

insan-tanrı ilişkisi bağlamında felsefe-din antağonizması

Münir DEDEOğLU

Yrd.Doğ.Dr., Atatürk Üniversitesi

Kendi varoluşunun bilinçsel ayırımına içinde yaşam bulduğu evrende varabilen biricik canlının insan olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Bundan ötürüdür ki, insan kendi varoluş sorununu yeryüzünde idrak edip, onu çözümlmeye çaba gösterdiği oranda yeryüzüne anlam kattığı gibi kendisinden kaynaklanan ama sonuçta yine yalnızca kendisine ilişkin kalan bilgi, bilim ve değerleri yaratabilen ve bilişsel etkinliğinin de bilincinde olabilen yegâne varlıktır.

İnsanın yeryüzündeki zorunlu yaşam serüveninin başlayış biçimi onu, kendi türdeşleriyle birlikte bulunmağa (zoon politikon) ve yaşamını sürdürmeye zorunlu kılmaktadır. Bu durumda söz konusu birlikteliğin (toplum) dağılıp yok olmaması ve onun sürekliliğini sağlayıp, koruyacak bir takım ilke ve prensiplerin varlığı da kaçınılmazdır.

İnsanın yeryüzünde tek başına var olamayışı, bir anlamda bio-psişik yetersizliği; onu, biçim ve normları daha önceden belirlenmemiş bir topluluk oluşturmaya yöneltmektedir. Dolayısıyla bazı düşünürlerin de dile getirdiği gibi tarihin herhangi bir



döneminde ortaya çıkmış olan insanî bir topluluğu, insanın doğa karşısında kendi güçsüzlüğünü fark etmesi sonucunda akıl yetisine dayanarak oluşturduğu yapay bir organizasyon olarak görebiliriz. Ama son tahlilde kaynağı, nedenleri ve biçimi ne olursa olsun insan türünün doğasında topluluk halinde yaşama eğiliminin bulunduğu yadsınamaz bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim böyle bir kanaati birbirine aykırı iki yönelimin temsilcisi olarak görülebilecek Nietzsche ve Bergson gibi yaşam filozoflarının da paylaştığı bilinmektedir.

Bilindiği gibi Nietzsche, birbirinden tamamen farklı doğalara sahip olan insanların eşyayı değerlendirme tarzlarından birbirinden mahiyetçe farklı ahlâkî değerlerin ve dolayısıyla birbirinden tamamen farklı iki tür ahlâkın meydana geldiğini söylüyordu.¹ Böylece o, sonuçta dini ve Hıristiyanlığın öngördüğü biçimiyle ahlâkı, geçerliliğini yitirmiş değerler anlamında yadsıyor olsa da, değer ve ilkeler

İnsanın yeryüzünde tek başına var olamayışı, bir anlamda bio-psişik yetersizliği; onu, biçim ve normları daha önceden belirlenmemiş bir topluluk oluşturmaya yönelmektedir. Dolayısıyla bazı düşünürlerin de dile getirdiği gibi tarihin herhangi bir döneminde ortaya çıkmış olan insanî bir topluluğu, insanın doğa karşısında kendi güçsüzlüğünü fark etmesi sonucunda akıl yetisine dayanarak oluşturduğu yapay bir organizasyon olarak görebiliriz.

toplama anlamında ahlâk ve dini toplumsal bir vakıa olarak da kabul etmiş oluyordu. Ancak burada bizim açımızdan önemli gördüğümüz 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) yaratmış olduğu gerçeğine işaret ediyor olmasıdır. Ne var ki Nietzsche, Bergson'un da belirttiği gibi en başta insanları doğaca (bio-psişik anlamda) güçlü ve güçsüz olmak üzere birbirine ircaı imkansız iki kategoriye ayırmakla önemli bir yanılığa düşmüş olabilir.² Ama doğru olan bir şey varsa o da, Nietzsche'nin vurgu-

ladığı gibi, güçsüz insanların organizmasındaki "güç istemi" düşük olduğundan, yaşamın çeşitli zorluklarına tek başlarına karşı koymaları da o oranda güç olacağından, varlıklarını topluluk dayanışmasıyla koruyup, sürdürmek durumunda kalmış olmalarıdır.³ Kısacası güçsüz insan doğasının gereğini yerine getirip, toplumsallaşırken aynı zamanda güçsüzlük ve yetersizliğini, sonradan toplumsal organizasyonu ve sosyalleşerek aşmak istiyor gibidir.⁴

Bergson'a gelince ona göre insan, doğa veya tanrı tarafından zeki olarak yaratıldığı için diğer omurgalılardaki içgüdüye koştur fonksiyona sahip olan bu yetinin zorunlu gereği olarak toplumunun şeklini (ve ortak disiplini durumundaki ahlâk ve dinin biçimini) seçmede özgür olmakla birlikte her hâlükârda toplumsallaşma ve ona bağlı olarak da moralizasyona gitmek durumundadır. Hatta ona göre insan türü toplumsuz ve bu toplumsal organizasyonun varlığını ve sürekliliğini sağlayan değer ve ilkeler toplamı anlamındaki ahlâk ve dinden bağımsız düşünülemez.

İnsan türünü, tarihte ve tarih öncesinde zekâsının karakteristiğiyle tanımlayacak olursak, insanı homo sapiens olarak değil, belki yapan insan (homo faber) diye tanımlamak daha doğrudur.⁵ Çünkü insan bilmeden önce de yaşamak durumundadır.⁶ Demek oluyor ki insandaki zekâ, yaşam evriminden kaynaklanmakta ancak tezahürü alet yapma ve onları kullanma biçimleri (ki insan onlar aracılığıyla doğa güçlerine karşı çıkabilmekte ve hatta onlara egemen olabilmektedir) olarak ortaya çıkmaktadır. Daha doğrusu Bergson açısından "zeka" yerine "alet yapma ve onları kullanma" yetisi aynı insanî özelliği ifade etmektedir. Ona göre insan türünde zekanın ortaya çıkmasının bir önemli sebebi, insanın düşmanlarına, soğuğa, açlığa vb. karşı kendisini koruyabilmesi için kullandığı doğal araçların ona yeterli gelmemesidir. Son adımda insan türünde zeka, diğer canlılarda içgüdü, canlıların hayata uyumunun nasıl sağlanabileceği noktasında doğanın iki farklı türde iki farklı çözümünü oluşturmaktadır diyebiliriz.⁷ Bu bağlamda belirtmeliyiz ki Bergson'a göre insan türü için zekanın hayata uyum araçlarından bir tanesi de topluluk halinde olmaktır. Fakat zekalı varlıklarda toplumsallaşma, sonuçta zeki varlıkların özgür iradeleriyle bir araya gelmeleriyle gerçekleşmektedir.⁸ Kısacası "insan

toplumsal bir varlıktır, toplumsallaşma insanın en eski eğilimidir. Aristoteles insanı zoon politikon olarak belirliyordu. Aristoteles'in pek yerinde olarak dile getirdiği şey insan bireyinin zorunlu toplumsallaşmasıydı, toplumsallığı gerektiren güçsüzlüğüydü.⁹ Öz bir ifadeyle toplumsallaşma insan türünün varolabilmesi için gerekli olan bir organizasyon ve bir arada yaşama durumunu dile getirmektedir. Ve gerçek anlamda insan, topluluk halinde yaşayan, yani toplumsal bir varlıktır. Buna bağlı olarak sonuçta sanat, siyaset, felsefe, ekonomi vs.nin yanı sıra din ve onun ilke ve yasaları öncelikle toplumsal bir fonksiyon üstlenmektedir. Hatta insana ait her türlü gerçekliğin temelinde toplumsallaşma olgusu bulunmaktadır denilebilir. Gerçi hemen belirtmeli ki, bu yargı son derece sosyolojist bir yaklaşımı dile getirmekle birlikte önemli oranda da tarihî-toplumsal fenomenleri çözümlenmeye elverişli bir yöntem görünmektedir.

Burada hemen belirtmeli ki, her nerede topluluk varsa orada aynı zamanda din olgusunun da olması gösteriyor ki, bu iki olgu arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bu yaklaşım biçimi tanrı-insan ilişkisini izahta tatminkar olmaktan uzaktır. Çünkü bu yaklaşım biçimi dinin yalnızca bir fonksiyonunu göstermekte ve 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 görünmektedir. Bunun aksine dinamik tanımlar da dinin temelinde yaşam gücü, enerji aramakla en ilkel inanışlardan en yüksek dinlere kadar tüm dinlerin ortak özelliklerini ele aldığından daha verimli gözükse de bu tanımlar sonuçta hayafî veya ruhî enerji ile kutsallığı, gizemliliği birbirine karıştırmaktadırlar.

Çağdaş düşünürlerden idealist yaklaşım içindekiler dini; üniversal kavramlar, idealler olarak görürken; existansiyalist yaklaşımdakiler ise inanan insanın mister duygusunu, 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-üstüçülük, hem de inanan insanın mister duygusu, kutsallık karşısında duyduğu ürperti aynı anda bulunmaktadır. Bunlardan ilki, 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 tecrübede bulunan bireyin şuurunu analizden başka çıkar yol görünmemektedir.¹⁰

Din, tarihî-toplumsal bir olgu olarak kendi sistematiği ve 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. Dinin, 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 (en azından 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 topekûn varlık-tanrı ilişkisi şekline dönüşmektedir.

Çağdaş düşünürlerden idealist yaklaşım içindekiler dini; üniversal kavramlar, idealler olarak görürken; existansiyalist yaklaşımdakiler ise inanan insanın mister duygusunu, dinî angoisse'î temele koyarlar.

Belirtmeliyiz ki, aşağıda ele alacağımız biçimiyle din fenomeni veya daha özel anlamda tanrı insan ilişkisinin mahiyeti, tanrının kendini insanoğluna tanıttığı/bildirdiği kutsal metinler açısından değil, belli bir düşünme tarzına dayanan filozoflarca yapılmış açıklamalar ışığında yapılan yaklaşım biçimlerinin çözümlenmesinden ibarettir. Açıkçası bu açıklama biçimlerinde tüm filozoflar ittifak etmediği gibi bu yaklaşımlar din konusunda tek ve nihaî açıklama biçimi olmadığını da itiraf etmeliyiz. Tanrı insan ilişkisinin neliğine, 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 kabullerini mantıksal bir tutarlılık içinde açıklama çabalarıdır. Ama ne var ki, tanrı insan ilişkisinin mahiyetine yönelik, teologların benimsedikleri tarzda istenildiği kadar tanrının kendi seçtiği kişi, dil ve kelimelerle kendini insana tanıttığı şeklinde açıklansa da sonuçta tüm bu gerekçelendirmeler tanrı adına insan aklının yaptığı izah denemeleridir. Tanrının kendisini bir seçkin insan aracılığıyla (nebi, rasul) insan için açıklamaları biçiminde anlaşılması mümkün gözükse de, tam aksine bunların da insan aklının tanrı adına ileri sürdüğü açıklamalar gibi de görülebilir. Zira 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 özelliklerde olması ise toplumsal organizasyon ve hiyerarşiyi, işbölümünü vs. yok ettiği gibi insanın şahsiyet sahibi olması imkanını da yok edecektir. Her insan adeta klonlanmış gibi diğeri ile aynı olacak ve bir karınca topluluğundaki bir karınca tekinden farkı kalmayacaktır. Diğer 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 bir arada yaşamasını imkansız kılacaktır.

Dinin, 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.

Tüm bunlarla birlikte son aşamada tanrı ister kutsal metinlerde ileri sürüldüğü gibi insan zihninden bağımsız bir hakikat olarak kabul edilsin, ister ise varlığını insan zihninin fabulasyon özelliğinden almış veya insanın kendi psikik yetersizliğini aşma

çabası olarak varlık kazandırılmış bir soyut isim olsun veyahut da 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 türüdür. 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 konseptleriyle yakınlık tesis etmesidir.

Burada karşımıza şu sorular çıkmaktadır:

1. Tanrı kavramı zihin-dışı bir gerçekliğe tekabül etmekte midir?
2. Monoteist dinlerde kabul edildiği biçimiyle Tanrının olmadığı bir dünyada insanın anlamı nedir? Ne olabilir?
3. Tanrısız bir dünyada insanı evrimleşmeye ve yokluğa yükümlü zavallı bir "tesadüf" olma trajedisinden kim kurtarabilir? Bu trajik durumdan modern insan kendini nasıl ve niçin kurtaracaktır?
4. Tanrı en mükemmel, en kudretli ve gerçek sevgi kaynağı hatta kendisi ise yeryüzündeki kötülükler karşısında tutumu nedir, nasıl olmalıdır?
5. Tanrı niçin insan ile iletişim kurmaktadır?

Tüm bu ve benzeri sorular İslam-Kelam geleneğinde ortaya çıkan ekollerce derinliğine ve genişliğine ele alınmış olduğundan biz bu meseleleri ele alıp, çözümlenmeye çalışmayacağız. Biz burada daha çok insan aklının bir sonucu olan felsefe ile "tanrının ilkeleri" anlamında ele aldığımız dinin çatışmaya dayalı ilişkisini tanrı-insan münasebeti düzleminde ele alıp, çözümlenmeye çalışacağız.

Din kavramı Türkçemize Arapçadan geçmiş olup, "Dâ-Ne, De-Y-Ne" kökünden türetilmiştir. 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 mükafat vermek şeklindedir.¹¹ Batı dillerinde ise din sözcüğünün karşılığı olarak religion kelimesi kullanılmaktadır. Religion, "religio" sözcüğünden türetilmiş olduğu söylenmektedir. Religio, büyük saygı, titizlik gösteri-

len, 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.¹² Din kavramının farklı dillerdeki etimolojik anlam yakınlığına rağmen, farklı kültürler sahip toplumlara mensup bireylerin zihninde aynı içeriksel çağrışıma sahip olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte beşerî dinlerin aksine olarak kendisini semavî olarak niteleyen dinlerin ortak bir takım belirleyicileri de yok değildir. Bunlar özetle inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili konulardır. Dolayısıyla 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. Din aynı zamanda bir değer koyma ve yaşama biçimidir.¹³ Ancak ne 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 gönderdiği uyulması zorunlu olan buyruk ve yasaklar bütünü olarak tanımlanmaktadır

Dinin insana yönelerek, ona teo-sentrik bir dünya görüşü ve yaşam biçimi sunduğu gibi bunun yanı sıra topyekûn varlığa 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.

Bilindiği gibi felsefe, tıpkı sanat, bilim ve din gibi diğer insanî girişimlere benzer zihinsel-düşünsel bir etkinlik biçimidir. Ancak ne var ki, felsefe hakkında ikna edici bir tanımın verilemeyişinin güçlüğü de buradadır. Ama gerçekte bu durum bir anlamda felsefeye devingen ve gelişmeye açık bir süreklilikle birlikte etkinlik de kazandırmaktadır.¹⁴

Felsefe genel anlamda tabiat hakkında toplu bir görüşün araştırılması, genel-geçer bir açıklama ve değerlendirme tecrübesi olduğu kadar, bir anlamda da tüm bilimlerin insanî açıdan özetleyici kriteriumu ve tamamlayıcı bir açıklama biçimidir. Felsefe pozitif bilimler gibi belli olgular grubunu konu edinen ve bunların nedenlerini gözlemleyerek, tâbi

oldukları yasaları ortaya koyma amacını gütmektedir. Aksine felsefe topyekûn varlığı bütüncül olarak açıklamak, evrensel olay ve fenomeni anlatmak için, bu bilgi-bilim dallarının üstüne yükselen insan zihninin bir etkinlik biçimidir. Sonuçta felsefe insanî bir araştırma çabası olarak “niçin bu alem vardır ve nasıl oluyor da o olduğu gibidir?”, buna bağlı olarak da “neyi bilebilirim ve bilgi nasıl meydana geliyor, varlık ve onun örttüğü sır; bilgi, şartları ve yöntemleri nedir”¹⁵ gibi sorularla araştırma ve inceleme alanını belirlemekte ve çözümlenmeye çalışmaktadır.

Tüm bunlarla birlikte son aşamada tanrı ister kutsal metinlerde ileri sürüldüğü gibi insan zihninden bağımsız bir hakikat olarak kabul edilsin, ister ise varlığını insan zihninin fabulasyon özelliğinden almış veya insanın kendi psişik yetersizliğini aşma çabası olarak varlık kazandırılmış bir soyut isim olsun veyahut da 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 türüdür.

Felsefi düşünce başıboş ve düzensiz bir zihni etkinlik olmadığı için belli bir yöntemi ve amacı da bulunmaktadır. Felsefe, insanın en geniş anlamda varlık hakkında düşüncesi ve bu düşünce üzerindeki düşüncesidir.¹⁶ Ama unutmamak gerekir ki, en geniş anlamında değilse bile varlıkla yalnızca ilgilenen felsefe değil, onun yanı sıra diğer bilgi türleri, yani bilimler de ilgilenmektedir. Örneğin fizik, madde hâlinde görünen şeyler ve olgularla; biyoloji, canlılar hâlinde görünen şeyler ve olgularla; psikoloji, şuur sahibi varlıkla, antropoloji, şuur sahibi canlı varlıkların insan olmak bakımından sahip olduğu veya kazandığı tüm niteliklerle; sosyoloji, insanların bir araya gelerek oluşturdukları topluluklar ve eserlere ait şeyler ve olgularla uğraşırlar. Kısacası bütün bilimler var olanların gerek “şey”, gerek görünüş ve olgu halindeki belirli bir derecesi veya türüyle ilgilenirler ki bu durum felsefe hariç söz konusu diğer bilgi türlerinin de önemli bir yönünü ortaya koymaktadır. O da bilimlerin “varolan-

lar”ın belirli derecelerine ait bir bilgi türü olduğu gerçeğidir. Oysa hiçbir bilim varolanların bütününe ait olan en genel ve ortak nitelik olarak varlık(être) la meşgul olmaz. Gerçekten de herhangi bir bilimin konusu olan “varolan”ların hiç birine başlı başına “varlık” diyemeyiz. Çünkü onların varoluşları yalnız mekan ve zaman kayıtlarıyla belli sınırlar içindeki idraklerle ortaya konulmaktadır. Nitekim maddenin varoluşu ancak idrakimizin kavradığı bir varlık türünden başka bir şey değildir. Bundan ötürü biz ne madde ne de canlılar için doğrudan doğruya varlık diyemeyiz. İşte felsefenin konusu bütün varolanların varoluşlarına neden olan “varlık”ın kendisidir.¹⁷

Dinin insana yönelerek, ona teo-sentrik bir dünya görüşü ve yaşam biçimi sunduğu gibi bunun yanı sıra topyekûn varlığa 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.

Felsefenin konusunun en geniş anlamda varlık olmasını, onun eleştiriye açık yanı olarak görenler de vardır. Pozitivist düşünürler varlığı soyut bir kavram olarak kabul edip, varolanların dışında onları aşan ayrı bir varlık sferinin olmadığını ileri sürerek, bilimlerin araştırma sonuçlarını birleştirecek olursak, varolanların türlü çeşitlerine ait nitelikleri toplamış ve varlık denilen abstre şey’in konkret bütün yönlerini görmüş oluruz demektedirler. Ne var ki bilimler arasındaki prensip birliğini ve türlü bilimlerin yasaları arasındaki uyarlık olup olmadığını araştırmak bilimin değil, felsefenin işi olmaktadır. Çünkü bilimler arası metod birliği ve var olanların ortak prensipleri üzerinde düşünmeye, araştırılmaya girişildiği anda bilim spesifik alanından uzaklaşarak felsefenin sahasına girmiş olur. Yani 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, uyarlığı ve eğer varsa bütün bu pren-

sipleri ve sonuçları birleştiren en genel prensipler ve sonuçların bulunması işini felsefeye bırakmak zorundadır. Dolayısıyla bilimlerin çalışma alanlarını aşan ve onları kuşatan saha, felsefenin araştırma ve inceleme alanıdır. Kısacası 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.¹⁸

Felsefenin karşımıza çıkan bu içeriğine rağmen itiraf etmeli ki o Batı dünyasında “tarihsel olarak dinsel ve ahlâksal inançların derin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır”¹⁹ Böylece en azından felsefe ve din arasında bu tür olumlu veya olumsuz olarak değerlendirilmeye açık bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. Gerçekten de dinin kendi mantıksal dizgesi içinde “Ben kimim? Nereden gelip, hangi gayeye doğru gidiyorum? Yeryüzündeki anlamım ve önemim nedir? Hangi ilkeler 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) dinî inanç ve dogma ifade eden açıklamaları, onun 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. Felsefe ve din bir bakıma ortak konuları 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. Şu kadar var ki temelde felsefi düşünce, eksik bir tanımlama da olsa sonuçta sınırlı bir insan grubuna ait (belki sonuçları bakımından herkese yönelik) eleştirel ve derin, bilinçli bir düşünce faaliyetidir. Halbuki din, tüm insanlara (insanlık dinleri bağlamında, yoksa site ve kabile dinlerinin tanrısının yalnızca ait olduğu site ve kabileye sevgi ve hoşgörülü davrandığı bilinmektedir) yönelmiş ilkeler ve “amentü” esaslarıyla eleştirel olmayan (çünkü din, temelde tanrı tarafından belirlenmiş ve bir elçi aracılığıyla insanlara duyurulmuş, inanç kalıplarına vicdanî-bilinçsel bir inan ve itaati öngörür.) kabullenimleri içermektedir.

İnsanî bir etkinlik olan felsefi düşünce, öncelikle tanrısal, dokunulamaz, eleştirilemez ve mutlak de-

ğildir. İkincil olarak kaynağında insan aklı (ratio) nı zorunlu bir vazgeçilmez olarak görürken; din, varlığını ve meşruiyetini doğa, insanî ve akıl üstü bir kaynağa, 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, köken olarak ilahî kaynaklı ve çıkışlı olarak tanımlamış olmaktadır.

Dinin insanı ilgilendiren yönüyle makûl, rasyonel olduğu inancı temelde “tanrı absürd ve insana zararlı olanı emretmez” diktumuna dayanır. Ancak her şey bu kesin yargıyla bitmemekte aksine tartışmalar teoloji-kelam düzleminde çağlar boyunca akıl-vahiy ilişkisinin neliği bağlamında, dönem dönem şiddetlenerek devam edip gitmiştir. İşaret etmeliyiz ki bu antagonizmayı ret veya kabul noktasında yapılan tartışmalar, ileri sürülen görüşler kimi çevrelerce bir tür felsefî etkinlik olarak da algılanabilmektedir!!! Oysa bir din son adımda insanlardan anlamayı değil, anlamasa (hatta aklına rağmen) bile teslim olmasını istemektedir. Örneğin inanan bir bireyin herhangi bir tanrı buyruğu karşısındaki tutumu “x doğrudur. Çünkü tanrı böyle buyurmuştur.” şeklindedir. Bu durumda din açısından insanın öncelikli vazgeçilmezi, akletme değil, inanma, yani “hayır” değil, “evet” diyebilme niteliğidir. Bu niteliği insan ise anlamadığı noktalarda aklının itirazlarını, yine kendi aklının yetersizliğini ileri sürerek; yaratık, yaratanın buyruklarını tartışamaz noktasında değerlendirmesine ve şu veya bu gerekçelerle iman etmeye yönelmektedir. (Belirtmeliyim ki özelde islam teolojisi, akıl ile vahiy, özgün ifadesiyle “akıl ile nakil birbirine tearuzda bulunursa akıl, esas alınır, nakil -yani kaynağı tanrı olmakla birlikte önce tanrı elçisi tarafından çağdaşlarına daha sonra da kuşaktan kuşağa nakledilerek gelen bilgiler, te’vil, yani aklî ölçüler ile temelde vahyin çatışmayacağı kabul eden akıl tarafından rasyonelize edilir” ölçütünü getirerek kendi parametreleri açısından sorunu çözümlenmeye çalışmıştır). Özetle inanç ve anlama noktasında bir kısım insan “Credo quia absurdum est” ölçüsüne bağlanırken, bir kısmı da “Credo ut intelligam” ölçütüne sığınmaktadır. Ama sonuçta her iki yaklaşımın insanı da “Credo ergo sum” demektedir.

Felsefe-din ilişkisi, insanın toplumsallaşma süreciyle tarihte ortaya çıkmış bir olgudur ifadesi sanı-

rım 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 semavî ve insanlık dinlerinden herhangi birine nispet edenlerce kabule değer görülmemektedir, hatta diyebiliriz ki onların bu yaklaşımları kendileri açısından tutarlıdır. Çünkü herhangi bir semavî dine inanan sâlik, bireysel ve toplumsal yaşantısını düzenleyen dinî inanış ve kabullenimlerin temelindeki buyruk ve değerlerin tanrısal kaynaklı olduğuna inanmaktadır. Böylelikle bir mü’min dinin buyruklarını birey açısından temellendiren inanç umdelerini aklî hiçbir itiraza –hatta izahagereksinim duymadan tam bir teslimiyetle benimseyebilmekte ve bununla da derin bir iç huzura ve barışa erebilmektedir.

Felsefî düşünce başıboş ve düzensiz bir zihni etkinlik olmadığı için belli bir yöntemi ve amacı da bulunmaktadır. Felsefe, insanın en geniş anlamda varlık hakkında düşüncesi ve bu düşünce üzerindeki düşüncesidir.

Genel tutum olarak tanrı kavramını tartışmaya açmayan din (bununla amaçladığımız, niçin tanrı var gibi sorular sorulmadığı, ama varlığı başta kesin bir bilgi “Avidance” olarak kabul edilen tanrının nitelikleri ve tanrı-insan-evren ilişkisinin nasıllığının teolojik-kelam düzleminde tartışıldığını vurgulamaktır) tanrı buyruklarını insan tarafından anlaşılmasını bir ön şart olarak ileri sürmemekte, aksine insan 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.

Felsefe ve din insan yaşamında neyin anlamlı ve önemli olduğu (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 (dinsel bir renge bürünmüş veya dinin buyruğu altına girmiş felsefi yaklaşımlar hariç) veya en azından dine karşı ilgisiz görünme veya onu anlamsız görme bağlamında da olsa değerlendirme hakkını kendinde görmektedir. Çünkü felsefeye göre, herhangi bir yönden insan yaşamını ilgilendiren her türlü olay, fenomen, olgu, inanç, dil, vs. kimi zaman doğrudan bazan da 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.²⁰

Özetle inanç ve anlama noktasında bir kısım insan “Credo quia abserdum est” ölçüsüne bağlanırken, bir kısmı da “Credo ut intelligam” ölçütüne sığınmaktadır. Ama sonuçta her iki yaklaşımın insanı da “Credo ergo sum” demektedir.

Yukarıda serdettiğimiz yaklaşımın ışığında diyebiliriz ki felsefenin, din ve onun özellikle insanın yazgısı ve insanın evrene egemen olan güçlerle ilişkisi hakkındaki inanış biçimlerini kendi inceleme alanı ve malzemesi olarak görmemesi mümkün değildir.²¹

İlkçağdan itibaren filozofu meşgul eden üç temel sorunun varolageldiğini değişik bağlamlarda da olsa ifade etmiştik. Bu üç temel sorun ise insan, âlem ve tanrı kavramlarıyla dile getirilmişti. Gerçekten de objektif olarak 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.²² 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.²³ İşte bu bakımdan biraz önce felsefe ile dinin ilişkisi oldukça eski dönemlere dayanmaktadır demiştik. Son noktada ise felsefe din ilişkisini açıklama biçimimiz aslında bir bakıma tanrı insan ilişkisinden ne anladığımızı bağlı olarak şekillenmektedir. Ve yine tanrının insan ve varlık ile nasıl ve ne tarzda bir ilişki kurduğunu düşünüyor veya kurguluyorsak bu bizi son kertede varlıktan, ahlaktan ne anladığımızı, toplumsal ideal düzen anlayışını belirlemeden iktidarın meşruiyetini nerede gördüğümüze kadar hemen hemen tüm alanlarda tayin edici perspektif olacaktır.

Yukarıda ilkçağdan itibaren -dinli veya dinsiz- hemen her filozofu meşgul ettiğini iddia ettiğimiz üç temel sorun gerçekte, düşünen ve gelecekte (ölüm karşısında) endişe duyan her insanın yaşamında şu veya bu oranda yer almaktadır. Ölüm karşısında titremeyen ve bilinmezliğin ürpertisini benliğinde duymayan -kesin olmamakla birlikte- hemen hemen hiçbir insan yoktur denilebilir ve yaşamın hangi mutlu anı vardır ki, ölüm düşüncesinin soğuk yüzlü hayaleti orada belirerek o sevinçli anın sihriyetini bozmasın. 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 doğru gitmektedir? İnsanın bu evren içindeki yeri, anlamı ve önemi nedir?” İşte bu soruların aydınlatılmasına hem felsefe hem de din, kendi açılarından ve kendilerine özgü yöntemlerle cevap vermekte, daha doğrusu çözümlemeler getirmeye çalışmaktadırlar. Bu durumda ise ne felsefe ne de dinden insan yaşamını ilgilendiren soru ve sorunlardan uzak durmasını beklemek doğru olmayacaktır.

Felsefede aslolan, kavram ve akıl yürütmeler aracılığıyla insana ilişkin (bu arada da din fenomenine) derin düşünceye dayalı çözümlemeler, değerlendirmeler getirmektir. Ancak bu çözümlemeler mutlak kesinlik (Certitude) değeri taşımadığından, bunları bir inanç, dogma konusu gibi görmek de felsefi düşünüş bakımından doğru değildir. Bununla beraber biz bunu söylerken felsefenin belirgin niteliğinin her dönem ve çağda bu şekilde anlaşıldığını söylemek istemiyoruz. Çünkü biliyoruz ki kimi dönemlerde (örneğin Batıda 17. yy. ve sonrasında) felse-

fededen değişmez bir değeri olan evrensel açıklama sistemi ortaya koyması beklenilmiştir.²⁴ Bu bir anlamda felsefenin tamamen yerselleştirilmesi (Arzî) sonucunu doğurmuştur ki, bu sürecin doğal sonucu olarak, günümüz Batı uygarlığı kimi Doğulu düşünürlerce Batı uygarlığı, hak ve hakikat görüşünü vahyî bilgiye ya da dinî inanca dayamak yerine tamamıyla akleden bir hayvan ve fizikî bir mahiyet olarak insanı merkez alan kaba felsefî öğretilere dayalı bir seküler hayatın yoğurduğu kültürel geleneği üzerine dayanmakla itham edilmiş olabilir.²⁵ Felsefenin bu tür bir içerik taşıyıp, taşımadığı noktasında E.Husserl'in "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 bu kesin bilim olma iddiasını yerine getiremedi; hatta felsefî çığırının bütün çeşitliliğine ve karşıtlıklarına rağmen Rönesans'tan bu güne sürüp gelen, özü bakımından birlik gösteren gelişme çizgisinin son döneminde bile..."²⁶ şeklindeki değerlendirmesi oldukça ilginç görünmektedir. 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 doğurabilir.

Eğer felsefe insanlık için mutlak doğrular ortaya koyma iddiasında bulunmamakla birlikte varlık ve insanın yeryüzündeki zorunlu yazgısı üzerine gerçekten kuşatıcı-tümel bir bakış açısı oluşturma çabasında ise insan yaşamında yer alan her türlü fenomeni, insanların kurumsallaştırmış olduğu her türlü etkinlikleri ifade ettikleri içerik ve anlam açısından inceleyip, değerlendirmek durumundadır.²⁷ Bu ise din ile birlikte bir çok 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 göstere-

cektir. Kısacası din problemi bilme sahasını olduğu kadar düşünme sahasını da aşarak bir inanma sahası meydana getirmektedir. Son tahlilde bize göre 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.²⁸ Bu bağlamda felsefe ile dinin ne uzlaşımından ne de antagonizmasından söz etmek yerinde olur. Ve daha çok sanırız din felsefenin problem alanına girmekle (ki bu da doğaldır. Çünkü öncelikle din kimi felsefî sorulara kendi açısından cevap getirirken; ikincil olarak da aynı zamanda bireysel, toplumsal ve tarihi 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 arada ateizmi de bir yönüyle dine karşı negatif bir tutum da olsa dolaylı olarak dinin kapsamına girmek olarak değerlendirmiş oluyoruz.

Son tahlilde bize göre 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 antagonizmasından söz etmek yerinde olur.

Gerçi felsefe kökeni itibarıyla insan aklının mitoloji ile iç içe girmiş dinsel söylence ve onun kutsalları karşısında haklı bir başkaldırısıyla başlamıştır. Ama unutmamak gerekir ki, burada baş kaldırılan, gerçekte insan aklının spekülasyonlarına bulanmış (ve semavî dinler açısından yanlış bulunan) dinsel inanıştan başkası değildir. Bu bakımdan antik döneme değin uzanan felsefî düşünce geleneği, tanrılara baş kaldıran insan aklının bir zaferi olarak görülebilir. Ancak felsefe-din antagonizmasını temellerini antik döneme değin geri götürdüğümüzde, bu çaba insan aklının vahye karşı bir zaferi olarak değil, aksine insan aklının çarpıttığı vahiy düşüncesine karşı bir başarısı olarak düşünebilir. Böylesi bir itiraza haklılık kazandıracak olan ise insan aklından ve tarihî-toplumsal şartlardan bağımsız bir tanrı-vahiy olgusuna inanmaktır. Bu bakımdan dinin

oluşum ve kurumsallaşması tarihi-toplumsal şartlarına dayandıran bir anlayış açısından da geçersiz bir itiraz olacaktır. Bu durumda ise sorgulanması gereken, nasıl oluyor da insan aklının tarihî-toplumsal şartları belirlediği bir ortamda ortaya koyduğu değer, ilke ve yasalar (tarihsel gelenek içerisinde din ve kutsallık adını almış olan din), bu şartları aşabilen özgür akıl karşısında bir tabuya dönüşebiliyor sorusudur. Bu sorunun cevabı ise yine sorunun içinde bulunmakta, yani değişen toplumsal şartlara ayak uyduramaması ve insan aklının son açıklamalarını nihaî ve mutlak doğru olarak kabul etmesi, insan zihninin bir anlamda kendi içine dönerek daha önceden ürettiğine takılıp kalması ve kendini tekrar etmesi kör dogmatizmi ortaya çıkarmasıdır. ■

dipnotlar

- ¹ Friedrich Nietzsche, "Also sprach Zarathustra", Werke in drei Bänden, II, Herausgeber: K.Schlechte, München, C.Hanser Verlag, 1960, S.323-324.
- ² Henri Bergson, "Die Beiden Quellen der Moral und der Religion", Übersetzer. Eugen Lerch, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1992, s.216-218.
- ³ F.Nietzsche, İbid, "Die Fröhliche Wissenschaft", s.121-122.
- ⁴ Nietzsche, İbid, "Zur Genealogie der moral", s.793-794
- ⁵ Bergson, Yaraticı Tekamül, Prof.Dr.M.Şekip Tunç, M.E. Basımevi, İstanbul, 1986, s.181-185
- ⁶ Bergson, Denken und schöpferisches Werden, Übersetzer: Leonere Kottje, Eva, Hamburg, 1993, s.50-52
- ⁷ Bergson, Yaraticı Tekamül, a.g.e., s. 189-191
- ⁸ Bergson, Die Beiden Quellen der Moral und der Religion, s.189-201
- ⁹ Afşar Timuçin, Düşünce Tarihi, B D S Yayınları, İstanbul, 1992, s. 11-12
- ¹⁰ Hilmi Z. Ülken, Felsefeye Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1957, s.227-228.
- ¹¹ Ebu Ala El-Mevdudî, Kur'ana Göre Dört Terim, Çev., İ.Kaya-O.Cilacı, İst., 1979, s.109-112.
- ¹² Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Hür Er Yay., Konya,2004, s.22-23.
- ¹³ Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Ün. Yay., İzmir, 1987, s.5-7.
- ¹⁴ Ahmet Aslan, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, 1999, Ankara, s.1-6.
- ¹⁵ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, Devlet Matbaası, İstanbul, 1938, s.1-3.

¹⁶ Ülken, ibid, s. 29-32.

¹⁷ Ülken, s.29-33.

¹⁸ İbid, s.29-30.

¹⁹ Ahmet Aslan, s.1-5.

²⁰ Betül Çotuksöken, Felsefi Söylem Nedir, İnkılap Kitapevi, 2000, İstanbul, s.71.

²¹ Aslan, s.5-7

²² Ülken, ibid, s.229-230

²³ Aslan, ibid, s.10-14

²⁴ Andre Cresson, Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durumu, çev. S.K. Yetkin-H.Akverdi, Remzi, İstanbul, 1949, s.9-10.

²⁵ S.Nakib Attas, Modern Çağ ve İslamî Düşünüşün Problemleri, Neşr:M.E.Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 1989, s.161-162.

²⁶ E.Husserl, Kesin Bilim Olarak Felsefe, Çev., Tomris Mengüşoğlu, YKY, İstanbul, 1995, s.7-8.

²⁷ Aslan, s.5-7.

²⁸ Ülken, ibid, 229-230.