi düşünülemez. Ayrıca iman eylemi bireysel olsa da din, toplumsal bir ortamda gelişmesi ve zenginleşmesi sebebiyle toplumsal bir fenomendir. Toplumsal alanla ilgili ortaya koyduğu öğretiler ve oluşturduğu değer algısıyla dinler, toplumdaki yapı ve organizasyonları dönüştürmüş, ortadan kaldırmış ya da yeni bir inşa süreci başlatmıştır. Hindistan'da hala geçerliliğini koruyan toplumsal kast sistemi, ortaçağ Hristiyan toplumlarında bulunan dinsel hiyerarşi, dinin toplum yapılanmasındaki etkisinin açık birer örneğidir.[153] Dinin sosyal boyutunda kimi zaman bizzat toplum ya da toplumu meydana getiren sosyal yapı ve organizasyonlar, kimi zaman ise toplumsal organizasyonun bir üyesi olan birey, dinin odağındadır. O halde, dinlerin sosyal hayata ilişkin etkileşimleri ve sosyal işlevi, dinin hem sosyal nedenlere, hem de etkilere sahip olması nedeniyle yadsınamaz bir gerçektir.[154]

Sosyal boyut, bir anlamda dinin kurumsallaşmış yapısının bir dışavurumudur. Yalnızca kurumsallaşabilen bir din, doktrinleri ve organizasyonları aracılığıyla içinde yaşadığı toplumu şekillendirebilir. Doktrinel, tecrübi ve ahlaki boyutlar insan yaşamın nasıl şekillendirilmesi gerektiği ile ilgili açıklamalarıyla dinin gayelerini sunarken, sosyal boyut bu açıklamaların yaşam içerisindeki şekillenişine ve toplumun organize oluşuna

[151] Aydın, *Din Felsefesi,* 131-134.
[152] Nels Frederik Solomon Ferrê, *The Christian Understanding of God,* (New York: NY.: Harper, 1951), 39.
[153] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş,* 52.
[154] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", 430.

ilişkin dini bakışı yansıtır ve ritüeller aracılığıyla bu dini bakışa pratik bir zemin kazandırır.[155]

Dinin ritüel boyutuyla insanları bir araya toplayarak yaşam içerisinde varlığını sürdüren dini formlar, dinin kurumsallaşmasında önemli bir rol üstlenir ve cemaat denilen toplumsal grupları oluştururlar. Din, gerçek anlamını bu cemaat, topluluk veya grup içerisinde kazanır. Tillich, imanın bir aksiyona yöneltmesi ve aksiyonun da yalnızca bir cemaat içerisinde gerçekleşmesi nedeniyle nihai kaygı halinin yalnızca bir amel/aksiyon cemaati yani bir toplum içerisinde gerçekliğinin olduğuna işaret eder. Ona göre iman cemaati kendisini ritüeller ve semboller aracılığıyla kurar ve mitolojik ögelerle kendisini yorumlar. Ona göre iman, bir iman cemaati içerisinde gerçekleşir ve yalnızca cemaatin faaliyetlerinde değil, müntesiplerinin içsel hayatında da bulunur. Bir kimse (geçici bir inziva şeklinde), iman cemaatinin faaliyetlerinden uzaklaşsa dahi, dilini konuştuğu ve sembollerini yenilediği topluma sık sık geri döner. Çünkü nihai kaygı üzerinde kurulan şey, geçici kaygılar nedeniyle yok olmaz. Yahudilerin tarihi bu konuda imanın nihai ve mutlak özelliğinin önemli bir örneğidir.[156]

Her dinde, ahlak ve toplumsal yaşamla ilgili birtakım ilkeler yer almaktadır. Dinin sosyal boyutu, söz konusu dinin ahlaki ve doktrinel boyutunun ritüeller ve uygulamalardaki tezahürleriyle ortaya çıkar. Dinlerin toplumsal yaşamla ilgili koyduğu kanunlar veya hukuki ilkeler değişiklik gösterse de "günah ve "sevap" kavramları farklı formlarda her dinde yer almaktadır. Her dinde yer alan günah-sevap ve helal-haram gibi normlar, toplumda önemli bir sosyal kontrol mekanizması sağlayarak, ahlaki normların temel ölçütlerini açıklayıcı bir fonksiyon icra ederler. Dinin doktrinel ve ritüel boyutunun içerdiği inanç ve ritüellerin toplumsal dayanışmayı güçlendirici bir etkiye sahip olduğu da açıkça gözlemlenebilmektedir. Bunların yanı sıra din, birey ve toplumun içinde yaşadığı dünyaya ve hayata anlam kazandıran yönüyle de bireysel ve toplumsal hayatın şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir.[157]

Durkheim, Feurbach ve Marx gibi modern dönemin kimi düşünürleri, bir önceki bölümde belirli oranda ifade etmeye çalıştığımız gibi dinleri, tarihsel gelişim süreçlerinden hareketle değerlendirerek dinin toplumu etkilediği, hatta şekillendirdiği ve

[155] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", 431.
[156] Tillich, *İmanın Dinamikleri,* 112.
[157] Günay, *Din Sosyolojisi*, 416.

böylece toplumun ve toplumsal dinamiklerin dinleri yarattığı kanaatindedirler. Oysa dinin diğer boyutları dikkate alındığında ve din ile toplum arasındaki etkileşimin mahiyeti düşünüldüğünde hem dinden topluma hem toplumdan dine yönelik çift yönlü bir etkileşimin olduğu gözlemlenebilmektedir.[158] Bu nedenle, dini yalnızca toplum üzerindeki etkisinden hareketle değerlendiren bu bakış açısı son derece indirgemeci bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Dinler, geçmiş insan toplulukları hakkında sundukları kıssa ve mesellerle kimi zaman ideal bir toplum örneği, kimi zaman da erdemsiz bir toplum tasviri yaparlar. İslam dininin indirildiği Mekke toplumunun sosyal adaletsizlik ve bunun sonucunda oluşan toplumsal tabakalaşmasına Kur'an'ın reddedici tavrı, Hz. İbrahim'in Mısır firavunuyla mücadelesi, dinin toplumsal yapı ile ilgili değerlendirmelerinin tipik örnekleridir.[159]

Hemen her dini gelenekte farklı şekillerde tezahür eden rahip, peygamber, keşiş, aziz gibi "kutsal kişi" bulunmaktadır. Bu karakterler dinin toplumsal organizasyonunda önemli bir rol oynamaktadır.[160] Farabi, peygamberlerin, asli gayelerinden birisinin, dini ve ahlaki ilkeleri içselleştiren ve yaşamlarını bu ilkelere göre inşa eden bir toplum inşa etmek olduğunu söyler. Bu nedenle Farabi, erdemli toplumun kurucu lideri olan ilk hükümdar, peygamber ve filozof isimlendirmelerini ilk yöneticinin niteliklerini belirten isimler olarak görür. Bu nedenle dinlerde bulunan kutsal kişinin dinin sosyal boyutu için önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

2.6. DİNİN TECRÜBİ BOYUTU

Din fenomeninin sözünü ettiğimiz boyutlarının neredeyse tamamının arka planında, dinin çeşitli boyutlarının şekillenmesinde ve temelinde yaşanan bir dini tecrübenin varsayılması nedeniyle tecrübi boyut yer almaktadır. Çünkü yaşanan bir dini tecrübe, bilişsel, duygusal ya da benzer pek çok farklı muhtevaya sahip olabildiği gibi, dinin doktrinel, ahlaki ya da sosyal boyutlarına ilişkin gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak bir takım emir ve yasaklarla kaynaklık edebilmektedir. Özellikle peygamberlerin

[158] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 53.
[159] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 52.
[160] Smart, *The Religious Experience of Mankind*, 441-442.

vahiy tecrübesi, bu konuda önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle dinin tecrübi boyutu ile diğer boyutları arasında çok yönlü ve oldukça karmaşık bir ilişki olduğu söylenilebilir.

İnsan din ile ilgili bir takım duygular, düşünceler, kanaat ve inançlara sahiptir. Bu duygu ve düşünceleri doğrultusunda farklı kültürler içerisinde yaşayan pek çok insan, ilahi alemle veya kutsallık atfettiği şey ile bağlantılı görünen özel içsel bir takım deneyimler ve tecrübeler edinebilmektedir. Çeşitli türleri ve dereceleri olan bu özel hal veya olaylar genel olarak dini veya manevi tecrübe/deneyim olarak adlandırılmaktadır. Dini tecrübe, genel anlamıyla en yüksek ve olağanüstü tecrübe hali olan vahiy ve mucize halinden en alt düzeyi olan dindar ve temiz kalpli olanlar başta olmak üzere sıradan insanların kişisel deneyimlerine kadar tüm dini yaşantı hallerinin, olayların normal akışı ve doğal şartları içinde beklenmedik olan ve dolayısıyla salt doğal nedenlerin sınırları içerisinde açıklanması kolay olmayıp, en azından onu yaşayan ve yorumlayan kişi için doğaüstü bir dini kaynağa başvurulduğunda ancak tatmin edici bir açıklamaya kavuşmuş sayılabilen olağanüstü bir hal veya olaydır.[161] Dinin bu boyutu, bilişsel muhtevadan mahrum olmamakla birlikte, duygusal boyutu ağırlıklı olan çeşitli tecrübelerle ilgilidir.[162]

Dinin tecrübi mahiyeti ve özellikleri ile ilgili pek çok görüş ortaya koyulmaktadır. Bu görüşler genel itibariyle tecrübeyi yaşayan kimselerin ifadelerine dayanmaktadır. Fakat kabul etmek gerekir ki, tecrübelerin ifade edilişi, tecrübenin doğrudan kendisini yansıtmayıp onları dile getiren sözlerdir. Bu nedenle İslam dininde tasavvuf, Hristiyan aleminde mistisizmin dile getirdikleri tecrübelerin bizzat kendisi olmayıp, onların yorumlarıyla ilgilidir.[163]

Dogmatik ilkelerden hareketle tanımlandığında dinin kapsayıcı özelliğini kaybedeceğini dile getiren James, daha kapsayıcı bir tanım yapmak ve daha yetkin bir sonuç almak adına, tecrübi boyutuyla ele alan James, dinin tecrübi boyutunun, anlatılamazlık; tecrübenin başkalarına açıklanamaz ve nakledilemez olması durumu, anlamsal nitelik; hakikatin muhakeme eden akılca keşfedilmemiş derinliklerine dair basiretli görüş, geçicilik; uzun süre devam ettirilememe ve edilgenlik; iradenin askıya alınması ve üstün bir güç tarafından kavranıp tutulma gibi bazı niteliklerinin bulunduğuna

[161] Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet Sıradan İnsanların Sıradışı Deneyimleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 11-20, Aydın, *Din Felsefesi*, 81-82.
[162] Aydın, *Din Felsefesi*, 93.
[163] Aydın, *Din Felsefesi*, 92.

işaret eder.[164] Bu ilkeler dinin tecrübi boyutu için açıklayıcı bir niteliğe sahip olsalar da dini tanımlamak adına yeterli derecede kapsayıcı görünmemektedir. Nitekim din, tarihsel, psikolojik, sosyolojik pek çok açıdan bir gerçeklik barındırmaktadır.[165] Daha önce ifade ettiğimiz gibi Freud dini, insanın çocukluk döneminde karşılaştığı zorluklar nedeniyle arzuladığı korunma isteğinden doğan bir yanılsama, Feuerbach insanın kendisinde bulunmasını istediği birtakım nitelikleri gerçekliği olmayan bir varlığa atfetmesiyle ortaya çıkan bir yanılsama, Durkheim bireyleri denetlemek ve kontrol altında tutmak için toplum tarafından ortaya çıkarılan hayali bir olgu, Marks ise hüsrana uğramışların ve yoksulların afyonu olarak tanımlayarak dinin bu gerçeklik boyutlarına atıflar yapmışlardır.[166]

Teolojik açıdan bir dinin geçerliliği, dini tecrübelerin farklı boyutlarıyla anlaşılması ve rasyonel olarak açıklanabilmesine bağlı görünmektedir. Nitekim, dinler esas itibariyle vahye dayanır. Vahiy ise en üst düzeyde ve özel anlamda da olsa dinin tecrübi boyutu için temel teşkil etmektedir. Fakat, dinin aşkın boyutunu, aşkın olanla vahiy veya tecrübeler yoluyla iletişimin imkanını göz ardı eden Freud, Feuerbach, Marx, Durkheim, Sartre ve Nietzsche gibi düşünürlerin doğal din açıklamaları doğrultusunda dinin tecrübi boyutunu değerlendirmek, kaynağı itibariyle dini daima kuşkulu bir seçenek olarak bırakan, yetersiz ve sınırlandırıcı bakış açısı gibi görünmektedir.[167] Çünkü en başta dini tecrübe, genel bir tanımla ifade edilebilecek ve belirli evrensel özelliklerle gösterilebilecek bir yapıya sahip değildir. Hatta onlara karşı örnek oluşturulabilecek birçok mistik tecrübe örneği de vardır. Dini tecrübeler, doğal yollarla açıklanamayan, tecrübe sahibi tarafından dini olarak tanımlanan, derinliği olan, yani nihai bir gerçekliğe, kurtuluş ve aydınlanmaya dair derin ve aşkın bir anlam ve önem taşıyan tecrübelerdir. Bu nedenle doğal din açıklamaları, dini tecrübelerle ilgili güçlü bir açıklanma ortaya koyma noktasında yeterince elverişli görünmemektedir.[168]

Tecrübi boyut diğer boyutların temel şekillendiricilerindendir. Ritüellerdeki muhteşem sesler, günde beş kez inananlarına bir çağrıda bulunan ezanlar veya ilahilerin

---

[164] James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 392, 393.
[165] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 57.
[166] Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm- Felsefi Bir Yaklaşım,* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 270.
[167] Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm- Felsefi Bir Yaklaşım*, 282.
[168] Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm- Felsefi Bir Yaklaşım*, 282.

Tanrı'nın yüceliğini ortaya koyması sayesinde inananın içsel ve duygusal yaşamı, bir anlamda tecrübi bir yanıt elde eder. Ayrıca dinin doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyutunun teorik nitelikli yapısına karşın tecrübi boyut, bizzat tecrübe edilenin ifadesi olması nedeniyle pratik mahiyetli bir yapıya da sahiptir. Dini tecrübe, bir taraftan bu tecrübeyi yaşayanlar ve yaşayanların tanıklıklarına güvenenler kimseler için, muhtevanın kognitif değeri hakkında eminlik ve haklılığa pozitif bir katkı sağlarken, diğer yandan insanın iç derinliklerine ait çeşitli duygulanımlarını zengin bir şekilde gündeme getirmesi ve Tanrı'nın varlığı hakkında bir delil teşkil etmesi sebebiyle diğer boyutlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir.[169]

Hemen her din, müntesiplerine dini ve ahlaki hakikatleri öğreten ve onları bu ilkelere ve değerlere göre yaşamaya sevk eden peygamberler, bilge kişiler ve dini liderlere sahiptir. Bütün teistik dinlerin ortaya çıkışında peygamberler veya dini liderlerin tecrübelerine yer verilmiştir. Hz. İsa'nın yaşamında psikolojik ve fizyolojik bazı hastalıkları tedavi etme mucizelerine çokça yer verilmesi, benzer şekilde Hz. Muhammed'in Hira Dağı ve sonrasındaki vahiy tecrübesi, Buda'nın bir ağaç altında meditasyon yaparken yaşadığı aydınlanma (nirvana) tecrübesi, dinin tecrübi boyutunun, dinlerin tarihinde teşkil ettikleri merkezi öneme örnek olarak gösterilebilir. Bu nedenle tecrübi boyut olmaksızın dinin diğer boyutlarının, bir dini izah etmekte yetersiz kalacağını söyleyebiliriz.[170] Smart, dinin anlaşılabilmesi için duygusal ve tecrübi boyutun dikkate alınmasını bir gereklilik olarak görür ve tecrübi boyutun diğer boyutlar içerisinde en önemlisi olduğunu söyler. Nitekim, İslam dini için Hz. Muhammed'in tecrübelerinin, Budizm için Buda'nın aydınlanmasının, Hristiyanlık için kilisenin ve kitabı mukaddes peygamberlerinin dini tecrübelerinin yaratıcı ve aydınlatıcı bir rolü vardır.[171]

2.7. DEĞERLENDİRME

Çalışmamızın bu bölümünde din fenomeninin en temel ve belirgin görünen boyutlarını analiz etmeye çalıştık. Fakat din fenomeni daha yakından incelendiğinde ya da belirli dinler özelinde ele alındığında zannedildiğinden çok daha fazla boyutlu ve

[169] Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1979), 271-272, Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş,* 59.
[170] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi*"*, 432.
[171] Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs,* 62-63.

organik bir yapıya sahip olduğu görülecektir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi din fenomeninin varlığını ve canlılığını koruyabilmesi çok boyutlu ve organik yapısının anlaşılabilmesine bağlıdır. Bu nedenle dinin çeşitli boyutlarını ya da organik yapısını göz ardı eden, dini belirli bazı boyutlarına indirgeyen bir yaklaşımla ele almak dinin özünün ve gerçekliğinin kavranışını engelliyor görünmektedir.[172]

Tarihsel süreç içerisinde bilimdeki baş döndüren ilerlemeler ışığında şekillenen dini ve seküler yaklaşımlar, dinin açık ve anlaşılır olan yönlerini ön plana çıkaran, dini doktrinel, sembolik ya da ritüel boyutlarına indirgeyen/sınırlandıran, egzistansiyel, tecrübi ve metafizik yönünü ihmal eden ve hatta tümüyle bu yönlerini yok sayıp onun yerine her meselesi insan aklı ile ihdas edilen doğal dini/akıl dinini ikame etmeyi önermiştir. Böylece dinin hem aşkın yönü hem de varoluşsal boyutu görmezden gelinip yok sayılmış ya da ikinci plana atılarak önemsizleştirilmiştir. Netice itibariyle var olan fakat insanla ilişkisi olmayan bir kutsal inancı ile aşkınla, doğaüstü olanla bağı neredeyse kesilmiş, tabiatın ve kendisinin sınırları içerisinde hapsolmuş insan, karşı karşıya kalmıştır.[173]

Literatürde deizm olarak bilinen bu yaklaşım, aşkın olan ile insanın bütün ilişkilerini yok sayıp yalnızca yaratan-yaratılan ilişkisi ile sınırlandırarak, dinin bazı boyutlarını reddetme yoluna gitmiş[174] ve metafiziksel bütün belirsizlikleri ortadan kaldırmak istemiştir. Bu durumu kutsalın ve aşkınlığın kaybolması olarak adlandırabiliriz. Deizm, bu kurguyu yaparken varlığa, metafiziğe ve insan hayatına dair her şeyin bilimsel yolla açıklanabilir olduğu iddiasını sahiplenmiştir. Oysa 17. ve 18. yüzyıllarda bilimin kat ettiği yol nedeniyle "bilinebilirlik" konusunda böyle bir bakış açısının gelişmesi anlaşılabilir görünse de, bugün bilim dünyası da varlık ve metafizik hakkında belirsizliğe mahkum olduğumuzu kabul etmektedir.[175] Bu nedenle Aristoteles'in metafiziğinde olduğu gibi yalnızca "metafizik sistem"in tamamlanabilmesi için Tanrı fikrine yer vermek, varlığı kabul edilen Tanrı'nın insan yaşamı üzerinde hiçbir

[172] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş,* 60-63.
[173] Latif Tokat, "*Tanrı İnancının Varoluşsal Boyutu ve Deizm"*, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 94 (Ağustos-Eylül- Ekim 2020), 135.
[174] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 62.
[175] Tokat, "Tanrı İnancının Varoluşsal Boyutu ve Deizm*"*, 141-142.

etkisinin olmaması ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin yok sayılması durumu, Tanrı kavramıyla mahiyeti itibariyle tutarlı görünmemektedir. [176]

Dinler, hayatın anlamı nedir sorusunun cevabını veren inanç sistemleridir. Yapısı itibariyle dinin her bir boyutu diğerleriyle ilişkilidir. Dinlerin, ritüel, ahlaki ve hukuki yönleri doktrinel boyutuna dayanır. Doktrinel boyut bize yaşamın anlamına dair açıklamalarda bulunur. Başka bir ifadeyle dünya görüşümüz, yaşam felsefemiz bu doktrinler tarafından şekillendirilir. Çünkü dinin özü burada yatar.[177] K. Ward, dinlerin, hayatın değerden ve amaçtan yoksun olduğu izlenimini veren acı, ölüm, kaygı gibi sorunlarıyla ilgili olduğunu söyler. Ona göre dini bir inanışa sahip olmadan da anlamlı bir hayat mümkündür. Fakat dinler içerdiği tüm boyutlarıyla anlam konusunda en yüksek, en derinlikli anlamı sunma iddiasına sahiptirler. Bu nedenle insan onu dikkate almadığında hayatın gerçek anlamını kaçırmış olacaktır. Dinlerin insan açısından önemi, varlığın bir gayesinin olduğunu ve insanın bu kozmik gaye doğrultusunda bir amacının olduğunu savunmalarıdır. Ward, bu amacın bütünüyle insanın varoluşuna ait olduğunu söyler.[178] Buradaki amaç insanlar tarafından belirlenmez; aşkın olanın aklında var olur.[179]

Dinler için önem arz eden bir diğer boyut ritüel boyuttur. Dinlerde mevcut olan amel ve ibadetler yani genel ifadesiyle ritüellerin hem bireysel hem de toplumsal olarak dinin müntesiplerinin kişilik ve benliğini etik, estetik ve manevi açıdan dönüştürmeyi hedefleyen varoluşsal bir boyutu vardır. Bu boyut sayesinde hem bireyler ritüeller aracılığıyla kutsalı tecrübe ederek yaratıcısıyla arasındaki bağları güçlendirir hem de canlı bir organizma olarak toplum ve toplumun üyeleri beraberce yeniden doğar ve yeniden birleşir. Teizm, günlük, haftalık, yıllık ibadetleri ve gelenekleriyle, hayata zengin bir anlam verir ve böylece insanı tatmin eden bir sistem sunar.[180] Smart, bu boyutun hem doktrinin pratiğe yansıması hem de dinin sunduğu anlamın derinlik kazanması ve hayatın içerisinde somut bir karşılığı olması açısından önemli olduğunu söyler. Fakat günümüzün seküler ruhu, ritüellerin ifade ettikleri gaye ve derinliği yadsıyarak onları şekli ya da törensel birer formaliteye dönüştüren, seküler/dünyevi amaçlara hizmet eden

[176] Tokat, "Tanrı İnancının Varoluşsal Boyutu ve Deizm", 136, 138.
[177] Latif Tokat, *Anlam Sorunu,* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 154.
[178] Keith Ward, "Anlam Meselesi ve Din", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı,* (ed.) J. Runzo- N. M. Martin, çev. G. Varım, (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 45-47.
[179] Hüseyin Aydın, *İlim ve Felsefe Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teoloji*), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 135.
[180] Tokat, *Anlam Sorunu*, 155.

enstrümental bir fonksiyon üstlenir hale getirmişlerdir. Oysa dinin gayesi ritüeller vasıtasıyla muhtevasının anlaşılması bunların davranışlara belirli bir bilinçle yansımasıdır. Bu bilinci şekil ve semboller sağlayamaz, bir anlamda destek verir. Fakat pozitivist seküler anlayışın bu yabancılaştırıcı indirgeyiciliği, dinin temel amaçlarının aksine, sığ ve çarpık bir ritüel anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle dini ritüellerin ne gerçek mahiyet ve fonksiyonu anlaşılabilmekte ne de dönüştürücü gücünden gereği gibi yararlanılabilmektedir.[181]

İslam dünyası da benzer bir durumla karşı karşıya kalmış görünmektedir. "Dünyanın nesnel halinin göz önünde bulundurulması ve dünyanın kendi kendine yeter nedensel bir yapı olarak görülmesi" ya da "dünya sorunlarının insan aklına ve tecrübesine başvurularak çözülmesi, din de dahil her türlü gizemden uzaklaşıp rasyonelleşme eğilimi", "sosyal, hukuki ve siyasi hayat üzerinde dinin müdahalesinin önlenmesi" gibi birçok tanımlamayla ifade edilen dünyevileşmenin Müslüman toplumlardaki etkileri ve Müslümanların dünyevileşme sürecine katılımlarının ne ölçüde gerçekleştiği dinin boyutlarının mahiyet ve fonksiyonunun yeterince anlaşılabilmesi açısından incelemeye değer görünmektedir. Batı'da çıkarlarını her şeyin üzerinde tutan Kilise'nin egemenliğine, bilim karşıtı skolastik düşünceye karşı verilen mücadelenin sonucunda ortaya çıkan seküler tavır, İslam dünyasında da başka bir şekliyle ortaya çıktı. Dinin sunuluş ve algılanış biçimi, dini hayatta ve dini değerler skalasında görselliğin çok öne çıkması, simgelerin egemen olması, dini ilimlerin kendini yeterince yenileyememesi, bilginin ve hayatın dini ve dünyevi olarak ikiye ayrılması gibi etkenler, dinin hayatın her alanında tüm boyutlarıyla yaşamı kuşatan bir anlam sunduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine ve dinin belli şekillere ve ibadetlere sıkıştırılmasına neden oldu. Böylece din ile siyaseti, hukuku, hatta bir ölçüde ahlakı ayrıştıran bir tutum belirdi. Oysa dinin en önemli gayelerinden birisi olan ahlakın bulunmadığı her durum, kuru ve aldatmaca kurallardan ibaret kalmaktadır.[182]

Dinin bir diğer önemli boyutu ahlaki değerler sunuyor olmasıyla ilgilidir. Bu etik değerler, insan olmanın özüyle bağlantılıdır. Dinlerin ritüeller aracılığıyla oluşturmayı hedeflediği birlik ruhunu emniyet içerisinde sürdürebilmeleri için ahlaki bir temele

[181] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş,* 64- 65.
[182] Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019), 39-41.

dayanmaları zorunludur. Bu nedenle her din, ister bireyin ister toplumun kurtuluşunu amaçlasın, büyük ölçüde ve öncelikle bireylerin ya da toplumun mutluluğunu ve güvenini temin etmek için ahlakı gaye edinir. Çünkü dini ahlak güçlü bir birlik peşindedir.[183] Aydınlanma döneminde dinin ahlaki boyutunun indirgenmesinde hümanist yaklaşımlar öncü olurken 19. yüzyıldan itibaren J. S. Mill'in İngiliz Utilitarianizmi ve W. James'in Amerikan pragmatizmi ve sonrasında da Sartre, Camus ve Nietzsche gibi Kıta Avrupasının ateist varoluşçuları, dini samimiyetsizliğin, irade zayıflığının ve köle ahlakının temel sebebi olarak görmüşler ve hatta dini ahlakın insanlarda bir çeşit vicdani körlük yaratabileceğini savunmuşlardır. Nihayetinde ya ahlakı dinden kurtarmak gerektiğini, ya da kimi pragmatistlerin yaptığı gibi, dinin birey ve toplum için yararlı olan öğretilerinin ve uygulamalarının metafizik köklerinden kurtarılarak bütünüyle dünyevileştirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.[184] Böylece dinin sunduğu ahlaki değerler cismani zevklerin tatminine dayanan basit maddi değerlere indirgenmiştir.

"Kant'ın onayını taşıması nedeniyle ahlakın metafiziğe açılan bir kapı olduğu, modern düşüncede daima imkan olarak değerlendirilse de bilindiği üzere 20. yüzyıl, felsefi ve bilimsel gelişmeleriyle dinin mitolojiye yakınlaştırılarak ahlakın metafiziğe açılan yönünün zayıflatıldığı, klasik dünyaya ait bilgi, fizik, toplum ve metafizik öğretilerin sorunsallaştırıldığı, eleştirildiği, bazı yönlerinin terk edildiği, bazı yönlerinin ise yeniden inşa edildiği, insanların değerlerini, inanç ve ritüellerini kendisinin belirlediği bir zaman dilimidir. Her ne kadar dini ahlak, klasik dünyadaki iddialarını sürdürmeye devam etse de, hem teorik hem de pratik düzeyde bir ahlaki bilinç ve davranış üretme kapasitesini, ahlak teorisinin temelini oluşturan bilgi, fiziksel dünya, toplum ve metafizik alanlardaki üretim gücünü yitirmesi, bu alanları üreten zihinlere bağımlı hale gelmesi ve modernitenin mevcut dinlerin temel değer ve normlarının içinin boşaltması nedeniyle, evrensel seviyede norm koyma kapasitesini belirli oranda kaybetmiş görünmektedir. Modern dönemde ahlaki kavram ve önermelerin akli dayanakları ve olgusal karşılıklarına ilişkin gerçek bir çözümleme yapılmadan evrensellik iddiasında bulunmak, ahlaki bilincin yetersiz bir tahlili gibi kabul edilmektedir. Bu nedenle modern dönem insanına

[183] Abdüllatif Tüzer "Din ve Ahlak*", Din Felsefesi,* (ed) Latif Tokat, (Ankara, Bilay Yayınları, 2021), 318.
[184] Tüzer, "Din ve Ahlak*",* 327.

ahlakın metafizik yönünü anlaşılabilir kılmak ve insanı insan kılan değerlerden hareketle ahlakın metafizik yönünü ön plana çıkarmak bir zorunluluk gibi görünmektedir.[185]

Burada önemli olan bir diğer nokta dinin ahlaka indirgenmesidir. Dinin ahlaki hedeflerinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Fakat dini yalnızca ahlaki ilkelere indirgemek, en azından teistik dinler açısından mümkün görünmemektedir. Çünkü Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi teistik dinler, ahlaki boyutlarının yanı sıra bir takım metafizik iddialara sahiptir. Öyle ki, ahlak, meşruiyetini sınamak üzere dinin bu metafizik hakikatlerine müracaat eder. Birey ya da toplumun hayatında ahlaki dönüşüm gerçekleştirmek dinlerin öncelikli hedefidir. Fakat bu ahlaki dönüşümün hakikat üzerine temellendirilmesi gerektiği de gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim, seküler dünya görüşleri de belirli bir ahlaki dönüşüme katkı sağlayabilmektedir.[186]

Dinin önemli boyutlarından bir diğeri haber boyutudur. Dinin bu boyutu pozitif olgu düzlemini aşan boyutlara ilişkin bilgiler sunarak dinin temel amaç ve işlevlerinden biri olan Tanrı'yla kurulan iletişime canlılık ve dinamizm katar. Haber boyutu pozitivist anlayışta tarihselliğe indirgenerek dinin aşkınlığını göz ardı etmekte ve epistemik donanımların ulaşımına açık olmayan gerçeklik boyutlarını yok saymaktadır. Dahası bu indirgeyici yaklaşım, dinin kendisine özgü bir anlam ve önemi olan, müntesiplerine çeşitli mesajlar sunmayı amaçladığı haber boyutunu, mitolojik ögeler olarak değerlendirmekte ve pozitif tarihsel gerçekler sunmadıkları gerekçesiyle kayda değer bulmamaktadır. Smart, seküler modernitenin dinin geleneksel anlamdaki ritüel, doktrin ve haberlerinin içini boşaltmakla kalmayıp yerlerine seküler alternatiflerini koyduğunu söyler.[187] Oysa haber boyutu din fenomeninin oldukça önemli bir parçasını oluşturmakta ve dini dünyanın inşasında, dini bilgi ve mesajların insanlara ulaştırılmasında etkin bir rol oynamaktadır.

Dinler inanç sistemi olmalarının yanı sıra birer toplumsal organizasyon veya organizasyonların bir parçası olmaları nedeniyle sosyal bir boyuta sahiptir. Din, toplumların yapısı nasıl olursa olsun, çeşitli sembol, kurum ve ritüeller vasıtasıyla inananlarında bir aidiyet yaratarak sosyal ve ahlaki düzenin oluşturulmasında ve devam ettirilmesinde önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Başlangıç itibariyle hegemonik

[185] Ömer Türker, *Ahlak: Yeni bir Yaklaşım*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 11-21.
[186] Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine,* 59-60.
[187] Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs,* 92-95.

ruhban sınıfına karşı bireysel din özgürlüğünü savunan aydınlanmacı pozitivist anlayış sonrasında toplumsal boyutu göz ardı ederek dini bireysel alana indirgeyen bir hal almış, topluma Tanrı ve dinin kamusal düzlemde hiçbir yerinin olmadığı iddiasını telkin etmiştir. John C. Murray, dinin bu şekilde bireysel alana indirgenişini "politik ateizm" olarak adlandırmaktadır.[188]

Dinler, doktrinel, mitolojik, ahlaki, ritüel, tecrübi, ve sosyal pek çok boyutun yanı sıra varoluşsal ve metafizik bir boyuta da sahiptir. Varoluşsal boyut imanla ilgilidir. İman ise varlığın ve hayatın anlamı nedir sorusuna ve varoluşsal sorunlara verdiği cevaplarla anlamın destekleyicisi ve açıklayıcısı bir konumdadır. Yabancılaşma, kötülükler, başarısızlıklar ve ölüm gibi hayata dair sorunlar karşısında verdiği cevaplarla din, kurtuluş vaat etmektedir. Bu nedenle hayatın anlamı nedir sorusuna dair bir cevabımızın olduğunu söylemek dini bir şey söylemek anlamına gelmektedir.[189] A. İzzetbegoviç nihilizmin bile esasında bir Tanrı arayışı olduğunu söyler. Ona göre Camus'un "abdüsrd"ü ve Sartre'nin "beyhudeliği" dini bir sesleniştir. İnsan, nihilizme göre ümitsizce kaybolmuş; dine göre ise kurtuluşu için ümidi var olan bir yabancıdır.[190] Bu nedenle yaşamın gayesine dair arayış onlarınkinde dininkinden farklı olarak başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Din fenomeninin tanımlanması bahsi geçen zorluklar nedeniyle kolay görünmemektedir. Fakat genel itibariyle dinin "insanın kutsallık atfettiği şey veya varlık ile kurduğu ilişkilerinin bütün boyutlarını ihtiva eden bir fenomen" olduğu söylenebilir.[191] Kutsal ile kurulan ilişkilerin her gelenek için bir takım farklılıklar arz etmesi nedeniyle dinin çeşitli yönlerinin ve boyutları vardır. Bu boyutlar, dinin kurucu ve temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bu unsurların bir kısmı her dinde bulunmayabilirse de dine dair kapsayıcı bir açıklama ortaya koymak adına dinin temel unsurlarının detaylıca açıklanması büyük bir önem arz etmektedir.

Her dinin veya dindarın farklı duygu, düşünce ve tecrübelere sahip olması nedeniyle kapsayıcı bir din tanımından söz edilemeyeceğini söyleyen Smart, dini tanımlamaya ilişkin problemleri bertaraf etmek ve din hakkında yapılan araştırmaların

[188] Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş,* 63.
[189] Latif Tokat (ed.), "Dini Çeşitlilik", *Din felsefesi,* (Ankara, Bilay Yayınları, 2021), 357.
[190] Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (İstanbul: Klasik Yayınları 2015), 105.
[191] Thomas A. Idinopulos, "Din Nedir*?",*

sınırını tespit etmek niyetiyle dinlerde ortak olarak bulunan özelliklerden hareketle bir din tanımı yapılmasının daha doğru bir yaklaşım olduğu kanaatindedir.[192] Bu görüşleri doğrultusunda Smart dini boyutsal açıdan ele alarak "Çeşitli doktrinleri-felsefeleri, mitleri-hikayeleri, ahlaki-hukuki öğretileri, materyalleri-sanatları ve toplumları-sosyal organizasyonları olan ve çeşitli dini tecrübelerle canlılık bulan yedi boyutlu bir organizmadır." şeklinde tanımlamış ve yeterince iyi bir ifade olduğunu düşünmese de din kelimesi yerine "worldview", "dünya görüşü" ifadesini kullanarak bütün dini ve seküler görüşleri tanımına dahil etmeye çalışmıştır.[193]

Smart'a göre mitolojik, doktrinel ve ahlaki boyut dinin inanç yönünü ifade ederken diğer boyutlar pratik yönünü ifade etmektedir. Ona göre dinin pratik boyutlarının anlamı teorik boyutunda, teorik boyutunun anlamı da pratik yönünde bulunabilir. [194] Bu nedenle Smart'ın ifade ettiği gibi din fenomeninin bütün yönleriyle anlaşılabilmesi için dinin yekpare bir obje olmadığının, her dinin belirli bir iç dinamiğe ve kendine ait bir yeganeliğe sahip olduğunun göz önünde bulundurularak bu boyutların anlamının ve içeriğinin kavranması, dahası çeşitli boyutlarının birbiriyle ilişkilerine göre değerlendirilmesi büyük bir önem arz etmektedir.

[192] Smart, *The World's Religions*, 111-112.
[193] Ninian Smart, *"*Din ve İnsan Tecrübesi*"*, 438.
[194] Ninian Smart, *"*Din ve İnsan Tecrübesi*"*, 426-427; *The Religious of Mankind*, 15.

BÖLÜM 3

DİNİN ANLAŞILMASI

3.1. DİN VE ANLAM

Sonuçları ve varlık sebebi açısından bakıldığında dinin en temel boyutlarından birisi, hem varlığa hem de insan varoluşuna bir anlam veriyor olması, bütün olan bitenin kökeni ve geleceğine dair bir cevap veriyor olmasıdır. Dini düşünce "Varlık" ve insan hakkında her şeyi kendi sistemi içinde bir yere koyar ve bu şekilde bir bakıma kaosa son verir. O halde dinin, varlığın ve insan varoluşunun anlamı konusunda nasıl bir yerinin olduğunu tartışmamız gerekir.

Aristoteles'in, Metafizik adlı eseri "Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar."[195] cümlesiyle başlar. İnsan, var olduğu günden bu yana içinde yaşadığı dünyayı, evreni kendisini tanımaya ve anlamaya çalışmıştır. Bu nedenle epistemolojik bir aktivite olarak hayatın anlamını sorgulamak, insanın en temel varoluşsal faaliyetlerinden biridir. İnsanın kendisi ve dünya, sadece var olan bir şey değildir, aynı zamanda "anlamlı"dır. Bu nedenle metafizik yapmaktan, büyük resmi görmeyi istemekten yani anlamı aramaktan ve soru sormaktan asla vazgeçemez.[196]

Hayatın anlamını sorgulamak, genelde varlığın özelde ise insan hayatının bütüncül olarak tutarlı bir örüntüye sahip olup olmadığıyla ilgili soru sormaktır. Anlam arayışı, bir tutarlılık arayışını ifade eder.[197] Bu arayış insanı kendisinden daha büyük bir şeyin parçası yapar ve tüm deneyim ve tercihlerine bir anlam katar.[198] Dinler tarihçisi Mircae Eliade, düşünce tarihi ve bütün dini geleneklerin "Niçin buradayız?" sorusuna cevap vermeye çalıştıklarını söyler. Niçin sorusu felsefi düşüncenin nihai sayılabilecek

[195] Aristoteles, *Metafizik,* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015) 13.
[196] Tokat, *Anlam Sorunu*, 35.
[197] Habil Şentürk, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33, (2014), 45-60.
[198] Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, 246.

sorusudur.[199] Çünkü var olmak başlı başına "niçin" sorusunu beraberinde getirmektedir ve bu sorunun cevabı gaye ile ilgilidir. Gayelilik ise anlam arayışı ile yakından ilişkilidir. Anlamlı bir hayat, yaşamımızın bir amacının olmasına ya da ideleştirebildiğimiz[200] değerlerin olmasına bağlıdır.

Gayelilik anlamlılık için yeterli bir ölçüt olmamakla birlikte anlamlılığın şartlarından birisidir.[201] Din varlığın bir gayesi olduğu apriorisinden hareket eder. Alemde bir plan ve gaye vardır. İslam, Hristiyanlık veya Hinduizm bütün dini dogmalar, var oluşlarını amaçlılık ve gayeliliğe dayandırır. Dinin tasvir ettiği varlık alemi, belli bir amacı ve manası olan, içinde hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığı bir yerdir. Teizmin insanın hikayesi ve varlık amacıyla ilgili cevabı açıktır: Tanrı alemi yarattı, sonra da özel olarak insanı yarattı. Tanrı'nın alemi ve insanı yaratmada bir amacı vardır. Var olan her şey bu büyük planın bir parçasıdır. Özellikle insan, bu büyük düzende önemli bir yere sahiptir. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'da yer alan "Allah hiçbir şeyi boş yere yaratmamıştır." mealindeki ayetler, bu gayelilik içerisinde var olan her şeyin zatında bir anlamının olduğu fikrini telkin eder. Burada anlam, varlıkla eş zamanlı olarak var olan bir şeydir. Varlığın bizatihi kendisi manayı iktiza etmektedir. Anlam bizim eşyaya sonradan giydirdiğimiz bir gömlek veya kavramsal bir çerçeve değil, varlığı kavramaya başladığımız andan itibaren varlık bize manasını açıklamaktadır. Bunu bulmak, keşfetmek ve anlamak, insanın düşünce ve eylemlerinin temelini oluşturur.[202] Çünkü insan anlamdan yoksun bir şekilde dünyaya atılmış başıboş bir varlık değildir. Akıl sahibi ve özgür bir özne olarak insan bu dünyada anlamı keşfetmeli ve inşa etmelidir.

İnsanlar yaşamlarında şu veya bu şekilde bir yaşam gayesi edinirler. Bu gayelerden bazısı geçici bazısı kalıcı bir öze sahiptir. Gündelik hayatımızdaki geçici gayelerin nihayetinde yeniden niçin sorusuna geri döneriz. Çünkü insan bu gayeyi sürekli olarak kendisinin biçimlendirdiğini hatırladığında belirlediği gaye yeterince tatmin edici olmaz. Victor Frankl, bireysel olarak belirlenmiş veya icat edilmiş anlamı/gayeleri Hint Fakirinin kendisinin havaya attığı ipe tırmanışına benzetir.[203] O halde niçin sorusunun

[199] Tokat, *Anlam Sorunu*, 39.
[200] Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi,* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 244.
[201] Latif Tokat, *"*Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1 (2013), 14.
[202] İbrahim Kalın, *Perde ve Mânâ*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 85.
[203] Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2/2 , (2013), 3.

anlamlı bir yaşam için zamana, değişim ve dönüşüme rağmen hayatta kalmayı başaran, kalıcı bir öneme sahip, kapsayıcı (perennial)[204] bir cevabı olmalıdır. Bu cevap insanın bu kozmik düzen içerisindeki rolünü açıklayacak ve yaşama nihai bir anlam kazandıracaktır.

Bu gaye arayışı insanın içinde bulunduğu evreni, yaşadığı hayatı, bu dünyanın ötesini, önce ve sonrasını, varlıklar içerisindeki konumunu ve onlarla olan ilişkilerini, kendi fıtratını, düşünce ve duygularının, inançlarının ve eylemlerinin kaynağını ve anlamlandırma isteğinden kaynaklanır.[205] Bu soruya verilen cevap anlam dünyamızı oluşturmakta ve bize bir dünya görüşü sunmaktadır. Anlam sorusunun sunduğu dünya görüşü, insanın varlık içerisindeki yerini ve doğru yaşamın ne olduğunu belirleyerek değerler dünyasını ve yaşamının bütün alanlarında gerçekleştireceği eylemlerini şekillendirir, belirsizlikleri ortadan kaldırır ve irrasyonel (görünen) olayları açıklama ve anlamlandırma imkanı sağlar.[206] O halde "anlam" nedir? Anlam, bir nesnede midir? Ona yönelen zihinde midir? Değilse bu ikisi dışında aşkın bir kaynaktan mı gelir?

Varoluşsal bir içerik olması yönüyle anlam kavramıyla kastedilen insanın bütün eylemlerini yönlendiren, insanın somut varlık- bütününe ait, bu varlık-bütününde temelini bulan varlık-koşullarından birini ifade etmektedir.[207] Aksiyolojik manada ise yüksek değerleri, Tillich'in deyimiyle nihaice ilgilendiğimiz, peşine düştüğümüz idealleri ifade eder. Anlam, insanın hayatını, kendisinin dışında bir gerçeklikle ilişkilendirme isteğinin ifadesidir.[208]

Felsefe için anlam sorusunun birden fazla cevabı vardır. Ampirizme göre anlam, insanın duyuları yardımıyla nesneler dünyasından aldığı verilere dayanırken, idealizme göre insan zihni doğuştan birtakım idelere yani anlama sahip olduğu için, olay ve olgularla karşılaştığında onların anlamını hatırlamasıyla gerçekleşir. Bu bakış açısına göre anlam insan-üstü aşkın bir tabiata sahiptir. İnsan zihni, bu aşkın ve kadim anlamların hatırlandığı yerdir. Rasyonalizm ise aklın şüphe getirmeyecek şekilde anlama ulaşabilecek kabiliyette olduğunu iddia eder. Burada akıl anlamı kurar veya bir şeye anlamlılık atfeder. Rasyonalist için anlam, zihnin ötesinde onu aşan bir şey değildir. Gelenekselci ekole göre ise anlam, ne nesnelerin dış özelliklerine göre ne de akılda

[204] Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 54.
[205] Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2010), 25.
[206] Tokat, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", 48.
[207] Serinsu, *Kur'an nedir?,* 33.
[208] Tokat, *Anlam Sorunu*, 15.

bulunan, yahut nesnelerle karşılaşılarak ortaya çıkan bir şey değil metafizik bir şeydir.[209] Anlam, ancak insanı aşan, varlığa da insanın zihnine de aşkın bir kaynak tarafından verilen, insanın aşkın kaynakla irtibatı sayesinde ortaya çıkar.[210]

Analitik ve pozitivist felsefeler büyük oranda hayatın anlamına dair sorgulamaların anlamsız ve sahte olduğunu iddia ederler. Ayer, Nielsen ve diğer pek çok analitikçi ve pozitivist felsefeci, felsefeyi dil felsefesi olarak gördükleri için, hayatın anlamı konusunu felsefenin konusu olmaktan çıkarmış olan ateist felsefecilerdir. Onlara göre anlamın taşıyıcıları metin ve sözlerdir. Objelerin, olay ve olguların anlamından bahsedilemez. Yalnızca kelimeler ve cümlelerin anlamının olduğu söylenebilir. Ancak insanın yaşamı dilbilimsel bir varlık değildir. Dolayısıyla insanın hayatına anlam atfetmek, bir tür kategori hatasıdır. İnsanın hayatının anlamını sorgulamak da kurgusal bir soru sormaktır.[211] Bu nedenle bütün metafizik söylemler anlamsızdır. Dolayısıyla bu tür sorularla ilgili bireysel cevaplarımız olsa da, hayatın bir anlamının olup olmadığı sorusuna standart bir felsefi cevap verilemez.

Hayatın anlamı nedir? sorusunun pek çok farklı boyutu vardır. Bu nedenle standart, objektif herkes için geçerli bir cevap vermek oldukça zor görünmektedir. Bu soruya bireysel ve evrensel anlamlar içerecek şekilde farklı açılardan cevaplar verilebilir. İlk olarak bir insanın hayatının anlamlı olup olmadığı ve bütün insanların hayatının anlamlı olup olmadığı ile ilgili cevaplardır. Her insanın kendine özgü bireysel bir yaşam amacı vardır. Bu amaç bireyin tüm tavır ve tutumlarının, eylemlerinin, alışkanlıklarının ve karakter özelliklerinin bu anlamla ilişkilendirilmesiyle açığa çıkar. Bütün davranışlarının temelinde dünyaya ve kendisine ilişkin, önceden belirlenmiş bir görüş yatar.[212] İkinci boyutu ise hayatın anlamıyla ilgili sorgulamalar için değerlere bağlı ve amaçlara bağlı verilen cevaplardır. Burada önemli olan insan hayatının ahlaken doğru olup olmadığı ya da insan hayatının bir amaca hizmet edip etmediğidir.[213] Filozofun derdi ikinci manadaki anlam sorunudur.[214] Dinler de esasında bir gayelilik ortaya koyduğu için,

[209] René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz yayıncılık, 1990), 12-23.
[210] Mona A. Tufan, *İnsan, Hakikat ve Anlam,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 10.
[211] Philip L. Quinn, "Hristiyanlık Hayatın Anlamını Nasıl Güvenceye Alır?", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı,* J. Runzo- N. M. Martin (ed.), çev. G. Varım, (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 108.
[212] Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamüran Şipal, (İstanbul: Say Yayınları), 7.
[213] Quinn, "Hristiyanlık Hayatın Anlamını Nasıl Güvenceye Alır?" 95.
[214] Tokat, *Anlam Sorunu*, 22.

anlamlılığa imkan sağlayan, hayatın anlamı nedir sorusuna bir cevap sunan inanç sistemleridir. Dinlerin ritüel, ahlaki ve tecrübi boyutları ve hatta diğer pek çok boyutu da bu inanç sistemine dayanır. Dinlerin inanç boyutu, yani doktrinel boyutu -ki bu, örneğin İslam dininde Kelam'ın yaptığı iştir- dinin diğer boyutlarının temelini oluşturur. Doktrin bize, hayatın anlamına dair açıklamalarda bulunur. Başka bir ifadeyle yaşam felsefemiz, dünya görüşümüz bu doktrin tarafından şekillendirilir. Çünkü dinin özü ya da ruhu burada yatmaktadır.[215]

Paul Edwards, insan hayatının, aşkın bir anlamdan tamamen bağımsız bir biçimde de anlamlı olabileceğini savunuyor. Edwards'ın düşüncesine göre bireyin hayatının şimdi ya da geçmişte herhangi bir anlamının olup olmadığını sorduğumuzda, genellikle evrensel meselelerle değil, onun hayatında belli amaçların bulunup bulunmadığıyla ilgiliyizdir. Burada anlamdan kastedilen bireyin eylemlerine yön veren hedefleri ve gayeleridir. Edwards'a göre yaşamı anlamlı olarak nitelendirdiğimizde iki şeyi savunmuş oluruz. İlk olarak, kişinin kendisine önemli gelen bazı hedeflerinin olduğunu, bu hedeflerine ulaşmak için yüksek bir ihtimalin olduğunu iddia ederiz. Burada anlam sorusuna verilen cevap sübjektiftir. Fakat subjektif anlamla ilgili ciddi bir problemle karşı karşıyayız. İnsan subjektif anlam için ileri sürülen iki koşulu yerine getirebilir. Fakat bununla birlikte bu bireysel anlamın kötü amaçlara yönelik yanlış eylemlerle dopdolu olabileceği açıkça ortadadır. Sokakta önüne çıkan herhangi birini öldürmeyi amaç edinen bir kimse, (kendi içerisinde) anlamlı ve amacı olan bir yaşam sürdüğünü ileri sürebilir.İkinci olarak hayatın objektif bir anlamının olduğunu söylediğimizde ise, insanın hem erişilebilir hem de gerçek bir değeri olan belli hedeflere bağlı olduğunu söylemiş oluruz.[216]

Anlamın objektif olduğu iddiası ile ilgili de bir takım problemlerle karşı karşıyayız. Anlamlılık adına standart ve genel geçer bir cevap anlamsızlığı doğurabilir. Çünkü hayatın cazibesi onun anlamını tam olarak bilemeyecek olmamızda saklıdır. Bu soruya standart bir cevap bulmamız hayatın "sır"rını çözmemiz anlamına gelir ki, bu da her şeyin sonu olurdu.[217] Anlam sorusuna dair ortaya çıkan bu metafizik belirsizlik insan için ciddi bir güven sorunu yaratmakta, varoluşsal olarak kaygılandırmaktadır. Fakat

[215] Tokat, *Anlam Sorunu*, 154.
[216] Quinn, "Hristiyanlık Hayatın Anlamını Nasıl Güvenceye Alır*?"*, 102-104.
[217] Tokat, *Anlam Sorunu*, 24.

olumsuz gibi görünen bu nokta esasında özgürlüğe ve anlamlılığa imkan sağlamaktadır. Çünkü metafizik kesinlik varsa özgürlükten ve anlamlılıktan bahsedemeyiz. [218].

Hayatın anlamı nedir sorusu, Alem niçin vardır? “Evren ve içindeki bizler nereden geldik nereye gidiyoruz?” "Neden bir şeyler var da yok değil?” “Varlık nasıl ortaya çıktı?" “Varlık ile ilgili olarak sorulan bu sorulara verilen yanıtlardan hangisi daha kabul edilebilir ve gerçeğe daha yakın?”, Alemin nihai bir gayesi var mıdır? İnsan niçin vardır? İnsanın bu dünyada olmasının bir amacı var mıdır? sorularını içinde taşır. Bu soruların hepsi esasında aynı noktaya odaklanmaktadır. Yaşamın ve topyekûn varoluşun anlamı nedir?[219]

İnsan; “ bilen”, “yapıp-eden”, “tavır takınan”, “isteyen”, “tarihsel olan” “çalışan” “inanan”, “ideleştiren”, “sanat yaratıcısı olan”, “biyopsişik bir varlık” gibi çok boyutlu bir yapıda tasvir edilebilmektedir.[220] Bu çok boyutlu yapısının yanı sıra insanı zorunlu varlıktan ayıran ve onu mümkün varlıklar kategorisine dahil eden ayırt edici özelliklerinden birisi de varlığını koruyabilmek ve varoluşunu sürdürebilmek için kendi dışındaki varlıklara “ihtiyaç duyan” bir varlık olmasıdır.[221] İnsan yalnızca bedensel/biyolojik bir boyutla sınırlandırılmış bir varlık olmadığından, varoluşsal bir ihtiyaç olarak yaşamın nihai anlamını kavrama ihtiyacı duyar. İhtiyaç kavramı özü itibariyle insanın varlık şartlarını ifade eden en temel kavramdır. İhtiyaç, insanın hissettiği ve telafi edilemediğinde sıkıntıya düşeceği ve eylemlerini gereği gibi gerçekleştiremeyeceği eksiklikleri belirtmesinin yanı sıra itibari bir esasa dayanması sebebiyle yalnızca insanın ferdi-biyolojik ihtiyaçlarını değil, manevi ve ruhsal gereksinimlerini de ifade etmektedir. [222]

Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramına göre insanın yeme, içme gibi fizyolojik ihtiyaçları, güvende olma, ait olma ve sevgi, saygı ya da itibar ihtiyacı ve son olarak da kendini gerçekleştirme gibi varoluşsal ihtiyaçları bulunmaktadır. Yani insanın biyolojik bir gereklilik olarak ihtiyaç duyduğu varlıksal boyutunun ihtiyaçları bulunduğu gibi karşılanması gereken bir takım egzistansiyel ihtiyaçları da bulunmaktadır. İnsanın varoluşu kavramaya yönelik egzistansiyel ihtiyaçları, evren ve kendi varlığı ile ilgili

[218] Tokat, “Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe*”,* 8.
[219] Tokat, *Anlam Sorunu*, 12.
[220] Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 95-360.
[221] Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, 48.
[222] Rahmi Yaran, “İhtiyaç” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2022).

tatmin edici bir açıklama isteği, yaşadığı hayata dair gerçek bir anlam bulma ve onu temellendirebileceği bir metafizik isteğini doğurmuştur.[223] İnsanın bu egzistansiyel ihtiyaçlarını doğuran sebep, bedensel ihtiyaçları değil, bilinç sahibi ve özgür bir varlık olmasının getirdiği ve gerektirdiği, epistemik bir arayış ve etik bir sorumluluk bilincidir.[224] Bu bilinç "Hayatımı niçin sürdürmeliyim?" sorusunu beraberinde getirir. Hayatımı niçin sürdürmeliyim? sorusu insanın, varlığını sürdürüşünü, yaşama devam etmek için yeterli bir sebep olarak görmeyişindendir.

Tarihsel bir varlık olarak insan, çeşitli insani haller içerisinde yaşar. Bu haller, insanı birtakım gerçeklerle karşı karşıya bırakır. Böyle zamanlarda insanın yaşamını sürdürebilmesi bu durumları ideleştirebilmesiyle yani bir anlam vermesiyle mümkündür. Burada "ideleştirmek" ile kastedilen şey anlam vermek ve bir değer görmektir. İnsan, içinde bulunduğu durumlara bir anlam veremediği ve bir değer atfedemediği zaman onun yapıp-etmeleri sona erer; yaşayamaz hale gelir. İnsanın bu durumdan sıyrılabilmesi ve hayatta kalabilmesi yapıp-etmelerine kalıcı (nihai) bir anlam verebilmesine bağlıdır.[225] Bu nedenle varlığı anlama, hayatı anlamlandırma ve yaşama dair perennial bir öz arayışının, insana özgü ve tabii bir nitelik olduğunu ifade edebiliriz.[226]

Anlamın bilgisine ulaşmayı hedefleyen bu süreçte temel gaye, insanın içerinde bulunduğu yaşama dair belirsizlikleri gidermek, yaşamdaki konumunu tayin etmek ve var oluşunun gayesini bilmektir. Ben kimim? Bu hayatta ne yapmalıyım? Hayatın anlamı ne? Ne için varım? gibi soruları insanlar hep soruyorlar. Her toplumun yeni cevaplara ihtiyacı var. Çünkü neyi bilip neyi bilmediğimiz her dönemde değişiyor. Bilim, Tanrı, siyaset ve din hakkında bildiklerimiz ve bilmediklerimizi göz önünde bulundurduğumuzda, bugün verilebilecek en iyi cevaplar nelerdir? [227]

İnsanın çok boyutlu yapısını bütüncül olarak etki altına egzistansiyel ihtiyaçlarının başında, evreni anlama ihtiyacı gelir. İnsanın evrendeki yeri ve anlamı konusu felsefe tarihinin, temel kozmolojik ve antropolojik tartışmalarından birini oluşturmaktadır. Pek çok filozofun varlığın kökeni, mahiyeti ve ne için var olduğuna dair

---

[223] Cafer Sadık Yaran, "İnsan- Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", *Eskiyeni* 21 (Haziran 2011), 5-13.
[224] Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, 49.
[225] Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 240-244.
[226] Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 12.
[227] Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, 246.

çeşitli açıklamalarla anlam sorusuna cevap arayışlarını bu kapsamda değerlendirebiliriz. Hepsinin anlamaya çalıştığı şey büyük resmin kendisini görmektir.[228]

Antik dönem ve Ortaçağ felsefi düşüncesinde ve din anlayışında 17. yüzyıla kadarki süreçte bazı marjinal görüş ve fikirler bir yana bırakılırsa yaygın görüş, evrendeki her şeyin nihai bir nedeni ve doğal olarak da bir amacı olduğu düşüncesiydi. İnsanla evren, nedensel ve teleolojik açıdan kaynaşmış görünüyordu. Platon, Aristo ve Orta Çağ Hristiyanlığı için Güneş ve Ay belirli bir amaç için vardır. Yapılması gereken şey, kozmik düzende neyin nerede durduğunu ve amacını keşfetmektir.[229] Fakat Kopernik devrimi ve Kartezyen düalizmi etkisi sonrası modern dönemde bu metafizik sistem anlayışı reddedilmiş ve metafiziğin bilgi alanımız içinde olamayacağı savunulmuştur. Artık pek çok düşünürün nezdinde insan ve evren arasında bir ilişkiden bahsedilemeyeceği; insanın içinde yaşadığı evrenden kopuk rastlantısal bir gölge olay olduğu görüşü bilimsellik ve rasyonellik adına savunulmaya başlamıştır. Bu kopuk rastlantısal kozmolojik düzen anlayışı yirminci yüzyılın pozitivist düşüncesinde bütün metafizik söylemlerin anlamsızlığı iddiasını yaygınlaştırdı. Böylece insanın evrenle olan ilişkisi yeniden tanımlanmış ve evrenin amaçsız ve anlamsız olduğu görüşü baskın hale gelmiştir.

Russell'a göre "İnsan, karaya vuran dalganın getirip bıraktığı garip bir rastlantıdan ibarettir. Ona göre insan, erdemler ile kötülüklerin karışımıyla oluşan rastlantısal bir sonuç olabilir.[230] Russell'ın izinden giden mantıkçı pozitivist A. J. Ayer de benzer şekilde insanların var olmasıyla dünyanın yaratılış amacı arasında bir ilişki olduğunu düşünmenin, kabul edilmesi doğal fakat bilimsel olarak neredeyse desteklenmeyen bir görüş olduğunu ileri sürmüştür.[231] Kopernik ile başlayan ve Darwin ile devam eden devrim, bilime insanı değeri düşük ve hatta abes görme yetkisi verdi. Artık insan büyük planın merkezinde yer almak yerine, birbiriyle ilgisiz kozmik bir dramada tesadüfi ve görünüşe göre anlamsız bir role sahip olan bir figürandı. Oysa bilen, planlayan ve karar veren bir varlık olarak insan, tesadüfe hayatında yer vermez, ona tahammül edemez. İnsan hayatında bulunma nedenini bilmediği bir olayı, materyalist bir dünya görüşüne sahip ise, henüz bilemediğini söyleyerek o olayın neden sorununu parantez içine alacaktır ki,

[228] Tokat, *Anlam Sorunu,* 35.
[229] Tokat, *Anlam Sorunu*, 45.
[230] Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: Say Yayınları, 1990), 156.
[231] Yaran, "İnsan- Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke*",* 23.

doktrinel tavrın dışında böyle bir insanın var olması oldukça imkânsızdır. Eğer dinî bir dünya görüşüne sahip ise o olayı, Tanrı'nın belirlemesinin bir ürünü olarak görecek ve ona bir anlam verecektir. [232]

Evren insan ilişkisinde, insanın zorunlu veya mümkün varlık kategorilerinden hangisine dahil edildiği önem arz etmektedir. Alem söz konusu olduğunda big-bang, yokken var olma ya da bir şeyden yaratılmış olması seçeneklerinin herhangi birisi için Alem niçin vardır? sorusu geçerliliğini koruyacaktır. Fakat alemin ya da insanın varlığı zorunlu kategorisinde yer aldığında "Niçin?" sorusu anlamını yitirecektir. Çünkü bir şey zorunlu ise amaçsızdır, mümkün varlık kategorisinde ise varlığının bir amacı olmalıdır. Evren zorunlu değil mümkündür. Bu durumda "Niçin?" sorusunu sormamızın haklı bir takım gerekçeleri vardır. Bu soru zımnen bir faili ve gayeliliği içermektedir.

Metafizikten kaçınmak isteyen kimi düşünürler, "Neden bir şeyler var?" sorusunun bir şeyin kökenini bilmek için sorulduğunda bir anlamının olacağı görüşündedirler. [233] Bu soruyla bir gaye arayışını ortaya koymanın anlamsız olduğunu iddia ederler. Oysa varlığın bilgisi, bizi sadece eşyayı tasvir etmeye, tarif etmeye değil, onun ötesinde bilgiyle kendimizi dönüştürme ve hayatı anlamlandırma yolculuğunu ifade eder. İnsan, her şeyin varlık amacını göremeyebilir, fakat bilinen bir ilke vardır ki, bütün olan bitenin bir amacı olmalıdır. Nedenini niçinini açıklayamadığımız hiçbir soru hayatımızda dönüştürücü bir etkiye sahip olamaz. Eksik kalmaya mahkumdur. Aristoteles bir şeyin mahiyetini onun sebebini bilmeden anlayamayız der. Tabiat bilimleri nasıl sorusunu cevaplar. Fakat niçin sorusunu cevaplamak onların uhdesinde değildir. Bu nedenle varoluşun ve hayatın anlamına ya da amacına yönelik sorulan "Niçin?" sorusu eninde sonunda anlam arayışında olan insanı "kutsal" ile ilişkiye yönlendirecektir. Albert Einstein, "Hayatın anlamı sorusuna gerçekçi bir cevap bulan insan, dindar insandır" sözünü benimseyen Frankl'a göre hayatın anlamına dair soru sormak, öyle ya da böyle Tanrı ile ilgili soru sormaya dönüşür; en azından dini soruları gündeme getirir.[234] O halde dinin hayatın anlamı nedir sorusuna cevabı, insanın egzistansiyel ihtiyaçları için doyurucu bir nitelik taşımakta mıdır?

[232] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik,* 138.
[233] Tokat, *Anlam Sorunu,* 36.
[234] Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 39.

Anlam sorunu metafizik ve aşkın köklerinden koparıldığında insan kaybolur, bütün eylemleri anlamsız, saçma ve işe yaramaz hale geliverir. Çünkü ölümle birlikte her şey yok olacaktır. Bu nedenle dine göre ölüm de bu anlamlılığın bir parçasıdır. Dine göre ölüm insan hayatının sonu yahut insan için bir yok oluş değildir. Dinin telkin ettiği hayat, ölümle son bulmayacak, dolayısıyla dinin ortaya koyduğu hayatın anlamı da, ölümle birlikte yok olmayacaktır. Çünkü din açısından hayatın anlamı, devamlılığına bağlı olarak kurgulanmıştır. Ölümden sonra yaşamın devam etmemesi durumunda bu dünyada yaşanan her şey anlamını yitirecektir. Dine göre hayat, devam edeceği için de değerlidir.[235]

Yaşamın anlamlılığından bahsedebilmemiz için insanın özgürlüğü temel bir parametrelerden biridir. Özgür olmak demek, iyiyi veya kötüyü seçebilmek demektir. Din açısından, iyilik ve kötülük, her iki potansiyele de sahip olan insanın iradesine bırakılmıştır. [236] Çünkü insan iyiyi ya da kötüyü kendi iradesiyle tercih edebiliyorsa, yaşamını kendisi yönlendirebiliyorsa, kendisi bir değer üretebiliyorsa ancak böyle bir durumda anlamdan bahsetmek mümkün olacaktır.

İnsan için hayatın anlamına dair kalıcı bir cevap, bütün bu olanların ne için olduğu sorusunu cevaplandırdığımızda tatmin edici olacaktır. Çünkü insan için anlam sorunu açısından en kötü şey, nihai bir anlama ve amaca ulaşamamaktır. Bu dünyada tecrübe ettiğimiz pek çok şey için çeşitli cevaplar sunulsa da niçin sorusu hala geçerliliğini koruyacaktır. Sartre, Tanrı'nın varlığını insanın özgürlüğü için büyük bir engel olarak görse de "Tanrı olsaydı iyi olurdu" der. İnsanın inanma ihtiyacı ve hayatın anlamına dair dışardan aşkın bir cevap arayışı psikolojik veya sosyolojik verilerle açıklanabilir ya da varoluşsal bir ihtiyaç olduğu da söylenebilir. Yine de niçin sorusu bizi Tanrı'ya götürecektir. Bu nedenle varlığın anlamı nedir sorusu zımnen bir Tanrı fikrini içerisinde barındırmaktadır. Varlığın ve hayatın "saçma" olduğu fikrini benimsememişsek hemen işin başında bu soru bizi Tanrı fikrine götürecek bir sorudur. Tillich, dinin insana sunduğu tüketilmez anlam kaynağı olmaksızın anlamı idrak edebilmenin mümkün olmadığını söyler.[237] Ona göre Tanrı, anlam sorusunun en iyi cevabıdır.

---

[235] Cafer Sadık Yaran, "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları", *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 60

[236] Yaran, *"*İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları" 63.

[237] Tokat, *Anlam Sorunu*, 140-141.

Sonluluk, yabancılaşma ve gelecek hakkındaki belirsizliğin doğurduğu anlam sorusuna, dinin verdiği nihai cevaplar tam anlamıyla olumlu ve anlamın destekleyicisi bir konumdadır. Bu nedenle insanın yaşamı, dinler açısından anlamsız değildir. Hayata anlam veren şey, bizim dışımızda ve bizi hayata karşı dirençli tutabilen bir şey olmalıdır, ki bu da Tanrı'ya olan inanç, yani imandır. Dinler, hayatı anlamlandırmak için vardır ve varoluşun anlamını Tanrı'yla açıklar. Teizm açısından, Tanrı'nın insan ve varoluşun bütünüyle ilgili bir amacı, yani bir planı vardır. Tanrı karşısında biricik ve orijinal olan insan, yüce ve asil bir amaç için yaratılmıştır. İnsanın yaşamını anlamlı kılan yalnızca onun biricikliği değil, aynı zamanda kendini aşan büyük bir planın gerçekleşmesine katkı sağlamasındandır.

3.2. DİN VE VAROLUŞSAL DURUMLAR

Varoluşsal durum, özü gereği öncelikle insanın varoluşu, içsel dünyası ve motivasyonları, ötekiyle kurduğu pratik ilişkileri, var olma arzusu ve kendini tanımak endişesiyle ilgilidir. Varlığın ve hayatın anlamı, yabancılaşmışlık, sonluluk, özgürlük, ümitsizlik gibi konular varoluşçu felsefenin tespit ettiği temel problemlerdir. Her varoluşsal çaba, anlam arayışı nedeniyle dini bir unsur taşımaktadır ve din de farklı kavramlarla da olsa aynı insani sorulara cevap vermek üzere vardır. Varlığa ve hayata anlam vermek, umut ve sorumluluk gibi konular, dinin çözüm getirdiği konulardır. Din, bir taraftan bu varoluşsal durumları tasvir etmekte, diğer bir taraftan da kurtuluş önerileri sunarak inananlarına umut vaat etmektedir. Din, temel inanç esaslarından en önemlisi olan Tanrı inancıyla, varoluşun kaynağı, niçinliği ve anlamı problemine; ahiret inancı, ölüm ve ölüm sonrası sorununa, vahiy ise bilgideki belirsizliklere cevap vermesi bakımından önemlidir. Bu nedenle felsefenin tespit ettiği varoluşsal durumlar karşısında dinin çözümlemelerini ele almak dinin anlaşılması için önem arz etmektedir.

Varoluşu hakkında soru sormak, insanın yapısal özelliğidir. Hakikate yönelik olarak var olan nihai ilgi, insanı Nihai Gerçekliği araştırmaya sevk eder. Tillich, felsefenin bu tür sorunlara tek başına cevap vermesinin, birtakım varoluş şartları arasında gerçekleşmesi nedeniyle mümkün görünmediğini ifade eder. Ona göre felsefenin cevap

aradığı varoluşsal durumlar karşısında sadece vahiy cevap verebilir. Çünkü vahiy aşkın bir kaynaktan gelmektedir. [238]

Dinin hedefi, pratikte güzel ahlak olsa da, metafizik ve daha da önemlisi insanın varoluşsal arayışlarına cevap veren varoluşsal boyutu ile nihai bir gerçekliğe işaret etmektedir. Keith Ward, bilişsel bir yaklaşımla dinleri, en temelde hayatın anlamı nedir sorusuna çeşitli cevaplar sunan inanç dizgeleri olarak görür. Ahlaki değerler veya ritüellerden toplumsal ve bireysel dini eylemlere, deneyim ve anlatılara anlam veren şey inançtır.[239] Bu nedenle hayatın anlamı nedir sorusuna verdiği cevapla din, ahlaktan çok daha önce gelen yönlerine işaret etmektedir.

İnsan, bilinç sahibi ve özgür bir varlık olması nedeniyle, varlıkları ve kendi varoluşunu kavramaya yönelik bir takım varoluşsal ihtiyaçlara ve sorgulamalara sahiptir. İnsanın varoluşsal ihtiyaçlarına bir anlam ve amaç kazandıracak tatmin edici bir cevap, çeşitli eğilimlerini, arzularını ve amaçlarını dengede tutmaya yarayan birleştirici ve kontrol edici bir ilke arayışı, nihai bir gerçeklik arzusunu temsil etmektedir. Bu arayış, insanı eninde sonunda "niçin" sorusuna götürecektir ve bu soru da Tanrı'yla karşılaştıracaktır. Bu noktada insan, ya kendi varoluşu için Tanrı'nın yoluna girerek, hayatın anlamlı olduğuna, bir gaye için var olduğuna ve oradan da insanın kendisini gerçekleştirme arzusuna kadar uzanan bir alanda kalır ya da yokluğu kabul ederek Tanrı'nın yolundan ayrılır ve yaşamın anlamsızlığından, kendisini fırlatılmış hisseden insanın hiçliğine kadar uzanan bir durum içerisinde yer alır.[240]

İnsanın varoluşsal tavrının maksimum seviyede çalıştığı "iman" kavramı bu noktada temel bir öneme sahiptir. Bultmann, teolojinin bir tür iman fenomenolojisi olduğunu söyler. Ona göre varoluşsal bir akt olarak iman, varoluşçu felsefenin özgürlük, ruhsal durum, kaygı, umutsuzluk, anlamsızlık, belirsizlik, kurtuluş, evsizlik, yabancılaşma, otantiklik gibi kavramları dikkate almaksızın hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacaktır.[241] İnsanlık tarihinin hiçbir zaman kaçamadığı "Neden bir şeyler var da yok değil?" sorusu gibi belirsizliklere cevap vermesi bakımından iman, insanın içinde bulunduğu somut yaşantı durumları karşısında gösterdiği, varoluşsal bir kararı temsil

[238] Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, (Ankara Elis Yayınları, 2013), 16.
[239] Ward, "Anlam Meselesi ve Din", 27.
[240] Metin Yasa, "Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları Üzerine Teolojik Bir İnceleme", *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji Dergisi*, 34, (2020),19.
[241] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 18.

eder. İnanan bir kimse anlamlılığın önünde engel olarak öne sürülen, kötülük problemi ve ölümlülük gibi durumlar karşısında, bütün bu olumsuzlukların tahammül edilemezliğini kabul ederek Tanrı'ya olan imanını ve bu konudaki kararlılığını dile getirerek, aşkın olanın bütün bunlarla ilgili bir cevabı olduğunu ifade etmiş olur.[242] Bu cevap sayesinde insanın karşı karşıya kaldığı belirsizlikler ve soru işretleri asgari seviyeye iner.

İnsan, biricik ferdiyetini içten bir tarzda tanımak için aşkınlığa ihtiyaç duyar ve bu aşkınlık ihtiyacını gidermek için, aşkın bir varlıkla ve aşkın gayelerle varoluşunu irtibatlandırır. Dinin varoluş ekseninde insanla irtibatlandırılması, insanın kendi varlığını aracısız bir biçimde varlık alanına bırakmasını sağlar. Kendini aşmak suretiyle, harici bir geçeklikle bağ kurma isteğini tatmin eder. Bu tatmin insanı, yoklukla hürriyet arasında bırakır.[243] Bu durum için Sartre, Tanrı inancının, insan özgürlüğünün yok edilmesine neden olduğunu[244] düşünürken, din, insanın kendisini tanıması ve hürriyetini en iyi şekilde yaşamasının aşkın bir varlığa inanmakla mümkün olduğuna işaret eder. Burada inananı, bu karşı konulamaz ve çürütülemez tavır içerisine sokan şey imandır. Çünkü iman bir yönüyle, insanın aşkın varlığın sunduğu hayata iştirak etmesini, diğer yönüyle de aşkın olanın sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü önünde kendi sınırlılığını ve geçiciliğini duymasıdır.

Kierkegaard, insanın yalnızca aşkın olanla irtibatı ve onun önünde yetersizliğini idrak ettiği zaman kendisini bulacağını ve hürriyetini en üst seviyede yaşayacağını söyler. Ona göre insan bunu yapamadığında, yokluk uçurumuna düşer. Gabriel Marcel, Sartre gibi imanı özgürlüğün önünde bir engel olarak görmez. Marcel'e göre bir kimseye içten bir yaklaşımla inanmak, hür olarak o kimse ile bir güven sözleşmesi yapmaktır. Böyle bir sözleşme aşkın olanla da yapılabilir. İnsan, sözleşmesine sadakat göstermekte de, ihanet etmekte de hürdür. Buna göre iman, insanın iç dünyasında harekete geçen bir özgürlük denemesinden ayrılamaz görünmektedir. Bu nedenle bir kimse imanındaki kararlılığı derecesinde hürdür ve iç benliği (ahlaki benliği) o derecede sıhhatlidir. Aşkın olana iman olmadan hürriyet, sonunda kendi kendini inkara götürerek yoklukla nihayet bulur.[245] Bu

[242] Tokat, *Anlam Sorunu*, 146.
[243] Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, (İstanbul: Hareket Yayınları, 1971), 22.
[244] Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 83.
[245] Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 23.

durumda insan bir tür varoluşsal aldanmışlık ve uyku halindedir.[246] Varoluşu bir dert olarak algılamalarının sonucu olarak, Nietzsche Tanrı'nın ölümünün kendisini dirilteceğini, Sartre Tanrı'yı inkarın kendisini özgürleştireceğini, Camus ise Sisifos Söyleni'nin isyanını haklı çıkaracağına inanmıştır.

Kierkegaard ise imanı bir tutku ve bir kahramanlık olarak görmektedir. Ona göre önemli olan, böyle kahramanca bir eylem içerisinde bulunulup bulunulmadığıdır. Çünkü iman, zaten her şeyi anlamlı kılacaktır. Dinin insanın hikayesi ve varlık amacıyla ilgili bir cevabı vardır. Bu cevap var olan her şeyi, her olgu ve olayı büyük planın bir parçası yapar. Budistlerin ifade ettiği gibi, hakikatin, kalbin ve ruhun gözünü açar.[247] Hayatın anlamı nedir? sorusuna bir cevap sunar. İçinde yaşadığımız fizik dünyanın tanrısal/metafizik bir açıklamasını yapar. İslam dini, Hz. Adem'in hikayesi ile başlayan ve Hz. Muhammed'le noktalanan ilahi mesajda, hem varlığa hem de insanın ontolojik yapısına dair açıklamalarıyla, insanın varlığını ve varoluşsal durumlarının anlamının nasıl ortaya çıkacağını açıklar ve nihai bir anlamlılığa çağrı yapar.[248] Böylelikle insan, karşılaştığı olumlu ya da olumsuz bütün durumlar karşısında belirli bir tutum geliştirir. Başa gelen her olay, her türlü felaket, ya bir günahtan kurtulma fırsatı, ya da bir imtihan olarak değerlendirilir. Bu durum kozmik gayeliliğin bir sonucu olarak inanan açısından son derece anlamlıdır. Dolayısıyla bazı felsefelerde olduğu gibi yaşamı bir trajedi olarak görmek, insan yaşamını değersizleştirmek ve dolayısıyla dünyayı aşağılamak, dinin bakış açısına uygun görünmez. Alem Tanrı'nın eseridir. İnsanı seven, sonsuzluğu bilinen Tanrı'nın, hem insanla hem de varlıklarla ilgili bir gayesi vardır. O halde insanın iyimser olması zorunludur.[249]

Varoluşçu felsefenin temel konuları açısından kutsal kitapların insanla ilgili değerlendirmelerine bakıldığında, Tanrı karşısında bireylerin tek tek sorumlu olduğu vurgusuyla bireysellik, insanın gerçek yerinden uzaklaştığı vurgusuyla düşmüşlük, insanın suç bilincine sahip olduğu vurgusuyla sorumluluk, insanın daima bir karar verme, seçim yapma durumuyla karşı karşıya kaldığı vurgusuyla özgürlük ve irade, insanın zamansal, geçici varoluşu ve ölüme mahkûm olduğu vurgusuyla sonluluk ve ölümlülük

[246] Yasa, "Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları Üzerine Teolojik Bir İnceleme", 19.
[247] Tokat, *Anlam Sorunu*, 146.
[248] Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme,* 88.
[249] Tokat, *Anlam Sorunu*, 156.

konularının açıklandığını ifade edebiliriz. O halde varoluşçu felsefenin insanı analiz ederken tespit ettiği varoluşsal sorunlara, kutsal kitaba varoluşsal bir yaklaşımla cevaplar bulmak mümkün görünmektedir.

3.3. BİR METAFİZİK OLARAK DİN

Din, insanın anlam dünyasını, değer alanını ve yapıp etmelerini anlamlandıran, kısacası yaşama dair gerçeklik alanının tamamını kuşatan, yaşadığı hayata bir temel veya arka plan oluşturacak büyük resim hakkında bir görüş veya kanaat verir. Bu nedenle dinin öncelikli olarak yaşadığımız fizik dünyanın tanrısal/metafizik bir açıklamasını sunan, varoluşun gayesini ve nihai anlamını açıklayan, metafiziksel bir sistemi ifade ettiğini ve dinin en belirgin özelliğinin metafizik boyutu olduğunu söyleyebiliriz.

Her metafiziksel düşünce, gerek ontolojik sorunları içermesiyle ve gerekse konu edindiği diğer sorunların neredeyse tamamının odaklandığı temel noktanın bir tür gerçeklik tasavvuru olması sebebiyle, bize bir dünya görüşü sunar. Dünya görüşü, gerçekliğin (varlığın) yapısı, mahiyeti, kaynağı, varlık sebebi, insanın bu gerçeklik alanındaki yeri ve nasıl davranacağıyla ilgili kanaatler ve inanç sistemi; teolojik, metafizik, epistemolojik, antropolojik ve ahlaki inançlar bağıdır; insanın bütün dünyayı ya da "büyük resmi" görme ve anlama tarzıdır. Dünya görüşü, insanın varlık düzlemindeki yerini ve "doğru yaşam"ın ne olduğunu belirleyerek değerler dünyasına ve insanın eylemlerine yön verir.[250] O halde dünya görüşü aynı zamanda bir yaşam felsefesidir diyebiliriz.

İslam açısından dünya görüşü yalnızca zihnin fiziki dünya ya da bu fiziki dünyaya sosyal, siyasi ve kültürel açıdan katılımını değil, varoluşu ve hayatı kuşatan nihai bir gerçekliğe ve doğruluğa ilişkin temel ve değişmez ögelere işaret eder.[251] O halde İslam'ın perspektifinden dünya görüşü ile kast edilen, varoluşla ilgili tasavvurlarımızın karşısında beliren hakikat (doğruluk) ve gerçekliktir.[252] Böyle bir metafiziksel çerçevede bütün tasavvurları kavramsal olarak kuşatan "hakikat" anlayışı büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü metafiziksel bir inanç ya da düşünce sisteminin temel ve değişmez ögeleri için

[250] Latif Tokat, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5/9 (2006/1), 42, 48.
[251] Nakib el-Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 16.
[252] el-Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena,* 15.

geçerli bütün iddialarının arkasında bir hakikat anlayışı yer alır. Bu nedenle İslam metafiziğinde Tanrı tasavvuru ile hakikat tasavvurunu birbirinden ayırmak mümkün değildir.[253]

Sistematik felsefi düşüncenin genel itibariyle varlık anlayışları üzerine şekillendiği göz önüne alınırsa, Varlık'ın ne olduğu ve niçin var olduğu sorusu metafizik açısından büyük bir önem arz etmektedir. Varlık, anlam, ruh ve beden, determinizm, indeterminizm ve özgür irade gibi pek çok konu metafiziğin temel konuları arasında sayılabilir. Metafiziğin alanına giren bu ontolojik sorunlar dini-teolojik sorunlarla da oldukça yakından ilişkilidir.[254] İslam dininin en temel kaynağı olan Kur'an, hiç şüphesiz felsefi değil, dini bir metindir. Fakat din ve felsefenin müştereken sahip olduğu tüm sorunlarla da ilgilidir. Din ve felsefe Allah, alem, iyilik ve kötülük, özgür irade ve ölümden sonraki hayat konularının yanı sıra görünüş ve gerçeklik, varlık, insanın ve varoluşun kökeni ve mukadderatı, doğru ve yanlış kavramları, uzay ve zaman, süreklilik ve değişme, sonsuzluk ve ölümsüzlük gibi sorunlar hakkında bir şeyler söyler.[255] O halde, teizm açısından bakıldığında Tanrı'nın varlığı, evrenle kurduğu ilişki, insanın özgürlüğü, dünya ve ahiret gibi temel konular metafizik bir irdelemenin ana konularını oluşturacaktır. [256]

Her metafiziksel düşünce sisteminin dayandığı değişmez birtakım temel doğruluk iddiaları veya varsayımları vardır. En temelde bir metafiziksel sistemi diğerinden ayıran da bu değişmez doğruları olup bunlar metafiziksel sistemin kurucu, tamamlayıcı unsurlarını oluşturur. Metafizik, her şeyden önce bir varlık tasavvuru ve bu tasavvurun özsel unsurlarını ifade edecektir. Dini veya felsefi bir metafizikte varoluşun kaynağı genellikle ana problemi teşkil eder. Bu nedenle varlık sorusuna verilen cevap metafiziksel sistemin kurucu unsurlarını oluşturur. Din, Tanrı hakkında konuşurken, Tanrı-alem, Tanrı-insan ilişkisi ve yaratma konularını ele alırken, varlık konusuna da girmiş olur. Her metafizik sistemde olduğu gibi dinin de varlık sorusuna verdiği cevap, ortaya koyduğu metafiziksel düşünce sisteminin temel yapısını belirleyecektir.[257]

---

[253] M. Said Reçber, "İslam Metafiziği: Kavramsal bir Çerçeve", *İslama Giriş: Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 105.
[254] Reçber, "İslam Metafiziği: Kavramsal bir Çerçeve", 103.
[255] Mian Muhammed Şerif, "Kur'an'ın Felsefi Öğretileri", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 163.
[256] Reçber, "İslam Metafiziği: Kavramsal bir Çerçeve", 104.
[257] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 35-40.

Varlığı araştırmak; spritüalist, materyalist, monist ya da düalist varlık anlayışlarından hangisine sahip olunursa olunsun aynı zamanda Tanrı'yı araştırmaktır. Bu nedenle varlığın kaynağı, anlamı ve varoluş sebebi hakkında ileri sürülen her soruda Tanrı kavramıyla karşı karşıya kalındığını ifade edebiliriz. Her dünya görüşü özünde bir Tanrı tasavvurunu barındırır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı ve mahiyetine dair inançların dünya görüşlerinin temel karakterini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Aşkın veya içkin bir Tanrı tasavvuruna yer vermeyen ateizm ve natüralizm; evrende pek çok tanrının var olduğunu iddia eden politeizm; Tanrı evrendir diyen panteizm; Tanrı evrenseldir diyen pan-enteizm; Tanrı evrenin ötesindedir diyen deizm ve Tanrı evrenin ötesindedir fakat evrene müdahildir diyen teizm, insanı ve insanlık tarihini ekonomik unsurlara indirgeyen marksizm gibi belli başlı dünya görüşlerine bakıldığında, bunların genellikle Tanrı hakkındaki olumlu ya da olumsuz kanaatlere göre şekillendiği anlaşılmaktadır.[258] Bu noktada Tanrı'nın varlığının kabulü ya da reddi ortaya koyulan metafizik düşüncenin belirleyici etkeni olacaktır. Eğer Tanrı'nın varlığı reddediliyorsa, varoluşun kaynağı ve amacına dair sorulan "niçin bir şeyler yok değil de var?" sorusuna bir cevap verilmelidir. F. W. J. Schelling bu sorunun dünya görüşü kavramının temel problemi, felsefenin de ilk ve en önemli sorusu olduğunu söyler.[259] Esasında dünya görüşleri bu soruya verilen cevaplardır. İster ateist olsun, ister natüralist, materyalist veya aşkınlığa yer vermeyen herhangi bir metafizik sistem olsun hepsinin gerisinde kendi dünya görüşlerine uygun birtakım metafizik kabuller yatmaktadır. Kur'an felsefi anlamda "neden bir şeyler var da yok değil?", "varlık niçin vardır?" gibi sorular sorup cevaplar vermemektedir. Fakat zımnen bu tür soruların cevabının yer aldığı ayetler bulmak mümkündür. "O hanginizin daha güzel iş yapacağınızı denemek için ölümü ve hayatı yarattı." (Mülk 67/2) "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım." (Zariyat, 51/56) gibi ayetlerle söz konusu soruların cevabı vererek metafiziksel yönünü ortaya koymaktadır.[260]

Klasik teizmin dünya görüşüne bakıldığında, aralarındaki farklılıklar gözden uzak tutulmamak kaydıyla Tanrı tasavvuru, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın uluhiyet anlayışlarının ortak paydasını oluşturmaktadır. Teist anlayışın en belirgin özellikleri; Tanrı'nın mükemmellik, mutlaklık, aşkınlık, bilme, irade etme, güç yetirme, işitme,

[258] Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 55-66.
[259] Tokat, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", 43.
[260] Tokat, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", 59.

görme gibi üstün sıfatlarının yanı sıra Zat olarak düşünülmesi nedeniyle bir zatta bulunabilecek sorumlu kılma, sorgulama, cevap verme, adaletle hükmetme gibi ahlaki niteliklerinin olmasıdır. Bu sıfatlara sahip olduğu için Tanrı, alem ve insanla canlı, dinamik bir ilişki içindedir. Bu sebeple teist uluhiyet anlayışının ayırt edici özelliği, tabiata ve tarihe müdahale eden bir Tanrı olmasıdır.[261] Örneğin, İslam'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru, diğer bütün tasavvurların nihai kaynağını oluşturur. Böyle bir Tanrı tasavvuru Tanrı-alem, Tanrı-insan ilişkisine dair de bir takım veriler sunmaktadır. Tanrı, varlık aleminin, yaratıcısıdır. Tanrı evreni yaratmakla kalmaz, aynı zamanda devamını da sağlar; varlıklar, varlık olarak devamını bütünüyle Tanrı'ya borçludur.[262]

Teizmin Tanrı tasavvurundan sonra uzak doğu dinlerinin Tanrı tasavvurlarını incelediğimizde İslam ve Hristiyanlıktakinden oldukça farklı olduğunu görürüz. Budizm'e göre alemin bir başlangıcı ve yaratıcısı yoktur. Hinduizm'de ise alem ya bir illüzyondur, ya da Tanrı'nın bedenidir. Bir Budist ile Müslüman'ın veya ateistin Tanrı tasavvurlarının farklı oluşunun birtakım dışavurumları ve sonuçları olacaktır.[263] Bu nedenle bir yaratıcı fikri bulunmayan dolayısıyla da alemin yaratılmamış olduğunu iddia eden Budizm'in insanı ele alışı ile "yeryüzünde halife" olarak adlandırılan insanın yeri ve konumunu birbirinden oldukça farklıdır.

Dini ve felsefi bir dünya görüşünde, insanın varoluşu ve hayatı, genellikle ana problemi teşkil eder. "İnsan nereden gelir?", "İnsanın varoluşunun kökeni nereye dayanır?" soruları bu nedenle insanın zihnini daima meşgul etmiş temel sorulardır. İnsanın hayatının anlam ve amacı, bir dünya görüşü olarak düşünüldüğünde, İslam metafiziği açısından oldukça önemlidir. Kur'an insanın üstün/şerefli varlık olduğunu söyler. Evrendeki hiçbir şey amaçsız ve başıboş değildir. Bütün evren, insan için yaratılmıştır. İnsan da bir gaye için yaratılmıştır. İnsanın yaratılış gayesi Allah'ın varlığı ve birliğini; yani tevhidi onaylamak, gereğini yapmak, kulluk etmektir. (Zariyat 51/56-57) Kendisini insanlar için yol gösterici olarak tanımlayan Kur'an'ın asıl ilgi konusu, insandır. Hint kozmolojisinde evren Brahman'a ya da Mutlak olana arız olunmuş talihsiz bir vaka, istenmeyen bir durum, Mutlak olanın itibarını yitirmesi, mükemmellikten

[261] Recep Kılıç, "Kur'an'da Uluhiyet Anlayışı Üzerine", *Kur'an'ı Anlamanın Fikri Arkaplanı Varlık, Bilgi, İnsan,* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 199.
[262] Kılıç, "Kur'an'da Uluhiyet Anlayışı Üzerine", 200.
[263] Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 57-59.

uzaklaşması olarak kabul edilir. Bu nedenle Budizm ve Hinduizm gibi dinlerde fiziksel evren bir şer yuvası olarak görülmüş ve ondan kurtuluş da inkar yoluyla ya da kötüleyerek maddi dünya ile tüm irtibatları koparmakta aranmıştır.[264] Hristiyan teolojisi ise büyük oranda düşüş doktrininden etkilenerek insanın düşmüşlüğünü, günahkarlığını ve kötü tabiatını vurgular.[265] İslam'a göre insan kurtarılmayı beklediği herhangi bir kötü durumla dünyaya gelmez.[266] İslam inancı, Hristiyan-Yahudi geleneğinde yer alan "Adem'in düşüşü" fikrini kabul edilmekle birlikte Adem'in itaatsizliğinin affedildiğini söyler. Onun ameli sıradan bir insan hatasıydı ve ahlaki anlamda ilk hata ve ilk kötü fiil olsa da bireysel bir suçtu. Bu nedenle Hristiyanlıktakinin aksine o itaatsizlik, Kur'an'da asli günah olarak tanımlanmaz.[267]

Metafiziksel bir sistemin en somut sonucunu, öngördüğü örnek insan tipolojisinde görebiliriz. Sunulan örnek insan figürü varlık ve insanın varlık içerisindeki yeri ve amacı hakkındaki anlayışın doğal bir sonucudur.[268] Müslümanlar için Hz. Muhammed, Hristiyanlar için Mesih, Budistler için Buda, Hindular için Rama ve Krishna, Konfüçyanistler için Konfüçyüs örnek insan modelidir. Hz. Muhammed sadece bir peygamber değil aynı zamanda yetenekli bir diplomat, devlet adamıydı. Buda, sarayından ayrılarak hakikat arayışına girdi ve tüm dünyevi şeylerden vazgeçti. Karşılığında aydınlanma kazandı. Mesih, hem Tanrı hem de insandır. O iki dünyada yaşar. Bizim dünyamızda tevazu ve sevgiyi, aşkın boyutta ise İlahi varlığa ait nûri kudreti taşır.[269] Oysa İslam'a göre peygamberler yalnızca insandır ve mutlak manada tanrılığı paylaşmazlar. Onlar sadece vahyin alıcısıdırlar.[270]

Din bu hayatın anlam ve amacından bahsederken, ölüme ve ölümden sonraki yaşama dair de çeşitli açıklamalarda bulunur. Çünkü ölüme yüklenen anlam, yaşam ve varlığa ilişkin açıklamalarla da yakından ilgilidir. Bazı dünya görüşlerinde ölüm, hayata anlam verilen, değer atfedilen her şeye son noktayı koyan bir felaket olarak tanımlarken, bazılarında hayat, gerçek anlam ve değerini ancak ölümle kazanır.[271] Bu nedenle hem

[264] İsmail Raji Faruki, *Tevhid*, çev. Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı, (İstanbul, Pınar Yayınları, 2006), 61.
[265] Tokat, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", 60.
[266] Faruki, *Tevhid*,84.
[267] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme II,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 19.
[268] Latif Tokat, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", 61.
[269] Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs* 114-122.
[270] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme II*, 22.
[271] Aydın, *Din Felsefesi*, 245.

insan yaşamı için önemli bir olay, hem de metafizik alana dair önemli bir konu olması bakımından ölüm ve ölüme yüklenen anlam, insanın dünya görüşünün ve dinin sunduğu metafizik düşünce için temel dinamiklerindendir.

3.4. NİHAİ İLGİ OLARAK DİN

İnsan, bu dünyada bir amaç için yaşar. İnsan kendisi için nihai olarak neyi amaç edinmişse onunla ilgili içsel bir eğilim gösterir, onu koşulsuzca ciddiye alır ve ilgili olur. Yani ancak nihai amacımız hakkında nihaice ilgili oluruz. Thomas Nagel bu amaçlılığın "Neyi ciddiye alabilirim? sorusuyla ilgili olduğunu söyler.[272] Ciddiye aldığı, amaç edindiği şey her ne ise insan, onun hakkında ilgili olur. Bireysel ve toplumsal yaşamın merkezinde gerçekleşmesi açısından düşünüldüğünde, insan zihninin en odaklanmış eylemlerinden biri olması ve bütün eylemleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olması bakımından din, kişinin ilgilerini şekillendiren ve yönlendiren nihai ilgisidir.

Tillich, en geniş ve kapsamlı bir biçimde dinin özünün nihai olarak ilgili olma durumu-insanda benzeri olmayan bir sonsuz tutkusuna sahip olma- olduğunu söyler. Ona göre din, öncelikli olarak bütün diğer ilgileri niteleyen ve varoluşsal kaygıların yansıması olan yaşamın anlamına ilişkin sorunun cevabını bizzat ihtiva eden nihai bir ilgidir. İnsanın varoluşsal sorunları ve kaygılarıyla başa çıkması "nihai ilgi" olarak adlandırdığı din ile mümkündür. Tanrı-insan ilişkisini varoluşsal dışavurumlarıyla ele alan Tillich, klasik teizmin din tasavvurundan farklı bir biçimde dini, yapısı gereği kaygılı olan insanın kaygısıyla yüzleşmesini sağlayan nihai ilgisi olarak tanımlar. Ona göre nihai ilginin kendisine yöneltildiği şey, bireyin varoluşunu anlamlandırmasında temel teşkil eder.[273] İnsan, kaygısıyla yüzleşmek ve onu yenmek için tüm ilgisini belli bir şeye yöneltir. Bu ilgi bazen toplumsal bir kaygı, bazen bir ideoloji olabilir. Böylece nihai ilginin objesi, bireyin varoluşunu anlamlandırmada başat bir rol oynar. Kaygı durumunun sonucunda insan, ya nihilizmde ya da kaygı tecrübesini bastırarak inotantik varoluş biçiminde karar kılar, ya da varlığın temeli olarak Tanrı'ya yönelir.[274]

---

[272] Thomas Nagel, *Yarasa Olmak Neye Benzer?,* çev. Selin Aktuyun, (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 32.
[273] Tillich, *İmanın Dinamikleri,* 15-17.
[274] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 124.

İnsan, yaşamında önemli gördüğü ve peşine düşüp amaç veya ilke edindiği, hatta uğruna yaşadığı, varoluşsal, ahlaki, sosyal, ekonomik veya politik vb. pek çok nihai ilgisi hakkında pek çok kaygıya sahiptir. Bu kaygılardan her biri insan için nihailik iddia edebilir, fakat bu ilgiler tabiatları gereği nihai değildirler ve kişi onları kaybettiği zaman ihtiyaç duyduğu bir şeyi kaybetmez. Bu nedenle harekete geçirici bir etki meydana getirmezler. İhtiyaç duyulan şey nihai olarak, şartsız ve sınırsız bir biçimde ilgili olunandır.[275] Çünkü nihai kaygı, insanın nihai sorusudur. Sorduğu sorular arasında en önemlisi ve en çok cevap bulmak istediğidir.

Her insanın şu veya bu şekilde anlam dünyasını, değerler alanını veya eylemlerini kuşatan, bir dünya görüşüne sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü dünya görüşü, yaşanılan hayatın anlam ve amacına ve insanın bu hayattaki gayesine dair bir temel ya da arka plan oluşturur. Klasik din tanımına uygun görünmese de Tillich'e göre bir yaşam tarzını yansıtması nedeniyle her dünya görüşü, dini bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu nedenle her yaşam felsefesi, dinsel bir unsur taşımaktadır. Çünkü varlığın ve hayatın anlamına yönelik sorulan her soru Tanrı'ya dairdir. Eğer din, nihai ilgi ise, bu durumda Tillich'e göre her insanın bir dini vardır. Çünkü din, hayata ve varoluşa ilişkin belli bir tavır alışı yansıtır. "Nihai ilgi" ise bütün anlamlara anlam veren şeydir. Dolayısıyla insanın nihai anlamda ilgili olduğu şey de bu tavır alışla ilişkilidir.

Tillich'e göre din, varoluşsal açıdan değerlendirildiğinde insanların farklı biçimlerde tecrübe ettiği nihai ilgiyi temsil eder. Burada nihai ilgi ile kast edilen her bireyin hayata karşı tutumunu ona göre belirlediği ve mutlak bir şekilde teslim olduğu ilgidir. Bu nihai ilgi unsuru bireyden bireye farklılık gösterebilir. Her birey, kendi nihai ilgisi aracılığıyla Tanrı'yı tecrübe eder.[276] Nihai ilginin nesnesi kendi sınırlarını aşarak aşkınlık boyutuna ulaşır. Çünkü nihai ilgi ancak gerçekten nihai olan hakkındaki ilgidir. Bu nedenle nihai ilginin gerçek objesi Tanrı'dır.[277] Hakiki manada nihai bir ilgiye sahip olan her birey, -bu ilginin nesnesi Tanrı olduğu için- varoluşunu anlamlandırır ve Tanrı'ya dair bir farkındalık kazanır. Böylece nihai ilgi ile başlayan süreç Bizzat Varlık'ı

[275] Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 126-131.
[276] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 15-17.
[277] Paul Tillich, *Olmak Cesareti,* çev. F. Cihan Dansuk, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014), 176-180.

fark etme tecrübesine dönüşür.[278] Bu nedenle insanın nihai ilgisi haline gelen şeyin Tanrı'yla, Tillich'in ifadesiyle "Bizzat Varlık"la bir ilişkisi vardır.

İman, bireyin en bütüncül ve odaklanmış eylemi, yani mutlak, ebedi ve nihai ilginin eylemidir. İnsanın, nihai ilgisinin gerçekliği, sıradan hayatın izafi ve geçici tecrübelerinin akışını aşabileceğini ve nihai, şartsız, mutlak ve sonsuzun manasını anlayabilecek güçte olduğunu gösterir. İnsanın tecrübeleri şartlı ve sonludur. Onlar mutlak bir doğruluğa yönelmedikçe muhtevası şartlı/izafi ilgiler içerir.[279] İman demek olan nihai ilgi ise, mutlak olan hakkındaki ilgidir. Yani nihai olarak tecrübe edilen şey hakkındadır. Tillich'in imanı nihai ilgi olarak tanımlayışı, imanın subjektif ve objektif yanını birleştirerek kişiliğin odaklanmış eylemi olan iman eylemini ve nihai ilginin kendisine yöneltildiği nihainin kendisini, yani Tanrı'yı ifade etmektedir.

Smart, operaya ilgisinin olduğunu ama küçük çocuğunun ölmesi gibi varoluşsal bir duruma ilgisinin operaya göre daha fazla olacağı örneğiyle, dinin ve nihai ilgi kavramının işaret ettikleri şey arasında derece farkı olduğuna işaret eder. Ona göre nihai ilgi kavramı, dinle ikinci derecede ilgilidir. Dine fenomenolojik bir yaklaşım sergileyen Smart, Tillich'in din tanımını, dinin aşkın yönünü ihmal etmesi, nihai ilgi kavramının anlamının oldukça geniş tutulması ve dini tek bir boyuta ele alması nedeniyle oldukça indirgemeci bulmaktadır.[280]

Tillich, vahyin bugünün insanının sorularına cevap vermesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle dini metinleri de sembolik bir yaklaşımla ele alır ve dini de nihai ilgi kavramıyla açıklar. Tillich'in nihai ilgi kavramı, modern çağın insanına, dini daha anlamlı ve anlaşılır hale getirme isteğinin ürünüdür. Nihai ilgi ile ilgili açıklamaları, insanın varoluşsal durumlarını dikkate alan bir yaklaşımdır ve dine amaç ve gaye eksenli bir anlayışla benzeşen yönleri de bulunmaktadır. Fakat Tillich, her ne kadar dini daha anlaşılabilir hale getirmekle ilgili bir çaba içerisinde olsa da, hem imanı hem de Tanrı'yı açıklamak için başvurduğu nihai ilgi kavramının ortaya çıkardığı en önemli sonuçlardan biri, esasında herhangi bir şeyin kolaylıkla Tanrı yerine konulabileceğidir. Bu da oldukça

[278] Tillich, *Olmak Cesareti*, 176-180.
[279] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 21,22.
[280] Ninian Smart, *"*What is Religion*?", New Movements in Religious Education,* (London: Temple Smith, 1975), 19.

göreceli bir durum ortaya çıkarmakta ve dinin anlaşılmasını daha karmaşık bir zemine sürüklüyor görünmektedir.

3.5. DİN DİLİNE DİNİN MAKSADI AÇISINDAN BAKMAK

Herhangi bir dinin anlaşılması meselesinin dini metinlerinden bağımsız olmadığı bilinen bir gerçektir. Bu nedenle dinin anlaşılması ve tanımlanması konusundaki temel meselelerden birisinin de kutsal metinler olduğunu ifade edebiliriz. Kutsal metinler muhtelif dinlerde, özellikle Hıristiyanlık ve İslam'da farklı niteliklere sahip olsalar da, nihai olarak dini pratiklerin temellendirilmesinde tayin edici bir rol üstlenmektedirler. Ayrıca dini metinlerin anlaşılması, dinin anlaşılması ve yaşanması için de tamamlayıcı bir unsurdur. Bu nedenle dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, hem Batı din felsefesi açısından hem de İslami literatür açısından ciddi araştırmalara ve tartışmalara konu teşkil etmiştir.

Dini metinlerin anlaşılmasında anlama ve yorumlamayı önceleyen tayin edici iki nokta önemli görünmektedir. Bunlardan ilki metnin kendi özellikleri, ikincisi ise metnin var olduğu insanın dünyasıdır. Nasr Hamid Ebu Zeyd, dini metinlerin anlamının, dilsel yapısının analizi ve dilsel yapının oluştuğu tarihsel, sosyal, kültürel ve beşeri bağlamı dikkate almakla açığa çıkacağına işaret etmektedir. Burada dil ile kast edilen, dilin gramer yapısı değil, dini metnin varoluşunun gerçekleştiği tarihsel ve kültürel çerçevenin, yaşam algılarının dikkate alınması gerektiğidir.[281]

Batı dünyasında dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması problemini çözümlemede kullanılan, -anlama ve yorumlama sadece bu yaklaşımlarla sınırlı olmasa da- Anglo-Saxon dünyasında dil felsefesi ve analitik felsefe, Alman idealist felsefesinde hermenötik metot, genel olarak Fransız felsefesinde ise yapısalcılık olmak üzere üç farklı yaklaşımın Hristiyanlık ve Hristiyanlığın dini metin ve vahiy anlayışıyla ile doğrudan irtibatlı olduğunu, İslam dünyasında ise yaşanan dünya içerisinde çıkan sorunların aşılmasıyla ilgili bir zaruret çerçevesinde şekillendiğini ve doğrudan ilahi hitabın insan fiillerine etkisi ve birbirleri ile koordinasyonu neticesinde ortaya çıktığını unutmamak

[281] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 17.

gerekir.[282] Bu çerçevede dini metinleri anlama ve yorumlamada kullanılan yöntemlerin farklılığında ait oldukları dünyaların farklı olmasının yanı sıra din, vahiy ve metin anlayışlarının da büyük bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Esasında Batı dünyasında Kutsal kitapların anlaşılmasında kullanılan üç yaklaşımdan sadece Hermenötik, esas itibariyle din ile doğrudan ilişkilendirilebilecek bazı kaygılara dayalı bir kökene sahiptir. Yapısalcılık ve analitik felsefe, hermenötikten daha farklı kaygılarla geliştirilmiş, fakat dini metinlerin anlaşılmasında istifade edilen yöntemler haline gelmiştir.[283] Analitik felsefe dini metinlere doğrulamacı-yanlışlamacı açıdan yaklaşarak din dili konusunu salt bir epistemoloji meselesi olarak görmüştür. Fakat dini metinler bilgi veriyor olmasının yanı sıra insani durumu betimleyen metinlerdir. Bu nedenle yalnızca bir dil felsefesi konusu ya da analitik felsefe meselesi gibi görülemez. Dini metinleri egzistansiyal, amaçsal ve şiirsel/ edebi yönünü ihmal ederek salt epistemoloji cihetinden bakmak, dine bütüncül yaklaşımı engellemektedir. Böyle bir yaklaşım bir taraftan hem dinin varlık sebebinin ne olduğunu gözden kaçırmaya neden olmakta diğer taraftan dini metinlerin anlaşılmasını bir dil meselesi haline getirmekten öteye geçememektedir.[284]

Dini metinlerin anlaşılması elbette ki epistemolojik açıdan da önemli bir meseledir. Belirli bir dünya içerisinde de olsa, dini metinlerin kavranışı, dinin müntesiplerinin içinde bulunduğu dünyaya bağlı olarak farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmalar belirli bir dünya içerisinde zenginliktir. Fakat hem varoluşsal yönü geri planda bırakarak hem de içinde bulunulan dünyanın değişimi ve dönüşümünü dikkate almadan yapılan epistemolojik tartışmalara dönüştüğünde çeşitli sorunlara yol açmıştır. İslam düşüncesinde selefiliğin düştüğü durum, bu noktada üzerinde dikkatle durulması gereken bir örnektir. Burada dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili tartışmaların gerisinde yatan temel sorun, salt epistemolojik bir konu gibi ele alınmasından kaynaklanıyor görünmektedir. Dolayısıyla dini metinleri belirli bir cihetten ele alarak hukuki, siyasi, ya da tarihi veriler elde ettiğimiz bir metin gibi görerek meseleye sadece dil ve epistemoloji cihetinden bakmak, Tanrı-insan, Tanrı-alem ilişkisinden

[282] Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2021), 68, 204.
[283] Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması,* 79.
[284] Latif Tokat, "Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (2021), 49.

hareketle insani durumu betimleyen bir dil olduğu gerçeğinden uzaklaştırmak olacaktır.[285]

Hermenötik metot ise açık, gerçek ve kurtarıcı anlamı uygun metotlarla ilahi hikmete uygun bir şekilde dini metinleri anlamayı amaçlamıştır.[286] Hristiyan teolojisinde ilk sistematik hermenötiği geliştiren teolog olarak bilinen Origines, metinlerin lafzi, literal anlamına göre anlaşılmaya çalışıldığı sürece anlaşılamaz ve kapalı kalmaya mahkum edildiğini ifade ederek, lafzi anlamla mecazi anlamı birbirinden ayırmıştır. Ona göre lafızların arkasındaki örtülü anlam ortaya çıkarılmalı, anlam harflerin kabuğundan çıkarılarak ilahi buyrukların ruhu kavranmalıdır. Çünkü literal anlam, ilahi hitabı anlamak için yetersizdir. Moral, alegorik anlam gerçeğe daha yakındır ve bu, metnin ruhunu teşkil etmektedir.[287]

Klasik gelenek açısından ise dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili geliştirilen yöntemler, özellikle yaşanan dünya içinde ortaya çıkan sorunların aşılmasıyla ilgili bir zaruret çerçevesinde şekillenmiş ve dini metinler ile hayat arasında ortaya çıkan mesafenin kapatılması amacıyla irtibatlı bir biçimde ele alınmıştır. Burada din ile yaşanılan hayat arasında ortaya çıktığı düşünülen mesafe yalnızca tarihi, teolojik veya pratik bir mesele olmayıp, aynı zamanda felsefi bir meseledir. Bunun da ötesinde dini yaşantının bilgiyi ve değeri önceleyen varoluşsal bir durum olarak kavranması dini metinlerin anlaşılması meselesini felsefi açıdan da ele almayı gerektirmektedir. Burada dini metinlerin felsefi açıdan anlaşılmasını bir sorun haline getiren zaruret, varoluşsal durumun bizzat kendisidir. Bu nedenle, dini metinleri anlama ve yorumlamanın insanın varoluşu ile alakasını ve bu alakanın esaslı bir ontik durum olduğunu ortaya koymak dinin ne olduğunun anlaşılması açısından önemlidir.[288]

İslam medeniyetinde "dini metin" terimi, esas itibariyle Kur'an ve hadisler için kullanılmaktadır. Ancak dini metin kavramı dar anlamıyla bunları ifade etse de, biraz daha geniş anlamı ile dini ilimler denilen Tefsir, Fıkıh, Kelam ve Tasavvufî metinler için

[285] Tokat, "Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?", 50.
[286] Mehmet Faik Yılmaz, "Dinin Anlaşılması Bağlamında Kutsal Metinleri Anlama Problemi," *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi,* (2007, 2008), 730.
[287] Yılmaz, "Dinin Anlaşılması Bağlamında Kutsal Metinleri Anlama Problemi", 741.
[288] Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* 47-52.

de kullanılmaktadır. Dini metin teriminin dar ve geniş anlamı ile bu şekilde kullanılması, esas itibariyle klasik haline gelmiş olan bir din tanımı ile doğrudan ilişkilidir.[289]

Elmalılı'nın ifadesiyle din, akıl sahiplerini, kendi iradeleri ile, kendinde hayırlara sevk eden, ilahi bir vaz'dır.[290] Burada dinin hem mahiyeti hem de gayesi/fonksiyonu açısından söz konusu edildiğini söyleyebiliriz. Mahiyet olarak din, insanın kaynak olarak herhangi bir müdahalesinin olmadığı ilahi bir vaz', gayesi/fonksiyonu itibariyle ise, ancak akıl ve irade sahibi muhatapları ile irtibatlı olarak düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Din, "akıl ve irade sahibi insanları, kendi iradeleri ile kendinde hayırlara sevk eden" denilirken, aynı zamanda din gayesi açısından tanımlanmaktadır." Bu tanım, İslam dinini referans alarak yapılmıştır. Tanımın temel dini metinlerin anlaşılması ile doğrudan ilişkisi olduğu gibi, bu tanımın belirli bir "dini metin" anlayışının da neticesi kabul edilebilir. Bu tanımda metinlerle ilgili tayin edici terim, vaz'dır. Vaz' yalnızca dini tanımlamak için değil, aynı zamanda "dili" de tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu çerçevede dilin temel terimi olan kelime, 'bir mânâ için vaz' edilen lafız' olarak tanımlanmaktadır.[291]

Buradan hareketle din anlayışı ile metin arasındaki ilişkiyi daha açık bir şekilde belirlemek mümkündür. Cabiri'nin tanımlamasıyla, dinin ve dini metinlerin anlaşılmasında üç ana kavramsal referans sisteminin İslam düşüncesini şekillendirdiğini ifade edebiliriz. Bunlardan ilki, kutsal metni lafız mana ilişkisi ekseninde ele alan fıkıh bilimleri, nahiv, kelam, belagat, Kur'an tefsiri, filoloji gibi ilimlerden oluşan beyan sistemi, ikincisi keşf ve ilhama dayanan irfan sistemi, üçüncüsü ise Kindi, Farabi ve İbn Rüşd tarafından temsil edilen burhan sistemidir.[292]

Bu sistemlerden ilkini teşkil eden beyânî bilgi sisteminde ana problem lafız ve mana ilişkisine dayanır. Dini metinlerin anlaşılması için gösterilen çaba, kavramların lafzı ve bunlara yüklenen manaların önceliği ve sonralığı, lafız-mana ikilisinden hangisinin daha öncelikli olduğu ile ilgilidir. Bu sistemde, bilgiyi üreten akli eylem, lafızdan anlama yönelmektedir ve lafız öncelikli bir konumdadır.[293] Bu nedenle beyan sahası alimleri öncelikli olarak ilahi buyruklara bakmayı tercih etmişler ve ilk olarak lafza, ikinci ya da

[289] Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* 176.
[290] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili I*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 202.
[291] Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması,* 176.
[292] Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 484.
[293] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 39-41.

üçüncü olarak da anlama odaklanmışlardır. Cabiri, bu yaklaşımı dil ile düşüncenin birbirinden ayrılması olarak görmekte ve dil çalışmalarının düşünce konusu haline getirilememesi ve neticede mananın lafza üstünlüğü sonucuna ulaşamamaları nedeniyle bu tutumu eleştirmektedir. Ona göre dilin düşünceye bağlı olduğu ve akıl yürütmeye dayanan beyânî ilimlerin konusunun yani ilahi buyrukların karakterinin bizzat, lafız mana ilişkisini zorunlu olarak belirlediği söylenebilir. Fakat, ilahi buyruklara, lafızlar, dilsel ifadeler ve söylem sistemi olarak bakılabileceği gibi, bir anlam ve gayeler sistemi, fikir ve hüküm bütünü olarak da bakılabilir. Arap dili ve kelimelerin delalet kapsamları ne kadar geniş olursa olsun dil merkezli yaklaşım sınırlı ve dar görünmektedir. Ayrıca hayatın gelişmelerini dilin kalıpları içerisine hapsetmek mümkün değildir. Bu nedenle böyle bir yaklaşımın, dinin anlaşılması konusunu belirli dar kalıplar içine çekerek hapsetmesi kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü lafzın manaya delaleti yaklaşımının, çağlar ve nesiller boyunca yaşanacak gelişimde ortaya çıkacak bütün hususları kuşatabilecek gücü yoktur.[294]

Ayrıca Fıkıh düşüncesinde hakim olan temel ilkeleri ifade eden külli kaidelerin başında "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.", "Ukudda itibar makasıd ve ma'aniyedir, elfaz ve mebaniye değildir," kuralları gelir. Buradan hukuki sonuç doğuran eylemlerle ilgili, söz kalıp, şekilden çok daha fazla niyet, anlam ve amacın önem taşıması gerektiğini anlıyoruz. Fakat tarihsel süreçte hukukun korunması adına çeşitli sebeplerle geliştirilen şekilci yön, giderek fıkhın, dolayısıyla ilahi buyrukların anlaşılmasının ana eksenini oluşturmuştur. Neticede fıkhın klasik öğretisiyle uyumlu fakat dinin genel gayeleriyle uyumlu görünmeyen bir anlama faaliyeti ortaya çıkmıştır.[295]

Cabiri'nin görüşüne göre, Kelam ilminde ve belagat alanında da benzer bir durum vardır. Kelamcılar, lafız mana ilişkisinin Kur'an'ın yaratılması, te'vil ve Kur'an'ın mucizeliği olmak üzere üç mesele yoluyla bir problematiğin içine sürüklenmişler ve böyle cüz'i ve reaksiyoner bir problemin çözümünde geliştirilen uzlaşmacı çözüm, gerçekte kelam ilminin temellerini darmadağın edecek unsurlar barındırmıştır. Zira, kelamcılar Kur'an'ın gaye ve maksatlarını ihmal edecek ve gözden kaçıracak derecede, Kur'an'ın lafız ve metni ile ilgilenmeleri sonucunda Kur'an'ın içerdiği manaları, onun

[294] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 139-141.
[295] Bardakoğlu*, İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 298.

sosyal ve ahlaki boyutunu gözden kaçırmışlardır. Neticede, ilahi hitap, lafızlardan ibaret gibi ele alınır olmuş, gaye ve manaları göz ardı edilir olmuştur.[296] Böylece beyânî yöntemin aşırı şekilci tutumu, Kur'an'ın Bâtınî te'viline yol açmış, beyana alternatif olmak üzere irfan sistemi ortaya çıkmıştır.[297] İrfani sistem, kelam, fıkıh ve felsefenin epistemolojik bakışının, insan varoluşunu kuşatamaması ve egzistansiyal sorunlarına cevap vermede zayıf oluşuna karşı reaksiyoner bir tavır olarak ortaya çıkmıştır.[298]

Batı dillerinde "gnose" olarak anılan ve marifet (bilgi) anlamında kullanılan "irfan" sistemi, İslam düşüncesinde kalbe keşif veya "ilham" yoluyla atılan ve rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret etmek için ortaya çıkmıştır. İrfânî sistem, evrene karşı bir tür tavır alış, psikolojik, fikri ve "varoluşsal" bir tavırdır ve ruhi hayatın derinleştirilmesine ve hikmete uygun yaşamaya duyulan inanç çerçevesinde şekillenmiştir. Belirli bir riyazet ve ahlaki güzelleştirme ile elde edilen bâtınî ve kamil bilgi aracılığıyla, dinin derunî gayelerini keşfetmeyi hedeflemiştir.[299] Fakat, bu sistem insanların tabiatlarındaki farklılık itibariyle, burhanî düşünce açısından dini metinlerin anlaşılması için bütüncül bir metot olarak görülmemiştir.[300]

Burhanî sistem ise duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabii kaynaklarına dayanarak kainatın bütününün ve parçalarının bilgisini, öncüller ve onlardan zorunlu olarak çıkan bir sonuçtan hareketle elde etmeyi hedeflemiştir.[301] Burhan, İslam düşüncesi içerisinde salt aklı önceleyen bir yöntem değil, beyânî sistem ile uzlaşma yoluyla dini metinleri anlama yolunu tercih etmiştir. Burhan, dini metinleri, birey ve toplumun genel maslahatını ve ayetlerin maksatlarını göz önünde bulundurarak anlama faaliyetini sürdürmüştür.[302] Fakat burhanî sistem düşünürleri çeviri faaliyetlerinin etkisiyle Kur'an'dan ziyade, felsefenin temel sorunları olan metafizik ve ontolojiyle yönelmişlerdir.

Fazlur Rahman'ın ifadesiyle: "Kur'an ahlaki, sosyal ve hukuki mesajının uyumlu bir şekilde ortaya konulabilmesi için zarurî bir temel olan metafizik konular özellikle tasavvuf ehli, Bâtıniler, felsefeciler ve hatta bazı kelamcılar tarafından akla sığmayacak

[296] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 141-142.
[297] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 325.
[298] Tokat, "Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?", 42.
[299] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 329-334.
[300] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 656.
[301] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 484.
[302] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 553.

bir şekilde yorumlanırken; öte yandan Sünnîlerin büyük çoğunluğu, Kur'an'ın derinliklerine nüfuz edebilecek gerçek kavrayıştan son derece uzak, kupkuru lafızcılar haline gelmişti. Kur'an, yaşanmış tarihi olaylardan oluşan bir zemin ve coğrafyaya gelmiş bir metindir. Bundan dolayı da, bizzat hayatın kendisi kadar gerçekçi ve kendi içinde tutarlıdır. Onu, parçacı ve lafızlara bağlı kalan bir yüzeysellik ve ruhsuz bir katılıkla ele alma yolundaki herhangi bir teşebbüs, gerçek bir kavrayıştan uzak görünmektedir.[303]

Sekizinci asırda kendisinden önceki usûlcülerin metodunun olgunlaşmasından ve usul ilminden istenilen her şeyin gerçekleşmesinden sonra gelen Şâtıbî ise, dini metinleri anlama faaliyetinde yenilikçi ve orijinal bir yaklaşım sergileyerek tümdengelim, tümevarım ve makasıd temelli yaklaşımı benimsemiştir. Şâtıbî, ilahi buyrukların lafızlarının içtihat konusu yapılmasına değil, gayelerinin tespitinin zorunluluğuna odaklanmıştır. Amacı, ilahi buyrukları beyânî sistemde olduğu gibi zanna değil, burhana, yani kesinliğe dayanan bir ilim elde edebilecek şekilde anlamak ve bu anlama faaliyetini kesinlik üzerine bina etmektir. Böyle bir anlamanın da ancak dinin külli ilkelerine bağlı olarak gerçekleşeceği kanaatindedir. Dinin külli ilkelerini tayin eden ise ilahi buyrukların maksadıdır. Şu halde ilahi buyruklardaki her cüz'i hüküm, beraberinde külli bir anlamı, yani Şari'in bu hükümdeki maksadını taşımaktadır.[304] Sevk ettiği her hükümde Şari'in bir maksadı olduğuna göre onu anlayıp uygulamayı da bu doğrultuda yapmak, lafız-amaç ya da şekil-öz irtibatını kurmayı gerekli kılmaktadır.[305]

Esasında İslam düşüncesinde ilk dönemlerden itibaren ilahi buyrukların anlaşılması konusunda lafzi çerçeve göz önünde bulundurulmakla birlikte bu çerçevenin, aslında o hükümle hedeflenen amacı gerçekleştirme aracı olduğu dillendirilen bir husustur. Öne çıkan kurucu zihinler lafız-gaye ilişkisini -bazen aksamalar olsa da- hep göz önünde bulundurmuşlardır. Fakat, bu dengeli ilişki zaman içerisinde yerini, mezhep birikimi ile de kayıtlı lafızcı/literal anlama yöntemine bırakmış ve zamanla ilahi buyrukların maksat ve hikmetini devre dışı bırakan bir anlayışın hakim olmasına neden olmuştur. Dini metinlerin doğru anlaşılmasının, onun lafzıyla yakından ilgili olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat maksadını göz ardı ederek ilahi buyrukları sadece lafzî yoruma

---

[303] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara: 1996), 258-259.

[304] Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslami İlimler Metodolojisi 2*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 1990), 36.

[305] Mustafa Çağrıcı, (ed.), *Mâkâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Hikmet ve Amaç Eksenli Anlamak*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 134.

tabi tutmanın şekilciliğe indirgemek olacağını, buna karşılık lafız-maksat veya şekil-öz dengesini kurmanın ise daha doğru bir yöntem olduğunu belirtmek gerekir. Lafız-maksat dengesine dayanan bu yöntemin maksat lehine bozulması da benzer şekilde birçok sorunu beraberinde getirebilir. Bu sorunların başında ise ilahi buyrukların maksadını tespitte ortaya çıkabilecek izafilikler ve insan olmaktan kaynaklanan eksiklikler gelmektedir. Bu nedenle ilahi buyrukların anlaşılmasında ne tek başına lafızcı yaklaşım ne de gayeci yöntem yeterli görünmemektedir. Şekil-öz birlikteliğinin yanı sıra ilahi buyrukların lafzıyla onun tarihsel-toplumsal bağlamını, varoluşsal boyutunu ve hedeflerini bir bütün olarak anlama yöntemi daha doğru görünmektedir.[306] Zira salt lafızcı yaklaşım kuru bir şekilcilik ortaya çıkarmaktayken, maksatları lafızların bağlamını dikkate almaksızın ortaya koymak ise bir çeşit rölativizm doğurabilir. Bu nedenle dine bütüncül olarak anlaşılabilmesi ve canlılığını koruyabilmesi için ilahi buyrukların tarihsel-toplumsal bağlamını ve hedeflerini makasıd/mesalih eksenli anlama çabasının merkeze alınması önemli görünmektedir.

Makasıd eksenli anlama çabası, insanın içinde bulunduğu dünya ile ilahi buyruklar arasında ilişki kurulabilmesine izin vermesi açısından da önemlidir. Kıyası ve ta'lili (illeti) esas alan ve lafızların anlamlarına vurguda bulunan beyânî sistem, ortaya koyulan hükümlerin akliliğini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, bu yöntem hükümlere illet bulabilmek için de makasıda başvurmak durumundadır. Makasıd eksenli yaklaşımın ise herhangi bir zamanda ve ortamda hükümler için makul bir gerekçesinin olması kaçınılmazdır. Çünkü kıyasın doğasında yer alan cüz'i hükümlere ve lafzi okumalara bağlı değil, bunun yerine "esbab-ı nüzül"ü,- ki burada esbab-ı nüzül bir tür maslahata ve sosyolojik duruma işaret- dikkate almaktadır.[307]

3.6. MAKSADI AÇISINDAN DİN

Dinin doğru anlaşılması şüphesiz asıl olanın, yani ilahi buyrukların maksadının doğru anlaşılmasına bağlıdır. Dinlerin tarihlerine baktığımızda, özellikle semavi dinlerde gözetilen temel unsur maksattır. İslam düşüncesinde dinin maksatlarına ilişkin temel

[306] Çağrıcı, *Mâkâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Hikmet ve Amaç Eksenli Anlamak*, 129-139.
[307] Muhammed Abid el-Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 59, 60.

kavramları ilk kullanan alim Cüveyni, ilahi buyrukların maksatlarının olduğunu ve dinin anlaşılması hususunda maksatlarını iyice anlayamayan, bu maksatların farkında olmayan kimselerin, din konusunda basiret sahibi olamayacağını belirtmiştir.[308] Taha Abdurrahman ise dinin anlaşılabilmesi için "anlamsızlık", "gayesizlik" ve "değersizlik" kavramlarının üzerinde düşünmek gerektiğini söyler. Dinin koyduğu kuralları kavrayabilmek için anlamı, gayesi ve değerini anlamak gerekir. Dolayısıyla dini anlamak için anlamsal içeriğinin ve mantığının kavranması, gayesini anlamak için kuralın asıl sebebinin ve gayesinin ne olduğunu, değerini bilmek ve anlamak için ise hikmetini ve faydasını bilmek, elzem görünmektedir.[309]

İslam düşüncesinde ilahi buyrukların hikmet ve gayesiyle ilgilenen düşünce sistemi makasıd ilmi olarak anılmaktadır. Sözlükte "bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek" anlamındaki "kasd" kökünden türeyen ve "niyet, amaç" gibi manalarda kullanılan maksıd kelimesinin çoğulu olan makasıd İslam düşüncesinde "dinin gayeleri" ya da "ilahi buyruklarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri" anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslâm hukukçularınca ele alınmasıyla hatta zamanla fıkhî hükümlerin gayelerini, yani gerek ilahi buyruklarda açıkça belirtilmiş olan gerekse içtihat yoluyla ulaşılmış dinî-hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir haline gelmiştir.[310] Cüveyni makasıd temelli yaklaşımı, maslahatları korumak ve onları ortadan kaldıran mefsedetleri gidermek ve ilahi buyrukların ilk konuluş gayesine uygun bir şekilde anlamak olarak tanımlamaktadır.[311] Makasıda dair yazılanları müstakil bir usule dönüştüren Şâtıbî ise hem insan ve toplum için gerekli olan dünyevi ve uhrevi yararı, insanın evrenle kurduğu ilişkiyi ihmal etmeyecek şekilde anlamak, hem de zorunlu kulluğu ihtiyari bir kulluğa dönüştürmek olarak tanımlamıştır.[312]

Dinin ortaya koyduğu ilahi buyrukların gayesi öncelikli olarak inananlarını korumak, onlara fayda sağlayacak şeyleri temin etmek ve zarar verecek hususlardan korumak, böylece bireyin ve toplumun hem dünya hem de ahirette mutluluğunu sağlamaktır. Esasen İslam dininin gözettiği öncelikli gaye budur. Ahlaki boyutuyla ferdi

[308] Çağrıcı, *Mâkâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Hikmet ve Amaç Eksenli Anlamak*, 31.
[309] Çağrıcı, *Mâkâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Hikmet ve Amaç Eksenli Anlamak*, 40.
[310] Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdü'ş-Şerîa" TDV İslam Ansiklopedisi, erişim: 27 Aralık 2022,
[311] Çağrıcı, *Mâkâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Hikmet ve Amaç Eksenli Anlamak*, 31.
[312] Şâtıbî, *el-Muvâfakât, İslami İlimler Metodolojisi 2*, 9.

yetiştirip bir bilinç geliştirmek ve eylemlerini ahlaki açıdan olgunlaştırmaktır. Böylece toplum için iyiliği yaygınlaştırmak ve kötülük olarak nitelendirilebilecek unsurları ortadan kaldırmak, bireylerin iman ve ibadetlerle elde ettiği kazanımları bütün davranışlarına yansıtmasını sağlamaktır.[313]

Dinlerin gayesi ile ilgili olarak karşımıza çıkan ve farklı anlamlarda da olsa hemen her dinde yer alan temel kavram "kurtuluş"tur.[314] Weber, bütün dini davranışların "kurtuluş" gayesini gerçekleştirmek için var olduğunu söyler. Dinin nihai amaçlarından birisi de ahlaki değerler aracılığıyla inananlarının hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğunu ve dolayısıyla kurtuluşunu sağlamaktır. Bu doğrultuda inananların mutluluğu ilahi öğretiyi kabulden ve sonrasında da bu kabule uygun bir yaşam sürmekten geçer. Her din kurtuluşa giden yolu, ahlaki ve toplumsal bir düzen yaratarak hazırlar. Bu düzen aracılığıyla da birlik ruhu oluşturmayı hedefler.[315] Farabi, dinin toplumu bir gayeye ulaştırmak için var olduğuna işaret eder. Ona göre bu amaç, insanları "en yüksek mutluluk"a kolay bir yoldan ulaştırmaktır. Dinin koyduğu bütün kanunlar, kanun koyucunun iyi ve sevap olarak belirlediği bütün değerler, insanları dolaylı veya sembolik bir yolla "en yüksek mutluluk"a götürme amacında olan birer araçtır.[316]

Dinlerin gayesi söz konusu olduğunda karşımıza çıkan kavramlardan birisi de "adalet"tir. Din, sunduğu emirlerle hem inananların kendi aralarında hem de toplumun bütününde adaleti gerçekleştirmeyi hedefler. İslam dini açısından adalet en yüksek gayedir. Bu nedenle bütün emir ve hükümlerinde adaleti gerçekleştirmeyi hedeflemekte ve bütün insanların kanun ve yargı karşısında eşit olduklarını bildirerek yargı ve tanıklıkta adaletli olmalarını emretmektedir. Bununla ictimai adaletin gerçekleşmesini hedeflemekte ve toplumda fazilet, sevgi ve saygının hakim olmasını öncelikli saymakta, her ferdin başkasının menfaatini kendi menfaati gibi korumasını gerekli kılmaktadır.[317] Bu gaye dinin sosyal hayata ve dışa bakan yönünü temsil eder.

Dinin hedeflediği bir diğer gaye ise maslahatı korumaktır. Burada maslahatla kastedilen bireysel arzu ve istekler değil, insanla ilgili dünyevi ve uhrevi bütün faydalı

---

[313] Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi 'Fıkıh Usulü'*, çev. Abdülkadir Şener, (Ankara: Fon Matbaası, 1981), 311.
[314] Latif Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür*?", Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* 4 /2, (2007), 58.
[315] Latif Tokat, (ed.), *Din Felsefesi*, 318.
[316] Farabi, *Kitabu'l- Mille,* 16.
[317] Tüzer, "Din ve Ahlak", 313.

sonuçları elde etmek, toplumun düzenini devam ettirmek ve zararlı olanı uzaklaştırmayı hedefleyen hakiki ve genel maslahatlardır. Bu ilkeleri koymak ve korumakla din, insanı bu hayatın sıradan ve önemsiz bir parçası olmaktan kurtarmakta, insanın şerefli bir hayat sürdürmesini sağlamayı hedeflemekte ve insana verdiği değeri göstermektedir. Burada asıl sorumluluk insana aittir; din bunu gerçekleştirecek olan insana koyduğu ilkelerle rehberlik etmekte ve motive edici bir güç sağlamaktadır.

Dinin yaratılış konusunda gözettiği bu hususların korunmasına yönelik ortaya koyduğu ilahi buyruklardaki gayeler İslam düşüncesinde, korunması hedeflenen yararların önem derecesi açısından genel itibariyle zarûrî olanlar, hâcî olanlar ve tahsînî olanlar olmak üzere üç kısımda toplanmaktadır. Zarûrî olan maksatlar (zarûriyyat) din ve dünya işlerinin kendisine bağlı olduğu, bireyin hem dünya hem de ahiret mutluluğu için dinin gerekli gördüğü ve korunmasını da zaruri kabul ettiği en temel gayelerdir. İslam dininin, bireyin varlığının devamı ve toplumsal birlik beraberliğinin korunması için gerekli gördüğü en üst düzeydeki bu gayeler "din, akıl, can, mal ve neslin korunması" şeklinde beş ilkeyle açıklanmıştır. "Zarûriyyat-ı hamse", "külliyyât- hamse" gibi adlarla da ifade edilen bu ilkeler maslahatın gerçekleşmesi için bütün dinlerin üzerinde ittifak ettiği vazgeçilmez ilkelerdir.[318]

Bu beş ilkeye ilave olarak İbn Rüşd "adalet"i İbn Rüşd, Cüveyni ve Farabi "erdemli bir toplum oluşturma", İzz b. Abdüsselam ve Şâtıbî "Allah'a kulluk", Alal el-Fâsî yeryüzünün imarı, Tâhir b. Âşûr "eşitlik ve özgürlük", Şah Veliyyullah ve Tahir b. Âşûr birey, toplum ve ümranın salahı, toplumsal düzenin ve güvenliğin sağlanması, İbn Haldun makâsıdu'l-umran gibi yeni gayelerden söz etmişlerdir. Fakat beş külli ilkenin hepsini kapsadığı düşüncesiyle bu eklemeler bazı düşünürlerce reddedilmiş, bazıları tarafından da beş ilke ile sınırlandırmak insanın ve hayatın bütün gerçeklerini içine almadıkları gerekçesiyle doğru bulunmamıştır.[319]

Hâci olanlar (haciyyat) ise, daha çok bir durumdan oluşan güçlüğü ortadan kaldırmak veya bu beş ilkeyi korumaya engel olacak durumları ortadan kaldırmak için tedbir mahiyetindedir. Zaruret derecesinde olmamakla birlikte bireysel ve toplumsal hayatın düzenli bir şekilde devam ettirilebilmesini sağlayan, riayet edilmemesi zorluk,

[318] Şâtıbî, *el-Muvâfakât, İslami İlimler Metodolojisi 2,* 7-9.
[319] Boynukalın, "Makasıdü'ş-Şeria".

huzursuzluk ve sıkıntıya sebebiyet veren faydalardır.[320] Tahsînî olanlar (tahsiniyyat) ise doğrudan doğruya hayatın esaslarıyla ilgili olmasa da hayatın kıymet ve şerefini zedeleyecek şeylerden sakınılması için gözettiği gayelerdir.[321] Ahlaki erdemlerin geliştirilmesi, görgü ve nezaket kuralları gibi üstün ahlak anlayışına uygun davranışlar geliştirmeyi hedefleyen, sağduyu sahibi bireyler tarafından hoş karşılanmayacak durumları ortadan kaldırmayı temine yönelik şeylerdir.[322] Tahsiniyyat ilk iki maksadın gerçekleştirmeyi hedeflediği durumlarla birlikte ortaya çıkmakta ve onlara ahlaki bir nosyon kazandırmaktadır.

Makasıd nazariyesine hem önemli katkılar sunması hem de ahlakı, makâsıda ait tüm tasniflere dahil etmesi bakımından önemli bir katkıda bulunan Taha Abdurrahman, dinin en önemli ve en külli gayesinin ahlak olduğunu düşünmektedir. Ona göre ahlak, ahkâmın aklıdır. Ahlak üretemeyen dindarlığın sebebi, bu aklın yitirilmesini ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre en kötü sekülerlik, dinin ahlaktan ayrılmasıdır. Çünkü dinin ahlaktan ayrılması, kendisinden ayrılmasıdır.[323]

Tarık Ramazan, İslam'ın teklif ettiği bilinç ve ahlakın, klasik dönemde üretilen dinin hedeflediği yüce gayeler listesine birkaç gaye daha eklemekle değil, dini metinleri insan ve çevre faktörünü dikkate alarak günümüz realitesine daha uygun yeni yüce gayeler listesi ortaya koymak ve dinin gayelerine dair İslami bir bilinç ve ahlak oluşturmak suretiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir.[324] Nitekim modern dönemde karşı karşıya bulunduğumuz yorum zenginliğini düşündüğümüzde, Ortaçağ'da Cüveyni, Gazali ve Şâtıbî gibi düşünürlerin geliştirdikleri makâsıduş-şeria kavramının çağımızda yeniden keşfedilmesine ve dine olan yaklaşımımızda doğru yorumu yanlış olandan ayırmamıza imkan tanıyacak bir kriter arayışına zaruri olarak girmekteyiz.

Fakihler, "zaruriyat" ve diğer kategorileri, hem kendi dönemlerinin verilerinden hem de dinin emir ve yasaklarına dayanarak, tümevarım yöntemiyle tespit etmişler ve zaruriyatı, beş ilkenin korunmasıyla sınırlandırmışlardır. Cabiri, önceki dönem fakihlerinin beş ilkeyle sınırlandırdıkları bu beş kategorinin insanlığın maslahatına

[320] Şatıbi, *el-Muvâfakât, İslami İlimler Metodolojisi 2,* 10.
[321] Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi 'Fıkıh Usulü,* 318.
[322] Şâtıbî, *el-Muvâfakât, İslami İlimler Metodolojisi 2,* 10.
[323] Çağrıcı, *Mâkâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Hikmet ve Amaç Eksenli Anlamak,* 39.
[324] Tariq Ramadan, *Radical Reform: İslamic Ethics and Liberation*, (New York: Oxford University Press), 315-320.

hizmet etmeyi amaçlayan her yasamanın temel amacı olarak korunması gerektiğini düşünmekle birlikte bugünün ihtiyaçları olan ifade özgürlüğü, siyaset özgürlüğü, yöneticileri seçme ve değiştirme özgürlüğü, çalışma, iş, giyinme ve barınma özgürlüğü, eğitim ve sağlık özgürlüğü ve çağdaş toplumlardaki vatandaşların temel haklarından olan diğer özgürlükler gibi başka birtakım hususların da eklenebileceğini ifade etmektedir.[325] Benzer şekilde "haciyat"a da, yeteri derecede hastane kurarak sağlığı temin etme ve hastalıklardan korunma ihtiyacı, bilimsel, sanatsal alanlarda düşünsel yaratıcılığın geliştirilmesi için gerekli olan donanım ihtiyacı gibi yeni bir takım ihtiyaçlar eklenebileceğini, tahsiniyatın ise toplumun ahlaki değerlerini olumsuz etkileyecek şeyleri önleme, İslam'ın belirlediği yüksek değerlerin yaygınlaşmasını sağlama gibi ihtiyaçların eklenebileceğini dile getirmektedir. Şüphesiz bunlar, beş kategoriyi iptal edip onların yerine geçmez; aksine onları tamamlar ve modern dönemde onların korunması için gerekli olan koşulları temin etmeyi destekler niteliktedir. O halde şöyle söyleyebiliriz: Fakihlerin tespit ettiği kategoriler birtakım genel ve kalıcı zaruretler söz konusu olduğu gibi, her çağın kendine has zaruriyatı, haciyatı ve tekmiliyatı da vardır.[326] Bu nedenle içinde bulunulan çağın zaruriyatları ile dinin genel maksatları arasındaki ilişkiyi doğru yöntemlerle kurmak, insanın içinde bulunduğu varoluşsal durumları dikkate almak, dinin bütüncül olarak anlaşılabilmesi ve canlılığını koruyabilmesi için önemli bir mesele gibi görünmektedir.

3.7. DEĞERLENDİRME

İster İslam dininin temel ilke ve esaslarını göz önünde bulunduralım, ister batılı toplumların gelişmişlik ölçütlerini esas alalım, hem tarihsel olarak hem de günümüzde din fenomeninin anlaşılmasıyla ilgili ciddi sorunlarla karşı karşıya olunduğu gözlemlenebilmektedir. Din, insanın anlamlı bir hayat yaşamasına imkan sağlamak için var olduğu halde, rasyonel bir zemine oturtulmamış din yorumları ya da gayeleri doğru anlaşılmayan bir din anlayışı anlamsızlığa yol açabilmektedir.

Tarihsel olarak batı düşüncesinde dinin anlaşılmasına ilişkin kırılma oldukça derinden yaşanmıştır. Esasında hangi dönemde ve nerede olunursa olunsun, insanların

[325] Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma,* 69.
[326] Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 70.

bağlı kaldıkları yüksek değer ve ideallerin işlevlerini yerine getirememesiyle ortaya çıkan sonuç, yani dinin hayata ilişkin sunduğu bütünlüğün kaybolması, beklenen bir durumdur. Tarihsel süreçte hem Hristiyan ve Yahudi dünyasında hem de İslam aleminde dinin anlaşılmasıyla ilgili pek çok engelden bahsedilebilir. Dinin anlaşılması için tek bir yöntem tercih eden ve yorum tekelciliği yaparak sadece kendi anlayış ve yöntemlerinin hakikat olduğunu iddia eden, bunun dışında bir hakikat aramayı Tanrı'ya baş kaldırmakla eş değer tutan Kilise teolojisi, dinin anlaşılmasıyla ilgili problemlerin ne ölçüde sarsıcı olduğuyla ilgili önemli bir örnektir. Dinin, kilise ve yetkililerinin siyasal otoritesine dönüştüğü bir ortamda yüksek değer ve ideallerin gerçekleşmesini beklemek, hatalı olurdu. Var olan her şeye anlam kazandıran en yüksek değerler gerçekleşmemiş ve hiçbir zaman gerçekleşmeyecekse, başka bir deyişle ortaya koyulan amacın gerçekleşme güvencesini sağlama almıyorsa, neye yarar en yüksek değerler ve gayeler?[327] Bu tür sorulara zemin hazırlayan bir ortamda en iyi hissedilen şey; her şeyin anlamsız ve boş olduğu, dolayısıyla bir gayeyi hedeflemediği duygusudur. Batıda bu durum nihilizmle neticelenmiştir.

Nihilizm, o güne kadarki en yüksek değer ve ideallerin, kilise ve din adamlarının ortaya koyduğu yöntemle anlaşılmasıyla ortaya çıkan ve en sonunda insani düzlemde hiçlik deneyimine neden olan, ideallerin ve değerlerin anlamını yitirdiği bir sistemin sonucu olarak ortaya çıkan tepkidir; metafizik bir dünya anlayışına, en üstün değerlere, ölümden sonraki dünyaya, dolayısıyla Tanrı'ya, öze, iyi ve hakiki olana tepkidir.[328] Nihilizmin bu tepkisel yaklaşımı yalnızca Kilise'yi değil, Kilise'nin temsil etme iddiasında olduğu dine karşı da geçerliydi. Bu nedenle Kilise ve yetkililerinin siyasal otoritesine gösterilen tepki, dine karşı gösterilen bir tepkiye ve dolayısıyla dinin anlaşılmasıyla ilgili bir probleme dönüştü. Nihayetinde dinin anlaşılmasıyla ilgili problemler dönüşerek dini problem haline getirdi.

Nihilizm, alemin de insanlığın da bir amacının olmadığını iddia eder ve her şeyde insanların nihai hedefsizliğini görür. Hatta ona göre sadece insan varlığının değil, topyekûn tarihin de bir amacı yoktur. Tarihle ilgili bütün söylenenler bir antropomorfizmden ibarettir. Bu nedenle bir anlamının ve amacının olmaması açısından

[327] Martin Heideger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 23.
[328] Martin Heideger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı,* 24.

evren, geleneksel düşüncenin aksine kaotik bir yerdir.[329] Nihilist düşüncenin en üst değerler ve gayelerin gerçeklik zemini bulamıyor olması ve dinin anlaşılmasıyla ilgili problemleri tarihsel bir gerçekliğe atıfta bulunarak eleştirmesi, Tanrı adına insanın ezilmesine ve bütün insani özelliklerin aşağılanmış olmasına ve hatta varoluşsal durumların göz ardı edilmesine dikkat çekmesi anlaşılabilir bir durumdur. Fakat mevcut durumun böyle olması, gerçeğin böyle olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle dinin problem haline gelmesi ile "dînî problemleri birbirinden ayırmak, dinin problem haline gelmesinin ne olduğu sorusunu daha açık bir şekilde sormak daha önemli görünmektedir.[330]

İnsanı, bu hayatın sıradan ve önemsiz bir parçası olmaktan, yokluk kaygısından, tahammül gösterilen bütün acılardan, ürettiği değerlerin boşuna olduğu hissinden kurtaracak olan bir şeye ihtiyacı olduğu, yadsınamaz bir gerçeklik gibi görünmektedir. Bu anlamda din, insanı kendisine yabancılaştıran değil, yakınlaştıran bir fonksiyon icra ediyor görünmektedir.

Günümüzde de başka bir versiyonuyla ortaya çıkan ve küresel ölçekte yaşanan sekülerleşme, dini meselelerin gayelerinden uzak yorumlanması, dini hayatta ve değerler skalasında fazlaca öne çıkan görselliğin hem kolay hem de derecelendirilebilir bir dindarlık önermesi, dinin şekilsel bir takım formlara indirgenmesi ve dini metinlerin anlaşılmasının belli bir zamana hasredilmesi, egzistansiyel yönün ihmali gibi problemler dinin anlaşılması ve canlılığını korumasını zorlaştırmaktadır.[331] Dinin yalnızca kurumsal ve normatif yönüne odaklanmak veya somut uygulama örneklerini, kendi tarihsel zemininden koparan bir yaklaşımla bugüne taşıyarak ahlakın ve dinin genel amaçlarının gerçekleşeceği beklentisinde olmak, dinin sunduğu metafizik açıklamanın ve varoluşsal yönün gözden kaçırılmasına ve bütünlüğünün kaybolmasına neden olmaktadır. Bu anlamda din, bir müessese olarak anlamlılığı sağladığı kadar, nasıl anlaşıldığına ve yorumlandığına bağlı olarak anlamsızlığa da yol açabilmektedir. Bu nedenle makul kabul edilebilecek bir yaklaşımla ele alınabilmesi için, dinin gayeleri ve varoluşsal boyutunun dikkatle ele alınması önem arz etmektedir.

---

[329] Tokat, *Anlam Sorunu,* 100.
[330] Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması,* 35.
[331] Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla yüzleşme*, 45.

Her ne kadar öncelikli olarak metafiziksel bir yön bulundursa da, din aynı zamanda varoluş gayesine uygun bir biçimde bu dünya hayatı için gerekli olan kapsamlı ve genel tasavvuru, hitap ettiği insanların genel dünyası ve gerçekleri üzerinden tanımlar. Bu nedenle dinin müntesiplerine ulaştırmayı hedeflediği mesajın, yaşanılan dünya ve insanlık tecrübesine dair olduğunu ve onunla diyalektik bir ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişki, dinin çok boyutlu yapısıyla bir bütünlük ve süreklilik içerisinde, insanların yaşamlarında hayır ve doğru istikametinde değişimler sağlama gayesiyle koyduğu kurallarla varlığını sürdürmektedir.

Dinin inançlar ibadetler, haramlar ve helallerle bireysel ve sosyal hayata ilişkin koyduğu bu kurallardan bazıları teorik bazıları pratik mahiyetlidir. Özellikle dinin ritüel boyutu yalnızca belli şekil ve şartlar yerine getirildiğinde geçerlilik kazanır. Ancak ritüellerin bu şekil ve şartlarla gerçekleştirmeyi hedeflediği bir takım gayeler vardır ki o da, bir taraftan inananlarının her an Tanrı'nın denetim ve gözetimi altında olduğu, diğer yandan ise destek ve inayeti altında olduğu bilincini kazandırarak bireylerin iç dünyalarını onarmak, davranışlarını güzelleştirmektir. Bu gaye, ahlak ve erdem sahibi bireylerden oluşan, huzur, barış ve güven içerisinde yaşayan bir toplum inşa etmekte destekleyici bir rol oynar.[332]

Farabi'nin tanımıyla din; inanç, ibadet, ahlak, hukuk kuralları ve gündelik hayata dair bütün ilkeleriyle bir toplumun yaşam şeklini belirleyen ögelerden oluşan kurallar sistemidir. Her dinde, ahlak ve toplumsal yaşamla ilgili olarak birtakım ilkeler yer almaktadır. Bu ilkeler bireylerin kişisel inisiyatifleriyle tanımlanabilecek kadar sade, yalın ve köksüz değildir.[333] Çünkü dinin kaynağı aşkındır. Din, bu aşkın tabiatıyla, tarih boyunca insan olmanın özüyle ilişkili olarak varlığını sürdüren ahlaki değerleri onaylar ve ahlaka güçlü bir zemin kazandırarak, değerlerin davranışa dönüşmesi ve bir irade gücü haline gelmesinde etkin bir rol oynar. Aklın ve fıtratın yönlendirdiği asli çizgiyi onaylayarak, bireyin zaaflarına yenilmeden yoluna devam edebilmesi ve asli duruşunu koruyabilmesi için rehberlik eder.

Bireylerin haklarının makul ölçüler içerisinde karşılanabildiği, yükümlülük ve hakların bilinebilir olduğu, şeffaflık ve öngörülebilirlik içerisinde yaşadığı böyle bir

[332] Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor Muyuz?,* 56.
[333] Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor Muyuz?,* 44.

toplum inşa edebilmek için kurallar elbette önemli ve gereklidir. Dinin koyduğu kurallar bu amaca hizmet etmek için koyulmuş olan araç değerleri, üst ahlak normları ve erdemlerden oluşan toplumun ortak değerleri ise dinin esas amacını teşkil etmektedir. Fakat zaman içerisinde dinin normatif ve formel yönü ön plana çıkartılmış ve kuralların her zaman ve düzlemde dinin genel amaçlarını gerçekleştireceği varsayılmıştır. Hayatın akışına paralel olarak yaşanan değişim ve gelişmeler neticesinde dinin koyduğu kurallar ile gayeler arasındaki ilişki gözden kaçırılarak kuralların bizzat kendisi amaç haline gelmiştir. Ancak belli bir takım ahlaki normların varlığının, bireysel ve toplumsal yaşantı içerisinde pratik zeminde ahlakın varlığını temin etmesini beklemek hangi ölçüde hatalıysa, dinin yalnızca normatif düzenlemeleri ya da somut uygulama örneklerini, bağlamını dikkate almaksızın bugüne aktararak, dinin hayata dair sunduğu anlamın gerçeklik kazanması, ritüellerin hedeflediği gayeleri gerçekleştirmesi ve dinin yaşantı içerisinde pratik bir zemin kazanması beklentisinde olmak, hatta toplumsal ve kamusal alanda dinin temel ilke ve gayelerinin gerçekleşmesi için güvence olarak görmek ve yeterli saymak aynı derecede hatalıdır. Buradaki problem, şeklin veya kuralın bulunuşu değil, şekilciliğin ve kuralcılığın içerik ve amaçtan daha önemli hale gelmesi ve sihirli bir değnek gibi görülmesidir.[334]

Dinin anlaşılması konusunda karşılaşılan problemler, dinin kurumsal ve normatif yönü ile bireysel ya da toplumsal yönü arasındaki etkileşimin yeterli ölçüde tahlil edilememesinden de kaynaklanmaktadır. Din, yaşama dair bir anlam ve gaye sunuyor olmasının yanı sıra bireysel ve toplumsal yaşamın belli bir ahenk içerisinde yürütülmesini ister. Bunu koyduğu kurallar ve ilkeler ile temin eder. Dinin koyduğu kurallar ve ilkeler bir gayeyi gerçekleştirmek içindir. Dinin doğru anlaşılması için bu kuralların ötesinde bulunan gayenin nasıl ve hangi durumlarda en iyi şekilde gerçekleşeceği üzerine düşünmek oldukça önemlidir. Bu gayelerin gözden kaçırılması durumunda şekille yetinilen içi boş bir din anlayışı ortaya çıkmaktadır. Şekilciliğin götüreceği son nokta ise, dinin özünün ve ruhunun yitirilmesi, ahlakın ve dini duyarlılığın hatta anlamın, ıskalanmasıdır.[335] Çünkü din, bir yönüyle fizik dünyanın metafizik arka planını tanıtmakta başka bir yönüyle ise hayata, varoluşun başlangıcına ve sonuna ilişkin külli

[334] Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* 331.
[335] Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor Muyuz?,* 59.

bir açıklama getirmekte ve beşeri münasebetleri kuşatan ve aydınlatan bir kıvam oluşturmaktadır.

Dinin anlaşılmasıyla ilgili bir diğer problem, seküler yaşam ve düşünce biçimine karşı duyulan endişe nedeniyle ortaya çıkan, dinin müntesiplerinin karşılaşacağı her duruma dair dinin bir açıklama getirdiği ya da getirmesi gerektiği düşüncesine sahip kuşatıcı din söylemidir. Dinin hayatın her alanını kuşatmakta ve varoluşa ilişkin külli bir izah sunmakta olduğu bir gerçektir. Fakat bu durum, dinin hayatın her alanına müdahale etmesi, olay ve olguları bütün ayrıntılarıyla belirleyen bir epistemolojik arka plan oluşturduğu anlamına gelmemektedir. Din, yaratıcının insanlara sunduğu doğru yol rehberliği, fizik dünyanın olay ve olgularını aklı ile keşfedebileceği metafizik bir aydınlanma, varlığı başka bir açıdan izah ve eşyanın hakikatini göstermektir. İnsanlara temel erdemleri kazandırmak, sorumluluk bilinci ve ahlaki duyarlılık aşılamak, insanın dünyada huzur ve sükun içerisinde yaşamasına imkan sağlamaktır. Bu nedenle dinin sunduğu kuşatıcı bilginin bu gayelerin gerçekleşmesine yönelik olduğunu dikkate alarak büyük resim içerisinde değerlendirmenin daha kat'i sonuçlar doğuracağını söyleyebiliriz.[336]

Modern dönemde bazı kesimler benzer şekilde dinin farklı boyutlarını ihmal ederek dini öğretinin bütün gücünü ve orijinalliğini şekil ve kurallara irca etmektedir. Oysa dininin en karakteristik yönü, şekil ve kuralları değil, deruni, ahlaki ve metafiziksel boyutudur. Aile hayatından, ticari ilişkilere kadar koyduğu kurallar ve yönlendirmelerin temel gayesi, Allah'ı tanımak ve O'na karşı sonsuz bir şükür ve minnet duygusu içerisinde olmak, emir ve yasaklarını içtenlikle yapmak ve iç dünyasındaki dinginliği toplumsal ilişkilere yansıtmak, erdemin ve ahlakiliğin egemen olmasıdır. Bu gayeler göz ardı edildiğinde geriye kuralları ve şekilsel yönleri din yerine ikame eden, sığ ve samimiyetsiz bir dindarlık tipolojisi ve din anlayışı ortaya çıkar. Çünkü belirli davranış kalıplarının değerli olabilmesi bireylerin bir bilinç içerisinde gerçekleştirmelerine bağlıdır. Peygamberler ve din kurucuları dinlerini yayarken muhatap aldıkları kitlenin kendi inançlarına ve felsefelerine bir bilinçle yaklaşmalarını istemişlerdir. Bu bağlamda bireyleri, ortaya koyulan hükümler üzerinde düşünmeksizin uygulamaya memur bir nesne olarak görmeyip, yapacakları tercihlerin dini ve ahlaki gerekçelerini özenle anlatmış

[336] Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor Muyuz?,* 86.

olması ve inananlarının bu bilinçle yaşamlarını sürdürmelerini tavsiye etmesi, İslam mesajının en güçlü yönünü yansıtmaktadır.[337]

Dinin anlaşılması, bugün yaşayan muhatapları tarafından nasıl algılandığıyla da ilişkilidir. Bu bağlamda dinin sunduğu anlam, metafiziksel ve kavramsal çerçeve, dini hükümlerin değişen zaman ve zemine göre nasıl anlaşılacağı, din ile yaşanılan hayat arasında ne tür bir bağın olduğu, dini metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği gibi sorgulamalar dinin doğru tahlil edilebilmesi için üzerinde düşünülmesi gereken konulardır. Sosyal değişme ve modern hayatla ilişkisi düşünüldüğünde zorunlu olarak dinin birey ve toplumla kurduğu ilişkinin mahiyeti, varoluşla ilgili sunduğu manevi arka planın anlamı, davranışlarımızla ilgili olarak getirdiği öneriler ve kuralların, yaşadığımız hayatla ilgi derecesini hem şekil, öz ve amaç yönüyle hem de dinin sunduğu evrensel bir gerçeklik ve devamlılık teziyle ilişkili bir biçimde yeniden ele almak kaçınılmaz görünmektedir. Bu durumda akla şöyle bir soru gelebilir: Yüzyıllardır binlerce müstesna zihnin üzerinde çalıştığı anlama ve yorumlama bugün yeniden niçin hayati bir mesele olmaktadır? Din; psikolojik, sosyal, ahlaki, hukuki, lisani ve tarihi gibi çeşitli yönleri olan sosyal bir fenomendir. Sosyal fenomenler ise değişken olup, konusu ve yöntemi sabit değildir. Bu nedenle dinin anlaşılmasında tercih edilen yöntem de sabit olmamalıdır. Bilakis din fenomeninin boyutlarının çokluğu sebebiyle anlaşılma yönleri, yöntemleri, yorumları ve neticeleri çoktur.[338] Ayrıca, İlahi mesajın belli bir dönemde anlaşılmış olması bugün tekrar yorumlanmayacağı anlamına gelmez. İlahi mesaj her dönemde yeniden yorumlanmaya ve yeniden anlaşılmaya ihtiyaç duyar.[339]

Müslüman alim ve düşünürler, Kur'an'ın köklü bir birlik oluşturduğu ve temel çizgileri açıkça görülen çok boyutlu bir dünya görüşü sunduğu gerçeğini ve varoluşsal yönünü her zaman göz önünde bulunduramamışlardır. Bazı ilim sahalarında bunun bedeli oldukça ağır olmuştur. Eş'ari kelamının bazı alimleri, Allah'ın kudretini ön planda tutmak gayesiyle insanda kudret ve iradeyi reddedişi, ilahi buyruk ve yasalardaki gayeyi dikkate almaması, sebep-sonuç ilişkisini inkar etmesi ve neticede bir çeşit atomculuğu iman esası haline getirmesiyle, Kur'an'ın birlik ve bütünlük arz eden dünya görüşüyle bağdaşan

[337] Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor Muyuz?,* 89-90.
[338] Ramazan Altıntaş, "Dini Anlamada Yöntem Sorunu: Hasan Hanefi Örneği", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 15/2 (2017), 276.
[339] Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, 15-19.

yönünü belirli ölçüde kaybetmiştir.[340] Oysa bilinç içerisinde gerçekleştirilen her eylemin bir gayesinin olduğu, bilinen bir gerçektir. Zira yaşadığımız evrende, olgu ve olayları anlamlı hale getiren en önemli hususlardan birisi, onların var oluş sebepleri ve gayeleridir. Çünkü insani düzlemde bir gayeden ya da illetten yoksun eylemler anlamsız ve abes sayılır. İnsani düzlemde geçerli olan bu düşünce biçimi din için de geçerlidir. Nitekim, Mûtezile ve Mâturîdiyye düşüncesinde de ilahi buyrukların, bir gayeye yönelik olduğu görüşü desteklenmektedir.

İster semavi ister beşeri kaynaklı olsun her dinin bağlı kaldığı kutsal metinleri vardır. Bu nedenle dinin anlaşılması elbette söz konusu dinin kutsal metinlerinin anlaşılmasıyla da ilişkilidir. Semavi dinlerde kutsal metinleri oluşturan ilahi kelamın özellikle önemli bir yeri vardır. Kutsal metinler Tanrı ile insan arasındaki iletişimin en önemli kaynağıdır. Bu nedenle dini metinlerin anlaşılması, dinin anlaşılmasında tamamlayıcı bir unsurdur. Fazlur Rahman, vahyin anlaşılması meselesinin, içinde yaşanılan dönemin sosyo-kültürel yapısını anlamayla doğrudan bir ilişkisi olduğuna, ve dinin metafizik boyutu ile ictimai-ahlaki yönünün birlikte ele alınması gerektiğine işaret ederek İslam tarihinde bu birlikteliğin yeteri kadar dikkate alınmadığını belirtmektedir.[341] Ona göre ilahi buyrukların doğru anlaşılmasını zorlaştıran en önemli sebeplerden biri metafizik boyutunun hatta kimi zaman ritüel ve ahlaki boyutlarının ihmal edilmesi veya ölçüsüzce yorumlanması, diğeri ise dini metinlerin anlaşılmasında lafızcılığın hakim unsur olmasıdır.[342]

Allah evreni niçin yaratmıştır; neden peygamber ve din göndermiştir? Din insan için midir; yoksa insan din için midir? Âlemin bir anlamı var mıdır?, O, daha yüksek bir iradeye ve gayeye işaret etmekte midir? gibi maksat ve gaye bildiren soruların doğru bir yaklaşımla cevaplandırılması, dinin hedefleri doğrultusunda insan yaşamında arzu edilen doğru ve iyi davranışların gerçekleşmesi açısından önemlidir. Bu nedenle dinin anlaşılabilmesinin hikmet ve gaye açısından anlaşılması ve yorumlanmasına da bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde belirli kurallara ve şekilsel formlara irca edilmiş din anlayışlarının tarih ve toplum içerisinde şekillenişine, nasıl ve niçin ortaya çıktığına

[340] Fazlur Rahman, *İslam,* çev. Mehmed Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınlaı, 2016), 29-30.
[341] Fazlur Rahman, *İslam,* 34.
[342] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 143.

dönersek, dinde metin, anlam, yorum ve amaç (makasıd) arasındaki ilişkiye dair köklü bir tartışmaya ve bu konuları yeniden düşünmeye ihtiyaç doğmaktadır.

SONUÇ

Tarih boyunca insan yaşamının temel dinamiklerinden biri olan dinin, varlık sebebini yani gayelerini analiz etmek, ortaya koyulan din tanımında temel alınan yaklaşım her nasıl olursa olsun, dinin anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu çalışma, dinin varlık sebebi açısından tanımlanıp tanımlanamayacağı sorusuna, din hakkında yapılan tanımlar, sergilenen yaklaşımlar, dinin çok boyutlu yapısının yanı sıra anlamını ve amacını ortaya koyan gözlemlenebilir olmayan yönlerini dikkate alarak, dinin anlaşılması ve tanımlanması meselesini herhangi bir indirgemeciliğe maruz bırakmayacak bir cevap arayışını ifade etmektedir.

Din hakkında yapılan çalışmaların pek çoğunda ifade edildiği gibi, hem din fenomeninin yapısı gereği hem de tanımı yapanın bakış açısı ve temel aldığı ölçütler oldukça fazla çeşitlilik gösterdiğinden, din hakkında bütüncül bir tanım yapmak elbette kolay görünmemektedir. Bu nedenle ele aldığımız tanımlarda her düşünme biçiminin bakış açısına, ön kabullerine veya uzmanlık alanına göre bir din tanımı ortaya koyduğunu kabul etmek gerekir. Antropoloji, sosyoloji, psikoloji, felsefe gibi çeşitli bilim dalları ve pragmatizm, fonksiyonalizm ve ateizm gibi çeşitli akımlar, din hakkında birbiriyle bazı yönleriyle benzeşen bazı yönleriyle de oldukça ayrı düşen pek çok tanım yapmıştır. Bu tanımlardan bazılarında dinin içeriği veya özüyle ilgili yönler ön plana çıkartılarak kutsal, ilahi ve tabiatüstü gibi kavramlara bağlı olarak din tanımlanırken, bazılarında dinin bireyler ve toplum açısından ne işe yaradığı, yani fonksiyonu üzerinde yoğunlaşılmış, dinin fert ve toplum hayatındaki işlevine dayalı olarak bir tanım ortaya koyulmuştur.

Antropolojik yaklaşımlar, dinleri insanların ürettiği teorileri, psikolojik ve tecrübi bir takım olgulara dayandıran akli çıkarımlar olarak görmektedir. Sosyolojik bakış açısı, dini toplumun üyelerini bir araya getiren ve birlik beraberlik duygusunu güçlendiren toplumsal bir olgu olarak görmekte ve insanın içinde bulunduğu dünyayı açıklamaktan ziyade, dini pragmatik işlevleri açısından ele almakta ve toplumsal düzeni ve dayanışmayı sağlayan bir araç olarak görmektedir. Sosyolojik açıdan din, genel itibariyle toplumun en yüksek ideal ve amaçlarının somutlaştırılması olarak görülmektedir.

Psikolojik yaklaşım ise dini çeşitli bireysel deneyimlere dayalı olarak ortaya çıkan bir fenomen olarak ele almaktadır. Bu tanımlar dinin nesnel ve toplumsal niteliğini dikkate almaksızın, yalnızca kutsal ile bireysel tecrübeye indirgeyerek, dini insanın Tanrı'ya, manevi güçlere ya da "kutsal" olarak bilinen şeylere inanmasıyla sınırlı görmekte ve dinin sosyal ve psikolojik hayattaki yansımalarını yadsımaktadırlar. Ayrıca dinin ahlakî, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürlerini kapsamamakta, tarih boyunca tüm insanlığın temsil ettiği dini yapıyı göz ardı etmektedir.

Dinin yalnızca işlevlerinden hareketle yapılan tanımlar, dinin aşkın yönünü ve özünü reddederek, sadece bir işlev veya toplumsal dayanışma aracı veya bireyleri sosyalleştirici bir etken olarak görerek dinin beşeri bir ihtiyaçtan geliştiğini kabulü ile tanımlamaktadırlar. Dinin kökeniyle ilgilenen evrimci teoriler ise, Darwin'in evrim teorisinin etkisiyle insan bedeni gibi dinin de, evrimleşerek geliştiğini ve insanlığın erken dönemlerinin ilhamları veya kültürel aktarımları yoluyla ortaya çıkan bir olgu olduğunu iddia ederek din fenomeninin aşkınlığını tamamıyla reddetmektedirler. Bu tanımlardan her biri, dinin belirli bir yönünü açıklıyor görünse de, din hakkında teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ya da sosyolojik tek bir kategori içerisinde ortaya koyulan her tanımın bir eksiklik veya hata barındırdığı söylenebilir. Çünkü din çok yönlü ve çok boyutlu bir fenomendir. Din, hem ruhi ihtiyaçlara cevap veren hem de toplumsal bütünlük sağlayan, hem aşkın yönü, hem de fonksiyonelliği bulunan bir yapıya sahiptir. O halde din, beşeri bir olgu mudur? Dinin varlık sebebi sosyal düzeni tesis etmek, psikolojik sorunlarla başa çıkmak mıdır? Din, ahlakın üzerine ilave edilen bir şey midir? Siyasal bir aygıt, ya da hukuktan ibaret bir fenomen midir?

Marx, dini ekonomik unsurlarla, Freud psikolojik, Durkheim ise bir takım sosyolojik verilerle dini tanımlamaktadır. Bu tanımlar dinin bazı özelliklerinden hareketle, varlık sebebine dair açıklamalar yapsalar da dinin diğer ayırt edici özelliklerini ihmal etmektedirler. Bu yaklaşımların her birini dine uygulamak mümkün görünse de tamamen empirik verilerden hareketle dini açıklamak dinin doğasına uygun görünmemektedir. Bu nedenle dini gerçeklerle, empirik veriler arasında diyalektik bir ilişki kurmak kaçınılmaz görünmektedir. Ayrıca bahsi geçen tanımlar seküler dünya görüşlerine de uygulanabilir niteliktedir. Bu nedenle söz konusu yaklaşımlar dini ve seküler dünya görüşlerini birbirinden ayrıştırmayı da zorlaştırıyor görünmektedir. Bu tanımların dinin aşkın yönü ihmal ediyor oluşları da göz önünde bulundurulduğunda daha

çok seküler dünya görüşleriyle ilişkili bir biçimde ortaya koyulmuş tanımlar olduklarını söylemek mümkündür. Bu nedenle tanımlar kuşatıcı veya kapsayıcı olmaktan da uzaktır.

Din fenomeni, hayatın ve varoluşun nihai anlamını açıklayan metafiziksel bir sistemi ifade etmektedir. Din, varlığın neliğini, burada bulunmamızın amacını ve anlamını, bütün olan-bitenin ne manaya geldiğini açıklar. Bu açıklamada varlığın ilahi hikmet ve yaratılış açısından tanıtımı ve hayatın nihai anlamlılığına çağrı vardır. Bu çağrı dinin en temel gayelerinden biridir. İnsanın var oluşunun nihai anlamını kavraması için dinin yaptığı bu çağrı, insanın içinde bulunduğu yaşam için bir bilinç oluşturmak ve varoluşsal durumlarının yarattığı kaygılara bir cevap vermek içindir. Dolayısıyla insanın varoluşsal durumları ile ilahi buyrukların korelasyonu her çağın insanı için zorunludur. Bu nedenle dinin anlaşılması ve tanımlanması konusunda ortaya koyulan her çabanın, öncelikli olarak çağın problemlerini tespit etmesi ve söz konusu problemler karşısında ilahi mesajın evrensel yönünü, yani varoluş sebebini ortaya koyması önemli görünmektedir. Bu doğrultuda Din nedir? sorusuna verilecek olan cevaplar için hem ilahi mesajın formunun mutlaklaştırılmaması, hem de ilahi mesajı korumak adına, dinin çağa hitap eden yönünün ihmal edilmemesi önemli görünmektedir. Öncelikle çağın problemlerini tespit etmek ve sonrasında söz konusu problemlere, ilahi mesajın gayelerini dikkate alarak cevaplar bulmak mümkündür. Bu yaklaşım dini düşüncenin daima canlı kalmasında ve insanın varoluşsal durumları konusunda dinin sunduğu cevapların doğru anlaşılmasında da katkı sağlayacaktır.

Din hakkında yapılan psikolojik, sosyolojik ya da antropolojik tanımlar dini nasıl belli bir yöne indirgiyorsa, kurumsal ve normatif yönüne odaklanmak, şekilcilik ve kuralcılığın amaç haline gelmesi de başka bir tür indirgemecilik gibi görünmektedir. Bu iki durum arasındaki tek fark ilk durumda aşkın yönün ortadan kaldırılmasıdır. Fakat ikinci durum aşkın yönü bulundurmaya devam etse de dinin varlık sebebini göz ardı ediyor görünmektedir. Bu nedenle dinin, özünde yer alan gayelere bağlı olarak ele alınması ortaya koyulan tanımların, indirgeme sorununa da farklı bir çözümleme sunacaktır.

Dinin anlaşılmasının, yalnızca bir dil meselesi olmadığını ifade etmek gerekir. Dini anlamada yorum tekelciliğine düşmek, dini otoriteyi siyasallaştırmak, geleneği dinileştirmek ve dini metinleri lafzi açıdan yorumlamak dinin özünün ve boyutlarını gözden uzaklaştırmaktadır. O halde, dinin varlık sebebi açısından ele alınabilmesi ve

tanımlanabilmesi için; dinin hangi fonksiyonları gördüğüne bakmanın dışında, bir fenomen olarak niçin var olduğu üzerinde durulması gerektiğini söyleyebiliriz. Varlığın manasının ve gayesinin ne olduğu gibi büyük sorular bir yana, insanın gayeliliği ve varlığının anlamının ne olduğu soruları dinin tanımlanması ve anlaşılmasında anahtar kavramlar gibi görünmektedirler. Dini düşüncenin sadece şekil, lafız ve fonksiyon açısından değil, gaye, anlam ve maksat kavramları açısından kendisini tanımlamasının uygun olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamüran Şipal, (İstanbul: Say Yayınları).

Akdemir, Ferhat "Jean Jacques Rousseau'da "Sivil Din" Tasarımı Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*"*, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 29, (2020).

Altıntaş, Ramazan, "Dini Anlamada Yöntem Sorunu: Hasan Hanefi Örneği", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 15/2 (2017), 275-282.

Alıcı, Mustafa, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).

Arouet, François Marie, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar II,* çev. Fehmi Baldaş, (Ankara: MEB Yayınları, 1947).

Aristoteles, *Metafizik,* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015).

Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019).

Asad, Talal, *Dinin Soykütükleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015).

Atay, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar*, (İstanbul: İletişim yayınları, 2021).

Ataman, Kemal, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020)

Aydın, Hüseyin, İlim ve Felsefe Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teoloji), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005).

Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı*"*, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXI, (1976), 303-316.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi,* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020).

Hans Werner Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth by Rudolf Bultman and Five Critics,* (New York: Herper & Row, 1961).

Bardakoğlu, Ali, *İslam'ı Doğru Anlıyor Muyuz?,* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019).

Bardakoğlu, Ali, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019).

Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın anlam arayışı ve Din*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021).

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993).

Birand, Kamuran, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VI/ I-IV (1959), 120-134.

Braithwaite, Richard Bevan, *An Empricist's View of the Nature of Religious Belief*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1955).

Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2000).

Bowie, Fiona, "Anthropology of Religion", The Blackwell Companion to the Study of Religion Edt. Robert A. Segal, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsıdü'ş-Şerîa" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim: 27 Aralık 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).

Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi,* (İstanbul: Say Yayınları, 2020).

Chevalier, Jean, *Din Fenomeni*, çev. Mehmet Aydın, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000).

Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1952).

Cox, James L., *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş,* çev. Fuat Aydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

Cürcani, Seyyid Şerif, *Tarifat Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkani (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997).

Çağrıcı, Mustafa, (ed.), *Mâkâsıdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Hikmet ve Amaç Eksenli Anlamak*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018).

Dağ, Mehmet, *"*İslam Felsefesi'nin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (1991), 71-86.

Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Kalisto (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2019).

Demirtaş, Mehmet, "Wilfred Cantwell Smith'in "Din ve İslam" Kavramına Bakışı*"*, *Route Educational and Social Journal Volume,* 2/2, (2015), 530-545.

Dewey, John, *A Common Faith*, (New Haver: Yale University Press, 2013).

Dennett, Daniel, C., *Darwin'in Tehlikeli Fikri Evrim ve Hayatın Anlamı*, çev. Aybey Eper, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).

Dennett, Daniel C., Dangerous Memes, https://www.ted.com/talks/dan_dennett_dangerous_memes?langua.g.e.=tr#t-136728

Dennett, Daniel C., *"Faith in the Truth",* Oxford University, 18.02.1997, (Çevrimiçi) https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/faithint.htm Erişim: 5 Mayıs 2022.

Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005).

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi 'Fıkıh Usulü'*, çev. Abdülkadir Şener, (Ankara: Fon Matbaası, 1981).

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001).

Eliade, Mircae, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003).

El-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001).

El-Cabiri, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2019).

Eş- Şehristani, Muhammed b. Abdulkerim, *Milel ve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

El- İsfahani, Ragıp, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016).

Ertürk, Ramazan, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

Farabi, *Mutluluğu Kazanma*, çev. Ahmet Aslan, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

Farabi, *Kitâbü'l- Mille*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

Farabi, *İhsâu'l- Ulûm*, Kitâbü'l – Mille, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

Farabi, *Kitâbü'l Hüruf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

Faruki, İsmail Raji, *Tevhid*, çev. Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı, (İstanbul, Pınar Yayınları, 2006).

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme II*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

Fazlur Rahman, *İslam,* çev. Mehmed Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

Ferrê, Nels Frederik Solomon, *The Christian Understanding of God,* (New York: NY.: Harper, 1951).

Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu,* çev. Niyazi Berkes, (1971, Remzi Kitabevi, İstanbul).

Geertz, Clifford, *"Religion as a Culturel System",* Anthropological Approcuhen to the Study of Religion, ed. Michael Barton, (London: Tavistock Publications, 1978).

Görgün, Tahsin *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2021).

Guénon, René, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990).

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012).

Harari, Yuval Noah, *Sapıens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017).

Harari, Yuval Noah, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders,* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021).

Harris, Sam, *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014).

Hitchens, Chiristopher, *God Is Not Great How Religion Poisons Everything*, (Austuralia: Allen & Unvin, 2007).

Heideger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Asa Kitabevi, 2001).

Holm, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007).

Izutsu, Toshıhıko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Çeviren: Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012).

Idinopulos, Thomas A., *Din Nedir?* çev. Temel Yeşilyurt, (Cross Currents, Fall: 1998), 530-545.

İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

İbn Sina, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, çev, Kübra Şenel, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018).

İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

James, William, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017).

James, William, "Pragmatizm ve Din"*,* çev. Celal Türer, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 9 (2000).

James, William, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni İsim*, çev. Tahir Karakaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Kartopu, Saffet, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 , (2013), 3-67.

Karataş, İbrahim Ethem, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri*"*, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/2 (2013), 54-86.

Kalın, İbrahim, *Perde ve Mânâ*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020).

Kılıç, Recep, "Kur'an'da Uluhiyet Anlayışı Üzerine", *Kur'an'ı Anlamanın Fikri Arkaplanı Varlık, Bilgi, İnsan,* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

Kılıç, Recep, "Dini Nasıl Anlamalı*?"*, *Diyanet İlmi Dergi*, 29/1 (1993), 3-6.

Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019).

Kurt, Abdurrahman, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Sosyolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, (2008), 73-93.

Magill, Frank N., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, (İstanbul: Hareket Yayınları, 1971).

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, (Ankara: Sol Yayınları, 2008).

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi,* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017).

Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. İsmail Kaya vd., (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012).

Mete, Duygu, "*Klasikten Post modern Döneme Din Bilimlerinde Dinin Kökeni, İşlevi ve Anlamı Sorunu", ISAS WINTER, 4/8 (2019), 47-59.*

Morris, Brain, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004).

Nagel, Thomas, *Yarasa Olmak Neye Benzer?,* çev. Selin Aktuyun, (İstanbul: Say Yayınları, 2021).

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

Okumuş, Ejder, "Farabi'nin Din Sosyolojisine Katkıları: Bir Giriş Denemesi*"*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 18/3, 9-30.

Özcan, Hanifi*, "*Maturidi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, (1995), 103-117.

Özcan, Şevket, "Ninian Smart'a göre İslam'ın Boyutları," *Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/ 51, (2017), 9-33.

Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

Quinn, Philip L, "Hristiyanlık Hayatın Anlamını Nasıl Güvenceye Alır?", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı,* J. Runzo- N. M. Martin (ed.), çev. G. Varım, (İstanbul: Say Yayınları, 2002).

Ramadan, Tariq, *İslam: Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2003).

Ramadan, Tariq, *Radical Reform: İslamic Ethics and Liberation*, (New York: Oxford University Press).

Reçber, M. Said, "İslam Metafiziği: Kavramsal bir Çerçeve", *İslama Giriş: Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006).

Rousseau, Jean Jacques, *Altı Kitabı İle Rousseau*, çev. Heyet, (İstanbul, Türkiye Yayınları, 1960).

Russell, Bertrand, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: Say Yayınları, 1990).

Runzo J. – Martin, N. M. (ed.), *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev. G. Varım, (İstanbul: Say Yayınları, 2002).

Smart, Ninian, *"*What is Religion*?", New Movements in Religious Education,* (London: Temple Smith, 1975).

Smart, Ninian, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, (New York: Scribner's, 1983).

Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Scribner, 1984).

Smart, Ninian, "Din ve İnsan Tecrübesi*",* çev. Ali İhsan Yitik, İzmir ilahiyat Fakültesi Dergisi, VII, (1992), 423-444.

Smart, Ninian, *The World's Religions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2010).

Spinoza, Benedictus, *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal- Reyda Ergün, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016).

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslami İlimler Metodolojisi 2*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 1990), 36.

Şentürk, Habil, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33, (2014).

Şengül, İdris, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2022).

Şerif, Mian Muhammed, "Kur'an'ın Felsefi Öğretileri", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990).

Tatar, Burhanettin, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* 6/1 (2009), 99-111.

Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2006).

Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fehrullah Terkan, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014).

Tillich, Paul, Olmak Cesareti, çev. F. Cihan Dansuk, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014),

Tokat, Latif, "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5/9 (1/2006), 41-63.

Tokat, Latif, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür*?", Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* 4 /2, (2007), 49-102.

Tokat, Latif, *Varoluşçu Teoloji*, (Ankara, Elis Yayınları, 2013).

Tokat, Latif, *Anlam Sorunu,* (Ankara: Elis Yayınları, 2014).

Tokat, Latif, *"Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe",* Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 13/1 (2013).

Tokat, Latif, "Tanrı İnancının Varoluşsal Boyutu ve Deizm", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 94 (2020), 135-153.

Tokat, Latif (ed.), *Din felsefesi,* (Ankara, Bilay Yayınları, 2021).

Tufan, Mona A., *İnsan, Hakikat ve Anlam,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021).

Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2013).

Tümer, Günay, "Çeşitli Yönleriyle Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII/ 214 (1986),213-268.

Tümer, Günay, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 5 Aralık 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/din

Türker, Ömer, *Ahlak: Yeni bir Yaklaşım*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019).

Türer, Celal, "İmkanlar Alanı Olarak Din: Dewey'in Din Felsefesi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* 7, (2009), 173-195.

Türkçe sözlük, "Din" (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005).

Tüzer, Abdüllatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm- Felsefi Bir Yaklaşım,* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006).

Tüzer, Abdüllatif "Din ve Ahlak*", Din Felsefesi,* (ed) Latif Tokat, (Ankara, Bilay Yayınları, 2021).

Abdüllatif Tüzer, "Dini Tecrübe, İbadet ve Dua", *Din Felsefesi*, (ed.) Latif Tokat, (Ankara, Bilay Yayınları, 2021).

Ward, Keith, "Anlam Meselesi ve Din", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı,* (ed.) J. Runzo- N. M. Martin, çev. G. Varım, (İstanbul: Say Yayınları, 2002).

Willaime, Jean Paul, "Dinin Tanımlanması Meselesi" çev. H. Keskin, A. Alperen, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* III/I. (2003).

Yaran, Rahmi, "İhtiyaç" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2022).

Yasa, Metin, "Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları Üzerine Teolojik Bir İnceleme*", Tabula Rasa Felsefe&Teoloji Dergisi*, 34, (2020), 16-28.

Yılmaz, Mehmet Faik, "Dinin Anlaşılması Bağlamında Kutsal Metinleri Anlama Problemi," *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi,* (2007, 2008), 725-746.

Yaparel, Recep "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 403-417.

Yaran, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meûnet Sıradan İnsanların Sıradışı Deneyimleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009).

Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2020).

Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011).

Yaran, Cafer Sadık, *"*İnsan- Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", *Eskiyeni* 21 (Haziran 2011), 5-13.

Yaran, Cafer Sadık, "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları", *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011).

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili I,* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.