

İMAN OBJESİ OLARAK TANRININ İFADESİ

Ergin ÖGCEM*

Öz

Tanrının varlığı konusu, düşünce tarihi boyunca felsefe ve ilâhiyatın en önemli inceleme alanlarından birini oluşturmuştur. Bu süreçte konu genel olarak bilgi ve iman merkezli olmak üzere iki açıdan ele alınmış, kanaatler de buna göre şekillenmiştir. Bu makale büyük ölçüde konuyla ilgili takınılması gereken tutumun ne olması gerektiği hakkındaki değerlendirmelerimizi yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Tanrı, İman, Bilgi, Anlam.

EXPRESSION OF GOD AS OBJECT OF FAITH

Abstract

The existence of God has been one of the most important issues that both Philosophy and Theology have been concerned throughout the history of ideas. In this process, topic was handled in two ways as faith and knowledge and conclusions are shaped about this. This article is reflects our assessments about attitudes to be adopt with related topic.

Keywords: Language, God, Faith, Knowledge, Meaning.

Giriş

Tanrı'nın varlığı üzerine yapılan tartışmalar hiç şüphesiz düşünce tarihi boyunca felsefe ve ilahiyatın en önemli inceleme alanlarından birisini oluşturmuştur. Kendisini çepeçevre saran evrenin arkasında ya da ötesinde, bu evrene varlık veren, onu idare eden; fakat ondan bağımsız bir "varlığın", "gücün" bulunup bulunmadığı sorusu tarihin her döneminde merak konusu olmuş, sorgulanmış bir durumdur. Bu nedenle; Tanrı'yı evrenin temeline "*zorunlu bir neden*" olarak koyup,

* Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi, ogcem@hotmail.com

tüm süreci onunla ilişki kurarak izah edip anlamaya çalışan filozof ve ilahiyatçılar olduğu gibi¹, diğer taraftan evreni O'ndan bağımsız, kendi başına ve kendi nedeni olarak gören, harici bir sebebe asla ihtimal vermeyen yaklaşımlar² da olmuştur.

Aynı konu üzerinde çalışma yapılırken dahi bu şekilde, birbirinden tamamen farklı, hatta birbirine yüzde yüz aykırı fikirlerin oluşu her şeyden önce, epistemolojik temelde varlığın ne olduğu ya da nasıl tanımlanacağı ile ilgili tutumlardaki köklü ayrılıktan kaynaklanmaktadır. Modern düşüncenin varlığa yaklaşımı, onu açıklama biçimi büyük oranda bilgi temelli olduğu için; varlığı anlama, onu temellendirme sorunu da her şeyden önce epistemolojik bir sorundur. Biz de bu makalemizde hem Tanrı'nın kendisi ve hem de onunla ilişkisi olan birikim üzerine yapılan değerlendirmelerden hareketle nasıl bir söylem geliştirilebileceği hususunu tartışmaya çalışacağız. Makalenin amacı ve sınırları göz önüne alındığında, bu ölçekte bir çalışmada yapılacak değerlendirmelerde birtakım eksikliklerin olacağı gerçeğinden kaçınmanın da mümkün olmadığını şimdiden ifade etmek isterim.

A- Bilişsel Faaliyetin Gerçekleşme Biçimi

Bilmek varlığa dair ve onunla ilişkili; yani süje ile obje arasında bilişsel bir faaliyet³ olduğuna göre; “*Neyi bilebilirim?*”in cevabı (epistemolojik açıdan) aynı zamanda ve büyük ölçüde neyin var olduğunun ya da olmadığına da cevabıdır. Fakat burada bilmekten kastedilen şeyin ne olduğu, sınırlarının nasıl belirlendiği hususu, Tanrı merkezli bir âlem tasavvurunu benimseyenlerle; varlığı özellikle “maddi olanla” sınırlayanlar arasındaki en önemli tartışma konusudur. Zira felsefede bilgiye temel aldığınız esas, aynı zamanda ret ve kabullerinizi

¹ Richard Swinburne, *The Existence of God*, (New York: Oxford: Calenderon Press, 1979), s. 131.

² Karl Marx-Friedrich Engels, *Felsefe İncelemeleri*, (çev. Sevim Ballı, İstanbul: Sol Yayınları, 1997), s.22.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s. 123.

de belirleyen en önemli, hatta tek ölçüttür. Felsefe tarihi boyunca varlığın ne olduğu ile ilgili öne sürülen fikirlerdeki farklılık da işte bu paradigmat ayrılıktan kaynaklanmıştır.

Varlığı nesnel olanla özdeş gören, verili düzenden hareketle ancak, varlığa dair değerlendirmede bulunulabileceğini düşünen felsefeciler; duyuya, tecrübeye ve deneye konu olmayan hususlar dışındaki yargıları bilginin objesi olarak kabul etmemişlerdir. Oysa insanın rasyonel tarafına vurgu yapan filozoflar, verili düzeni anlamamızın asıl nedeninin düzenin kendisi olmadığını, o düzenin anlaşılmasını mümkün kılan yeteneklerin bizde doğuştan var olduğunu ileri sürerek bu tutumu eleştirmişlerdir.⁴ Aynı şekilde vahiy kültürüne dayalı üç büyük dinin, varlığı anlama noktasında ortaya koyduğu tasavvurda da, bilginin beş duyuya hitap edenle; yani tecrübî olanla sınırlandırılmasının büyük bir risk olduğu endişesi daima var olmuştur. Çünkü böyle bir yaklaşım; insanın mevcut donanımında var olan bazı özellikleri yok sayan indirgemeci bir yaklaşımdır.

Tanrı temelli bir varlık anlayışını benimseyen bakış açısına göre insanın duygu boyutunu dışarıda bırakan, onu tamamen tecrübe dünyasıyla sınırlayan yaklaşımlar sorunludur. Dolayısıyla bu bakış perspektifinde, Tanrı gibi tecrübe dünyamızı tamamen aşan, ontolojik olarak bizden mutlak anlamda farklı olan bir varlığın ve o varlık vasıtasıyla kurulan tüm ilişki düzeninin, Tanrı'sal olana dair açıklamanın tüm risk ve özelliklerine rağmen bir hakikati, gerçekliği ve en azından buna inanalar açısından kelimenin bir başka anlamında "bilişsel" bir değeri vardır.

İnsanın ontik yapısına ait özellikleri göz önüne alındığında epistemolojik faaliyetini sadece bilgi merkezli bir etkinlik şeklinde, yani tekdüze bir tarzda gerçekleştirmediğini görürüz. Tekdüze gerçekleştirilmeyen bir etkinliğin, bu özelliğine rağmen tek bir bakış

⁴ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 1992), s. 339.

açısıyla yorumlanmasının, eleştiriye konu edilmesinin ve hükmün bu süreç üzerine bina edilmesinin de doğal olarak haklı ve anlaşılır bir tarafı yoktur. Dolayısıyla biz bilmeyi insanın etkinliklerinden sadece birisi, ya da bu etkinlik sürecinde varılmış olan aşamalardan birisi olarak kabul etmeliyiz. Nasıl ki insanın entelektüel birikiminde kültürel, felsefi, sosyolojik, psikolojik ve hatta fiziki bir takım etmenler belirleyici oluyorsa, bilme etkinliğinde de şüphesiz, zannı, imanı ve belli ön kabullere dayanan inançları, kanaatleri rol oynamaktadır. Öyle ki kimi zaman insan sadece inancının veya imanının verdiği güvenden hareketle sahip olduğu bir fikrin, düşüncenin ya da herhangi bir şeyin gerçekte var olduğunu düşünmekte, bunun sadece kendi açısından geçerli olan bir hakikat olmadığını, başkalarına da ifade edilebileceğini, hatta kanıtlanabileceğini şüphesiz bir teslimiyetle iddia edebilmektedir. İnançla bilgi arasında epistemolojik açıdan temel bir fark bulunduğunu düşünen filozoflar ise (doğal olarak) böyle bir şeyin olasılığını mümkün görmemektedirler.

İnsanın bilme faaliyetinin ne tür bir metotla ve hangi süreçlerden geçerek iş gördüğünün bilinmesi felsefe açısından önemli bir konudur. Bu konunun tespiti üzerine düşünce tarihi boyunca birçok değerlendirme yapılmış, görüş beyan edilmiştir. Fakat insanın bilişsel faaliyetini en iyi biçimde ele alan ve bu faaliyet üzerine klasik sayılabilecek, anlaşılabilir en iyi tanımlamayı yapan hiç şüphesiz Immanuel Kant (1724-1804) olmuştur. Kant insanın bilme eyleminin sübjektif ve objektif yeterlilik bakımından değerlendirmesi gerektiğini düşünmüş ve isimlendirmenin de yine bu kritere göre yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımı itibarıyla O, insanın bilme etkinliğini ya da insandaki bilişsel süreci; *sanma*, *inanç* ve *bilgi* olmak üzere üç ayrı kategoride değerlendirmiştir. Bu bağlamda “*Sanma*, hem sübjektif, hem de objektif yeterlilikten mahrum olduğu bilinen önermelere verilen addır. *İnanç*, sübjektif yeterliliğe sahip olmakla birlikte, objektif yeterlilikten mahrum önermelerdir. *Bilgi* ise hem

sübjektif, hem de objektif yeterliliğe sahip önermelerdir. Sübjektif yeterlilik, yalnızca benim için geçerli olan ikna olma anlamına gelirken; objektif yeterlilik herkes için geçerli ve bağlayıcı olan kesinlik halini ifade eder.”⁵

Kant’ın sübjektif yeterlilikten kastettiği şey, herhangi bir önermeyi zihninde oluşturan veya ifade eden süjenin, bu önermenin doğruluğu hakkında kendi içinde taşıdığı yeterlilik ve ikna olma halidir. Objektif yeterlilik söz konusu olduğunda burada, bilinen ya da inanılan objenin herkesin kabul edeceği bir açıklık ve kesinlik içinde sunulabilmesi imkânı kastedilmektedir. Şu halde, herhangi bir önerme hakkında sübjektif yeterliliğe, yani güçlü bir kani olmaya sahip olduğumuz halde, eğer bu önermeyi, diğer bütün insanların kabul edebileceği bir açıklık ve kesinlik içinde, objektif yeterliliğe sahip bir şekilde temellendiremiyorsak, söz konusu önerme karşısındaki zihni tutumumuz yalnızca “*inanma*” olabilir. Eğer önerme sübjektif yeterliliğinin yanında objektif yeterliliğe de sahip ise, onu bütün insanların kabul etmek zorunda olduğu bir kesinlikte temellenedirebiliyorsak, bu önerme ile ilgili tutumumuz bir “*bilme*” halidir.⁶

Bu yaklaşımıyla Kant bilme sürecini belli bir disiplin altına almayı amaçlamış; ifadelerin, tanımların berrak ve belirgin bir kimlik kazanmasını hedeflemiştir. Fakat bu tutum aynı zamanda bilişsel süreçte birbiri arasında geçişe neredeyse imkân vermeyecek bir çeşitlemenin ve ayrışmanın da meydana gelmesine neden olmuştur. Bütün süreç insan merkezli yani insanın süje olarak obje ile girdiği ilişkiden meydana gelen bir durum olduğu halde; bu bilişsel süreç neticeleri itibariyle birbirinden bağımsız, birbiriyle hiç alakası olmayan bir tablo ortaya çıkartmıştır. Bu duruma örneklik edecek en güzel

⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (ed. Vasilis Politis, trans. Meiklejohn, London: The Everyman Library, 1993), s. 527.

⁶ İsmail Çetin, “İman ve İnkârın Rasyonel Değeri”, *U.Ü.İ.F.D.*, c.11, say.1, (2002), s. 91.

ifadeye yine Kant'ta rastlamak mümkündür. O, Saf Aklın Eleştirisi kitabının ikinci baskısı için yazdığı önsözünde: “inanca yer açabilmek için, bilgiyi inkâr etmek (sınırlandırmak) zorunda kaldım.”⁷ demek suretiyle bilgi ve iman arasında derin bir ayırımın bulunduğunu ima etmiştir. Kant'ın bilişsel sürece dair yukarıda yapmış olduğu sınıflaması, inançla ilgili değerlendirmesi ve ayrıca bilgiye konu olabilme bakımından süjeye hitap eden alanlara dair yaptığı numen, fenomen ayırımı da kendisinden sonra gelecek filozofların tutumunu derinden etkileyen ve bilginin sınırlandırılmasında köklü farklılaşmalara neden olan bir ayırımın da başlangıcı olmuştur.

B- Din, Bilgi, Dil ve Anlam

Din felsefeden öncedir ve aslında felsefeyi doğuran da dindir.⁸ Tarihin hiçbir döneminde felsefenin dinden bağımsız bir şekilde geliştiğine tesadüf etmek mümkün değildir. Bu gelişim ya dinin güdümünde, onun meşruiyetini desteklemek için (Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Felsefesinde olduğu gibi), ya da ona muhalif olarak kendisine ondan bağımsız bir alan inşa etme biçiminde (Pozitivist, Materyalist, Evrimci Çağdaş Felsefelerde olduğu gibi) gelişmiştir. Ancak ifade ettiğimiz gibi mutlaka felsefe ve din bir şekilde hep ilişki içinde olmuştur. İşte bu ilişkinin seyri bilimsel gelişmelerin hızlanmaya ve bu yöntemle elde edilen verilerin kutsanmaya başlandığı on dokuz ve yirminci yüzyıllarda bilimin lehine bir sürece dönüşmüştür. Bu süreç bilginin elde edilme şekline deney ve gözlemlerle, dolayısıyla maddi olanla yeni bir standart ve sınır getirmiştir. Dile getirilen her türlü iddia, görüş ve kanaat bu standarda göre olmalı, uygunluğu buna göre tespit edilmeliydi. Dolayısıyla dine, duyguya, estetiğe ve ahlaka dair ifade ve önermelerin de bundan bağımsız olamaması gerekiyordu.

⁷ Kant, *a.g.e.*, s.21.

⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), s. 175.

Ölçütün bu şekilde belirlenmesi büyük ölçüde dini metinler ve bu metinler üzerinden geliştirilen din dili açısından sıkıntı oluşturmuştur. Öyle ki dini ifadelerin anlamlı ya da anlamsız olması bir tarafa; geliştirilen bu yöntemin ilkelerine uymadığı, kriterlerini karşılamadığı gerekçesiyle yok sayılma gibi bir talihsizlikle karşı karşıya kalmıştır. Onun içindir ki; bilimsel yaklaşımın enstürmanlarını mantık ve matematik yoluyla dile taşıyıp uygulayan pozitivistlerin çağdaş versiyonu Mantıkçı Pozitivistler, anlamlı ve dolayısıyla bilgi statüsü kazanmaya muvaffak olmayı her şeyden önce önermenin “doğrulanabilir olma” şartına bağlamışlar; bu imkâna açık olmadığı gerekçesiyle dine ait olan tüm söylem ve ifadelerin anlamdan yoksun olduğunu, bu itibarla da değerlendirmeye dahi konu olamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁹

İman ve onun en önemli konusu olan Tanrı hakkındaki kişisel tutum belki modern bilim ve felsefenin kabul ettiği metotlarla ifade imkânına sahip değildir. Ancak bir şeyin başka bir yöntemle ifadeye müsait olmaması, o kriterlere uymaması; onun yok sayılacağı, anlamsız kabul edilmesi gerektiği manasına da gelmemelidir. Çünkü insanın ilişkide olduğu objenin mahiyetine dair bilişsel tutumundaki farkındalığı bile en azından bu indirgemeci yaklaşımı bertaraf edecek güçte önemli bir faktördür. Bu prensipten hareketle meseleye baktığımızda imanın, inanan suje ile inanılan obje arasındaki duygusal, tarihsel, ahlaki ve bilişsel ilişkiyi ifade eden en önemli tutum olduğunu tespit etmiş oluruz. Bu ilişkide, kişinin güvenle bağlılığı, bağlandığı şey hakkında kendisini bir karara ve hükme ulaştıracak, yani koşulsuz teslimiyeti ortaya çıkarabilecek bir niteliktedir.¹⁰

Bu ilişkide inanılan varlık, insanı kuşatır ve aşar. İşte bu aşkınlık imanın parametresini, bilginin parametresinden ayırır. Çünkü bilgi, zorunluluk ve mekanik nedensellik yasasına tabii iken, imanı iman

⁹ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, (New York: Dover , 1952), s. 35.

¹⁰ Paul Helm, *Faith and Reason*, (ed.) , (New York: Oxford University Press, 1999), s. 7-9.

yapan, bilgiden farklı kılan özellik, bunlara kesinlikle meydan okumasıdır. Hatta bilgede, kaniya, inanca ve şüpheyeye dolayısıyla yanlışta yer yokken; imanın kendinde günahı ima etmesi, onun dolaylı da olsa yanılmayı ve iradeyi ihtiva ettiği anlamına gelir. Dahası zorunluluk ve mekanizmin izine burada rastlamak mümkün değildir.¹¹ Bu yönüyle bakıldığında iman, hem bilgiyle arasına ciddi bir mesafe koymakta ve hem de rasyonel teolojiye bir tepki olarak ortaya çıkmış, inanç adına katı teslimiyetçiliği benimsemiş olan fideizmden kesin olarak ayrılmaktadır.

İman tabiatı gereği, deneysel metotlarla test edilip doğrulanabilir bir muhtevaya sahip değildir. Bilginin sujede açık hale gelmesi yönüyle de ondan tamamen farklıdır. Ancak tüm bunlara rağmen o bilgiye dayalı bir tasdik olarak bilişsel öğeleri içerisinde barındırmaktadır ve en azından “inanan” açısından kognitif bir muhtevaya sahiptir. Her şeyden önce, süjenin obje konusundaki bilgisi, objenin süje için açık hale gelmesi ve obje etrafındaki rasyonel kuşkuların süje açısından giderilebilir olması bu anlamda çok önemlidir. Bu nedenledir ki iman bilinçsiz, rast gele bir davranış olmayıp; aksine bilinçli ve iradi bir davranış modelidir. İman bu yönüyle inanan için nihai bir ilgi, merkezi bir eylem ve bütün insan kişiliğini etkileyen bir tavır takınıştır.¹² Buna ilaveten iman eyleminin konusunu teşkil eden obje, şu veya bu şekilde işaret edebileceğimiz, gösterebileceğimiz, tanımlayabileceğimiz, nitelikler atfedebileceğimiz diğer varlıklar arasında bir varlık değil, aksine hemen şimdi ve burada bulunmayan, ötelede olan aşkın bir varlıktır.

İmanın ve dolayısıyla Tanrı fikrinin öznelliği; bilimin nesnel olma iddiasıyla onu dışlaması karşısında yeni yöntemlerle kendini ifade etmeye sevk etmiştir. Bu endişe imancı tutumu çare olarak

¹¹ Aliye Çınar, *Tanrı Yanılgısı Üzerine*, (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009), s. 92.

¹² Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, (New York: Harper Torchbooks, Harper Row Publisher, 1965), s.1.

rasyonelliğin, doğal teolojinin kucağına itmiştir. Düşünce tarihinin değişik dönemlerinde teistlerin gerek insanın kendisinden (ontolojik, ahlaki ve tecrübî) gerekse tabii olandan (kozmozolojik, nizam, inayet) hareketle deliller üreterek Tanrıya temel arama fikri, bunun en bariz örnekleridir. Fakat zamanla görülmüştür ki rasyonel temelde imana dayanak arama endişesi, tartışmayı çözeceği yerde daha da derinleştirmiştir. Böyle bir girişim her ne kadar insandaki inanma biçimini, onu aşan, hatta teslimiyet derecesinde kesinlik içeren, nesnel bir tarzda açıklığa kavuşturma arzusundan kaynaklanmış olsa da, tabiatı gereği o standartta bir temsili hiçbir zaman gerçekleştirememiştir. Zira objektif ve tarafsız olmayı sadece bilgi ölçeğinde mümkün gören tutum açısından her şeyden önce imanın bir şekilde tarafgirliği öncelediği, oysa bilimin meselelere nötr bir tarzda yaklaşmaya imkan sağladığı iması vardır. Bu risk iman açısından düşünüldüğünde hiçbir zaman giderilemeyeceği için, böyle bir yöntem asla nesnelliği temin edemeyecektir. Oysa nesnel olmak, çoğu durumda nötr olmak ya da tarafsız olmak anlamına gelmediği gibi; önceden kazanılmış, halen sahip olunan, kabul edilmiş inançların yürürlükte tutulmasını da yasaklamaz. Nesnellik belki de bir kimsenin kanaatlerini tecrübe ve mantık karşısında test etmeye ve buna uygun olarak onları düzeltmeye istekli ve arzulu olmasını gerektiren bir durum olarak kabul edilmelidir.¹³

Vahiy kültüründen kaynaklanan üç büyük dinin anlatımında dikkati çeken en önemli hususlardan birisi bilginin ilahi ölçekte Tanrıya has kılındığı, insan açısından söz konusu olanın ise Tanrı'nın bilinmesi değil de inanılması istenen bir obje olarak öne çıktığı gerçeğidir. Kutsal metinlerin kendisinde insan hiçbir zaman için Tanrı'yı ve onun etrafında inşa edilen esasları bilmeye davet edilmemiştir. Tanrı

¹³ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking of Faith*, (USA: Illinois, Inter Varsity Press, 1982), s. 26

kendisiyle ilgili durumu insanların idrakine sunarken, onların kültüründen ödünç ifadeler kullanmış ve aşına oldukları objelere başvurmuştur. Yer yer antropomorfizme kapı aralayacak benzetmelerden dahi istifade etmiştir. Ancak bütün bu anlatımların hiçbirisi ifade ettiğimiz gibi bilinebilirliğin temini için yapılmamıştır. Belki de bu kaygıyı sürece dâhil eden insandaki bilme arzusu ve bu arzuyla ortaya çıkan tatmin olma duygusudur.

İmanın bilgi görünümünde ifade edilme girişimi her zaman karşı hareketi besleyen ana tutum olmuştur. Bundan dolayı tarih boyunca nerede insan varsa, orada eşzamanlı olarak iman ve inkârdan bahsetmek de her zaman mümkün olmuştur. Bu durum kullanılan dil, dile konu olan obje kadar şüphesiz ki insanın kendi yapısından, felsefi antropolojinin terminolojisi ile söylemek gerekirse, onun varlık şartlarından da kaynaklanmış olan bir durumdur. Zira felsefi antropoloji bize, insanı insan yapan ve onun yapısından ayrılmaz olan, fakat aynı zamanda insanı diğer varlıklardan ayıran birtakım temel niteliklerin, yani insanın varlık şartlarının bulunduğunu bildirmektedir. Bu varlık şartlarına göre, her insan bilen, düşüncesini ifade edebilen (konuşan), etik ve estetik değerleri içinde duyan, özgür seçimlerde bulunan, isteyen, tarih bilincine sahip olan ve inanan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Şu halde inanma, insanın özünü oluşturan temel niteliklerden birisidir. Bunun içindir ki; insandan söz edildiği her durumda, onun birtakım inançlara sahip olduğu gerçeğini hiçbir zaman göz ardı edemiyoruz.

İnsanın varlık şartlarını sayarken de ifade ettiğimiz gibi, insan yalnızca inanan değil, aynı zamanda bilen, sahip olduğu bilme yetileriyle kendisi ve diğer var olanlar hakkında şu veya bu ölçüde bilgiye ulaşabilen yani rasyonel yönü de bulunan bir varlıktır. O kendisini ilgilendiren her olaya rasyonel bir tarzda bakabilme

¹⁴ Takiyuddin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (2. bs., İstanbul: Remzi Kitapevi, 1988), s. 61.

yeteneğine sahip bir varlık olmasından dolayı, tutum ve tercihlerini, iddialarını sürekli olarak temellendirme, onları rasyonel kalıplar içerisinde ifade etme eğilimindedir. Başka bir ifadeyle, insanın bütün tutum ve tercihlerinde, kararlarında, ileriye sürdüğü savlarında onun rasyonel yanının etkilerini görmek mümkündür. Bu bakımdan, iman ya da inkâr tercihleri söz konusu olduğunda, bunu, onun rasyonel yanından bağımsız olarak düşünebilmemizin imkân dâhilinde olmadığı açıktır. Nitekim iman ya da inkâr yolunu seçenler, kendi tercihlerinin mevcut alternatifler içerisinde en rasyoneli olduğu görüşünü her zaman iddia etmişlerdir.¹⁵ Bu iddia ve tercihler hiçbir zaman rast gele ortaya çıkmış değildir. Aksine kendi örgüsü içinde, kendi mantık sistemi çerçevesinde bir çabanın gayretin hatta delillerin yönlendirmesiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla ister rasyonel, ister ampirik, isterse dini temelli olsun, herkesin kendi perspektifi çerçevesinde yürüdüğü yol; belli sebep ve delillerle desteklenmiş yani kanıt eşliğinde kat edilmiş yoldur.¹⁶

İnsana ait tutumların anlaşılması, kavramlaştırılması, ifade edilmesi ve objektif olarak değerlendirilmesinin önünde bakış açılarından kaynaklanan birtakım güçlükler vardır. Bu tip tutumlar anlamın ortaya çıkmasını, çıksa bile doğru bir biçimde anlaşılmasını engellemektedir. Buna sebep olan başlıca tutum daha önce de ifade ettiğimiz gibi indirgemeci yaklaşımlardır. Kanıt geliştirme ve sorunlara çözümler önerme gayretinde olan filozof ve düşünürler, çoğu kez önemli bir düşünce akımını, doktrini, algıyı diğerleri pahasına ve onları dışlayarak vurgulamak eğiliminde olurlar.¹⁷ Bu özellikle imana ait çok hassas ve çok özel bir alanı ihtiva eden önermeler söz konusu olduğunda daha belirgin bir şekilde kendini hissettiren bir durumdur.

¹⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1997), s. 8., 68.

¹⁶ Antony Flew, *There is a God, How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, (New York: Harper One, 2007), s. 22.

¹⁷ Derek Stanesby, *Science Reason and Religion*, (London: Dover N.H., Croom Helm, 1985), s.190.

Mutlaka her alanın kendine has bir dili, kendi içinde gelişmiş kuralları ve bu dille inşa edilmiş bütün içinde özel bir anlamı vardır.¹⁸ Anlam bu bağlam içinde ve yine bu bağlamın ilkeleri çerçevesinde kalınarak, tespit edilebilecek bir şeydir. Zira dil bağlamından koparıldığı zaman erozyona uğrar ve anlamsızlaşır. Aslında inanca ait önermelerin yargılanma biçiminde de bu anlamsızlaştırma ve işlevsizleştirme gayretinin iş gördüğünü müşahade etmekteyiz. Dini önermelerin asıl gayesi insanda işlevsel¹⁹ bir etki meydana getirmek iken, bunu mecrasından kaydırarak farklı analizlerin kurbanı yapmak işte bu hastalıklı yaklaşımın bariz bir neticesidir. Dinin önermelerine pozitivist kaygı ile yapılan taarruz ne kadar yersiz ise, bilimi dinin perspektifine oturtmak onu dinselileştirmek de o derece yersiz bir tutumdur. Aynı şekilde dinin önermelerini bilimsel düşüncenin hedefi olmaktan çıkarmak kaygısıyla onu kendi içinde yeni bir görünüme sokmak, ahlaki tutumdan ibaret belli bir alanla sınırlandırma gibi davranışın içine girmek de²⁰ indirgemeci yaklaşımın bir başka biçimidir.

Bilim verili olandan, tecrübeye konu olandan hareketle iş görür demiştik. Bundan dolayı bilimin bütün faaliyetleri bu âleme ait imkânlar içinde cereyan eder. Oysa inancı bilgiden ayıran, ona farklı bir statü tanıyan bakış açısı; din ve dine ait olan ifadelerin, bu ifadelerdeki anlamın ortaya çıkması, doğrulanması için bu âlem yanında ikinci bir âlem fikrini de gerekli görür. Daha doğru bir ifade ile ikinci bir âlem fikri, inancı; dini olana güveni besleyen, destekleyen en önemli dayanaklardandır. Öyle ki, bu âlemde meydana gelen çoğu hadise (güzellikler, hoşluklar, zorluk ve sıkıntılar) bu bakış açısıyla ele alındığında sadece buraya mahsus durumlar olarak görülmez. Tüm bu olup bitenler diğer âlemle ilişkilendirilir ve oradaki bazı durumların

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (trans., G.E.M. Anscombe, New York: Macmillan, 1953), s. xx.

¹⁹ Frederic Ferre, *Language, Logic and God*, (New York: Harper, 1961), s. 58.

²⁰ R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", *The Existence of God*, (ed. John Hick), (New York: Macmillan, 1964), s. 229.

habercisi olarak kabul edilir.²¹ Tanrı'nın var olup olmadığı, teşvik ve tehditlerinin ne anlama geldiği, nasıl sonuçlar doğuracağı ancak bu ikinci âlem fikrini de kabul etmekle mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu konudaki güçlük biraz da meseleyi hangi ön kabullerle ele aldığınızla alakalı bir durumdur.

Sonuç

Herhangi bir alana ait dili doğru anlamamanın ilk şartı, o dili kendi kuralları içinde kalarak anlamaya çalışmak olmalıdır. Aksi bir tutum değerlendirmeyi her zaman kendi lehine işleyecek tarzda geliştirir. Bilimsel tutumu benimseyenlerin dine yaklaşımında da bu geçerli olan bir durumdur. Bu nedenle kendi yöntemini kutsayan bilimin kendisini tamamen rasyonel, dini ise bütünüyle irrasyonel bir olgu olarak görmesi yanlıştır. Rasyonellik kitlesel bir algıdan ziyade kişisel bir tutumdur. İnsan bilimsel olanla ilişkisini rasyonel temeller üzerinden yürütürken, dini olanla ilişkisinde bu yönünü bir kenara bırakmaz. Dolayısıyla insan dini reddederek bilime yer açmadığı gibi, bilimi reddederek, ya da inkâr ederek de dine, inanca yer açmaz. Bilim de, din de neticede insana ait olgulardır. Her ikisi de onun kanalıyla ve yine onun içinde olduğu bir süreçte inşa olur. İnsandan bağımsız olması mümkün gözükmeyen bu iki husustan birini diğerine tercih etmek takip edilecek bir yol değildir. Zira din insanlığın tarihinde her zaman vardı. Bilim bu denli sistemleşip, kökleşmeden önce de vardı, şimdide var. Muhtemeldir ki yarın da var olacaktır. Bilimle inşa edilenin gücü dini olanı kaldırmaya muktedir olsa idi bugün din ve dine ait olan hiçbir şeyin bulunmaması gerekirdi. Onun için yapılması gereken şey; başta Tanrı olmak üzere dine ait tüm konularda bilimin; kendi imkân ve yöntemleriyle açıklık getiremediği bir durumu yok saymak yerine, onun

²¹ John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today*, vol. 17, s. 18-19. <http://www.theologytoday.ptem.edu/apr.1960/toc.html>. erişim. 20.02.2012.

başka bir şekilde, bir diğer bağlam içinde mümkün olabileceğine imkân ve ihtimal tanımak olmalıdır.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1997
- Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*, (New York: Dover , 1952
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988
- Braithwaite, R.B., “An Empiricst’s View of tha Nature of Religious Belief”, *The Existence of God*, , (ed. John Hick), New York: Macmillan, 1964
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999
- Çetin, İsmail, “İman ve İnkârın Rasyonel Değeri”, *U.Ü.İ.F.D.*, 11, (2002): 87-102.
- Çınar, Aliye, *Tanrı Yanılgısı Üzerine*, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion: Thinking of Faith*, USA: İllinois, Inter Varsity Press, 1982
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 1992
- Flew, Antony, *There is a God, How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, New York: Harper One, 2007
- Frederic Ferre, *Language, Logic and God*, New York: Harper, 1961
- Helm, Paul, *Faith and Reason*, (ed.), New York: Oxford University Press, 1999
- Hick, John, “Theology and Verification”, *Theology Today*, vol. 17, (1960): 12-31., <http://www.thelogytoday.ptem.edu/apr.1960/toc.html>
- Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (ed. Vasilis Politis), trans. Meiklejohn, London: The Everyman Library, 1993
- Karl Marx-Friedrich Engels, *Felsefe İncelemeleri*, çev. Sevim Ballı, İstanbul: Sol Yayınları, 1997

Mengüşoğlu, Takiyuddin, *İnsan Felsefesi*, 2. bs., İstanbul: Remzi Kitapevi, 1988

Stanesby, Derek, *Science Reason and Religion*, London: Dover N.H., Croom Helm, 1985

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, New York: Oxford: Calenderon Press, 1979

Tillich, Paul, *Dynanics of Faith*, New York: Harper Torchbooks, Harper Row Publisher, 1965

Wittgestein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans., G.E.M. Anscombe, New York: Macmillan, 1953

Künye:

Ögcm, Ergin, "İman Objesi Olarak Tanrının İfadesi", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II**, (2012): 273-287.