Fecr Yayınevi: 51

Kapak: Fecr

Dizgi: Nazir Dönmez

Mizanpaj: Fecr

Redaksiyon: Fecr

Baskı, kapak baskı: Tamer Ofset

Birinci Baskı: Eylül 1997

ISBN 975-7138-26-6

FECR YAYINEVİ

Rüzgarlı Cad. Rüzgarlı İş hanı

No: 2 Kat: 5 ULUS/ANKARA

Tel/Faks: (0 312) 310 08 49 - 310 08 60

DİN FELSEFESİNE GİRİŞ

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

ANKARA 1997

ÖNSÖZ **7**

I. KISIM **11**

DEYİM VE DİSİPLİN OLARAK DİN FELSEFESİNİN TARİHÇESİ 13
A. BATI'DA DİN FELSEFESİ *13*
B. TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİ *17*
DİN FELSEFESİNİN DOĞUŞ ORTAMI VE NEDENLERİ .. 20

II. KISIM **29**

DOKTORİNER BOYUT **29**

A. DİN FELSEFESİNİN TARİFİ *32*
B. DİN FELSEFESİ ve DİĞER FELSEFİ DİSİPLİNLER *38*
B. DİN FELSEFESİ DOKTRİNİ *44*
J.-J. GOURD'UN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI 75
DİNİN VE DİNÎ OLGUNUN MANTIKSAL TAYİNİ *75*
P. ORTEGAT'IN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI 95
FİLOZOFLARIN DİN HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİNİN TENKİDİ *95*
M.Ş. TUNÇ'UN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI 123
DİNİN DEĞER FELSEFESİNİ YAPMAK *123*
H.DUMÉRY'NİN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI 139
BİR DİNİN TENKİDCİ FELSEFÎ YORUMU VE DİN BİLİMLERİNİN TENKİDİ *139*

III.KISIM **175**

NASIL BİR DİN FELSEFESİ ? **175**

A. DİN FELSEFESİNİN İMKANI PROBLEMİ *177*
B. GENETİK VE İŞLEVSEL BİR DİN FELSEFESİ *184*

KAYNAKLAR 193

ÖNSÖZ

Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölüm Başkanlığının 1996-1997 Ders Yılı programlarında yer alan din felsefesi dersini bana tevdi etmeleri, bu küçük eserin ortaya çıkmasına fırsat teşkil etmiştir. Bunun için, bölüm başkanı sayın Prof. Dr. Coşkun Değirmencioğlu Beye teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Esas itibariyle elinizdeki bu küçük eser, 1995-1996 ders yılı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi I. Yarıyıl Yüksek Lisans programında verdiğim "Din Felsefesinin Ana Meseleleri" adlı ders ile yukarıda ismi zikredilen bölümde verdiğim lisans dersi notlarından oluşmaktadır. Şekil ve muhteva bakımından eserin temel özelliği, öğrenciye din felsefesi hakkında bir başlangıç formasyon kazandırmaya yönelik bir ders kitabı oluşudur.

Başlangıçta bu çalışmayla ilgili bir kaç noktada okuyucuyu uyarmak istiyoruz.

1. Din felsefesi anlayışlarını anlatmaya çalıştığımız batılı filozoflar, bazen her ne kadar genel bir din kavramıyla ilgileniyorlar ise de, bu anlayışın ve genellemenin temelini, arka planını yine de Hıristiyanlık veya Yahudilik oluşturmaktadır, çoğu zaman genel din kavramıyla kastettikleri din, bu dinlerdir.

2. Genellikle çalışma boyunca, batılı filozofların kendilerinin kullandığı teoloji kavramını kullandık; bunu kültürümüzdeki Kelam veya İlm-i Kelam ile karşılamadık. Çünkü Batı kültüründeki teoloji ile bizdeki Kelam, tamamen birbirleriyle örtüşmezler ve her zaman birbirlerine karşılık değildirler. Teoloji bir disiplin olarak, Kelam'dan daha kapsamlıdır; bu iki ilmin tabiatı ve gayeleri bakımından da farklar vardır.

3. Hegel'in din felsefesini anlatırken, çoğunlukla onun "Din felse-

fesi Dersleri" adlı eserinin J.Gibelin'in yaptığı Fransızca çeviriyi kullandık. Bu çevirinin çok hatalı olduğunu biliyoruz. Bunun için, gerekli olan yerde söz konusu eserin sadece ilk iki kısmını kapsayan A.Véra'nın Fransızca tercümesi (2 cilt, Paris, 1876-1878) ile H.Glockner'in yayınladığı Almanca metne de baktık. Bu metin, Hegel'in bütün eserlerini içeren "Samtliche Werke" (Stuttgart, 3. baskı, 1959)'nin 15. ve 16. ciltlerinde yer almaktadır.

Bu küçük eserin din felsefesi konusunda öğrenciye ve okuyucuya faydalı olacağını ümit ediyorum.

Mehmet BAYRAKDAR

Eylül, 1997 -ANKARA

KİTABIN KONUSU VE AMACI

Hemen belirtelim ki, bu kitabın konusu ve amacı bir din felsefesi yapmak değildir. Burada üzerinde durmak istediğimiz şey, din felsefesi denen disiplini tanıtmaktır. Dolayısıyla akla gelebilecek şu ilk sorulara cevap aramaktır. Din felsefesi nedir? Ayrı otonom bir disiplin midir? Ayrı bir disiplin ise, doğrudan felsefî bir disiplin mi yoksa dinî bir disiplin midir? Din felsefesinin kendine has bir metodu var mıdır? Din felsefesi konusunda farklı anlayışlar var mıdır? Varsa, bunlar nelerdir? Dinler tarihi, din sosyolojisi, din fenomonolojisi, kelam veya teoloji gibi diğer din ilimleri arasında din felsefesinin yeri ve önemi nedir?

Bu ve benzer sorulara cevaplar arayarak veya din felsefesi konusunda yazanların bu sorulara daha önce vermiş oldukları cevapları tartışarak, öncelikle öğrenciye ve okuyucuya doğrudan din felsefesini bir disiplin olarak tanıtmak, esas amacımızdır.

Bu kitapçığı yazarken, alışıla gelmiş bir yönteme aykırı olarak önce tanım ve tariflerle işe başlamadık. Din felsefesinin tarihçesini ve bunun ortaya çıkmasına neden olan fikrî ortamı anlatmaya çalışarak konuya girdik. Daha sonra, farklı din felsefesi tanımlarının olduğunu göz önünde bulundurarak, din felsefesi anlayışlarına yer verdik. Son olarak, kendi açımızdan din felsefesini, konusu, yöntemi ve amacı açısından tanımlamaya çalıştık. Bunun için, okuyucu ilk bakışta bir din felsefesi tanımı aramasın; bunu başlangıçta değil en sonda yapmaya çalıştık.

I. KISIM

TARİHİ BOYUT

DEYİM VE DİSİPLİN OLARAK DİN FELSEFESİNİN TARİHÇESİ

Doğrudan din felsefesinin tanımına ve farklı din felsefesi anlayışlarına girmezden önce, bu deyimin ve disiplinin tarihine ve tarih içinde doğuşunu hazırlayan nedenlere kısa bir göz atmak yararlı olacaktır. Söze din felsefesinin kısa tarihçesinden başlayalım.

A. BATI'DA DİN FELSEFESİ

Din felsefesi tarih felsefesi, hukuk felsefesi, bilim felsefesi gibi, ilk defa Batı'da ortaya çıkan bir deyimdir. Tarih felsefesi deyimini ilk kullanan Voltaire; bilim felsefesini ilk kullananlar A.Comte ve Ampère; hukuk felsefesini ve din felsefesini ilk kullanan Hegel'dir. Hegel, Berlin Üniversitesinde 1821 yılında "Din felsefesi" (Die Philosophie der Religion) adıyla bir ders verirken, ilk defa hem din felsefesi deyimini kullanmıştır, hem de bunu bir disiplin haline getirmeye çalışmıştır. Bu dersini 1824-1827 ve 1831 yıllarında tekrarlamıştır. Hegel'in dört yıl tekrarladığı din felsefesi dersleri, ölümünden bir yıl sonra 1832'de, "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (Din Felsefesi Üzerine Dersler) adıyla Berlin'de Ph.Mazheineke ve Bruno Bauer tarafından yayımlanmıştır. Ne yazık ki, Hegel, ders notları üzerinde bir takım değişiklikler yaptığı bilinmekle birlikte, hayatta iken son şeklini verememiştir. Bunun için, ismini zikrettiğimiz yayımcılar, onun notlarını yayımlarken, Hegel'in derslerini sürekli takip eden başta Von Griesheim ve Hotho olmak üzere bir kısım dinleyicilerin ve öğrencilerin tutmuş oldukları notlara da başvurup, esere son şeklini vermişler ve böylece yayımlamışlardır. Dolayısıyla, "Din Felsefesi Üzerine Dersler", Hegel'in olgunluk devrinin bir ürünü ve en son eseridir.
Eserin doğrudan Hegel'in kendi kaleminden çıkmamış olması, yani esere en son şeklinin yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ilk yayımcılar ile daha sonraki yayımcılar tarafından verilmiş olması, bazı in-

sanları : Eser bütünüyle otantik bir Hegel midir ? şeklinde kuşkuya sevk etmiştir.[1] Burada bizi ilgilendiren husus, Hegel'in eserinin nasıl kaleme alınıp yayımlandığı değildir. Vurgulamak istediğimiz husus, Hegel'in ilk defa "Din Felsefesi" deyimini kullanan, aynı adla bir eser yazarak ve dersler vererek, din felsefesini bir disiplin haline getirmeye çalışan kimse olmasıdır. Din felsefesinin, böylece, deyim ve disiplin olarak yaklaşık iki asra yakın tam olarak söylersek, bugünden itibaren 175 yıllık bir geçmişinin olduğu görülür. Tarih felsefesi, bilim felsefesi ve hukuk felsefesi gibi deyimler, din felsefesi deyimine nazaran, filozoflar ve ilim adamları nezdinde daha fazla tutunarak, hızlı gelişmelere sahne oldular. Haklarında halâ var olan belirsizliklere rağmen, birer disiplin haline dönüştüler. Fakat çok yakın zamana kadar, din felsefesi deyimi ve disiplini benzer itibarı kazanamadı ve paralel bir gelişmeyi gösteremedi. Hegel'den sonra, XIX. ve XX. yüzyıllarda bütün Avrupa'da genelde din konusunda, özelde Hegel'in din ve din felsefesi anlayışının lehinde ve aleyhinde Hegel'in çağdaşı Schelling'ten Bergson'a, Bergson'dan Blondel ve Berdaeff'e kadar filozoflar çok şeyler yazdılar. Hatta İskoçya'da J.Caird gibi kimseler Hegel çizgisinde veya benzer şekilde din felsefesi yapmayı denemişlerdir. Fakat bunlardan, J.-J.Gourd hariç, hiçbirisi Hegel gibi din felsefesine özel bir statü vermeyi araştırmadılar ve düşünmediler.

Diğer taraftan, deyim ve disiplin olarak ortaya çıkışları daha sonra olan dinler tarihi, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi diğer din ilimleri karşısında da, din felsefesinin durumu aynıydı. Yani sayılan bu din ilimleri, daha kısa zamanda daha çok gelişmeler gösterirken ve birer disiplin statüsüne kavuşurken, din felsefesi fazla mesafe kat edemedi.

---

[1] Van Riet (G.) : Philosophie et Religion, Louvain-Paris, 1970, not. 4, s.187-188. Hegel'in söz konusu eserinin metnin ortaya çıkışı hakkında, H.Glockner ve G.Lasson'un eserin neşri için yazdıkları önsözler ile A.Chapelle'in "Hegel et Religion : I.Problématique" (Paris, 1963, s.229-236) adlı eserine bakılabilir.

Din felsefesi hakkındaki bu suskunluk nasıl açıklanabilir ? Nedenleri ne olabilir ? Bu konuda belki çok daha fazla şeyler söylenebilir, fakat bize göre en önemli nedenler şunlar olabilir :
Birincisi, doğrudan Hegel'in din felsefesi anlayışının iyi kavranamamasından kaynaklanmaktadır. İleride biraz daha etraflıca görüleceği gibi, Hegel din felsefesini, konusu ve metodu açısından kendi genel felsefesiyle ve eskiden doğal teoloji (theologia naturalis) diye adlandırılan metafiziğe çok yakın bir disiplin olarak görmesidir. Felsefenin başlangıcından bu yana yeterince metafizik yapıldığından, din felsefesi pek ilgi göremedi. Çünkü konusu doğrudan bizzat din olgusu olmasa da, onun içerdiğini teşkil eden Allah ve varlığı sorunu, vahiy ve peygamberlik, ruh ve ölümsüzlüğü gibi daha pek çok mesele ve konu filozoflar tarafından çok eskiden beri metafizik adı altında işlene gelmiştir. Böylece, metafiziğe yakın tanımlanan ve belirlenen din felsefesi pek ilgi uyandıramadı. Ayrıca, buna ilaveten, başta Feuerbach ve Marx olmak üzere sol hegelcilerin bir taraftan, Katolik-Protestan Hıristiyan teologlarının ve bu geleneğe bağlı diğer filozofların, öbür yandan Hegel felsefesini ve özel olarak onun din ve Allah anlayışını ağır eleştirilere tabi tutmuş olmaları da, Hegel ile ortaya çıkan din felsefesi kavramının tutulmasında önemli bir rol oynadığı söylenebilir.
Çünkü Hegel, bir yandan, sadece dinî değil onunla birlikte, düşünce, devlet, sanat gibi şeyleri aklen idealize ediyor; diğer yandan da, bu aklî idealiz ile, başta Yahudilik ve Hıristiyanlığın bazı temel inançlarını tenkit ediyordu. Hıristiyanlığın teslis (üçleme) gibi temel inanç sistemlerinin gerçek Hıristiyanlıkta olmadığını, bunun yeni-eflâtuncu düşünceden alma olduğunu söylüyordu.[2] Bu da, elbette, birçok filozof ve düşünürün Hegel'i sevmemesine yetecek kadar bir sebeptir. Ayrıca, Hegel idealizminin Almanya ve Germen ırkına

[2] Hegel :Leçons sur la philosophie de la Religion, Paris, J.Vrin, 2. baskı, 1971, c.I, kısım II, s. 46-47.

verdiği yeni ruh, bu devleti güçlendirmiştir. Bu gelişen yeni güç, Avrupa'yı korkutmuştur. Bu da, Hegel ve felsefesine gerekli önemin verilmeyişinin siyasî başka bir nedenidir.

İkincisi, Hegel'den sonra Batı düşüncesinin büyük ölçüde yön ve mahiyet değiştirmesidir. Belki de, olgun Hegel, Batı klasik felsefe geleneğinin en son temsilcisidir. Batı düşüncesinin yön ve kabiliyet değiştirmesinde, Hegel'den hemen sonra ortaya çıkan pozitivist sosyolojizm ve psikolojizmdir. Bunda A.Comte en büyük çığırı açmıştır. Artık genel olarak beşerî ilimler değil, bütün olarak felsefî düşüncelerin ekseriyeti temelini bu yeni akıma dayandırmaya çalışmıştır. Bu arada, din üzerinde düşünceler, doğrudan onun mahiyeti hakkında değil de, birey ve topluma yönelik işlevleri üzerinde daha çok yoğunlaşmıştır. Dinin temeli, müsbet veya menfi yönde insana veya topluma dayandırılmaya başlanmıştır. Bu açıdan, din felsefesi yerine, din sosyolojisi, din psikolojisi gibi ilim dalları ortaya konarak, onlar geliştirilmiştir. Zira, kökenini Aydınlanma devrinden alan, insan merkezli bilim ve düşünce anlayışı içerisinde, metafizik merkezli din veya düşünce anlayışı gün geçtikçe önemini yitirmiştir. Dolayısıyla, kısaca XIX. Yüzyılda din felsefesi, Hegel'den sonra çok sınırlı bir batılı düşünürü ilgilendirmiştir. Onlar da, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, din felsefesinin bir disiplin haline getirilmesi konusunda hiç bir çaba harcamamışlardır.

XX. yüzyılda, din felsefesi konusunda bir canlanma başlar. İsviçre'de Jean-Jacque Gourd; Fransa'da Henry Duméry; Danimarka'da Harald Höffding ve Belçika'da Paul Ortégat, din felsefesinin bir ilim dalı veya disiplin olması için çalışan kimselerdir. Ayrıca İngiltere ve Amerika gibi ülkelerde, genelde, din felsefesi, teoloji şeklinde anlaşıldığından, bu özellikte bir çok din felsefesi yazarı ortaya çıkmıştır; onların en meşhurlarına örnek olarak John Hick'i gösterebiliriz. Bu Batılı yazarların bazılarının din felsefesi anlayışları ileride ayrıca özel olarak ele alınacağından, şimdilik burada daha fazla bir şey söyleyemeyeceğiz. Bugün din felsefesi, Batı'da

birçok Üniversitede okutulan bir ders ve bir çok filozof veya düşünürü ilgilendiren akademik bir uğraşı alanı haline gelmiştir. Aynı veya benzer adlarla bir çok eser ve makale kaleme alınmış bulunmaktadır.

B. TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİ

Şimdiki bilgilerimize göre, Türkiye'de din felsefesi deyiminden ve adından söz edilmesi, II. Meşrutiyet dönemiyle başlamıştır. Bundan ilk söz edenlerden birisi, Memdûh Süleyman'dır; o 1326 yılında "Felsefe-i Edyân" (Felsefe Mecmuası, C. 1, 1326, s.141-144) adlı bir makalesinde dinler felsefesinden söz etmiştir. Makalenin yayım tarihi olan 1326 yılının, Hicrî mi yoksa Mâlî mi olduğu belirtilmediği için, bunun Milâdî karşılığı tam olarak verilemedi : Eğer bu tarih, Hicrî ise, karşılığı 1908'dir; eğer Mâli ise, karşılığı 1910/1911 Milâdî yıl olur. Din felsefesinden ilk bahsedenlerden başka bir isim de, Eşrefzâde Muhammed Şevketî'dir; o medreselerin ders programlarının ıslâhıyla ilgili olarak Ağustos 1911 (Ramazan 1329 Hicrî) yılında yazdığı "Medâris-i İslâmiye İslâhât Programı (İstanbul, 1329) adlı eserinde, Üniversitenin (Dârülfünûn) Şer'î İlimler Fakültesi (Ulûm-i Şer'îye Şubesi) Kelâm kısmında okutulmak üzere programa Din Felsefesi (Felsefe-i Din) dersini koyuyor ve bu dersin okutulmasını öneriyor. Onun Osmanlı medreseleri için önerdiği programı uygulamaya konulmadığına göre, o yıllarda yani 1911 ve müteakip yıllarda böyle bir dersin fiilen okutulmadığını biliyoruz; zira medreselerde 1911'den sonra uygulanan programlarda din felsefesi adlı bir ders yoktur. Bu dersin, medresenin programına girmesi için 1926 yılını beklemek gerekiyor.

Bununla birlikte, medreselerde ders olarak okutulmasa da, din felsefesinin 1910 yılından sonra Osmanlı düşünür ve yazarlarının ilgi alanına girmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu tarihten sonra bazı yazarların din felsefesi adı altında bazı makaleler yazdığı bilin-

mektedir. Örnek olarak burada Celâl Nûrî (İleri, 1877-1939)'nin 1913 yılında kaleme aldığı "Din Felsefesinden" (İctihâd Sayı 62, 1329 Mâlî, s.1356-1362) adlı makalesi zikredilebilir. Bu makalelerde doğrudan doğruya din felsefesi bir disiplin olarak ele alınıp işlenmiyor; fakat din felsefesinin konumuna girebilecek bazı hususların tartışıldığı görülüyor. Mesela, Celâl Nûrî (İleri) sözü edilen makalesinde, dinî illiyet ve bilimsel illiyet nazariyeleri ayırımı üzerinde duruyor.

1926 yılında Dârülfünûn'da yeni düzenleme ve değişiklikler yapılıyorken, Ulum-ı Şer'iye Şubesi, İlahiyat Fakültesine dönüştürülüyor ve bu yeni Fakülteye din felsefesi adlı bir ders konuluyor. Bu dersi, İlahiyat Fakültesinin 1933 yılında kapatılmasına kadar, Edebiyat Fakültesi Psikoloji kürsüsü hocası Mustafa Şekip Tunç okutuyor. Din Felsefesi adı altında işlediği konuları, ders notları olarak, 1927 yılında "Felsefe-i Din" (İstanbul) adıyla kitap olarak neşrediyor. Bu notlarını, ayrıca Ankara'da çıkan Din Yolu dergisinin 12. sayısından itibaren makaleler olarak tekrar neşrediyor. 1957 yılında M.Ş. Tunç, bu makalelerini ilâvelerle geliştirerek tam bir din felsefesi kitabı haline getirmek üzere çalışmaya başlamıştır; ancak 1958'de ölümüyle bu işi yarım kalmıştır. Ölümünden sonra eşi Raca Hanım, onun tamamlayamadan bıraktığı kitabı, olduğu şekliyle "Bir Din Felsefesine Doğru" adıyla İstanbul'da 1959 yılında neşreder.

Görülüyor ki, Batı'dan yaklaşık 90 sene sonra Osmanlılar zamanında Türkiye'de ilk defa din felsefesinden söz ediliyor ve bir 100 sene sonra da üniversitede ders olarak okutuluyor. Bu dersi ilk veren ve din felsefesini bir disiplin olarak ele alarak ilk kitap yazan M.Ş. Tunç oluyor. Ne yazık ki, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinin 1933'de kapatılmasından uzun yıllar sonra, tâ 1976-1977 ders yılına kadar Türkiye'de din felsefesi üniversitelerde okutulmadı. M.Ş. Tunç'un eserinden başka bir eser de yazılmadı. Tunç'un din felse-

fesi anlayışı ayrıca tanıtılacağı için burada daha fazla bilgi verilmeyecektir.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu, 1973 yılında, Milli Eğitim Bakanlığı'nın 4438 sayılı Kanunca göre Fakülteye tanıdığı iki yurtdışı doktora burs kontenjanından birisini, ileriki yıllarda ders programında yer alması düşünülen din felsefesine ayırmıştı. 25 Haziran 1973 günü Fakülte'de yapılan imtihanda başarı gösterdiğim için, aynı yılın Aralık ayı içerisinde din felsefesi alanında doktora yapmak için Fransa'ya gönderildim. Ünlü din felsefecisi Henry Duméry'nin yönetimi altında "Rapport de la Religion et de la Philosophie chez Hegel" adlı bir tez konusu almışken, derslerine dinleyici olarak katıldığım H.Corbin'in yönlendirmesiyle, din felsefesi alanından İslam Felsefesi alanına kaydım.

A.Ü. İlahiyat Fakültesinde, din felsefesi dersi, fiilen ilk defa 1975-1976 ders yılı programında yer aldı ve Mehmet Aydın bu dersi verdi. Daha sonra, İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakültesine dönüştürülünce, yeni Fakültelerin programlarında din felsefesi dersi yerini aldı. M. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne naklinden sonra, söz konusu Üniversitenin yayınlarından olan "Din felsefesi" (İzmir, 1987) adlı eserini yazdı. Bu, dilimizde din Felsefesi alanında ikinci bir denemedir.[3]

Yukarıda belirttiğimiz gibi ilk deneme, M.Ş. Tunç'a aittir. Aydın'ın bu eserinin içeriğinden, onun, Anglo-Sakson din felsefesi anlayışını- ki bu daha çok dinî bir felsefe özelliğini taşımaktadır- özellikle de John Hick'in "Philosophy of Religion" adlı eserini örnek almış olabileceğini tahmin ediyoruz. Farklı olarak, konular işlenirken, İslam'a ve İslam düşünürlerinin görüşlerine yer verilmiş-

[3] M. Aydın, kendi kitabının Türkçe'de ilk deneme olduğunu söylüyorsa da (Din felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s.X), bu dilimizdeki ikinci bir denemedir.

tir.

Din felsefesinin tarihiyle ilgili olarak, burada son bir noktaya daha değineceğiz. Bu da, H.Duméry ve W.P.Alston gibi din felsefesi yazarlarının din felsefesi deyiminin her ne kadar Hegel ile ortaya çıkmış olmasına rağmen, bunun felsefenin kendisi ve onun tarihî kadar eski olduğu şeklindeki beyanlarıdır.[4] Doğru olan şudur ki, gerçekten antik çağlardan beri, filozoflar din ve onun konusu olan meselelerle özellikle metafizik olarak ilgilene gelmişlerdir. Fakat bu, Hegel'in ve daha sonra bu konuda önemli mesai harcayan din felsefecilerinin din felsefesinden ne anladıkları iyice kavrandığı zaman, kelimenin gerçek anlamıyla Hegel öncesi filozofların bir din felsefesi yaptıkları söylenemez. Dine ve dinî konulara metafizik açıdan bakmak ayrı şey, din felsefesi yapmak ayrı şey olmalıdır. Eğer din felsefesine Anglo-Sakson geleneğinden bakacak olursak, belki onların beyanı doğru olabilir. Çünkü bu gelenekte yazılan eserlerin çoğu, gerçekten bir teoloji veya kelam kitabı gibidir; bir çok önceki filozof ve teologun çeşitli dini konular hakkındaki düşüncelerini günümüze aktarmaktan ibaret çalışmalardır. Din felsefesine bu açıdan bakıldığı zaman, din felsefesinin tarihini bir Sokrat'a, bir Eflatun'a, bir Aristo'ya hatta Sokrat öncesi bir filozofa kadar götürmek mümkündür. Fakat din felsefesi, bütünüyle bu olmamalıdır. Aksi takdirde, bu bakış açısına göre, din felsefesi, bir kelime oyunundan başka bir şey olamaz. Burada bu kadarla yetinelim, zira II. ve III. Kısımda incelenecek konularla, bu husus kendiliğinden aydınlığa kavuşmuş olacaktır.

DİN FELSEFESİNİN DOĞUŞ ORTAMI VE NEDENLERİ

Din felsefesinin tanımına ve ondaki farklı anlayışlara geçmezden

---

[4] Duméry (H.) : Phénoménologie et Religion, Paris, PUF., 1962, s.77; Alston (W.P.): "Problems of Philosophy of Religion", The Encyclopedia of Philosophy, ed, Edwards, New York, 1967, c.6, s.285. Ayrıca bkz.: Aydın (M.) · Age., s.1.

önce, bir de, bu disiplinin ortaya çıkışını hazırlayan nedenleri görelim.

Din felsefesinin doğuş nedenini, kurucusu olarak bakabileceğimiz Hegel'in buna olan ihtiyacı açıkladığı şu cümlelerinde görebiliyoruz : "Çağımızda dine engel teşkil eden şey, bilimin din ile barışmak istememesidir. İkisi arasında bir uçurum bulunmaktadır; düşünce ciddi olarak dini inceleme riskine kendini atmak ve ona derin bir ilgi uyandırmak istemiyor. Din felsefesinin işi, bu kopukluğu, engeli, bertaraf etmeye yöneliktir; diğer taraftan da, dini bilmek cesareti, gerçeklik cesareti ve özgürlük cesareti ilham etmelidir."[5] Buradan Hegel'in din felsefesi ile dini, felsefe (düşünce) ve bilimle barıştırmayı amaçladığını açıkça öğrenmekteyiz. Dini yeniden düşüncenin konusu yapmak isteyerek bir din felsefesi kurmak istediğini görüyoruz. Çünkü gerçekten de, Hegel'in belirttiği gibi, onun zamanında din, yani daha doğru bir ifadeyle, Hıristiyanlık ile bilim ve felsefe arasında sadece aşılamayan bir duvar yoktu, daha da vahimi aralarında çatışma vardı, ki bu çatışmaya din aleyhtarı olarak genç Hegel'in de katıldığı bilinmektedir.

Hıristiyanlık - bilim veya felsefe küskünlüğü, Hegel'den çok öncelere kadar gider. Hıristiyanlığın içeriğine ve formuna, yani dogmasına ve kiliseye yönelik ilk eleştiri ve reddiyeler, daha "Felsefenin Rönesansçı"[6] denen IX. ve X. yüzyıllarda başlamıştır. Fakat Batı'da din - felsefe, kilise - filozof, akıl - iman çatışması geleneği önce skolastik devir, daha sonra artan bir hızla, Rönesans ve Aydınlanma devirlerinde devam etmiştir. Bunda, yani kilise ve dogması karşısında batılı insanın uyanışında, birçok batılı düşünürün, özellikle Sokrat öncesi antik Yunan düşüncesine ve hayat tarzına

---

[5] Hegel (G.W.F.) : Leçons sur la Philosophie de la Religion, Fransızca terc. J.Gibelin,
2.Baskı, Paris, J.Vrin, 1971, C.I, Kısım I, s.31.

[6] Bréhier (E.) : La Philosophie de Moyen Age, Paris, Albin Michel, 1949, s.46 vd.

dönme isteğiyle Yunan düşüncesini yeniden canlandırmaya yönelik çalışmalar rol oynadığı kadar, İslam düşüncesinin XI. yüzyıldan itibaren tercümeler yoluyla Batı'da sürekli bir şekilde aktarılması da etkili olmuştur. Atı'nın uyanışının en büyük nedenlerinden birisi hiç şüphesiz İbn Rüştçülük (Averroizm) cereyanı olmuştur. Batılı İbn Rüşdcüler ile akılcılık veya genel olarak felsefe, Hıristiyanlığa veya kiliseye adeta bir alternatif gibi gelişince, kilise otoritesi kökünden sarsılmaya yüz tutmuştur. Daha XIV. yüzyılın ortalarında Moise de Narbonne'un çalışmalarıyla tanınan İbn Tufeyl'in natüralizmi, onun Hayy İbn Yakzân'ın XV. yüzyılda ve XVII. yüzyılın ortalarına doğru E.Pockoco Sr. tarafından Latince'ye çevrilerek, yeniden tanıtılmasıyla, özellikle Aydınlanma devrinde, hukukta, dinde, felsefede ve eğitimde, akılcılığın yanında bir de kökten natüralizm cereyanını doğurmuştur. Bu iki akım Rönesans ve Aydınlanma devirlerine, Antik Yunan düşüncesine dönme eğilimiyle beraberce, artık sadece bir kilise - bilim veya felsefe ayrılığından değil, kilise - bilim çatışması, din düşmanlığı fiilen kendisini göstermiştir. Hıristiyanlığı ve Yahudiliği, doğrudan kutsal metinler ve dogma temelinde sistemli bir şekilde ve açık olarak tenkit edenler arasında, filozoflar cephesinden Spinoza vardır. O, eldeki Tevrat ve İncillerin, bozulmuş olduklarını, ne Hz.Musa'nın, ne Hz.İsa'nın Allah'dan aldığı sözler olmadığını söyleyecek kadar cesaret gösterebilmiştir. Bu yüzden de, ölümle tehdit edilmiş ise de, kendisinden öncekiler ve sonrakiler gibi öldürülmemiştir; fakat başına da olmadık şeyler gelmiştir. Biz burada, kilisenin din ve Tanrı adına yaptıkları engizisyonları, aforoz etmeleri ve Avrupa'daki din savaşları ve mezhep kavgalarını sayıp dökecek değiliz. Herkes, örneğin, bir Giordano Bruno, bir Micheal Servitus, bir Galieo Galilei'nin başına gelenleri bilir; bunlar sayıları yüzlere varan kimselerden kilisenin takibatına uğrayarak çok acıklı örnekleri teşkil edenlerden birkaç kişidir.

Bizim esas üzerinde durmak istediğimiz husus, XVI. yüzyıldaki

Rönesans ve Reform hareketleri ile XVII. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma hareketinin, Hegel'den önce, Avrupa'da ne gibi zihniyet değişikliğine yol açarak, din - akıl, felsefe veya bilim arasında bir uçurum meydana getirmiş olduğu hususudur.

Bu uçurumu meydana getiren zihniyet akımları, Rönesans devrinden itibaren, hümanizm, natürizm, natüralizm ve hatta bilimselcilik (scientisme) adlarıyla tanımlamaya başlamıştık. Biz burada tek tek bu akımların ne olduğunu anlatacak değiliz. Ancak hepsinin bir takım ortak paydalarının varlığına işaret edeceğiz, ki işte bunlar, Batı'da sürekli olarak din ile akıl arasındaki uçurumu derinleştirmişlerdir.

Birincisi, insanın otonomluğu ve kendisi için biricik otorite olmasının kabul edilmesiydi. Bununla bir açıdan Sofistlerin "İnsan, her şeyin ölçüsüdür." söylemine dönülmesiydi. İşte bu anlayışla, sadece aklın sahasıyla dinin veya kilisenin sahası birbirinden ayrılmıyordu, daha da önemlisi akıl, dinin otoritesini de kendinde görüyordu. Bu sefer kilisenin saltanatının yerini, aklın saltanatı alıyordu.

İkincisi, birinci hususa bağlı olarak kilisenin dışlanmasıyla ortaya çıkan boşlukların akılla doldurulup doldurulamayacağı söz konusu ediliyor olmasıydı. Kilise, bilindiği gibi, kutsal metin yorumlarına dayanan sadece bir din anlayışı veya teolojinin temsilcisi değildi, bir kanonik hukuk, skolastisizm denen bir eğitim ve ilim anlayışına da sahipti. İşte akıl kilisenin bütün işlerini yüklenmek isterken, bütün bu sektörlere yeni şekiller ve içerikler yüklemesi gerekti. Bu sektörler, yüklenmeye çalışılan yeni şekiller ve içeriklere uygun olarak, "doğal" nitelemesiyle anılır oldular : Doğal hukuk, doğal din, doğal eğitim v.b. gibi. Akıl, manevî gerçekleri, sema da değil, doğada görmeye başladı ve anlayabildiği ölçüde, doğanın doğallığını model olarak bu sektörleri oluşturmaya çalıştı. natüralizm ve natürizm bu işlemin en genel adları olarak belirlendi. Tabii, burada

şunu da hatırlamamız gerekiyor. Bu da, materyalizme yol açtı; felsefî anlamdaki doktriner materyalizm ve bu kelime ilk defa bu devirde kullanılmaya başlandı. Özellikle Aydınlanma ile moda haline gelen materyalizm, Tanrıyı veya dini ne okulda ne de doğada bile aramaya şans tanımaya çalışıyordu.

Üçüncüsü, bilimselciliktir. Belki bu kelimeyi Rönesans devri için kullanmak erken olabilir; fakat bu zihniyetin köklerini oraya kadar uzatmak mümkündür. F.Bacon ve R.Descartes'ın ilim veya bilim için yeni model ve yöntem arayışları, nihayet Aristo gelenekli metafizik şekilli bilim anlayışının terkine yol açmıştır. Descartes'in son tahlilde insanı makine varlık görmesi, Kopernik, Galileo ve Newton gibi kimselerin astronomi ve fizik sahalarındaki başarıları, fizik ve mekanik temelli bir bilim anlayışı oluşturmuştur. Fiziğin model alınarak geliştirildiği bu anlayış, teoloji de dahil Batı'da bütün ilimleri bu modele göre yeniden şekillendirmek, ister istemez XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bir yandan yukarıda işaret ettiğimiz materyalizmin canlanmasına yol açtığı gibi, diğer yandan da, kilisenin dogmatik Tanrı ve din anlayışları yerine, bilim veya insan aklının sınırları içerisinde mümkün olan bir "bilimsel" teoloji anlayışı getirmiştir.

Bu ve benzeri gelişmeler, XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupa'sında, insan-merkezli mekanik bir dünya görüşünü hakim kılmıştır. Böyle bir dünya görüşü, 1789 Fransız devrimi gibi ve daha önce 1689 İngiliz devriminin getirdiği, Hukuku Beşer Beyannamesi gibi siyasî ve hukukî fiilî gelişmeler ile geniş çapta Batı'da bir laikleşme ve zihni bir sekülerleşme ortaya çıkarmıştır. Bu durum da, kilisenin güç ve yetkilerini zayıflatmıştır. Din ve Tanrı adına konuşmanın, sadece kilise otoritesine ait olmadığı, en geniş anlamıyla bunun felsefeye de ait olduğu gösterilmiştir. Spinoza, Hume, Locke ve Kant felsefelerinde bu yönde büyük çabalar harcamışlardır. Din ve felsefe ayırımı, başka bir deyişle, iman ve bilgi ayırımı en doruk nokta-

sında Kant ile ulaştı. Kant'ın bilgiyi, felsefe yoluyla insanın duyumlarını kullanarak eşyanın görünen realitesiyle temasa geçmesinden elde ettiği aklî çıkarımlar olarak görmesi, buna karşılık dini ve onun en yüce isteminin Tanrıya inanmayı bir değer görmesi, başka bir deyişle, bilgi ve değer meselesini net olarak birbirinden ayırması, Batı düşüncesinde bir dönüm noktası teşkil eder. Bunun hem menfi hem de müsbet iki yönü olmuştur.

Şöyle ki; bilgi ve değer meselesi, Kant'a gelinceye kadar, bunlar kendi mahiyetlerinde ayrı ayrı olarak ele alınıp incelenmiş değillerdi. Descartes'ten bu yana din bir bilgi meselesi gibi ele alınıp, kilise öğretilerine karşı aklın sınırları içinde ele alınıp halledilecek bir mesele gibi görülmüştür. Kant bilgi ve değerin neden ve nasıl ayrı şeyler olduğunu "Saf Aklın Tenkidi" ve "Pratik Aklın Tenkidi" gibi iki büyük eserinde ortaya koyunca, bir yandan kendinden önceki filozoflar ile birlikte, din - felsefe ayrımının mutlak gerekliliğini göstererek, bilgi konusunda insanın dine ihtiyacı olmayacağını, dolayısıyla Tanrının bilgi konusu yapılması illa gerekecekse bunun yeni bir metafizik anlayışıyla, yani kökenlerinde Eflatun veya Aristocu anlayışların Hıristiyanlıkla uzlaştırılmış Ortaçağ metafizik anlayışından sıyrılmış bir metafizikle yapılmasının gerekliliği vurgulamakla, Rönesans ve Aydınlanma devri insan merkezli dünya görüşünün en son noktasında savunmuştur. Bu, bu anlayışa olan Kant'ın müsbet bir katkısı sayılabilir. Fakat, Kant'ın ilmin veya bilginin nisbîliğini veya göreceliğini ortaya koyması, dolayısıyla mekân ve zaman kadroları içinde çalışan insan zihninin eşyanın özünü idrak etmede mutlak anlamda yetersizliğini göstermesi ve buna bağlı olarak din gibi değerler dolu bir sahada ise, aklın rol ve hakemliğinin çok daha sınırlı oluşu, dinin akıl veya felsefe yoluyla halledilemeyeceğini göstermesi, aynı zamanda, kendi zamanına kadarki gelişmelerin yanlışlığını göstermesi de, bu gelişmelere yönelik bir menfilik olmuştur. Dolayısıyla Kant son merhalede, Aydınlanma devri içerisinde gelişen dini, saf akılla temellendirmenin

imkan dışı olduğunu göstermekle, bu akımın önüne bir set çekmiştir.

İşte bu noktada devreye din felsefesi üzerine dersleriyle olgun ve yaşlı Hegel giriyor. Genç Hegel, din konusunda Aydınlanma düşünürlerinin ve özellikle J.-J.J. Rousseau'nun derin tesiriyle menfi tavırlarıyla dikkat çekmiştir; özellikle 1790-1800 yılları arasında kritik bir tavır sergilemiştir. Arkadaşı Schelling'e 16 Nisan 1795 tarihinde yazdığı bir mektubunda Hıristiyanlık hakkında şöyle yazıyordu : "Din ve siyaset, soyguncular gibi kabadır. Birincisi, despotizmin istediğini : İnsan türünün hakirliği, onun herhangi bir işi gerçekleştirmeye ve bizatihi kendisinin bir şey olmaya kabiliyetsizliğini öğretti."[7]

Fakat 1821 yılında, tam zıddı bir görüşle Hegel şöyle diyordu : "Hıristiyanlık dini, mutlak hürriyet dinidir ve sadece Hıristiyan için, evrenselliği ve sonsuzluğu içerisinde insan böyle bir değere sahiptir."[8] Yaşlı Hegel, din felsefesi adıyla verdiği derslerinde, Hıristiyanlığın formunu koruyarak içeriğinin felsefî olarak yeniden ele alınabileceğini göstermeye çalışmıştır. Yani başka bir deyişle, Hegel, Kantçı agnostisizmi şöyle müsbet anlamda yorumlamaya çalışmıştır :

Madem ki, insan aklı eşyanın sınırlı bir bilgisine sahip ve değerler, özellikle yüce değerler, akıl tarafından temellendirilemiyor ise, tamamen bir değerler silsilesi olan dini şeklen olduğu gibi kabul edelim, fakat bu değerlerin içeriğini aklın sahasına çekerek, alabildiğince felsefî yolla yorumlayalım. Bunun iki yolla imkan dahilin-

---

[7] Bu cümleler, Ch.Buci - Glucksmann'dan alınmıştır : "Hegel et Religion", Philosophie et Religion, Paris, Editions Sociales, 1974, s.124. Genç Hegel ve onun bu devresindeki felsefesi ve dini görüşleri hakkında bkz. : Lukacs : Der Jauge Hegel, Berlin, Aufban.

[8] Ch.Buci - Glucksmann : Age., s.124.

de olduğuna inanır Hegel. Birincisi, dinin, insan aklına onun doğal olarak anlaması gereken bir takım hakikatler sunmuş olmasıdır. İkincisi, bilen insan, ve onun aklı, bizzat, Tanrının bir ışığı, hatta bir parçası olmasıdır. Dolayısıyla bu açıdan hem din aklî yoruma yatkındır, hem de akıl bunu yapmaya doğal olarak muktedirdir. O halde burada Hegel'e has bir rasyonalizm söz konusudur. Bu rasyonalizm, Rönesans'tan Descartes'e, Aydınlanma'dan Kant'a kadar çeşitli şekillerde gelişen din - ilim veya akıl - iman arasındaki farkları dışta bırakarak dini akılda birleştirmeye çalışan düzlemsel bir rasyonalizm değil, farklılıklardan onları uzaklaştırarak birlik çıkaran küresel bir rasyonalizmdir.

İşte, din felsefesi, Rönesans sonrası, özellikle Aydınlanmada din ile felsefenin veya din ile ilmin sahasını ayıran düzlemsel rasyonalizme karşı ve ona bir tepki olarak Hegel'in geliştirdiği küresel diye nitelediğimiz rasyonalizm içerisinde doğmuştur.

/

II. KISIM
DOKTORİNER BOYUT

Buraya kadar din felsefesinin deyim ve bir disiplin olarak kısaca tarihinden söz ettik. Din felsefesinin ne olduğunu anlamak için, bu konudaki farklı anlayışları önce görmek gerekiyor. Çünkü farklı din felsefesi anlayışlarına göre, din felsefesinin farklı tanımlamaları vardır. Din felsefesi anlayışı ile, din felsefesi konusunda eser yazan sıradan bir yazarın veya filozofun görüşünü anlamıyoruz. Din felsefesinin konusu, yöntemi ve amacı ile din felsefesinin diğer din ilimleri arasındaki yerini tayin eden, yani kısaca din felsefesini bir disiplin haline getirmeye çalışan filozof ve yazarların görüşlerini anlıyoruz. Bu bakımdan, Hegel'den sonra bugüne kadar birçok kimse bu sahada eser vermiş ise de, her birinin kendine has bir din felsefesi anlayışı yoktur. Hatta bazılarının yazdıklarına, velev ki bu isimi kullanmış olsalar da, din felsefesi olarak bakmak bile doğru değildir. Bu açıdan, din felsefesi konusunda yazan azımsanmayacak sayıda yazar varsa da, gerçek anlamda din felsefesiyle uğraşanların sayısı oldukça azdır. Bize göre, bunlar arasında Hegel, J.-J.Gourd, P. Ortegat, H. Duméry ve M. Şekip Tunç gibi kimseler vardır. Burada onların din felsefesi anlayışlarına yer vereceğiz.

1. HEGEL'İN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI DİNİN TENKİDCİ FELSEFÎ SAVUNMASI

Daha önce belirttiğimiz gibi, Aydınlanma hareketi ve Fransız devriminin, özellikle de J.J. Rousseau ve İngiliz ampristlerinden D.Hume'un tesirinde kalan genç Hegel, bu devrinde ve hatta orta yaş devrinde bile olumsuz anlamda din tenkitçisi olarak görünür. Fakat daha sonra, büyük ölçüde, çağdaşları Fichte, Schleirmacher ve Schelling'in temellendirdikleri Alman idealizminin etkisiyle olgun Hegel, adına yeni bir felsefî disiplin kuracak kadar din ile ilgilenir. Şimdi onun, kurucusu saydığımız bu din felsefesi anlayışını görelim.

A. DİN FELSEFESİNİN TARİFİ

1. Din Felsefesinin Tanımı :

Hegel, din felsefesinin tanımını şöyle yapar : "Engel olmayan özgür inanç, duygu ve sezgi olarak din, vasıtasız bir bilgi, bir şuûra dayanır. Diğer taraftan, bu, tefekkür noktayı nazarından, biri diğerinin dışında olarak farz edilen din ve bilgi ilişkisinin terk edildiği zihnin vasıtasızlığıdır. Fakat din felsefesi, dinin düşünen, anlayan bilgisidir; din felsefesinde, mutlak, içerik, özsel olan ve mutlak suret (bilgi) aynı şeydir."[9]

Hegel din felsefesini başka bir şekilde şöyle tanımlar: "Din felsefesini, şumûllü (begreifende) bilgi olarak aklî şekilde Allah'ın bilgisi diye tarif ediyoruz."[10]

Din felsefesini, Hegel'e göre onun bu iki kısa tanımlamalarından hareketle, "dinin felsefede felsefî olarak incelenmesidir" diye tarif edebiliriz. Veya başka bir deyişle, din ve onun en önemli içeriği (konusu) Allah hakkında en geniş ve en derin olarak Hegel'deki anlamıyla felsefî düşüncedir diyebiliriz. Din felsefesinin ne olduğu, konusunun ve amacının, diğer ilimler ile ilgisinin anlatıldığı aşağıdaki mevzularla daha da açıklığa kavuşacaktır.

2. Din felsefesinin Konusu :

Hegel, din felsefesinin konusunu şöyle belirler ve onu konusu yönünden şöyle tanımlar : "Felsefenin özel bir bölümünü din incelemesine hasretmenin zorunlu olduğuna hükmettim - bu derslerin konusu, din felsefesidir ve dinin konusu bizzat, en yüce mutlaktır; bu, aynı zamanda içeriği, mutlak içerik olan din felsefesinin de konu-

---

[9] Hegel : Leçons sur la Philosophie de la Religion, C.I, 1.Kısım, s.60.
[10] Hegel : A.g.e., s.35-36.

sudur....Bu konu, kısaca gerçek olandır, bizzat hakikat olan şeydir."[11]

Aynı şekilde, Hegel din felsefesinin konusunu belirlemeye şöyle devam eder : "Din, konumuzu teşkil eder ve dinin içeriği de, bu tek Allah'dır.....Bu içerik, mutlak, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, din felsefesinin konusunu da teşkil eder. Bu konuyu felsefî olarak incelemenin zorunluluğunu dikkate alarak, onun bu şekilde ilk defa incelendiğinin de belirtilmesi gerekir."[12]

Yukarıda aktardığımız Hegel'in bu sözlerinden, din felsefesinin konusunun din olduğunu, başka bir deyişle mutlak, yani Allah olduğunu anlıyoruz. Burada önemli olan, Hegel'in din veya Allah'dan ne kastettiğidir. Şimdilik bunu daha sonraya bırakarak kısaca şunu söyleyebiliriz : Hegel'e göre din felsefesi, herhangi bir dinin, yani belirli bir dinin değil de, genel olarak dinin, şekil ve içerik olarak felsefede felsefî, yani aklî olarak incelenmesidir. Bunu da ilk yapanın, kendisi olduğunu söylüyordu. Tabiî olarak burada akla şu soru gelir : Acaba, Allah meselesini konu alan metafizik, genel felsefe ve teoloji (kelam) gibi diğer disiplinlerden, Hegel'in temellendirmek istediği din felsefesinin ne farkı vardır ? Bu sorunun Hegel farkında; cevabını ileride göreceğiz.

3. Din felsefesinin Amacı ve Önemi :

Hegel din felsefesinin amacını, her şeyden önce dinin tabiatının ne olduğunun araştırılması olarak görür. O şöyle der : "Bu derslerin, dinin tabiatının araştırılması ve bilinmesi gibi bir gayesi vardır. Bu bilgiden derslerimin konusunu yapmak istedim, çünkü hiçbir zaman şimdiye dek bunun bu kadar önemli ve zorunlu olmadığını düşünüyorum. Bugün, din felsefesinin önemi ve doğrudan faydasını

[11] Hegel : A.g.e., s.9.
[12] Hegel : A.g.e., s.15.

bu (din) ilminin ciddi bir şekilde yeniden ele alınması gerektiğine dayanır."[13]

O halde Hegel'e göre, din felsefesinin en temel amacı, dinin din olarak ne olduğunun, yani onun tabiatının bilinmesidir.

İkinci olarak, din felsefesinin, Hegel'in kendi zamanına kadar gelişen Batı düşüncesindeki felsefe, din ve bilim anlayışlarının, dinî - dinî olmayan gibi bir ikilemle bilimde, hukukta, sanatta, ahlâkta, duyguda ve düşüncede yarattığı zıtlıkları, karşıtlıkları ortadan kaldırma gibi bir amacı vardır. Bunu Hegel'den alıntılarla ifade etmeye çalışalım :

"Bununla birlikte, mesele olan şey, insanda dinin, onun dünya anlayışı, şuûru, bilgisi, gayeleri, çıkarları ile olan ilişkisidir; esas konuyu, felsefî bilgiyi ve onun fiilinin amacını teşkil eden bu ilişkidir. Felsefî bilginin dışında, dinin şuûrun geri kalanıyla ilişkisi, karşılıklı bir ayrılığa (absonderung) dayanan ilişkidir. İşte burada, dinî ihtiyacın menşeini bu uzaklaşmada görmek gerekir; aracılık rolünü oynama ve bu zıtlığı birleştirme felsefenin işidir".[14]

Aynı şekilde o şöyle devam eder : "Çağımızda dine engel teşkil eden şey, bilimin din ile barışmak istememesidir. İkisi arasında bir uçurum bulunmaktadır; düşünce ciddi olarak dini inceleme riskine kendisini atmak ve ona derin bir ilgi uyandırmak istemiyor. Din felsefesinin işi, bu kopukluğu, engeli bertaraf etmeye yöneliktir, diğer taraftan da dine, bilmek cesareti, gerçeklik cesareti ve özgürlük cesareti ilham etmelidir."[15]

O halde Hegel'e göre din felsefesinin amacı ve önemi, Batı düşüncesinde Rönesans ve Reform hareketinden sonra sistematik bir

---

[13] Hegel : A.g.e., s.11.
[14] Hegel : A.g.e., s.17-18.
[15] Hegel : A.g.e., s.31.

tarzda var olagelen din - bilim çalışmasını ortadan kaldırmaya yönelik bir tavır içerisinde yatmaktadır. Dinin felsefede felsefî tarzda ele alınması, yani Hegel'in kendi felsefesi veya onun anladığı bir din felsefesi bu çatışmayı giderecektir. Hegel'e göre din felsefesi yapmanın zorunluluğu da buradan gelmektedir.

4. Din felsefesinin Zorunluluğu :

Hegel'e göre din felsefesini zorunlu kılan şey, yukarıda da işaret edildiği gibi, Batı insanının Hegel'in kendi zamanında ve daha önce iman tefekkürüyle, dünyalık tefekkürü, bir diğerine alternatif olacak şekilde ayırmasıdır. Haftanın çalışma günlerinde, dünyalık işleriyle meşgul olup, bir pazarını kendisini tanımaya ayırması, din ve insan şuûrunun diğer sahasını ayrı iki faaliyet görmesi, din - bilim veya din - akıl ayırımının yaşanan bir olgu haline geldiğini gösteriyor.

"Din ve şuûrun geri kalan kısmı, iki farklı faaliyeti, şuûrun iki bölgesini teşkil eder; birinden öbürüne ancak alternatif olarak geçilir; böylece, dünyalık (Weltlich) faaliyetinde insan, özel çıkarları, soyut amaçları, acısı, neşesi ve genel olarak doyumuyla meşgul olduğu bazı çalışma günlerine sahibtir ve sonra bir pazarı vardır, o gün bütün bunları bir kenara bırakır, kendi kendine gelir ve kendisi için, yani gerçek varlığı, kendisinde özsel ve yüce olan için yapar; şu veya bu şekilde, içine daldığı zorunlu işlerinden ve faaliyetinden kurtulur, kendisini işsiz teorik bir durumda bulur ve genel olarak gündelik hayatının üstüne çıkar.... İnsan bilimsel çalışmasında da böyledir; onda da özel şeyler ortaya konur. Tabiatın, tabiî nesnelerin kanunlarının, hukukun v.b. şeylerin ilmi, bu şeylerin bilgilerine ilişkili olarak özel hususi bir ilim olan Allah ilminden özsel olarak farklı olan hususi bilgilerdir denir."[16]

---

[16] Hegel : A.g.e., s.19.

İşte bu anlayıştır ki, Hegel'e göre, din - bilim zıtlığını doğurmaktadır. Bunun çözümlenmesi gerekir, zira gerçekte bu anlayış doğru değildir. Bunu çözümlemek Hegel'e göre din felsefesinin işidir ve din felsefesi bunun için zorunludur : "Din felsefesi iki tarafın, sonsuzun sonluda, sonlunun sonsuzda birleştirilmesini, ruhun bilgiyle, dinî duygunun ve mutlak sağlamlığın (imanın) akılla barıştırılmasını temsil eder."[17] Hegel'e göre, bu barıştırma ihtiyacı diğer dinlerden daha çok kendisini Hıristiyanlıkta hissettirir; zira, öğretisinde imânı aklıdan dini bilimden ayırdığından bu din, mutlak bir ayırımla işe başlar.[18]

Dinin, hassaten de Hıristiyanlığın sahasını sadece mutlak varlığa indirgeyerek, din - akıl çatışmasının ortaya çıkmasının sorumluları Hegel'e göre, bir yandan bu dinin kelamcılarıdır, diğer yandan felsefeciler ve bilim adamlarıdır. Birinciler, tamamen kendilerini esas itibariyle dinin ne olduğu veya ne olması gerektiğini açıklamaya vermeleri yerine, kutsal metinleri tarihsel şartlar içerisinde değerlendirmeye, onların filolojik tahlil ve tenkitlerine yönelmeye ve kilise otoritesinin hiyerarşik teşkilatlanması gibi konularına vermeleriyle, dinin zahirine ait çok zengin bir yığın bilgi toplamışlardır; fakat din ve Allah hakkında öze ait bilgiler sunmamışlardır.[19] Buna karşılık felsefeciler ve bilim adamları da, dini ve onun içeriği olan Allah bilgisini, genel olarak geleneksel metafizikte, yani "doğal teoloji" de ele almayı âdet edinerek, soyut akli bir kavram gibi görerek, Allah'ı bir yönüyle, bir tarzda insanın diğer boyutlarından, toplumdan ve doğadan soyutladılar. Neticede, Allah ile insan ve âlem arasında zıtlıklar kurdular.

---

[17] Hegel : A.g.e., s.27.
[18] Hegel : A.g.e., s.27.
[19] Hegel : A.g.e., s.30-31.

5. Din felsefesi ve Yöntem :

Din felsefesinin kendine özgü, diğer disiplinlerden farklı bir yöntemi var mıdır? Hegel'e göre sadece din felsefesinin değil, hiçbir felsefî ve bilimsel disiplinin kendine has bir yöntemi yoktur. Hegel, yöntem konusunda Spinoza gibi düşünür. Bütün disiplinler için tek bir yöntem vardır; bu da her disiplinin konu aldığı kavram, fikir veya doktrinin kendisidir. O halde, yöntem ile bilgi veya ilim arasında bir farklılık yoktur. Yöntem, bilim veya bilginin kendisidir. Bu durum, din felsefesi için de söz konusudur.

Hegel şöyle der : "Her bilimde, her bilgide sadece tek bir yöntem olabilir. Yöntem, gelişen fikir (notion)dir, başka bir şey değildir ve sadece bir fikir vardır. Her zaman olduğu gibi burada da (din felsefesinde de) ilk önce gelen şey, fikirdir. Sonra, fikrin belirlenmesi (Bestimmtheit) ve onun tayin edilmiş şekilleri gelir; bunlar da, zorunlu olarak fikre bağlanırlar...."[20]

Görüldüğü gibi Hegel'e göre yöntem, ele alınan fikir, düşünce veya doktrinin kendisidir. Yöntem ve bilgi aynı şeydir. Bilgi, kendisinin dışında ondan ayrı bir yöntemle elde edilmez. Bilginin temelini teşkil eden kavram veya fikre önceden sahip oluruz, zihnimiz onu şekillendirir ve geliştirir. Nihayet bir sonuca ulaştırır. Bilimde ve felsefede önce fikirlerle başlanır ve bunlar önceden tayin edilir; onlar özsel şeylerdir. Hegel bunu ağaç misaliyle anlatmaya çalışır.

Bir ağacın tohumunda, o ağacın bütün tabiatı, belirgin özellikleri, türünün esası, dallanıp budaklanması kendiliğinden vardır. Tohum bunları içerir. Fakat bütün bunlar, dalları ve yaprakları küçük olarak mikroskop vasıtasıyla ayırt edilecek şekilde tohumda bulunmazlar, ancak maddi olmayan bir şekilde toplanmışlardır. Aynı şekilde, Hegel ilave eder, fikir konunun bütün tabiatını içerir ve bilgi,

---

[20] Hegel : A.g.e., s.60.

fikrin gelişiminden başka şey değildir."[21]

O halde, kısaca ifade edecek olursak, Hegel'e göre, din felsefesinin, din felsefesi fikri veya kavramından başka, hiç bir yöntemi yoktur. Başka bir deyişle, din felsefesi, hem fikir, hem doktrindir, hem yöntemdir. Buraya kadar Hegel'e göre, din felsefesinin, konusu, amacı ve yöntem bakımından kısa tarifini yapmaya çalıştık. Din felsefesinin ne olduğunun daha iyi kavranabilmesi için, diğer felsefî ve teoloji gibi dinî disiplinler ile arasındaki ilişkilerin ve farkların ne olduğunu görelim.

B. DİN FELSEFESİ ve DİĞER FELSEFİ DİSİPLİNLER

1. Din felsefesi ve Metafizik :

Şimdi, daha önce sorduğumuz bir soruyla karşı karşıyayız : Din felsefesinin metafizikten veya doğal teolojiden farkı nedir ?

Hegel'e göre, din felsefesinin ve metafiziğin konuları amaçları aşağı yukarı aynı olmasına rağmen, bu iki disiplin birbirinden farklı şeylerdir; her ikisinin de konusu Allah ve insanın bu yollarla Allah hakkında bilgi edinmesi olduğu halde aynı şeyler değillerdir. Hegel bunu şöyle ifade eder : "Genel olarak, incelememizin, daha önceleri doğal teoloji (theologia naturalis) diye adlandırılan metafizik ilmiyle aynı gayeye sahip olduğu doğrudur. Metafizikten, basit aklın Allah hakkında bilebildiği her şey anlaşılıyordu; basit akıl, vahyedilmiş müsbet bir dinden, başka bir tarzdan ziyade akılla anlaşılan bir din olmasıyla ayrılır. Bununla birlikte, eğer bu doğal teoloji, örneğin Wolff'un metafiziği, Allah'ı konusu yapıyorsa da, bu ilmin görüş noktası, ilk bakışta açıkça özsel olarak bu ilmin bizim incelememizden farklı olduğunu gösterir. O, bu çağın aklî metafi-

[21] Hegel : A.g.e., s.61.

ziğiyle kendisini sınırlar ve daha ziyade bir anlama ilmi gibi kabul edilmelidir, yoksa aklî düşünce gibi değil. O, sadece ve soyut bir tarzda, anlayışa göre, Allah'ı bir öz olarak kabul eder; onun Allah mefhumu kendisini anlamanın esasının neticesine hapseder. Halbuki biz Allah'ı ruh (esprit) olarak kabul ederiz; fakat eğer Allah ruh olarak anlaşılırsa, bu kavram bizzat kendinde bu içeriği dinin tarifine dahil eden sübjektif tarafı da kuşatır..."[22]

Görüldüğü gibi, Hegel'e göre, metafizik veya doğal ve akli teoloji, başlangıçta vahyedilmiş bir dini konu olmadığı için, basit akılla ortaya çıkarılan soyut bir Allah kavramıyla uğraşır veya Wolff'ta olduğu gibi sadece kutsal metini anlama ilmi gibi onunla uğraşır. Halbuki din felsefesi, Allah'ı veya dini sadece bir obje (konu) değil aynı zamanda bir suje olarak almaktadır; çünkü Hegel'in Allah anlayışına göre, Allah, ruh, düşünce ve akıl olarak, hem Kendisinde, hem insanda ve hem de toplumda yaşayan obje ve sujedir.[23] İşte din felsefesinin metafizikten, aklî teolojiden ayrıldığı noktalardan birisi budur.

Diğer taraftan, metafizik, sadece Allah'ın soyut kavramı etrafında döner durur ve bu kavrama göre bir din oluşturmaz. Halbuki din felsefesi, Hegel'e göre, Allah teorisini bir din teorisi gibi görür : "Allah teorisi, sadece din teorisi gibi anlaşılabilir ve ortaya konabilir; bunun için konumuz burada dindir. Eğer eski metafizik Allah'ı sadece soyut bir şekilde ele alıyorsa, kendisini bilen mutlak ilâhî ruh olan Allah'ın İlmini, din olarak ele almamız gerekir."[24] O halde din felsefesinin metafizikten ayrıldığı ikinci nokta, birincisinin konusunun doğrudan doğruya din olması veya din ile Allah kavramlarını beraber ele almasıdır; halbuki metafizik sadece Allah kavramıyla ilgilenir. O halde Hegel'e göre, din felsefesi, Allah me-

[22] Hegel : A.g.e., s.15-16.
[23] Hegel : A.g.e., s.16.
[24] Hegel : A.g.e., s.16.

selesini, din meselesi gibi alır; Allah'ı bilmek için, önce din meselesinin bilinmesinden başlamak gerekir.

2. Din felsefesi ve Aklî Teoloji :

Aklî teoloji, Hegel'e göre, basit dogmatik veya savunmacı (apolojitik) teolojiden ve metafizik veya doğal teolojiden farklıdır. Hegel'e göre aklî teoloji, dogmatik teolojinin genel olarak felsefeyi ve özel olarak da metafiziği bir alet olarak kullanması ve hatta onunla birleştirilmesi sonucu ortaya çıkan bir teolojidir. Bu da, skolastik devirde oluşmaya başlamıştır. Böylece oluşan aklî, yani rasyonel teolojinin çeşitli şekilleri vardır.

Dogmatik teoloji, basit inanç esasları, tarihsel bir yöntem kullanarak dinin tarihsel konularıyla ilgilenir. Yani, kilise tarihi, dinî metinlerin filolojik araştırılması, konsiller gibi dinin esas ve özüne ilişkin konularla değil, zahiriyle ilgili konularla ilgilenir. "Bu teoloji, - Hegel diyor - Allah bilgisi için kendisini sadece tarihe verir....kendisini sadece sırf tarihi görüş açılarına bağlar ve bir takım şekli bilgilerle uğraşır."[25]

Böylece bir teoloji ve onun teologları, Allah bilgisi ve onun gerçek içeriği hakkında bir şey bilmezler. Onlar sadece belirlenmiş bir dogmanın, bir konsille nasıl temellendirilmiş olduğunu bilirler. Bu tür bir teolojinin, düşünce sahasında bir yeri yoktur; düşünce ile bizatihi düşünce olarak ilgilenmez. Hegel böyle bir durumu, bir tabloya bakarak sadece onun çerçevesi, rengi, fiyatı, resim tarihindeki yeriyle ilgilenip de, bir bütün olarak bizzat tablonun ne olduğuyla ilgilenmeyen bakar-körün durumuyla açıklar.[26]

İşte böyle bir teoloji, skolastik devirde din savunuculuğu yapan teologların genel felsefeyi ve özellikle metafiziği bu teolojinin hizmetinde bir alet olarak teolojiye yamamalarıyla aklî teoloji ortaya

---

[25] Hegel : A.g.e., s.30.
[26] Hegel : A.g.e., s.31.

çıkmıştır. Bunun için ya Eflâtunculuk ya yeni -Eflâtunculuk veya Aristoculuk temel alınmıştır. Böylece teoloji doğrudan dinin özü olan Allah ve O'nun bilgisiyle ilgilenir olmuştur. Hegel'e göre, bunun için, Ortaçağda teoloji, felsefeleştirilmiş ve felsefe teolojileştirilmiştir. Aklî teolojinin doğuşunda St. Anselme, Abélard, St.Thomas gibi kimseler büyük rol oynamışlardır. Hegel kendi çağındaki modern aklî teolojinin de, Ortaçağa nazaran gelişmeler kaydetmesine rağmen, felsefeyi teolojide bir alet olarak görmeye devam ettiğini belirtir.

Felsefe yoluyla rasyonelleşen teoloji ile din felsefesi arasında şekil bakımından benzerlikler vardır. Her ikisi de, Allah ve din düşüncesinin formuyla ilgilenir. Halbuki, bu düşüncenin içeriği konusunda, din felsefesi ile aklî teoloji arasında fark da vardır. Hatta, aklî teolojilerin yapısına göre, bazen konu benzerliği olabilir; fakat bu sefer düşüncenin şekli farklı olabilir.[27]

Hegel'e göre, bu farklar en çok şu noktada görülür. Aklî teoloji, düşünce için akıldan hareket eder, fakat sonunda, Allah'ın akılla bilinemeyeceği görüşüne yeniden döner. Halbuki din felsefesi bunda ısrar eder. Hegel'e göre, bu sorunun altında yatan, daha önemli bir sorun vardır. Bu da, din mi Allah bilgisini belirler, yoksa Allah bilgisi mi dini belirler ? Hegel'e göre Allah bilgisi dini belirlediği için, din felsefesi de bu rolü üstleneceği için, Allah bilgisini felsefeyle temellendirmek gerekir. Hegel şöyle der : "Felsefî anlayışı takiple, Allah, rûhtur (soyuttur) ve somuttur; Allah'ın ne olduğu daha kesin bir biçimde sorulursa, biz esas ruh kavramının, gelişmesi bütün din doktrini olan kavram olduğunu diyeceğiz."[28] Halbuki teologlar baştan beri, dinin Allah bilgisini tayin ettiği görüşünde oldukları için, her zaman dinde akla sınırlı bir rol biçmişlerdir. Dolayısıyla, aklî teoloji, dogmatik veya positiv teolojiye göre din

[27] Hegel : A.g.e., s.43.
[28] Hegel : A.g.e., s.50.

felsefesine daha yakın olmasına rağmen, bu teoloji yine de akıl ile imân veya din ile felsefe arasında bir ayrılık görmeye devam etmektedir.

Hegel'e göre, teologlar baştan beri, dinin şekli ve tarihi detaylarıyla, sembolleriyle ilgilendikleri için, bunların ötesindeki esas içeriği ve anlamları kavramadan da, teolojiyi felsefeyle uzlaştırmaya gittikleri için, bazen dinî ve Allah bilgisini de bozmuşlardır. Bunun en tipik örneği, onların yeni-Eflâtunculuğu yorumlarken, Hıristiyanlığa teslis (üçleme) inancını sokmalarıdır. Aynı şekilde teoloji ile felsefeyi uzlaştırırken, bu uzlaştırmada, dinin şeklinin esas aldıkları ve gaye edindikleri için de, bizzat bu teologların kendileri din-akıl veya teoloji-bilim çatışmalarını hazırlamışlardır. Allah'ı dünyadan, insandan ve neticede de bilimden ve felsefeden soyutlamışlardır. Din böylece, belirli zamanlarda icra edilen ayinsel görüntülerden ibaret kalmıştır. İşte bunun için, Hegel'e göre din felsefesi, yeniden Allah hakkındaki aklî bilgiyle özdeş bir din anlayışı oluşturmak için, teolojiyi felsefeye bağlama, onu felsefede uzlaştırma vazifesini üstlenmektedir. Daha doğru bir ifadeyle, din felsefesi, teolojilerden faydalanabilir; kendi amacı için onları malzeme olarak kullanabilir.

Teoloji, ister dogmatik olsun, ister aklî olsun, neticede dini bir disiplindir. Teologlar, tarih içinde vahyedilmiş belirli bir dini konu alırlar. O din hakkında geliştirdikleri belirli bir disiplin, teoloji olur. Halbuki, din felsefesi bütün dinleri içine alacak şekildeki din kavramı veya fikriyle, onun içeriğini konu alır. Hegel'e göre din felsefesi, belirli bir dinin felsefesi değil, genel din fikrinin felsefesidir.

3. Din felsefesi ve Genel Felsefe :

Daha önce de belirtildiği gibi, Hegel'e göre din felsefesi, felsefî bir disiplindir ve genel felsefenin özel bir dalıdır. O halde din felsefesi ile genel felsefe arasında, disiplin olma bakımından bir fark yoktur,

ancak konu bakımından aralarında bir umum-husus farkı vardır. Genel felsefe, felsefenin genel konularıyla ilgilenirken, din felsefesi, bu genel konuları din meselesine bağlı olarak özel bir şekilde inceler.

Hegel'e göre felsefe, ilimdir, mutlak bilgidir; bu bilgide, suje ve obje (veya cevher) aynîdir; aynı şeydir : Mutlak, bilgi de tam olarak kendi şuûrundadır, o, Rûhtur. O halde buradan şu söylenebilir : Hegel'e göre, din, felsefe ve din felsefesinin konusu, objesi, aynı objedir. Hepsinin objesi, objective olarak ezeli hakikattir. Bu da, Allah'dır; Allah'ın açıklanmasıdır. Böylece din, din felsefesi ve felsefe aynı konuda birleşirler. Hegel şöyle der : "Felsefe (veya din felsefesi) dini açıklarken, aynı zamanda sadece kendisini açıklar ve kendisini açıklarken, dini açıklar."[29]

Genel felsefenin, dinî ve din felsefesiyle konu açısından bu anlamda aynî şey oluşu, burada Hegel'in kendi felsefe anlayışı olduğunu belirtmekte yarar vardır. Eski felsefenin, böyle bir birlikten yana olmadığını Hegel'in kendisi de ifade etmektedir; Hegel de bunun farkındadır.[30] Ancak yine de Hegel şunda ısrar etmektedir : Eğer felsefe nihaî olarak hakikati arıyorsa, onun sadece dünyalığın bir ilmi olmaması, dünyanın bir hikmeti (Weltweisheit) olmaması gerektiğini vurgular. Bu noktayı nazardan da felsefenin, Allah ilmi olan iman ile ters düşmeyeceği görüşünü belirtir.[31]

Bununla birlikte, genel felsefe ile din felsefesi arasında da bir fark vardır. Hegel'e göre bu fark, genel felsefede dinin en yüce içeriği veya konusu olan Allah'ın veya Mutlak'ın veya Rûh'un, mantıksal fikir olarak kavranması söz konusu oluşuna karşılık, din felsefesinde Allah'ın sadece saf düşüncenin fikri olarak ele alınmayıp, fakat O'nun rûh olarak sonsuz bir şekilde evrende ve insanda tecrübenin

---

[29] Hegel : A.g.e., (Véra tercümesi), I, s.29-30; SW. - (Saıntliche Werke, ed Glockner), C.15, s.37.

[30] Hegel : A.g.e., s.32.

[31] Hegel : A.g.e., s.33.

konusu olarak tezahür ve tecelli ettiği şekilde ele alınmasıdır.[32] O halde genel felsefede Allah, soyut, fikirî bir Allah olarak, yani mantık seviyesinde görülürken, din felsefesi, Allah'ı evrende ve insanda yaşayan olgusal ve tecrübî bir Allah olarak inceler. Bu açıdan Allah, sadece düşünce olarak değil olgusal ve somut olarak da her şeyin varlık ve özüyle aynîdir. Genel felsefenin veya diğer felsefî disiplinlerin bittiği yerde, din felsefesi başlar. Genel felsefede Allah, saf düşünce olarak kavranır, din felsefesiyle Allah her yerde, şurada-burada görünen mutlak evrensel hakikat olarak bilinir.

B. DİN FELSEFESİ DOKTRİNİ

Buraya kadar, Hegel'e göre din felsefesinin, konusu ve amacı yönünden, diğer felsefî ve dinî disiplinler ile olan benzerliği ve ayrılığı açısından bir tanımını yaptık. Şimdi Hegel'in din felsefesi anlayışını bir doktrin olarak tanımaya çalışacağız.

1. Din felsefesinin Temel Prensipleri :

Hegel'in din felsefesi anlayışı şu temel prensiplere dayanır :

a. Dinlerin Diyalektik ve Tarihî Gelişimi :

Hegel din felsefesi yaparken, din kavramına tarihte vukû bulmuş bütün dinleri dahil eder. Başka bir deyişle din kavramını oluşturmak için, bütün dinlerin dikkate alınmasının gerekliliğine inanır. Tarihte ortaya çıkan dinler, en basit çeşitlerinden, Hıristiyanlığa kadar sürekli diyalektik bir gelişim göstermişlerdir. Hegel'e göre bu formel dinlerin en sonuncusu, onun "pozitif" veya "mutlak" dediği Hıristiyanlıktır. Buradaki positivlikten kasıt, akla uygun ve vahyedilmiş din oluşudur; gerek tarihte oluşan veya gerekse filozofların akılla temellendirmek istedikleri doğal dinlerin zıddı an-

[32] Hegel : A.g.e., s.35.

lanınadır. Dinlerin gelişimlerini dikkate alarak Hegel dinleri şöyle sınıflar :

i. Doğal Dinler

1. Kendiliğinden Oluşan Dinler (Maji)

2. Cevher Dinleri (Şuûrun Kendisinde İkiye *Katlanması)*
   a. Ölçülük Dini (Çin)
   b. Fantasi Dini (Brahmanizm)
   c. Derûnî Tefekkür Dini (Budizm)
3. Doğal Dinden Özgürlük Dinine Geçiş: *Sübjektiflik Kavgası*
   a. İyilik Veya Işık Dini (Pers)
   b. Acıklık Dini (Suriye)
   c. Sır Dini (Mısır)

ii. Manevî Bireysellik Dini

1. Müteâllik, Yücelik Dini (Yahudilik)
2. Güzellik Dini (Yunanlılar)
3. Fayda Veya Akıl Dini (Romalılar)

iii. Mutlak. Pozitif Din (Hıristiyanlık)

Burada bir parantez açarak şunu söylemek istıyoruz: Maalesef, Hegel dinleri bu şekilde sınıflarken ve dinlerden bahsederken, hiç bir surette İslam'dan söz etmemektedir. Dinler ile bu kadar ilgilenen bir filozofun İslam'dan haberi olmadığı söylenemez. Bu onun, ancak İslam'a karşı olan önyargılılığıyla açıklanabilir. Bu da, böylesine büyük ve önemli bir filozofa yakışmayan bir durumdur, ki kendi koyduğu temel prensiple çelişiyor. Din kavramına ulaşmak için, bütün dinlerin gelişimini göz önüne alacaksınız, fakat önemli bir dini görmezlikten geleceksiniz.

Kaldı ki, Hegel, dinlerin diyalektik gelişimini göz önüne alarak ulaşmak istediği din, büyük ölçüde İslam'daki din anlayışına yaklaşan bir din anlayışıdır. Belki Hegel İslamiyet'ten bahsetseydi, kendisinin İslam'a yakın bir anlayışta olduğu söylenecekti. Bundan gizlenmek için, İslam'dan hiç söz etmemiş olabilir!

Konumuza dönecek olursak, dinlerin diyalektik ve tarihi gelişimi, mantıksal bir hakikati ortaya çıkarıyor : Tarihin tek bir anlamı var; bu da tarihin tek bir gayeye doğru yönelik olmasıdır; çeşitli dinler insanın Rûh'a doğru yükselişlerinin merhale ve mertebelerini teşkil etmektedirler. Bu dinler, vasıtasıyla rûhsal gelişmeyi kavrayabilmek için, bütün dinlerdeki karakteristik özelliklere bakmak gerekir. Bunların da en önemlisi, her dinin kendisi içerisinde aklî ve mantıksal düzen gibi sadece bir düzenin oluşudur. Dinlerin din olmasını da, Hegel'e göre bu düzen teşkil eder; biz aynı düzeni, düşünce ve varlıkta da buluyoruz.

b. Panmantıkçılık (Panlogisme) :

Hegel'in din felsefesi anlayışını teşkil eden ikinci temel prensip, Hegel'in panmantıkçılığıdır. Hegel'e göre, düşünce ve varlık aynîyeti vardır ve her ikisi de gerçektir. Gerçeğin kanunu, zihnin kanunuyla uygunluk arz eder. Zihnin gelişiminden önce gelen kanun, diyalektiğin tezi, antitezi ve sentezidir. Düşüncenin bu ilerlemesinin ritmi, o halde gerçeğin gelişiminin de ritmidir. Saf fikir, paralel iki düzende gerçekleşir : Doğanın düzeni (veya şuûrsuzluktaki yabancılaşmış Fikir) ve Rûh'un düzeni (veya şuûrda birleştirilmiş Fikir). Bizzat Rûhta, özsel olarak özgürlük olan sübjektif Rûh ile, hukukta, ahlâkta v.b. şeylerde birincisinin ifadesi ve anlatımı olan objektif Rûh ayırımı vardır. Objektif Rûh'un ve sübjektif Rûh'un sentezi, mutlak Rûh'tur. Bu mutlak Rûh, kendisini din, sanat ve felsefede ifade eder, gösterir.

Hegel'e göre, mutlak Rûh, Allah kendisini bilirken, silsilevî olarak gerçeğin bütün şekillerini yaratır. Bunları, önce düşüncesinde, sonra doğada ve nihayet tarihte oluşturur. İşte bunun için, Hegel'e gö-

re insan, mantık ve akliliğin dışına çıkmadan, gerçeği yeniden bulabilir.
Fikir (Varlık, Suje veya Rûh), Doğa (veya Obje), Kavram (veya felsefî bilgi) bizzat mutlağın kendisidir; hepsi mutlağın kategorileridir. Bu kategorilerde hep aynı mantıksal düzen vardır. O halde, gerçekle aklî olan, metafizikle mantık arasında tam bir ayniyet vardır. Mantığın, düşüncenin, doğanın ve tarihin diyalektiği, aynı gerçeğin yüzleridir.

c. Şuûrsal Tecrübecilik :

Hegel'in din felsefesi anlayışının dayandığı üçüncü prensip, şuûrsal tecrübecilik diyebileceğimiz bir tecrübedir. Hegel'e göre şuûrun iki hâli veya mertebesi vardır ki, bu iki mertebeye uygun iki tür şuûrsal tecrübe vardır :
Birinci şuûr, doğal şuûrdur; İkincisi, felsefî şuûrdur. Doğal şuûr, sadece niyetsel veya kasıtsaldır; dolayısıyla objenin şuûrudur. Felsefî şuûr, felsefî veya tefekkürsel olduğu için, şuûrun bizzat kendisinin şuûrudur. Doğal şuûr, Hegel'e göre tarihtir; diyalektik bir harekettir; fakat bu şuûr bunun farkında olmaz; düşünür fakat bizzat kendisi düşünsel veya tefekkürî değildir; bunun için sübjektif olmanın tematikliğini kavrayamaz. Tecrübeyi, doğal şuûr yapar, tecrübesinin konusunu teşkil eden objeye göre kendisini değiştirir, yeni şekiller alır. Hatta ilk objeden önce başlangıçta fark edilmeyen yeni objeler keşfeder. Fakat tecrübesinin anlamını kendi şuûrunda anlayamaz, sadece objede obje olarak anlar.
Buna karşılık felsefî şuûr, niyetsel değildir, tefekkürîdir; diyalektiğin anlamını kavrar; şuûrun bizzat kendisinin şuûrudur. Böyle olunca tecrübesinin konusu olduğu objeyi suje olarak kendisiyle beraber anlar.
Daha açık bir şekilde, bu iki şuûr seviyesine göre tecrübeyi açıklayacak olursak şöyle diyebiliriz :
Hegel'e göre, "Sadece mutlak, hakikattir, sadece hakikat mutlak-

tır."[33] Bu hakikati veya mutlaklığı insan şuûru ancak şuûrsal bir tecrübeyle anlayabilir. Çünkü Hegel'e göre : "Tecrübede olmayan hiçbir şey bilinemez."[34] Tecrübe ise, bizzat bilme fiilinin kendisi ve onun sürekliliğidir : "Her bilgi, sadece bilerek oluşur.... Bilmeden önce bilmeyi istemek, suya atlama zahmetine katlanmadan önce yüzmek isteyen skolastik düşünürün hâkimane tedbiri kadar saçmadır."[35]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu tecrübeyi yapan doğal şuûrdur; fakat onun içeriğinin anlamını sezen ve kavrayan felsefî şuûrdur. Başka bir deyişle felsefî şuûr, tecrübenin tecrübesini yapmaktadır.

Gerçek anlamıyla tecrübe, şuûrun bilme konusu olan bir ilk obje üzerindeki tefekkürünün neticesi olarak, yeni bir objenin keşfidir; açığa çıkarılmasıdır. Yani, şuûrun tefekkürünün konusu olan ilk obje, bir bütünün unsuruysa, ondan bu bütünün önceden fark edilmeyen diğer unsurlarının da keşfidir. Burada tefekkür, ilk objenin, onun bizatihiliğinin ve onun sujeyle yani şuûrla ilgisi yönünden bağımsızlığının olumsuz kılınması demektir. Birinci objenin olumsuz kılınmasıyla elde edilen yeni obje veya içerik, olumsuz kılınan önceki objeyi de içerir. Bu şuûrun bu ilk obje ve onu takip eden bir dizi yeni objeler ile şuûrun gerçek anlamda kendi içinde değişimi, yeni şekiller alarak gelişmesi demektir. Kendi üzerine, özdeşleştiği objeyle birlikte yeniden dönmesi demektir. Bu değişimle şuûr ilerler; obje hareket ettikçe, şuûr hareket eder : "Önünde fışkıran yeni bir obje olarak, şuûrun kendisinde, bilgisinde ve objesinde yaptığı bu diyalektik hareket, gerçek anlamda tecrübe diye adlandırılan şeydir."[36]

O halde, doğal şuûr, diyalektik tecrübeye tarih yaparken, bir bakıma tarihten bağımsız olarak durur. Ancak doğal şuûrun ve onun

---

[33] Hegel : Phénoménologie de l'Esprit, Fransızca terc. J.Hyppolite, C.I, s.67.
[34] Hegel : A.g.e., C. II, s.305.
[35] Hegel : Logique, Fransızca terc. Véra, C.I, s.193.
[36] Hegel : Phénoménologie de l'Esprit, C.I, s.75.

yaptığı tarihin anlamını felsefî şuûr kavrar. Bu kavramayla, felsefî şuûr tarih ile özdeşleşir. Nihaî olarak şuûr, Bütün'ün, Mutlak'ın ve Gerçek'in tecrübesini yapar; bu tecrübe, doğal şuûrun yükselebileceği en üstün bir seviyedir. Hegel'e göre bu son tecrübe, vahyedilmiş bir dini karakterize eder. Bu sefer, dinin içeriğinin veya doğal şuûrun konusu olan herhangi bir objenin ulaşılan en son tecrübî bilgisinin içeriğinin kavranması için felsefî şuûr devreye girer; bu ancak onunla kavranır. Bunu da ancak gerçek filozoflar yapabilir.

Hegel'in bu düşüncesi, farklı felsefî dille anlatılmasına rağmen, büyük ölçüde Fârâbî, İbn Sinâ ve İbnü'l-Arabî gibi İslam düşünürlerinin nübüvvet teorilerine çok benzemektedir.

2. Din felsefesinin Yapısı :

Hegel'in din felsefesi anlayışı, felsefî ve tenkitçi bir din savunuculuğu olarak belirlenebilir. Hegel, tarihi dinlerde gördüğü diyalektik tekamülden, metafizik, aklî ve dogmatik teolojilerle yaptığı tenkitlerinden, kendi genel felsefî sistemi içerisinde genel bir din kavramı oluşturmaktadır. Bu genel din kavramı ve onun içeriği olan Allah kavramının felsefeleştirilmesi din felsefesidir. Bu din felsefesi, bir din savunuculuğudur; zira Hegel genel bir din kavramına ulaşmak için, tarihi dinleri temel alır. Onları reddetmez. İnsanlığın en eski devirlerinden beri var olan dinler, hakikati anlatırlar. Ne var ki, Hegel'e göre Yahudilikten önceki dinler, Hakikatin içkinlik yönünü anlatmışlardır; Yahudilik Hakikatin en somut şekilde yüceliği yani aşkınlığı yönünü anlatmıştır. Hıristiyanlık bu iki yönü birleştirerek beraberce anlatmıştır. O halde, dinler, önce içkinlikten aşkınlığa doğru bir diyalektik tekamül sergilemişlerdir. Hıristiyanlıkla bu iki yön birleşerek, vahiy dini şeklen son bulmuştur. Ancak Mutlak Rûh, Allah, sübjektiflik yönüyle insanlık veya tarih olarak, objektiflik yönüyle evren olarak, diyalektiğini sürdürdüğüne göre, dinin diyalektiğini onun içkinlik ve aşkınlık yönleriyle sürdürmek,

Hegel'e göre felsefeye kalmaktadır. Felsefe, dinlerin özünü muhafaza ederek, onu insanlığın bugünkü gelişmişlik düzeyine ve diyalektik ilerlemeye uygun ve paralel olarak aklîleştirerek dinin savunuculuğunu üzerine almaktadır.

Hegel'in din felsefesi tenkitçidir; çünkü, daha önce din felsefesinin metafizik ve teoloji gibi disiplinlerle olan benzerliklerini ve ayrılıklarını belirtirken gördüğümüz gibi, Hegel, bu disiplinlere tenkitler yapmıştır. Din felsefesi veya genel olarak felsefe, dinleri teoloji ve metafizik vasıtasıyla onlara yüklenmiş olan tek yanlı anlayış ve eksik veya yanlış doktrinlerden temizleyecektir. Dinde değişken, geçici ve zamansal olanı, sabit ve değişmez olandan ayıracaktır.

Aklî ve dogmatik teolojilerde, gerçek mecazi, sembolik ve literal şekilde ifade edilmiştir. Bu açıdan, onların ötesindeki asıl tefekkürî hakikatler açığa vurulamamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, din felsefesiyle, bu disiplinlerin ortak içeriği olmasına rağmen, formları (yapıları) değişiktir. Felsefe veya din felsefesi gerçeğe akıl vasıtasıyla yaklaşırken, teoloji iman ve duyguyla yaklaşır. Teoloji, sembolik ve mecazi bir dil kullanırken, felsefe düşünsel veya spekülatif bir dil kullanır ve gerçeği bu dille anlatır. Bu açıdan, dinin halk kitlelerine anlatılması bakımından teolojinin bir önceliği olabilir. Zira halk, felsefenin dilini anlayacak düzeyde değildir. Hegel'e göre, teolojik önermelerin çoğu mitik ve semboliktir; bunların felsefî hakikatleri, örneğin şöyledir :

Hıristiyan Teolojisi	*Felsefe*
1. Allah, babadır	1. Gerçek, zengin parçalarının teferruatları düşünülmeksizin, soyut bir bütün olarak düşünülmelidir.
2. Allah, oğuldur	2. Gerçek, parçalarında zengindir ve

	kendisini parçalarında objektifleştirmiş olarak düşünülebilir.
3. Allah, Kutsal Rûh'tur.	3. Bütün ve parçalar birleşmiştir ve birlik şuûrun gelişmesiyle bilinebilecektir.
4. Allah, dünyayı yarattı	4. Bütün, kendisini parçalarında objektifleştirmektedir ve olgusal hale getirmektedir.
5. Allah, kendisini insan suretinde göstermiştir (enkarnasyon)	5. İnsanlık, gerçeğin bütünüyle tek bir şeydir.
6. İnsanlar günahkârdır	6. İnsanlar, bütünden kendilerini bağımsız ilân ederler.
7. Hayat, ezelidir	7. İnsanlar, Allah'ı severler, onlar da Allah tarafından şimdi ve sonra sevilirler.

Görüldüğü gibi, Hıristiyanlığın teolojik temelini oluşturan teslis gibi akide bile Hegel'e göre aklîleştirilmelidir. Daha önce de işaret edildiği gibi, asli Hıristiyanlıkta Hegel'e göre bu teslis inancı zaten yoktur. Teolojiyle oluşan bu doktrin, Hegel'e göre yukarıda anlatıldığı şekliyle yorumlanmalıdır.

Hegel, benzer tenkitleri metafizik için de yapar. Örneğin çağdaşı Scheiremacher'in din tarifi için yaptığı bir tenkidinde o şöyle der : Eğer Scheiremacher'in din tarifi doğruysa, bir köpeğin bir çok kimseden daha iyi Hıristiyan olması gerekir; çünkü köpekler, bizden daha mutlak itaatkar bir duyguya sahiptirler. Çünkü Scheiremacher, dini, ahlâkî boyuttan bir ölçüde soyutlayarak sade-

ce sadakat duygusuna indirgemeye gitmiştir. Ahlâkî davranışlar ve hatta gayrî ahlâkî davranışlar bile, insanın dindarlığından kaynaklanmaktadır; o halde doğrudan dinin öz olarak ahlâkla bir ilişkisi yoktur. Hegel, bunun doğru olmadığını savunur.

Hegel, örneğin Kant metafiziğini de eleştirir. O, önce Kant'ın gerçeği, numen ve fenomen olarak ayırmasındaki düalizmine karşı çıkar. Çünkü Hegel'e göre Kant, düşünce ile gerçeği ayırmıştır. Hegel'e göre, düşünce ile gerçek veya varlık aynı şeydir; bunun içindir ki, düşünce gerçeğin olgusal olan veya olmayan tezahürlerini aynı şekilde kavrayabilir. Bunun böyle olduğunun anlaşılabilmesi için de, ikinci olarak Kant'ın mantık ve akıl anlayışını tenkit eder. Hegel'e göre, Kant henüz Aristo temelli tek değerli mantık anlayışına sahiptir. Elbette, statik olan bu mantıkla, özünde dinamik olan gerçeğin kavranması mümkün değildir. Bu mantığın yerine, tohumu Sokrat ve Eflâtun'da bulunan diyalektik bir mantık anlayışının konulması gerekir ki, zihin ister varlığa ait, isterse düşünceye ait olarak konulan kategorileri aşabilsin. Biz, Hegel'e göre Kant veya Aristo mantığıyla ancak gerçeğin sürekli kısmî hakikatini anlayabiliriz; bütününü değil. Hegel için düşüncenin bizzat kendisi diyalektik bir seyir izler; önce tezi oluşturur ki, bu "varolan" karşılığıdır; sonra antiteze geçer ki, "varolmayan" dır; nihayet senteze varır ki, bu da "varolacak olan" demektir. Bu diyalektikle, Hegel'e göre, zihin kısmîlikten, hata ve yanlışlardan kurtularak, Bütün'ü açıklıkla görebilir. Objektif olanla sübjektif olanı ayırt edebilir.

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, Hegel, genel olarak, kendi devrine kadar farklı yönelişler içerisinde gelişen geleneksel metafiziğin din ve Allah teorileri konusundaki doktrinlerini yetersiz bulur. Bundan sonra, kısa olarak Hegel'in din felsefesi anlayışıyla nasıl bir Allah ve din öğretisine sahip olduğunu görelim.

3. Din Anlayışı :

Hegel, din teorisiyle Allah teorisi arasında kategorik bir ayırım

yapmamasına rağmen, mantıken din anlayışının bu önceliğinden söz edilebilir; çünkü onun, daha önce de zikrettiğimiz şu sözü bize bu çağrışımı yaptırmaktadır : "....Allah teorisi, ancak din teorisi gibi anlaşılabilir ve anlatılabilir."[37] Burada hatırlatılması gereken bir nokta vardır; bu da, Hegel'in din ve Allah anlayışına, daha önce sözünü ettiğimiz din felsefesi anlayışında benimsediği üç temel prensibe dayandığıdır.

a. Din Kavramı

Kant'ın agnostisizmini aşan Hegel, onun zıddına, gençliğinde daha önce de belirtildiği üzere, insanın Allah ile olan şahsî ve soyut ilişkisi üzerinde durmuştur ve bu açıdan, dine eleştirel bir yaklaşım sergilemişti. Orta yaşlarında, din konusunda eşine az rastlanan derin bir kriz yaşamıştı. Ancak 1795 yıllarından sonra bu krizi aşarak idealizm ve realizmin birbirine karıştığı rasyonalizm içerisinde, Batı düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir biçimde bir din savunucusu olmuştur. Felsefesini bir bakıma bir din anlayışı olarak takdim etmiştir. 1795'te şöyle yazıyordu : "Allah'a yaklaşmak nedir? sorusuna cevap verebilen bir felsefe sadece felsefe, ismine lâyıktır."[38]

Hegel'e göre birbirinden farklı değil, fakat birbirini tamamlayan şeklen iki çeşit bir din kavramından söz edilebilir : Birincisi, tarihî veya formel bir din kavramıdır; ikincisi mutlak veya felsefî bir din kavramıdır.

i. Tarihî Din Kavramı :

Tarihî din kavramı, Allah'ın insanlığa vahyettiği belirlenmiş dinlerdeki din kavramıdır. Bu dinlerdeki din kavramının özünü, Allah'ın, kendisi hakkındaki insanların bilmesi gereken bilgiyi doğrudan doğruya insanlığa vahyetmesidir, bildirmesidir. Bu anlamda

---

[37] Hegel : beçons sur la Philosophie de la Religion, C.I, Kısım I, s.16.
[38] Haering (M.) : Hegel, sein Wollen und sein Werk, C.I, s.279.

bu dinlerden hiç birisi, insan eseri değildir. Bu tarihî din kavramı, insanın Allah hakkındaki vasıtasız inanç, duygu ve sezgisi olarak hazır bir bilgi ve şuûr halidir. O halde tarihî veya formel din kavramı, Allah'ın insanlığa doğrudan doğruya kendisinin insana verdiği bilgidir. Bu anlamda tarihî dinlerin hiç birisi insan eseri, yani insanın aklıyla elde ettiği bir din değildir. Hegel nitekim şöyle diyor : "Din, insan eseri değildir; fakat o esasen bizatihi mutlak fikrinin en yüksek seviyede belirlenmesidir."[39]

Tarihte varolmuş olan her din, başta getirmiş olduğu Mutlak, Allah fikriyle ve o dindeki birtakım öğretilerle belirlenmiş bir dindir. Hegel bu bakımdan tarihî dinlere "belirlenmiş" dinler diyor. Bu dinler Hegel'e göre bunların sonuncusu olan Hıristiyanlıkla en gelişmiş şeklini almıştır.

Bütün dinler, her birisi kendine has bir inanç sistemi, duygu, sezgi ve temsil özelliğine sahip olarak, bir bilgi ve bir şuûrdan meydana gelirler. Bunun için onların hepsi, din kavramının bir üyesidirler. İnsanlığın ve tarihin evrimi içerisinde, her bir din bu evrime cevap olarak kendine has özelliklerini öne çıkarmıştır.

ii. Mutlak Din Kavramı :

Hegel'e göre tarihî dinlerin her birisi, mutlak din kavramının aşama aşama gelişen birer mertebesidir. Mutlak din, insanın felsefe yoluyla, Bütün hakkında elde edebildiği bilgi ve şuûr halidir. Buradaki Bütün, Allah ile beraber evren ve insanın kendisidir. O halde mutlak din, tarihî din kavramının felsefe yoluyla genelleştirilmesi ve Bütün'ü içerik olarak alacak şekilde onun transformasyonudur. Mutlak din kavramı, tarihî din kavramını ortadan kaldırmıyor; onun felsefî olarak genelleştirilmesi ve ona yeni bir şekil verilmesi oluyor.

Mutlak din, o halde tarihî din kavramının felsefî bilgisinin rûhta

[39] Hegel : Leçons sur La philosophie de la Religion, Véra terc. I, s.329.

oluşturduğu dindir. Hegel şöyle diyor : "Dinin felsefî bilgisinin rûhta dini doğurtması ve dini hissin orada kendisini ortaya çıkarması vâkî olabilir."[40] Başka bir ifadeyle böyle bir din, Allah'ın felsefî bilgisidir veya "kendi kavramı içerisinde din, sujenin sübjektif şuûrunun (insanın), ruh olan Allah ile ilişkisidir".[41] Bu ilişki, yani din, Hegel'e göre sadece kendisini insan rûhunda ve hissinde soyut olarak göstermiyor, aynı zamanda hukuk, ahlâk, siyaset, devlet ve sanatta da kendisini gösterir. Zira Hegel şöyle diyor : "Ben Allah'ı böyle bildiğim ve dini bir hisse sahip olduğumda, bu İçeriği (Allah'ı) bilirim, onu bende ve beni O'nda bilirim. Ben bu İçeriğim; O'nun benimle birliğini anlarım; kendisinde bizatihi hukuk, ahlâklılık v.b. şeyler olan ve kendimi kendisine adadığım bu İçeriği kendime maletmiş olarak, kendi şahsî özelliğimin bilgisini de bu birlikte bulurum".[42]

Buna göre, Hegel'in mutlak din kavramıyla işaret etmek istediği şey, her şeyin nihaî olarak dinî olması veya dinin her şey olmasıdır. Aşağıda da görüleceği gibi, her şeyin evrensel bilgisi olarak felsefe, insanlığın bütün tarihi, devlet, hukuk, ahlâk, sanat, kısaca bir bütün olarak medeniyet, dindir. Hegel'in anlayışına göre, mutlak din, bu anlamda sürekli dinamiktir; halbuki tarihî dinler, bu dinamikliğin belirli zamanlardaki aşamalarıdır. Mutlak dinin dinamikliğini sağlayan şey, Hegel'in anladığı manadaki felsefedir. Mutlak din kavramını daha iyi anlayabilmek için, burada dinin yapısı, felsefe-din, din-devlet, din-sanat gibi konuların ele alınması gerekir. Fakat bunlardan daha önce Hegel'in Allah kavramını görmek daha uygun olacaktır; çünkü dinin en temel konusu Allah'dır.

b. Allah Anlayışı :

Ortaçağa hakim olan felsefe akımlarından Latin İbn Rüştçülük, bir

---

[40] Hegel : Age., Gibelin terc. C.I, Kısım I, s.16.
[41] Hegel : Age., s.63.
[42] Hegel : Age., s.94.

ölçüde Spinoza ile tekrar önem kazanarak, Kant sonrası Alman idealizminin temelini oluşturur. Spinoza ile yeniden gündeme gelen Latin İbn Rüştçülük, Taine ve Vacherst ile Almanya'da yeniden canlanarak, Fichte, Schelling ve Hegel ile birlikte yeni formlar alır, ki onların bu İbn Rüşdçülüğünü R.Jolivet "Modern" veya "Yeni İbn Rüştçülük" olarak tanımlar.[43] Varlıkla düşünceyi aynîleştiren İbn Rüştçülük için, bütün akıllar için tek bir Faâl Akıl olduğu gibi bütün insanlar için ortak tek bir pasif akıl vardır. Buradaki akıl kelimelerini, rûh ve düşünce anlamına da almak gerekir. Bu mektebin son temsilcisi Hegel'e göre şey bizatihi olarak, bizzat düşünce veya fikirdir, görünen gerçek ile aslî gerçek olan tamamen aynîdir; metafizik ve mantık dolayısıyla aynîdir. Fikirlerin diyalektiğiyle, düşünce, şeylerin zorunlu silsilesini ve bizzat düzenini meydana getirir. Dolayısıyla diyalektik, tarih, gerçek, düşünce hepsi aynı bir hakikatin farklı yönleridir. Bundan dolayı, Fikir (Varlık, Sujet veya Rûh, Doğa veya Objet), kavram (veya felsefî bilgi), bizzat Mutlak (Allah) dır veya Allah'ın kendi düşüncesinde, Allah'ın kategorileridir. Allah, veya Mutlak Ruh, kendisini tanımak için, sürekli ve silsilevî olarak gerçeğin bütün şekillerini, önce fikir olarak kendi düşünce kadrosunda, sonra somut varlık olarak doğada, en son olarak da maneviyat olarak tarihte oluşturur.

İnsanda ve tarihinde, doğada ve olaylarında yansıyan, Allah ve düşüncesidir. Bunun içindir ki, Hegel, Allah'ı; insandan, doğadan, tarihten ayrı ve onların dışında, düşünmüyor. Hegel'e göre, sonsuz olgu ve soyut olma yönüyle "Dünyasız Allah; Allah değildir".[44] Yani Allah, evrenin ve insanlık tarihinin diyalektik hareketi olarak, bu soyut yönüyle, ki Hegel buna "Yaşayan Allah" [45] diyor-mutlak olarak tarihin sonuyla kendisini gerçekleştirecektir.

O halde Hegel'in Allah'ı iki yönlüdür. Birinci yönü, kendinde

---

[43] Jolivet (R.) : Métaphysique. 8. baskı, Lyon, 1966, s.54, 163-164.
[44] Hegel : Age., s.130.
[45] Hegel : Age., s.129.

mutlak zat olan sonsuz Allah'tır; ikinci yönü olgusal ve olgunun içeriği olan, Olgu-Allah'dır. Mutlaklık yönüyle Allah, imanın konusudur; şuûrun konusudur; çünkü insanda ancak onlarla Allah temsil edilebilir. Olgusallık yönüyle, doğanın ve tarihin konusudur; dolayısıyla bilginin, bilimin, sanatın, felsefenin konusudur. Hegel bu fikirlerinden dolayı, daha hayatta iken panteist, dinsiz, tanrı tanımaz (ateist), materyalist, hatta bunların aksine koyu bir Hıristiyan olarak suçlanmıştır. Felsefe tarihçilerinin genel kanaati, onun bir panteist oluşu noktasında toplanmaktadır. Fakat Hegel'in kendisi panteist olmadığını söyler. Onun bu iddiaya verdiği cevap üzerinde dururs ak, hem onun bir panteist olup olmadığı daha iyi anlaşılacağı gibi, hem de Allah anlayışı biraz daha açıklıkla anlaşılır hale gelecektir.

"Allah; varolan, kendi başına bulunan, tek gerçek ve mutlak hakikat olarak temsil edilmesi, panteizm diye adlandırılmak istendi. Panteizm yerine daha doğru olarak cevherselliğin temsili olarak adandırılmalıydı, çünkü Allah orada sadece cevher (substance) olarak belirlenmiştir. Mutlak suje, ruh da cevher olarak bulunur, fakat o sadece bu değildir; o bizatihi süne olarak da tayin edilmiştir. Spekülatif felsefe hakkında, onun panteizm olduğunu söyleyenler bu ayırım hakkında hiç bir şey bilmiyorlar. Her zaman olduğu gibi, onlar önemli noktayı göz ardı ediyorlar...Panteizmle ilgili daha açık bazı belirlemeler ortaya koymak gerekir. Gerçek anlamıyla panteizm, her şey, Bütün, âlem, varolan her şeyin mecmuası, sonsuz sayıdaki cüzî şeylerin hepsi Allah'dır anlamını ifade eder....Eğer : Allah her şeydir; O, bu kağıttır denirse, bu panteizmdir. Eğer tür dersem, bu bir genelliktir, fakat bu, ben bütünlüğü söylersem, tamamen başka bir şeydir. Tür, bütün tekil varlıkları içine olan sadece bir genelliktir...Herhangi bir dinde böyle bir panteizmin varolduğunu söylemek tamamen hatadır. Hiçbir kimsenin aklına, Bütün, yani kendi cüzîliklerinde ve mümkün oluşlarında

şeylerin Allah olduğunu söylemek gelmez..."[46]

Hegel'e göre, panteizm ile panteizm olmamanın farkı, "Allah; her şey (bütün)' dür" deme ile "Her şey (bütün), Allah'dır" deme arasındaki fark gibidir. Allah, her şeydir denildiğinde, Allah'ı tamamen şey ile tarif ediyoruz demektir; fakat her şey Allah'dır denildiğinde, her şeyi Allah ile tarif ediyoruz demektir. Birinci durumda, Allah her şeye indirgeniyor ve Allah her şeyde oluyor; ikinci durumda her şey Allah'a indirgeniyor ve her şey Allah'da oluyor. Birinci durumda, her yönden, her şeyin "allahlaştırılması" söz konusudur; ikinci durumda, her şeyin Allah karşısında olumsuz kılınması söz konusudur. Başka bir deyişle Allah-Alem birliğinde, birinci durumda Allah cevherliliğini her şeyden alırken, ikinci durumda, her şey cevherliliğini Allah'dan alıyor, başka bir ifadeyle, Allah esas olarak cevherin kendisidir; âlem bir bütün olarak Allah'ın cevherinin arazıdır. Bunun için Hegel kendi felsefesine cevhercilik denmesini uygun buluyor. Bu, Allah'ın esas ve prensip varlık, âlemin geçici varlık olmasının ifadesidir; bu bakımdan da, Hegel kendi felsefesini veya benzer şekilde düşünenlerin felsefesini monizm olarak adlandırır. Hegel'e göre, kendi felsefesi ve hatta arada fark bile olsa Spinoza felsefesi, bu ikinci durumu ifade ediyor. Hegel, aslında gerçek anlamda bir panteizmin olamayacağını söyler; kendi felsefesini veya Spinoza'nınki gibi benzer felsefelerin derinliğini anlamayan halkın, bu felsefeleri "panteizm" olarak adlandırdıklarını vurgular.[47] Ancak, Spinoza gibi panteist diye adlandırılan düşünürlerin bazı hataları olduğunu da Hegel belirtir. Örneğin ona göre Spinoza'nın hatası âlemi olumsuzlamanın müsbet yönünü sezemeyişi, birliği çokluk lehinde ifade etmiş olması ve sonluyu (âlemi) sonsuzda (Allah'da) eritmesidir; bunun için de, Allah'ın şahıs olduğu fikrine açıklıkla yükselememesidir. Hegel, bu sebeple

[46] Hegel : Age., s.166-167.
[47] Hegel : Age., s.168; dipnot 1.

Spinoza'nın felsefesinin panteizm yerine "akozmizm" olarak adlandırılmasının daha uygun olacağını söyler.

O halde Allah mutlak cevher olarak, yani mutlaklık yönüyle âlemin içerisinde değildir. Ancak O'nun mutlak süne veya ruh oluşu, yani olgusal yönü, O'nu insanda ve doğada Allah kılar : "Allah, sadece kendisini bildiği ölçüde Allah'dır; O'nun kendisi hakkındaki bilgisi aynı zamanda Kendisinin insanda bir şuûru ve insanın Allah'da kendisi hakkındaki bilgiye kadar götüren Allah hakkında insanın sahip olduğu bilgidir".[48]

Netice olarak, Allah, ruh (esprit), şuûr, düşünce olma bakımından dünyadan, insandan tarihten ayrı düşünülemez. Bu bakımdan da Hegel, gerçekten bir panteizm öğretisini savunmuyor; olsa olsa, Hegel'in felsefesi, Hans Wenke'in dediği gibi bir çeşit "mantıksal panteizm" olarak kabul edilebilir.[49] Zira Hegel, Allah'ın doğa ve insandan bağımsız bir şahsiyet sahibi olduğunu kabul etmektedir.[50]

Hegel'in felsefesi, bir bakıma, İbnü'l-Arabî ve öğrencilerinin "Vahdet-i Vücûd" nazariyesine çok benzemektedir. Allah, zat (öz) olma bakımından hiç bir şeyde ortak değildir. O, Tek'dir, fakat her şey O'ndan varlık bulduğu için, her şey O'nun varlığıdır; bu hem düşüncede, hem de gerçekte böyledir. Allah zat olarak, aşkındır; vücud olarak içkindir. Hem Hegel'e göre, hem de Vahdet-i vücudcu İslam düşünürlerine göre, yaratılış Allah'ın tecelli etmesi, dışta kendisini göstermesi olduğundan, dış varlık, yani çokluk dünyası, Allah'dan ayrı düşünülemediği gibi, Allah'da onsuz düşünülemez. Hegel bunu şöyle ifade eder : "Dünya asıl Allah, Allah değildir"[51]. Başka bir deyişle, Allah için varlık veya varolma bir sıfat olarak düşünüldüğünde, Allah'ın varlığı, O'nun varolması, ancak dış dünya olarak tasavvur ve tarif edilebilir. Bu da, basit ve amiya-

---

[48] Hegel : Encyclopédie des Sciences Philosophiques, Paris, Y.Vrin, 1952, s.485.

[49] Wenke (H.) : Hegel's Theories des Objecktiven Geistes,

[50] Hegel : Jub. Aus., XV, s.324; XVI, s.434; XVII, s.129; VIII, Paragraf, 63.

[51] Hegel : Age., XV, s.184.

ne panteizm anlayışından farklı bir anlayıştır; bu nedenle genel kanaatin aksine ne Hegel'i, ne de İbnü'l-Arabî'yi bir panteist görmek doğru değildir.

c. Dinin Yapısı ve Yapısal Unsurları :

Dinin esas konusu olan Allah, Hegel'e göre, Kendisini böylece insanda, tarihte ve doğada gösterdiğinden, netice olarak dinin bütün bu üç şeyle doğrudan ilgisi vardır; bundan dolayı insanı, tarihi ve doğayı anlamak aynı zamanda dini anlamak demektir. Bunun tersi de doğrudur.

Din veya Allah bilgisi, farklı fakat biri diğerinden ayrılmayan, biri diğerinin aşaması olan üç unsurdan oluşmaktadır: Duygu (le sentiment), sezgi (l'intuition) ve temsil (la représentation)[52].

Duygu (le sentiment), genel olarak din veya Allah hakkındaki hislerle vasıtasız, doğrudan bilgidir. Başka bir deyişle tahkiksiz basit inançtır. Ancak duygu, kendi içerisinde zıtlık ve çelişkiler içerebilir, içeriği bazen gerçek, bazen hayalî şeyler olabilir. Çünkü obje, benden başkadır ve bu seviyede onun varlığı, benimkine bağlıdır. Obje sadece benim sübjektif şuûrumda varlığa sahiptir. O böylece benim şuûrumdaki bir varlık olarak bilinir, yoksa bizzat kendisi ve kendinde varlık olarak değil.[53] Bu bakımdan, bir şeyin bilgisi olarak duygu, o şeyin yani duygunun konusu olan objenin hakikatini vermeye her zaman yeterli değildir. Dinde veya Allah bilgisinde çeşitli şekilleri olan duygu, bizzat dinin veya Allah'ın bilgisini vermeye kifayet etmez. Duygu sadece dinin veya Allah bilgisinin sadece sübjektif yanına işaret eder. Bu seviyesinde şuûr ve onun içeriği olan Allah ile bir birlik oluşmaz, halbuki dinin amacı insanı Allah'da birliğe ulaştırmaktır.

Bu nedenle, bundan sonra şuûr dış dünyadaki hissi nesnelere yönelir ve onları sezmeye ve kavramaya çalışır. Şuûr, kendisini dışa vu-

---

[52] Hegel : Leçons sur la philosophie de la Religion, c.I, Kısım I, s.160; dipnot 1; benzer ifadeler için ayrıca bkz. : s.50, 63-65, 131-133, 137.

[53] Hegel : SW., c.15, s.132-136.

rur, böylece hissi nesneleri (obje) kavramaya ve sezmeye, obje ile bir birlik kurmaya çalışır. sübjektif şuûr veya benlik, objektifleşir. Ancak yine de, tam bir birlik oluşamaz, çünkü objektifleşen şuûr, kendi önünde her zaman obje olarak bir şey bulur. Dolayısıyla sezgi, dinin veya Allah bilgisinin sadece objektif yanına işaret eder. Burada sezgiyi, mistik sezgi veya Bergson'daki anlamıyla değil, daha çok Kantçı anlamıyla rasyonel mantıkî sezgi olarak görmek gerekir.

Şuur yükselmeye devam eder; sezilen şeylerin şuurda hissi varlıklardan bağımsız olarak düşünce-image olarak temsil edilmesine gidilir. Böylece şuur karşısında Allah'ın objektifliği doğrulanır. Fakat henüz yine suje-obje, sonlu-sonsuz, şuur-Allah birliği, iman veya bilgisel seviyede doğrulanmış ise de, varlık açısından Allah şuûrun karşısında hâlâ bir obje olarak bulunmaktadır.

Buraya kadar söylediklerimiz, genel veya müsbet tarihî din ve o dinlerdeki Allah bilgisiyle ilgili unsurlardır. Hegel'e göre mutlak veya felsefî din, bu unsurlardan başka onların üstünde bir başka unsur daha içerir ki, o da kavram (le concept) veya fikir (l'idée) veya mutlak düşüncedir.

Mutlak dinin ifadesi olarak kavram, Hegel'e göre, evrensel obje, yani Bütün'ün mutlak fikri (İdée) ve şuurdur. sübjektif-objektif ruhun, Mutlak Ruh ile birliğinden doğan gerçeğin ifadesidir. Hegel şöyle der: "Din, kendi kavramı içerisinde, sujenin, sübjektif şuurun, ruh (esprit) olan Allah ile ilişkisidir; veya eğer din kavramı spekülatif açıdan kavranırsa, ruhtur; Allah'ın özünün ve O'nun kendisinin şuurunda olmadır. Ruh, şuurunda olmadır ve şuurunda olunan şey, özsel ve hakiki ruhtur; ruh, Allah'ın özüdür, bir başkasının özü değildir. Bu açıdan din, kendiliğinden fikir (İdée) dir ve din kavramı, bu fikrin kavramıdır. Fikir, gerçekliktir, kavramın hakikatidir ki bu hakikat kavrama özdeştir ve sadece kavramla tayin edilmiştir. Eğer kavram ruh olarak adlandırılırsa, kavramın gerçekliği, şuurdur. Kavram olarak ruh, evrensel ruh kendisini, kendisi

manevî olan şuurda gerçekleştirir."[54]

Dinin, önce duygu, sezgi ve temsil oluşu ve bunların ötesinde kavram oluşu başka bir şekilde şöyle izah edilebilir. Duygu, dinin doğrudan bilgisinden gelir. Dindeki doğrudan ifadeler, örneğin korku, sevgi, cennet ve cehennem tasvirleri gibi bir çoğu, duyularımıza hitap ederler. Bunlar herkes için anlaşılır ifadelerdir. Mutlak Ruh veya Allah insana dinde önce bu duygusal yönüyle tezahür eder.

Sezgi ve temsil, insanın zihnini ve doğayı aklen anlamasıyla oluşur, zira Mutlak Ruh, insana zihin (ruh) ve madde olarak tezahür eder. Dolayısıyla, dinin sezgi ve temsil oluşu, Hegel'in her zaman bilginin biri diğerinin aşaması olarak ayırdığı üç şeklinden ikisi olan Mantık ve Doğa Felsefesinden gelir. Mantığı burada Hegel'e göre, en geniş anlamıyla ve kapsamıyla epistemoloji anlamındaki fenomenoloji ve hatta rasyonel metafizik de dahil bir zihin felsefesi olarak görmek gerekir. Mantıkla, sübjektif ruh, yani insan kendisini anlar; bu anlama da her fikri veya düşünceyi mümkün olarak üretir. Bu düşüncelerde kendisini evrensel ifadelerle ifade eder. Ancak bir üst felsefe olan doğa felsefesine geçince, sübjektif ruh, mümkün olarak gördüğü fikirlerin hepsinin reel (gerçek) olmadığını anlar; dolayısıyla bazısının olumsuzlamasını, bazısının da olumlulamasını yapar. Gerçek olanlarla sübjektif ruh, kendisini objektifleştirir.

Bundan sonra, bilginin üçüncü şekli olan, Ruh Felsefesi gelir. Bu, Mutlak Ruhun kavranmasıdır. Doğa felsefesiyle objektifleşen sübjektif ruh, Mutlak Ruh ile birleşir. sübjektif ruh, Mutlak Ruh ile mutlaklaşır. Bununla gerçek olan düşüncelerin manevî tecrübesi yapılır ve netice kavram olarak ifade edilir.

Dolayısıyla insan felsefesi ve doğa felsefesi, aynı zamanda bir din felsefesidir. Çünkü insan ve doğa, Allah'ın sübjektif ve objektif tezahürleridir. Ruh Felsefesi, insan felsefesi ve doğa felsefesinin bir sentezi olduğuna göre, Bütün'ün Felsefesidir. Hegel'in gerçek fel-

---

[54] Hegel: Age., c.I, Kısım 1, s.63-64.

sefe dediği bu ruh felsefesinde, artık, din bilgisi, doğa bilgisiyle, insan bilgisi, Allah bilgisiyle, hepsi birbiriyle beraberdir.

Bilginin bu üç şekli ve dinin üç veya dört unsuruna bağlı olarak Allah tasavvurları da üçlüdür. Allah, duyguda "Put" olarak, sezgi ve temsilde Tanrı veya Rab olarak tasavvur edilir; kavramda yani Ruh Felsefesinde Mutlak veya Mutlak Ruh olarak kavranır. O halde Hegel'in din anlayışında dinin üç şekli ortaya çıkıyor, ki bunu Hegel şöyle açıklıyor : "Böylece din fikri içerisinde üç şekil ayırıyoruz : Önce cevhersel birlik, Allah'ın Kendisini, Kendini Başkası'ndan ayırmadığı sübjektif birlik, (sonra) Şuursuz Allah, kendisinde ve kendisiyle Şuursuz varlık, (ve) kendisine uygun doğrulamadaki Kavram (Idée)."[55]

Söylediklerimizin hepsini bir cümlede toparlayacak olursak : Dinin duygu yönü, Allah'ı "Put" olarak tasavvur ettirirken, insan sübjektif ruhuyla, Allah'ın sadece sübjektif yönünü kavrayarak, O'nun Başkasılığını ayırmadan aynı cevherî bir birlik dinini oluşturur. Sezgi ve temsil yönü, Allah'ı doğada şuursuz bir varlık olarak onun Başkalığını anlatır ve din, başkalık veya ayrılık dini olarak ortaya çıkar. Kavram yönü, başkalığı ve birliği, birini diğeriyle dışlamadan birleştirdiği, bütünsellik dini haline getirir.

Böylece din, duygu, sezgi, temsil ve kavram olarak, Hegel'in kendi deyimiyle Bütün'ün şuurudur : "Din, her şeyi içine alan evrensel objenin şuurudur."[56]

Dinin, Hegel'e göre her şey oluşunun anlayışını, biz onun din-felsefe, din-sanat ve din-devlet gibi konulardaki düşüncelerinde de görüyoruz. O halde Hegel'in din ve Allah hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılması için bu konuları da kısaca görmemiz gerekecektir.

---

[55] Hegel : Age., c.I, Kısım 1, s.161.

[56] Hegel : Age., s.132.

i. Din ve Felsefe

Daha önceleri çeşitli vesilelerle belirtildiği gibi, Hegel din-felsefe ayırımından yana değil aksine ikisinin birliğinden yanadır. Genel veya müsbet din ile genel felsefe amaç ve konuları yönünden aynıdırlar; netice olarak her ikisi de insanı Mutlak Varlık ile birleştirmeye ve evrensel hakikati anlamaya götürür. Ancak, din herkes için olduğu halde, felsefe herkes için değildir.[57] O halde, din ile felsefe arasındaki ayrılık, bilginin türü bakımından bir ayrılıktır. Felsefenin amacı, temsil formundaki şeyi kavram formuna sokmaktır.[58] Yani din, felsefenin ve dinin konusu olan hakikati, duygu, temsil ve düşünce olarak anlatırken, felsefe bunları kavram şeklinde anlatır.

Ancak din-felsefe ilişkisi meselesine Hegel'in anladığı anlamdaki din felsefesi açısından daha özel bir çerçeveden bakacak olursak yani dini onun tarif ettiği mutlak din ve felsefeyi kendi sistemi olarak ele alacak olursak, ideal veya gerçek felsefe, dindir; Allah'a tapınmadır. Hegel şöyle der : "Felsefe, gerçekte, o da Allah'a tapınmadır, o dindir; zira Allah onun konusu olduğundan, bütün kanaatlerden, bütün şahsî ve sübjektif düşüncelerden aynı vazgeçmeyi içerir."[59] Yani yine Hegel'in belirttiği gibi, felsefe, özel bir şekilde dindir, ki bu din genel müsbet dinden ayrıdır. Buradaki "özsel şekil" dinin veya felsefenin içeriğiyle ilgili değil, onların şekliyle, formlarıyla ilgilidir. Hegel'in bu fikri kısmen farklı iki yoruma konu olmuştur.

En çok kabul edilen birinci yoruma göre, din, din olarak temsil mertebesinden öteye geçmez ve saf düşünce formunu alamaz; alırsa din din olmayı bırakır, felsefe olur. Bu açıdan, din, insanın Allah'a ulaşmada felsefeden önce aşması gereken bir mertebe veya

---

[57] Hegel : Age., s.65.
[58] Hegel : Age., s.245.
[59] Hegel : SW., c.15. s.37.

seviyedir. Hegel adına yapılan bu yorum, en çok tutulan ve yapılan yorum olmasına rağmen, bize göre Hegel'in düşüncesini tam olarak yansıtmamaktadır.

İkinci yorum, felsefî olarak yorumlanan din, yani saf düşünce şeklini alan din, yine din olarak kalır. Bu anlamda din, felsefeden ayrı değildir. Gerçek din, gerçek felsefedir; tersi de doğrudur. Müsbet, yani tarihî pozitif din, Hegel'e göre Hıristiyanlık sona erdiğinden, din dinliğine felsefeyle onun içerisinde devam edecektir. Burada Hegel'e göre, gerçekten dinin, yani müsbet dinin akıl veya felsefe yoluyla bir transformasyon (şekil değiştirmesi) söz konusu değildir; belki aksine felsefenin din olarak transformasyonu söz konusudur.

Hegel'in din-felsefe konusundaki sözleri, çoğu zaman tam bir netlik içerisinde ifade edilmediği için bu iki yorum şekline gitmek mümkün ise de, bize göre ikincisi daha doğrudur. Din şeklen olmuş bitmiştir; fakat içerik olarak felsefeyle ve onun özü olarak onun içerisinde devam edecektir. Bunun anlamı şudur : Allah'ın Mutlak Ruh, Mutlak Varlık olması ancak her zaman gerçek felsefeyle anlaşılacağından, insanı Allah ile bu şekilde birleştirecek tek faaliyet alanı gerçek felsefedir. Bu felsefe, daha önce belirttiğimiz mantık ve Doğa Felsefesinin sentezi olan, Ruh Felsefesidir. Ruh Felsefesi bu anlamıyla, genel dine zıt değil ve onu ortadan kaldırmaz; ancak ona gerçek anlamını ve amacını kazandırır. Yani genel dinde, onun unsurları ve tayinine göre, bu, duyguyla Allah, "Put" olarak, sezgi veya temsil ile ise, Rab olarak tasavvur edilmeye devam edilecektir, hususlar bu mertebelerde, yine herhangi bir dine inanmaya devam edeceklerdir; ancak Allah'ı Allah olarak kavramak gerçek felsefeyle olabilecektir. O halde felsefe, Allah'ı kavramanın en son aşamasıdır; bu açıdan felsefe, müsbet dini dışlamıyor; onun amacı daha yüksek bir seviyede gerçekleştirmeye çalışıyor. Hegel'in mutlak din dediği şey, gerçek felsefedir. Yani felsefe dini en üst seviyede kavramlaştırmaktır.

ii. Din ve Sanat :

Dinin Hegel'e göre ilk unsur veya tayininin duygu olduğunu söylemiştik. Duygu planında Allah'ın, "Put" olarak tasavvur edildiğini belirtmiştik. Hegel'e göre, duygunun nesnelleşmesi veya somutlaşması sanatta görülür. Resim ve heykel gibi görsel sanatlar, şiir ve musiki gibi yazısal ve sözsel sanatlar, neticede ister istemez, bilinçli veya bilinçsiz şekilde insanın sübjektif şuurundaki din ve Allah tasavvurunu yansıtırlar. İşte bu açıdan sanat, Ruh'un tahayyülüdür; dinin veya Allah'ın putsal, yani görgüsel ve duyumsal ifadesidir; velev ki bir sanat eserinde Allah doğrudan imaj olarak temsil edilmese bile.

Hegel'e göre basit anlamıyla bir din-sanat ilişkisinden bahsedilmez, ilişkinin ötesinde din-sanat aynîliğinden bahsedilmelidir. Sanat da din gibi aynı içeriğe sahiptir: Gerçeğin veya Ruh Fikrinin temsili. Bu açıdan bakıldığında, sanat dindir.[60] Ancak sanata bizatihi sanat, sırf sanat olarak bakıldığında, dinden ayrı olduğu sanılabilir, sadece bir imajlar topluluğu görülebilir. Fakat sanat şeklen dinden ne kadar uzak görülürse görülsün, temelinde ve özünde dindir; çünkü sanat eserindeki imaj, benin dışa vurulmasıdır; bende yansıyan Mutlak Ruh'tur; her duygu Mutlak Ruh şeklinde şuurlu bir şekilde yansıtılmasa da, neticede onun yansıtılmasıdır.

Diğer taraftan Hegel, sanatın din olduğundan bahsetmez, bir sanat dininden de bahseder.[61] Sanat, "Put" olarak Allah'ı görselleştirmekten başka, onun içerik ve şekli unsurları aynen dininki gibidir. Dinde yaratıcı olarak Allah vardır; din nasıl duygu, sezgi ve temsilden oluşursa, sanatta da yaratıcı olarak sanatkar, duygu, sezgi ve temsil vardır. Sanat eseri sanatkarın duygusunu yansıtır. Bakanlar onu algılar ve yorumlar. Dinin cemaati olduğu gibi sanatın da sanatseverler topluluğu vardır. Sanat, Büyük sanatın bir temsili ve

---

[60] Hegel : Age., c.I, Kısım 1, s.234.

[61] Hegel : Age., s.234.

kopyasıdır; sanatkar O'ndan esinlenir. Bu konuyu Hegel'in şu sözüyle tamamlayalım: "Din ve sanat, eğer aralarında bir ayrılığa getirilmezlerse, karşılıklı olarak bu şekilde birbiriyle bütünleşirler. Eğer bir sanat genel olarak varsa, ki dinsiz sanat var olmaz ve olamaz-duyumsal sezgi, image ve mit şeklinde o, dinî içeriğinin objektifinden, temsilinden başka bir şey değildir."[62]

iii. Din ve Devlet

Hegel'e göre dinin ne olduğunun kavranması için onun din ve devlet hakkındaki görüşlerini de kısaca görmek gerekir. Hegel'e göre, her şeyden önce belirtmek gerekir ki, devlet objektifleşen sübjektif ruhun en üst seviyede gerçekleşmesi ve Mutlak Ruh'un evrensel soyut bir tecellisidir. Mutlak Ruh soyut bir gerçeklik halinde objektif ruhta devlet olarak tecelli eder. İnsanın ilâhî hürriyeti ve insanî hürriyeti ancak devlette gerçekleşir. Devlet özgürlüklerin alanıdır. Devlet gerçekliğin ve hürriyetin hakiki şartıdır.

Din ilk bakışta insanın Allah hakkında bilgisidir. Devlet, dünya işlerinin bilgisidir. Ancak bu iki bilgi veya hikmet, son tahlilde ayrı şeyler değildir. Çünkü, her iki hikmet aynı gerçeğin bilgisidir. Bu bakımdan Hegel'e göre ideal olan din-devlet birliğidir. Hegel şöyle der : "Genel olarak din ve devletin temeli aynı tek bir şeydir; onlar bizatihi kendiliğinden özdeştirler."[63] O halde Hegel, din-devlet ayrılığından yana değil, özdeşliklerinden yanadır.

Ancak, Hegel devrinin devlet yapılarını da göz önünde bulundurarak, din devlet ayırımını da kabul etmektedir. Din ile devletin farklı kanunlara sahip olarak biri diğerinden ayrılabileceğini söyler.[64] Ancak burada din anlayışı kadar, devlet anlayışı da önemlidir. Din-devlet ayırımının yapıldığı kötü ülkeler olduğu gibi; örneğin Fran-

[62] Hegel : Age., s.237.
[63] Hegel : Age., s.251.
[64] Hegel : Age., s.253.

sa, iyi örneği olan ülkeler de vardır; örneğin Almanya gibi. Hegel'e göre, Protestanlıkta din adamlarıyla laikler arasında bir ayırım olmadığı ve birinciler Katolik din adamlarının aksine ilahî vahyin sahipleri olmadıkları için, herkes din karşısında ve devlet işlerinde eşit haklara ve hürriyetlere sahiptir. Almanya'da Protestanlardaki din-devlet ayırımı, dinin doğru anlaşılmasından başka bir ifadesi yoktur. Bir açıdan herkes dinden sorumlu, bir açıdan herkes laiktir. Böyle bir ayırım da, Hegel'e göre şekilsel bir ayırımdır; zira devlet işleri, yani hukuk, ahlak ve diğer sahalardaki dünyalık işler akıllıca bir şekilde düzenlenirse, bunlar dinin bu sahalarda gerçekleştirmek istediği şeylerle asla çatışmayacaktır. Bu durumda, din-devlet tersi bir yolla yine birlik teşkil edecektir. Ancak Hegel'e göre Fransa gibi ülkelerde din anlayışı farklı olduğu için, sürekli din-devlet çatışması var olagelmiştir.[65]

O halde Hegel için, din-devlet ayırımından ziyade din ve devlet anlayışı önemlidir. Devletin dinden ayrı olması, devletin daha düzgün ve daha iyi olduğunu göstermez. Aksine, devletin iyi olmasının şartı, onun din ve Allah anlayışının doğru olması gerekir. Hegel'e göre, Allah kavramı yanlış veya hatalı olan bir milletin, kötü devleti, kötü hükümeti ve kötü kanunları olur. Hegel şöyle der :

"Din en yüce gerçekliğin ilmidir ve daha doğru bir belirlemeyle bu gerçeklik, hür ruhtur. Dinde, insan Allah önünde hürdür. Kendi iradesini ilahî iradeye uygun olmasını sağlarken, sadece insan artık en yüce iradeyle çatışmaya girmez. Fakat kendisini o irade içerisinde yeniden bulur; o hürdür, aynîde olan şeyle ayrılığın sona erdiği bir noktaya yükselir. Devlet sadece dünyada ve yaşanan gerçeklikteki hürriyetin tarlasıdır. Devlet, esas olarak bir milletin şuurunda beslediği hürriyet kavramının ne olduğunun bilinmesini sağlar; zira hürriyet kavramının gerçekleşmesi devlet içindedir ve bu gerçekleşmede bu kavramın şuuru esas bir unsur olarak girer. İnsa-

[65] Hegel : Age., s.258.

nın bizatihi ve kendiliğinden hür olduğunu inkar eden milletler, kendi yasamalarına karşı olduğu kadar kendi dinlerine karşı da ahmaklık durumu içerisindedirler. Dinde gerçekleşen ve devlette gerçekleşen hürriyet kavramı aynı ve tek bir hürriyet kavramıdır. Bu kavram, insanın sahip olacağı çok yüce bir kavramdır; onun gerçekleşmesi ancak insanladır. Yanlış bir Allah kavramına sahip olan bir milletin, kötü bir devleti, kötü bir hükümeti ve kötü kanunları olur."[66]

Bu gerçeği anlamak için, Hegel'e göre insanın sübjektif bir eğitimle kalbini saflaştırması ve nefsini hürleştirmesi gerektiği gibi, evrensel tarihin felsefesini bilmesi ve kavraması gerekir.[67] O halde sonuç olarak, sanat ve felsefe gibi devlet de dinin veya Mutlak Ruh'un başka bir türlü bir ifade şeklidir. Devlet, dinî olmalıdır.

d. Değerlendirme ve tenkit

Buraya kadar, Hegel'in din felsefesi anlayışını daha çok kendi ağzından nakletmeye çalıştık. Onun anlayışı, dinin tenkitçi felsefî bir savunuculuğu gibi görünmektedir. Veya pandincilik olarak görünmektedir, ki bunun şeklini felsefe belirlemektedir.

"Geçen yüzyılın bütün büyük felsefî fikirleri-Marx ve Nietzsche'nin felsefeleri, fenomenoloji, Alman egzistansiyalizmi ve psikanalizler-başlangıçlarını Hegel'den alırlar; irrasyonel olanı açığa çıkarmayı deneyen ve onu çağımızın bir meselesi olarak duran yaygın bir akıl içerisinde bütünleştiren Hegel'dir." [68] diyen ünlü Fransız filozofu Merleau-Ponty'nin bu görüşüne çeşitli açılardan katılmamak mümkün değildir. Çünkü bütün bu son felsefî gelişmeler, ya Hegel felsefesinin doğrudan ve dolaylı savunuculuğu veya yine doğrudan veya dolaylı tenkidi sonucu ortaya çıkmış a-

---

[66] Hegel : SW., c.15, s.257; Ayrıca Age., c.I, Kısım 1, s.251-252.

[67] Hegel : Age., c.I, Kısım 1, s.251-252.

[68] Merleau-Ponty (M.) : Sense and Non-Sense, İngilizce terc. H.I. Dreyfus and P.A.Dreyfus, Evanston, Northwestern University Press, 1964, s.63.

kımlardır. Dolayısıyla Hegel'i değerlendirme ve tenkit için, bizzat çok değişken bir seyir izlemiş olan onun felsefesini bilmek yetmez, aynı zamanda bütün bu akımları da yakînen bilmek gerekir. Bu açıdan bakıldığından bu iş oldukça zor bir iştir. Yer yer katı tenkitlerine rağmen, Hegel'i anlatılmadık bir şey bırakmayan, her şeyi izah eden şahane üstad gören Kierkegaard da, işin zorluğundan başka, başka bir yöne işaret ediyor : İsteyen herkesin istediğini Hegel'de bulabileceği ve ona istediğini söyletebileceğidir. Gerçekten durum budur. Kimisi hakikaten Hegel'i dinsiz, koyu bir materyalist, ateist görmüştür; kimisi deist görmüştür; kimisi koyu bir Hıristiyan görmüştür. Başta öğrencisi durumunda olan Feuerbach ve onu takible Marx ve diğer solcu Hegelciler her konuda kıyasıya eleştirmişlerdir. Göschel, Baner ve Croce gibi sağcılar savunmuşlardır.

İşin zorluğu bir yana, burada bizim genel Hegel felsefesinin tenkit veya savunmasına girme gibi bir niyetimiz de yoktur. Konumuz açısından Hegel'in bir disiplin olarak din felsefesi anlayışı üzerine kısa bir iki değerlendirme yapmakla yetineceğiz. Maalesef, bugüne kadar Hegel'in din felsefesi anlayışını bir disiplin olarak ele alıp değerlendiren bir din felsefesi olmamıştır. Bununla Hegel'i örnek alarak din felsefesi yapanlar olmadı demek istemiyoruz; elbette böyle din felsefesi yazarları vardır; örneğin H.Höfding gibi. Ne de özel olarak Hegel'in din ve Allah anlayışını tenkit edenler olmadı demek istiyoruz.

Hegel'in din felsefesi hakkında kısa da olsa bazı değerlendirmeler yapan kimse, bildiğimiz kadarıyla H. Dumery'dir. O, Hegel'in din felsefesi anlayışını : "Din felsefesi, Hegel için, dinin tenkitçi bir savunmasından başka bir şey değildir."[69] Şeklinde tanımlar, ki bu tanıma biz de katılıyoruz. Duméry'nin Hegel'in din felsefesi anlayışına katıldığı en önemli husus, Hegel'in Spinoza gibi diğer bazı

[69] Duméry (H.) : Critique et Religion, Paris, Sedes, 1957, s.98.

filozofların aksine, dini temsil düzeyinde görmenin yeterli olamayacağını anlamakla onu felsefî teamülün konusu yapması ve felsefeyi dini düşünmek olarak görmesidir.[70] Başka olumlu önemli bir husus da, Duméry'ye göre, Hegel'ci din felsefesi anlayışının, doğal din anlayışını reddetmesidir. Din felsefesi, bir din inşa etmek değildir.[71]

Duméry'ye göre, Hegel'in din felsefesi anlayışının en önemli olumsuz yanı ise, dini, felsefî düşünceye hapsetmesidir. Hegel din felsefesinde dinî şuurun bedene olan tesirini iyi göremediği, din ve Allah'ın aşkınlığını net olarak doğrulayamadığı ve felsefeyi hayatın ifadesi olarak ve hayatı tenkitçi düşünceye gizli kalan bir arzu olarak ayıramadığı için, dini felsefede özleştirmiştir. Böylece, dini tamamen felsefeye indirgemiştir. Halbuki din ve felsefe hayatın bütününü kucaklayan ayrı iki şeydir; birinci teorik, diğeri pratik olarak, birinin diğerine üstünlüğünden bahsedilemez. Felsefe zihni gerçekliği, din ise yaşanan gerçekliği ifade eder; bunun için din yaşanan gerçeklik olarak felsefeye indirgenirse, bu din felsefesi adına kuru lâfçılık (verbalisme) olur. Felsefe dinin üstüne çıkamaz; ancak onu kavrar.[72] Dolayısıyla Duméry, Hegel'in din felsefesi anlayışını, dinin felsefeye indirgenmesi olarak anlayarak neticede karşı çıkmakta ve eleştirmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hegel,'in din felsefesi anlayışının temellerinden birisi dinlerin tarihî diyalektik gelişimidir. Bunun için Hegel, tarihin en eski dinlerinden Hıristiyanlığa bütün dinleri dikkate alırken, Din Felsefesi Dersleri adlı eserinde İslam gibi büyük ve en son vahiy dininden hiç söz etmemektedir. Eğer din felsefesi yapmak için, dinlerin tarihi gelişimi temel bir unsursa, Hegel'in İslam'dan bahsetmemesi, bu açıdan büyük bir eksikliktir. Fakat Hegel'in İslam'dan söz etmemesini, onun bu dinden haber-

[70] Duméry (H.) : Age., s.190.
[71] Duméry (H.) : Age., s.229.
[72] Duméry (H.) : Age., s.231-233.

dar olmamasına veya unutkanlığına bağlanarak açıklanamaz. Onun devrinde, daha önceki devirlerde de olduğu gibi Batı, İslam hakkında çok şey biliyordu. Kaldı ki, Hegel diğer eserlerinde az-çok İslam'dan söz eder. Bu, ancak Hegel'in İslam'a karşı kastî ve ideolojik tavrıyla açıklanabilir. Bilindiği gibi Hegel'in devri din de dahil her şeyin ideolojileştirildiği bir devirdir ve bu da bizzat Hegel ile başlamıştır. Din Felsefesiyle din ve Allah hakkında öne sürdüğü temel görüşlerin çoğu İslam ve İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd ve diğer bazı müslüman düşünürlerin görüşleriyle paralellik ve benzerlikler arz etmektedir. Dolayısıyla İslam'dan söz etmemesini, bir açıdan kendi ilham kaynaklarından birisini gizlemeye yönelik olduğu şeklinde görebiliriz. Her halükârda neden ne olursa olsun, netice bu, Hegel gibi büyük bir düşünür için bu büyük bir eksikliktir.

Fakat, diğer taraftan, nazari olarak ve prensipleri açısından bakıldığı zaman, göreceğimiz din felsefesi anlayışlarından, din felsefesi olmaya en layık anlayış bize göre Hegel'in anlayışıdır; bugüne kadar yapılan din felsefeleri incelemeleri içerisinde bu ismi hakkıyla temsil eden onun anlayışıdır. Dinin felsefeleştirilmesi veya tam aksi bir tanımlamayla felsefenin dinleştirilmesi olarak bakılan Hegel'in anlayışı, bunlardan da öte aklî düzlemde dinin felsefe olarak düşünülmesidir. Bu açıdan onun anlayışı bir pandinciliktir. Veya dinin felsefe olarak ideolojileştirilmesidir. Dinin felsefeyle ve felsefe içerisinde yorumlanması gerekliliği açısından Hegel'in felsefeye bir üstünlük tanıdığı doğrudur; fakat bu değer üstünlüğü değil fazladan olan vasıta üstünlüğüdür. Hegel'in "Her hakikat akıldır ve sadece aklî olan gerçektir." cümlesinde de ifade edildiği gibi, din aklî olduğu için din ve felsefe aynı hakikat değerine sahiptir; ancak dinin bu hakikat değerini bizzat din, yahut diğer din ilimleri gösteremez, izah edemez, ancak felsefe izah edebilir. İşte bu açıdan ancak felsefe, dine kıyasla fazladan bir vasıta görülmüştür.

Burada bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir husus şu olabilir :

Hegel'in felsefeyi bu anlamda din için vasıta görmesini, Batı Ortaçağ skolastik teolojisinde ve felsefesindeki görüşle karıştırmamak ve aynı şey olduğunu görmemek gerekir. Bu anlayışta, felsefenin bizatihi, dinin hizmetinde olmadan başka bir hakikat değeri yoktur; yani felsefe bizatihi hakikat değerine sahip değildir; ancak dini hakikati anlatabilmede bir vasıta olarak kullanılabilir. İşaret etmeye çalıştığımız gibi Hegel için böyle bir şey söz konusu değildir.

Yukarıda belirttiğimiz Duméry'nin Hegel'in din felsefesi anlayışına yönelttiği tenkitlere katılmak mümkün değildir. Hegel din felsefesi anlayışında dinin duygu boyutunu inkar etmediği gibi aksine vurguluyor; ayin ve ibadet gibi dinî hayatın vazgeçilmez unsurlarının önemine işaret ediyor. Diğer taraftan onun Allah'ın aşkınlık yönünü tam olarak tebarüz ettirmediği iddiası da doğru değildir. Ancak Hegel'in anlayışına göre, daha doğrusu onun kendi felsefesine göre, insan zihni veya ruhu, veya sübjektif şuur felsefe vasıtasıyla o kadar hakikate yükselebiliyor ve neticede Allah ile ittisal edebiliyor ki, böyle bir zihin için Allah'ın aşkınlığı kavranır hale geliyor. Yani bilgi açısından Allah'ın aşkınlığı bir ölçüde zihinde içkin hale geliyor. Buna rağmen Hegel, varlık açısından Allah'ın aşkınlığını da hiçbir zaman inkar etmiyor. Bilgisel olarak insan zihni Allah'ın aşkınlığını kavrarsa da, bu asla ontolojik yönden, Allah'ın aşkın olmadığını ifade etmez. Hegel ile Duméry ve diğerleri arasındaki fark, Hegel'e göre Allah gerçek filozofa ancak varlıksal açıdan aşkındır; zihin veya bilgi bakımından değildir; Duméry ve birçok kimseye göre, Allah insan zihnine hem bilgi, hem de varlık bakımından aşkındır; yani insan zihni ne bilgisiyle Allah'ı kuşatabilir, ne de zihin Allah'tır.

Zaten Hegel'in din felsefesi anlayışının püf noktası da bir açıdan burasıdır. Yani insan zihnine Allah'ı veya dini kavramada bir son sınır çizmemesidir. İşte bu yönüyle, Hegel'in din felsefesi anlayışı, diğer anlayışlardan kendisini ayırır. Konunun daha iyi anlaşılması için şunu da ilave etmek gerekir : Hegel'e göre, anlama, diyalektik

bir süreç olduğu için, anlamanın bir fiil olarak sınırı yoktur; fakat Allah'ı ve O'nun aşkınlığının her kavranışı bu diyalektik süreç içerisinde sınırlıdır; süreç devam ettikçe bir sonraki anlayış bir öncekini aşarak, sınırı genişletir ve anlama da her defasında sınırını genişleterek tarihin sonuna kadar devam eder. Bize göre, Hegel'in Allah kendisini tarihin sonunda gerçekleştirecek demesinin anlamı budur. Bu da, bizim sufilerin : "Ben gizli bir hazineyim; bilinmeyi istedim bunun için yarattım" şeklindeki sözlerinde ifadesini bulan şeydir. Allah sürekli yaratır, her yaratış bilgisinin genişleyen bir açılımıdır; biz de her bilgimizle bu genişlemeye katılırız. Bu açıdan, Hegel'in sistemini veya din felsefesini, mistik bir metafizik gören bazılarına hak vermemek elde değildir.

Son olarak, tenkit kabilinden söylenmesi gereken bir nokta, Hegel'in Din Felsefesi Dersleri adlı kitabının ilk kısmında temellendirmeye çalıştığı din felsefesi anlayışına, kitabın ikinci kısmında yeterince sadakat göstermemesidir. Yani Hegel başlangıçta teorik planda bir din felsefesi anlayışı oluşturduğu halde, belirttiğimiz gibi buna olan önemli ihtiyaçlardan birisi olarak da tarihî Pozitif vahiy dinlerin tarihinin sona erdiğinden, dinin rasyonel olarak felsefe yoluyla felsefede devam etmesi gerektiği anlayışıyla hareket ediyor, ancak kitabın ikinci kısmında daha çok Hıristiyanlığın felsefî yorumunu yapıyor. Dolayısıyla, Hegel teorik varsayımlarını pratik alanda oluşturamıyor. Bunu yapabilseydi, her halde bugün ona "Hegel Dini" denecekti. Bunun imkansızlığının görülmesidir ki, Hegel'den sonra din felsefesinin olup olamayacağı, olursa nasıl olabileceği tartışmaya açılmıştır.

J.-J. GOURD'UN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI

DİNİN VE DİNÎ OLGUNUN MANTIKSAL TAYİNİ

Hegel'den sonra, din felsefesinin bir disiplin olarak gelişmesine katkıda bulunan en önemli felsefeci, Jean-Jacques Gourd'dur.[73]

Gourd da, Hegel gibi, din felsefesi ile ilgili "La philosophi de la Religion" (Din Felsefesi) adlı eserini tamamlayamadan ölmüştür. Bu eser, onun din felsefesi konulu Cenevre Üniversitesinde bir çok kez tekrarladığı ders notlarından oluşmaktadır. Gourd, eserinin büyük bir kısmının ilk tashihini kendisi yapmıştır. Fakat, II. kısmın 2. bölümünü tam olarak yazamadan öldüğü için, eksik kalan kısımlar, yayımcı tarafından yazarın "Les Trois Dialectiques" adlı eserinden ve ders notlarından alıntılarla tamamlanmıştır. Şimdi bu eserin plan ve içeriğini dikkate alarak, Gourd'un din felsefesi anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Gourd'un din felsefesi anlayışıyla ilgili genel olarak şunu söyleyebiliriz: Gourd, genel felsefe anlayışı itibariyle, yeni tenkitçilik (neocriticisme) ve fenomenizm (phénomenisme) akımlarına dahil olduğu için, din felsefesi anlayışı bu felsefelere dayanır.

---

[73] Jean Jacques Gourd, Fransız asıllı bir filozoftur. 1850 yılında La Dordogne'da doğmuştur. Montauban ve Genevre teoloji fakültelerinde öğrenim görmüştür. Çeşitli Alman üniversitelerinde araştırmalar yapmıştır. Genevre Üniversitesinde teoloji ve felsefe dersleri ve özel olarak da din felsefesi dersleri vermiştir. 1913 yılında Genevre'de ölmüştür. Fenomenizm akımına ve yeni tenkitçi ekole (neocriticisme mensup olan bu filozofun şu önemli eserleri vardır: Philosophie de la Religion, Paris, Felix Alcan, 1911, Les Trois Dialectiques, Genevre, 1897; Le Phénomene, Paris, 1888; La Morale Religieuse dans l'Age Moderne, Genevre, 1881; la Genese de La Foi en Dieu dans l'Ame Humaine, Genevre, 1877 ve Idéalisme Contemporain et la Morale, Genevre, 1872. Bu yazar, onun felsefesi ve din felsefesi hakkında daha fazla ilgi için bkz. Marcel Reymonde: La Philosophie de Jean Jacques Gourd, Lausanne, Chambéry, 1949.

1. Din Felsefesinin Tarifi ve Konusu

Gourd'a göre din felsefesinin iki esas konusu vardır: a) Dinin sahasının belirlenmesi,[74] b) Din olgusunun özünün ve sürecinin açıklanması ile bu süreci ifade eden Allah hakkındaki doktrinlerin incelenmesi.[75]

a) Dinin Sahasının Belirlenmesi:

Gourd'a göre, din insanlığın başlangıcında her şeydi; felsefe, bilim, ahlak, sanat ve hatta sosyal kanun dinden çıkmıştır. Din, bunlar arasında hiçbir ayırım olmaksızın bütün bunları kendi bünyesinde bulunduruyordu.[76]

Zamanla bütün bu sahalar yavaş yavaş dinden bağımsız hale geldiler; özellikle Yunanistan'da dinin felsefeden ayrıldığını, din, herkesin ilgilendiği bir şeyken ve toplumsallığın bir ifadesi iken, felsefe sadece belirli şahısların ilgilendiği kişisel bir uğraşı haline geldi. Halk inançlarından ve ayinlerinden, mitolojik efsanelerden kurtulan felsefe, düşünce ve hikmetin bir eseri olarak, dinin tanıdığı doğa üstü otoriteden sıyrılarak, bilmek işlerini üstlendi; teorik ve pratik akli ve manevi faaliyetlerin bir disiplini oldu. Zamanla, dinden felsefe ve diğer disiplinler ayrıldığı gibi, felsefeden de özel bilimler ayrılarak bağımsız bilimler ortaya çıktı.[77]

Böyle olunca, din ve felsefenin alanı git gide daralmıştır. Gourd'a göre, bu ayrılığın geçerliliği kabul edilirse, felsefe için olduğu kadar, din için de, cevabı kesin olarak ortaya konamayan acı bir sorun ortaya çıkmaktadır. Dine ve felsefeye ne kalıyor? Din ve felsefenin sahası nelerdir? Hatta Vacherst'ın dediği gibi, bilim, ahlak ve sanat gelişirken, dinin sahip olduğu bu sentezin yerini mi alıyorlar? Bu doğru mu?

---

[74] Gourd (J.-J): Philosophie de la Religiou, Paris, Fe'lix Alcan, 1911, s.1, 36.
[75] Agy. ; A.g.e., s. 4,37
[76] Agy, ; A.g.e, s. 2-3
[77] Agy,; A.g.e. s.3

Gourd'a göre bu doğru değil, felsefenin ve diğer disiplin ve bilimlerin dinden ayrılmış olması, dinin sahasını şeklen daraltmış olsalar bile gerçekte, bu böyle değildir. Zira her disiplin ve bilim dalında öyle meseleler vardır ki, düşünceye gizli kalmadığı halde, bilimsel eşgüdümselliğe (la coordination scientifique) gizli kalır. Düşünülebilen, fakat bilimde bilimsel olarak açıklanamayan meseleyi, Gourd, eşgüdümsel olmayan (la incoordonnable) olarak adlandırır. Yani eşgüdümsel olmayan, bir bilimin kendi içerisinde çözümleyemediği ve böylece de objektif hale sokamadığı (inobjectivable) meseledir. Başka bir deyişle, eşgüdümsel olmayan, her bilimde, o bilimin koyduğu kural ve kanun dışında kalan, onlarla açıklanamayan kanun dışı (le hors la loi) olan şeydir. İşte her disiplin veya bilimdeki eşgüdümsel olmayan veya kanun dışı olan dinin sahasını teşkil eder. Bu eşgüdümsel, bizzat felsefenin kendisinde (incoordonniable théorique), ahlakta, estetikte, sosyal ilimlerde, teolojide vb. manevî ilimlerden başlamak üzere bütün ilimlerde vardır.

Gourd'a göre, işte, din felsefesi ilk olarak dinin konusu olarak eşgüdümsel olmayan meseleleri konu alır.

b) Din olgusunun ve sürecinin incelenmesi:

Gourd'a göre, din felsefesi, bunun yanı sıra, dinî olguları (les phénoménes religieux) konu alır. Bu olguların önceden ne olduklarını bilmeden ve nasıl olduklarını tanımadan, dini olgular olarak incelenemez. Dini olgu olarak görünen bir olguyu, doğrudan dini bir olgu olarak değil, önceden onu bir olgu olarak ele almalıyız ve tanımalıyız; sonra gerçekten o, dini bir olgu olarak görünürse, işte o zaman onu dini olgu olarak incelemeliyiz. Çünkü, Hegel'in tam zıddı bir anlayışa sahip olan Gourd'a göre, dini tayin eden ve belirleyen Allah değildir ve Allah'ı belirleyen dindir.[78] Bir olgunun, işte bu bakımdan, gerçekten dini olup olmadığı önemlidir ve bunun

[78] Ayg.; A.g.e. s.4

önceden bilinmesi gerekir.

O halde "din felsefesi, dini faaliyetlerin normal sürecini (processus) tayin etmelidir. Normal süreç, objesinin tabiatına uygun düşen ve kendisine hedef olan gayeye bizi ilerleten en tabii süreçtir. Allah fikriyle bizim karşı karşıya geldiğimiz yer işte burasıdır."[79] Buna göre, dini faaliyetler veya olgu, konusu Allah olan ve Allah'a götüren olgudur. Din felsefesi bu tür olguların sürecini konu alır; yani dini olguların ölçüsüyle ilgilenir. Gourd şöyle devam eder: Dini bir doktrine veya olguya ölçü ararken, "eskiden bu gerçek mi? diye sorulurdu. Şimdi daha ziyade onun etkin olup olmadığı soruluyor. Fakat bu etkinlik hangi açıdan? Ahlaki neticeleri bakımından etkinlik midir? Sosyal neticeleri bakımından etkinlik midir? Eğer bu ölçülerden birisi kabul edilirse, zorunlu olarak dini ahlakla veya sosyal olan şeyle karıştırmaya gidilmiyor mu? İstenen şey bu mudur? Doğrusu bilinmiyor...."[80]

Bundan herkes, tercihlerine göre belli belirsiz şahsi görüşlerini işin içine katıyor ki, çoğu zaman da dine yabancı olan görüşler ortaya çıkıyor. Bu açıdan din felsefesinin işi, geniş kapsamlı olan bir iş olarak ortaya çıkıyor. Kendi özel programını doldurmak için, felsefenin önemli meselelerinin çoğunu konu edinmesi gerekir. Böyle kendine has bir konusu olan disiplin, genel hatlarıyla bütün disiplinleri bilmesi lazımdır. Dinin sürecini anlamak için, genel ve özel diğer bütün disiplinler hakkında aydınlanmış olmak gerekir.[81]

Din felsefesi, o halde, özetlersek, Gourd'a göre, dinin alanının belirlenmesi ve dini olguların incelenmesiyle uğraşan bir disiplindir. Böyle bir disiplin, Hegel için olduğu gibi, Gourd için de, felsefi bir disiplindir. Çünkü Gourd, "fakat her şeyden önce bu iş, felsefenin dışında gerçekleştirile bilinir mi? Biz buna inanmıyoruz."[82] diyor.

---

[79] Ayg.; A.g.e, s.5
[80] Ayg.; A.g.e. s.5-6
[81] Agy,; A.g.e. s.5-6
[82] Agy.; A.g.e. s.5-6.

2. Din Felsefesinin yapısal özelliği

Din felsefesi felsefi bir disiplin olduğuna göre, bu nasıl felsefi bir disiplin olmalıdır? Hegel'e göre din felsefesi, en geniş anlamda teolojiyi de içine alan, bir metafizik olduğu halde, Gourd, din felsefesini, kanonik (la Canonique) denen bir felsefi disipline dayandırmaktadır.

Kanonik, genel olarak, doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan "kurallar ilmi" veya normların bilgisi ve mantık-tekniği (technologique) demektir. En genel anlamıyla mantık ilmidir. Gourd bu kanonik, ilmini, değerlerin en genel ilmi olarak tarif etmektedir: "Değerin, varlığa bağlı özgür fiilin, zihniyetimize en uygun olanlarını felsefi haller olan akli hallere göre tayin edilmesi gerektiğini gördük. Bu tayin etme, kanoniği teşkil eder. Epikürcüler ve Stoacılara göre, kanonik doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan kuralların araştırmasıdır. Biz, değer düzeniyle ilgili bir felsefeyi evrensel olanın ilmini ifade edecek şekilde bu kelimenin anlamını genişletiyoruz. Bu kelime (kanonik) kural ilmi ve netice olarak kuralın kendisinden ortaya çıktığı ve onu gösteren değer ilmi olarak (tarif edilirse) daha da uygun olur. Ancak (bu), genel kural ilmini, evrensel değer ilmi gibi ifade etmektir.[83]

Peki, evrensel değeri teşkil edebilecek bir şey var mıdır? Bu soruya Gourd evet diyor ve buna "zihin büyümesi" dir diyor.[84] Zihnin büyümesi, Gourd'a göre, bütün saklılarda olabilir: Bilimde, estetikte, sosyal ilimlerde, ahlakta ve din araştırmalarında. Zira bunların hepsi, zihnin çoğulcu işlevlerindendir. Zihnin akıl etme, bir irade ve kollektif zihniyet gibi özel fiillere tekabül eden işlevleri vardır. Değer, Gourd'a göre[85] iradi fiilden geldiğine ve her değer o fiildeki gaye olduğuna göre, zihnimizin evrensel düzenleyicisi, fiillerimiz-

---

[83] Agy.; A.g.e, s.30-31.
[84] Agy.; A.g.e. s31
[85] Agy; A.g.e. s.20

deki gaye ve değerdir.
Her hangi bir konuda veya belirli bir sahadaki araştırmada zihin nasıl büyür? Bunu göstermek için, Zihnin hızlandırılması ve yayılımı gibi bir ayırım yapmak gerekir. Zihnin işlevinin, ya tekrar etmede veya fiilinin gücünde, bu iki açıdan birinde artış göstermesi, zihin genişlemesidir. Yani bir konu üzerinde düşünen zihnin işlevi, konuyu tekrar tekrar düşünerek konunun açılımıyla işlevi genişler. Buna zihnin kemiyetsel artması da denebilir. Ya da düşünme fiilinde zihnin kendi gücü yoğunlaşır ve hızlanır; buna da zihni keyfiyetsel artması denir. Bu iki artış şekli zihinde ayrı ayrı olabileceği gibi, her ikisi de beraberce aynı anda olabilir. Bu son durum, zihni kendi üzerine toptan bir reaksiyonu demektir, ki Gourd'a göre bu istisnai bir durumdur; insanlığın takip ettiği normal bir yol değildir.[86]
O halde Gourd'a göre en evrensel değer, Zihnin büyümesidir. Zihin, daha önce işaret edildiği gibi, düşünceye konu olan bir nesne karşısında iki şekilde büyümesi söz konusuydu. Birincisi, kesafetinin veya yoğunluğunun azalarak, zihnin genişlemesi ve yayılımıydı. İkincisi, zihin yayılımının azalarak, Zihnin kesafetinin veya yoğunluğunun artmasıydı. Buna bağlı olarak da, zihnin iki çeşit faaliyeti ortaya çıkmaktaydı: Düzenli veya eşgüdümsel faaliyeti; düzensiz veya eşgüdümsel olmayan faaliyeti.
Bu faaliyetlerden, dini ve din felsefesini ilgilendiren zihin faaliyeti, zihnin kesafetinin artmasına bağlı olan eşgüdümsel olmayan veya düzensiz faaliyetidir. Gourd'a göre bizzat dinin kendisi bir disiplindir. Bunun anlamı, belirli bir gayeye yönelik, bir yöntem faaliyetidir. Böyle olunca din, doğal olarak kanonik ile ilgili objeler kategorisi içerisine girmektedir. [87]O halde, din ve onun sahasını ve olgularını konu alan din felsefesi kanonik bir disiplin demektir. Bi-

[86] Agy. A.g.e, s.33
[87] Agy. A.g.e. s.33

lim felsefesi, ahlak felsefesi, sanat ve toplum felsefesi gibi, o halde din felsefesi de, kanonik ilmin bir parçasıdır. Gayesi, eşgüdümsel olmayanın normatif incelemesini yapmaktadır.

3. Din Felsefesi ve Diğer İlimler

Kanonik ilmi içerisinde görülen din felsefesi bağımsız bir disiplin olarak, diğer felsefi disiplinlerden ayrılır. Fakat onlarla doğal olarak bir ilişkisi de vardır. Bu konuyla ilgili Gourd'un görüşlerini aktaralım:

a) Din Felsefesi ve İlk Felsefe:

Gourd, Hegel gibi, felsefeyi, evrensel olanın bir ilmi veya en genel bir ilim olarak görür. İlk felsefe bunun bir türüdür, ki mutlak evrensel olanla meşgul olur. En genel prensipleri konu aldığı şeyde, gerçeği, işlevi (la fountion) ve değeri inceler. Gerçekten kasıt burada, tayin edilmiş belirli varlıktır. Madde onun eş değeri değil, fakat onunla ilgisi vardır. İşlev, tayin edilmemiş olan varlık, bitmemiş varlık demektir, yani bütün aksiyon, bütün yaratılış, halindeki varlıktır; ruh veya zihin onun eşdeğeri değildir, fakat onunla ilgisi vardır. Değere gelince, o ne gerçektir, ne de işlevdir; fakat kendisinin oluşması için onlara ihtiyacı vardır; evrensel önemi, kaçınılmazdır. Din felsefesi açısından, ilk felsefenin incelediği bu üç konunun kendi aralarındaki ne gibi bir ilgi ve ilişki olduğu hususun bilinmesi faydalı ve önemlidir. Bunlar ne birbirine tamamen icra edilebilirler ve indirgenebilirler, ne de tamamen birbirinden ayrılabilirler.[88]

Din felsefesi, dini konu aldığına göre, dinin kendi konusu mutlak gerçek olan Allah'tır, bir değerler zinciri içerir ve insanın Allah'a yönelik yine bir dizi işlevi ve Allah'ın da insana yönelik bir dizi işlevi vardır. İşte din felsefesi, gerçekten, işlevden ve değerden

[88] Agy, A.g.e. s. 16-17

bahsederken, bunların ne olduğu konusunda ilk felsefeden yararlanabilir. Benzer diğer temel felsefi meseleler için, din felsefesi ilk felsefedeki çözümleri kullanabilir.

b)Din Felsefesi ve Metafizik:

Din felsefesi, Gourd'a göre metafizikten farklı bir disiplin olmasına rağmen metafizikten faydalanır. Hegel'in aksine Gourd, Kant gibi gerçeğin, onu düşünen düşünceden ayrı olduğunu kabul ederek, metafizik ilmini, düşünce ile gerçek arasındaki tekabüliyeti inceleyen bir disiplin olarak görür. Metafizik, evrensel hakikatin evrensel unsurlarından hareketle zihin için evrensel hakikatin, cüzi hakikatler kadar objektif olduğunu göstermeye çalışır. Metafizik temel olarak, bir Allah bilimi (théodicée)dir. Böyle olunca, din felsefesiyle ilgisi kendiliğinden açıktır.[89]

Metafiziğin din felsefesinden ayrıldığı en önemli husus, Allah kavramını bizzat din kavramı gibi görerek, doğrudan bizzat dinin sahasıyla ilgilenmemesidir. Gourd'a göre, önceden dinin sahasını belirlemeden, Allah kavramının dini temsil edip etmediğinden emin olamayız. Böyle bir işte, metafiziğin programı içerisinde yoktur.[90]

Metafizik, genel varlık kavramı ve nedensellikle ilgilenirken, doğrudan Allah kavramıyla işe başlar; halbuki din felsefesi, Gourd'a göre öncelikle bizzat din kavramıyla işe başlamalıdır; çünkü ona göre, daha öncede belirtildiği gibi, din kavramını Allah kavramı oluşturmaz; aksine, Allah kavramını, din kavramı oluşturur.

Eski Yunan felsefesinden bugüne devam eden, eskiden olduğu gibi bugün de çözümlemeleri metafizikle tam olarak yapılamayan en azından üç önemli düalizm vardır: Müspet ve menfi unsurlar düalizmi; maddi ve şekli (formel) unsurlar düalizmi; benzer ve farklı unsurlar düalizmi. Din felsefesinde de karşılaşılacak bu dualizimlerin çözümü için, din felsefesinin metafizikten yararlana-

---

[89] Agy, A.g.e, s. 24

[90] Agy, A.g.e, s.25.

bileceği en önemli konular bu ve benzeri konulardır.[91]

c) Din Felsefesi ve Felsefi Psikoloji veya Metapsişik:

Önce, Gourd'un felsefi psikoloji veya metapsişik ile ne ifade etmek istediğini belirtmek gerekecektir. Ona göre, bütün olanlar psikoloji, felsefi değildir; yani felsefi bir disiplin değildir. Örneğin, ruhun özel işlevleri ve faaliyetlerini, her hangi bir psişik halin fizyolojik bu hal ile ilişkisini inceleyen emprik psikoloji, felsefi bir psikoloji değildir. Felsefi psikoloji, sadece ruhta değil onun her işlevindeki evrensel olanı inceleyen psikolojidir. Yani ruhun ve onun işlevlerinin fizyolojik unsurlara indirgenemeyen unsurlarını konu alan psikolojidir.[92] Metapsişik olarak da adlandırılan böyle bir felsefi psikolojiden din felsefesi kendi meselelerinin çözümü için yararlanabilir.[93]

d)Din Felsefesi ve Teoloji:

Gourd, teoloji kelimesiyle, burada dini bir disiplin olan dogmatik geleneksel teolojiyi kastediyor. Konu itibariyle bu iki disiplin arasında bir benzerlik varsa da, ona göre, din felsefesi, teolojiden tamamen ayrı bir disiplindir. Din felsefesinin konusu ve amacı teolojiden farklıdır. Din felsefesi, dinin sahasını tayin etme ve dini sürecin prensiplerini tespit etmede, yukarıda da ifade edildiği gibi, mantık veya kanoniği kullanırken; teoloji, böyle bir konuyu amaç edinmediği gibi, dini meselelerin incelenmesinde belirli dini doktrinlerin otoritesine bağlı kalma gibi bir özelliğe sahiptir.[94]

4. Din Felsefesinin Yöntemi

Din felsefesi, Gourd için, kanoniğin bir parçası, yani ona dayanan

---

[91] Agy, A.g.e, s.26-27
[92] Agy, A.g.e, s.27-28
[93] Agy, A.g.e, s.29
[94] Agy, A.g.e, s.34

bir disiplin olduğuna göre, bütünüyle değer ve kural veya kanun ilmi olan kanonik veya en geniş anlamda mantık, din felsefesinin yöntemi olarak görülmelidir. O halde din felsefesi mantıksal bir yöntem kullanır; onun kuralları ve kaideleri, din felsefesinin de kural ve kaideleridir. Mantıktaki değerler, din felsefesi için de değerlerdir. Mantıkta olduğu gibi din felsefesinde de; değer ve kural fikri, doğrudan doğruya tecrübeden alınmazlar; fakat tecrübeye ve düşünceye konulurlar ve tatbik edilirler.

5. Din Felsefesi ve Din

a) Dinin Tarifi:

Din felsefesi, Gourd'a göre doğrudan bizzat dini, mantıksal yöntemle konu aldığına göre, Gourd için din nedir? Önce bu konu üzerinde duralım.

Gourd dini şöyle tarif eder: "Ve işte dini tarif etmenin en son nedeni, (din) yeni (l'imprévisible), bağımlı olmayanın (independant), eşgüdümsel olmayanın (l'incoordonnable) fonksiyonudur.[95] Burada fonksiyonu (işlevi), Gourd'un kullandığı, "bütün aksiyon, henüz bitmemiş varlık" gibi anlamları olan özel anlamıyla düşünmek gerekir. O halde din insan ruhunun kendiliğindenliği (la spoutaneité) ile mutlağın kendiliğindenliğinin sürekli müşterekliğidir ve müştereklığin önceden öngörülmeyen, belirlenemeyen sürekli faaliyetidir.

b) Dinin Sahası:

Din felsefesi dinin sahasını araştırdığına ve onu tayin etmeye çalıştığına göre, Gourd'a göre dinin sahası nedir?

Gourd için dinin sahası, felsefeden, ahlaka, estetikten sosyal ve manevi ilimlerle bütün ilimlerde bu ilimlerin kendileriyle eşgüdümsel olarak çözülemeyen, yani eşgüdümsellikleri gösterilemeyen

---

[95] Agy, A.g.e, s.242

veya kendilerinden başka şeylere indirgenemeyen bütün meseleler dinin sahasını teşkil eder. Başka bir deyişle, din ve onun sahası, düşünülebilen fakat bu bilimlerde bilimsel olarak çözülemeyen meseleler, yani eşgüdümsel olmayan şeyler karşısında yoğunlaşma suretiyle zihin büyümelerinin yeridir.

Gourd'a göre, genel olarak meseleyi ele alacak olursak, dinin sahası, felsefe, ahlak, estetik gibi daha üstün ve manevî bilimlerin sahasından ayrı değildir. O şöyle der: "Kısaca, dinin sahası, felsefedeki diğer sahalardan ayrılmış değildir."[96]

Burada felsefeyi, bütün manevi bilimlerin en geneli olarak görmeliyiz. Gourd'un bu anlayışına göre, dinin sahası, en azından felsefenin ve diğer bütün ilimlerin sahasından tamamen ayrı değildir. Yani diğer ilimlerin sahasının dışında onlardan bağımsız olarak ayrıca bir din sahası yoktur. Dolayısıyla, bütün bilimlerdeki kanun dışı yani eşgüdümsel olmayan meseleler dinin sahasını teşkil ederler. Gourd'a göre eşgüdümsel olmayan, tamamlanmış gerçek, yani varlık sahası veya düzeninde bulunmaz, ancak tamamlanmamış gerçek sahasında yani fonksiyonda bulunduğuna göre,[97] dinin sahası, insanın Allah ve doğa ile olan zihni veya pratik her türlü faaliyetlerini konu alan bilimlerde eşgüdümsellikleri sağlanamayan, yani bilimsel olarak incelenemeyen, bilimsel dille ifade edilemeyen bütün meseleler dinin sahasını teşkil ediyor.

O halde kısaca tekrar edecek olursak dinin sahası bütün bilimlerdeki eşgüdümsel olmayan şeylerdir. Bunu örneklerle biraz daha anlaşılır hale getirelim. Örneğin estetik bilimi, bunun en temel amacı, güzelin ne olduğunu araştırmaktır. Gourd'a göre estetik bilimi güzelin ne olduğunu az-çok kısmen de olsa tanımlayabilir; fakat bunun yanı sıra, yüce (le sublime) kavramını ele aldığımız zaman, bunu hiç bir şekilde güzel kavramına indirgeyerek açıklayamayız.

---

[96] Agy, A.g.e, s.307
[97] Agy, A.g.e, s.246

Yüce, gerçekten güzel kavramından tamamen başka bir şeydir. Estetik biliminde yücenin ne olduğunu tam olarak tarif ve tayin edemeyiz. İşte bu yüce kavramı eşgüdümsel olmayan bir fikri olmuş oluyor. Bu açıdan yüce fikri, dinin sahasına girer.
Sosyal sahada, örneğin herkesin eşit şekilde uyması gereken ahlakî, sosyal ve hukuki normları ve kanunları vardır; bunları sosyal bilimlerde az çok çözebiliriz. Ancak bir toplumun oluşması ve bunun için gerekli şeyleri düşündüğümüzde, sosyal kanunlardan önce gelmesi gereken daha temel kavramlar olmalıdır. İnsanları ve aileyi bir arada sosyal bir birim olarak tutabilecek en temel unsurlardan birisi, örneğin aşktır. Bu aşk kavramını, ne toplumsal yapının kendisiyle, ne de toplumsal kanunlarla tamamen açıklayabiliriz. İşte bu aşk kavramı, dinin sahasına girer; eşgüdümsel olmayan bir fikirdir. Bu örnekleri, her sahada çoğaltmak mümkündür.
Ancak burada şu hususa da dikkat etmek gerekir: Dinin sahasını böylece belirlerken, din felsefesi yoluyla dinin kendine has karakterini bozmak veya onu tamamen bilimsel sahalara taşımak gibi bir tehlike içine girmemeliyiz diyor Gourd.[98] Her ne kadar dinin sahası, bütün bilimlerin eşgüdümsel olmayan meseleleri ise de, dinin din olma bakımından kendine has, bilimden farklı bazı özellikleri vardır: Örneğin, iman, dogma, ritnel (ayin ve ibadetler) ve dini müesseseler (kilise gibi). Bu özellikleriyle din, en azından şeklen bilimlerden ayrılır.

c) Din ve Bilim:

Din ve bilim (veya ilim) meselelerimizin de en önemli sorunu, bilgi meselesidir. Bilgi meselesinin en önde gelen en önemli sorunu, psikolojik açıdan, duyum sorunudur; akıl zihni hayatın en temeli değildir; akıl, duyumsal veya hissiyetten sonra gelir. Ancak

[98] Agy, A.g.e, s.35

hissiyetin konusunu anlayabilmemiz, akılsız olmaz. Bu açıdan hislerimizi tayin eden, belirleyen akıldır. Bilginin önemi zihni disiplinlerde, her şeyden öncedir.[99] O halde bilgi nedir?

"Bilgiyle başlarken, eğer kanoniğin prensiplerini uygulamak istersek, her şeyden önce bizim için ortaya atılması gereken soru şöyle bir sorudur: Genel değeri teşkil eden zihnin büyümesi işi için, eşgüdümsellik (coordination) ile büyüyen ve tekrarla elde edilen yayılımcı (extensive) bilginin yanında, doğrudan doğruya ve anî olarak elde edilen ve eşgüdümsellik olmayan (incoordination) ile büyüyen keşif veya yoğunlaşmış (intevsive) bilgi var mıdır? (Buna evet diyerek) olumlayıcı durumda, bu bilgi türünden ilki bilim (la science) olacaktır; ikincisi, din olacaktır."[100]

O halde Gourd'a göre bilim ve din zihnin farklı iki tür faaliyetidir. Her iki faaliyet de hakikati ortaya koymaya, göstermeye çalışır. Ama hakikatte, hakikat ister bilginin konusu olan nesneye uygunluğu olarak alınsın, ister başka türlü tarif edilsin, gerçekten bir eşgüdümsellik yani ve bir eşgüdümsellik olmayan yanı gibi iki yan mı vardır? Bunlar nereden kaynaklanmaktadır ? Bize öyle görünüyor ki, Gourd'a göre bunlar bizzat hakikatten değil, insan zihninin iki tür işleyişinden ve buna bağlı olarak insanın hakikat arayışı için kendi zihnine çizdiği realizm, idealizm, tenkitçilik, şüphecilik, fenomenizm, rasyonalizm, irrasyonalizm gibi yol ve felsefi meselelerden kaynaklanmaktadır.[101] O halde, Gourd'a göre, hakikat arama ve hakikati tayin etme bakımından din ile bilim arasında, Hegel'in aksine bir ayrımdan bahsedilebilir. Ancak, hakikatin sahası bakımından böyle bir ayrılık yoktur. Şu anlamda, bilim hakikatin, hakikatin eşgüdümselliğinin sağlanabildiği, kısmıyla ilgilenir; din ise, bunun eşgüdümselliğinin sağlanamadığı kısmıyla veya yönüyle ilgilenir. Din bu eşgüdümsel olmayan şeyleri doğaüstü, yani Allah'a

---

[99] Agy, A.g.e, s.40
[100] Agy, A.g.e., s.40.
[101] Agy, A.g.e, s.39-94

müracaatla teorik olarak çözümler.
Ancak farklı felsefi izimler, bazen bilim adına, eşgüdümsel olmayanı da çözümlemeye çalışırsalar da, çoğu kez bunda başarılı oldukları söylenemez. İşte bu açıdan, Gourd'a göre Kant ve onun yolunu izleyenler, bu meseleye teorik çözüm üretmekten kaçınarak pratik çözümler bulmaya çalışırlar. Bunlar ister teolog ve ister felsefeciler olsun dinin özünü "doğru iman"dan ziyade "doğru hayat" anlayışında görmek isterler. Bu açıdan da, dini, ahlâka indirgerler veya daha doğru bir ifadeyle, akılcılığı din olarak görürler. Pratik, yani Kantçı formalist ahlâkçılılık, bir takım meseleleri çözüyorsa da, hem ahlak felsefesinin bazı temel meselelerini, hem de dinin din olma bakımından, bilimden ve ahlaktan ayrı olarak sahip olduğu temel vasıflarını açıklamada yine de yetersiz kalmaktadır. Bu anlayışa göre, yine insan "her şeyin ölçüsü" kalıyor.[102]
Her ne kadar, çoğu zaman, dinin evrensel değerleri, ahlak veya bilimin ortaya koyduğu evrensel değerlerle örtüştürse de, bu değerler örneğin iyi veya kötü, faydalı veya zararlı ölçütleri açısından ele alındığı zaman, bizzat bu değerleri anlamada yine karşımıza eşgüdümsel olan veya olmayan meselelerle karşılaşabiliriz. Örneğin bir çok dinde vaz edilmiş olan "adak" veya "adama" olayı, pratik ahlaka indirgendiğinde, vazife ahlakı olarak yapılması gerekir. Ancak, örneğin bir hayvanın Allah'a adanması, acaba vazife ahlakında ne kadar iyi bir vazifedir? Aklen, bir hayvanın kesilmesi ilk bakışta, hayvan açısından, iyi bir vazife olmaması gerekir. O halde adak fikrini, ahlak fikriyle, dini işin içine katmadan açıklayamayız. Bu açıdan, Gourd'a göre, ahlak veya bilim gibi özel disiplinler teorik veya pratik olarak ne kadar eşgüdümsel neticeler ortaya koyarlarsa koysunlar, yine de dinin sahasına girecek eşgüdümsel olmayan sorunlar varolmaya devam edecektir. Böylece de, ne bilim dini, ne de din bilimi ortadan kaldırabilecektir. Çünkü din ve bilim varlıkları-

[102] Agy, A.g.e, s.150

nı, insan zihninin iki farklı çalışma ve işleyiş türünden almaktadır. Burada işaret edilmesi gereken husus, dinin en temel konusu ve değeri olan Allah'ın zihne bağlı olmamasıdır; zihne bağlı olan şey, din denen şeyin kendisidir; yani mutlak varlık Allah'ı inceleyen disiplindir. Dana önce de gördüğümüz gibi, Gourd'a göre din bir bütün olarak disiplindir.

d) Din ve Allah:

Gourd'a göre, daha önce bir kaç defa din teorisinin Allah teorisini belirlediğini belirtmiştik. Bunun anlamı şudur: Kabul edilen din anlayışına göre, Allah anlayışı oluşur. Gourd bu görüşünü, Hıristiyanlık tarihindeki farklı din telakkilerine göre Allah anlayışının bizzat Hıristiyanlık içerisinde bile değiştiğini söyleyerek temellendirir. Başlangıçta sade bir din anlayışı varken, Hıristiyan'ın Allah'ı da sadeydi. Daha sonraki ilk ikinci ve üçüncü yüzyıllarda, bizzat kilise papazlarının, dini, felsefi doktrinlerle uzlaştırmaya çalıştıklarında, Allah anlayışları Hz.İsa'nın tanrılaştırılmasına kadar gidecek şekilde karışık hale sokuldu. Reform çağında, dinin ahlak olması görüşü ağırlık kazanarak, kilisenin egemenliği azaltılmaya ve Allah'ı insan hürriyetinin garantörü olarak anlama başladı.[103] Böylece Gourd'a göre din anlayışı değiştikçe buna müsavi olarak Allah anlayışı da değişikliğe uğramıştır.

Gourd, geleneksel teolojinin ve metafiziğin yerine, özellikle de Allah'ın içkinliği üzerinde yoğunlaşan panteizm, panenteizm ve natüralizm gibi anlayışların yerine, eşgüdümsel olmayan bir teoloji anlayışı ve buna bağlı olarak eşgüdümsel olmayan bir Allah anlayışı geliştirmeye çalışır. Bu eşgüdümsel teoloji, Allah'ın aşkınlık yönünü öne çıkarmaz ve fideizmi temel alan bir çeşit mistisizmdir. Din ve Allah anlayışının varacağı en son nokta olarak, Gourd mistisizmi görüyor.[104]

---

[103] Agy, A.g.e, s.267-268
[104] Agy, A.g.e, s.304

Bütün buraya kadar anlattıklarımızdan ortaya koymak istediğimiz şey, dinin, sosyal ve doğayı konu alan disiplinlere indirgenemeyeceğidir. Din geçerliliğini, bu disiplinlerde her zaman varolan eşgüdümsel olmayan fikirlerin varlığından almaktadır. Böylece de din, varolmanın ve mükemmelliğin yaratıcı bir gücü ve sahası olarak Hegel'in aksine Gourd'a göre, din-bilim ayrılığı devam edecektir. Ancak, bu ayrılık, din ile bilimin çatışma nedeni de olmayacaktır, Gourd'a göre, bunun böyle olmaması için yeterli sebep, eşgüdümsel olmayan kavramlar veya fikirlerin varlığıdır. Bunlarla bilim dinin sahasına müdahale etmeyeceği gibi, din de bilimin sahasına müdahale etmeyecektir. Din ve bilim böylece varolmanın birbirini tamamlayan iki yönüdür.
Din felsefesi, böylece din ile bilim arasında bir köprü gibi, bilimlerdeki eşgüdümsel olmayan fikirleri dinin sahası olarak belirleyerek, din ile bilimin arasında bir sınır oluşturacaktır.

6. Değerlendirme ve tenkit

Gourd'un "Philosophie de la Religion" adlı eserine bir önsöz yazan Emile Boutroux, onun din felsefesi anlayışının, yönteminin ve o anlayış içerisindeki din ve Allah'a bakışının, Pascal'ın felsefe anlayışına benzediğini söyler.105 Boutroux'ya göre, Gourd, bir çok filozofun yaptığının aksine, bilimi dinin önüne koymuyor. Yani dini, bilim ve felsefeyle temellendirme yoluna gitmiyor. Varsayım olarak Gourd, bilimin her şeyi açıklamada kendi kendine yeterli olduğunu kabul ediyor; fakat gerçekte bu varsayım, irdelenip sorgulandığı zaman, bilimin kendi başına yeterli olamayacağı görülüyor. Bilimin şartları ve durumu üzerine uzun uzun düşünüldüğünde, onun eşgüdümsel ve düzenleyici işlevi üzerinde durulduğunda - zira bilim eşgüdümsellikle çalışır- bu düşünce zihni bilimin sahasını aşmaya götürür ve basit bilimsel olgu ve kanunun üstünde bir

[105] Boutroux (E.) Önsöz (Preface), Philosophie de la Religion, s. XII.

yaratılış fikrini ortaya çıkarır. Diğer zihinsel faaliyetler de, zihni benzer neticelere sürükler. Bu açıdan, zihin, bir bilim ve felsefe otoritesi ve otonomluğu yanında bir de din otoritesi ve otonomluğunu kavrar. Bu açıdan gerçekten, bütün felsefi düşüncesi bakımından olmasa da, Gourd vardığı netice bakımından hakikaten Pascal'a benzer. Dinin otoritesinin özellikle ahlaktaki bağımsızlığı konusunda, Pascal'a bir gönderme de yapar.106

Gourd'un din felsefesi anlayışını değerlendiren başka birisi de, H. Dumery'dir. Dumery, Gourd'un din felsefesini kanonik gibi bir ilme bağlamasını çok güzel ve yerinde bulmaktadır. Çünkü, kanonik, Gourd'da olduğu gibi, formel mantığı da içine alacak şekilde en genel ve bütün bir mantık ilmi olarak ele alındığında, bu ilim sadece doğruyu konu almaz, güzel, iyi, kutsal gibi daha bir çok temel değerleri de konu alır. Bu bakımdan diğer insan faaliyetleri gibi din, kendi özel kanoniğini, bu disiplinden almalıdır. Bu açıdan Dumery, Gourd'un din felsefesindeki temel hareket noktalarından birisini yani din felsefesini kanoniğe dayandırma fikrini, benimsemektedir.107

Diğer taraftan, Dumery, Gourd'un din felsefesi için biçtiği amacı sınırlı ve kullandığı yöntemi eksik görerek, onu tenkit eder. Dumery'ye göre, din felsefesi en geniş anlamda, kullandığı kanonik ile, sadece dini değerleri kodlaştırmak ve normlar haline getirmemeli; bunun yanı sıra, konusu din olan diğer disiplinleri de özelleştirmelidir. Ayrıca din yorumlarının farklı sistemlerini epistemolojik tenkide de tabi tutmalıdır. Bu noktada Dumery, Gourd'un din felsefesinin sadece evrensel değerle ilgilenmesi gerektiğini, özel meselelerin incelenmesini özel disiplinlere bırakmasını söylemiş olmasıyla kendisini sınırladığını belirtir. Buna ilaveten, Dumery'ye göre, din felsefi veya din kanoniği, ancak dini ifadelendirmenin bir

---

106 Gourd (J.-J) A.g.e, s.126

107 Dumery (H.): Critique et Religion, Problimes deMethode en Philosophie de la Religion, Paris, Sedes, 1957, s.35, dipnot 1.

incelenmesiyle yapılabilir ve dinin konusu, aşkın bırakıldıkça, felsefi bir incelemesi yapılamaz. Gourd'un yöntemini Dumery formalist bir yöntem olarak eksik görmektedir.108

Ayrıca Dumery, Gourd'un din anlayışı bakımından da tenkit etmektedir. Onun din anlayışı "din sadece, bütün özel disiplinlerin riyazetinin ötesinde var olan derinliğin artık değeridir.109 şeklinde tanımlayarak, Dumery bunu yaşayan bir manevilik veya dinin mistik ruhu olarak görür. Dini bu şekilde özünde tarif etmek, dini ve tezahürleriyle tarif etmek değildir der. Bu açıdan, Dumery, Gourd'un tam bir din felsefesi yapmaktan ziyade, dini sezginin müteal (aşkın) boyutunu kanıtlamıştır.110

Şimdiye kadar, Gourd'un kendi ağzından din felsefesi anlayışını tanıtmaya çalıştık. E. Boutroux ve H. Dumery'nin kısa değerlendirmelerini aktardık. Biz de, Gourd'un din felsefesine bir iki tenkit yönelteceğiz.

Gourd din felsefesini, dinin sahasının belirlenmesi ve din olgusunun ve sürecinin açıklanması olarak gördüğü halde, din felsefesi olarak sadece dinin sahasını belirlemekle yetinmiştir. Din olgusunun, yani dini tezahürlerin ne olduğu konusunu hemen hemen hiç işlememiştir. Bu yönüyle din felsefesini eksik bırakmıştır.

Diğer taraftan, dini ve Allah anlayışını "eşgüdümsel olmayanlık"a indirgemek ne kadar doğru olabilir? Örneğin ahlakta, vazife kavramına kıyasla "adak" veya "adama" (sacrifice) kavramı ve estetikte güzel kavramına kıyasla "yüce" kavramı gerçekten daha soyut kavramlardır; bunları bu bilimlerin kendi içinde veya genel bilim anlayışıyla daha objektif bir şekilde çözümlemek daha zordur. Fakat, buna rağmen, din veya Allah anlayışlarını bunlarla temellendirmek yeterli olabilir mi? Bu sorunun cevabında Dumery'ye bir ölçüde katılıyoruz; çünkü Gourd'un eşgüdümsel

---

108 Dumery (H.) A.g.e, s. 35-36, dipnot 1

109 Agy, A.g.e, s. 35, dipnot 1

110 Agy, A.g.e, s. 36, dipnot 1'in devamı

olmayan anlayışı gerçekten dinin özünün ne olduğunu açıklamaya yetmez görünmektedir; anacak bize öyle geliyor ki, o bu görüşüyle ne tamamen buna dayanan bir din ne de bir Allah anlayışı inşa etmek istemiyor, sadece bilim ve felsefe ne kader görüşünde gelişsin, bu gelişme karşısında her zaman dine bir sahanın kalacağını göstermek istiyor. Zaten sık sık müracaatta bulunduğu Hıristiyanlık ve onun Katolik veya Protestanlık gibi iki mezhebini tenkit etmediği gibi onları kökten reddetmiyor. Dolayısıyla neticede din ve bilimin sahalarının ve amaçlarının bir birine karıştırılmamasını öneriyor. Böylece Dumery'nin, "Gourd'un din felsefesi anlayışı dinin özünü açıklamaktan uzaktır" şeklindeki yukarıda belirttiğimiz tenkidine tamamen hak vermek de doğru olmaz. Burada bizim üzerinde durmak istediğimiz şey, Gourd'un eşgüdümsel olmayan dediği şeylerin gerçekten eşgüdümsel şeyler olup olamayacağı sorunudur.

Bize göre yukarıda da işaret edildiği, gibi, daha soyut olmaları bakımından Gourd'un eşgüdümsel olmayan dediği şeyler bir dereceye kadar eşgüdümsel olmayanlar olarak görülebilir, fakat onlar yine de sübjektiftirler.

tenkit bağlamında, üzerinde durulması gereken esas mesele, Gourd'un dini Allah'ın belirlemediği, Allah'ı dinin belirlediği şeklindeki görüşüdür. Eğer Gourd, böyle kategorik bir görüş ortaya atmayıp, "din anlayışı", "Allah anlayışını" belirler demiş olsaydı, yani doğrudan din veya Allah üzerinde değil de "anlayış" üzerinde dursaydı, onun bu görüşü bir ölçüde doğru kabul edilebilirdi. Zira her zaman olduğu şekliyle bir din vardır, fakat insanların din veya Allah adına söylemleri bir ölçüde onların anlayışlarıdır. Bu doğrudur. İşin esasına bakılırsa Gourd, bu görüşünü temellendirirken, tarih içerisindeki Hıristiyan dogmasının değişkenlik göstermesine paralel din ve Allah anlayışlarının değiştiğini göz önüne alıyor. Dolayısıyla kendisi ortaya attığı kategorik görüşüyle bir çelişkiye düşüyor. Dinin bizzat kendisini büsbütün bir disiplin olarak görmesi de, bundandır. Gourd'un, Hegel'in aksine, din felsefesi yaparken sade-

ce Hıristiyanlığı göz önünde bulundurması, onu böyle bir görüşe itmiş olabilir. Ancak bütün dinler veya genel bir din kavramı için Gourd'un görüşüne katılmak asla mümkün olamaz. Dini ve dindeki Allah kavramını belirleyen Allah'tır; burada temelde bir görecelliğe gitmek asla yerinde olamaz. Görecelik sadece insani anlayışlarda olabilir.

Gourd'u aksi görüşe iten neden Hıristiyanlıktır dedik; çünkü bu dinde, örneğin Yahudilikte ve İslam'da olduğu gibi, bir Allah, bir vahiy, bir peygamberlik ve de kitap anlayışı yoktur. Hıristiyanlıkta bütün bunların hepsi bizzat Hz.İsa'nın şahsıyla açıklanmaktadır. Böyle olunca, her şey tarihe bırakılmıştır. Bu açıdan, Hıristiyanlıkta olduğu şekliyle teoloji, başka hiç bir dinde o kadar önemli değildir. Gerçekten Hıristiyanlık din ve Allah anlayışı olarak, tamamen teolojiye bağlıdır; bunun için de, bunu nihai olarak yürüten papalık doğrudan İsa'nın temsilcisi, onun ruhunun yeryüzündeki hakimi olarak görülmüştür ve papaların yanılmazlığı kabul edilmiştir. Bu yüzden de, diğer dinlerde olduğu gibi, teoloji sadece sade bir insan uğraşısı olarak görülmez. Netice olarak, Gourd'un görüşü doğru bile kabul edilecek olursa, doğruluğu Hıristiyanlık tarihine bağlı bir doğruluk olabilir.

P. ORTEGAT'IN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI

FİLOZOFLARIN DİN HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİNİN TENKİDİ

Farklı bir din felsefesi anlayışı sergileyen ve bunun bir disiplin haline getirilmesi için çaba harcayan başka bir kimse de, Belçikalı filozof Paul Ortégat'dır. O, din felsefesiyle ilgili çalışmalarını, "Philosophie de la Religion" adıyla, önce tek bir cilt halinde 1938 yılında, sonra ilâvelerle iki cilt halinde 1948 yılında yayınladığı eserinde toplamıştır.

Şimdi Ortégat'nın din felsefesi anlayışını, bu eseri çerçevesinde ana hatlarıyla izah etmeye çalışalım.

1. Din Felsefesinin Tarifi ve Konusu:

Ortégat'nın din felsefesi anlayışını, büyük ölçüde, "Din Felsefesi" kitabına verdiği alt başlık yansıtmaktadır: "Şahsiyetçi ve cemaatçi bir realizme göre çağdaş sistemlerin tenkitçi sentezi." Buna göre, din felsefesi, çağdaş felsefedeki din ve Allah anlayışlarının personalizm (şahsiyetçilik) ve communautairizm (cemaatçilik) açısından bir tenkidi gibi görünmektedir. Nitekim Ortégat, eserinin konusunu tanıtırken, bu incelemenin ne teolojik, ne savunmacı (apologetique), ne tarihî bir inceleme olmayıp, "tenkitçi bir metafizik" olduğunu söyler.[111] O halde Ortégat'a göre de, din felsefesi, felsefî bir disiplindir; bu da doğrudan doğruya dinin ve dini olguların incelenmesi olarak değil, felsefede filozofların din ve Allah anlayışlarının şahsiyetçilik ve cemaatçilik açısından realist bir tenkitçiliği olarak belirlenebilir ve tarif edilebilir.

---

[111] Ortégat (P): Philosophie de la Religion: Synthèse Critique des Systèmes (Contemporains en fonction d'un Réalisme Personnaliste et Communautaire, Louvain-Paris, 1948, c.I s.9.

Ortégat'ya göre, din, birbirinden farklı üç incelemenin konusu olagelmiştir: Empirik bir inceleme, teolojik bir inceleme, felsefî bir inceleme.[112] İşte din felsefesi, dinin ve onun en önemli içeriği olan Allah'ın felsefî olarak incelenmesinin, yani filozofların metafizik düşüncelerinin tenkidi ve onların bir çeşit sentezidir. Din felsefesinin konusu, filozofların din ve Allah hakkındaki görüşlerinin şahsiyetçilik ve cemaatçılık açısından tenkitçi bir gözle ele alınmasıdır. Bu tenkitçi yaklaşımla din felsefesi netice olarak din olgusunun özsel içeriği ve onun zorunlu kanunlarını tayin etmeyi amaçlar.[113] Böyle olunca, din felsefesi, filozofları din ve Allah konusunda farklı düşüncelere iten, din ile ilgili önemli antinomilerin çözümüyle ilgilenir. Bunlardan doğru bir din kavramının çıkarılmasıyla uğraşır.

Bu antinomileri Ortégat şöyle sıralar:

a) Madde ve Ruh Antinomisi:

Din ya manevi ve ruhsal bir idealdir. Böylece din, ayin ve ibadetleri göz ardı ederek, zihin ve vicdan boşluğunda yaptırımı olmayan gölgesel ve hayali bir şey olur. Ya da, sadece ayin ve ibadetler ile onlardaki bir takım hareketlerde somutlaşan ve maddileşen tavırlardır. Böylece din, içi boş yüzeysel ve batıl hareketler toplamı olur. Birinci durumda, dinin maddi yönü yani onun dünyaya dönük, ibadet ve ayinleri, emir ve yasakları dikkate alınmıyor; ikinci durum da ise, dinin ruhî yönü, yani dinin esprisi dikkate alınmayarak, dini, onun dışsal olgularıyla dıştan bir tanımlaması yapılıyor.[114]

b)Düşünce ve Fiil Antinomisi:

Din, ya sadece insan aklından, yani düşüncesinden ortaya çıkan bir şey olarak görülüyor. Böylece, din, duygusallıktan uzak, mekanik olarak aklın Allah'a benzemesine müsaade eden bir anlayışa dönü-

---

[112] Agy, A.g.e, s. 5.
[113] Agy, A.g.e, s. 13.
[114] Agy, A.g.e, s. 10.

şüyor; ne ibadet ve dua gibi, ne de Allah önünde duyulması gereken alçak gönüllülük, tevazu, aşk ve sır gibi duygular dikkate alınıyor. Bu, dinin kupkuru ve lezzetsiz bir düşünce oyunu olarak algılanmasından başka bir şey değildir. Ya da din, aksine sadece insanın varolma isteğinden doğuyor, ki bu da, sonu olmayan, köksüz bir varoluşçuluk, hazcı bir merakçılık ve ahlakî yaptırımı olmayan bir hükümranlıktır; dinin yüce objesini dışta bırakan, kendisini hür hissettiği sürece büyüyen dinamik bir putperestliktir.[115]

c) İçkinlik ve Aşkınlık Antinomisi:

Mutlak ya insana içkindir; böylece o insanın düşüncesinde veya iradesinin eserinde ortaya çıkar. Bu durumda Allah artık aşkın değildir ve insanı da kendisini aşmaya itmez. Ne korku, ne saygı hissi vardır. Neticede Allah'ın insan olarak görüldüğü bir anlayış ortaya çıkıyor.

Mutlak ya da, aşkındır. O, tamamen başkasıdır; insandan, "ayrılmış" ona tamamen somut, düşünce ve histen uzak, yabancı bir varlık. Allah'ın insanla hiç bir ilişkisi olmadığı anlayışının hakimiyeti.[116]

d) Birey ve Toplum Antinomisi:

Din, ya toplumlara ve toplumdan ortaya çıkan bir şeydir. Bu anlamda, din veya kurtuluş bir cemaata veya topluma dahil olmak demektir. Böylece, insanın kendisini, belirli bir dogma, hukuki ve sosyal bir takım düzenlemelerin otoritesine bağlaması ve bir kilisenin üyesi olması gerekir. Bu, insanın şahsi zenginliğinin yok farz edilmesi ve onun şahsiyetinin otonomluğunun yok sayılmasıdır.

Ya da din, aksine sadece bireysellikle kaim oluşu ve onun otonomluğuyla açıklanır. Bu, Allah'ın sadece insanın vicdanında va-

[115] Agy, A.g.e, s. 10-11.
[116] Agy, A.g.e, s. 11.

rolduğu, vicdanın insanın kabesi olduğu görüşüdür. Toplum veya cemaatın birey üzerine olumlu veya olumsuz etkilerinin yok farz edildiği bir anlayıştır.[117]

Ortégat'ya göre, filozoflar din ve Allah anlayışlarında, bu ve benzeri antinomilerin sadece bir veya iki kanadını göz önünde bulundurarak görüşlerini belirttiklerinden ve onları gereği gibi çözümlemediklerinden netice olarak sağlam, tam ve doğru bir Allah ve din anlayışı sergileyememişlerdir. Bu açıdan onlarda her zaman tenkidin konusu olabilecek görüşler vardır. Din felsefesinin, din ve dini olguların, onların özüyle ilgili ve zorunlu kural ve kanunlarını tayin edebilmesi için, önce bu antinomileri çözümlemesi gerekiyor. O halde din felsefesinin, öncelikle konusu ve amacı, bu ve benzeri antinomileri çözümlemesidir.

Ortégat'ya göre bunların çözümü, dinde ruhun, maddeden; aklın ve düşüncenin,duygu ve pratikten; bireyselliğin, toplumsallıktan; aşkınlığın, içkinlikten bağımsız olmadığını, bunların her birinin diğeriyle doğrudan bağımlı olduğunu kavramaktır. Böylece, ancak din felsefecisi, dinin varoluş şartlarının imkaniyetini ortaya koyabilir.

2. Din Felsefesinin Kısımları:

Din Felsefesinin tarif, konu ve amacını belirttikten sonra, şimdi Ortégat'ya göre din felsefesinin ne gibi bir disiplin olduğunu kısaca görelim.

Hegel ve Gourd'tan farklı olarak Ortégat din felsefesinin iki kısımdan oluştuğunu söyler: "Din felsefesi iki disipline ayrılır: Bir tenkit (une critique) ve bir ontoloji (une ontologie). Tenkidin öncelikli bir amacı vardır; o dini bir metafiziğin imkaniyeti, doğuşu ve yöntemini vazeder. Ontoloji (onu) bina eder; o, Allah ve insanın doğasını, onların karşılıklı ilişkilerini belirler. Onun kanunları normatiftir."[118]

---

[117] Agy, A.g.e, s. 11-12.
[118] Agy, A.g.e, s. 7.

Görüldüğü gibi, Ortégat'ya göre din felsefesi, onun iki dalı olan tenkitçilik ve ontoloji ile, dini bir metafizik kurmak için vardır. Bu metafizik, genel felsefedeki metafizik değildir; bir dinin metafiziğidir. tenkit böyle bir metafiziğin kurulup kurulamayacağını tartışır ve yöntemini hazırlar; ontoloji ise, bu metafiziğin içeriğini inceler; özellikle de Allah-insan konusunu ele alır.

3. Din Felsefesi ve Diğer İlimler:

Yukarıda da belirtildiği gibi, din tarih içerisinde çeşitli ilimlerin ve incelemelerin konusu olmuştur. Ortégat bunları üç ana ilim halinde sıralar:

a) Empirik İnceleme:

Ortégat'ya göre, dinin empirik incelemesini yapan disiplinler, tarih, sosyoloji, psikoloji ve fenomenolojidir.

Tarih: Dinlerin menşei ile ilgilenir ve onların tarihî gelişim evreleriyle uğraşır. Tarihîn, dine bu şekildeki yaklaşımı ve onu incelemesi, dıştan bir incelemedir; özüne ilişkin bir inceleme değildir. Tarih, belki dinin ne olduğunu söyler; fakat ne olması gerektiğini söyleyemez.[119]

Sosyoloji: İnsanın toplumsal olan dini davranışlarını ve onların özelliklerini çizer ve onlarla ilgili kanun ve kuralları normatif olarak belirlemeye çalışır.[120] Dinin ne olduğu veya ne olması gerektiğini değil, nasıl olduğunu konu alır.

Psikoloji: Psikoloji de, tarih ve sosyoloji gibi, dini hariçten inceleyen bir disiplindir; din olgularının karakterlerinin soyutlamasını yapar veya bu olguların bireysel karaktere ve davranışlara olan etkilerini inceler. Özellikle işin içine iman olgusunu katmayan çağdaş empirik ve pozitivist psikoloji, dini açıklamada fakirdir ve de-

[119] Agy, A.g.e, s. 5.
[120] Agy, A.g.e, s. 5.

ğersiz çıkarımlarla ilgilenir.[121]

Fenomenoloji: Ortégat'ya göre, bütün bu empirik incelemeler içerisinde, dinin içeriğiyle doğrudan ilgilenen fenomenolojidir; o, onların aksine, indirgemeci genelleme ve soyutlamalardan uzak kalmaya çalışır. Bununla birlikte, fenomenoloji de, deskriptif bir ilim olarak durmaktadır ve psikoloji gibi normatif hümüklerden kaçınmaktadır. Bu açıdan, o da tam bir din ilmi olmada yetersizdir ve eksiktir.[122]

Bugün "din ilimleri" denen, dinler tarihî, din sosyolojisi (veya dinî sosyoloji) din psikolojisi (veya dinî psikoloji) ve din fenomenolojisi gibi disiplinlerin, o halde Ortégat'ya göre, gerçekte, dinin ne olması gerektiğini izah eden disiplinler değildir; o, bu konuda G. Marcel ve R.Le Senne ile aynı görüşü paylaşarak, din adına gerçekte bunların özellikle de psikolojinin hiç bir şey ortaya çıkarmadıkları kanısındadır.[123]

b) Felsefî İnceleme:

Din ve Allah, başlangıcından beri felsefenin konusu olagelmiştir. Fakat dinin felsefî incelenmesi deyince, bir din felsefesi, biri de dinin genel felsefede incelenmesi olarak iki ayrı saha belirlemek gerekiyor.

Dinin genel felsefede incelenmesi, vahiy dini, yani pozitif ve tarihî dine karşı felsefî bir din mi oluşturmaktır? Bu genelde felsefe tarihînde özellikle, Eflatun ve St. Augustin'de böyle olmamakla birlikte, Ortégat'ya göre, XVIII. yüzyıl filozoflarıyla, yani aydınlanma devriyle birlikte "doğal din" ve benzeri kavramlar adı altında felsefî bir din oluşturmaya çalışılmıştır. Fakat böyle felsefî bir dini, Hegel gibi, Ortégat'da kabul etmez; o J. Lachelier gibi, doğal dini, suni ve debi bir din anlayışı olarak görür; gerçek din ile hiç bir ilgi-

---

121 Agy, A.g.e, s. 6.
122 Agy, A.g.e, s. 6.
123 Agy, A.g.e, s. 6,dipnot 1.

si olmayan felsefî bir düşünce olarak değerlendirir.[124] Aynı tenkidi, Kant gibi filozofların din anlayışına da yöneltir; Kant ve benzeri filozofların dini, aklın sahasına indirgemeleri ve dini sadece ahlâkî kanunun mutlak değerini korumak için bir araç görmeleri, yani onların ahlakî formalizmleri, XVIII. yüzyıl filozoflarının dini idealizmleri kadar saçmadır.[125]

Ortégat'ya göre, din felsefesi işte dinin bu şekillerde felsefe ile temellendirmelerini tenkit için vardır. Din felsefesi, gerçek ve yaşayan, yani tarihî ve pozitif dinin ne olduğunu temel alarak, felsefî dinlerin gerçek olamayacaklarını göstermeye çalışır. Filozoflar, gerçek dini, onun geleneğinden ve toplumsallığından soyutlamakla, ya gerçekte dindar değillerdir veya sadece niyetlerinde dindardırlar; onların böyle bir din anlayışları her halükârda içeriği boş bir din anlayışıdır.

c) Teolojik İnceleme:

Dinin empirik ve felsefî incelemesi birbirini tamamlayan iki incelemedir; bunların sentezini yapan üçüncü bir inceleme şekli ise, Ortégat'ya göre, teolojik incelemedir ki, dini meselelere felsefî ve soyut bir sonuç sunar. Bu da iki kısma ayrılır: tenkitçi teoloji ve positiv teoloji.[126]

tenkitçi Teoloji: Bu, tarihîn verilerine ve felsefenin çözümlerine dayanır. Burada bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır: O da, Ortégat'nın burada felsefeden kastı, dinin yerini almaya girişimde bulunan yukarıda tenkit ettiği XVIII. yüzyılda gelişen felsefe değildir; genelde, klasik metafiziktir. Böyle bir felsefe, dinin hizmetinde olan bir felsefedir. Bu felsefe, tenkitçi teolojiye, ilahi dine davete, düşünceyi, pratik, ayinsel ve sosyal bir takım gereksinmeleri karşılamada malzeme sunar. Bunlarla tenkitçi teoloji dinleri in-

---

[124] Agy, A.g.e, s. 7.
[125] Agy, A.g.e, s. 7-8.
[126] Agy, A.g.e, s. 8.

celer; neticede de bu sefer o, felsefî gereksinmelere cevap verir. İnsanı kurtuluşa erdiren ve tabiatüstü bir varlığın gerçekliğini kendisinde taşıyan Hıristiyanlık gibi bir dinin varolduğunu ispatlayan böyle bir tenkitçi teoloji, neticede yöntemi dogmatik olan pozitif teolojiye kapı açar.[127]

Pozitif Teoloji: tenkitçi teoloji, Ortégat'ya göre yöntemi felsefî olan ve felsefî düşünceleri kendisi için kullanan, doğrudan dini meselelerin kendileriyle uğraşmayan, fakat din meselesiyle uğraşan teolojidir. Yani bir bakıma skolastik devirden beri devam eden felsefeleştirilmiş teolojidir. Akli teoloji de denir.

Pozitif teoloji, Hıristiyanlık dogmasını, onunla ilgili dini meseleleri konu alan, yöntemi dogmatik olan teolojidir. Bu, başkalarının dogmatik teoloji dedikleri şeydir.

Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus, Ortégat tarafından, empirik din ilimlerinin (din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihî ve din fenomenolojisi) genel felsefenin ve din felsefesinin, sonuçta hepsinin teolojinin hizmetinde görülmesidir. O halde, Hegel ve Gourd gibi, Ortégat da din felsefesini teolojiden ayrı bir disiplin olarak görmesine rağmen, onlardan farklı olarak o, din felsefesini ideal (üstün) olarak görmeyerek, teolojinin hizmetinde görüyor. Halbuki, Hegel ve Gourd'a göre, din felsefesi bütün din ilimlerinden, teolojiden, klasik metafizikten daha üstün ve önemli bir yere sahiptir.

4. Din Felsefesinin Yöntemi:

Ortégat'ya göre Din felsefesi, dini bir metafizik kurmayı amaçladığına göre, ilk ve en önemli sorun, öncelikle dinin ve din olgusunun ne olması gerektiği sorunudur. Böyle bir sorunun çözümü, uygun bir yöntemin belirlenmesi sorunudur. Din denince, din olgusunda ilk akla gelen birtakım dahili ve harici olguların varolduğudur;

---

[127] Agy, A.g.e, s. 9.

bunlar inanç, ayin ve ibadetler, his ve duygular, sosyal müesseseler ve kurumlardır. O halde, din felsefesi için düşünülecek yöntemin bunların hepsini beraberce dikkate alan ve kucaklayan bir yöntem olması gerekiyor.

Ortégat'ya göre, bu yöntem, doğal olarak tarihten psikolojiye bir çok ilmin kullandığı empirik analitik yöntem olamaz; zira daha önce bu ilimlerin dinin ne olduğunu açıklamaktan uzak olduğunu Ortégat belirtmişti. Özellikle, Kant ve ondan sonra felsefede ve bilimde ağırlık kazanan bu yöntem, dini her yönüyle kuşatıcı değildir; zira bu yöntem görgüsel gerçeği konu alır; halbuki din tamamen görgüsel gerçekten ibaret değildir. Bu yöntemle dinin harici olguları bir ölçüye kadar incelenebilir; az-çok da doğru şeyler söylenebilir. Fakat din, her yönüyle bilim gibi değildir. O halde, ampirizm ve onun farklı tonları, din felsefesinin kullanabileceği uygun bir yöntem değildir. [128] Dinin temel konusu olan Allah, bizatihi metaempiriktir; bu bakımdan empirik bir gösterimin konusu olamaz. Diğer taraftan din felsefesi, bir zamanlar bilimin kullandığı apriorik yöntem de olamaz. Çünkü din bütün yönüyle aklın apriorilerine de indirgenemez.[129]

O halde Ortégat'ya göre, din felsefesi, felsefî bir disiplin olması dolaysıyla, ancak felsefî yöntem kullanabilir.[130] O, Hegel ve Gourd ile, aynı görüşü, paylaşmaktadır. Ancak Hegel'den farklı olarak Ortégat, bu felsefî yöntemin sırf spekülatif bir yöntem olmaması üzerinde durur. Din felsefesinin kullanacağı felsefî yöntemin aktif tecrübeye dayanan, tenkitçi ve sentetik bir yöntem olması gerektiğini vurgular.[131] Çünkü dinin soyut yönü olduğu kadar somut yönü, mutlak yönü olduğu kadar göreli yönü ve bireysel yönü ol-

[128] Agy, A.g.e, s. 30-36.
[129] Agy, A.g.e, s. 94-95.
[130] Agy, A.g.e, s. 95.
[131] Agy, A.g.e, s. 6.

duğu kadar toplumsal yönü de vardır. Bu bakımdan sırf spekülasyondan oluşan bir felsefî yöntem, din incelemesi için yeterli değildir.

5. Din Nedir?

Ortégat için, din felsefesinin en önemli meselelerinden birisi, dinin tarifi, menşei ve tabiatı meselesidir. Bunun incelenmesi için, önce tarihçilerin, sosyologların, psikologların ve filozofların bu konuda ortaya atmış oldukları tezlerin bir tenkidinin yapılması gerekir.

a) Dinin Tarifi:

Dinin birçok tarifi yapılmıştır. Bunları Ortégat şöyle sınıflar: Sözlüksel (etymologique) tarifler, tarihî tarifler ve felsefî tarifler.

Sözlüksel Tarifler: Batı dillerindeki din (religion) kelimesi, Latince "religio" kelimesinden gelmektedir. Bu religio kelimesinin hangi fiil kökünden türemiş olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Fakat bunlardan en çok tutulanı Çiçero, Lactance, St. Augustin'in görüşleridir. Çiçero, religio kelimesinin bir şeyi tekrar etmek, bir işi özenle yapmak anlamındaki "religere" fiilinden geldiğini söyleyerek, dinin insanın kendisini Allah için ibadete vermesi ve yortulara katılmak anlamına geldiğini söyler. (Cicero: De Natura Deorum, II, 28.) Lactance ise, bu kelimenin bağlamak ve bağlanmak anlamına gelen "religare" fiilinden türediğini söyler ve dinin, insanın kendisini Allah'a bağlaması anlamına olduğunu belirtir. (Divinarum Institutionum, IV, 28). St. Augustin'e gelince, o, Lactance'nın tarifini benimser; dinin saygı ve korku yoluyla, insanın Allah'a bağlanması olduğunu belirtir. Ancak, dinin "religere" fiilinden türediğini kabul eder.

Ortégat'ya göre, dinin bu şekildeki sözlüksel tasvirleri, farklı kültürel ortamların teorisiyle yapıldığından bize, gerçekte dinin ne olması gerektiği hususunda pek fazla bir bilgi vermezler; önemsiz-

dirler.[132]

Tarihî Tarifler: Bu sınıf altında temelde psikolojik ve sosyolojik nazariyelere dayanan natürizm, totemcilik, animizm (ruhçuluk), sihircilik (magisme) gibi bir çok nazariyeye dayanan tariflerdir.

Ortégat'ya göre, bu teorilerin hiç birisi bize bir din tarifi vermezler. Çünkü her şeyden önce bunlar, insanlık tarihînin ilkellik, metafizik ve bilimsel (gelişmişlik) gibi kategorik devirler olarak ayırımlarına dayanan pozitivist yaklaşımlarla yapılmışlardır. Ayrıca, insanlığın geçmiş erken devirleri hakkında bunları kanıtlayacak yeterli delil ve doküman olmadığı gibi, varolanlarının deşifre edilmesi, yorumlamaları da çoğu zaman tarihçilerin ve sosyologların indi görüşleridir. Hatta ölümler tarihî daha çok derinleştikçe, dini tarif etmek daha zor olmaktadır.[133]

Felsefî Tarifler: Ortégat dinin felsefî tariflerini şu sınıflar halinde ele almaktadır.

aa) Sosyolojik Tarif:

Dini, sosyal yönüyle ve yapısıyla tanımlamadır. Bu anlayışa göre kilise dinin, dini hayatın merkezi ve nihai noktasıdır. Ortégat'ya göre, Schleiermacher kilisenin akıp giden bir insan yığını olmamasını, fakat organik bir vücut olmasını arzulaması bundandır. Kiliseden bağımsız olmak, ölmek, demektir. Kendini kaybetmek demektir. Birey tek başına bir şey değildir.[134]

Ortégat, dinin bu şekildeki bir sosyolojik tarifine katılmadığını bildirir. Çünkü, böyle bir tarif, toplumu dinin şekli bir unsuru yapmaktadır ve toplumu bireyin içinde yaşadığı empirik bir cemaat olarak görür. Böylece, dinin ve kilisenin biatı hakkında yanlış bir bilgi vermektedir. Oysa kilise, empirik ötesi (metemprique) ve ma-

[132] Agy, A.g.e, s. 13-14.
[133] Agy, A.g.e, s. 14-16.
[134] Agy, A.g.e, s. 17.

nevi bir cemaat ve bireylerin cemaatı olduğu sürece, sadece dinin kaynağı olabilir. Kilise, kişi için özgürlüğün, hakikatin ve deruniliğin prensibi olduğu sürece, bir değere sahiptir. Kiliseyi, sırf kilise olarak görerek dini kilise ile tarif etmek yanlıştır. Dinin kilise olarak sosyolojik tarifi doğru değildir.[135] O halde, Ortégat, Scheleirmacher gibi bir çok kimsenin, kiliseyi din ile aynileştirmelerini ve onu bir vücut gibi görmelerini kabul etmiyor. Kiliseyi, sadece manevi bir topluluk, ekleziyastik bir birlik olarak görmek gerekiyor. Ortégat için dinin sosyal bir yönü vardır; bu sosyal yönü doğrudan kilise değil, dine inanan insanların topluluğu temsil eder.

ab) Entellektüalist Tarif:

Dini, zihinsel bir olgu ve sadece düşünce olarak tarif etmek de yanlıştır. Elbette dinin düşünce boyutu vardır ve bu dinin özündendir, örneğin Allah'ı bilmeden O'nunla manevi olarak birlik olmak nasıl mümkün olabilir? Fakat, din düşüncenin yanı sıra somut bir hayat tarzıdır. Bu dışlanarak, dini sadece düşünce olarak tarif etmek eksik bir tariftir, Ortégat'ya göre.[136] Zira, özellikle iman vasıtasıyla, din insanın Allah'a karşı bir yükümlülük altına girmesi demektir. Bu yükümlülükle, insan ve zihin aktif hale geçer; zihin eylem ile şek ve şüpheden kurtulur. Allah'ı sadece akılla aklileştirmek, O'nu soyutlamak olur; ancak ibadetle O, insanda yaşanan hakikat hale gelir. Âhlâkî veya gayri ahlâkî fiiller, ancak yaşanan bir din ile gerçek değerini kazanır. Dinin duygusal yönü, ancak din yaşanır hale geldiği zaman ortaya çıkar; fiilin olmadığı yerde duygu olmaz.[137] O halde din, düşünce olduğu kadar pratik bir hayat tarzıdır.

---

[135] Agy, A.g.e, s. 18.
[136] Agy, A.g.e, s. 18.
[137] Agy, A.g.e, s. 19-22.

ac) Dinamik Tarif:

Dinin dinamik tarifi, dinin hayat hamlesi (l'élan vital) ile yapılan tarifidir. İnsanda bedene bağlı olduğu kader, zihne bağlı olan hayat hamleleri ve şevkler vardır. Dini sadece bunlardan birisiyle veya her ikisiyle beraber tarif etmek, dini örneğin bedenin içgüdüleriyle veya zihni ihtiraslarla açıklamak olur ki, bu da tamamen doğru bir tarif olmaz. Bu, dini, insanın kendisiyle şartlandırılması olur. Bütün değerleri ve gayeyi insan ölçüsüne göre tayin etmek olur. Halbuki, din olgusunda insan kadar, Allah da önemlidir.[138]

ad) Egzistansiyalist Tarif:

Bu, Ortégat'ya göre, Heidegger, Sartre, Jaspers gibi ateist ve inançlı olan egsiztansiyalist filozofların din tarifleridir. Bu felsefe, radikal bir sezgicililk (intaitianisme radical) olarak tarif edilebilir. Bu sezgicilik, aklın kesin olarak varlıkla irtibat kurabildiğine ve netice olarak varlığın yoklukta gölgelendiğine inanılan bir sezgiciliktir. Böyle olunca, bu sezgicilik ne mistik bir yaşantıyı, ne zühdü, ne ahlakı ne de dini katan bir sezgiciliktir ki, ümidi ve imanı, sıkıntıya ve ümitsizliğe bırakır. Böyle bir felsefeye göre din, anlamsız bir arayıştan başka bir şey değildir.[139] Egsiztansiyalist din tarifi, dinamik din tarifinin baka bir çeşididir.

ae) Sentetik Tarif:

Ortégat'ya göre, dinin gerçek tarifi ancak bütün bu eksik tariflerin senteziyle olabilir. Zira din, şahsi olduğu kadar toplumsaldır; dinin estetik ve etik boyutu olduğu kadar düşünce boyutu vardır; dinin insanın psişik hayatıyla ilgili yönü olduğu kadar imana dayanan

[138] Agy, A.g.e, s. 22-25.
[139] Agy, A.g.e, s. 25-28.

yönü vardır; din soyut olduğu kadar somuttur; din tarihî bir olgu olduğu kadar felsefî ve metafizik bir olgudur. O halde, din gerçek tanımını bu antinomilerin uzlaştırılmasında bulabilir. [140]

b.Dinin Menşei ve Tabiatı :

Dinin yukarıda yapılan tarifleri ve tanımları, dinin menşeini ve tabiatını da doğrudan açıklamaya çalışan nazariyedir.

aa. Tarihî ve Empirik Nazariyeler:

Sosyoloji ve Psikoloji gibi disiplinlerin de yardımıyla tarih, dinin menşei ve tabiatını açıklamak için çok çeşitli nazariyeler ortaya atmıştır. Bunlar, natürizm, natüralizm, totemizm, animizm, sihircilik, (magisme) gibi nazariyelerdir. Bu nazariyelerin ortak noktası dinin, insan veya toplumdan doğmuş olduğunu iddia etmeleridir. Dinin, ilahi menşeli olduğunu öngörmezler. Ortégat bunların kabul edilebilecek teoriler olmadığını vurgular. Bunların bazı özel spekülatif şekillerini ele alarak tenkit eder.

Max Müller'in Algı Nazariyesi:

Müller'e göre din, insanın akli ve mistik olmayan sonsuzu algısı üzerine kurulmuştur. Müller'e göre, çocuk veya çocukluğu bir çağ olarak yaşayan ilkel insan, yeryüzünün ufukla sınırlı olduğunu fark edince, ufuğun üzerindeki ışıklı gökyüzüne ellerini açarak ulaşmak istemiştir. Gökyüzünün ulaşılmazlığı, ölçülüp biçilemezliği, yüksekliği ve sonsuzluğu, ona daha yukarıda bir şeyin olduğu hissini vermiştir. İşte bu çocuksu epistemolojinin maddi algısı dinin kaynağı olmuştur.[141]

---

[140] Agy, A.g.e, s. 28-29.

[141] Müller (M.) : Origine et Développement de la Religion, Paris, 1879, s.24-32.

Ortégat'ya göre bu nazariye, önce psikolojik olarak yanlıştır; çünkü akıldan ve duyudan bağımsız bir mekan sonsuzluğunu çıkarmak mümkün değildir. İkinci olarak felsefî açıdan daha da yanlıştır; çünkü mekansal sonsuzluk, özsel olarak kalitatif sonsuzluktan veya algıdan ayrıdır. Mekansal belirsiz sonsuzluk, bizim hissi temsillerimizin saf bir formudur; bu form, tecrübenin dışındadır ve tamamen irreeldir; kalitatif sonsuzluk ise, akli iştaha uygun bir terimdir ve bizatihi varlığı kavramaya yetkinliği gerektirir. Ayrıca Müller, örneğin sonlu veya sonsuz olan bir şeyin imajı ile onun anlamı arasındaki farklı bir şeyin temsili ile onun kavramı arasındaki farkı, sonsuzluk fikriyle sonsuzun kültü ayrılığını hiç hesaba katmıyor.[142]

Tahayyül Nazariyesi:

Ortégat, dinin menşei ve tabiatını açıklamak isteyen efsane (mythe), animizm (ruhçuluk ve natürizm) gibi nazariyeleri tahayyül nazariyesi altında topluyor. Bütün bu nazariyeler dinin menşeini, insandaki yaratıcı hayal gücüne bağlarlar. İlkel insan bilimsel ve felsefî olarak açıklayamadığı bazı maddi ve manevi güçleri düşler. Bu düşleriyle, onları idealize eder, şahıslaştırır ve bazen de tanrılaştırır. Böylece din denen olgu başlar.

Ortégat'ya göre bu tür nazariyeyi savunan empiristler, ilkel kavimlerin dinlerini tam olarak deşifre edememişlerdir. Bunların dinlerinin çok tanrılı olması, ayin biçimleri ve yortları empiristleri haklı çıkaracak bazı özellikler taşımasına rağmen, dinlerinin şekli özelliklerinin arkasındaki gerçeklere bakıldığında -ki empiristler bunu hep göz ardı etmişlerdir- onların dolaylı da olsa yerin, göğün rabbi olan tek bir tanrıya ibadet ettikleri görülür. Nitekim Ortégat, bu konuda F.Heiler'in ve onu takip eden A.Lang, L.Frobenius, Fr.Graebner ve W.Schmidt, Le Roy gibi kimselerin çalışmalarına

[142] Ortégat (P.) : Age, s. 37-38.

dayanarak, bütün bu din şekillerinin, zamanla bozulmuş daha önceki monoteist bir dinden geldiğini kabul etmektedir.[143]

Empirik Akıl Nazariyesi:

Tarihsel empirist nazariyelerin özel bir şekli de, empirik akıl (La Raison Empirique) nazariyesidir. Bunu savunanlardan J.M. Guyan'a göre, dinin menşei, ne insanın kaprisinden, ne tahayyülünden doğmuştur; aksine din, insanın kendi fiziki çevresini aklıyla anlamaya çalışırken, yani bilim yaparken, bu çabadan, yani bilimden doğmuştur. Din başlangıçta fizikti; insan tamamen fiziki meseleleri çözmek isterken, çözümleyebildiklerini fizik olarak bilimleştirdi, çözümleyemediklerine metafizik veya parafizik dedi. Bu parafizik ve metafizik zamanla dine dönüştü. Böylece çözemediği fizik meselesini tanrılaştırdı. Din o halde kötü çözümlenmiş bilimsel bir tümdengelime dayanan hurafelerdir. Bilim ilerledikçe, sadece faydasız ve emekliye ayrılmış tanrılar kalacaktır.[144]

Böylece din, insanın cahilliğinden doğan bir şey olmuş oluyor. Ortégat, bu nazariyeyi benimseyenlerin niçin bilinmeyen bir şeyin ilahlaştırıldığını anlatamadıklarını söylüyor. Eğer bu, meselenin aşkınlığından kaynaklanıyorsa, bu durumda zaten nazariye kendiliğinden çürütülmüş olur. Eğer bu sadece, yeterli bilimsel çabanın olmayışından kaynaklanıyorsa ve insan da bunun böyle olduğunun farkındaysa, böyle bir bilinmeyenin tanrılaştırılmasının bir anlamı olamaz. Diğer taraftan, din bir bilimsel illizyon ise, böyle bir dinin, kendi hatasını ortaya çıkarabilen bir bilim ve çeşitli yeni şekiller alarak yan yana yaşayıp gelmesi nasıl açıklanabilir?[145]

---

[143] Agy, A.g.e, s. 39-41. Ayrıca bu konu hakkında bkz. : Heiler (F.) : La Prière, Paris, 1931, s.141.

[144] Guyam (J.M.) : L'Irreligion de l'Avenir, Paris, 1927, s. 13-14, 51-52.

[145] Ortègat (P.) : A.g.e, s. 41-43.

ab. Dinamik Nazariyeler:

İnsanın kendi kendisine yabancılaşmasının neticesi olarak dinin ortaya çıktığını ve dolaysıyla "Homo homini Deus!" diyen materyalist içkincilik nazariyeleri dinamik yani antropomorfik nazariyeler grubuna girer. Ortégat bunların şu özel şekilleri üzerinde durur.

Feuerbach'ın Nazariyesi:

Feuerbach'a göre, din, egoist arzunun hayali bir projeksiyonudur. İnsan bir takım maddi ve manevi şeyleri özler ve onları elde etmek için, avunmak için kendisini hayali varlığa bağlar. Bu hayali varlık tanrıdır. Gerçekleştiremediği arzularını tanrılaştırır. Bütün bir din, böylece sadece antropomorfiktir. İnsan kendi sıfatlarını, tanrıya verir; böylece de kendi kedisine yabancılaşır. Dinin pratiklerini ve özünü araştırmak, insanın bizzat kendisini aramasından başka bir şey değildir. Teoloji yok, antropoloji vardır. Bütün teoloji, bir antropolojidir.[146]

Ortégat'ya göre bu şekildeki bir anlayış tuhaf, gülünç bir anlayıştan öteye geçmemektedir. İnsanı Allah'a zıt olarak koyan bu antinomi, gerçek varlığı bir kavrama, bir sûrete veya bir hayali şeye zıt olarak koymuyor dinamik olarak gerçeği gerçeğe karşıt koyuyor. Benin benliğe içkinliği, bunu gerçekleştirici bir aşkınlık olmadan nasıl kavranabilir? Allah'ın varlığını inkar etmek, bütün varlığı inkar etmek olamaz. Zira bizi hareket etmeye bizim dinamikliğimizin prensibi olan sadece tek bir varlık (ego) yoktur. Ego dinamikliğini sadece egodan alamaz.[147]

Sihir (Magie):

---

[146]Mısırlı yazar H. Hanefî'nin Kelâm'ı antropolojiye indirgeme çabasının ilham kaynağı, Feuerbach'ın bu görüşüdür.

[147] Agy, A.g.e, s. 43-44.

J.H. King'ten K. Preuss, H. Hubert ve E. Lehmann'a kadar bir çok din tarihçileri dinin doğuşunu ilkel topluluklarda gördükleri sihirciliğe bağlamaktadırlar. Fakat diğerleri gibi, böyle bir nazariyenin bütün bir dini veya din olgusunu açıklamaktan ne kadar uzak olduğu sihir üretmeye de kullanılan teknikle açıklanamayacak kadar gerçek dışı olduğu, diğer din tarihçileri tarafından ortaya konmuştur.[148]

Marksizm:

Feuerbach ve genç Hegel'den ilham alan K. Marx ve Marksistler, gerçek olanın soyut gelişme ve soyut tarih olduğunu söylerler; idealizmi kabul etmezler. Gelişmenin ve tarihîn evrimini, ruh değil, iş ile insanın çevresine olan uyuşması (adaptation) sağlar. Marx, Feuerbach'ın hayalci nazariyesini benimser, fakat bu hayali tanrıyı insanın hayal gücünün değil, sınıfların sosyal kavgasının ortaya çıkardığını söyler. Tanrı, kapitalin bir aleti ve kavgayı kaybedenin teselli için sığındığı hayali bir sığınaktır. Feuerbach gibi Marx için de, 'din olgusu biyolojiktir ve insanın yabancılaşmasını ifade eder. Bu hayali olguyu ortadan kaldırmak için, bunun nedeni olan ekonomik rejimi yani kapitalizmi ortadan kaldırmak gerekir. Bu da, komünizm olacaktır. Marx şöyle diyordu: "İşçilerin dini, Allahsız dindir, çünkü bu din, insanın ilahiliğini tamir etmeyi araştıracaktır."[149]

Ortégat'ya göre bu işçi dini, Marx'ın zamanındaki din anlayışına ve uygulamasına, kapitalizmin sosyal ve ekonomik adeletsizliğine karşı ideolojik ve romantik bir reaksiyondu. Hatta o günün şartları içerisinde bir çok yönden haklı bir tepkiydi. E. Mounier ile aynı görüşü paylaşan Ortégat, marksizmin bu tepkisini, Batı toplumunun

[148] Agy, A.g.e, s. 44-46.
[149] Zikreden H. de Lubac: Le Drame de P'Humanisme Athée, Paris, 1945, s. 37.

gelişimi için olumlu bir katkı olduğunu da kabul eder.[150] Fakat o, marksizmin sınıf kavgası fikrinin ne dini yok edebileceğini ne de dinin menşeini buna indirgemesinin doğru ve bilimsel bir yaklaşım olmadığını söyler. Marksizmin adaleti savunması bin kere haklı, fakat bu dünyayı öbüründen ayırması da o kadar yanlıştır der. Ona göre dinsiz bir sosyal ve ekonomik düzen insanı insancıllaştırmaz; Kierkegaard'ın dediği gibi ancak Allah'a bağlılık insanı insan yapar der.[151] Feuerbach'ın aksine Marx, daha sonraları, komünizmi sadece sosyal ve ekonomik bir olgu gibi değil, din gibi manevi ve mistik, tam bir hümanizm hareketi olması için itmeye çalışmıştır.

Cinsel İçgüdü:

Diğer taraftan, Freud dinin menşei nazariyesini kendince cinsel içgüdü saikiyle açıklamaya çalışır. Dinin başlangıcı olarak "Libido"den bahseder. Daha önce Scheler, gerçek anlamda bir aşktan bahsedilemeyeceğini, olsa olsa cinsel bir aşktan bahsedilebileceğini söylemişti; işte bu cinsel aşktan Freud din olgusunu çıkarır. Bunu da tabu ve totemin sosyal teşekküllerinde bulduğunu iddia eder.

En yüce ve en bayağı içgüdülerin ve onların duygularının kaynağı olan, fakat kendisi içgüdü olmayan libido, ya şuûr altına itilir ya da sublime olur. Libidonun bastırılması veya itilmesi, önemli bir takım hislerle, utanma gibi, engellenir. Eğer itilme çok olumsuzsa bu sinirsel rahatsızlıklar olarak ortaya çıkar; ancak bu itilmenin her zaman zorunlu sonucu değildir. Çoğu kez, libido kendini başka şeylere dönüştürebilir ve başka şeylerin yerine geçebilir. Cinsel doyumluluklardan bağımsız olarak başka arzu edilen nesnelere dönüşebilir ve böylece kendisini sublime eder, yani yüceleştirir. İşte libidonun bu kendisini yüceleştirmesidir ki medeniyetin, yani bili-

[150] Ortégat; A.g.e. s. 48, Dipnot 2.
[151] Agy.: A.g.e., s. 51.

min, sanatın ve dinin kaynağıdır.

Ortégat'ya göre Freud'un bu nazariyesi de diğerleri gibi, hatta bazılarından daha da yanlıştır. Freud'un izah edemediği bir çok ince noktalar vardır. Örneğin, Freud içgüdüsel hayatın yaratıcısı olan libidonun, ahlâkî, dini ve intellektuel duygular kadar yüce içgüdülerde kendisini nasıl farklılaştırabiliyor ? Libido gibi bir güç nasıl kendisini frenleyebiliyor ve kendi kendisine zıt düşüyor? Libido ile onun yüceleşmesi arasında olduğu kadar, cinsel içgüdü ve dini duygu arasında hiçbir değer ayrılığı koyamıyor. Bu ve benzeri birçok çözümlenmemiş meseleler, Freud'un tutarsızlıklarından bir kaç tanesidir. Bunun için karşıtları kadar, öğrencileri tarafından da tenkit edilmiştir.[152]

Kötümserlik Hissi Nazariyesi:

Hobbes, Hume, Strauss, Haeckel ve Buchner gibi kimseler, dini bela, musibet, doğal afetler gibi çeşitli kötü ve acı olayların insan da meydana getirdiği kötümserlikten ve korkudan doğduğu kanaatindedirler. Böyle bir nazariyeyi, ilk çağlarda, daha önce Lucrece dile getirmişti.

Ortégat'ya göre böyle bir nazariyenin de hiç ilmi tarifi yoktur; o, bu nazariyeyi daha önce tenkit eden A.Sabatier, Otto Heidegger ve Hegel'in karşı fikirlerini hatırlatır. Sabatier şöyle der: "Korkunun din olarak böyle verimli hale dönüşebilmesi için, daha başlangıçta, zıt bir his, yani ümit hissiyle karışmış olması gerekir; korkuya duçar olan insan, şu veya bu şekilde bunu atlatma imkanını düşünür, kendisini sıkıntıya sokan tehlikeleri atlatmak için kendisi üstünde bir yardımcı ve kurtarıcı bulur. Korku, ancak bir ümit ortaya çıkardığı için dini doğurur." [153]Daha antolojik tarzda Hegel, dini korku-

[152] Agy,: A.g.e, s. 51-53.

[153] Sabatier (A) Esquisse d'une Philosophie de la Religion, Paris, 1903, Ortégat

nun, birliğe, mutlakla bir yakınlık hissini öngördüğünü söyler. Sahibinin deyneğinin altında sürünen köpek, Hıristiyan değildir der. Çünkü; Otto'nun da dediği gibi, fiziki korku, manevi korkudan farklıdır. Belki bunu en iyi şekilde Heidegger açıklamıştır; korkuyu sıkıntı (langoisse)dan ayıran Heidegger'e göre korkunun empirik bir menşei vardır; o bizim biyolojik hayatımızı tehlikeye sokan bir durumdan gelir. Sıkıntı, zıddına, metafiziktir; bu, belirleyebileceğimiz şu veya bu nedenden, maruz kaldığımız şu veya bu korkudan kaynaklanmaz. Sıkıntı, varolmak yetersizliğimizden veya varlığın aşkınlığından doğar.[154]

O halde, fiziki korkunun değil, manevi korkunun, yani sıkıntının dinin doğrudan kaynağı olmasa bile, din ile müsbet bir ilişkisinin olduğu açıktır. Bu durumda, dinin kaynağı olarak kötümserlik hissini öne süren filozoflar tamamen haklı sayılamazlar. İlkel insan, korkudan Allah'a sığınıyorsa, bunun, korkunun Allah'ı doğurduğu şeklinde değil, Allah'dan dolayı korkunun varolduğu şeklinde yorumlanması daha uygun olmalıdır.

ac. Sosyal Nazariyeler:

Buraya kadar özetlediğimiz nazariyelerin zıddına, öyle nazariyeler vardır ki, dini, toplumun şahıs üzerindeki geçici olan veya olmayan bir takım etkisiyle açıklarlar. XVIII. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan bu nazariyelerin hepsine, aralarındaki farklara rağmen sosyal nazariyeler denmesi uygun olur. En önemlileri şunlardır:

Sosyal Psikoloji Nazariyesi:

Din, ilkel insanlık devirlerinde şu veya bu şekilde ilkel toplumlarda

---

(P): A.g.e, s. 55

[154] Ortégat (P.): A.g.e. s.55.

karizmatik liderlik mevkisine yükselen kimselerin sağladıkları hiyerarşik cemaatın halkı üzerinde oluşturdukları etkiyle oluşmuştur. Ancak böyle bir tez ile ne dinin menşei ne de din olgusunun kendisi açıklanabilir. Ortégat, Sabatier'nin şu görüşüne katılır: "Din adamlığı yaratmak için ve onun tesirine maruz kalan halk da bu müessesenin genel bir kabul görmesi için, insanların kalbinde müesseseyi kutsal bir karaktere bürüyen dini bir hissin daha önce hazır olmuş olması gerekmiyor muydu? O halde tezi tersine çevirmek gerekiyor: Dini açıklayan papazlık değil, papazlığı açıklayan dindir."[155]

Sosyal Evrim Nazariyesi:

Özellikle H.Spencer, dinin menşeini sosyal evrim nazariyesiyle açıklamaya çalışır. Şeklen benzer bir görüşü, Hegel'de tarihîn diyalektik gelişim nazariyesinde görürüz; ancak Hegel'e göre ruhun tarih olarak bu yürüyüşü, soyuttur, somut değildir. Yani basitten mürekkebe geçiş, evrimde olduğu gibi mekanik değildir; belirli aşkın bir amaca doğru soyut ve somut, beraber ritmik geçişlere sahiptir. Oluşta, şimdi, hem geçmişi hem de geleceği birbirine bağlar. Bir bütün kabul edilmezden önce, gelişen parçaların varlığı ve onların belirlenmesi imkansız olur. Spencer'in dediği gibi bütün birbiriyle yardımlaşan parçaların bir birliği değildir. Bu konuda Ortégat, Lachelier'nin tenkidini hatırlatır: "Tabiatın bütün parçalarının karşılıklı ilişkisi, ancak onların bütüne olan bağımlılıkların bir sonucu olarak ortaya çıkabilir; o halde, doğada bütün fikri, kısımların varlığından önce var olmalı ve onları tayin etmelidir: Tek bir kelimeyle, tabiatın, gaye nedenlerin kanununa boyun eğmesi gerekir."[156]

---

[155] Sabatier (A.) A.g.e. s.8; Ortegat (P.) A.g.e. s.60

[156] Ortégat (P.) A.g.e. s. 66.

O halde, doğa ve tarih iddia edildiği şekliyle mekanik bir evrim ile açıklanamadığına göre, dini ve din olgusunu böyle bir evrime göre açıklamak da doğru olamaz. Nitekim Spencer, Principles de Biologie adlı eserinin 1898'deki baskısında eski görüşlerini biraz değiştirmiştir: "Hayat sahibi varlıklarda kendisini gösteren süreç, bizim bildiğimiz bütün fiziki aksiyonun neticesi olarak kavranamamaktadır.... Özünde hayatın fiziko-kimyasal terimler ile tarif edilemeyeceğini itiraf etmeliyiz."[157]

Spencer'e göre din ve mutlak, ruhun veya zihnin iki sahasından birisidir. Birinci saha, bilim sahası; ikincisi dini veya metafizik sahadır. Din veya metafizik idrak edilemeyen veya algılanamayan ile ilgilenir. Zihnin bilemediği şeyi, mutlak diye adlandırılır.[158] O halde Spencer'e göre din ve mutlak fikri, kaynağını zihinden alır. İlkel insanlarda ruhculukla başlayan din olgusu, zihnin gelişim veya evrim sürecine göre, değişikliğe uğraya gelmiştir. Bilimle, bilinmeyenler zamanla bilinir hale gelmiştir; böylece de din, sürekli olarak bilime indirgenerek devam etmektedir. Spencer bilinmeyenin ötesinde gerçekten bir bilinmeyen veya mutlak olarak mutlak bir hakikat var mıdır yok mudur, bunu insan zihni bilemez diyor. Böylece Kantodan daha katı bir agnostisizme gidiyor. O halde din veya Allah, zihin yetersizliğiyle açıklanıyor; bilinenin son sınırları, dinin sınırını teşkil ediyor.

Ortégat'ya göre, Spencer'in bu sosyal evrimciliği bizzat kendisinde bir kesinlik taşımadığına göre, bununla dini temellendirmek nasıl mümkün olabilir! İnsan zihninin bizzat mutlağı bilememesinden, O'nun mutlak olarak zihne bağlı bir varlık olarak öngörülmesi bilimsel şeklinde izah edilemez.[159]

---

[157] Agy. A.g.e. s.67

[158] Spencer (H.) Les Premiers Principles, Paris, 1871, s. 44, 93-97.

[159] Ortégat (P.) : A.g.e. s. 107-120.

Sosyolojik Nazariye:

Sosyolojik nazariyeyle A.Comte ve E. Durkheim'in pozitivizmi kastediliyor. Dinin menşeinin sosyal ile izahı esas olarak kendisini onların sosyolojik pozitivizminde göstermektedir. Sosyolojik pozitivizm, onlarda sosyal bir ampirizmdir, veya genel felsefî ampirizmin sosyolojik olarak ifadesinden başka bir şey değildir. Sosyolojik pozitivizm ile empirik sosyoloji aynı şeydir; her ikisi de sosyalin empirik olarak incelenmesinin adıdırlar.

Önce A.Comte, daha sonra E. Durkheim, din ve kutsalı, topluma indirgemişlerdir; yani din ve kutsal kaynağını toplumdan alırlar. İlkel toplumlarda totemizm olarak başlayan din olgusu, zamanla toplumsal bir zorunluluk hale gelmiştir. Dinin toplumsal zaruretini inkar etmiyorlar, fakat dini tamamen toplumla açıklıyorlar. A.Comte göre, kutsal, büyük varlık, yani insanlıktır. Metafizik çağın dini yerine, positiv veya bilim çağının dinini kurmak gerekiyor. Buna da Comte; "insanlık dini" veya "pozitivist dini" diyor. O halde, dinin tabiat üstü veya mutlak bir Allah anlayışıyla temellendirilmesi yersizdir. Aynı şekilde Durkheim, kutsalı, kollektif şuûrun bir temsili olarak görür ve din olgusunu tamamen toplumsal şuûrla temellendirir: "Kutsal şeyler, bizzat toplumun temsilen geliştirdiği şeylerdir, dünyalık şeyler (les profanes), aksine bizim her birimizin duyu ve tecrübe verileriyle ortaya koyduğumuz şeylerdir."[160]

Netice olarak, Comte için olduğu kadar Durkheim için de, din tamamen toplumsal şuûrdan kaynağını almaktadır. Kısaca, din ve kutsal, kollektif şuûrun idealize edilmesiyle açıklanıyor.

Ortégat, Comte ve Durkheim'in pozitivist sosyolojik din anlayışı-

[160] Durkheim (E.): "De la définition des Phé nomenes Religieux, Anne Sociolagique, II (1897-1898), s.1x28.

nın kabul edilemez olduğuna, bizzat bu mektebe dahil birçok sosyologun onlara yaptıkları tenkitleri, özellikle H.Bergson'un Durkheim için yaptığı tenkitleri hatırlatarak işaret ediyor. Kendisi de şunu söylüyor: Bugün, kültür veya sosyal ilerleme ilerlediği ölçüde, dinin daha çok şahsileştiği ve insan kalbinde içselleştiği gözlemlenmektedir. Eğer din kaynağını toplumsal şuûrdan almış olsaydı, aksi bir gelişme gözlenecekti. Günümüzde toplumsallık, bireyselliğe yenik düşmüştür. Gelişme bireyselliği öne çıkarmıştır; buna bağlı olarak din önemini yitirmemiştir; hatta dinin önemi bireyin şuûrunda artmıştır.[161]

Ortégat'ya Göre Din:

Buraya kadar, Ortégat'nın dinin tanımı ve menşei ile ilgili aydınlanma devriyle ortaya çıkan nazariyeler hakkındaki görüşlerini özet olarak vermeye çalıştık. Bunların hiçbirisi, ona göre ne dini tam olarak tanımlamakta, ne de din olgusunun tabiatını açıklayabilmektedirler. Çünkü, hiç birisi, Ortegat'nın başlangıçta ortaya koyduğu antinomileri çözmemektedirler.

Ortégat'ya göre din her şeyden önce Allah ile tanımlanmalıdır. Din felsefî olarak ele alındığı zaman başlangıçta vaz edilen dört antinomiyi çözmek gerekir. Yani din söz konusu olunca her bir antinominin iki zıt kanadını beraberce düşünmek gerekir. Bu antinomilerden daha önce bahsedildiğinden, sözü uzatmamak için onları tekrar ele almayacağız.

Burada söylenebilecek şey özet olarak şudur. Ortégat'ya göre din özü itibariyle akılla temellendirilemez, yani insan kendi kendisi ve aklıyla bir din vaz edemez. Bu, Allah'ın insana vaz ettiği bir prensiptir. İnsan, aklıyla bunu yorumlar. Bu yorum işi de, sadece dinin bir yönünü ele alarak değil, bütün yönlerini birlikte düşünmekle mümkün olur. Aksi takdirde, bir çok filozofun, sosyologun, din ta-

[161] Ortégat (P.): A.g.e.s. 74-83.

rihçisinin ve psikologun yaptığı gibi, içinden çıkılmaz din anlayışları ortaya çıkar ki, bunların çoğu eksik olduğu gibi çoğu da yanlış olur.

İşte bu yanlışlıkları ve eksiklikleri göstermek için Ortégat, "Din Felsefesi" adlı eserinin geri kalan büyük bir kısmında, Kant'tan günümüze kadar batılı filozof, sosyolog ve psikologların din ve Allah hakkındaki görüşlerini bir bir ele alarak tenkidini ve değerlendirmesini yapar.

6. Değerlendirme ve tenkit:

Ortégat'nın din felsefesi anlayışı, yaklaşık yüze yakın Batılı düşünürün din konusundaki görüşlerinin tenkidi olarak görünmektedir. Batı'da din anlayışı, ona göre aydınlanma devriyle bozulmaya başlamıştır. Ortaçağdaki din anlayışı, temelde sağlamdı, yani din menşei itibariyle Allah ile tanımlanıyordu, fakat bu çağda dinin şahsiliği göz ardı edilmişti, bu yüzden de din otoritesi bir anlayışla temsil ediliyordu. Kilise, bizzat dinin kendisinden de üstün bir konumdaydı. İşte bu aşırı otoriterlik, Batı toplumunda, zamanla dine karşı bir tepki doğurdu ve dinin "özelleştirilmesi" gündeme gelince, bu sefer, öyle aşırılıklara gidildi ki, din aklın bir "oyunu" haline geldi. Ortégat din felsefesi adıyla, bu tarihsel hataları kendince düzeltme yoluna gidiyor. O halde, Ortégat'nın bunun dışında kendine özgü temel bir din felsefesi anlayışı yoktur. Tenkitlerinde, Hıristiyanlığı temel alıyor ve neticede tekrar ona dönüyor. Felsefeyi, imanın hizmetinde görmek istiyor. Bütün Tenkitlerinde imanın veya kutsalın aşkınlık yönünü öne çıkarıyor.

Ortégat'nın din felsefesi anlayışını değerlendiren Dumery şöyle der: "P. Ortégat'nın yönteminin orijinalliği, dinin apriori şarlarını, doğrudan din olgusunun bir analiziyle değil, fakat dini tenkit eden sistemlerin tenkidiyle yeniden ortaya koymaktır. O her yerde, bu sistemlerin kendilerini kilitledikleri yerlerdeki antinomilere bir çıkış arıyor ve buluyor. Bu da onu, Hıristiyanlığın temel yapılarının

yeniden bulmaya itmiştir. Doktrinlerin bir gözden geçirilmesi olan eseri, bu başlıkla (Din Felsefesi) özellikle zengin bilgilerden oluşan bir hazinedir."[162] Ve şöyle devam eder: "Gayesi, netice olarak sistematik bir din felsefesi yapmaktan daha çok, bir çok özel tenkitçilerinin tutarsızlıklarını veya zayıflıklarını ortaya çıkarmaktır."[163]

Başlangıçta gördüğümüz gibi, Ortégat din felsefesi için bir plan ve program çizmesine rağmen, bu ölçüde bir din felsefesi ortaya koyamamıştır. Örneğin din felsefesinin iki ana kısmı olduğunu söylemişti. Birincisi tenkitçilik; ikincisi ontoloji. Din felsefesi olarak Ortégat sadece birincisiyle yetinmiştir. Yani, Dumery'nin de dediği gibi, din adına konuşanların görüşlerini tenkitle kendisini sınırlı bırakmıştır. O halde, din felsefesi olarak bir ontoloji kurmamıştır; böylece de, din felsefesi anlayışını, yarım bırakmıştır.

Ayrıca din deyince, Ortégat gerek kendi anlayışı için ve gerekse tenkitleri için a priori olarak bilinen Hıristiyanlığı göz önünde bulundurmuştur. Genel olarak bir din anlayışı oluşturulup oluşturulamayacağı üzerinde durmamıştır. Hegel ve Gourd'a nazaran daha sınırlı bir din felsefesi anlayışına sahiptir. Bütün tenkitlerinin tutarlı veya değerli olup olmaması bir yana, aslında din felsefesi adıyla sunduğu tenkitlere, bir din felsefesi bile denemez. Dumery'nin de işaret ettiği gibi, bizatihi bir din olgusu nedir sorusuna cevap aramıyor. Bizim katılabileceğimiz en önemli husus, Ortégat'nın dinin temel olarak Allah ile tanımlanabileceği görüşüdür. Bunun yanı sıra, çeşitli din görüşlerine yaptığı bir kısım önemli eleştirileridir. Gerçekten bazıları yerinde eleştirilerdir.

---

[162] Dumery (H.): Critiquc et Religion, Paris, Sedes, 1957, s.119, Dipnot 4.
[163] Agy.: A.g.e. s. 121, Dipnot 1.

M.Ş. TUNÇ'UN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI

DİNİN DEĞER FELSEFESİNİ YAPMAK

Bizde, Osmanlılar zamanında, ilk din felsefesi dersi veren ve bu konuda ilk kitap yazan kimse, Mustafa Şekip Tunç'tur.[164] Bugünkü İstanbul Üniversitesi'nin temelini teşkil eden Darülfünuna bağlı 1926 yılında kurulan İlahiyat Fakültesinde aynı yıl açılan Din Felsefesi (Felsefe-i Din) kürsüsünde, ilk dersi M.Ş. Tunç vermiştir. Kendisi esasen Edebiyat Fakültesi'nin psikoloji profesörüydü.

Ders notlarını öğrencilerin kullanımı için 1927 yılında "Felsefe-i Din" adıyla neşretti. İlahiyat Fakültesinin, 1935 yılında kapatılmasına kadar, din felsefesi derslerini M.Ş. Tunç vermiştir. Fakültenin kapatılmasından sonra da, o din felsefesiyle ilgisini kesmemiştir; verdiği derslerin notlarına ilaveler yaparak onları önce Ankara'da yayınlanan "Din Yolu" dergisinin 12. sayısından itibaren 17 makale halinde yeniden neşretmiştir. 1957 yılında makalelerini bir kitap haline getirmek düşüncesiyle yeniden ilavelerle onları düzenlemeye başlamıştır; fakat yakalandığı grip ateşinden kurtulamayarak 17 Ocak 1958'deki vefatı, projesinin gerçekleşmesine engel olmuştur. Eşi Raca Hanım, onun bu yarım kalan arzusunu yerine getirmek üzere 1958 yılında, olduğu şekliye kitabı, "Bir Din Felsefesine Doğru" adıyla neşre hazırlamıştır. Kitap, bu adla İstanbul'da 1959 yılında Türkiye Yayınevi tarafından yayınlanmıştır.

Görüldüğü gibi, M.Ş. Tunç'un bu konuda Hegel ve Gourd ile bir kader birliği vardır; onlar gibi, o da din felsefesi kitabına kendisi son şeklini verememiştir. Bu küçük eserinde bizde, ilk defa, M.Ş. Tunç, din felsefesini bir disiplin olarak ele almaya çalışmıştır ve

---

[164] M.Ş. Tunç'un hayatı ve eserleri için bkz. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi, İstanbul, 1944; Bilgi Dergisi, c.11, Mart 1958; Altıntaş (H.) : Mustafa Şekip Tunç, Kültür Bakanlığı Yayınları, No : 1040, Ankara, 1989.

şimdiye kadar da maalesef o bu çabasında tek kalmıştır. Şimdi Tunç'un din felsefesi anlayışını özetlemeye çalışalım.

1. Din Felsefesinin Tanımı ve Konusu:

Hegel, Gourd ve Ortégat gibi, Tunç da din felsefesini, felsefî bir disiplin olarak görür; ona göre de, din felsefî doğrudan dini konu edinmesine rağmen, bir dinî ilim değildir. Din felsefesi, dinin kendisini bir mesele yaparak ele alır ve onu objektif olarak inceler.[165]
Tunç şöyle der: "Bir ilim felsefesi, bir sanat felsefesi, bir hukuk felsefesi olduğu gibi bir de din felsefesi vardır. Bu felsefelerin vücuda gelmesi, aldıkları konulara karşı tamamıyla tarafsız kalarak gerçek mahiyeti ve kıymetleri üzerinde bilgi nazariyesi, psikoloji ve ahlak bakımından incelemeler yapmak ihtiyacı duyulmasından doğmuştur.....din meselesini metotlu bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmak, iz'an haddesinden geçirmektir."[166]
O halde din felsefesi, tarafsız bir biçimde, dinin esas mahiyeti ve değeri üzerine felsefî bir incelemedir.
Burada, Tunç'un "tarafsızlıktan" ne kast ettiğini belirtmek gerekir. Ona göre, din esas itibariyle özel bir ruh hali, manevi ve derunî bir duygudur. Bu durumda, dinde hissin büyük bir rolü vardır; bu his, bir ihtiyaç, sevgi, korku veya ümit, teselli, veca ve teslimiyet olabilir. Bu, dinin duygu halinde, sezgi ve hayal gibi diğer melekelerden üstün oluşudur. İşte bu bakımdan "Dinin kendisini bir mesele yapan din felsefesi, onun duygu yönünün dışında kalması yani sübjektif bir amilin tesiri altında kalmayarak mümkün olduğu kadar kendisini objektif bir durumda bulundurması icab eder."[167] diyor Tunç.
O halde, bir ölçüde Hegel'e göre olduğu gibi, Tunç'a göre de din

---

[165] Tunç, (M.Ş.) Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1959, s.8
[166] Agy. A.g.e, s. 7.
[167] Agy. A.g.e. s. 8.

felsefesi, dinin ne olduğu ve değeri hakkında, dinin duygusal boyutunu dışta bırakarak spekülatif yani nazari bir inceleme yapmaktır. Tarafsızlıktan kasıt, din felsefesi yaparken dinin duygusallık yönünü işin içerisine katmamaktır. Din felsefesi, kısaca dinin duygusal boyutunu konu almamalıdır.

2. Din Felsefesine İhtiyaç ve Amacı:

Tunç'a göre, dinlerle birlikte din felsefesi doğamazdı; doğması için bir ortam gerekiyordu. Çünkü bu bir ihtiyaca binaen doğmuştur. Bunu Tunç'tan naklettiğimiz şu uzunca alıntıdan anlamak mümkündür: "Herhangi bir dinin içinde kalarak düşünmek; ondan hiç şüphe etmeyerek düşünmek, yahut sadece din bakımından düşünmek olur. Bu bakımdan düşünüldüğü takdirde düşüncelerin dini bir düşünceye uyması lazım gelir ki, dini düşünce için çözülmesi zor olan hiçbir bilginin hükmü olmayacağının düşünüldüğü devirlerde din felsefesinin de hiçbir manası ve hikmeti olamazdı. Dinlerin saadet devirlerinde dini fikir ve kıymetlerin üstünlüğünü, emsalsizliğini temsil eden bir manevilik bütün vicdanlarda hükümran olduğu gibi büyük bir ahenk halinde de gerçekleşmişti.

Dinin bir mesele gibi ortaya çıkması manevi hayatın, dini kıymetler baskısından kurtularak müstakil bir hayatı serbestçe istemeğe başladığı bir zamanda mümkün olmuştur. İlim, sanat ve ilh gibi manevi kıymetler de kendi bakımlarından ve kendi paylarına göre düşünülüyor; bunlar gibi din de bir din felsefesi bakımından inceleme imkanı kazanmış bulunuyor. İş bu safhaya gelince ortaya şöyle bir mesele çıkıyor. Manevi hayatın bu farklı takdirlerini uzlaştırmak, hem ahenk bir hale getirmek mümkün müdür? Başka bir deyimle din ile diğer bilgileri barıştırmak kabil olur mu?"[168]

Tunç'un bu sözlerini kısaca özetleyecek olursak, dinin her şeye hakim olduğu devirlerde bir din felsefesine ihtiyaç duyulamadı. Çün-

[168] Agy.: A.g.e., s. 8-9

kü herkes "dinî" düşünüyordu. Ne zaman ki, Hegel'in de dediği gibi, din-bilim ayrılığı oluştu, dinsiz bir manevi hayatın olabileceği varsayıldı -ki bu anlayış Hegel'e göre aydınlanma ile XVII-XVIII yüzyılda oluştu ve gelişti - işte o zaman din felsefesi yapmaya ihtiyaç hasıl olmuştur. Böyle bir gidişin doğru olup olmadığının araştırılması meselesi kendiliğinden gündeme geldi. Böylece de eskiden sadece imanın konusu olan din, bu durum karşısında ilmin konusu, yani felsefenin doğrudan konusu oldu. Daha önce de gördüğümüz gibi, Hegel'i din felsefesi yapmaya iten ihtiyaç da buydu. Tunç gibi, Hegel'in de amacı din ile bilimi veya diğer bilgileri barıştırmaktı.

İlim felsefesi, sanat felsefesi, hukuk felsefesi gibi din felsefesinin doğması için, önce bir tarihsel ortamın oluşması lazımdır ki bu felsefî disiplinler ortaya çıkabilsin. Tunç yukarı da söylediklerini başka bir şekilde şöyle ifade eder: "Bunun için evvela bir ilim tarihî, bir sanat tarihî, bir hukuk tarihî vücut bulmuş olması lazım geldiği gibi din felsefesinin doğabilmesi de din tarihînin vücut bulmasından sonradır. Her şey tarih dediğimiz bir zaman içinde ve zamanın ihtiyaç ve icaplarıyla maruz kaldığı tesirlere göre mütemadi gelişme ve değişmeler geçirir. Bunları tarih gösterir ve her tarih muayyen bir tercüme-i hal kaydeder. Değişmeler kökten olmayıp bir takım ana karakterler sabit kaldığı için bunlar sayesinde oluşların esas mahiyeti ve kıymetlerini kavramak mümkün olur. İlim, sanat, hukuk felsefeleri bu esas mahiyet ve kıymetleri meydana koymaya çalıştığı gibi, din felsefesinin yapmak istediği de budur."[169]

O halde din felsefesi, tarihte oluşan değişken dini anlayışları veya farklı yorumları doğrudan konu ve amaç edinmez. Din felsefesi, din denince, onun tarihle değişmeyen özünü ve değerini incelemeyi amaç edinir. Amacı da bütün değişmelere karşı, değişmeyeni göstermektir; bu gösterildiği takdirde, din ile din dışı bilgilerin düşü-

[169] Agy.: A.g.e., s. 7

nüldüğü kadar birbiriyle çatışır şeyler olmadığını ortaya koymaktır. Bu amacı, Tunç güzel bir dille şöyle ifade eder: "Ruh ve mananın kavranılması ancak dinin bir teşrihini (anatomik ameliyatını) yapmakla mümkün olur ki, bu da din felsefesine düşmektedir... Ne ilim ne de sanat değildir bu teşrih.... Mantığı, tamamen kendi konusuna göredir. Yapılacak teşrih ve incelemelerde her şeyden evvel, bu özel mantığın meydana konması icab eder. Bu yapılınca görülecektir ki; tabiat ilimleri bakımından yanlış bulunacak fikir ve düşünceler, din felsefesinin dünya görüşünde çok manalı ve elzem birer yer alırlar. Aynı zamanda, bu dünya görüşünün, din konusuna göre, sistemli ve mazbut bir görüş olduğunu da, göreceğiz... İlim için lazım olan tenkit duygusunu felsefe geliştirdiği gibi; din duygusunun, din hayatının etraflı bir şuûrla anlaşılmasını kökleştirecek olan da din felsefesidir. Dinin esası, bir kıymetler alemidir. Bu alemin, üzerine titrer. Her varlıkta bir Tanrı tecellisi olduktan sonra; din, dünya çapında bir kıymetler alemi yaratmış bulunuyor demektir... Netice olarak belirtelim ki: Her hangi bir ideolojinin yok edebileceği bir din yoktur."[170]

Dine karşı her kültürde bilimsel, siyasi, felsefî çeşitli ideolojik tavırlarla cephe alınmıştır. Böyle durumlarda dinin ehemmiyeti ve değeri sarsılmıştır: din-bilim ve din-felsefe arasındaki ahenk bozulmuştur, hatta birçoklarınca da din hükümsüz sayılmıştır. Bu durumda din meselesi, üzerinde derinden derine düşünülmesi ve çözümlenmesi gereken bir mesele haline gelmiştir. Bunu da bir yönüyle din felsefesi üstlenmiştir.[171] Din felsefesine olan ihtiyaç ve bu felsefenin amacı konusunda Tunç, Hegel gibi düşünmektedir.

Diğer taraftan din felsefesi, dini bir felsefî mesele olarak ele alırken, dini red veya inkara yönelik bir amaç içerisinde olmamalıdır. Tunç bu konuda şöyle der: "Dinin Batı'da bir mesele olarak ele a-

[170] Agy.: A.g.e, Mukaddime, s. 3.
[171] Agy.: A.g.e. s. 9; Ayrıca bkz. s. 21.

lınması zarureti hasıl olduktan sonra doğan din felsefesi, dini red veya inkara mütemayil bir düşünceden tamamıyla uzaktır. Mütalaa ve hükümlerinde dogmatik olamayacağı gibi manen lüzumsuz olanların hepsine de şifa vereceğini de iddia etmez. Onun göreceği bir vazife varsa, o da ortaya çıkmış olan bir meseleyi derinleştirerek tahkik etmek, dinin ehemmiyet ve kıymetinin sebeplerini tebarüz ettirmek, ilimle ne derece münasebetli ve kendi aleminde nasıl bir kıymetler koruyucusu olduğunu ve bu kıymetlerin insan ruhundan ayrılmaz bir mahiyette bulunduklarını göstermeğe çalışmaktır."[172]

O halde din felsefesinin temel amacı, Tunç'a göre dinin önem ve değerini yeniden ele almak, din ile bilimin ve felsefenin uyum içerisinde olabileceğini göstermektir.

3. Din Felsefesinin Dayanağı ve Yöntemi:

Dini kendi içerisinde bir mesele olarak ele alırken, Tunç'a göre din felsefesi, bilgi nazariyesi, psikoloji, ahlak ve sosyolojiye dayanmalıdır. Yani din, bu dört disiplin açısından din felsefesinde mesele edilmesi gerekir. Tunç şöyle der: "Din felsefesi de emsali gibi (yani hukuk, sanat ve bilim felsefeleri gibi) felsefenin umumi metotlarına dayanarak çalışır. Bu umumi metotlar bilindiği gibi bilgi nazariyesi, psikoloji, ahlak ve sosyoloji üzerine yapılan incelemelere bağlıdır. Bu itibarla din felsefesinin bahisleri bilgi nazariyesi, psikoloji ve ahlak, dört bölümden ibaret olacaktır."[173] Bu açılardan dini konu alan din felsefesi, felsefenin genel yöntemlerini kullanır; dolayısıyla Tunç'a göre, din felsefesinin bunlardan tamamen ayrı kendisine has bir yöntemi veya yöntemleri yoktur.

Din felsefesinin yöntemini, felsefenin genel yöntemi olarak görmede Tunç, Hegel ve gördüğümüz diğer din felsefecileriyle aşağı yu-

---

[172] Agy.: A.g.e. s. 13.
[173] Agy.: A.g.e. s. 14, Ayrıca bkz. s.7

karı aynı görüşü paylaşmasına rağmen, din felsefesini, bilgi nazariyesi, psikoloji, ahlak ve sosyolojiye dayandırması üzerinde durulması ve açıklanması önemli bir husustur.

Ancak önce şunu belirtmeliyiz ki, Tunç'un din felsefesini yukarıda sayılan disiplinlere dayandırması şeklindeki görüşü çelişkili bir görüş gibi görünmektedir. Zira Tunç, bir yerde: "Biliyoruz ki ilmi bilginin temellerini teşkil eden mevzua (postulat) ve kategoriler vardır. Bunları aramak bilgi nazariyesinin vazifesidir. Din felsefesi için de bu mevzuu ve kategorilerin meydana konması ve bunların dini açıklama esaslarıyla mukayese edilmeleri lazımdır. Ta ki bilgi arzularımızı tatmin etmek hususunda dinin ehemmiyetini ölçmek kabil olsun"[174] derken, bir başka yerde, örneğin bilgi nazariyesi ile ilgili şöyle der: "Elhasıl dinin mahiyeti bilgi nazariyesinin dışındadır. Bilgi nazariyesi din meselesini doğrudan doğruya değil, dolayısıyla aydınlatabilir. Çünkü din, ne ilim, ne de felsefedir. Bunlara ait bir bilgi nazariyesi din meselesine doğrudan doğruya tatbik edilemez ve edilememek lazım geldiği buraya kadar devam eden yazılarda etrafıyla açıklanmıştır. Dinin mahiyeti, psikoloji ve sosyolojide aramak icab eder."[175]

Yine Tunç, şöyle der: "Bundan önce din felsefesinin bilgi meselesiyle uğraşırken de, denebilir ki yine psikolojik bir mesele içinde bulunuyorduk. Çünkü bilgi nazariyesi ile psikoloji arasında bir sınır çizmek mümkün değildir. Biliyoruz ki bilgi nazariyesi bildiklerimizin mahiyeti ve değer hudutlarını inceler, bundan maksat bildiklerimizin şekil ve unsurlarının bize gerçeğin bilgisini verip vermediklerini araştırmaktır. Psikoloji de bilgilerimizle uğraşır, şu farkla ki bunların mahiyet ve değerini aramaz, sadece kaynak ve teşekküllerini gösterir, bunları açıklamaya bakar."[176]

Söylediğimiz gibi, Tunç'tan aktardığımız bu alıntılar oldukça in-

[174] Agy.: A.g.e. s. 19.
[175] Agy.: A.g.e. s.60.
[176] Agy.: A.g.e. s. 61.

celenirse bir çok çelişkiyi bir arada görmek mümkündür. Şöyle ki, önce Tunç din felsefesini, bilgi nazariyesine, psikolojiye, sosyolojiye ve ahlaka dayandırıyor. Sonra, bilgi nazariyesinin din felsefesiyle doğrudan bir ilgisi olmadığını söylüyor. Daha sonra, dinin mahiyetini, bilgi nazariyesinde değil, psikoloji ve sosyolojide aramak icab eder diyor. Daha sonra da, bilgi nazariyesinin, psikolojiden tamamen ayrı olmadığını belirtiyor. Dinin mahiyeti eğer, psikoloji ve sosyolojide aranacak ise, bilgi nazariyesinden din felsefesinin dayanaklarından biri olarak bahsetmenin bir anlamı kalmayacağı gibi, dinin mahiyetini ve kıymetini araştırma olarak tarif edilen din felsefesinin bizzat hiç bir değeri kalmaz.

Bize göre, Tunç'u bu şekilde çelişkili ifadelere sevk eden husus, onun Kant'ın tesiriyle dini sadece bir kıymetler, yani değerler hiyerarşisi görmemesidir.[177] Dinî değerden ibaret sayınca, elbette dini ayrıca ilmin veya bilgi nazariyesinin konusu yapmak bir çelişki olur. Nitekim bu tesirle Tunç şöyle der: "Din realiteyi anlamak değil, bu realitenin kıymetini bilmekle mükelleftir."[178] Din, realitenin bilgisini değil sadece değerini veriyorsa, o zaman din felsefesini, değeri konu alan, başta ahlaka, psikolojiye ve sosyolojiye indirgemek olur. Fakat Tunç'un bazı ifadelerinden tam aksi bir kanaat edinmek de mümkündür. Örneğin, dinin realiteye ait eski açıklamalarının, ilimin yavaş yavaş ortadan kaldırıldığını gördükten ve ilim nazariyesiyle dinin sadece değerle ilgili olabileceğini anladıktan sonra, "din felsefesinin psikolojik safhasına geçilir" daha sonra dinin ahlak bakımından ele alınması lazım geldiğini söylemesinden[179] ayrıca "din felsefesinin psikolojik meselesi" başlığıyla din psikolojisini genel psikolojinin bir parçası olarak görüp, bu disiplinden bahsetmesinden[180] adeta Tunç'un din psikolojisini din felsefesinin

---

[177] Agy.: A.g.e. s.10-11.
[178] Agy.: A.g.e. s.15.
[179] Agy.: A.g.e. s. 15.
[180] Agy.: A.g.e. s. 61-68

bir dalı gibi gördüğü sonucunu çıkarmak da mümkündür.
Bütün bu çelişkili ifadelere rağmen, netice olarak biz, Tunç'un din felsefesinin felsefenin umumi yöntemlerine göre çalıştığını bu yöntemin de, bilgi nazariyesi, psikoloji, ahlak ve sosyoloji üzerine yapılan incelemelere bağlı olduğunu, din felsefesinin bu disiplinlere dayandığını söylemesinden, din felsefesinin bunlardan yararlanabileceğini söylemek istediğini anlamak istiyoruz. Fakat Tunç'a göre din felsefesinin temelde bir felsefî disiplin olarak görülmesine rağmen, bunun nasıl bir felsefî disiplin olduğu sorusu, açık değil, kapalı kalmaktadır. Örneğin, bu, Hegel'de onun anladığı şekliyle mantık, metafizik ve tarih felsefesine dayanan bir disiplindi; Gourd'da kanonik'e dayanan bir felsefî disiplindi.

4. Din Felsefesi ve Felsefe:

Tunç, din felsefesiyle felsefe arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Felsefenin ana meselesiyle din felsefesinin ana meselesi arasında umum, husus farkı vardır. Evvelkinin ana meselesi, realiteden bir parça olan insanın bütün bir realite ile olan münasebetlerini incelemek olduğunu biliyoruz. Din felsefesi de insanın mevcudatla olan münasebetlerini incelerse de bu incelemeyi insanın sadece dinî kişiliği açısından olan münasebetlerine ayırmıştır.
Dinin kişilik ilmi, kişilik gibi değildir. İkisi de realite alemiyle münasebette bulunmak ve bu alemle çevrili olmakla beraber bu aleme olan teveccühleri bir değildir. İlmi kişi için realite alemi bir bilgi konusudur. Bilgi de duyumlar vasıtasıyla elde edilir, realiteye olduğu gibi uymaya bakar. Ona tercüman olmak ister. Bir kelime ile eşya ve mevcudatı şeyi ve mevcut olarak kavranmağa çalışır ve burada sınırlanır.
Dinî kişi mevcudatı kıymetler, nimetler alemi olarak görür, bu görgü ile duygulanır ve bu duygu ile onların korunmasını, mahfuz kalmasını sağlamak ister. Alemi dış duyularıyla değil, kalb ve vic-

dan gözüyle, vecd ü istiğrakla temaşa eder."[181]
Görüldüğü gibi, Tunç, din felsefesinin felsefeyle olan ilişkisini Kant'ın tesiriyle yaptığı bilgi değer ayırımı açısından ele alıyor. Bu bakış açısına göre, din felsefesinin, genel felsefeyle ilişkisi, bize göre sözde bir ilişkiden öteye geçemez. Çünkü genel felsefenin ana konusu bilgi ve varlıktır. Bu alanlarda, Tunç'a göre dinin diyeceği hiçbir şeyi yoksa, din felsefesinin genel felsefeyle ilişkili olmasının da bir anlamı olmamalıdır; velev ki, yukarıda gördüğümüz gibi, Tunç din, felsefesinin dayanaklarından birisi olarak bilgi nazariyesini göstermiş olabilse. Tunç'a göre, din felsefesinin ancak ahlak veya ahlak felsefesiyle bir ilişkisi veya ilgisi olabilir. Bu da, böyle düşünen bir kimse için, tabiîdir. Dinin gerçekliği, onun ahlâkî değerleriyle ölçülüyor; nitekim Tunç bu hususu şöyle belirtiyor: "Çünkü dinin hakikat veya butlanına karar verdirecek en mühim son ölçek onun ahlâkî değerinde olmak icab ediyor."[182]

5. Din Felsefesi ve Dini Disiplinler:

Din felsefesine, konusu itibariyle en yakın ilim, kelam veya ilahiyattır; fakat bu ikisi ayrı disiplinlerdir; kelama din felsefesi denemez. Tunç şöyle der: "Din yolunda düşünmek, şimdiye kadar iki yoldan kabil olmuştur. 1. İlahiyat yahut ilmi kelam yolundan, 2. Din felsefesi yolundan. Birinci yolda dinin sunduğu öğütler, ilham ettiği fikirler konu yapılır ve bu konu üzerinde düşünülür. İkinci yolda dinin kendisi konu olur ve bu konu üzerinde düşünülür.
Dinin birinci yoldan incelenmesini, ilmi kelamcılar denen din bilginleri yapar. İkincisini yapmak din filozoflarına düşer. Din felsefesinin inceleyeceği maddelerin bir kısmı kelamcıların konusuna girer. Fakat kelam ilmine bundan ötürü din felsefesi denemez."[183]

---

[181] Agy.: A.g.e. s. 10.
[182] Agy.: A.g.e. s. 15.
[183] Agy.: A.g.e. s. 8.

Dini konu alan diğer disiplinlere gelince, Tunç bunlardan en çok din psikolojisi üzerinde durur. Daha önce de belirtildiği gibi, Tunç'un bazı ifadelerinden sanki din psikolojisinin din felsefesinin bir alt disiplini olabileceği kanaatini çıkarmak mümkündür; fakat bazı ifadelerinden de bu iki disiplinin ayrı iki disiplin olduğunu anlamak mümkündür. Doğru olan, bu ikinci anlayıştır. Çünkü Tunç, din psikolojisini, genel psikolojinin özel bir parçası sayıldığını vurgular.[184] Ancak din felsefesi, genel psikoloji ve din felsefesinden yararlanabilir. Bunu Tunç şöyle belirtir: "Din psikolojisi, umumi psikolojinin genel metot ve kanunları dairesinde yapılmak sayesinde, din felsefesinin bir tamamlayıcısı, bir parçası olabilir."[185] O halde buradaki din felsefesinin "bir parçası olabilir" ifadesini, din felsefesinin, din psikolojisinin verilerinden yararlanabileceği şeklinde anlamak gerekir.

Daha önce de belirtildiği gibi, ahlak ile din felsefesinin, değer meselesi konusunda karşılıklı bir ilişkisi olabileceğini Tunç kabul ediyor. Sosyoloji veya din sosyolojisi için de benzer şeyler söylenebilir. Bu konuda Tunç, "din felsefesi sosyolojiye dayanmalıdır" demekten başka bir şey söylemiyorsa da, bununla Tunç'un bu iki disiplinin birbiriyle karşılıklı dıştan bir ilişkisi olabileceğini ifade etmek istediğini anlayabiliriz. Din bir duygu olarak bireyin psikolojik yönüyle irtibatlı olması kadar, bir değerler ve ahlâkî normlar sistemi olarak toplumla da irtibatlıdır. Bu açıdan din felsefesinin, din psikolojisi kadar din sosyolojisi ile de karşılıklı ilişki içerisinde olabileceğini düşünmek doğru olur.

Bütün bu ilimler din felsefesine, dinin esas manasını ve ruhunu kavramada yardımcı olurlar, fakat onlardan hiç birisi tek başına bize bunu anlatamaz. Bu konuda son olarak Tunç'un şu ifadesini aktaralım: "Din kültürü için sadece din bilgileri, din ilimleri ve din

---

[184] Agy.: A.g.e. s. 61.
[185] Agy.: A.g.e. s. 62.

tarihi kifayet etmez. Bir din edebiyatı, bir din fikri de lazım. Bu ilmi sadece öğrenmekle, onun ruhuna nüfuz edilmiş olmaz. Bir dinin ahkamını bilmek, ona riayet etmekle de ruh ve manası kavranılmış olmaz; ancak zevahirde kalınmış olur. Bu zevahir, okunmak, muhakeme ve mukayese edilmek, anlaşılmış olmak da ister. Bunu yapmak, dinin bir teşri'fini ortaya koymak, din felsefesine düşmektedir."[186]

Din felsefesi, felsefeden ve dini ilimlerden faydalanır derken, Tunç onun rastgele her felsefî düşünceye başvurular anlamını kast etmiyor; değerini ve güncelliğini kaybetmiş sistemleri değil, yaşayan düşünceleri ve din ilimlerinin ulaştığı yararlı son verileri dikkate alması gerektiğini vurgular. O şöyle der: "Din felsefesi, durgun, donmuş felsefe sistemlerinden hareket edemez. Vakıa her düşünce eserinin bir manada sistemleşmesi lazımdır. Çünkü sistem demek, tutarlı bir bütün demektir. Din felsefesinde de düşüncenin tutarlı bir bütünü gözetmesi ancak bir ahenk ve mantık içinde düzenlenmiş düşüncelerinin bir hakikat kanaati vermesi zaruretinden dolayıdır. Yalnız din felsefesi kendi devirlerine göre kurulmuş, neticelerini vermiş sistemlerden hiç birine bağlanamaz ve bağlanmayacağı için de incelemelerinin sonunda neticelerini serbestçe verebilecektir, daha verimli olması da ancak bu sayede mümkündür. Din, esasen manevi hayatı zenginleştiren, derinleştiren amillerin başında olduğuna göre, din felsefesinin vazifesi manevi kültürümüzün hal ve istikbaldeki şartlarında dinin bu vazifesine o nispette devam edebileceğini tayin etmeğe çalışmak olacak ve düşüncesinin olanca malzemelerini ilimlerin kendi konusuna yarar olarak verdikleri bilgilerden alacaktır."[187]

---

[186] Agy.: A.g.e. s. 7-8.
[187] Agy.: A.g.e. s.14.

6. Din Nedir?

Madem ki din felsefesi dinin esasını inceliyor, o halde Tunç'da din felsefesi anlayışına göre din nedir?

Tunç'a göre dinin esası, kıymet yani değerdir; din değerden ibarettir. Bu konuda Tunç, tamamen Kant'ın tesiri altındadır. Ona göre din, realiteyi anlama ve onun bilgisiyle uğraşmaz, sadece değeriyle uğraşır; realitenin değerini bilmekle veya bildirmekle mükelleftir.[188] Tunç bu görüşünü başka bir şekilde şöyle ifade ediyor: "Dinin esası; hayat ve kainat meselelerine talimatı ile bir hal sureti arz etmek olmayıp insan hayatı üzerinde yaptığı pratik tesirlerde, manevi kültürün hususi bir şekli olarak haiz olduğu kıymettedir."[189]

İnsanda, bilmek ihtiyacının yanı sıra takdir etme, değer verme ihtiyacı da vardır.[190] Örneğin sanat, güzelliğe kıymet verme ihtiyacından doğduğu gibi hukuk ve ahlak, doğruluğa, adalet ve iyiliğe verilen değerlerden doğmuştur. Ancak din, bütün bu kıymetleri içerdiği gibi onları aşar ve bütün kıymetlerin Allah ile bağını kurarak onları kutsallaştırır ve evrenselleştirir. İlim alanında akıl sadece hadiselerin duyumları, zaruretleri ve kanunları dairesinde işler. Kıymet yapmak alanında akıl, dilek ve istekler gibi arzularla işler. Yapmada bu arzuların yönlendirilmesi söz konusudur ki, yönlendirme emirler kıymetlere doğru olur. Eğer kıymetlere yönlendirmedeki emirlere uyma dıştan olursa yani hukuki düzen vermelerle olursa, bu uyma şekline "hukuk" denir; bu vicdanla yapılırsa "ahlak" denir; imanla yapılırsa "din" denir.[191]

Din bütünüyle kıymetlerden oluştuğu için ve onları emrettiği için, dini zihniyet ve mefhumlar iman konusudur. Akıl yoluyla yapılacak istidlal (çıkarımlar)den ve muhakemeler (yargılar)den dini meselelerin çözümünde yardım beklemek, Tunç'a göre doğru bir yol de-

---

[188] Agy.: A.g.e. s.15.
[189] Agy.: A.g.e. s.45.
[190] Agy.: A.g.e. s. 11.
[191] Agy.: A.g.e. s. 12.

ğildir. O, bu konuda Gazâlî'nin kelamcılara ve filozoflara karşı takındığı tavrı haklı görür ve över.[192]

Din başlangıçta ilmi zihniyet olmadığı için kıymetlerden başka, gerçeğin bilgisine dair açıklamalarda bulunmuştur; ancak ilim ilerledikçe dini açıklama ile ilmi açıklama arasında çatışmalar olmuştur ve dini açıklamalar yerlerini sürekli olarak ilmi açıklamalara terk etmiştir. Özellikle Tunç'a göre Galilee, Bacon ve Descartes ile birlikte dini açıklamalara ve gaye sebeplerin bilgisine ilim olarak bakılmamaya başlanmıştır. İlmi açıklamalar büyük ölçüde nedensellik prensibine göre yapılır ve tecrübelerle bunlar denenir. Halbuki dini açıklamada Allah'ın iradesi bilinemediği için aynı neticelerin aynı sebeplerle meydana geleceğini ne tahmin ne de araştırmaya imkan vardır.[193]

O halde, Tunç'a göre dinin, bilme işlevi yoktur; sadece değer koyma ve her değerleri koruma işlevi vardır. Değerleri, ruhta oluşan dini şuûr algılar ve tecrübe eder. Bu tecrübeden ne dini duygu hasıl olur. Dini şuûr, zihinsel yani düşünsel olmaktan ziyade, pratiktir ve pragmatiktir. Bu bakımdan, kainatın sırlarının çözümünü dinden değil, bilimden beklemeliyiz diyor Tunç. Din, parça parça şeyler ile değil, bütünlükle değer ve duygu olarak ilgilenir.[194]

Din, değerlerin tecrübesini yaparken, bunların bir tepkisi olarak dini duyguyu doğurur; dini duygu, dini tecrübenin bir tepkisidir.[195] Din varlığını dini duygularla devam ettirir. Bu duygu olmaz ise, din olmaz.[196] Konusu değerler olan dini duygu en geniş manasıyla ideale bağlı olma duygusudur.[197] Dinin esasını, işte bu deruni dini duygular oluşturur.

---

[192] Agy.: A.g.e. s.55.
[193] Agy.: A.g.e. s.85.
[194] Agy.: A.g.e. s.59.
[195] Agy.: A.g.e. s. 64.
[196] Agy.: A.g.e. s. 60-67.
[197] Agy.: A.g.e. s. 50-52.

7. Değerlendirme ve Tenkit:

Tunç'un din felsefesi anlayışını, dini ideal değerler toplamı olarak gören bir din savunuculuğu şeklinde değerlendirebiliriz. Tunç'un din anlayışı, tamamen Kantçı bir anlayıştır. Dini sadece manevi ideal değer olarak görmek ve dinin gerçeğin bilgisiyle temelde hiç bir ilgisi olamayacağı görüşüne, özellikle İslam dini söz konusu olduğunda katılmak mümkün değildir. Aynı şekilde, onun hukuku ve ahlakı dinden ayrı düşünmesine de katılamayız. Buna karşılık, Hegel ve diğer din felsefesi ile uğraşanlara göre, dinin duygusal boyutunu daha canlı bir şekilde ele alması yerindedir.

Diğer taraftan, daha önce de belirtildiği gibi, din felsefesi tabiri bizzat, dinin düşünce ile ilgisini kavramaya çalışan bir disiplin olarak görülmesine rağmen, Tunç'un dinî, bilgi ve varlık nazariyelerinin dışında tutması, meseleyi sosyolojiye ve psikolojiye indirgemesi, onun tenkit edilecek en önemli yanını teşkil eder. Hatta din felsefesi adına söylediklerinin, bizzat bu isimle çelişen şeyler olarak da değerlendirilebilir, din felsefesinin esprisini tam olarak kavramamış olduğu sonucu bile çıkarılabilir.

Tunç'un işin esasına yönelik başka çelişkili bir görüşü de "Dinde ve İlimde Birlik Mefhumu" başlığıyla söylediklerdir.[198] Dini, hem realitenin bilgisini vermekten uzak tutacaksınız, hem de din -ilim birliği veya din ilim uzlaşmasından bahsedeceksiniz, bu çelişkili bir ifadedir; veya bu birlik veya uzlaşma, şekli, dıştan bir uzlaşma ve birlik görülmelidir. Dinin, bilmekle veya bilginin değerle içten bir ilişkisi olmadığı farz edilirse, zaten aralarında bir çatışmanın olmasından söz edemezsiniz. Her biri, kendisine belirlenen alanda yürüdüğü sürece, doğal olarak ne uzlaşma ne de çatışma olacaktır. Kanaatimize göre, değeri bilgiden ayırmak, dolayısıyla dini ilimden ayırmak her zaman hem doğru değil hem de kolay değildir. Bu, ilmin akli, imanın akli olmadığı gibi bir sonucu da doğurur. Belki

[198] Agy.: A.g.e., s.50-52.

inanmanın her yönüyle akılla temellendirilemeyeceği söylenebilir; fakat imanın akli olmadığı söylenemez.

H.DUMÉRY'NİN DİN FELSEFESİ ANLAYIŞI

BİR DİNİN TENKİDCİ FELSEFÎ YORUMU VE DİN BİLİMLERİNİN TENKİDİ

Günümüz din felsefecilerinin en ünlüsü ve en önde geleni hiç kuşkusuz, Fransız filozofu Henry Duméry'dir.[199] Hegel'den sonra din felsefecileri arasında, din felsefesinin konusu, yöntemi ve amacı üzerine yoğun çalışmalarıyla bir disiplin haline getirilmesinde en çok uğraşmış bir kimsedir. Bu konuyla ilgili görüşlerini, "Critique et Religion" (1957) adlı eserinde toplamıştır. "Philosophie de la Religion" (1957) adlı eserinde ise, Hıristiyanlığı konu alan uygulamalı bir din felsefesi yapmıştır; Hıristiyanlığın, öğretisel ve tarihî tezahürünü birleştiren bağı anlamaya, Yahudilikten hareketle Hıristiyanlığın yapısal ve kategorik oluşumlarının anlamını tarihsel ve fenomonolojik bir yöntemle açıklamaya çalışmıştır. Diğer üç eseriyle birlikte bu esere, 1958 yılında Kilise tarafından yasak listeye alınarak sansür konmuştur.

Şimdi Duméry'nin din felsefesi anlayışını, "tenkit ve Din : Din Felsefesinde Yöntem Meseleleri" (Critique et Religion : Problèmes de Méthode en Philosophie de la Religion) adlı eserini esas alarak ve fakat zaman zaman "Din Felsefesi: Hıristiyanlığın Anlamı Üzerine

---

[199] Hénry Duméry, ünlü ve çağdaş Fransız din felsefecisidir. Aubusson'da 1920 yılında doğmuştur. Felsefe ve teoloji eğitimi görmüştür. Önce M.Blondel'i konu alan, aksiyon felsefesi üzerine yaptığı çalışmalar ve daha sonra din felsefesi çalışmalarıyla meşhur olmuştur. Din felsefesi üzerine yaptığı şu çalışmaları Kilise tarafından yasak listeye alınarak sansür edilmiştir. Critique et Religion, Paris, Sedes, 1957; Philosophie de la Religion, 2 cilt, Paris P.U.F., 1957; Le Problème de Dien en Philosophie de la Religion, Paris, Desclée de Brouwer, 1957; La Foi n'est pas un cri, Paris, Casterman, 1957.
Duméry'nin diğer önemli eserleri arasında şunlar sayılabilir :
La philosophie de l'Action, Paris, Montaigne, 1948; Blondel et la Religion, Paris, PUF., 1954; Phénoménologie et Religion, Paris, PUF., 1958.

Deneme" (Philosophie de la Religion : Essai sur la Signifaction du Christianisme) adlı eseriyle diğer çalışmalarına da başvurarak ortaya koymaya çalışacağız.

1. Din Felsefesi ve Dinî Felsefe :

Duméry önce Hegel'den sonra ve özellikle günümüzde sık sık kullanılmaya başlayan din felsefesi ve dinî felsefe (la philosophie religieuse) deyimleri üzerinde durarak, aynı veya farklı anlamları olup olmadığını tespit eder, bu konuda başkalarının görüşlerini aktarır ve kendi tercihini belirtir.

Bu iki deyimin çeşitli yazarlar tarafından farklı veya aynı anlamlarda kullanılmasından ötürü bir belirsizlik ve kargaşa ortaya çıkmıştır. Duméry, "dinî felsefe" tabirinin kendi içerisinde de çok farklı anlamlarda kullanıldığı ve bunu kullananlar nezdinde felsefe ile teolojinin karışımı bir disiplin ifade ettiği gerekçesiyle, hiç kullanamayacağını ve hatta kullanmamanın daha uygun olacağını söyler.[200] Ona göre, dinî felsefe, o halde, din felsefesinin karşılığı değildir ve aynı anlamı taşımaz. Daha doğrusu ona göre, dinî felsefe diye ayrı bir disiplin olmaz, bununla kast edilen şey, teolojiden başka bir şey değildir.

"Din Felsefesi" deyimine gelince, Duméry bunu tercih eder ve onu "müsbet (Pozitif) dinin aklî tenkidi" anlamına alır.[201] Müsbet dinden kasıt, Hegel'de olduğu gibi vahiy dinî veya yaşanan tarihî bir dindir; doğal dinin karşıtıdır. Duméry, doğal dinin, gerçekliği olmayan, yapay olarak filozofların sonradan uydurduğu bir kavram olduğunu söyler.[202] Bu konuda o, Hegel, Blondel, Lachelier, Lalande, Méry gibi bir çok filozofla aynı görüşü paylaşmıştır.

Duméry, din felsefesi ve dinî felsefe konusunda her ikisi arasında

---

[200] Duméry, (H.) : Critique et Religion, Paris, Sedes, 1957, s.8 ve dipnot : 1.
[201] Agy : Age., s.8.
[202] Agy : Age., s.7.

bir ayırım yapan iki yazarın görüşlerini aktarır. Bunlardan birisi, Jean Héring; öbürü Jacques Duron'dur.

Duron'a göre dinî felsefe, din felsefesi değildir; ikisi ayrı şeydir. Din felsefesi, örneğin Lessing ile Hegel veya Croce, Bosanquet, Höffding, Bergson ve Brunschvicg gibi Hegel'ci filozoflarda olduğu gibi dini, tarihî ve insanî bir veri gibi kabul edip, onun ruhun gelişmesindeki rolünü takdir ederek, tabiatını anlamaya ve tenkide yönelik disiplin olarak görülebilir. Buna karşılık dinî felsefe, Newman, von Hügel, Ritschl, Sabatier, Blondel ve Boutroux gibi filozof teolog veya teolog filozoflarda olduğu gibi, düşünce sisteminde inanca yer arama veya imanın karakterlerini ve özelliklerini felsefî olarak temellendirme çabasıdır. O halde Duron'a göre, din felsefesi kısaca tarihî gelişimin bir amili olarak alınan dinin aklî tenkididir. Dinî felsefe ise, aksine, aklî olarak imana hazırlama girişimidir. Her iki disiplin de kendi alanlarında geçerlidirler.[203]

Dinî felsefe, J.Héring'in tercih ettiği bir tabirdir. Ona göre din felsefesi, "Konusu bizzat dinin kendisi olan bir araştırma bütünüdür." Dinî felsefe ise, din felsefesini içine aldığı gibi ondan başka müsbet (pozitif) veya doğal din açısından görülmüş Allah, dünya, insan veya benzer meseleleri konu alan önermeler bütünüdür. Başka bir deyişle dinî felsefe, herhangi bir tavırla veya bizzat kendisi din felsefesiyle doğrulanmış bir dinin gerektirdiği gerçeklikle savunulmuş veya esinlenilmiş tasvirler bütünüdür.

O halde, Héring'e göre, din felsefesi, dinî felsefeye bir hazırlık ve temel oluşturur.[204]

Duméry, "Héring'in din felsefesiyle belirli bir dinin felsefesini kast ettiği halde, dinî felsefe böyle bir dinin dinî tecrübelerinin ve de-

---

[203] Agy : Age., s.8-9 ve s.9'daki dipnot : 2; Duron (J.) : La Pensée de George Santayana, Paris, Nizet, 1950, C.I, s.235 ve dipnot : 6.

[204] Duméry, (H.) : Age., s.8, dipnot : 1; Héring (J.) : Phénoménologie et Philosophie Religieuse : Etude sur la Théorie de la Connaissance Religieuse, Paris, Alcan, 1926, s.7.

ğerlerinin felsefî yorumunu kast etmektedir" der. Héring'in anlayışına göre, böyle bir ayırımın nedeni vardır; zira din felsefesinin kolayca psikolojizme düşme ihtimali vardır ve böyle olursa "dinî bir siferin" veya hatta "Allah'ın ontolojik statüsünün" varlığını tanımama gibi bir durum hasıl olabilir. Bu sifer ve ontolojik sezgiyle veya entensiyonalite (niyetçilik) ile anlamaya çalışırken aynı seviyede, sujenin içkinliğiyle karıştırılmayacağından emin olunamaz.[205]

Duméry, Héring'in dinî felsefe anlayışını ve tarifini, kutsal olayın ilmi (hiérologie) veya bizzat indirgenemez ve özel olmaları itibariyle dinî değerlerin incelemesi şeklinde görür ve Héring'de bu açıdan benzer tabirleri aynı şekilde irdeleyen Scheler'in tesiri olduğunu belirtir.[206]

Duméry, din felsefesi yaparken psikolojizme düşme tehlikesinin olabileceğini kabul etmekle birlikte, Scheler ve Héring'e şöyle cevap verir: Onlar bu tehlikeye işaret etmelerinde, bu duruma düşen XVIII. ve XIX. yüzyılın filozoflarının durumunu dikkate almışlardır. Din felsefesi yaparken böyle bir duruma düşme, doğrudan felsefeden değil; filozofların kendi tutum ve hatalarından kaynaklanır der.[207]

Bu açıklamalardan sonra tekrar edelim, daha öncede belirtildiği gibi, Duméry din felsefesini tercih eder; Héring ve Duron'un aksine dinî felsefeye bir disiplin statüsü tanımadan yana değildir.

Zira ona göre, dinî felsefe, şimdiki kabul edildiği şekliyle teolojiden veya olduğundan daha fazla felsefeleştirilmiş teolojiden farklı bir şey değildir.

2. Din Felsefesinin İmkanı Meselesi :

Duméry, başka önemli bir sorunu da öncelikle tartışır. Din felsefesi

---

[205] Duméry, (H.) : Age., s.8, dipnot : 1; Héring (J.) : Age., s.7, dipnot : 5, 98.

[206] Duméry, (H.) : Age., s.8, dipnot : 1; Scheler, (M.) : Von Ewigen im Menschen, Leipzig, 1921, c.I, s.321.

[207] Duméry, (H.) : Age., s.8, dipnot : 1.

mümkün müdür ? Mümkünse hangi anlamdadır ?
Eğer felsefe ile, şuûrun dinî işlevî, şuûrun bilimsel, estetik ve etik gibi diğer işlevleriyle aynı kategori ve tarzda incelenirse, Duméry'ye göre bu bir din felsefesi olamaz ve bu anlamda bir din felsefesinden söz edilemez. O şöyle der : "Genel kanaatin zıddına, felsefe şuûrun dinî işlevini etik, estetik veya bilimsel işlevleriyle aynı nitelikle incelendiğinde, din felsefesinin varolamayacağını söyleyeceğiz. Zira bu, soyut içerikleriyle öngörülemeyen, şeklî (formelle) kalan bir genel psikolojiye dönüşür. İçerikler görünür hale gelir gelmez, artık şuûrun basit bir işleviyle ilgisi kalmaz; belirgin durumlara uygulanan bu işlevin icraatıyla karşı karşıya gelinir. Zaten dinî işlevî, yaşanan dinin dışında belirlemenin hayalî olduğuna inanırız. Bunun sonradan ortaya çıkan ve yapay olan "doğal din" denen şeyle hiçbir ilgisi yoktur. Kavranabilen dinî tavırların hepsi, tarihî dinler içinde anlamlıdır.[208]
O halde kısaca, Duméry'ye göre, insan şuûrunun dinî işlevinin veya akılla temellendirilmeye çalışılan uydurma "doğal din" diye adlandırılan bir dinin felsefî olarak incelenmesi anlamında bir din felsefesi mümkün değildir. Yani din felsefesi, insanın aklıyla bir din tesis etmesi veya herhangi bir dinin insan şuûrundaki etkisiyle ortaya çıkan dinî işlevlerin ve tezahürlerin incelenmesi değildir.
Din felsefesi, ancak müsbet dinin, yani tarihî yaşayan vahiy mahsulü bir dinin aklî tenkidi manasına alındığında mümkündür.209
Duméry'ye göre, o halde din felsefesinin olması için, konusunun müsbet bir dini olması gerekir ve böyle bir dinin aklî tenkitçi bir yöntemle ele alınarak felsefî olarak incelenmesi gerekir.
Duméry için, bir din felsefesinin olabilmesi için felsefî veya aklî tenkitçiliğe konu olabilen belirli müsbet bir din olabilmesi gerekir; yani felsefe böyle bir dinî konu alır ve aklî tenkitçi yöntemle onu

[208] Duméry, (H.) : Age., s.7.
[209] Duméry, (H.) : Age., s.8.

incelerse ancak din felsefesi yapılabilir. Bu anlamdaki bir din felsefesi anlayışı da her müsbet dinî konu alabilir. "Her ne zaman herhangi bir din felsefesi incelemeye konu olacak olursa, işte o zaman din felsefesi olacaktır"[210] der Duméry.

Hegel ile Duméry şu noktada aşağı yukarı birleşmektedirler: Hegel "Vasıtasız zahitliğin asla felsefeye ihtiyacı yoktur"[211] derken, felsefenin rolünün neticede sadece zahit insanın ruhunda hissettiğini dile getirmeye yaradığına işaret ettiği gibi, Duméry de din felsefesinin inanan kimseye faydalı olabileceğini fakat her durumda gerekli olmadığını söyler.[212]

Duméry, din felsefesi tabirini ilk kullanan ve bu konuda ilk eser veren Hegel'den bu yana bir asırdan fazla bir zaman dilimi içerisinde bir çok kimsenin bu isimle bazı çalışmalar yapmasına rağmen, din felsefesinin bağımsız bir disiplin haline getirilemediği görüşündedir. Çünkü, bu disiplin, konusu ve içeriği, yöntemi ve şekli açısından netleştirilememiştir. Din felsefesi, tarihten, psikolojiden, sosyolojiden ve teolojiden alınan malzemelerle ortaya konmaya çalışılmıştır; halbuki Duméry'ye göre, bu yapılan din felsefesi çalışmaları, din felsefesi olmaktan uzaktır.[213]

3. Dinin, Felsefenin Konusu Olması Meselesi :

Duméry için başka önemli bir soru da, din felsefesi, dinin felsefeye konu alınması olduğuna göre, dinin niçin felsefenin konusu olması gerektiği sorusudur.

Din felsefesi yapmak için, böyle bir sorunun da özellikle açıklığa kavuşturulması lazımdır.

---

[210] Duméry, (H.) : Age., s.10.

[211] O.Pfleiderer'in Religionsphilosophie auf geschictlicher Grundlage adlı eserinden naklen J.Gibelin : Hegel'in Leçons sur la Philosophie de la Religion adlı eserine (I.Kısım) yazdığı Önsöz, s.7.

[212] Duméry, (H.) : Age., s.15, dipnot : 3.

[213] Duméry, (H.) x: Age., s.21-22.

Duméry, Plutarque'tan Alain, Berdiaeff ve Henri Gouthier'ye kadar bir çok filozofun felsefenin din ve bilim gibi iki temel kaynaktan beslendiğini ve onlardan mülhem olduğunu söylemelerinden hareketle, dinin felsefenin konusu olmasını doğal bulmaktadır.[214] Özellikle Alain ve Hegel ile aynı görüşü ki bu görüş Alain'in ifadesiyle şöyledir : "Ve felsefe sadece din üzerine tefekkürdür. Hegel'in bu güçlü görüşünü kabul ediyorum, bana çok güzel gelen tariftir"[215] - paylaşan Duméry : "Çünkü din insanın bütün kuvvelerini bir birlik içerisinde daha güzel olarak aşkınlık içerisinde yönlendirdiğinden, din, insanî emellerin en zengin ve en mükemmel ifadesi olmayı kendinde bulundurur"[216] diyerek, dinin felsefenin vazgeçilmez konusu olduğunu belirtir. Hatta yine Alain'in "Kısaca din bizi felsefeye götürür; sadece o, düşünceye keyfî olmayan nesneler sunar ki, felsefeyi tenkide hasreden şey budur..." [217] sözüyle, Duméry, dinin akılla anlaşılmaya çalışılmasını, dolayısıyla felsefî olarak irdelenmesini, bizzat dinin kendisinde bulur. Yani insanı felsefî olarak düşünmeye iten şey, dindir. Bu, bizzat din içinde geçerlidir. Din, din ve dinî konuların incelenmesi için, iman yolundan başka veya onun yanında akla ve felsefeye kendisi açıktır.

Ancak, Hegel'in din felsefesi anlayışına yöneltilen bir kısım tenkitlerde de ifade edildiği gibi, Duméry, bu şekilde dinin felsefeye konu olmasının, onun inceden inceye irdelenmesi yanı sıra, sonuçta onun felsefe içerisinde tamamen eriyebileceği ve yok olabileceği endişesini ortaya çıkarabileceğine işaret eder. Bazıları nezdinde böyle bir tehlike görülmesine rağmen, Duméry aslında bunun din ve manevî hayata sağlamlık ve emniyet sağlayacağını düşünmektedir.[218]

---

214 Duméry, (H.) : Age., s.22-25.
215 Alain : Propos sur la Religion, Paris, Rieder, 8.baskı, 1938, s.8.
216 Duméry, (H.) : Age., s.24.
217 Duméry, (H.) : Age., s.9.
218 Duméry, (H.) : Age., s.25.

4. Din Felsefesinin Tanımı ve Konusu :

Duméry din felsefesini, müsbet dinin aklî veya felsefî tenkitçiliği veya felsefede dinin tenkit edilmesi olarak tanımlar.[219]

Duméry'ye göre, din felsefesi, konusu ve işlevi itibariyle, şu üç vazifeyi yapar.

1. Uygun felsefî bir yönteme göre bizzat dinin konusunu tenkit eder;
2. Farklı dinî ilimlerin değişik özelliklerini tayin eder, her birine bir yöntem belirler, özellikle dinin felsefî tenkidinin dinî tenkitlerin diğer türlerinden nasıl ayrıldığını gösterir;
3. Somut olarak dinle ilgili farklı disiplinlerin hangi ölçüde kendi mantıkî yapılarına sadık kaldıklarını veya ondan uzaklaştıklarını gösterir. Kısaca din felsefesinin üç konusu şudur : Doğrudan felsefî tenkit, dinî ilimlerin metodolojisi, özel din ilimlerindeki sistemlerin değerlendirilmesi. Bir tablo halinde Duméry din felsefesinin üç konusunu şöyle göstermektedir.[220]

I. Dinî verinin felsefî tenkidi (Herhangi tarihî bir dinin verisi konu olarak alınabilir.)	Din dilinin tenkidi Menşelerinden hareketle, gelişimleri içerisinde ve anlamlarına göre dinî yapıların tenkidi Şuûrun farklı seviyelerinde bu yapıların kullanılmasıyla ilgili bütünsel bir yargıdır.
II. Din ilimlerinin metodolojisi	Dinler tarihinin özel yöntemleri: monografiler, karşılaştırmalı incelemeler Tefsirin özel yöntemleri Apolojetiğin (Savunmacılığın) özel yöntemleri

[219] Duméry, (H.) : Age., s.8, 31.
[220] Duméry, (H.) : Age., s.32.

	Teolojinin özel yöntemleri Dinî psikoloji Dinî fenomenoloji Dinî sosyoloji
III. Etkin dinî incelemelerin epistemolojik tenkidi	- Teolojide, apolojetikte ve dinler tarihinde teşkil edilen sistemlerin tenkidi

Bu tablodan da anlaşılacağı üzere Duméry'ye göre din felsefesinin konusu oldukça geniştir. Din felsefesi sadece doğrudan tarihî veya müsbet bir dinin felsefî irdelenmesiyle ilgilenmekle kalmayıp, aynı zamanda din ilimlerinin ve onlardaki dinî sistem veya doktrinlerin epistemolojik ve metodolojik tenkitleriyle de uğraşmaktadır.

Duméry'ye göre, tablodaki I. Nokta yani dinin konusunun veya dinî verilerin tenkidi doğrudan genel felsefeyle veya daha doğru bir ifadeyle metafizikle bağlantılı olduğu halde, II. Ve III. Noktalar mantıkla bağlantılıdır.[221] O halde din felsefesi, Duméry'ye göre bir yönüyle, Ortégat'da olduğu gibi metafizik veya ontolojiye, Gourd'da olduğu gibi, diğer yönüyle mantığa dayanmaktadır. Burada mantıktan kasıt en geniş anlamıyla formel mantıktır; bu mantık sadece gerçeğin normatif ilmi değil, aynı zamanda iyinin, güzelin ve kutsalın da normatif ilmi olarak görülmektedir.[222]

Duméry'ye göre gerçek ve geniş anlamda din felsefesi, bu tabloda gösterilen I., II. Ve III. Kısımların hepsini konu alan din felsefesidir. Ona göre din felsefesi, esas olarak bu üç kısmı kapsar. Sadece I. Kısım, dinin felsefî tenkididir; fakat buna da dar anlamda din felsefesi denebilir. Çünkü bugüne kadar din felsefesi adıyla yapılan çalışmalar sadece I. Kısmı konu alan çalışmalardır. Duméry, geniş anlamdaki din felsefesini "Genel Din Felsefesi", dar anlamdaki din felsefesini "Özel Din Felsefesi" şeklinde bir adlandırmaya gidile-

[221] Duméry, (H.) : Age., s.35.
[222] Duméry, (H.) : Age., s.35; dipnot : 1.

bileceğini söylerse de, bunun uygun olmayacağını belirtir. Nedeni şudur : I. Kısım, zaten genel felsefenin veya metafizik meselelerine bağlıdır; böyle olunca, I. kısmı "Özel Felsefe" olarak adlandırmak uygun olmaz. Diğer yandan II. ve III. Kısımlar, epistemolojik ve metodolojik karakterleri sebebiyle en özel mantık meselelerine ait olduklarından bu kısım da, "Genel Felsefe" olarak adlandırılamaz.[223]

Duméry'nin kendisi, geniş anlamda yani tablodaki I., II. ve III. Noktaları kapsayan ve konu alan bir din felsefesi yapmanın zorluğunu kabul etmektedir. Yani, dinî verilerin felsefî tenkidi, bütün din ilimlerinin metodolojisi ve onların değerlendirilmesi bu ilimlerde ortaya konan dinî sistemlerin epistemolojik tenkidi gibi çok geniş konuları beraberce ele alarak bir din felsefesi yapmak oldukça güç ve zaman alan bir iştir der. Başkalarının ve Duméry'nin kendisinin din felsefesi adıyla yaptıkları çalışma, dar anlamdaki, yani tablonun I. kısmındaki belirtilen din felsefesi çalışmalardır. Yani dinî verilerin felsefî tenkididir.

Dar anlamdaki din felsefesi için Hıristiyanlığı konu alan Duméry, incelenmesi gereken meseleleri şöyle tespit etmiştir :[224]

1. Mutlak kategorisi : Müteâl tasavvuru (Allah)
2. Suje (Özne) Kategorisi : Ruh tasavvurları (İnsan)
3. İnayet Kategorisi : Doğaüstü tasavvuru
4. İman Kategorisi : Dinde fiilî ve doktriner tasavvurlar
5. İman Kategorisi (devamı) : hassaten dogmatik olan tasavvurlar
6. Hadise veya Olay Kategorisi : Vahiy, ilham, misâk tasavvurları
7. Hadise Kategorisi (devamı) : Yaratılış, lütuf, kurtuluş, ahiret, diriliş, ölümsüzlük v.b. tasavvurlar.
8. Mucize Kategorisi : Hârikulade haller tasavvurları
9. Kelam Kategorisi : Aracı ve rabıta tasavvurları

---

[223] Duméry, (H.) : Age., s.36.

[224] Dumery, (H.) : La Philosophie de la Religion, Essai sur la Signification du Christiamisme, Paris PUF, c.I, 1957, s.VII-VIII.

10. Evrenselin Kategorisi : Kilise tasavvuru
11. Günah Kategorisi : Suç ve kurtuluş (iki kurtuluş doktrini), adama (kötülük meselesi), cehennem tasavvurları.
12. İhsan Kategorileri : Vecd tasavvuru (takvasal ve mistik, ibadet hayatı, zühdün unsurları, zühdçülüğün tenkidi, v.b.).
Görüldüğü gibi, din felsefesinin konusunu aşağı yukarı bütün Hıristiyanlığın meseleleri dahil olmaktadır. Din felsefesi bu meseleleri, Duméry'ye göre ancak tenkitçi felsefî bir arayışla incelediği zaman, din felsefesi olur. Aksi takdirde, bu teoloji veya geleneksel metafizik olur. Bunun için, din felsefesi, filozofun bu şekildeki dinî meseleleri tenkitçi bir tarzda ele alması ve onlar üzerinde düşünmesi şeklinde tarif edildiğine göre, Duméry tenkitten ne anlıyor ? Burada üzerinde durulması gereken en önemli nokta budur. Duméry'nin din felsefesi için yaptığı tanımın en önemli ve anahtar kelimesi, tenkit kelimesidir.
Duméry'nin tenkitten anladığı şey, büyük ölçüde Kant'ın aynı kelimeyle anlatmak istediği şeydir. O Kant'ın şu tanımını aktarır : "tenkit, akla vazifelerinin en zoru olan bizzat bilgi vazifesini yeniden ele almasına ve meşru iddialarını yüklenerek, böylece keyfî bir kararla değil de, sabit ve ezelî kuralları adına temelsiz ısrarlarını geri çeviren bir mahkeme kurmasına bir çağrıdır."[225] O halde, yine Kant'ın deyimiyle, Duméry'ye göre tenkit, "özgür ve aleni inceleme" dir; yani aklın hüküm verme olgunluğudur.[226] Başka bir deyişle Duméry tenkidi şöyle tarif eder : "...o (tenkit), özgür ve açık tefekkürün güvenilir olduğunun kabul edildiği bazı şartlarda kendisini nakzetmeyen aklî bir düzenin keşfedilmesidir".[227]
O halde, görüldüğü gibi, Duméry tenkit konusunda özellikle Kant'ın anlayışını takip etmektedir. Ona göre, tenkit, aklın bir ko-

[225] Dumery, (H.) : Age., s.44; Kant : Critique de la Religion Pure, Önsöz, 1. Baskı, Fransızca terc. Barni Archambault, c.I, s.11.
[226] Duméry, (H.) : Age., s.44.
[227] Duméry, (H.) : Age., s.44.

nuda hüküm vermesi için özgür olmasını, bilgi bakımından olgunluğa ve yakîne ulaşmış olmasını ifade eder. Ona göre tenkit, tenkitçilik (criticisme) değildir. İkisi arasında bir ayırımı meşru görüyor. Çünkü tenkitçilik, ayırım yapmaktır. Ayırım yapmaksa, her şeyden önce, her şeyi süzmeyi kabul etmektir.[228] Özellikle dinde ve dinî verilerde tenkitçilik olamaz, zira bu dindeki bazı şeyleri bir kenara bırakmak olur. Duméry'ye göre, dinde ancak yukarıda tarif edildiği anlamda tenkit bir yöntem olarak kullanılabilir.

Öyleyse tenkidi, dini, felsefî anlamda kullanabilmek için şu iki soruya cevap aramak gerekecektir: Din felsefesinde tenkit yapmak için hangi yöntem kullanılacaktır? Bu felsefî tenkit yöntemi, felsefe-üstü veya ötesi tenkit yöntemlerinden ayrı mı tutulacaktır? Bu soruların cevabını din felsefesinin yöntemi konusu işlenirken verileceğinden, şimdi Duméry'nin üzerinde durduğu başka bir meseleyi görelim.

5. Din Felsefesi ve Dinler Tarihi

Duméry, Paul Mouy gibi bazı kimselerin bilim felsefesi ve bilimler felsefesi arasında bir ayırım yapmalarına bakarak, din felsefesi ve dinler felsefesi arasında da bir ayırım yapılıp yapılamayacağı, dolayısıyla böyle iki ayrı disiplinin olup olamayacağı sorusu üzerinde durmaktadır.

Netice olarak dinler felsefesi diye din felsefesinden ayrı bir disiplin olamayacağı hususunu vurgulamaktadır.[229] Bilim felsefesi ve bilimler felsefesi ayırımı bir noktaya kadar meşru bir ayırımdır. Çünkü bilim felsefesi genel olarak bütün bilimlerin felsefî meseleleriyle uğraşırken, bilimler felsefesi bu genellik içerisinde özel bir bilim dallarının özel felsefî meselelerini konu alır. Her bilim dalının, diğerinden ayrı özel meseleleri vardır. Bilimde, bilim olma ba-

---

[228] Duméry, (H.) : Age., s.45.
[229] Duméry, (H.) : Age., s.37-43.

kımından bilimler olarak bir çoğulculuk vardır. Halbuki, dinde din olma bakımından dinler olarak bir çoğulculuk yoktur.
Kaldı ki, din felsefesi, Duméry'nin anlayışına göre zaten belirli tarihi, yaşanan ve müsbet bir dinin felsefesidir. Bu açıdan, ayrıca bir dinler felsefesi anlamsızdır. Hegel'den özellikle ayrıldığı nokta burasıdır. Yani Duméry'ye göre, daha öncede belirtildiği üzere, bütün dinler ve onların tarihî seyri dikkate alınarak genel bir din felsefesi yapılamaz. Tek tek dinler, din felsefesinin konusu alınarak bir din felsefesi yapılabilir. Her ne kadar, Hegel'in yaptığı gibi, bütün dinler dikkate alınarak bir din felsefesi yapılsa bile, bu yine din felsefesi demektir; dinler felsefesi demek değildir. Çünkü bütün dinler, din olma bakımından aynıdır. Yani genelde bütün dinler de kategoriler aynıdır. Fakat bu kategorilerin her dinde farklı tasavvurları olduğu için, bütün dinlerin tasavvurlarını da içine alabilecek ortak bir din felsefesi yapılamaz. İşte bu zorlukla karşılaşan Hegel, daha öncede belirttiğimiz gibi, başlangıçta genel bir din felsefesi yapmayı hedeflemişken, neticede Hıristiyanlıkla sınırlı kalmıştır. Dinler felsefesi adıyla yapılacak bir çalışmada, bu zorluk açısından yine içerisinde tek tek dinlerin felsefesinin yapıldığı bir din felsefesi olacaktır. İşte bu nedenlerden ötürü, "Dinler Felsefesi" deyimi, yerinde olmayacaktır. Buna karşılık, örneğin "Dinler Tarihi" yerinde ve doğru bir kullanımdır. Çünkü dinler tarihi, genel olarak dinlerin doğuşunu ve tarihî gelişimlerini incelediği için, gerek her dinin ayrı ayrı ve gerekse dinlerin tarihlerini karşılaştırmalı olarak incelemede aynı ve belirli tarihsel yöntemleri kullanabilir; zira her din için ayrı ayrı tarih kategorisi ve tasavvuru yoktur. Bu bir dinin genel tarihî yanında, o dinin diğer dinlerle birlikte bu açıdan bir tarihî incelemesi yapılabilir.

6. Din Felsefesinin Yöntemi :

Duméry için din felsefesinin en temel sorunu, yöntem sorunudur. Din felsefecileri içerisinde o, yönteme en çok yer veren kimsedir.

Zira ona göre din felsefesini, diğer din ilimlerinden ayıran en önemli husus, onun yöntemidir.

Duméry, dinin menşei, tabiatı ve işlevi gibi konuları ele alarak dinin ne olduğu hakkındaki fikirlerini ister doğrudan din felsefesi adı altında, isterse başka adlar altında açıklamış olan filozofların ve ilim adamlarının kullandıkları yöntemleri genel olarak dört kısma ayırır, her birisini ayrı ayrı tanıtır ve tenkitlerini yapar. Bu dört yöntem şunlardır :

a. Açıklama Yöntemi (Méthode d'Explication) :

Duméry'ye göre, bu yöntem, natüralizmin öngördüğü bir yöntemdir. Bunun için o, bu yöntemi, "natüralist önyargı" olarak vasıflandırmaktadır. Duméry, natüralizmi, en geniş anlamda kullanarak, immanentizm (içkinçilik), kozalizm (nedencilik) ve monizm (tekcilik) gibi felsefî akımları içine alan bir doktrin olarak tarif etmektedir.

Birçok rasyonalist, idealist, materyalist, emprist ve pozitivist filozof, tarihçi, sosyolog ve psikologun genelde kullandıkları bu açıklama yöntemi, immanentizmde her şeyi ya objektivizme veya sübjektivizme indirger; böylece insan doğasının kendi üzerine hapsedilmesiyle bir çeşit natüralizm söz konusudur. Kozalizmde, bu yöntem her şeyi kendisine tek gerçeklik gibi görünen olgular zincirine indirger; böylece objektif bir determinizm ile bir çeşit natüralizm söz konusudur. Monizm durumunda, aynı yöntem her şeyi, soyut düzenden varlığını alan fikirler düzenine indirger; böylece şuûrsal hayatın, kuralların veya yapısal olan şeylerin pozitivizmine benzetilmesiyle yine bir çeşit natüralizm söz konusudur. Bu durumda, açıklama yöntemi, dinin empirik menşeini açıklamaya yeterli olsa bile, netice itibariyle uygun bir yöntem değildir.[230] Çünkü bu yöntem, dine aşkın bir menşe ve gaye tanımamaktadır. Bütün dini, kendisini ortaya çıkaran olguların izahına hapsetme deneme-

[230] Duméry, (H.) : Age., s.46.

sidir. Böylece dinin din olma özelliğini tanımamaktadır ve dini kendisinden başka bir şeyle tanımlamaktadır. Halbuki dinin dinî menşei, empirik menşei ve izahından önce gelmelidir. Kısacası, Duméry'ye göre açıklama yöntemi, dinin nüfuzunun evrensel olduğunu göstermesine rağmen, yetersiz, eksik ve uygun olmayan bir yöntemdir.[231]

b. Yüzleştirme Yöntemi (Méthode de Confrontation) :

Duméry'nin düalist hipotek olarak vasıflandırdığı yüzleştirme yöntemi, genelde inançlı filozof ve teologların kullandığı bir yöntemdir. Örneğin, XIII. yüzyılda Saint Bonaventure ve Saint Thomas d'Aquin ve XX. yüzyılda Maurice Blondel gibi kimseler bu yöntemi kullanmışlardır.•

Bu yöntemin esası şudur : Akıl ve iman veya felsefe ve teoloji ayrı iki otoritedir; gerçeği ararken ve araştırırken ikisi yüzleştirilmelidir ve uzlaştırılmalıdır. Fakat ikisi arasında yapılacak uzlaştırmada teoloji esas alınarak, felsefe teolojiye bağlanmalıdır. Bu yöntemin geneli hakkında ismi zikredilen filozoflar ve teologlar aynı fikre sahipseler de, teferruatta aralarında bazı farklar vardır. Örneğin Saint Bonaventure'e göre akıl, aslî günah ile kirlendiği ve hüviyetini yitirdiği için, imana ihtiyacı vardır; ancak iman ona bütünlüğünü yeniden sağlayabilir. Ancak imanla aydınlanan akıl, kendi yetilerini kullanarak çalışabilir. Dolayısıyla aklın sürekli olarak iman ışığına ihtiyacı vardır.[232] Yani iman aklı yeniden inşâ etmeli ve sürekli aydınlatmalıdır ki, akıl işlevini yapabilsin; imansız, aklın otoritesine güvenilmez.

Thomist anlayışta ise, felsefe ve teolojinin yani akıl ve imanın ayrı işleyiş biçimleri vardır. Teoloji her şeyi iman açısından ve vahyin verilerine göre değerlendirir; felsefe ise, zıddına doğal akla göre

---

[231] Duméry, (H.) : Age., s.47-81.

[232] Gilson (E.) : La Philosophie de Saint Bonaventure, 2. Baskı, Paris, J.Vrin, 1943, s.76-100.

şeyleri değerlendirir. Böylece ikisi arasında, konu ve prensipleri yönünden bir ayrılık vardır. Thomas'a göre, felsefe akla uygun zorunlu gerçekleri taşır; halbuki, teoloji kurtuluşa götüren zorunlu gerçekler taşır ki, bunların uygunluğu vahiyle sağlanabilir; zorunlu olarak akla uygunlukları gösterilemez. O halde, kendi sahasında felsefe gerçekten otonomdur; böylece Thomas felsefenin sürekli olarak teoloji ile prensip olarak ayrılığını vurgularken, felsefî verilerin güvenilir oluşunu, ancak teoloji ile uzlaştırılabilirliğine bağlıyor.

Buna göre, Bonaventure ile Thomas'ın tutumları arasındaki fark şudur : Birincisi, daha başta aklı imana teslim kılarak, aklın sonuçta imana uygun çözümler getireceğini savunurken, ikincisi başlangıçta iman-akıl birliğinin sağlanamayacağını, ancak teoloji vasıtasıyla aklî çıkarımların imanla son merhalede uzlaştırabileceğini söylüyor. Daha doğrusu, vahyin ihtiva ettiği metafizik ve doğaüstü hakikatlerin, felsefeyle de kazanabileceğine vurgu yapıyor.

Blondel'e gelince, temelde düalizmi kabul etmekle birlikte o, soruna uzlaştırmanın başlangıçta veya sonda yapılıp yapılmaması yerine, esas sorunun dinî hakikatlerin ve verilerin felsefede nasıl ele alınabileceği şeklinde bir yaklaşım sergiler. Dinî hakikatlerin felsefe yoluyla çözümlemenin meşruluğunu kabul ettikten sonra, onun "içkinlik yöntemi" (méthode d'immanence) dediği bir yöntemle bunun yapılabileceğini söylüyor. Dinî verileri, felsefî verilerin durumlarına aktarırız. Dolayısıyla onlara akla içkinliklerini göstererek, aklîliklerini gösterebiliriz.

Duméry'ye göre, düalist yöntem dinin aşkın menşeini ve yönünü inkar etmediği için, dinde indirgenemez ve özel bir şeyin var olduğunu gösterdiği için, bu nedenle onu değiştirmeden ve bozmadan akıl ile incelemede uygun bir vasıta keşfetme zorunluluğunu vurguladığı için, açıklama yönteminden daha uygun olmasına rağmen, bu da o gibi açıkça veya zımnen öngördüğü düalizm sebebiyle eksik ve yeterli bir yöntem değildir. Yöntemdeki bu düalizm dinî ve-

rilerin insansal olarak yapılanmamış olduğu inancına sürükleyerek, dinî algılamada insan aklına önem vermeyerek, sadece dinin aşkınlık yönünü öne çıkarmaktadır.[233]

c) Öncelik Yöntemi (Méthode d'Anticipation) :

Duméry'nin şekilselci kuruntu (illusion formaliste) olarak vasıflandırdığı öncelik yöntemi, dinî sadece aklî gayretle bütün tecrübenin önüne koyan bir yöntemdir. Dinin a priori olarak geçerliliğini gösteren şartları tanımlamaya yönelik olan bu yöntemin, dinin özel bir karaktere sahip olduğu gerçeğini dikkate alarak, yüzleştirme yöntemiyle iman ve aklın uygunluğunu farz etme gibi bir ortak özelliği vardır. İhtiyaç halinde bu yöntemi daha çok dindar filozoflar kullanmaktadır.

Bu yöntem, dini a priori olarak tecrübenin önüne geçirmesi, zamanî değil, şeklî (formel)'dir. Burada, Duméry, a priori ve öncelik (anticipation) kelimelerini, Kant'ın kullandığı anlamlarda kullanmaktadır. Buna göre, tecrübeye ve ampirik bilgiye bağlı olmadan her zaman dinin aklîliğinden söze dilebilir.

Duméry'ye göre, P. Ortegat din felsefesinde, özellikle kutsalın aşkın tahlilini yaparken bu yöntemi kullanmıştır. Daha önce Kant, "Basit Aklın Sınırları İçerisinde Din" adlı kitabında, aklî imanı bu yöntemle temellendirmiştir, ki bu iman kilisenin formülasyonu olan statükocu imana zıt düşmektedir. Diğer taraftan Blondel de, aksiyonun, vahyin bazı a priori şartlarını tayin ettiği görüşünde olmakla bu yöntemi benimsemiştir.

Duméry'ye göre, bu yöntemin kullanımını sonuç olarak bize, dinin ne olduğunu ve nasıl oluşturduğunu filozof değil, inanan tabiî insanın (homo religiosus) tayin edebileceğini öğretmektedir. Buna göre, dinin ne olduğu konusunda ancak inananın söz sahibi olabileceğini ortaya koyması bakımından, bu yöntemin haklı bir tarafı olmasına rağmen, tenkitçi yaklaşımın kötü bir diyalektiksel kullanımı

[233] Duméry, (H.) : Age., s.82-112.

olan indirgeme değil, düşünsel bir tahlil olması gerektiğini vurgulamasına rağmen, dine çok formel bir yaklaşım sergilemesi açısından, dinin ruhunu açıklamada yetersizdir. Bu yöntem, gerçek din yerine, ruhsuz şeklî bir din öngörmektedir. [234]

d. İdrak Yöntemi (Méthode de Compréhension) :

Duméry'nin "fenomenolojik tavsif" olarak da adlandırdığı idrak yöntemi, her şeyden önce Husserl'in fenomenolojisine dayanmaktadır. Ve onun prensiplerini kullanmaktadır. Dinin menşeini sadece dinî olgular planında ortaya koymaya yöneliktir. Çeşitli açıklama yöntemlerine ters düşmektedir; Allah ve insan üzerine ontolojik hükümler içeren natüralizmin, kozalizmin ve monizmin sahte akılcı tuzaklarından uzak bir yöntem olarak görülmektedir.

Bu yöntem, birbirinden ayrı fiiller olmayan fakat biri diğerini tamamlayan aynı kastî sezgiciliğin (intentionnalité) üç derecesinden oluşur.

da. Özsel indirgeme (la réduction eidétique); bu herhangi bir verinin (ister bir fiil olabilir veya bir nesne olabilir) özünü kavramak için, bütün ampirik unsurlarının ayıklanmasıdır. Bu indirgeme, olgu genelliğinden veya ampirik genellikten özün genelliğine geçmek için bir vasıtadır.

db. Fenomenolojik indirgeme; bu indirgeme fenomenolojik yöntemin en önemli derecesini teşkil eder, zira onsuz özlerin algılanmasında psikolojizme düşme tehlikesi vardır. Bu ikinci indirgeme, olguyu veya nesneyi ve onun ait olduğu dünya (doğa) ile birlikte parantez içine alır, yani onu dışta bırakır ve askıya alır; böylece aşkın beni (l'ego transcendental) kavrar. Dünya böylece bu ego ile objektifleşir. Yani bir bütün olarak düşünen "Ben" in mütekabili olur. Başka bir deyişle, sujenin olgusu (phénoméne) haline gelir, yani Cogito'nun "Cogitatum" u olur. Neticede bu fenomenolojik veya aşkınsal indirgemeyle, olgu veya onun ait olduğu dünya, ben veya

---

[234] Duméry, (H.) : Age., s.113-134.

ego ile aynı ontolojik türde olmadıkları anlaşılır. Burada, başlangıçta Descartes'tan etkilenen Husserl, sonuçta ondan ayrılır. Şöyle ki, her şeyi Ego Cagito'ya indirgemekle Descartes ego ile dünyanın aynîliğini savunmuştur ve böylece aşkınsal bir realizme (realisme transcendantal) varmışken, Husserl, ego ile dünyanın farklı ontolojik türden olduğuna gitmiştir; özsel indirgemecilikle, her şeyi özlere icra ettiği gibi, fenomenolojik indirgemecilikle de her şeyi aşkınsal fenomenleştirmeye gitmiştir.

dc. Teşkil etme veya yeniden teşkil etme derecesi; fenomenolojik yöntemin üçüncü derecesini oluşturur. Bu, bir nesnenin varlığını değil onun hakkındaki bilgimizin, onun değerinin, fenomenolojik veya kastî sezgiye göre yeniden teşkil edilmesidir. Bu da, zevki indirgeme (reduction apophatique) denen bir indirgemeyle mümkündür.

Böyle bir yöntem de, Duméry'ye göre yetersizdir, zira onun ideal tasvirciliği tarihe ve ontolojiye başvurmayı ortadan kaldırmaktadır. Dini anlamaya vasıta alındığında, dini tarihsiz ve ontolojik meselelerin dışında algılamaya götürür. Ancak, bu yöntem diğerlerinden daha fazla düşünsel tahlile daha somut bir kapı açmaktadır; böylece dini, Kantçı bir idealizmden alıkoyarak, ona psikonoematik (Psychonoematique) bir tasvir tipine götürmektedir. Dinin kendi deruni hakikati hakkında önyargıda bulunmadan onu idrak etmeye yöneltmektedir; böylece dinin kendine özgün oluşunu korumaya özen göstermektedir.

Buraya kadar Duméry'nin dört yöntem hakkındaki görüşlerini kısaca özetlemeye çalıştık. Onun gözünde bunların hiçbirisi din felsefesinin tam ve yeterli bir yöntemi olamamaktadır. O halde, o nasıl bir yöntem önermektedir? Şimdi onun yöntemini özetleyelim.

e. Temyiz Yöntemi (Méthode de Discrimination)

Duméry'nin düşüncevî ve tenkitçi tahlil (l'analyse réflexive et critique)olarak da adlandırıldığı temyiz yöntemi, ona göre din felsefesi için ve dinin ne olduğunu muhkem bir şekilde anlamak için

geçerli tek yöntemdir.

Başlangıçta belirtmekte yarar var ki, Duméry'nin önerdiği bu yöntem, bir yandan Kant'ın tenkitçilik anlayışına ve diğer yandan da fenomenolojiye dayanmaktadır. Duméry bu iki temel felsefeyi,realist bir anlayışla bağdaştırarak ve yorumlayarak din felsefesi için bir yöntem belirlemesi olarak geliştiriyor. Kantçı tenkitçiliğin özellikle M. Blondel yorumundan etkilenmiştir. Ayrıca, yöntemini oluştururken, Duméry'nin egsiztansiyalizmden de etkilendiği söylenebilir.

Duméry'nin din felsefesi yöntemini iyi kavrayabilmek için, temel aldığı bu iki felsefi yaklaşımı çok kısa olarak özetlemek gerekiyor.

Bilindiği gibi, felsefi tenkitçiliğin ve özel olarak da Kantçı tenkitçiliğin iki ayrı belirgin özelliği vardır. Birincisi, zihinde kendiliğinden meydana çıkan veya beklenen bir ameliyeyi tasvir etmek, tahlil etmek, onun hakkında karar vermek gayesiyle, böyle bir ameliyeyi konu alan bir döngüsel düşünce, teemmül (réflexive)işlemidir. Böylece tenkitçilik, verilen birinci hüküm veya tasdik üzerine ikinci bir tasdiktir. Birinci tasdikle doğrulanmış gerçekle ilgili olarak hüküm beyanını askıya alır, lehte veya aleyhte bulunmaz, sadece bu tasdicin veya kararın doğru icra edilip edilmediğini bilmekle uğraşır.

İkinci ayırıcı özelliğine gelince, bu, tenkitçi tutumda, tecrübenin veya tasdiğin konusu olan şeye(objeye), basitçe kabul edilmesi veya pasif olarak algılanması gerekli olmuş olacak saf bir "veri" gibi bakmamaktadır. O şeyi, daha ziyade, "madde" diye adlandırılan bir unsuruyla dışardan gelen ve dışardan kabul edilen, fakat "suret" diye adlandırılan başka bir unsuruyla sujenin faaliyetiyle teşkil edilen bir çeşit "sentez", bir çeşit "netice" bir çeşit, "üretim" veya bir çeşit "mecmua" olarak değerlendirmek gerekir. Bu yeni görüş açısından, - ki Kant bunu Kopernikçi bir devrim olarak adlandırıyordu - bu sentez tahlil edilecektir, bunu teşkil eden unsurlar yeniden incelenecektir, ortaya konacak suretsel ve maddî unsurlar onla-

rın kaynaklarıyla yeniden bağlandırılacaktır ve nihayet onların teşekkülünü idare eden kanunları tespit edilecektir. Böyle yapmakla, Kant'a göre, nesnelerin veya tecrübenin mümkün olan şartları araştırılmaktadır.

Kant bu çalışmayı (yani tenkitçiliği), matematik, fizik ve metafiziğin konusuyla ilgili olarak yapmıştı. Husserl ise, aynı şeyi algının konusu olan nesne için veya genel olarak nesne için yapmıştı. Yukarıda da belirtildiği gibi, Duméry aynı şeyleri din konusu ve dinin verileri için yapmaktadır. Dini nesnenin yapısı ve teşekkülü nedir? Hangi durum veya şartlarda dini bir tecrübe mümkündür?

Bu sorulara yanıt için, Duméry önce inananlar tarafından fiili olarak yaşanmakta olan dinden hareket eder. Böylece bir bütün olarak dinin ve dini nesnelerin indirgenemez olan kendine has özelliğini kabul eder. Zira dini nesneler, bizzat inanılan ve inanan tarafından uygulanan inanç esaslarında bulunur. Dolayısıyla, örneğin inanmanın akli olup olmadığı sorulduğunda, inanç prensiplerinin içeriğini, bilimin, felsefenin, tarihin,veya metafiziğin neticeleriyle yüzleştirilmeye kalkışmaz. Zira, böyle bir yüzleştirme, özellikle çok realist olmaz ise, dinin indirgenmesi olur ve dinin kendine has özelliği geriye atılır. Duméry'nin yapmak istediği şey, dinî inançların ve prensiplerin, dinî tecrübelerin akliliğini, bizzat dinin kendi tenkidini yapmaktır. Bu dinin yapısının tahlilidir. Yani insan (suje) nasıl dinî nesneleri teşkil edebilmektedir?Bu teşekkülü idare eden kanunlar ve normlar nelerdir? Duméry'nin din felsefesi projesinin esası budur.[235]

Ancak burada, onun insandan, yani süjeden ne anladığı hakkında da kaba bir açıklama yapmak gerekir. Duméry'ye göre, özne olan insan iki seviye taşır: Birincisi,onun espiri (ruh) dediği veya teknik tabiriyle "fiil-kanun" (acte-loi) meta - psikolojik bir seviyedir. İkincisi, psişiğin veya psiko-ampirik şuûrun seviyesi olan mana ve

[235] Duméry, (H.) : Age., s.135-177.

ifade seviyesidir. Onun düşüncesine göre, bu iki seviye ikilemi, realizmin işlediği çok kaba ruh-beden ikileminin yerini alır.
İnsan benliğinin ve ruhunun mükemmel olmayışından hareketle, bu iki seviye ayırımını yapan Duméry'ye göre, ben veya ruh, gizli bir hazinedir, her yönüyle nesnelleşmeye müsait olmayan (inobjectivable) bir yapıya sahiptir. Ancak, fiilleriyle tezahür eder. Mükemmel olmak için, kendini tecrübeye koyar ve bir takım fiillerde bulunur. İnsan kendi varlığına vermek istediği temel yönelimleri, hayat tarzını, fikirlerini ve değerlerini ruh seviyesinde kararlaştırır; yani özünü oluşturur. Bu, Sartre'ın "insan özünü icâd eder" yargısına benzer bir görüştür ki, Duméry'nin egzistansiyalizmden etkilendiği yönü burasıdır. Ancak Duméry, ruhun kaynağı olarak ve sonu olarak Allah'ı görmekle Sartre ve benzerlerinden ayrılır.
İnsan ruh seviyesinde böylece özünü oluştururken, kendisini gerçekleştirir ve kendi kanununu kendisi yaratır; uyması gerektiği değerden ve yaşaması gerektiği fikirlerden sorumlu olur. Bu şekilde insan kendini gerçekleştirirken, mükemmelleştirir; mükemmelleştirdikçe Allah'a yönelir. Bu yönelişte benliği veya ruhu, Allah'a bağlayan şey, "manevî iman" dır. Allah, karşıda yüzyüze olan bir "nesne" (objet) olmadığından, ne görülür, ne dokunulur. Allah'a ulaşmak için, o halde tek bir vasıta vardır; bu da, manalandırma seviyesine, yani psiko-amprik şuûr seviyesine geçmek gerekir. Bu seviyede Allah demek, O'nun bir imajını, bir temsilini, bir nesnelleştirilmesini yapmak demektir. Yani Allah'ın kendisi olmayan nesneler üzerinden kutsalın değerlerini teşkil etmektir. Kısaca, insan ruh seviyesinde, her mükemmelliğin kaynağı olan Allah'a yönelir, O'na iştiyak duyar ve O'nu arzular. Bu, imandır. Bu imanın fiilî olması için, kendisini ifade etmesi gerekir. Duméry'ye göre, bu ciddî bir paradoksla neticelenir. Bu da : Dinî tecrübenin, görünmeyenin tecrübesi olması, bundan temsillerin ortaya çıkması ve bu tecrübenin ifade edilemezin tecrübesi olması, bunun için de bundan

da ifadelerin ortaya çıkmasıdır.
İman, dinin ruhudur. İfadelerin bütünü de dinin vücûdudur; yani hissî ve aklî şuûr planında manevî imanın tercümanı ve dinin olgusudur. Bundan dolayı, dini anlamak, Duméry'ye göre, görünmeyen ile görünen, aşkın ile ifade edilir arasındaki bağı anlamaktır. Dini kavramak, şuûrun doğrudan doğruya meydana getirdiği psiko-hissi yansımalarda gizli olan Allah'ın nasıl zâhir olduğunu, nasıl hâzır ve nâzır olduğunu, nasıl fiil halinde ve hükmedici olduğunu kavramaktır.
O halde, Duméry'ye göre, din felsefesi veya felsefe, dini tenkit ettiğinde, dinin olgularını ve ifadelerini tahlil etmelidir. Gayeleri manevî imanı veya yaşayan şuûrsal kasdı (intentionalité) anlatmak olan bu olguların ve ifadelerin, imana veya şuûrsal kasta mutabık olup olmadıkları hakkında yargıda bulunur. Din felsefesi, iman hakkında hükümde bulunmaz, ancak onu tahlil eder; dinin teşekkülünün, oluşmuş dinî şuûrun kurallarına uygun biçimde yapılıp yapılmadığı hakkında yargıda bulunur.
Bu temyiz yöntemi dinde iki şeyin ayırımını verir. Birincisi, kategoriler denen şeylerdir, ki, kavramsal olarak dinde makulü ifade ederler. İkincisi şemalar (schémes) denen şeylerdir ki tahayyül olarak dinde anlamayı ve hissedilebilir şeyleri ifade ederler. Dinin bu iki tarz şeklinden kategori, makul olan ve aklî (rationnel) olanı birleştirirken, şema aklî olanı ve hissi olanı birleştirir. Aklî olan iki tarz arasında bağlayıcılık yapan bir etkendir; bir taraftan özleri kavramak için makule doğru yükselir ve diğer taraftan tikel nesne ve anlamını beraberce birleştirmek için hissi olana doğru yönelir.
Makul ile aklî olan arasındaki bağ olan kategori çeşitli vasıflarda ikisine de aittir : Makulde idrâkin a prori verisi olarak fikri (l'idée) alır; aklî olandan ise, tayin edilmiş olarak kavramı (le concept) alır. Bu ikisi birbirini tamamlar. Biz aklî tayinsizlikle ne makulü, ne de kavramsız, yani kavram olmadan, fikri bilebiliriz. Bir şuûr halinde bu ikisini birleştirme, kategori diye adlandırılan şeydir.

Diğer taraftan, aklî olan ile hissi olan arasındaki bağ olan şema, aklî olandan imajların ne ile yapılacağını alırken, hissi olan şeyden ise, bizatihi şeylerin kavramlara ne ile taşınacağını alır, yani kavramlara objektif bir anlamın ne ile verileceğini alır. Kısaca, kategori, tayin edilmiş soyut anlamlardaki hazır olan Cogito'dur; şema ise, somut algılardaki hazır olan Cogito'dur. Şemasız kategori olmayacağı gibi, kategorisiz şema da yoktur.

Duméry'ye göre temyiz yönteminin uygulanabilmesi için, diğer konularda olduğu gibi din konusunda da işte bu iki tür ayırımı yapmak gerekiyor : Kategoriler, veya daha da kısa bir tanımla temel kavramlar; dinî sembollerin ve fikirlerin anahtarlığını yapan şemalar, yani ana-imajlar. Din Felsefesinin konusunu incelerken, Duméry'nin Hıristiyanlık için yapmış olduğu kategorileri ve şemaları görmüştük. Bunları ayrıca burada tekrar etmeye gerek yoktur. Ancak şu söylenebilir ki, temyiz yöntemi bütün kategoriler ve onların şema veya şemaları için aynı şekilde uygulanmaz; kategorinin ve şemanın tabiatlarına göre bu uygulama az-çok farklılık arzedebilir. Örneğin, Allah kategorisi ve O'nun şeması olan aşkınlık, iman kategorisi ve onun şemaları kadar girift ve karışık değildir. Bu açıdan, tenkitçi ve gerçekçi (réaliste) olan temyiz yöntemi, kategorilere ve şemalara göre farklı şekillerde uygulanır.

Din felsefesinin öncelikle üzerinde durduğu ilk dört kategori ve şemalar temyiz yöntemiyle incelendiğinde Duméry'ye göre şu uygulama farklılıkları ortaya çıkar :

Mutlak veya Allah kategorisine uygulandığında yöntem yeni eflatuncu negatif teolojik (l'apophase néplatonicienne) bir yaklaşım halini alır.

Süje veya insan kategorisine uygulandığında yöntem, tenkitçi antropoloji halini alır.

Lütuf kategorisine uygulandığında yöntem, jenetik fenomenoloji halini alır.

İman kategorisine uygulandığında aksiyolojik fenomenoloji halini

alır.
İşte bu yöntem açısından, din felsefesi, kategorilere ve şemalarına yönelik bir tenkitçilik değilse, din felsefesi değildir. Din felsefesini din felsefesi yapan şey, Duméry'ye göre, tenkitçi ve analitik temyiz yöntemidir. [236] Din felsefesinin yöntemini böylece özetledikten sonra, bu disiplinin amacı hakkında söylediklerine geçebiliriz.

7. Din Felsefesinin Amacı :

Din felsefesinin tanımı ve konusunu işlerken, Duméry'ye göre, din felsefesinin amacının ne olduğu az-çok açığa çıkmıştı. Bunu burada daha açık bir şekilde yeniden ifade etmekte yarar vardır.
Duméry'nin şu cümlesi, din felsefesinin amacını ortaya koymaktadır : "Din felsefesi, dinî olguların dinî boyutunun koruyucusu olmak ister; bu vasfıyla, din ilimlerinin tehlikelerine ve zararlarına karşı dinin müdafaasıdır.[237]
Duméry'ye göre, dinî ilimlerin çoğu ve hatta bazı din felsefesi anlayışları, dinî olguları ve dinle ilgili meseleleri incelerken, çoğu zaman onların kendilerine has dinî özelliklerini göz ardı ederek ele almaktadırlar; örneğin din sosyolojileri, dinî bir olguyu, tamamen herhangi bir sosyal olgu gibi değerlendirmektedirler. Böylece, dinî olgunun, esas olan dinîlik yönü, ikinci derece olan sosyallik yönüne tercih edilmektedir; din sadece sosyal yönüyle veya fonksiyonuyla izah edilmeye çalışılmaktadır. İşte bu açıdan, Duméry'ye göre din ilimleri denen ilimler dine doğrudan veya dolaylı şekilde zarar vermektedirler; dinin din olma özelliğini bertaraf etmektedirler. Dinî olguları ve ifadeleri, başka olgular ve ifadeler gibi görüp, indirgeme yaparak dinin yapısının formunu ve özünü bozmaktadırlar.

---

[236] Duméry, (H.) : Age., s.178-233.
[237] Duméry, (H.) : Age., s.183.

8. Din Felsefesi ve Din İlimleri :

Duméry din felsefesinin din ilimleriyle olan veya olması gereken ilişkilerini iki açıdan ele alır.

a. Karşılıklı İlişki : Din felsefesinin, dinler tarihi ile din sosyolojisi, din psikolojisi, teoloji, yorum bilim (tefsir = l'exégèse) gibi din ilimleriyle ister istemez bir ilişkisi olacaktır. Duméry de diğer din felsefecileri gibi bu ilimlerin bağımsız disiplinler olduğunu tanımaktadır; din felsefesinin, özellikle dinler tarihi, teoloji, din fenomenolojisi ve kutsal metinlerin yorumu ilimleriyle, birbirlerinin verilerinden faydalanma gibi karşılıklı (dıştan) ilişkiler içerisinde olduklarını kabul eder.

b. İçten İlişkiler : Duméry'nin din felsefesinin, diğer din ilimleriyle olması gereken ilişkileri konusunda, diğer din felsefecilerinde olmayan yeni görüşü, din felsefesiyle bu ilimler arasında içten bir ilişkinin olması gerektiğini vurgulamasıdır. Bu içten ilişki, Duméry'nin din felsefesinin, din ilimlerinin yöntem bilimini kendisine konu edinmesi gerektiği görüşüdür. Daha önce de belirtildiği gibi, ona göre, din felsefesinin konu ve amaçlarının bir tanesi de, din ilimlerine genel bir yöntem belirlemesidir. O, bunu din felsefesinin programı içerisinde görmektedir.[238]

Duméry, din ilimlerinin kendilerine has yöntemlerinin olduğunu, her din ilminin bağlı olduğu genel disiplinin yöntemlerini kullandığını söyler; örneğin, dinler tarihi, genelde tarih yöntemlerini; din sosyolojisi, sosyolojik yöntemleri kullandığını belirtir. Bu nedenle din ilimleri, dinin esas olarak ne olduğunu değil, bağlı oldukları genel disiplinler açısından dinin ne ifade ettiğini açıklarlar; örneğin, dinler tarihi, dinin tarih olarak ne ifade ettiğini inceler; din sosyolojisi, sosyal olarak dinin anlamı üzerinde durur.

Duméry, dinler tarihi ve teoloji gibi bazı din ilimlerinin yöntemi üzerinde kısaca tek tek durmaktadır ve bunlara bir takım eleştiri-

---

[238] Duméry, (H.) : Age., s.32-35, 235.

lerde bulunmaktadır. Biz onun bu konudaki görüşlerini burada özetleyecek değiliz. Burada önemli olan hususlar şunlardır : Bütün din ilimlerinin kullandıkları yöntemler dinin ne olduğunu açıklamada uygunsuz ve yetersizdir; hatta öncede belirtildiği gibi, bundan dolayı da din hakkında eksik ve hatalı bilgiler verilmektedir. Bunların giderilmesi için, din felsefesi, bütün din ilimleri için genel bir yöntem bilgisi (méthodologie) geliştirmelidir. Bu açıdan, yani genel yöntemleri açısından, Duméry'ye göre bütün din ilimleri, din felsefesine bağlı olmalıdır.

Din ilimlerinin yöntem bilgisinin din felsefesinin konusu ve amacı olması Duméry'ye göre bu ilimlerin varolan yöntemlerine sadece eleştirel olarak bakmak değil, gerçekten onlara mevcut yöntemleri dışında genel bir yöntem geliştirmektir. Bütün din ilimleri için geçerli olacak bu ortak yöntem nedir ?

Bildiğimiz ve anladığımız kadarıyla, Duméry'nin bu konu üzerinde özel bir çalışma yapılmasını söylemesine rağmen, ayrı bir incelemesi yoktur. Konuyla ilgili görüşleri, din felsefesiyle ilgili mevcut eserlerinde çok kısa anlatılmıştır ve ayrıca çok açık değildir. Şöyle ki, konuyla ilgili şu soruların cevabını teferruatıyla bulmak mümkün değildir : Din felsefesinin, din ilimleri için geliştireceği yöntembilim ve yöntem, din felsefesi için onun belirlediği temyiz yönteminden farklı bir şey mi, yoksa onun aynısı mı olacaktır ? Din ilimleri, din felsefesinin kendileri için geliştireceği genel yöntemi, kendi özel yöntemlerine ilave bir yöntem olarak mı kullanacaklardır, yoksa bu yeni yöntem onların özel yöntemlerinin yerini mi alacaktır ? Veya din felsefesi, din ilimlerinin yöntemlerini tenkit ederek onların bu yolla daha felsefî bir temele oturtulmasını sağlamakla mı yetinecektir ?

Bizim anladığımız kadarıyla ve var olduğu şekliyle, Duméry'nin bu konudaki fikri şöyledir : Temeli akıl ve mantığa dayanan evrensel bir yöntem bilimi olan tek disiplin felsefedir. İlim olmak isteyen her disiplinin bir yönüyle felsefe ve mantıkla ilgisi bulunmalıdır.

Din ilimleri de bunun dışında tutulamaz. Din ilimlerinin de, diğer özel ilimler gibi, temeli felsefe ve mantığa dayalı bir evrensel yöntemi kullanmaları gerekiyor. Bu din ilimlerinin kendi özel yöntemlerini terk edip, sadece bu yöntemi kullanmalarını ve felsefeleşmelerini istemek değildir. Ancak, gerçekten ilim olmaları için, kendi özel yöntemleri yanında felsefî ve mantıksal yöntemi genel bir yöntem olarak kullanmaları zarureti vardır. Bu genel yöntem, büyük ölçüde mantık olmalıdır. Burada mantıktan kasıt, sadece formel (sûrî) mantık değil, onun da bir kısmını teşkil ettiği ve J. - J. Gourd'un din felsefesi için yöntem ve temel gördüğü kanonik (la canonique) tir ki, bu, Epikür ve Stoacıların daha önce ele aldıkları genel mantıktır. Bu genel mantık, sadece formel mantığın konusunu teşkil eden doğrunun normatif ilmi değil, bunun yanında iyinin, güzelin ve kutsalın normatif ilmi de olan bütün bir mantık ilmidir.[239]

O halde, Duméry'nin söylediklerinden anlaşılan şey şudur : Bütün din ilimleri için geçerli olabilecek genel bir yöntem, yukarıda belirtilen genel mantığa dayandırılmalıdır. Bunu bu ilimler için özel hale getirecek en uygun disiplin de din felsefesidir; zira, bu ilimlerle din felsefesi arasında hepsinin konusunun din olması bakımından bir ortaklık vardır, hem de Gourd gibi Duméry'de din felsefesi için geliştirdiği yöntemin temelinde bu genel mantık anlayışı vardır. İşte bu mantıktır ki, Duméry'ye göre, din ilimlerine felsefî ve aklî bir statü kazandıracaktır. Bununla birlikte, Duméry din ilimlerinin her birinin kendilerine has özel yöntemlerinden vaz geçmelerini istemiyor, aksine, her birinin özel yöntemlerini de kullanmalarını gerekli görüyor. Zira, ancak bu şekilde, hem bütün din ilimleri din felsefesinden, hem de onlardan biri diğerinden bağımsız disiplin olabilirler.

---

[239] Duméry, (H.) : Age., s.33-35 ve 35. Sayfa dipnot : 1.

9. Yorum ve Değerlendirme :

Duméry'nin, bu şekilde, din felsefesini özetledikten sonra, üzerine yapılmış ve yapılabilecek yorum ve değerlendirmelere geçebiliriz. Hıristiyan tarihçisi Jean Daniélou, Duméry'nin tenkitçi din felsefesi yaklaşımını yerinde bir hareket olarak görmektedir. Ancak Duméry'nin din felsefesinin özünü, aklî indirgemecilik olarak görmektedir. Din ve dinî veriler, aklî prensiplere indirgenmektedir. Tanrı hakkında sözgelimi oluşturulan semboller ve kavramlar, insan aklının yaratıcı faaliyetine bağlanmaktadır. Tanrı, bu aklî şartlar ve belirlemeler olan kavramlar ve sembollerle hem bizzat Tanrıya yabancı, hem de insandaki Tanrıya yabancı görülmektedir. Bunlar sadece ve sadece insanın aklının ürettiği şeylerdir. Duméry'nin temel tezi budur. Örneğin Tanrının yaratıcı olması, bizzat O'nun yaratıcı olduğundan değil, insan aklının O'nu böyle vasıflandırmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı hakkındaki bütün belirlemelerin kaynağı insan aklıdır; bizzat Tanrı değildir; aksi olsaydı Tanrının müteal (aşkın) oluşu korunamazdı. O halde, insandan Tanrıya karşı bir hareket vardır; fakat Tanrı'dan insana karşı bir hareket yoktur. Duméry için Tanrı sadece dünyayı var etmeyi arzulamıştır, fakat varoluşa ve varlığa müdahale etmemiştir. Bu temel tezle, Daniélou, Duméry'de Plotinus ve Spinoza'ya bir dönüş görmekte ve burada Materyalizm ve kaba objektivizme bir eğilim görmektedir. Böyle bir buluşla, gerçekte Tanrının aşkınlığı korunmuyor; insanın aklının aşkınlığı, Tanrının aşkınlığı gibi algılanıyor. Kaldı ki, Daniélou'ya göre, Tanrı hakkındaki bütün belirlemeler de, insan aklının faaliyetinden ortaya çıkmamaktadır. Duméry'nin temel tezi, dinî olguların doğru yapılarına her zaman adil bir yaklaşım biçimi olmuyor. Örneğin günah kavramı, Daniélou'ya göre, dinî anlamda bu manevî düzen harmonisinde bir eksiklik değil, Tanrının iradesine karşı bir suçtur. İyi veya doğru olan bilginin veya fiilin tayini, aklî hayatın zaruretlerinde bulunmazlar; onlar Tanrının zaruretlerinin ifadeleridir. Dolayısıyla,

Daniélou'ya göre, Duméry'nin pek sevdiği bu indirgemeci yöntemi, son tahlilde, akledilebilirliğin prensibi olan bir Tanrıya bizi götürebilecek aklî bir indirgemecilik değildir. Böylece, akıldan çıkarılamayacak olan temel dinî unsur, akla indirgeniyor, yani bertaraf ediliyor. Böylece de, Husserl'in fenomenolojik indirgemeciliğinin ötesine geçmesi beklenen Duméry, fenomenoloji öncesi bir duruma tekrar dönüyor.

Hıristiyanlığa ait bazı meseleler de, Duméry'nin tutarsız olduğunu belirten Daniélou, Duméry'nin gerçekte bütün din fenomenolojisini yıktığını iddia ediyor. Örneğin Duméry, teslisin (üçlemenin) aklî olmadığını söylemiştir ve Blondel'in üçlemenin saf akla kapalı olan bir yol olduğunu söylemesini tenkit etmiştir. Ancak Daniélou, Duméry'nin bu sözleriyle, onun "sır olarak Tanrı idrakin dışında kalır." gibi sözleriyle çelişki arzettiğini ifade eder.

Duméry'nin din felsefesinin bütünlüğü, Daniélou'ya göre, olumsuz bir teoloji olarak görünmektedir. Bütün bu tenkitlerin yanı sıra, Daniélou, Duméry'nin anlayışının bir takım olumlu yönlerine de dikkat çekmektedir. Her şeyden önce, başta belirtildiği gibi, özellikle dinler tarihinin ortaya çıkardığı mit, sembol ve ayinlerle ilgili bir yığın malzemeye tenkitçi aklî bir nazarla bakmanın yerinde olduğu hususudur. İkinci olarak, din incelemelerinde, dinin kendine has özelliğinin gözden uzak tutulmaması hususunda Duméry'nin vurgusudur. Ayrıca, Duméry'nin açıklamacı yöntemi kullanan dine naturalist yaklaşım içinde olanlara karşı yaptığı tenkitlerin yerinde olması, Daniélou'nun Duméry'de bulduğu üçüncü olumlu bir husustur. Başka bir olumlu husus da, Duméry'nin bazı çağdaş teolojik ve felsefî eğilimlerin tenkididir. Bunlardan birisi, bugün doğrudan kutsal metinlere gitme eğilimidir. Bu yanlış bir tutumdur. Zira, bu tutum her şeyden önce, İncil'deki vahyin saf bir durumda olmadığını göz ardı ediyor. Bunun da ötesinde, bu görüşün mitik ifadelerin sadece antropolojik bir seviyeye işaret ettiğini ve kavramsal ifadelerin geçerli ve zorunlu bir indirgemecilik teşkil ettiğini gör-

mede başarısız olmasıdır. Bu açıdan kerigmatizm (kerygmatisme) peşinde koşan bu literalist (zâhirî) yaklaşımların faydasız olması kadar, Rudolf Bultmann gibi demitizasyon hareketinin de geçerli olmadığını söyler Duméry; zira dinlerdeki veya dinî düşüncedeki mitlerin arkasında gerçeğe işaret eden durumların varolduğu gözden uzak tutulmamalıdır. İşte bu hususlar Daniélou'nun Duméry'i de gördüğü bazı olumlu yönlerdir.[240]

Duméry'nin din felsefesi hakkında daha müsbet görüşler, G.van Riet tarafından sergilenmiştir. Duméry'yi realist bir görüş açısına değil de, temelini Kant'tan alan tenkitçi akıma yerleştiren van Riet, onun özellikle bu akımın 1870'den sonra Blondel tarafından yorumuyla, yine aynı akımın çok orijinal bir şekilde derinleştiği Husserl'in fenomenolojisini temel aldığını ve bu arada geniş bir şekilde Plotinus'un düşüncelerinden ve kısmen de Sartre ve Merleau-Ponty'nin egzistansiyalizminden mülhem olduğunu belirtir.[241]

Van Riet, önce Duméry'nin din felsefesi anlayışının kısa bir özetini verdikten sonra, onun din felsefesi hakkındaki genel iki kanaatin varlığına dikkat çekmektedir. Bazıları, Duméry'nin bir hıristiyanın anladığı şekilde bu dinin aklî savunuculuğunu yaptığı kanaatini taşımaktadır. Diğer bazıları da, Duméry'nin dinin verilerini hesaba katmadan, çok otonom bir tenkitçi düşünceyle Hıristiyanlığın anlamını yitirdiği bir yorumla işi bitirdiği kanaatini taşımaktadırlar. Hıristiyanlığın vahiy kavramını, sadece Tanrıya iman ve insan aklının zorunlu ifadeciliği gibi mümkün olabilecek bu şartlara indirgeyerek, Duméry'nin aslında dini insanla temellendirdiğini, özellikle egzistansiyalizmin etkisiyle insan egosunu çok daha aşkın bir seviyede görerek, dinî değerlerin yaratıcısı olarak sadece insanı

---

[240] Daniélou (J.) : "Phenomenology of Religions and Philosophy of Religion" The History of Religion, ed. By. M.Eliade and J.M. Kitagawa, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1974, 7.baskı, s.67-85.

[241] Van Riet (G.) : Philosophie et Religion, Louvain-Paris, 1970, s.51, 273.

gördüğünü söyleyerek, onun pejoratif anlamıyla bir din tenkitçisi olduğunu iddia etmişlerdir.

Van Riet, ikinci grubun bu kanaatini paylaşmamaktadır; daha çok birinci kanaatin doğruluğundan yanadır. Duméry'nin temelde Hıristiyan dininin felsefî bir yorumunu yaptığını kabul eder.[242]

Van Riet, Daniélou'nun Duméry hakkında söyledikleri müsbet şeylere benzer şekilde, onun din felsefî anlayışının şu güncel hususlara çözümler getirdiğini söyler :

Sekülarizasyon Meselesi : Van Riet, Duméry'nin din felsefesi anlayışını, her şeyden önce sekülarizme karşı bir panzehir olarak değerlendirir. Çünkü ona göre, Duméry'nin bütün çabası, dini, din olarak din açısından doğru anlamaya yöneliktir; onun işaret etmek istediği husus, Tanrıya yönelmeden O'nun aşkınlığını korumadan, O'nu sevmeden dünyayı ve insanı gerçek anlamıyla sevemeyeceğimiz hususudur. Dinde, her şey Tanrı'dandır ve her şey insandandır; fakat bunlar farklı iki seviyededir. Din bu iki seviyeyi birbirine karıştırmadan ikisinin sentezini yapmaktadır. Bu açıdan sekülarizm anlamsız bir çabadır.[243]

Kerigm (Kérygme) teorisi : Sekülarizasyonun özel bir şekli olan bu teoriye Duméry'nin din felsefesi karşı koymuştur. Bu kerigm anlayışı, iman çığırtkanlığıdır. "Müjde ! : Kurtarıcı geldi", "İsa yeniden dirildi", "Mesih geliyor" gibi parolalarla ifadesini bulan bu çığırtkanlık, sıradan tarih için Tanrıyı alet etme demektir. Duméry'nin tenkitçi yöntemi, Van Riet'e göre, Kutsal metnin kutsal tarihini, tarihten ayırma imkanını sağlamıştır. Kutsal tarih, bu çığırtkanlıkların kaynağının bulunabileceği İnciller (Les évangiles) değildir; zira İnciller, inananların eseridir ve yeni teşekkül eden Kilisenin bir geleneğini yansıtır. Kutsal tarih, İsa'nın gönderilmesi ve kurtarıcılığı, hayatı ve ölümüdür. O halde, Duméry'ye göre din

---

[242] Van Riet, (G.) : Age.. s.274.
[243] Van Riet, (G.) : Age., s.288.

ifade eden tarih kutsal tarihtir, kilisenin tarihi değildir. Dini anlarken, bu iki tarihi birbirinden ayırmak gerekiyor. Dinde esas olan, kutsal tarihin hakikat ifade ettiğidir. Çığırtkanlık tarihi, Mesih inancı, İsa'nın ölümden sonra oluşan, Hıristiyanların acze düştükleri durumlarda oluşan "kurtarıcı" tarihidir ki, Yahudilikten miras kalmıştır.[244]

Demitizasyon Meselesi : Van Riet'in de belirttiği gibi, bugün Hıristiyanlığın karşılaştığı en önemli sorunlardan birisi de demitizasyon sorunudur. Öncülüğünü Rudolf Bultmann gibi teolog ve filozofların yaptıkları demitizasyon hareketi, dini rasyonel bir temele oturtmak için Hıristiyanlıktaki mitik dedikleri, Meryem'in bakire anneliği, melek meselesi gibi daha pek çok inancın ve unsurun atılmasını söylemektedirler. Hıristiyanlık bir mit midir veya en azından mitik unsurlar taşır mı ? Evetse, bunların dışlanması uygun değil midir ? Bu sorulara, diyor Van Riet, Duméry'nin din felsefesi gerekli cevapları vermiştir : Duméry'nin cevabı net : Hıristiyanlıkta mitler vardır ve kesin olarak da Duméry bunların atılmasına karşıdır. Böyle bir cevabın ilk bakışta, Duméry gibi dinin tenkitçi felsefesiyle uğraşan bir kimseden gelmesini şaşırtıcı bulan van Riet, Duméry'nin din anlayışıyla aslında bu cevabın pek uyum içerisinde olduğunu söyler. Zira Duméry'nin din anlayışına göre, dinin ifadesel yapısının ve mecmuasının, insan psişiğinin aklî olan kadar tahayyülî olan bütün seviyelerini ve yönlerini kapsadığını belirtir. Van Riet, bu konuda Duméry'nin van der Leeuw'un ürettiği bir deyim olan "mittarih" kavramına dayandığını belirtir. Hıristiyanlığın mit taşıması, bunun saf mit, yani irreel ve irrasyonel bir mit değil, bir tarihe dayanan mit olması demektir. Çağdaş düşünceye ve Duméry'ye göre mitin, artık hayalsel (imaginaire) değil, tahayyülî (imaginatif) olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu açıdan, her mit, yalancı irreel, fantezi bir tarih değildir. Mit, insanın özünde olan

---

[244] Van Riet, (G.) : Age., s.283, 289-290.

mitojenik fonksiyonuna cevap veren bir gerçeklik ifade eder. Veya mit, bu fonksiyonuna belirli hakiki tarihî olayların hikayeleştirilmesidir. O halde mit, değerlerin ve hakiki tarihin sembolik bir ifadesidir. Bu açıdan mitler, dinî kasıtçılığın (intentionalité religieuse) çok zengin ifade tarzlarıdır. Duméry'ye göre mitleştirmek, mistikleştirmek demek değildir vurgusunu yapan van Riet, dinin Duméry'nin anladığı anlamdaki bir tenkidinin amacının, şuûrunun farklı seviyelerine göre ifadelerini tevzî ederek dini saflaştırmak olduğunu belirtir. Duméry'nin bu çabasının, çağın değişen her türlü gereğine uygunluk sağlamak için İncil'in yeniden yazılmasını, ayinleri yenileştirmeyi, amentüyü reforma tabiî tutmayı isteyenlere karşı, felsefî bir cevap olduğuna inanıyor van Riet. Duméry'ye göre dini reforme veya modernleştirmek, kendini aşırı parlak fikirlere kaptırmadan önce, dine sadık kalarak derinliğine anlama zahmetine katlanarak, makul bir tenkit yapmak ve dini özünde ve yapısı içerisinde kavramaya çalışmak gerekir. Kendisiyle ayrılmadığı tarihin ve kültürün içerisine girmek gerekir, yoksa yabancı gibi dıştan bakmamak gerekir. Bu açıdan van Riet'e göre, Duméry'nin din felsefesi, çok gelenekçi ve aşırı reformist hareketlere karşı sağlıklı bir din anlayışı sergilemektedir.

Hegel'den sonra, din felsefesiyle en ciddî bir şekilde, özellikle ona ilmî disiplin statüsü kazandırmaya yönelik çalışanın Duméry olduğundan şüphe yoktur. Bu genellemeden sonra onun din felsefesi anlayışının bir-iki menfî ve bir-iki müsbet yönüne değinmek istiyoruz.

Din felsefesi için geliştirdiği yöntemin bütün dinlerin felsefî olarak incelenmesi için geçerli olabileceği iddiasına karşılık, din felsefesinin konusunun, genel anlamıyla din olamayacağı, yani tek tek dinler olması gerektiğini savunması, yani her din için ayrı bir din felsefesinin yapılması üzerinde durması kendi anlayışı bakımından yerinde bir yaklaşımdır. Din olma bakımından bütün dinler ve dinî olgular şeklen birbirine benzer ise de, içerikleri ve anlama değerle-

ri bazen çok farklıdır. Hatta o kadar farklı olabilir ki, bir din için çok dinî olan bir şey başka bir din için dinî olmayabilir. Bu bakımdan, her dini içine alabilecek şekilde bir din felsefesi, din veya din gerçeğinden uzak olabilir; ister istemez, indirgeme veya dışta bırakma gibi hatalar yapılabilir.

İkinci önemli müsbet bir husus, din incelemesi yapılırken, ister felsefî açıdan olsun, ister başka dinî disiplinler açısından olsun, dinin kendine has din olma özelliğinin gözden uzak tutulmaması gereğine, Duméry'nin vurgu yapmasıdır. Bu, aslında, her disiplin için o disipline konu olan her fikir veya nesne için de geçerlidir; her konunun nesnel özelliği dikkate alınmalıdır. Din, velev ki tarihî yönü de olsa, ilk bakışta tarihî bir olgu gibi ele alınmaması gerektiği gibi, bir tarihî olay incelenirken onun da her şeyden önce tarihî nesnelliği dikkate alınmalı ve önce bunun gösterilmesiyle işe başlanmalıdır.

Menfî yönüne gelince, önce şu noktaya işaret etmek gerekir. Duméry'nin din felsefesinin konusunu ve alanını çok geniş tutmasıdır. Belirtildiği üzere, onun din felsefesi anlayışına göre, din felsefesi, din ilimlerinin yöntem bilgisiyle, din ilimlerindeki dinî araştırmaların ve doktrinlerin epistemolojik tenkitçiliğini bile konu edinmelidir. Bence bu, din felsefesini, bütün din ilimlerini içeren bir yapı ve onların fonksiyonlarını üzerine alacak bir disipline dönüştürülmesi olur ki, gerçekleştirilmesi oldukça zor, hatta imkansız bir amaçtır.

Buna bağlı olarak daha açık olarak şu menfî noktalar söz konusu olmaktadır.

Din felsefesinin, bütün din ilimleri için geçerli olacak bir üst yöntem veya yöntem bilgisi oluşturması, Duméry'nin din ilimlerinin bunun yanı sıra kendilerine has yöntemini kullanmaya devam edecektir demesine rağmen, bu onların otonom din ilimleri olmasına müdahale etmek olur; din ilimleri oldukları şekliyle din ilimleri olmaktan çıkarlar.

Bütün bu söylediklerimiz Duméry'nin din felsefesi anlayışının daha ziyade şekline yönelik menfî ve müsbet değerlendirmelerdir. Şimdi bunlardan daha da önemli bir husus vardır ki, o onun anlayışının içeriğine ve özüne yönelik bir değerlendirme olacaktır. Bu da şudur :

Bir ölçüde daha az nitelik içerisinde M.Ş. Tunç'un dile getirmeye çalıştığı gibi, Duméry'in din felsefesine insanı doğrudan konu yapmasıdır. Dinin insan için varolduğu gerçeğinden hareketle bu bir yandan doğrudur ve olumlu bir gelişmedir. Ancak insan, pasif bir konu olarak ele alınmıyor, aktif bir konu olarak ele alınıyor. Bu ne demektir ? Bu, insanın dinin yaratıcısı olması demektir; zira Duméry'nin söylediği gibi, kendisinin kategoriler ve şemalar dediği dinî temel kavramları, değerleri ve onların içeriklerinin doldurulmasını dinin kendisi değil bizzat insan şuûru ve zihni yapıyor. Bu ise, dinin din felsefesinde şekli olarak ele alınması demektir. Bu açıdan bakıldığında, bu başka bir söylemle, Duméry'nin karşı olduğu sekülarizmdir veya sekülarist bir din felsefesi demektir.

III.KISIM
NASIL BİR DİN FELSEFESİ ?

A. DİN FELSEFESİNİN İMKANI PROBLEMİ

Buraya kadar, din felsefesinin tarihsel olarak ortaya çıkışını ve bir disiplin olarak temellendirilmesini konu edindik; farklı önemli din felsefesi anlayışlarını tanıtmaya çalıştık.

Hegel'den Duméry'ye görüşlerine yer verdiğimiz din felsefecileri, ortak olarak din felsefesinin mümkün olduğu ve bunun felsefî bir disiplin olması gereği üzerinde birleşmektedirler. Ayrıca din felsefesine konu olması gereken dinin, ya Hegel'de ve hatta Gourd'da olduğu gibi bütün dinleri içerisine alabilecek ve onlardan çıkartılan bir genel din kavramından, ya da Duméry ve Ortégat olduğu gibi herhangi bir müsbet tarihî din olmasının zorunluluğunu kabul ederler. Dolayısıyla doğal din denen şeyin ne din olduğu ne de din felsefesinin konusu olamayacağında da hemfikirdirler. Ancak her bir filozof, din felsefesi anlayışında, farklı fikirlere sahiptir. Bunları önceki bölümde izaha çalıştık.

Burada özet olarak tekrar edecek olursak : Hegel'in din felsefesi, dinin tenkitçi felsefî bir savunuculuğu ve Pandincilikdir. Gourd'un din felsefesi, dinin sahasının ve dinî olgunun mantıksal (kanonik) olarak tayini ve irdelenmesidir. Ortégat'nın din felsefesi, filozofların ve düşünürlerin din ve Allah hakkındaki görüşlerinin tenkididir, veya kendi tabiriyle tenkitçi metafiziktir.[245] Tunç'un din felsefesi, dinin değer olarak felsefî yorumlanmasıdır. Duméry'nin din felsefesi ise, müsbet tarihî bir dinin temyiz yöntemiyle felsefî tenkidi, din ilimlerine genel bir yöntem belirleme ve dinî düşünce sistemlerin epistemolojik açıdan değerlendirilmesidir. Din felsefesi konusunda doğuşundan bugüne ortaya çıkan farklı temel anlayışlar, işte bunlardır.

Günden güne hem ülkemizde hem de dış dünyada din felsefesi, sadece üniversite çevrelerinde değil bir ölçüde halkta da ilgi uyan-

---

[245] Ortégat, (P.) : Philosophie de la Religion, c.I, s.9.

dırmıştır. Dolayısıyla, bugün din felsefesi adıyla kitap ve makale türünden bir yığın malzemeyle karşı karşıyayız. Bu kitap içerisinde görüşlerine yer vermediğimiz fakat din felsefesi sahasında, örneğin J.Hick gibi bugün meşhur olan kimseler de vardır. O halde bu durum karşısında sorulması gereken asıl soru şu : Nasıl bir din felsefesi ?

Bu sorunun cevabına, doğrudan geçmezden önce, ona hazırlık olması bakımından şu bir-iki sorunun cevabına bakmalıyız.

Gerçekten bir din felsefesi olabilir mi ?

Bu soruya din felsefesiyle ilgilenenler farklı üç cevap vermişlerdir:

A. Birinci cevap, din felsefesinin olamayacağıdır. Bu görüşün en eski tipik örneğini J.Caird teşkil eder. O, 1878-79 yılında Edinburgh'da Croall Lecture için verdiği derslerinden oluşan "Din Felsefesine Giriş" (1894) adlı eserinde bunu savunur. Eserin daha baş kısmında Caird, din felsefesinin, dinin, duygu ve pratik tecrübe alanından çıkarılıp ilmin konusuna dahil edilerek incelenmesinin yapılabileceği faraziyesiyle işe başladığını söyledikten sonra, kesin bir dille bunun imkansız olduğunu belirtir : "Kelimenin her hangi bir anlamıyla bir din felsefesi oluşturmak mümkün olmayan bir uğraşıdır."[246] Az da olsa, Caird gibi düşünenler yok değildir; özellikle K. Barth gibi Hıristiyan kelamcılar dinin felsefe yoluyla yorumuna karşıdırlar.

B. İkinci cevap, din felsefesine kuşkuyla bakmaktır. Bu tavrın örneğini Georges Van Riet'te bulabiliriz. Günümüzdeki din felsefesi hareketlerinin, imandan hareketle felsefe yapmak olduğunu belirtir. Fakat ne varılan aklî bulguların doğruluğunu sağlamak için, ne de sahte-aklî kabullerin yüzünü ortaya çıkarmak için iman kesinliği yapılan felsefeye, şeklen müdahale ettirmemektir diyen Van Riet, neticede yapılan şeyin, imanın aklî bir tenkidi veya din felsefesi ol-

[246] Caird, (J.) : An Introduction to the Philosophy of Religion, Glasgow, 1894, s.6.

duğunu söyler. Epistemolojik bir araştırma türü olan bu incelemenin temelde dinin nasıl mümkün olduğu ve akıl karşısında nasıl savunulabileceğini araştırmaktadır. Ona göre böyle bir girişim bir kısım tehlikeyi içermektedir. Eğer araştırma doğru sürdürülürse, ortaya çıkarılacak şartlar ve neticeler, zorunlu şartlar olacaktır. Doğrulanabilen şeylere dinin "esası", doğrulanamayanlara ise, dinin "arazî" şeyleri denecektir. Bu durumda dinde olan fakat aklın arazî olarak hüküm verdiği hususlar, neticede hep hükümsüz, şüpheli ve göreceli kalacaktır. Bu durumda da, her zaman dinin imkanın sürekli bir şekilde sorgulanmaya devam edileceği tehlikesi ortaya çıkacaktır. Bu durumda, din felsefesi, pejoratif anlamda dinin bir tenkidi, temizlenmesi ve hatta yok olması anlamını kazanabilecektir.

Diğer taraftan, dinin imkanıyla ilgili bütün sorulara başarılı bir cevap verildiğinde, tenkit girişimi dinin kendine has özelliğini akla indirgemek gibi bir netice doğuracaktır. Dolayısıyla her iki durumda da bazı tehlikelerden kaçınılmazdır. Konuyu Van Riet'in son cümlesiyle kapatalım : "Eğer ideal tenkit kesinse, (din için) temellendirilecek unsurlar göreceli olarak pek az olacaktır; eğer akıl (genişletilecekse), daha fazla unsur doğrulanacaktır fakat, bu en az kesinlikle olabilecektir. (Bu durumda), tenkidin felsefî olması azaldığı ölçüde dinin kendine has özelliğine saygı daha da artacaktır; yani daha fazla önyargının halledilemediği kabul edilecektir."[247]

O halde Van Riet'e göre imanın veya dinin imkanını aklî tenkide konu alan bir disiplin olarak görülen din felsefesine, bir takım tehlikeleri beraberinde getirdiğinden, kuşkuyla bakılmalıdır.

C. Üçüncü cevap, Hegel'den Duméry'ye din felsefecilerin çoğunluğunun görüşüdür ki, bu da din felsefesinin mümkün olduğudur. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, böyle bir disiplinin nasıl ol-

---

[247] Van Riet (G.) : Philosophie et Religion, s.47.

ması gerektiği ve ne gibi bir yöntem kullanacağı hususunda farklı görüşlerin varolduğunu gördük. Şimdi din felsefesinin imkanı konusundaki bu üçüncü cevapla ilgili bir kısım hususlara kısaca değinmeyi gerekli görüyoruz.

1. Din veya Felsefenin Önceliği

Buradaki öncelik meselesini, üstünlük meselesi olarak anlamamak gerekir. Yani tartışma konusu dinin felsefeden ya da felsefenin dinden üstün oluşu değildir. Din felsefesi yapılırken, öncelik bunlardan hangisinden hareket edilmesine dair bir prensiptir.

Din felsefesinin bir disiplin olarak imkanına inananlar ve bunu savunanlar arasında, din felsefesi yapılırken önceliğin dine mi yoksa felsefeye mi verilmesi gerektiği konusunda fikir ayrılığı vardır. Daha önce J. Hessen'in de belirttiği gibi, din ve felsefe arasında bir bağı temsil eden din felsefesi çekim merkezini ya felsefede, ya da dinde bulmaktadır.[248] O halde temel iki görüş vardır.

a) Birinci görüşe göre, din felsefesi, dinin felsefî olarak incelenmesi ve dinin bu disipline konu alınması olduğuna göre, öncelik felsefededir. Din, belirli bir felsefe sistemine veya akımına göre yorumlanır. Buna göre, din felsefesi demek, dinin felsefenin alanına indirgenmesi demektir. Ancak burada görüşler arasında derece ve keyfiyet farkları vardır. Dinin "spekülatif" bir felsefesi yapılarak, ya Hegel ve R.Eucken (Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901) de olduğu gibi din tamamen felsefeye indirgenir; ya bu indirgeme kısmîdir; G.Wunderle (Grundzüge der Religionsphilosophie, 1918) ve J.Volkelt (Was ist Religion, 1913)'da olduğu gibi. Veya dinin tenkitçi bir felsefesinde olduğu gibi, dinin felsefî analizi, Kant'ın" sujeye dönüşme" görüşünden" ilhamla, zaman zaman şuûrun bir fonksiyonu olarak doğrudan dine ve dinin gerçekliğinin insan aklının aksiyolojik ve özsel yapısından kaynaklanıp kaynaklanmadığı meselesine yöneltilir. Bu tavrı P. Natorp (Religion innerhalb der

[248] Hessen, (J.) : Religionsphilosophie, 1948, c.I, s.10-25.

Grenzen der Humanitat, 1908) ve H.Cohen (Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915) gibi Marbug felsefesine bağlı yazarlar ile J. Cohn (Religion und Kulturwerte, 1914) ve G.Mehlis (Einführung in ein System der Religionsphilosophie, 1917) gibi Bade okuluna bağlı yazarlarda görüyoruz.

b) İkinci görüş, dinin çekim merkezi olarak alındığı görüştür. Din eğer merkez konumunu teşkil eder ve yine belirli bir felsefe dini, bu sefer o felsefeyle değil, kendi içerisinde indirgemeye çalışır; bunu yaparken sadece dinin kavramsal olarak içeriğini aydınlatmayı araştırır. Bu görüşte iki tavır vardır : Ya dinin objektif gerçekliğini psikoloji, tarih, sosyoloji veya etik gibi disiplinlere de dayalı olarak tarif eder ve ayrıştırır. Bunu örneğin Tunç'ta ve K.Dunkmann (Religionsphilosophie, 1917) da görebiliriz. Veya bu dinî objektiflik Gourd gibi, mantıksal tenkitçiliğe dayandırılır; M. Scheler ve Duméry'de olduğu gibi dinî olguların incelenmesi fenomenolojiye dayandırılır; Ortégat'da olduğu gibi Personalizme dayandırılır. Bunlardan özellikle Scheler ve Ortégat hassaten din felsefesinin olabilirliliğini din felsefesi yaparken din ve felsefe ayrılığının muhafaza edilmesine bağlarlar. Scheler, din ve felsefe arasında özsel ayrılık kabul edilirse, ancak bir din felsefesinin varlığından bahsedilebilir der. Din felsefesiyle dinin, felsefe veya metafizikle birleştirmenin mümkün olamayacağını belirtir.[249]

O halde birinci görüşe göre din felsefesi, dinin felsefeyle birlikte felsefe olarak yorumlanması demektir; ikinci görüşe göre, dinin kendine has özelliği korunarak dinin felsefeyle din olarak yorumlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, birinci görüşü temsil eden din felsefesi anlayışına daha genel bir nitelemeyle sübjektif anlayışlar, ikinci görüşünkine de objektif anlayışlar olarak bakabiliriz : Çünkü birinci anlayışta, din felsefeleştirildiğinden, felsefeleştiği felsefeyle özdeşleşerek din, kendine haslığını bir ölçüde kaybediyor. Halbuki

---

[249] Scheler : (M.) : Vom Ewigen im Menschen, Leipzig, 1921, s.321-327.

ikinci anlayışta dinin kendine haslığı, yani objektif karakteri ve varlığı muhafaza ediliyor veya öyle olduğu iddia ediliyor.
Aralarında, fark ne olursa olsun, bu iki görüş, dini en üst seviyede tefekkür düzeyinde anlamanın yolunun felsefeden geçtiği noktasında birleşiyorlar.

2. Neye Din Felsefesi Denebilir ?

Din felsefesi ismini taşıyan bütün incelemelere veya bu isim altında ortaya atılan ve temellendirilmeye çalışılan görüşlerin hepsine gerçekten din felsefesi olarak bakmak mümkün olabilir mi ?
Daha önce çeşitli vesilelerle de belirttiğimiz gibi, ismine layık bir din felsefesi olacaksa, bu Hegel'ci ve ona benzeyen bir anlayış olabilir; yani genel olarak yukarıda gördüğümüz ikinci görüş çerçevesine giren anlayıştır. Bütün eksiklik ve olumsuz yönlerine rağmen, madem ki din felsefesi, metafizik, teoloji (Kelam) ve diğer din ilimlerinden ayrı bir şey olacaksa, Hegel'in ve bir ölçüde Gourd'un din felsefesi anlayışları, gördüğümüz din felsefesi anlayışlarından en uygun olanlarıdır.
Diğerlerinin anlayışlarına gelince, özellikle Tunç'un anlayışının, din felsefesine değer meselesini dahil etmesi, Ortégat'nın anlayışının imansız din felsefesi yapılamayacağı meselesine vurgu yapması, Duméry'nin anlayışının din felsefesinin sahasını genişleterek din felsefesini adeta bütün din ilimleri için yöntem olarak görmesi önemli katkılar sayılırsa da, netice de bütün bunlar, yukarıdaki ikinci görüş çerçevesindeki anlayışlar olduklarından, yani dini din felsefesinin çekim merkezi gördüklerinden, din felsefesi olmaktan ziyade en genel olarak dinî felsefe olarak görülebilir. Hatta dayandıkları felsefî akımlar dikkate alınarak, birer özel teoloji veya metafizik olarak da değerlendirilebilirler. Örneğin, Duméry "Religion et Critique" de kendi anlayışının dinî felsefe değil din felsefesi olduğunu, hatta dinî felsefeye olumsuz bakmasına rağmen, netice de "Din Felsefesi" adlı eserinde Hıristiyanlığı konu alarak bu adla yaptığı inceleme başta fenomenoloji olmak üzere, yeni-kantçılık ve

egzistansiyalizm gibi akımlara dayanan bir teoloji çeşididir.
Bugün gerek Kara Avrupa'sında ve özellikle de İngiltere ve Amerika'da din felsefesi adıyla ortaya çıkan çalışmaların büyük ekseriyetinin din felsefesiyle ilgisi yoktur. Temel yapıları itibariyle dinî felsefe, teoloji ve metafizik özelliğe sahiptirler. Bu eserlerin içeriğine baktığımızda, örneğin Allah'ın varlığı ve sıfatları, ölümsüzlük, ruh-beden ilişkisi, ahiret inancı, vahiy meselesi gibi, klasik kelam (teoloji) ve metafiziğin meseleleri olduğunu görürsünüz. Farklı olabilecek şey, yazarın ele aldığı konuları benimsediği bir felsefe akımı ve mektebî veya kendi düşüncesi açısından irdelemesidir. Bu bağlamda bir başka hususa daha işaret etmek gerekir :
Gerek Batı'da ve gerekse memleketimizde dahil, din felsefesine layık olmayan çalışmalardır. Sözgelimi "Kant'ın Din Felsefesi", "Thomas Aquinas" ın "Din Felsefesi", "Gazâlî'nin Din Felsefesi" gibi. Bu çalışmaların kıymeti ne olursa olsun, din felsefesi olarak ortaya konmaları iki bakımdan uygun değildir.
Birinci yön, şeklidir. Bu düşünürlerin devrinde din felsefesi yapma gibi bir mesele yoktu; ne de onlar çeşitli dinî konulardaki görüşlerini din felsefesi adına eksen etrafında oluşturma gibi bir kaygıları yoktu. İkinci yön, ki bu daha önemlidir, bir din felsefesi anlayışından mülhem olarak ve onun yönlendiriciliğiyle, o düşünürlerin görüşlerinin çarpıtılma tehlikesidir. Böyle yapıldığı takdirde, örneğin bir Fârâbî'nin veya bir Augustine'ın Allah hakkındaki aynı fikirlerini veya cümlelerini din felsefesi adı altında incelemenin, metafizikte incelemeden niçin ayrı olduğunun felsefî olarak temellendirilmesinin yapılması gerekir ki, aynı fikirlerin din felsefî olarak aktarımı ile anlamı ve metafizik olarak aktarımı ile anlamı arasında bir fark görülebilsin.
Dolayısıyla din felsefesi kavramını bu şekillerdeki bir kullanımıyla, felsefe tarihinin her devrinde yaşamış olan filozoflar ve onların din ve Allah hakkındaki düşünceleri için kullanacaksak, aslında bütün felsefeyi veya tarihini bir yönüyle din felsefesi veya din felsefesi

tarihi olarak görmek gerecektir.

B. GENETİK VE İŞLEVSEL BİR DİN FELSEFESİ

Bütün bunlardan sonra, bu kısmın başında sorduğumuz nasıl bir din felsefesi olmalıdır sorusuna geliyoruz. Eğer bir din felsefesi olacaksa, bize göre bu genetik ve işlevsel (fonksiyonel) bir din felsefesi anlayışı olmalıdır.

Böyle bir din felsefesi anlayışı ne demektir ? Konusu ve amacı bakımından, genel olarak şöyle tarif edilebilir : İnsan zihniyetinin ve düşüncesinin oluşumunda dinin din olarak payı ile buna mukabil düşüncenin dini anlamadaki etkisinin varlığını kabul ederek, hem dinin ve hem de düşüncenin, bu karşılıklı etkileşimin işlevsel olarak yeniden analitik bir biçimde irdelenmesi ve buna bağlı olarak dinin düşünce yoluyla hakikatle ilişkisinin açıklanmasıdır.

Bu kısa tarifi biraz daha açacak olursak, şöyle diyebiliriz :

Din, onu meydana getiren aslî inançsal ve eylemsel olgularına ayrıştırılarak, bunlardan her birinin ifade ettiği anlam, düşünce planında anlama karşı gelen anlamlarla yan yana konarak beraberce içten irdelenmesinin yapılması, bu yolla dinin düşünce için ve düşüncenin din için ne anlam ifade ettiğinin öncelikle ortaya konması gerekir. Sonra karşıt anlamlar atılarak, eşdeğer anlamlar seçilerek, böylece ortaya çıkacak ortak anlamlar bütünlüğünün maddî ve manevî dünyanın, yani fizikî âlemin ve tarih olarak niteleyebileceğimiz manevî âlemin hakikatleri veya hakikati için ne ifade ettiğini göstererek, dinin düşünce yoluyla hakikat gerçekliğini göstermektir.

Açıklamamıza daha sonra devam etmek üzere, bu noktada akla gelebilecek bir iki hususa dikkat çekmek istiyoruz :

Hiç şüphesiz böyle bir din felsefesi anlayışı, her şeyden önce dininsan zihniyetinin ve düşüncesinin oluşumuna bir tesirinin veya insanın sahip olduğu oluşmuş düşüncenin dini anlama ve anlamlandırmada bir tesirinin olduğu farz edildiği durumda geçerlidir ve bu

varsayımla temellendirilebilir. Bu da, kabul edilebilir, evrensel bir hakikattir. Düşünce tarihî dinin felsefî ve bilimsel düşünceye etkisinin örnekleriyle dolu olduğu gibi, aksi durum için, yani düşüncenin dini anlamadaki etkisi için çok fazla örnek vardır; dinî düşüncedeki farklı mezhep ve ekoller bunun en canlı şahitleridir.

Diğer taraftan, genetik ve işlevsel olarak nitelediğimiz din felsefesi hakkında, konusunun din ve düşünce veya zihniyetin birbirlerine karşılıklı etkisi olarak belirlenmesinden dolayı, şöyle bir kuşkunun ve tereddüdün uyanabileceğini varsayabiliriz : Acaba bu din felsefesi, geleneksel olarak sık sık işlenen "din-akıl", "din-bilim" veya "din-felsefe" gibi ilişkiyi konu alan meseleyle aynı şey midir ?

Hayır, çünkü "din-felsefe" gibi ikisi arasındaki münasebeti konu alan çalışmalarda ya genellikle din ve felsefe arasında bir uzlaştırma yapılmaya çalışılır, ya da aksine ikisi arasında zıtlık ve ayrılık gösterilmeye çalışılır. Bu tür çalışmalarda, hatta Hegel'in anlayışının dışındaki din felsefesi anlayışlarının hemen hepsinde, her şeye rağmen din -felsefe veya bilim ikiliği sürdürülmeye çalışılmaktadır. Uzlaştırmalarda veya münasebetlerde, din ile felsefenin veya bilimin dıştan ilişkilerine veya ayrılıklarına işaret edilmektedir.

Halbuki bizim anlayışımıza göre, - ki bir parça Hegel'inkine yakındır, fakat ondan önemli ölçüde ayrıldığımız husus, dinin tamamen felsefede eritilmesine karşı oluşumuzdur- dinî düşüncenin aslî unsurları, yani dinin düşünceyle ilişkisi içten bir ilişkisinin varlığıdır. Böylece din, tamamen düşünce ile aynîleştirilmiyor. Yani genetik ve işlevsel din felsefesi için, ne dinin bir bütün olarak tamamen felsefeleştirilmesi söz konusudur, ne de diğer taraftan felsefenin tamamen dinîleştirilmesine çalışılmaktadır.

Buradan tekrar esas konumuza dönecek olursak, bizim anladığımız ve temellendirmeye çalıştığımız din felsefesi, genetik ve işlevsel olma bakımından, hem dinin bir doktrin ve pratik olarak, hem de düşüncenin bir doktrin ve pratik olarak, aslî prensiplerinin ve işlevlerinin ortak kesişim alanlarını konu aldığından, salt dini, dinî

düşünceden ayırır. Dinî düşünceyi ise her hangi bir düşünce olarak değerlendirir.

O halde, genetik ve işlevsel din felsefesi, ikinci olarak, dini, dinî düşünceden ayırır; yani dinin kendisini, din adına oluşan tarihî düşünceyi ayrı telakkî eder. Dinî düşünceyi, din felsefesi yapmada doğrudan işin içerisine din sıfatıyla dahil etmez; ancak onları düşünce olarak gördüğü için, onları sadece düşünce olarak hesaba katar. Öyle dinler vardır ki, örneğin Hıristiyanlık, Yahudilik ve daha eski dinler, onlarda çoğu zaman din adına oluşan tarihsel oluşumlar adeta dinin aslı gibi kabul edilmişlerdir.

İşte bu noktada yeri gelmişken tanımlanması gereken iki şey vardır : Birincisi, din; ikincisi, düşüncedir. Genetik ve işlevsel din felsefesi din ve düşünceyi ortak prensip alanlarında ve işlevlerinin kesiştiği düzlemde beraberce konu aldığından, burada dinden ve düşünceden ne anlaşılması gerektiğinin açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir.

Dinden önce, bütün dinleri temsil edebilecek genel bir din kavramını anlamaktayız. Her ne kadar, her dinde, içerikleri farklı ve hatta bazen birbiriyle zıt olan, fakat fikir olma bakımından ortak fikirler vardır. Örneğin, günah ve haram kavramları, aşağı yukarı her dinde vardır; fakat kavramların içeriği farklı olabilir; şarabın İslam'da haram ve günah olmasına karşın, Hıristiyanlıkta helal ve günah olmaması gibi.

Düşünceden kastımız, her türlü felsefî ve bilimsel ve hatta "dinî" olarak adlandırılan düşünceleri içerisine alabilen soyut ve genel düşüncedir.

Soyut düşünce ile ne anladığımızı da açıklayalım : Felsefe, bilim ve dinî düşüncedeki en genel temel anlayış ve doktrinlerdir; örneğin idealizm, realizm, materyalizm ve determinizm gibi; idealizm derken, şu veya bu filozof veya düşünürün "özel" idealizmi değil, genel anlamdaki idealizmdir. Hatta bu doktrinler arasında bir indirgeme veya aralarında mümkün olduğu ölçüde uzlaştırma yapılarak

veya birini diğeriyle yeniden telif ederek temel doktrinler daha da soyutlaştırılabilir. Örneğin ampirizm ile fenomenizm arasında çok kolay bir indirgeme yapılabilir: Sözgelimi, egzistansiyalizm ile Personalizm arasında çok kolay bir uzlaştırmaya gidilebilir. Böylece düşünceler ve doktrinler arasındaki temel farklar ve zıtlıklar dikkate alınarak onların daha soyut şekilleri ortaya çıkarılır. Burada tekrar hatırlatalım ve vurgulayalım ki, düşüncenin dinî felsefî, bilimsel gibi bu şekildeki ayırımı şeklî olarak kısmen doğru sayılırsa da, temelde bize göre yanlıştır; her felsefî düşünce belli oranda bilimsel ve dinî düşüncedir; her dinî düşünce belirli oranda felsefî ve bilimsel düşüncedir; bilimsel düşünce da aynı şekildedir.

O halde, genetik ve işlevsel din felsefesi din ve felsefeyi soyut bir şekilde birlikte konu almaktadır. Esas din felsefesi böylece, Hegel anlayışında olduğu gibi genel bir din felsefesidir. Bu noktada, genel bir din felsefesi yapılamayacağını söyleyen örneğin Duméry'den ayrılıyoruz. Fakat bununla birlikte, her din ve sadece o dinin dahil olduğu medeniyetinin-medeniyetler etkileşimini bir ölçüde göz ardı ederek-, düşünce tarihinin soyut düşüncesi dikkate alınarak özel bir din felsefesi de yapılabilir. Böylece bir genel ve bir de özel iki din felsefesinden söz edilebilir. Fakat bizim, şahsi tercihimiz, din felsefesinin adına yakışan din felsefesinin genel din felsefesi olmasıdır.

O halde, din felsefesi, soyut din ve soyut düşüncenin birlikte konu alınıp, genetik yapıları ve işlevleri üzerine düşünerek, din ve düşüncenin hakikat olarak ifadelendirilmesi, hatta hakikat karşısında dinin düşünceyle ve düşüncenin dinle karşılıklı tenkidine gidilerek, düşünce ve dinin birbiriyle sağlamasının yapılması olmalıdır.

Böyle bir din felsefesi anlayışı, hem herhangi bir din ve herhangi bir felsefe (düşünce) üstülük ifade ettiği için, bir yandan bir dinde gerçekten din olanla dinîleştirilmiş düşünceyi birbirinden ayırt etme imkanı sağlayacaktır, hem de diğer yandan farklı zamanlarda ve farklı topluluklarda din anlayışlarının temel ayrılık nedenlerini ve

nedenlerin dayandığı faktörleri gösterecektir.
Konusu, amacı ve yapısı bakımından bu şekilde tanımlamaya çalıştığımız din felsefesi, din felsefesi yapanın şahsî felsefî düşüncesine veya temel olarak tercih ettiği felsefî doktrine göre farklı şekiller arz edeceği gibi, felsefe tarihi ve bilim tarihiyle ilgili malumatı ile dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi, din antropolojisi ve din fenomenolojisi gibi din bilimlerinin veri ve bulgularından, hatta etnoloji ve genel antropoloji çalışmalarından faydalanma nispetine göre de zenginlik kazanabilecektir. Zira, din felsefesi, felsefe olma yönüyle spekülatif, çok indi düşüncelere yer verebilecek olmakla birlikte, konusu din ve dini olguların olması yönüyle somuta dayanması gerekir. Din hakkındaki somut şeylerde büyük ölçüde diğer dinî disiplinlerden öğrenilir; bunları din felsefesi yapan sadece aklıyla din adına faraziyede bulunamaz.
Bir başka hususa işaret edelim : Genetik ve işlevsel olarak nitelediğimiz din felsefesi anlayışının, gerek Hegel'ci anlayıştan ve gerekse gördüğümüz diğer din felsefesi anlayışlarından temel de ayrıldığı noktanın belirlenmesidir.
Hegel'ci din felsefesi anlayışında, din, felsefesinin konusuyla aynîleştirilerek felsefe din için hem içeriklik, hem de formluk vazifesini beraberce yüklenmiştir. Böylece felsefe her yönüyle dinî kuşatmıştır. Genetik ve işlevsel din felsefesinde, buna karşılık, din ve felsefe birlikte içerik olmakta, bu içeriği anlamada formluğu sadece felsefe yapmaktadır.
Diğer din felsefesi anlayışlarından farkına gelince, onlarda içerik sadece dindir, felsefe de sadece formdur. Buna karşılık, genetik felsefede, biraz öncede işaret edildiği gibi, içerik hem din, hem soyutta düşünce olarak felsefenin kendisidir.
Dolayısıyla, genetik ve işlevsel din felsefesini, diğer bütün dini felsefelerinden ayıran nokta olan bizzat soyut düşüncenin de din gibi din felsefesine yeniden konu olması ve yeniden düşünülmesi, soyut düşüncenin din ile birlikte ululaştırılması demektir.

Buradan başka bir meseleye geçelim. Bu da, genetik ve fonksiyonel din felsefesinin, dinler ve felsefî düşünceler hakkında doğrudan, ya da dolaylı bir şekilde bir değer yargısında bulunup bulunamayacağı meselesidir. Bizim anlatmaya çalıştığımız din felsefesinin, genetik ve fonksiyonel oluşu, zaten, din felsefesinin bir değer yargısında bulunması gerektiğini göstermektedir.

Her ne kadar bize göre felsefî düşünceler için düşünce olması bakımından doğru veya yanlış şeklinde tam bir değerlendirmeye gitmek yerinde değilse de, din felsefesiyle, dinler, dinî düşünceler ve hatta felsefeler için, gerekçeleriyle birlikte böyle bir yargıda bulunmak gayet doğal olmalıdır. Hatta bu yapılmaz ise, gerçek anlamda bir din felsefesi yapılamaz. Çünkü, zaten genel bir din kavramına ulaşmak için her şeyden önce her dinde gerçekten din olan ile dinî olanı, yani din adına üretilen dinî düşünceyi birbirinden ayırmak gerekli olacaktır; işte bu açıdan gereklidir. İkinci olarak, din ile din etrafında oluşan fakat zaman ve mekana göre, dinî gruplar ve cemaatlara göre farklılık gösteren din anlayışlarının, bir yönden din ile ilişkilerini, diğer yandan kendi aralarındaki benzerlik ilişkilerini veya artılı ve eksili farklılıklarını yeniden incelemenin doğal neticesi olarak değer yargısı ortaya çıkacaktır; aksi takdirde yapılacak iş, ya dinler tarihi, ya teoloji tarihi veya metafizik tarihi yapma gibi uğraşlardan birisi olacaktır.

Üçüncü olarak, zaten konumuz bizzat kendi içerisinde değer yargıları olan din gibi bir şeyi konu aldığımızdan diğer yandan din felsefesi gibi teorik yanı sıra pratik yanı olan sahalarda doğru yanlış değeri aramaz isek, o zaman uğraşının bir anlamı olmaz. Bu şekilde her uğraşının doğruyu ve hakikati yakalama gibi bir değeri olmalıdır.

İşte bu ve benzeri nedenlerden dolayı, din felsefesi çeşitli türden değer yargısında bulunması gerekir. Bu yapılmaz ise, ne din ne tarih aydınlatılabilir, ne de din - felsefe veya bilim çatışması giderilebilir.

Elbette, değer yargısında bulunmakta öbür yandan kolay bir şey değildir; dinî ve tarihî ön kabuller, bazen akıl ve bilgi yoluyla varılan neticelerin bile tekrar önüne geçerek, tekrar başa döneriz; hatta düşüncemizde çelişkilere düşeriz. Bir örnekle bu hususu açıklayacak olursak Hegel'i örnek verebiliriz. Bir yerde teslisin gerçek ve aslî Hıristiyanlıkta olmadığını söyleyerek, bir değer yargısında bulunurken, başka yerde teslisin anlaşılması için felsefî yorumuna gidiyor. : Eğer bu şekildeki bir inanç temelde yanlış ise, yanlış bir şeyden felsefe yoluyla nasıl bir doğru ortaya çıkarabilir ? Nitekim, daha öncede belirttiğimiz gibi, din felsefesi için başlangıçta iyi temeller atan Hegel'i sonuçta Hıristiyanlığı felsefeleştirmeye çalışan bir düşünür olarak buluyoruz.

Bir başka husus, genetik ve işlevsel din felsefesi için belirli bir yöntemin olup olmadığı hususudur. Spinoza ve Hegel gibi, yöntemin tamamen doktrinden ayrı olmadığına inandığım için, yöntem-doktrin ayrılığı üzerinde durmayacağım; yöntem doktrinin kendisidir. Önce bir yöntem kurulur ve belirlenirse, bu zaten daha baştan doktrinin ilan edilmesi, sınırlandırılması ve belirlenmesi demektir. Varılacak neticeyi, daha başta yöntem belirlenmiş olur. Dolayısıyla felsefe ve bilimde belirli ve kesin bir yöntem bilgisiyle işe başlamak doğru değildir. Yöntem doktrinin içerisinde mündemiç olarak zaten vardır.

Nitekim, genetik ve fonksiyonel din felsefesi anlayışımıza göre, örneğin din, tarihî dinî düşünceden ayrı tutulmalı derken, zaten bu görüş, bir ayrıştırma ve analiz yöntemini, bir eleştiri yöntemini beraberinde getirmektedir.

Son olarak bir başka konuya işaret edelim : Din felsefesi kendi içinde din konusunda geleneksel olarak müsbet bir anlam taşır; yani din felsefesi dini konu alırken dine müsbet yönden bakar. Bunun için de, bu gelenek içerisinde açıkça ve zımnen ifade edildiği gibi, ancak inanan kimsenin din felsefesi yapabileceği kabul edilir. Bu görüşe temelde katılıyoruz. İnançsız bir kimse de elbette din hak-

kında söylemde bulunabilir; fakat gerçek anlamda bu bir din felsefesi olmaktan ziyade, sergilenen duruma göre ya bir din hakkında söylem olur veya tenkit olabilir. Çünkü Hegel'in de söylediği gibi, dinin bir duygu yönü vardır; zihnî algılamayı konu alan ve tasavvura açık yönü vardır, kendisine uygun eylem yönü vardır. İnançsız kimse, bütün bunları zihinsel olarak ve tecrübe edemeyeceği için, o sürekli olarak dine dıştan bakacaktır. Böyle bir bakış açısıyla gerçek anlamda bir din felsefesi yapılamaz.

KAYNAKLAR

Dipnotlarda zikredildikleri için, kitabın yazımında müracaat edilen bütün eserlere yer verilmemiştir. Burada kitabın yazımı için müracaat edilen veya edilmeyen bilebildiğimiz sadece din felsefesiyle ilgili önemli eserlerin listesi verilmiştir. Bunun sebebi, din felsefesi hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen okuyucuyu böyle daha geniş bir kitabiyâttan haberdar etmektir.

Abraham (W.J.) : An Introduction to the Philosophy of Religion, N.J., Prentice-Hall, 1985.

Adolphe (La) Philosophie Religieuse de Beygsoh, Paris, PUF., 1946.

Alston, (W.P.) : "Problems of Philosophy of Religion" The Encyclopedia of Philosophy, London, 1967, C.6, s.285-289.

Aydın, (M.) : Din felsefesi, Dokuz Eylül Üniv. Yayınları, İzmir, 1987.

Bertocci, (P.A.) : Introduction to the Philosophy of Religion, New-York, Prentice-Hall, 1951.

Brigthman, (E.Sheffield) : A Philosophy of Religion, New-York, Prentice-Hall, 1940.

Brunner, (E.) : The Philosophy of Religion from the Stand-Point of Protestant Theology, İngilizce terc. A.J.D. Farrer ve Bil. Woolf, Edinburgh, 1937.

Burtt, (E.A.) : Types of Religious Philosophy, New-York, Harper, 1951.

Caird, (J.) : An Introduction to the Philosophy of Religion, Yeni baskı, Glasgow, James Maclehose and Sons, 1894.

Carnell, (E.J.) : Philosophy of the Christian Religion, Grand Rabids, Eerdmans, 1952.

Castellano, (Filemon) : Filosofia de la Religion, Buenos Aires, Editorial Difusion, 1947.

Castelli, (E.) : Studi di Filosofia della Religione, Archivio di Filosofia, Roma, Fratelli Bocca, 1955.
Charlesworth (M.J.) : Philosophy of Religion : The Historic Approaches, London, Macmillan, 1972.
Daniélou, (J.) : "Phenomenology of Religions and Philosophy of Religion" The History of Religions, 7. Baskı, Yayınlayan M.Eliade ve J.M.Kitagawa, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1974, s.67-85.
Davies, (B.) : An Introduction to the Philosophy of Religion, New-York-Oxford University Press, 1993.
Diamond (M.L.) : Contemporary Philosophy and Religious Thought : An Introduction to the Philosophy of Religion, New York, 1974.
Dorner (A.) : Grundriss der Religionsphilosophie, 1903.
Duméry, (H.) : "Une Philosophie de la Religion est-elle Possible ?" Actes du XI. Congrès International de Philosophie, Bruxelles, c.XI : Philosophie de la Religion, Louvain, Nauwelaerts, 1953, ss.26-34. Türkçe terc. : M.Korlaelçi : "Bir din felsefesi Mümkün müdür ?" E.Ü.Sosyal Bilimler Ens. Dergisi, Sayı 6, 1995, s.11-18.
Duméry, (H.) : Le Probléme de Dieu en Philosophie de la Religion, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.
Duméry, (H.) : Critique et Religion : Problèmes de Méthode en Philosophie de la Religion, Paris, Sedes, 1957.
Duméry, (H.) : Philosophie de la Religion : Essai sur la signification du Christianisme, Paris, PUF., 1957.
Dunkmann (K.): Religionsphilosoplice, 1917.
Dupuy, (M.) : La Philosophie de la Religion chez Max Scheler, Paris, PUF., 1959.
Edwards, (R.B.) : Reason and Religion : An Introduction to the Philosophy of Religion, New-York-Chicago, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
Eucken, (R.) : Hauptprobleme der Religionsphilosophie der

Gegenwart, 5.b., Berlin, Reuther, 1912.
Evans, (C.S.) : Philosophy of Religion, Illinois, 1985.
Faggietto (A.) : Religione e Filosofia : Presupposti alla Filosofia della Religione, Padova, Stediv, 1952.
Ferré, (F.) : Basic Modern Philosophy of Religion, London, George Allen and Unwin, Ltd., 1967.
Fiebig, (Paul) : Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, 2.b., Tübingen, Mohr, 1921.
Fries, (H.) : Die Religionsphilosophie Newmans, Stutgart, Schwaben-Verlag, 1948.
Galloway, (G.) : Studies in the Philosophy of Religion, Edinburgh, 1904.
Galloway, (G.) : The Philosophy of Religion, Edinburgh, 1914.
Gaskin (J.C.A.) : Hume's Philosophy of Religion, London, Macmillan, 1978.
Geddes, (Mac G.) : Introduction to Religious Philosophy, Boston, Houghton Mifflin, 1959.
Getzney (H.): "Um die Religionsphilosophie Max Schelers" Hochland, 21, 1923_1924.
Goodall, (J.L.) : An Introduction to the Philosophy of Religion, London, Longmans, 1966.
Gourd, (J-J.) : Philosophie de la Religion, Paris, F.Alcan, 1911.
Grundler, (O.) : Elemente zu einer Religiousphilosophie auf Phanomenologischer Grundlage, München, Korschund-Pustet, 1922.
Hartmann (von E.) : Grundriss der Religionsphilosophie, 1909.
Hartshorne, (C.) : "La Philosophie de le Religion aux Etats-Unis" Les Etudes Philosophiques, Nonuv. Serié, 7 e annee, nos, 1-2, 1952, ss.50-56.
Hegel, (G.W.F.) : Leçons sur la Philosophie de la Religion, Fransızca terc. J.Gibelin, 2.b., 5 cilt, Paris, J.Vrin, 1971. Almanca orijinal başlığı "Vorlesungen die Philosophie der Religion" dir ve

1832'den itibaren çeşitli baskıları vardır.
Héring, (J.) : Phénoménologie et Philosophie Religieuse : Etude sur la Théorie de la Connaissance Religieuse, Paris, Alcan, 1926.
Hessen, (J.) : Religionsphilosophie : I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie; II. System der Religionsphilosophie, Esen, Chamier, 1948.
Hick, (J.) : Philosophy of Religion, 2.b., Prentice-Hall, 1973.
Höffding, (H.) : Philosophie de la Religion, Fransızca terc. F.Schlegel, Paris, Alcan, 1908.
Hügel, (F.von) : Essays and Addresses of the Philosophy of Religion, New-York, Dutton, 1950.
Kenny (A.) : What is Faith ? : Essays in the Philosophy of Religion, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992.
Kolakowski, (L.) : Philosophie de la Religion, Fransızca terc. : J.-P.Landais, Paris, Fayard, 1985. Eserin İngilizce ismi "Religion" dır ve Londra'da Fontana yayınevi tarafından, 1982 yılında basılmıştır.
Kreppel (F): Die Religionsphilosophie Max Schelers, München, 1926.
Laberthonniere, (L.) : Essais de Philosophie Religiense, Paris, Lethielleux, 1903.
Ladd, (G.T.) : The Philosoph of Religion, 2 cilt, London, 1908.
Leroux, (F.) : "Fransız Lisanı İle Konuşulan Memleketlerde 1914'ten 1925'e Kadardin felsefesi" Çev. M.Ş.Tunç, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, II, 5-6, 1927, ss.57-77.
Leuba, (J.H.) : Schriften zur Religionsphilosophie, Leipzig, Felix Meiner, 1922.
Lewis, (H.D.) : "Contemporary Empiricism and the Philosophy of Religion" Philosophy, c.32, 1952.
Lewis, (H.D.) : Philosophy of Religion, London, Teach Yourselves Books, 1965.
Lewis, (H.D.) : "History of Philosophy of Religion" The Encyclopedia of Philosophy, London, 1967, c.6, ss.276-285.

Lotze, (H.) : Grundzüge der Religionsphilosophie, 1884.
MacGregor (G.) : Introduction to Religious Philosophy, London-New York, 1964.
Matter, (J.) : La Philosophie de la Religion, 2. cilt, Paris, Grassart, 1854.
McPherson, (T.) : Philosophy of Religion, London, Van Nostrand, 1965.
Mehlis (G.): Einführung in ein System dev Religionsphilosophie, 1917.
Mitchell, (B.), Editör : Philosophy of Religion, Oxford University Press, 1971.
Morgan, (W.S.) : The Philosophy of Religion, Princeton University Press, tarihsiz.
Nicholson, (J.A.) : Philosophy of Religion, New-York, Ronald Press, 1950.
O'Hear (A.) : Experience, Explanation and Faith : An Introduction to the Philosophy of Religion, London, 1984.
Ormond, (A.T.) : Philosophy of Religion, Princeton University Press, tarihsiz.
Ortégat, (P.) : Philosophie de la Religion, 2. cilt, Louvain, Nauwlaerts - Paris, J.Vrin, 1948.
Pailin, (D.A.) : Groundwork of Philosophy of Religion, London, Epworth Press, 1986.
Patterson, (R.L.) : An Introduction to the Philosophy of Religion, New-York, 1958.
Penelhum (T.) : Religion and Rationality : An Introduction to the Philosophy of Religion, New York, 1971.
Peterson (M.L.) : Reason and Religious Belief : An Introduction the Philosophy of Religion, New York-Oxford, 1991.
Perron, (Ch.) : Principes de Philosophie Religieuse, Besançon, Ramband, 1906.
Pfleiderer, (O.) : Religionsphilosophie auf Geschichtlicher

Grundlage, 2.cilt, Berlin, Reimer, 1878.
Pünjer (G.Ch.B.) : Grundriss der Religionsphilosophie, Berlin, 1886.
Rabeau (G.): "La Philosophie Religieuse de Max Scheler", La Vie Intellectuelle, Şubat, 1926.
Rauwenhoff, (L.-W.-E.) : Religionsphilosophie, Almanca terc. : Hanne, 1889.
Reardon (B.M.C.) : Hegel's Philosophy of Religion, London, Macmillan, 1977.
Réthoré, (F.) : Philosophie de la Religion, Paris, Pédone, 1896.
Richter, (Raoul) : Religionsphilosophie, Leipzig, Wiegandt, 1912.
Rowe (W.L.) : Philosophy of Religion : An Introduction, Belmont, 1978.
Sabatier, (Au.) : Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire, 5.b., Paris, Fischbacher, 1898.
Saisset, (A.) : Essai de Philosophie Religieuse, Paris, Charpentier, 1859.
Scholtz, (H.) : Religionsphilosophie, 2.b., Berlin, Reuther, 1922.
Sheen, (F.J.) : Philosophy of Religion, Dublin, Browne, 1952.
Siebeck, (H.) : Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg, P.Siebeck, 1893.
Siebeck, (H.) : Zur Religionsphilosophie, Freiburg, P.Siebeck, 1907.
Smith, (J.E.) : Philosophy of Religion, New York, 1965.
Thompson (S.M.) : A Modern Philosophy of Religion, Chicago, Regnery, 1955.
Todoli, (J.) : Filosofia de la Religion, Madrid, Ed. Gredos, 1955.
Troeltsch, (E.) : Zur Religiöse Lage Religionsphilosophie und Ethik, 2. Baskı, Tübingen, Mohr, 1922.
Trueblood, (D.E.) : The Philosophy of Religion, New-York, 1957.
Tunç, (M.Şekip) : Bir Din felsefesine Doğru, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1959.

Vatke, (W.) : Religionsphilosophie, ed. Preisse, 1888.
Waterhouse (E.S.) : The Philosophy of Religious Experience, London, The Epworth Press, 1923.
Webb, (C.C.J.) : Kant's Philosophy of Religion, Oxford, the Clarendon Press, 1926.
Wobbermin, (G.) : Religionsphilosophie, Berlin, Pan - Verlag, 1924.
Wolfson, (H.A.) : Religious Philosophy, Cambridge, Mass., 1961.
Wright (W.K.): A Student of Philosophy of Religion, New York, 1950.
Wright (W.K.): "The Relation of the Philosophy of Religion to the Psychology of Religion" Phil. Review, Mart, 1918.
Wunderle, (G.) : Grundzüge der Religionsphilosophie, 2.b., Paderborn, Schöningh, 1924.