

DOI: 10.7596/taksad.v3i1.312

Epistemolojik Bağlamda Felsefe-Din İlişkisinin Rasyonalitesi ve Felsefi Temelleri

Münir DEDEOĞLU¹

Öz

Felsefe tarihinde tarihi toplumsal bir fenomen olarak dinin ortaya çıkışına ilişkin birçok açıklama söz konusudur. Dini, toplumsal işlevinden dolayı topluma dayandıranlar olduğu kadar onu mutlak ve aşkın bir varlık olarak Tanrı'ya bağlayanlar da söz konusudur.

Felsefe ise; sanat, bilim gibi diğer insani girişimlere benzer entelektüel bir faaliyet şeklidir. Felsefe için inandırıcı bir tanımının olmamasında zorluk bulunmaktadır. Ama bu felsefenin dinamik ve gelişmekte olan bir süreklilikle devam etmesini de sağlayan sonuçtur. Felsefe insanın onun gerçek doğası ve anlamı üzerine düşünme ve evrenin kökeni ve yapısı ile başlamıştır. İnsanlar bu konularda düşünmeye başladığında zorunlu olarak diğer yandan dine ilişkin sorularda edinmiş olurlar. Bu cevaplarda ait oldukları toplumun dinî inanç ve mitolojisini de bulabilirsiniz. Bu açıdan tüm bu sorunlar öncelikle felsefe alanına aittir. Ancak felsefenin bu konularında düşünmeye başladığımızda insan için, dinin temel konularını da kritik etmeye giriştiğimizi unutmamak gerekir.

Anahtar Kelimeler: Doğruluk, Felsefe, Akıl, Din, İnsan Doğası, Tanrı, Toplum, Ahlak.

¹ Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

The Rationalization of the Relation between Philosophy and Religion in Epistemological Context and Its Philosophical Foundations

Abstract

In history of philosophy, there are several explanations of emergence of religion as a social phenomenon. It is the case that there are those who connect religion to society, whereas there are those who connect religion to God who is absolute and transcendental being.

Philosophy is a form of intellectual activity which is similar to humanitarian initiatives such as science and art. There is a difficulty in the absence of a credible definition of philosophy. However, it is the conclusion which provides a continuation with a dynamic and developing duration. Philosophical thinking began on man's true nature, its meaning and the origin and structure of the universe. When people start thinking about it, necessarily, they would have to also obtain information on religion. In these answers, you can find religious belief and mythology of the society to which they belong. From this point of view, all these problems are originally the problems of the field of philosophy. However, when we think about in this issue of philosophy, we must not forget that we also attempt to criticize the basic issues of religion.

Keywords: Truth, Philosophy, Religion, Reason, Human Nature, God, Society, Ethics.

Giriş

Sözcük ve kavramların kaynağı ne olursa olsun son kertede insan zihni, kavramlar aracılığıyla düşünür ve dilin imkânlarıyla varlığa ilişkin düşüncelerini aktarabildiği felsefede bilinen ve tekrarlanan bir kabullenimdir (Aristoteles, 1983:9-10). Wittgenstein'in deyişiyle dilin sınırları bir anlamda insan düşüncesinin ve insandan bağımsız varlık alanının da sınırlarını belirlemektedir (Wittgenstein, 1985: 127). Bilindiği gibi Wittgenstein, Tractatus adlı eserinde tanrıyı 'hakkında konuşulamayan bir varlık' durumuna getirerek dinî hakikatleri adeta ispat ve şüphenin konusu olmaktan çıkararak felsefe-din ilişkisini de bir boş anlamlı ve son kertede pseudo-problem olarak kabul etmiş oluyordu. Buna karşın o ikinci geç dönem felsefesinde dinsel ifadeleri genel din dili yapısı içinde (dil-şehir metaforu) kabul ederek indirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımları da önlemeye çalışmıştır. Hatta bazı felsefecilere göre Wittgenstein kaynaklı yöntem, din dilini farklı bir dil oyunu olarak görmeye bağlı olduğundan imancı bir

anlayışın imkânına ve daha önemlisi din fenomeninin rasyonel eleştirisini de önlemiş olmaktadır (Aydın, 1987: 104-105).

Bu tür bir yaklaşımın doğruluğu ve bir bakıma da rasyonalitesi, ancak duyulanabilir dünyaya ilişkin olduğunda geçerlidir. Diğer bir ifadeyle bu yargı duyu ve algı ötesi söz konusu olduğunda yani varlığını aklın (bize en azından bir inanç sferi olarak) bildirdiği metafizik alana tatbik edilmeye çalışıldığında ise aynı oranda sakıncalı ve epistemolojik doğruluk açısından yanılgıya açık (doxa) bir mahiyet kazanmaktadır. Varılan bu sonuç karşısında metafizik bir inanç alanı ve aklı aşan bir saha olduğu kabulüyle sorunu çözümlenmiş olabilir miyiz? Aslında dilin konuşmadığı ve sustuğunu kabul ettiğimiz yer, bir tür agnostisizmin yeşerdiği yer değil midir? Eğer bu tutum bir tür agnostisizmi ifade ediyorsa bu demektir ki; tanrı, tarihin hiçbir evresinde insanla konuşmamış ve onunla temasa geçmemiştir.

Bu durumda tanrı adına söylenen her şeyi, mutlak bir hakikatten kaynaklanmakta olduğunu değil, insanın ‘masal yapma’ özelliğinin bir sonucu olarak kabule mecburuz demektir. Acaba hakikat bu kadar basit midir? Bunun cevabının en azından inanan insan açısından bu kadar naif ve yalın olmadığını bilmekteyiz. Tanrının olmadığı bir dünyada insanın neye yükümlü olduğunu Nietzsche felsefesinde haykırıyor muydu? Şunu ifade etmeliyiz ki felsefe dünyasında ateist ve agnostik filozofların yanı sıra teist, deist ve gnostik düşünürler de bulunmaktadır. Ve aynı şekilde duyu ve algı ötesi ontolojiyi dile getiren metafizik en az mantık ve ontoloji kadar felsefenin temel bir alanı olduğu kadar “din felsefesi” gibi bir sahada felsefî bir problem olarak karşımızda durmaktadır (Topçu, 1978: 121-122).

I.Tarihsel ve Toplumsal Bir Fenomen Olarak Din ve Temel Fonksiyonları

Felsefî tutumu her ne olursa olsun hemen her felsefeci veya filozof, tarihî ve toplumsal bir fenomen olan dine ve onun (tanrı, ölüm sonrası hayat v.b.) inanç ilkelerini teşkil eden dogmalarına ve bunların epistemolojik bağlamda hakikat ile olan ilişkisine; yeryüzündeki anlamı ve değeri bakımından insan, varlığın ilk, fail ve gaî sebebi olması bakımından tanrı ile olan münasebeti ve var olmaklığı bakımından varlığın (veya ne ise o olması) tanrı ile olan ilişkisi ve nihayetinde de insan-tanrı-evren ilişkisinin mahiyetine gibi temel konularına bîgâne kalamaz (Keklik, 1983: 212-213). Çünkü varoluşunun bilinçsel ayırımına, kendisinin de içinde yaşam bulduğu evrende varabilen canlılığın insan olduğu gerçekliği yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki, insan kendi varoluş sorununu yeryüzünde idrak edip, onu anlamlı ve tutarlı bir biçimde anlamlandırmaya ve çözmeye çaba gösterdiği oranda yeryüzüne anlam katmaktadır. Yani insanın olmadığı bir evren anlamsız ve تنها bir absurditeye mahkûm olmaktan kurtulamayacaktır (Topçu, 1978: 81-82)

Anlaşılacağı ve hissedildiği üzere insanın, ne kendisinin ne de evrenin var edicisi olmadığını bilmekteyiz. Durum böyle olduğu halde yani insan, kendisinin varlık sebebi olmadığı evreninin salt varlığını algılayıp epistemolojik açıdan anlamlandırabildiği için

evrene mana kazandırdığını kabul edebiliyorsak, evrenin ontolojik düzlemde transandantal var kılıcısı veya immanent varlık kaynağının bu evren ve insan ile kurduğu ilişkiyi anlamlı bir biçimde açıklanabilme imkânları araştırmak ve buna ilişkin farklı açıklama tarzları ortaya koyabilme de bizatihi anlamlı değerli ve vaz geçilmez öneme sahip olacaktır (Keklik, 1983: 214). Diğer bir deyişle insan, önemli bir kısmı kendisinden kaynaklanan, bir kısmı da yine kendisi aracılığıyla kendisinden bağımsız var olanlara ilişkin (ama sonuçta yine yalnızca insana ait) kalan bilgi, bilim, etik ve estetik değerleri yaratabilen ve bu faaliyetinin de bilincinde olma yeteneğine sahip akıllı ve düşünceleri üzerine de düşünebilen varlıktır.

Bu bağlamda din olgusunu insanî ve toplumsal kökenleri bağlamında sorunu ele alacak olursak; insanın istem dışı yaşama başlayış biçimi onu, kendi türünden olanlarla birlikte bulunmağa ve yaşamını sürdürmeye zorunlu kılmaktadır. İnsan türünden olan canlıların niçin bir araya geldikleri veya böyle bir organizasyona ihtiyaç duyduklarına ilişkin birçok açıklama birçok filozof veya toplum felsefecisi tarafından dile getirilmektedir (Topçu, 1978: 83). Bunlar arasında toplumsal strüktürün teşekkülünün insan doğasının bir zarureti olduğu tezinin (tıpkı diğer topluluk halinde yaşayan hayvanlar gibi) yanı sıra toplumsallaşmanın aklın icat ettiği yapay ve sonradan ihdas edilmiş bir organizasyon olduğu (eğilim olarak insan doğasının gereği olsa da biçim ve muhteva olarak insana bağlı) iddiası gibi bir birine iki zıt yaklaşım söz konusudur.

İnsanın fizyo-psişik yetersizliği veya hangi sebep ve zaruretin yönlendirmesiyle olursa olsun sonuçta ortaya çıkan bu olgunun, yani toplum adını verdiğimiz söz konusu birlikteliğin dağılıp yok olmaması ve onun sürekliliği sağlayıp, koruyacak bir takım ilke ve prensiplerin varlığı kaçınılmazdır. Diğer bir deyişle insan tekleri biçimi ne olursa olsun toplumsuz yapamayacağı gibi toplumsal yapı da kural ve kaideler manzumesi olmaksızın varlığını sürdüremez. İnsan teklerini bir araya toplayan (cemiyet) insanî itilim, gereksinim veya zaruretlere ne olursa olsun insanın tek başına var olamayışı onu, form ve normları daha önceden belirlenmemiş bir topluluk oluşturmaya yöneltmektedir. Dolayısıyla betimlediğimiz olgunun tarihin oldukça ilk dönemlerinde ortaya çıkmış olması muhtemeldir. İnsanî bir topluluğu, insanın fiziksel doğa ve maddî etkenler karşısında kendi güçsüzlüğünü fark etmesi sonucunda bu güçsüzlüğünü akıl yetisine dayanarak oluşturduğu yapay bir organizasyonuyla aşma çabası ve bunun sonucu olarak ortaya çıkmış bir strüktür olarak görmek mümkündür (Keklik, 1983: 210-212)

Kaynağı, nedenleri ve formu ne olursa olsun insan doğasında topluluk halinde yaşama eğiliminin bulunduğu yadsınamaz bir keyfiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama ne var ki insan teklerini bir topluluk olarak arada tutan bağ(lar) onları bir araya gelmesini zorunlu kılan ihtiyaç ve zarurete uygun olarak şekillenen sosyal ilkeler, kurallar, inanışlar, değer yargıları kısacası ahlaksal değer yargıları manzumesi olacaktır. Bu bakımdan ilk ahlakın toplumsal işlevi olan bir ahlak türü olması da doğaldır. Bu bağlamda Nietzsche'nin birbirinden tamamen farklı doğalara sahip olan insanların eşyayı değerlendirme tarzlarından birbirinden mahiyetçe

farklı ahlaki değerlerin ve dolayısıyla birbirinden tamamen farklı ahlak ve inanışların ortaya çıkmış olduğunu söyleyebiliriz (Nietzsche, 1960: 323-324). Nietzsche genel anlamda dinin özelde Hıristiyanlığın kutsallaştırdığı ve ideal olarak ileri sürdüğü biçimiyle ahlakı nesnel ve insanî gereksinimleri karşılama noktasında geçerliliğini yitirmiş değerler olarak değerlendirip yadsıyor olsa da, değer ve ilkeler toplamı anlamında ahlak ve dini toplumsal bir olgu olarak da kabul etmiş oluyordu.

Burada önemli olan şey farklı doğalara sahip olsa da insanın kendini koruma biçimi, varoluş tarzı ve doğası ile ilintili olarak kendi varlığını korumak amacıyla toplumunu (ve toplumun bizatihi varlığını ayakta tutma amacına bağlı olarak değerler alanını) meydana getirmiş olma gerçeğine işaret ediyor olmasıdır. Ne var ki Nietzsche, Bergson'un da belirttiği gibi en başta insanları doğaca fizyo-psişik anlamda güçlü ve güçsüz olmak üzere birbirine ircaı imkânsız iki kategoriye ayırmakla önemli bir yanılığa düşmüştür (Bergson, 1992: 216-218). Aslında böylesi bir yanılığa sadece ona özgü olmayıp Aristoteles de doğal olarak insanların hatta tanrıların bile en güçlüden en güçsüze doğru sıralandığını kabul ederek buradan yönetim tarzlarının legalitesini çıkarmakta idi (Aristoteles, 1983: 8-9).

Bu yaklaşımları tamamen doğru kabul etmek oldukça sakıncalıdır, çünkü sonuçta bu gün bile doğaca zayıf olanlar varlığını sürdürmektedir. Diğer taraftan güçlü olma veya zayıflık bir diğer bireye nispetle göreceli olarak daima var olacaktır. Bu nedenle insan türünü kategorik olarak güçlü ve güçsüz olarak (ayrıca güçlü olmayı sadece biyolojik ve fiziksel olarak göremeyiz) ikiye taksim etmek yerine her insan ferdinde bile güçlü ve güçsüz yönler bulunduğunu kabul etmek daha doğru görünmektedir. Nietzsche'nin yaklaşımında doğru olan bir şey varsa o da onun da sık sık vurguladığı gibi güçsüz insanların "kudret iradesi"nin düşük olmasından hayatın çeşitli zorluklarına tek başlarına karşı koymaları da o oranda zorlukla dolu olacağından varlıklarını topluluk dayanışmasıyla koruyup, sürdürmek zorunda kalmış olmalarıdır (Nietzsche, 1960: 121-122). Güçsüz insan doğasının gereğini yerine getirip, toplumsallaşırken aynı zamanda güçsüzlük ve yetersizliğini, sonradan toplumsal organizasyonu ve sosyalleşerek aşmak istiyor gibidir (Nietzsche, 1960: 793-794).

İnsan zeki olarak yaratıldığı için diğer omurgalılarıdaki içgüdüye koşut fonksiyona sahip olan bu yetinin (ratio/akıl) zorunlu gereği olarak toplumunun şeklini (ve ortak disiplini durumundaki ahlak ve dinin biçimini) seçmede özgür olmakla birlikte her halükarda toplumsallaşma ve ona bağlı olarak da ahlaksal değerler manzumesini oluşturmak durumundadır. Bu durumda insan türü toplumsuz ve bu toplumsal organizasyonun varlığını ve sürekliliğini sağlayan değer ve ilkeler toplamı anlamındaki ahlak ve dinden bağımsız düşünülemez (Bergson, 1986: 181-185).

İnsan türünü zekâsının karakteristiğiyle tanımlayacak olursak, insanı düşünen homo sapiens olarak değil, belki alet yapan insan (homo faber) diye tanımlamak daha doğru olacaktır. Bunun anlamı şudur: insan bilmeden önce de yaşamak durumundadır. Demek

oluyor ki insandaki zekâ, yaşam evriminden kaynaklanmakta ancak tezahürü alet yapma ve onları kullanma biçimleri olarak ortaya çıkmaktadır (Bergson, 1993: 50-52). Daha doğrusu zekâ, alet yapma ve onları kullanma yeti ve becerisi aynı temel insanî özelliği ifade etmektedir. İnsan türünde zekânın ortaya çıkmasının bir önemli sebebi, insanın düşmanlarına, soğuşa, açlığa v.b karşı kendisini koruyabilmesi için kullandığı doğal araçların ona yeterli gelmemesidir. Son tahlilde insan türünde zekâ, diğer canlılarda içgüdü, canlıların hayata uyumunun nasıl sağlanabileceği noktasında doğanın iki farklı türde iki farklı çözümünü oluşturmaktadır diyebiliriz (Bergson, 1986: 189-191). Bunun anlamı insan türü akıl ve zekâ vasıtasıyla hayatta kalabilmek için toplumunu ve buna uygun olarak ahlak ve dinsel inançlarını meydana getirdiğidir. Elbette din gerçeğine kendi metafizik sferinde hakikat olarak iman eden ve onu müteal bir kudretin bildirimi olarak kabul eden bir zihniyetin bu sosyolojist yaklaşımı olumlamasını beklemek bir tutarsızlık olacaktır.

II. Toplumsallaşma Bağlamında Din ve Temel Kavramları

İnsan türü için zekânın hayata uyum araçlarından en önemlilerinden bir tanesi de topluluk halinde organize halinde ve bu teşkilatlanmanın değerler manzumesinin koordinasyonu ile bir arada olmak ve varlığını sürdürmektir. Zekâlı varlıklarda toplumsallaşma, sonuçta zeki varlıkların özgür iradeleriyle bir araya gelmeleriyle gerçekleşmektedir (Bergson, 1992: 189-201). Öz bir ifade ile insan toplumsal bir varlıktır ve toplumsallaşma insanın en eski eğilimidir. Aristoteles haklı olarak insanı zoon politikon olarak niteliyordu (Aristoteles, 1993: 9). Aristoteles'in pek yerinde olarak dile getirdiği şey insan bireylerin zorunlu toplumsallaşmasıydı, toplumsallığı gerektiren güçsüzlüğüydü (Timuçin, 1992: 11-12). Aslında bu güçsüzlük toplumsallaştıktan sonra bir üst aşama olan yöneten ile yönetilenin bir araya gelmesiyle ikinci bir defa aşılarak devlet denilen aygıtı da oluşturmaktadır. Devletin oluşturulma amacı ortak güvenliklerin korunmasıydı (Aristoteles, 1983:8).

Toplumsallaşma insan türünün var olabilmesi için gerekli olan bir organizasyon ve bir arada yaşama durumunu dile getirmektedir. Gerçek anlamda insan, topluluk halinde yaşayan, yani toplumsal bir varlıktır. Buna bağlı olarak sonuçta sanat, siyaset, felsefe, ekonomi v.s'nin yanı sıra din ve onun ilke ve yasaları öncelikle toplumsal bir fonksiyon üstlenmektedir (Sander, 1992: 24-25). Hatta insana ait her türlü gerçekliğin temelinde toplumsallaşma olgusu bulunmaktadır denilebilir. Gerçi bu yargı son derece toplumu önceleyen ve temel belirleyici kabul eden bir yaklaşımı dile getirmekle birlikte önemli oranda da tarihî-toplumsal fenomenleri çözümlenmeye elverişli bir yöntem görünmektedir.

İfade etmeliyiz ki her nerede topluluk varsa orada aynı zamanda din olgusunun da olması gösteriyor ki bu iki olgu arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. (Sander, 1992: 25). Aslında bu biçimiyle ilk toplumlarda dinden söz etmek demek insan ile diğer hayvanlar arasındaki temel bir ayırımı işaret etmektir. Bu ayırım Aristoteles'in de belirttiği gibi

insanların iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden tefrik ve temyiz edebilmeleridir. İşte bir aile ya da şehri meydana getiren şey de bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır (Aristoteles, 1983: 11). Bu ortak görüşler zaman içinde değerler, yasa, töre, ahlak ve din adını alabilecektir.

Ama bununla birlikte bu yaklaşım tarzı tanrı-insan ilişkisini açıklamada tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü bu yaklaşım biçimi dinin yalnızca bir fonksiyonunu yani toplumsal işlevini göstermekte olup bize dinin mahiyetine ilişkin bir açıklama getirmemektedir. Dine ilişkin zihinci tanımlar ve yaklaşımlar onu daima kendisinden başka bir şeye, düşünceye, idrake, kavrama, akıl yürütmeye indirgeyici özellikler gösterdiğinden iknâ edici belirli bir sonuca götürmekten de uzak gözükmektedir. Bunun aksine dinamik tanımlar da dinin temelinde yaşam gücü, enerji aramakla en ilkel inanışlardan en yüksek dinlere kadar tüm dinlerin ortak özellikleri ele aldığından daha verimli gözükse de bu tanımlar sonuçta hayatî veya ruhî enerji ile kutsallığı, gizemliliği birbirine karıştırmaktadırlar. En azından dindar bir insana ikna edici gelmekten uzaktır. Çünkü inanan bir insana göre dinin sosyal ve bireysel işlevleri ve yararları son derece rasyoneldir. İnsanı ve evreni yaratan ve insanın temel gereksinimlerini bilen mutlak bilgelik ve kudret sahibi olan müteal ve merhametli bir varlık insanı yeryüzünde başıboş bırakmayacaktır. Sonuçta dinin bir işlevinden hareketle onu insanın icat ve ihdası gibi makul gelmeyecektir.

İdealist yaklaşım içindeki filozoflar dini; üniversal kavramlar, idealler olarak görürken; existansiyalist yaklaşımdakiler ise inanan insanın mister hissini, dinî angoisse'î temele koyarlar. Bu durumda en uygun olan yöntem her iki yaklaşımı aynı anda ele alıp, birleştirmek olarak görünmektedir. Özetle denilebilir ki, bir dinde hem doğa ve gerçek üstücülük hem de inanan insanın mister duygusu, aşkın kutsallık karşısında duyduğu ürperti aynı anda bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, dinin objektif, ikincisi ise subjektif yönünü oluşturmaktadır. Söz konusu iki unsurun (ideal ve gerçek) ne şekilde bir araya geldiklerini anlamak için ise inanan ve dinsel tecrübe de bulunan bireyin şuurunu analizden başka çıkar yol görünmemektedir (Ülken, 1957: 227-228).

Din, tarihî-toplumsal bir olgu olarak kendi iç sistematiği ve özel terminolojisi içinde kaynağını tanrıda bulan (en azından inanç düzeyinde temel paradigması tanrının varlığına dayanan), ancak sonuçları ve etkileri bakımından insanlığın toplumsal-bireysel yaşamına ve insanla ilgili tüm alanlarla alakalı görünmektedir. Dini salt tarihsel bir fenomen olarak görülmesi ve onu yalnızca tarihsel-toplumsal şartların bir ürünü olarak görmek insanı kendi yalanlarına, yanılsamalarına inanan bir fabulatör olarak kabul etmekle özdeş bir yaklaşımdır. Dolayısıyla din (kendi iddia ve inançları bağlamında) konusu açısından mutlak gerçeklik kabul ettiği tanrı karşısında insanın konumunu, ödevlerini belirleyen bir kavramlar değerler dizgesini dile getirmektedir. Bu sistemin temel eksenini iki bilinçli varlık, yani tanrı-insan ikiliği oluşturmasına karşın, ilişkinin kapsamı bununla sınırlı kalmayarak topyekûn varlık-

tanrı ilişkisi şekline dönüşmektedir. Ve bu ilişki biçimini yalnızca insanın ‘umut etme/yarınlara ilişkin beklenti oluşturma’ duygusuna dayandırmak oldukça naif bir tavidir.

Burada biz din fenomenini veya daha özel anlamda tanrı insan ilişkisinin mahiyetini tanrının kendini insanoğluna tanıttığı/bildirdiği kutsal metinler açısından değil, felsefî bir tutumla salt felsefî bir zeminde yapılmış olan açıklamalar ışığında ele almaya çalışacağız. Bu açıklama biçimlerinde tüm filozoflar ittifak etmediği gibi bu yaklaşımlar ve bizim çözümlerimizin felsefe din ilişkisi konusunda tek ve nihaî açıklama biçimi olamayacağını itiraf etmeliyiz.

III. Tanrı, Vahiy ve Din Kavramlarının Analizi Niçin Önemlidir?

Tanrı ile insan, akıl ile vahiy ilişkisinin mahiyetine diğer bir ifadeyle din olgusunun insan açısından anlam ve önemine ilişkin açıklama çabaları daha çok düşünürlerin kendi akıl yürütmelerinin sağlam ve kesin sonuçlarına dayanmaktan çok, onların din olgusu üzerine önceden edindikleri sübjektif bir takım ön-yargılı kabullerinin mantıkî bir tutarlılık görünümündeki açıklama çabalarıdır (Keklik, 1983: 183). Ama ne var ki, tanrı-insan ilişkisinin mahiyetine yönelik, teologların benimsedikleri biçimiyle istenildiği kadar tanrının kendi seçtiği kişi aracılığıyla ve seçtiği dil ve kelimelerle kendini insana tanıttığı şeklinde açıklansa da son aşamada tüm bu temellendirmeler tanrı adına insan aklının yaptığı izah denemeleridir. Bu yaklaşım tanrının kendisini, seçkin ve seçilmiş bir insan aracılığıyla insanlık için açıklaması biçiminde anlaşılması mümkün gözükse de, tam aksine tüm bunların insan aklının tanrı adına ileri sürdüğü kurgusal açıklamalar gibi görülebilir. Çünkü burada asıl zorluk tanrının tek tek her insan ferdiyle değil, yalnızca onlar içinden seçilmiş bir insan ile iletişim kurmasından kaynaklanmaktadır. Eğer tanrı bazı mistik disiplinlerde ileri sürüldüğü şekliyle her bireyin düşünce ve iç dünyası ile doğrudan ilişki kurmayı tercih etmiş olsa idi bu sorun bir biçimde aşılabilirdi. Ama bu da sonuçta her insanın aynı özelliklerle donanımlı olmasını zaruri kılmaktadır. Herkesin aynı ve birbirine eşit nitelik ve özelliklerde olması ise toplumsal organizasyon ve hiyerarşiyi, işbölümünü v.s. yok ettiği gibi insanın şahsiyet sahibi olması imkânını da yok edecektir. Her insan adeta kopyalanmış gibi diğeri ile aynı olacak ve bir karınca topluluğundaki bir karınca tekinden farkı kalmayacaktır. Öbür taraftan ise birbirinden farklı her bireyle tanrının doğrudan iletişim kurması durumunda her bireyin tanrıya ilişkin tasavvurunun birbirinden farklı olması gibi bir sonuç karşımıza çıkacak ve bu da sübjektif bir tanrı telakkisi ve kişiye özgü göreceli bir din anlayışını doğuracaktır. Bu ise insan türünün belli bir takım değer ve ilkeler çerçevesinde bir arada yaşamasını imkânsız kılacaktır.

Transandantal ve mutlak (Absolut) varlık ister iman edenlerin ileri sürdüğü gibi insan zihninden bağımsız bir hakikat olarak kabul edilsin, ister ise varlığını insan zihninin fabulasyon özelliğinden almış veya insanın kendi fizyo-psişik yetersizliğini aşma çabası olarak varlık kazandırılmış bir soyut isim olsun veyahutta toplumsal yapıyı ayakta tutmak için

gerekli ilkelere yaptırım gücü kazandırmak için toplumsal ihtiyaçla icat edilmiş olsun, ama sonuçta tanrı-insan ilişkisi insan açısından kurulmuş bir ilişki biçimidir. İnsan akıl sahibi olduğu ve öyle kaldığı sürece bu ilişkinin yönü de böyle kalacaktır. Diğer bir deyişle kutsal metinler açısından ileri sürülen tanrı insan ilişkisi de tanrının, insanın zihin aynasında kendisini serimlemesi ve insan ile insanın kelimeleriyle onun algı dünyasını dikkate alan ve insanın zihin dünyasının konseptleri ile yakınlık tesis etmesidir.

Burada karşımıza bir takım sorular çıkmaktadır:

- Tanrı kavramı zihin-dışı bir gerçekliğe tekabül etmekte midir? Eğer Tanrı var ise onun iradesi karşısında insan özgürlüğünün sınırları nelerdir?
- Tek Tanrılı dinlerde kabul edildiği biçimiyle Tanrının olmadığı bir evrende insanın anlamı nedir? Ne olabilir? Tanrısız bir evrende insanın sorumluluğu nedir?
- Tanrının olmadığı bir dünyada insanı evrimleşmeye ve yokluğa yükümlü zavallı bir “tesadüf” olma trajedisinden kim kurtarabilir? Bu trajik durumdan modern insan kendini nasıl ve niçin kurtaracaktır?
- IV. Tanrı en mükemmel, en kudretli ve gerçek sevgi kaynağının kendisi ise yeryüzündeki kötülükler karşısında tutumu nedir?
- V. Tanrı niçin ve hangi yollarla insan (hangi tür insan) ile iletişim kurmaktadır? Tanrının insan ile iletişim kurmasında aklın bir rolü (eksikliği veya yetkinliği) var mıdır?

Bütün bu ve benzeri sorular tez ve antitezleriyle İslam-Kelam geleneğinde ortaya çıkan ekollerce derinliğine ve genişliğine ele alınmış olduğundan biz bu sorunsalları tek tek ele alıp, çözümlemeye çalışmayacağız. Ama şu kadarını ifade etmeliyim ki yukarıdaki benzer soru ve daha yüzlercesi ile Müslüman düşünürler yüzleşmişler ve her birine aklı, makul ve muknî birden fazla açıklamalar getirmişlerdir. Bu bizim düşünce dünyamızın zenginliğini ortaya koyduğu gibi bizim kültür ve düşünce dünyamızın sanıldığı gibi dogmatik olmadığını da ortaya koymaktadır.

Buna karşın burada asıl amaçlarımızdan biri de daha çok insan aklının bir sonucu olan ‘yöntemli kuşkucu zihinsel bir etkinlik’ olan felsefe ile “tanrının ilkeleri” anlamında ele aldığımız dinin tarih içinde ve kimi zamanlar hala çatışmaya dayalı ilişkisini tanrı-insan münasebeti düzleminde ele alıp, çözümlemeye çalışmaktır (Özlem, 1996: 168).

Kavramsal içeriğini epistemolojik düzlemde daha sonra tahlil ederek ele alacağımız din sözcüğü Türkçemize, Arapçadan geçmiş olup, “dâ-ne, d-y-n” kökünden türetilmiştir. (Mevdudi, 1979: 109-112). Bu fiilin çeşitli kullanım biçimlerine göre kazandığı anlamları; baş eğmek, itaat etmek, hakkını almak, borç almak, adet edinmek, boyun eğdirmek, zorlamak, idare etmek, ceza veya mükâfat vermek şeklindedir. (Kurt, 2012: 30). Batı dillerinde ise din sözcüğünün karşılığı olarak religion kelimesi kullanılmaktadır. Religion, “religin”

sözcüğünden türetilmiş olduğu söylenmektedir. Religio, büyük saygı, titizlik gösterilen, hürmet edilen şey anlamına gelmekte, bu ise vazife edinmek, ödevlerini yerine getirmek anlamındaki “relegere”den veya tanrı-insan arasındaki ilişkiyi, bağı dile getiren “religare/bağlamak”den veyahutta tekrar okumak, düşünmek anlamına gelen “releger” kökünden geldiği iddia edilmektedir (Erdem, 2004: 22-23).

Dünyanın değişik dillerinde din kavramının etimolojik anlam yakınlığına karşın, farklı kültürlere sahip toplumlara mensup bireylerin zihninde aynı içeriksel çağrışıma sahip olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte beşerî dinlerin aksine olarak kendisini ilahî/semavî olarak niteleyen insanîyetçi-evrensel dinlerinin ortak bir takım belirleyici özellikleri vardır (Özlem, 1996: 168). Bunlar kısaca inanç, ibadet, muamelat, ukûbat ve ahlakla ilgili konulardır. Dolayısıyla bir bakıma din, bireysel ve toplumsal yönü bulunan ve kendisine bağlanıp, inananlara belli bir yaşama biçimi ve dünya görüşü sunarak, onları belli bir takım değer ve inançlar dizgesi etrafında toplayan bir kurumdur denilebilir. Diğer bir ifade ile din pratik hayata teması olmayan salt bir felsefî kanaat değildir. Din aynı zamanda bir değer koyma ve yaşama biçimidir (Aydın, 1987: 5-7). Şu kadar var ki dinin en temel kavramı ve bütün bir inanç ve değer sistemini ayakta tutan “tanrı” kavramıdır. Bu bağlamda din, inananları tarafından, tanrının birey ve toplumları esenlik ve kurtuluşa kavuşturmak amacıyla uyulması zorunlu olan buyruk ve yasaklar bütünü olarak tanımlanmaktadır

Dinin insana yönelerek, ona teosentrik bir dünya görüşü ve yaşam biçimi sunduğu gibi bunun yanı sıra topyekûn varlığına ilişkin bir değerlendirme tarzı da kazandırdığı kuşkusuzdur. Bu durumda din ve felsefenin bir anlamda ortak paydası kaçınılmaz olarak insan ve onun bilgi, inanç, eylem ve değer dünyası olmaktadır. Öz bir deyişle din, insan ve dünya ile ilgili her şeyi yani insanla ilgili tüm olayları herhangi bir biçimde yani kendine özgü bir tarzda yorumlamaya, açıklamaya çalışmaktadır (Mengüşoğlu,1988:291).

IV. Düşünsel Bir Etkinlik Biçimi Olarak Felsefe, Bilim ve İnsan

Felsefe, tıpkı sanat, bilim gibi diğer insanî girişimlere benzer zihinsel-düşünsel bir etkinlik biçimidir (Özlem,1996:9). Buna karşın felsefe hakkında ikna edici bir tanımın verilemeyeşinin güçlüğü de buradadır. Ama gerçekte bu durum bir anlamda felsefeye belli oranda kuşkucu, devingen ve gelişmeye açık bir süreklilikle birlikte etkinlik de kazandırmaktadır (Aslan, 1999:1-6). Bunun yanı sıra genel anlamda felsefe doğa hakkında toplu bir görüşün araştırılması, genel-geçer bir açıklama ve değerlendirme tecrübesi olduğu kadar, bir anlamda da bütün bilimlerin insanî açıdan kriteriumunu sunan ve tamamlayıcı bir açıklama biçimi ortaya koymaktadır (Özlem,1996:9-10). Bilindiği gibi felsefe, pozitif bilimler gibi varlığın belli bir bölümünü sınırlayarak belli olgular grubunu konu edinen ve bunların nedenlerini ve karşılıklı ilişkilerini gözlemleyerek, onların tâbî oldukları yasaları ortaya koyma amacını gütmemektedir. Aksine felsefe topyekun varlığı bütüncül olarak açıklamak ve

bu evrensel fenomeni anlatmak için, tüm bu bilgi-bilim dallarının üstüne yükselen insan zihninin bir etkinlik biçimidir (Özlem, 1996: 9). Sonuçta felsefe insanî bir araştırma çabası olarak ‘niçin bu âlem vardır ve nasıl oluyor da o olduğu gibidir?’ ve buna bağlı olarak da neyi bilebilirim ve bilgi nasıl meydana geliyor, varlık ve onun örttüğü sır; bilgi, şartları ve yöntemleri nedir” gibi sorularla araştırma ve inceleme alanını belirlemekte ve ortaya koyduğu sorunları çözümlenmeye çalışmaktadır (Weber, 1938: 1-3).

Felsefî düşünce eylemi akılcı ve metodik bir düşünce olması bakımından başıboş ve düzensiz bir zihnî etkinlik olmadığı için belli bir metodu ve amacı da bulunmaktadır. Felsefe, insanın en geniş anlamda varlık hakkında düşüncesi ve bu düşünce üzerindeki düşüncesidir (Ülken, 1957: 29-32). Unutmamak gerekir ki en geniş anlamında değilse bile varlıkla yalnızca ilgilenen felsefe değil, onun yanı sıra diğer bilgi edinme türleri, yani bilimler de ilgilenmektedir.

Bütün bilimler var olanların gerek ‘obje/şey’ gerek görünüş ve olgu halindeki belirli bir derecesi veya türüyle ilgilenirler ki, bu durum felsefe dışındaki diğer bilgi türlerinin de önemli bir yönünü ortaya koymaktadır. O da bilimlerin var olanların belirli derecelerine ait bir bilgi türü olduğu gerçeğidir (Rothacker, 1990: 51-52). Oysa hiçbir bilim var olanların bütününe ait olan en genel ve ortak nitelik olarak varlık/être ile meşgul olmaz. Gerçektende herhangi bir bilimin konusu olan var olanların hiç birine başlı başına ‘varlık’ diyemeyiz. Çünkü onların var oluşları yalnız mekân ve zaman kayıtlarıyla belli sınırlar içindeki idraklerle ortaya konulmaktadır (Ülken,1957: 30-33). Nitekim maddenin var oluşu ancak idrakimizin kavradığı bir varlık türünden başka bir şey değildir. Bundan ötürü biz ne maddeye ne de canlılara doğrudan doğruya varlık diyemeyiz. İşte felsefenin veya en azından ilk felsefenin konusu bütün ‘var olmuş olanların, var olmağına neden olan ‘varlık’ın kendisidir (Özlem,1996: 178).

Başlangıcı itibariyle felsefenin temel konusunun en geniş ve kuşatıcı manada varlık olmasını onun eleştiriye açık yanı olarak görmek mümkündür (Rothacker,1990: 50). Pozitivist düşünürler varlığı soyut bir kavram olarak kabul edip, var olanların dışında onları aşan ve içine alan ayrı bir varlık sferinin olmadığını ileri sürerek, bilimlerin araştırma sonuçlarını birleştirecek olursak, var olanların türlü çeşitlerine ait nitelikleri toplamış ve varlık denilen abstre (soyut) şey’in konkret (somut) bütün yönlerini görmüş oluruz demektedirler.

Bilimler arasındaki prensip birliğini ve türlü bilimlerin yasaları arasındaki uyarlılık olup, olmadığını araştırmak bilimin değil, felsefenin işi olmaktadır. Bilimler arası metod birliği ve var olanların ortak prensipleri üzerinde düşünmeye, araştırılmaya girişildiği anda bilim spesifik alanından uzaklaşarak felsefenin sahasına girmiş olur (Rothacker, 1991:54). Diğer bir deyişle her bilim kendi sınırları içinde kalarak çalışma alanını sürdürmek zorundadır. Herhangi bir bilim kendi dayandığı prensipler, kullandığı yöntemler, ulaştığı sonuçlarla başka bilimlerin dayandığı prensipler, kullandığı metotlar ve ulaştığı sonuçlar

arasındaki ilişkiyi, uyumluluğu ve eğer varsa bütün bu prensipleri ve sonuçları birleştiren en genel prensipler ve sonuçların bulunması işini felsefeye bırakmak zorundadır (Rothacker, 1990: 50-51). Dolayısıyla bilimlerin çalışma alanlarını aşan ve onları kuşatan saha, felsefenin araştırma ve inceleme alanıdır. Diğer bir deyişle felsefenin konusu ve alanı bilimlerin sahalarının birleştirilmesiyle elde edilemez. Aksi halde bu tutumu benimseyen bir yaklaşımın bilimlerin ve eleştirel ilerleyici düşüncenin önünü kesmesi, kuvvetle mümkündür. (Ülken, 1957: 29-30).

Felsefenin karşımıza çıkan bu içeriğine rağmen belirtmeliyiz ki batı dünyasında felsefe, tarihsel olarak dinsel ve ahlaksal inançların derin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır (Aslan, 1999: 1-5). Böylece en azından felsefe ve din arasında bu tür olumlu veya olumsuz olarak değerlendirilmeye açık bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. Gerçektende dinin kendi mantıksal dizgesi içinde “insan olarak ben kimim? Nereden gelip, hangi amaca doğru gidiyorum? Yeryüzündeki manâm, yerim ve önemim nedir? Hangi ilkeler ve değerler doğrultusunda yapıp-etmelerimi ve yaşamımı düzenlemeliyim? Eğer bu türlü ilke ve prensipler varsa bunların doğruluk ve geçerliliğinin ölçütü nedir, ne olmalıdır?” türünden sorulara getirmiş olduğu (ikna edici bulunsun veya bulunmasın) dini inanç ve dogma ifade eden açıklamaları, onu felsefeyle ortak bir noktada buluşmasına ve tarih içinde kimi zaman çelişme ve çatışma, kimi zaman da uzlaşma veya ilgisizlik şeklinde yan yana bulunmalarına neden olmuştur. Ancak bu karşılıklı ilgisizlik kimi zamanda iki farklı doğruluk alanı olarak felsefe tarihinde yer almaktadır (Özlem, 1996: 168-169).

V. Epistemolojik Bağlamda Din ve Felsefe İki Farklı Doğruluk Alanı mıdır?

Düşünce tarihi boyunca felsefe-din ilişkisi bir bakıma akıl-vahiy diğer bir ifade ile insan-tanrı ilişkisi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşımın tipik bir örneğini ünlü İslam düşünürü İbn-i Rüşd’ün felsefesinde de görürüz. Ona göre felsefe ve din farklı yöntemleri kullanan iki ayrı disiplin olup, aynı hakikatin değişik ifadesidir (Cevizci, 2010: 286-287). Paralel bir yaklaşımı Ockham’lı William’da da görmekteyiz. Ruhun bilgisine erişmek gibi bazı hakikatlere inanç yoluyla diğer bazılarını ise akıl yoluyla bilinebileceğini kabul ederek aslında akli, dinin karşısında tam ve eşit bir konuma yerleştirerek bir anlamda skolastik düşünceye de önemli bir eleştiri getirmiş oluyordu. (Cevizci, 2010: 76). Aslında daha önce Skolastik dönemin yükseliş aşamasında Hıristiyanlığın temel dogmalarına uymayan felsefi ve bilimsel düşüncelerin doğurduğu zorluklardan kurtulmak için Brabant’lı Siger, çifte hakikatin varlığından söz etmiştir (Gökberk, 2012: 148). Siger, en başta Hıristiyan dogmalarıyla aklın karşıtlığı fark etmiş ve bu ziddiyetten kurtulmaya çalışsa da Kilise onu mahkum etmiştir. Ama ne var ki bu yaklaşım daha ılımlı bir biçimde aklın ve imanın sınırlarını birbirinden ayırmak suretiyle aklın inanmaya değil, düşünmenin aracı olduğunu kabul eden düşünürlere rastlamaktayız. Örneğin Kant felsefesinin önemli bir amacı da rasyonalist metafiziği eleştirmek idi. Ama ona göre metafizik doğal bir istidattır. Ve zorunlu olarak insanın bu doğası kişiyi metafizik sorulara yöneltir. Bu yüzden o pratik akıl inancı temeli üzerinde akıl bakımından zorunlu yeni bir metafizik kurmak ister ve bu numen sferi

hakikat kabul etmektedir (Gökberk, 2012: 359-369). Bunu Kant'ın 'inanca yer açmak için bilgiyi yani akılı tahdit ettim' deyişinden hareketle rasyonel tanrı inancını, bilgiyi sınırlandırarak ahlak temeliyle gerekçelendirmesinden de çıkarabiliriz (Cevizci, 2010: 708).

Felsefe ve din bir bakıma ortak öznesi olan insan ve ona ilişkin sorunlara, özellikle insan yaşamında neyin anlamlı ve önemli olduğu/olması gerektiği sorununa getirdikleri açıklamaların kaynağı konusunda birbirinden farklılaşmakta ve ayrışmaktadır (Özlem, 1996: 169). Şu kadar var ki temelde felsefi düşünce, eksik bir tanımlama da olsa sonuçta sınırlı bir insan grubuna ait eleştirel ve derin, bilinçli bir düşünce faaliyetidir (Rothacker, 1990: 55). Oysa evrensel selamet dinleri, tüm insanlara yönelmiş ilkeler ve inanç esaslarıyla eleştiriye açık olmayan ön kabullenimleri içermektedir. Çünkü din, temelde tanrı tarafından belirlenmiş ve bir elçi aracılığıyla insanlara duyurulmuş, inanç kalıplarına vicdanî-bilinçsel bir imanı ve itaati öngörmektedir (Rosenthal, 1996: 26).

İnsanî düşünsel bir etkinlik olan felsefî düşünce, öncelikle tanrısal, dokunulamaz, eleştirilemez ve mutlak değildir. İkinci olarak felsefe temel kaynak olarak insan aklını zorunlu bir vazgeçilmez olarak görürken; din, varlığını ve doğruluğunu geçerliliğini doğa, insan ve akıl üstü bir kaynağa, yani tanrıya bağlamakla ve bu prensiplerinin kaynağının da akıl olmadığını (dolayısıyla aklî olmadığını, ancak insana bakan yönüyle makûl olduğunu) daha baştan kabul etmekle kendisini kestirme bir deyimle insanî değil, menşe olarak ilahî kaynaklı ve mahreçli olarak tarif etmiş olmaktadır (Özlem, 1996: 169-170).

Dinin insanı ilgilendiren yönüyle makûl, rasyonel olduğu inancı temelde "tanrı absürd ve insana zararlı olanı emretmez" diktumuna dayanır (Rosenthal, 1996: 27). Ancak her şey bu kesin yargıyla bitmemekte aksine tartışmalar teoloji-kelam düzleminde çağlar boyunca akıl-vahiy ilişkisinin neliği bağlamında, dönem dönem şiddetlenerek günümüze değin devam edip gitmiştir (Keklik, 1983: 177-180).

İşaret etmeliyiz ki bir din son adımda insanlardan anlamayı değil, hatta akla ve ilkelerine rağmen anlamasa bile teslim olmasını istemektedir. Bu daha çok dinin işlevsel değil, özsel tanımını ilgilendiren bir husustur. Örneğin inanan bir bireyin herhangi bir tanrı buyruğu karşısındaki tutumu "x yargısı doğrudur. Çünkü bu hükmü tanrı buyurmuştur" şeklindedir. Bu durumda din (dolayısıyla tanrı) açısından insanın öncelikli vazgeçilmezi, akletme değil, inanma, yani "hayır" değil, "evet" diyebilme niteliğidir. Bu niteliği ile insan anlamadığı noktalarda aklının itirazlarını, yine kendi aklının yetersizliğini ileri sürerek; yaratık, yaratanın buyruklarını tartışamaz noktasında değerlendirmesine ve şu veya bu gerekçelerle iman etmeye yönelmektedir (Rosenthal, 1996: 26-27).

İslam teolojisi, akıl ile vahiy, özgün ifadesiyle "akıl ile nakil birbirine taarruzda bulunursa akıl, esas alınır, nakil yani kaynağı tanrı olmakla birlikte önce tanrı elçisi tarafından çağdaşlarına daha sonra da kuşaktan kuşağa nakledilerek gelen bilgiler, tevil, yani akli ölçüler ile temelde vahyin çatışmayacağını kabul eden akıl tarafından rasyonalize edilir" ölçütünü

getirerek kendi parametre'leri açısından sorunu çözümlenmeye çalışmıştır. Özetle dinin özsel tanımlarından hareketle şunu söyleyebiliriz: İnanç ve anlama noktasında bir kısım insan “Credo quia absderum est” ölçüsüne bağlanırken, bir kısmı da “Credo ut intelligam” ölçütüne doğru bulmaktadır. Ama sonuçta her iki yaklaşımın insanı da “Credo ergo sum” demektir. Türkçemizde “inanç” kavramı çağrışımları bakımından akıldan daha çok kalbe hitap eden ve akla muvazi ve aykırı da olsa gönle yatkın olan şey anlamına gelirken Kur'an'da geçen temel bir kavram olan “iman” terimi Arapça'daki “emn/emîn olma” fiilinden türetilmiş olup tanrı elçisinin “bu hükmü rabbiniz Allah bildirdi” şeklindeki her yargı ve bilginin doğruluğundan emîn olma ve doğru olduğunu (tasdik) kabul ve bu kabulü ilan etme anlamına gelmektedir.

Felsefe-din ilişkisi, insanın toplumsallaşma süreciyle tarihte ortaya çıkmış bir olgudur ifadesi sanırım fazlaca keskin olmayan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Çünkü toplumsallaşma süreciyle birlikte birbirine dayanarak varoluşunu sürdürmek isteyen bireylerin ortak yarar ve çıkar ilkesini gözetilen toplumsal yasalar, kurallar ve değerler zaman içinde kutsallık kazanarak dinsel inanışlar biçimine dönüşmüş olabilir. Ancak bu yaklaşım biçimi, kendilerini semavi ve insanlık dinlerinden herhangi birine nispet edenlerce kabule değer görülmecektir, hatta diyebiliriz ki onların bu yaklaşımları kendileri açısından tutarlıdır. Çünkü herhangi bir semavî dine inanan din mensubu, bireysel ve toplumsal yaşantısını düzenleyen dinî inanış ve kabullenimlerin temelindeki buyruk ve değerlerin tanrısal kaynaklı olduğuna inanmaktadır. Böylelikle bir mümin dinin buyruklarını birey açısından temellendiren inanç umdelerini aklî hiçbir itiraza –hatta izaha- gereksinim duymadan tam bir teslimiyetle benimseyebilmekte ve bununla da derin bir iç huzura ve barışa erebilmektedir (Özlem, 1996: 173).

Karakteristik tutum olarak tanrı kavramını tartışmaya açmayan din tanrı buyruklarını insan tarafından anlaşılmasını bir ön şart olarak ileri sürmemekte, aksine insan aklen anlamasa da, insanın mutluluğu ve yararı için, insanı ve onun en temel gereksinimlerini her açıdan bilen ve insanı sevdiği için yaratmış olan bir tanrı tarafından emredildiği ön kabulüne dayanmaktadır. Buna karşın hiçbir ilahî din “niçin tanrı var? gibi sorular sormamakla birlikte varlığı başta apaçık kesin bir bilgi “bedihi/avidance” olarak kabul edilen tanrının nitelikleri ve tanrı-insan-evren ilişkisinin nasıllığının teolojik-kelam düzleminde tartışmaya açabilmektedir. Hatta Hıristiyan teologlar “tanrı, kendisi gibi ikinci bir varlık (oğul) yaratabilir mi” sorusunu sorup rahatlıkla akıl dışı olmasına karşın buna “evet, baba tanrı, oğul edinebilir” dictumunu bir inanç hakikati olarak doğru kabul etmektedirler. Oysa bu soruyu tanrının yaratılmamış yaratıcı olduğunu dikkate alarak yeniden kuracak olursak “tanrı, yani yaratılmamış yaratıcı, kendisi gibi yani yaratılmamış yaratıcıyı, yaratabilir mi?” şeklinde bir cümle elde etmiş oluruz ki, akla aykırı olduğu bir bedihidir.

Felsefe ve din insan yaşamında neyin anlamlı ve önemli olduğu ve olması gerektiği konusunda farklı önceliklere sahiptir. İşte felsefe-din antagonizmasını veya çifte doğruluğunu savunan görüşlerin kalkış noktasını burası oluşturmaktadır. Ama ne var ki felsefe temelde

kritisist bir düşünce niteliğine sahip olduğu için her türlü bilgiyi bu arada doğruluğunu tartışmaya açmamayı ilke edinmiş bilgi türünü de eleştirel bir gözle veya en azından dine karşı ilgisiz görünme veya onu anlamsız görme bağlamında da olsa değerlendirme hakkını kendinde görmektedir (Özlem, 1996: 171-172). Çünkü felsefeye göre, herhangi bir yönden insan yaşamını ilgilendiren her türlü olay, bilgi, hakikat, fenomen, olgu, inanç, dil, v.s. kimi zaman doğrudan bazen de dolaylı olarak felsefenin inceleme ve değerlendirme alanına girmektedir. Bu bağlamda şunu belirtmekte yarar var ki felsefe malzeme olarak kullandığı ve ilgi alanını oluşturan hiçbir bilgi dalına indirgenmemelidir (Çotuksöken, 2000: 71).

Ortaya koymaya çalıştığımız yaklaşımın ışığında diyebiliriz ki din ve onun özellikle insanın bu günü, geleceği ve insanın evrene egemen olan güçlerle ilişkisi hakkında ileri sürdüğü inanış biçimlerini felsefenin kendine inceleme alanı ve bir bakıma da araştırma alanı ve malzemesi olarak görmemesi mümkün değildir (Aslan, 1999: 5-7).

Antikiteden itibaren filozofları meşgul eden belli başlı temel sorunları değişik bağlamlarda da olsa ifade etmiştik. Bunlardan üç temel sorunu alem, insan ve tanrı kavramlarıyla ifade edebiliriz. Gerçekten de objektif olarak felsefe/düşünce tarihine baktığımızda bu problemlerden birinin esas alınarak diğerlerinin ona bağlı olarak incelendiğini ve değerlendirildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla rahatlıkla denilebilir ki din problemi eskiden beri felsefenin zorunlu olarak ilgi gösterdiği problemlerden biri olmuştur. Hatta o kadar ki filozoflar dinci veya dinsiz olsalar bile böyle bir probleme karşı ilgisiz kalamamışlardır (Ülken, 1957: 229-230). Bununla birlikte felsefe hiçbir zaman ortalama insanın, mutluluğu için istediği inancı ve cevapları üretme gibi özel bir çabası ve amacı olmayacaktır. Ancak şu var ki felsefe insanda daha önceden mevcut olan bir inanca açıklık getirebilir ve daha insanî, daha az tutucu bir özellik kazandırabilir (Aslan, 1999: 10-14). İşte bu bakımdan biraz önce felsefe ile dinin ilişkisi insan ve toplumun var olduğu dönemlere dek uzanan oldukça eski dönemlere dayanmaktadır. Son noktada bir felsefecinin, felsefe din ilişkisini açıklama biçimini, bir bakıma o kişinin tanrı insan ilişkisinden ne anladığı şekillendirmektedir. Demek oluyor ki, mutlak ve aşkın varlık tanrının, insan ve varlık ile nasıl ve ne tarzda bir ilişki kurduğunu düşünüyor veya kurguluyorsak bu bizi son kertede varlıktan, ahlaktan ne anladığımıza, toplumsal ideal düzen anlayışını belirlemeden iktidarın meşruiyetinin nerede gördüğümüze kadar hemen hemen tüm alanlarda tayin edici perspektif olacaktır (Kurt, 2013: 32). Bunun anlamı bir felsefemiz olmazsa dindarlık uyanık iken görülen bir rüya, bir vehim, bir hastalık sayılabilir. Bu yüzden felsefe, dinî inanışların ustada olmalıdır. O olmazsa din adı altında halka sunulan her efsaneyi dinî inanış kabul etme durumuna düşmek kaçınılmazdır. Bundan kurtulabilmenin bir çaresi de insanın kendisi üzerine düşünmesi, hayatına mana vermesi, kaderinin bilmecesine cevap aramasındadır (Topçu, 1978: 78-79).

Antikçağdan itibaren -dinli veya dinsiz- hemen her filozofu meşgul ettiğini iddia ettiğimiz üç temel sorun gerçekte, düşünen ve gelecekte tahakkuk edecek olan ölüm

karşısında (yok olma) endişe duyan her insanın yaşamında şu veya bu oranda yer almaktadır (Keklik, 1983: 167). Ölüm karşısında titremeyen ve bilinmezliğin ürpertisini benliğinde duymayan hemen hemen hiçbir bilinçli insan yoktur denilebilir. Bilinmeyen karşısında ürperen, endişe duyan insan zihnini, temelde derinden derine meşgul eden sorular belli bazı başlıklar altında toplanabilir. Bunları önceden de belirttiğimiz gibi “insan olarak ben kimim? İçinde benim de bulunduğum varlık nereden gelip, hangi amaca yönelmiştir? Neyi, nasıl bilebilirim? İnsanın bu evren içindeki yeri, anlamı ve önemi nedir?” İşte bu ve benzeri soruların aydınlatılmasına ilişkin hem felsefe hem de din, kendi perspektiflerinden ve kendilerine özgü metotlara dayalı olarak cevap vermekte, daha doğrusu çözümler getirmeye çalışmaktadırlar. Bu durumda ise ne felsefe ne de dinden insan yaşamını ilgilendiren soru ve sorunlardan uzak durmasını beklemek doğru değildir.

Felsefede asıl olan kavram ve akıl yürütmeler aracılığıyla insana ilişkin bu arada da din olgusuna yönelik derin düşünceye dayalı çözümler, değerlendirmeler getirmektir. Bu çözümler mutlak ve nihaî kesinlik değeri taşımadığından, bunları bir inanç, dogma konusu gibi görmek de felsefî düşünüş bakımından doğru değildir. Ama ne var ki, biz bunu söylerken felsefenin başat niteliğinin her dönem ve çağda bu şekilde anlaşıldığını söylemek istemiyoruz. Çünkü biliyoruz ki kimi dönemlerde, örneğin Avrupa’da 17.y.y ve sonrasında, felsefeden değişmez bir değeri olan evrensel açıklama sistemi ortaya koymasına beklenilmiştir (Cresson, 1949: 9-10). Bu bir anlam da felsefenin tamamen dünyevîleşmesi sonucunu doğurmuştur. Bunun tabii sonucu olarak kimi doğulu Müslüman düşünürlerce modern batı uygarlığı, hak ve hakikat görüşünü vahyî bilgiye ya da dinî inanca dayamak yerine tamamıyla akleden bir hayvan ve fizikî bir mahiyet olarak insanı, merkezî referans olarak almıştır. Bu kaba felsefî öğretilere dayalı modernite profan hayatın yoğurduğu kültürel bir geleneğin üzerine müesses kılınmakla itham edilmiştir (Attas, 1989: 162). Felsefenin bu tür bir içerik taşıyıp, taşımadığı noktası tartışmalıdır. Bu daha çok Einstein’ın izafiyet kuramında hareket, yön ve hız için ileri sürmüş olduğu göreceliliği felsefeye taşımaya benzemektedir. Bunun anlamı felsefî doğrular referans aldığımız düşünsel koordinat sistemi ile relation içinde olduğudur.

Felsefe ilk başlardan beri kesin bilim hem de en yüksek teorik gereksinimleri karşılayacak ve etik-dinsel bakımdan saf akıl normları tarafından düzenlenmiş bir yaşamı olanaklı kılacak bir bilim olma iddiasındadır. Felsefe, gelişmesinin hiçbir döneminde hatta felsefî çığırların bütün çeşitliliğine ve karşıtlıklarına rağmen Rönesans’tan bu güne sürüp gelen, özü bakımından birlik gösteren gelişme çizgisinin son döneminde bile kesin bilim olma iddiasını yerine getiremedi şeklindeki değerlendirmeler de oldukça ilginç görünmektedir (Husserl, 1995: 7-8). Oysa bu yaklaşım daha önceden belirttiğimiz gibi pozitivist düşünürlerin (bilimlerin araştırma sonuçlarını birleştirmek suretiyle) felsefenin konu ve alanını bilimlerin sahalarının birleştirilmesiyle elde etme çabaları gibi (hem bilimlerin hem de eleştirel düşüncenin ilerleyişini dondurmak gibi) tehlikeli bir sonucu doğurabilirdi.

Sonuç

Felsefe ortalama insan için bir ideoloji veya dinin temel inançlarını oluşturan mutlak doğrular ortaya koyma veya onlara rasyonel temeller oluşturma iddiasında bulunmamaktadır. Bununla birlikte varlığa ilişkin ve insanın yeryüzündeki zorunlu yaşamı üzerine gerçekten kuşatıcı külli bir izah denemesi veya bakış açısı oluşturma çabasında ise insan yaşamında yer alan her türlü fenomeni, insanların kurumsallaştırmış olduğu her türlü insanî başarıyı, ifade ettiği içerik ve anlam açısından inceleyip, değerlendirmek durumundadır. Bu ise din ile birlikte birçok insanî bilgi alanını da felsefenin problem ve inceleme alanına çekmektedir. Ancak din probleminin ele alınışında şöyle bir güçlük de söz konusudur. Her problem bazı duyu verilerinden veya soyut verilerden hareket eder, sonra bu verileri aşan açıklamalar getirir. Oysa din problemi belirli hiçbir duyu veya hayal verisinden hareket etmez. Çünkü konusu, bütün verileri aşan mutlak varlıktır. Dolayısıyla din problemi daima bilgiyi aşan bir problem olarak kendisini gösterecektir. Anlaşıyor ki, dinî gerçeklik insan aklının bilme sahasını olduğu kadar düşünme sahasını da aşarak bir inanma sahası meydana getirmektedir.

Son çözümlemede dinsel inancın kabul ettikleri ile zihin verileri arasında ne çelişme ne de tamamlanma vardır. Aksine o bunların tamamından bağımsız olarak varlığını sürdürmekte ve işlevini görmektedir. Bu bağlamda felsefe ile dinin ne uzlaşımından ne de çatışmasından söz etmek yerinde olur. Ve daha çok sanırız din felsefenin problem alanına girmekle (ki bu da doğaldır. Çünkü öncelikli olarak din, kimi felsefi sorulara kendi açısından cevap getirmesi yüzünden; ikinci olarak da aynı zamanda bireysel, toplumsal ve tarihî bir fenomen olması bakımından felsefenin belli bir problem alanını da oluşturmaktadır) felsefeden daha dar olmasına karşın, insan yaşamına doğrudan müdahalesi bakımından da daha kuşatıcı olmaktadır.

Bu durumda geriye temel bir sorun kalmaktadır: Nasıl oluyor da tarihsel gelenek içerisinde din ve kutsallık adını almış olan dinsel inanış ve onlara ilişkin açıklamaların, bu şartları aşma gücüne sahip özgür akla rağmen bir tabuya dönüşebiliyor? Anlaşılan o ki, insan aklının değişen şartlara ayak uyduramaması ve son açıklamalarını nihai ve mutlak doğru olarak kabul etmesi, bir anlamda kendi içine dönerek daha önceden ürettiğine takılıp kalması ve kendini tekrar etmesi kör skolastik düşünceyi ortaya çıkarmaktadır. Düşünce tarihinde gördüğümüz kadarıyla birey-toplum ilişkisinin yanı sıra toplumlar arası ilişkilerde de sonuçları olumsuz olsa da insan aklının özgürce faaliyet göstermeye istidatlı bir yapıya sahip olması hem dogmatizmi yaratmakta hem de dogmatizm ve skolastik düşünceden bunalıma düştüğünü hissederek ondan kurtulma iradesi göstermeye çalışması insanın en nemli gerçekliklerinden birisidir.

Felsefe başlangıcı itibariyle insan aklının, mitoloji ile iç içe girmiş dinsel karakterdeki söylence ve onun rasyonel temeli bulunmayan inançlarına haklı bir başkaldırısıyla ortaya çıkmıştır. Ama burada baş kaldırılan şey insandan bağımsız bir olgu değil, aksine insan

aklının ürettiği ve spekülasyonlarına bulanmış ve semavi dinler açısından yanlış bulunan dinsel bir renk kazandırılan inanışlardır. Bu bakımdan antik döneme değin uzanan felsefe düşünce geleneği, tanrılara başkaldıran insan aklının bir zaferi ve başarısı olarak görülebilir. Ancak felsefe-din ilişkisinin temellerini antik döneme değin geri götürdüğümüzde, bu çaba insan aklının vahye karşı bir zaferi olarak değil, aksine insan aklının kendi çarpıttığı vahiy düşüncesine karşı bir başarısı olarak da düşünebilir. Böylesi bir itiraza haklılık kazandıracak olan ise insan aklından ve tarihî-toplumsal şartlardan bağımsız bir tanrı-vahiy olgusuna inanmaktır. Bu bakımından söz konusu yaklaşım ile dinin oluşum ve kurumsallaşmasını tarihî-toplumsal şartlara dayandıran anlayış arasındaki epistemolojik bağlamda çatışkılı ilişki biçimi, varlığını birbirinden bağımsız olarak sürdürmeye devam edecektir.

Kaynaklar

ARİSTOTELES (1983). Politika, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi.

ASLAN, Ahmet (1999). Felsefeye Giriş, Ankara: Vadi Yayınları.

AYDIN, Mehmet (1987). Din Felsefesi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

ATTAS, S.Nakib (1989). Modern Çağ ve İslamî Düşünüşün Problemleri, Neşreden: M.E.Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları.

BERGSON Henri (1992). Die Beiden Quellen der Moral und der Religion, Übersetzer: Eugen Lerch, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.

BERGSON, Henri (1986). Yaratıcı Tekâmül, Çev. Prof. Dr. M. Şekip Tunç, İstanbul: M.E.Basımevi.

BERGSON, Henri (1993). Denken und schöpferisches Werden, Übersetzer: L.Kottje, Hamburg: Eva.

CEVİZCİ, Ahmet (2010). Felsefe Tarihi, İstanbul: Say Yayınları.

CRESSON, Andre (1949). Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durumu, Çev., S.K. Yetkin-H. Akverdi, İstanbul: Remzi Kitapevi.

ÇOTUKSÖKEN, Betül (2000). Felsefi Söylem Nedir, İstanbul: İnkılap Kitapevi.

ERDEM, Hüsameddin (2004), Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya: Hür Er Yayınları.

EL-MEVDUDÎ, Ebu Ala (1979). Kur'ana Göre Dört Terim, Çev. İ. Kaya-O. Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları.

GÖKBERK, Macit (2012). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitapevi.

HUSSERL, Edmund (1995). Kesin Bilim Olarak Felsefe, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: YKY.

KEKLİK, Nihat (1983). Felsefeye Giriş II, İstanbul: Doğu Yayınları.

KURT, Abdurrahman (2013). Din Sosyolojisi, Ankara: Sentez Yayıncılık.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1988). Felsefeye Giriş, İstanbul: Remzi Kitapevi.

NIETZSCHE, Friedrich (1960). "Also sprach Zarathustra", Werke in drei Bänden,II , München: Herausgeber: K.Schlechta, C.Hanser Verlag.

ROTHACKER, Erich (1990). Tarihselcilik Sorunu, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Ara Yayıncılık.

ROSENTHAL, Erwin (1996). Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi, Çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık.

SANDER, Oral (1992). Siyasi Tarih, Ankara: İmge Kitabevi.

TİMUÇİN, Afşar (1992). Düşünce Tarihi, İstanbul: B D S Yayınları.

TOPÇU, Nurettin (1978). Yarınki Türkiye. İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (1957). Felsefeye Giriş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

WEBER, Alfred (1938). Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Devlet Matbaası.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1995). Tractatus, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: BFS Yayınları.