

DİN FELSEFESİ YAZILARI I

Derleyen ve Çeviren: Zeki ÖZCAN

Alfa Yayınları, Kasım 2001, 362 Sayfa, 11 Bölüm.

Aliye ÇINAR*

Din felsefesi insan kültürünün bütün görünüşlerini yansıtan bir aynadır (s.127).

Bilindiği gibi din felsefesi, din felsefesi olarak bu sahanın hem isim hem de disiplin babası olan Hegel’le başlatılır. Ancak çoğu zaman bu ibare nominal bir zarf olup, içi genellikle dinî felsefeyle ya da rasyonel teolojiyle doldurulmuştur. Din Felsefesi Yazıları I, din felsefesinin otantik doğuşuna sâdik, gerek problematik gerekse de gelenek açısından zengin bir panorama sunmakta ve daha da önemlisi bu alanın meraklılarını yetkin adreslere göndermektedir.

Günümüz din felsefecilerinin en önde gelenlerinden biri olan Fransız filozof Henry Duméry’nin kaleminden iki seçkin yazı sunulmuştur. *Din Felsefesi ve Geçmişi* başlığı altında din-felsefe münasebeti irdelenir. Yazı, Milet Okulu’ndan Hegel’e kadar geniş bir yelpaze içinde söz konusu filozofların felsefelerinin hangi noktalarda dinî faktörlere bağlı bulunduğunu saptamaya çalışır. Duméry’e göre efsanelerin ve dinlerin üzerinde belirleyen tek bir fikir gösterilemez (s.23). Felsefe, aşma iddiasında bulunduğu efsanevi dayanaklar olmadan ayakta kalamaz. Bu açıdan Greklerde din, her düşüncenin anası gibidir. Mesela yazara göre Platon’un diyaloglarında yer alan antropolojik ve kozmolojik tasvirlerin hemen hemen hepsi daha eski efsanelerde taslak halinde vardır. Platon onları bu gelenekten alır ve yeniden biçimlendirir. Öyle ki bu efsaneler Platon’da bile spontane toptancı özelliğini korur. Demek ki, imge ideayı taşır, dahası ideayı sembolde ‘harekete geçirir’; sembolü ideayla bir arada yaşatır (s.13). Ona göre, kavram ve imgelemin bu sıkı işbirliği hiçbir zaman göz ardı edilemez. Ancak Duméry’i açısından unutulmaması gereken önemli bir husus da dini, sadece zihni uyarıcı verimli bir saha olarak görmenin yanında bir de ona,

* Araştırma Görevlisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

dünyanın başlangıcı ve sonu gibi kavrayışımızın asla açıklayamayacağı hususları da aydınlığa kavuşturan bir olgu gözüyle bakmalıyız. Dinlerin akıl yürütmenin boşluklarını doldurmada tam bir can simidi işlevini yerine getirdiğinin altı çizilmelidir (s.11). Din ve efsane aslında, Tanrı dünyadan geri çekildikten sonra başlamıştır. Bu temel üzerinde hayat bulan malzeme, felsefeyi de beslemiştir.

Bu yazıda son olarak din fenomenolojisinin duruşu tasvir edilir. Dinin olmazsa olmaz şartı tapınmanın özgünlüğü, nev'i şahsına münhasırlığı ve eleştiriye indirgemezliğinin önemi vurgulanır. Belki de söz konusu tavırda, Sokrates'in kulağımıza fısıldadığı "teori asla pratiği tüketemez, kesinlikle onun yerine geçemez" vecizesini kesinlikle ciddiye almalıyız. Fenomenoloji dini ne mahkum etmeye ne de aşmaya çalışır; onun amacı anlamak olmalıdır. Böylece din fenomenolojisi yargıyı askıya alarak dini veriye saygı göstermelidir (s.21).

Yine Henry Duméry'nin kaleminden *Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?* başlıklı yazıda, din felsefesinin imkanı tartışılır. Ona göre, din felsefesi, insanın aklıyla bir din tesis etme ve incelenecek obje olarak el çabukluğu ile bu tesis edilen malzemeyi din yerine ikame etme ve de onu inceleme değildir. Yine aynı şekilde insan zihnini uyaran herhangi bir dinin zihindeki tezahürlerini, onun fonksiyonlarını ve yansımalarını araştırmak da din felsefesi değildir. Din felsefesinin mümkün olması için tarihi yaşayan pozitif bir dinin mevcudiyeti zaruridir. Öte yandan Duméry'e açısından 'dinî felsefe' kesinlikle din felsefesi değildir. Dinî felsefe, felsefe ile teolojinin karışımı olan bir melezden başka bir şey değildir (s.110). Dinî veriden bir kılavuzdan yararlanır gibi yararlanmak din felsefecisinin tavrı olamaz (s.113).

Din felsefesinin yöntemi olarak karşımıza doğal olarak fenomenoloji çıkar. Bir kere bu yöntem, dinî ifadelerin tam bir tespitine ve onların özünün doğrudan açığa çıkmasına izin verir. Dinin kaynağı ile ilgili problemlerle ilgilenmek yerine yapı problemiyle ilgilenir; açıklamanın yerine anlamayı koyar. Duméry'e göre dinde önemli yer işgal eden aksiyonun açıklığa kavuşturulması için entelektüel çaba demek olan birincil tefekkür tek başına yeterli değildir; burada ikincil tefekküre de ihtiyaç vardır. O, sadece entelektüel açıklamayla yetinmez, yaşanmış tecrübeyi de işin içine katar. Açıklamayla yaşantıyı birleştirir ve böylece aksiyonun ne olduğunu ortaya koyarken onu düzenler de. Ancak burada din filozofu, somut sujenin yani müminin yerini gasp etmez, onun yerine geçmez (s.117).

Âdeta yukarıdaki yazının bir nevi devamı olarak düşünülebilecek bir başka yazı ise bu kez Jean-Louis ve Vieillard-Baron'dan *Bir Din Felsefesini Mümkün Kılan Şartlar*'dır. Burada ilk şart, vahiy kavramını kabul etmektir. Tanrı'nın bir kavrama indirgenmesi ya da natürel teoloji bir din felsefesinin imkanını ortadan kaldırır. İçsellik, subjektif dinî tecrübenin belirlenimi olarak kabul edilmelidir, ki bu ikinci şarttır. Kutsal ve dinî tecrübe iptal

edilirse dinin bindiği dal kesilmiş olur. Kutsalın özgünlüğü ve apayrı bir kategori olduğu teslim edilmelidir. Üçüncü bir şart da, dinin aynı zamanda sosyal bir olgu olmasıdır. Nihayet din felsefesi birden çok dinin varlığını kabul eder. Din felsefesinin anlamaya çalıştığı şey, belirli dinlerin özlerinden hareketle dinin özünü belirlemektir.

Bu temel tespitlerden sonra geriye iki soru kalmaktadır. İlki, bir din felsefesi çalışması yapmak isteyen kişinin inanması gerekli midir? İkincisi, din felsefesi, felsefenin önemsiz ve bağımsız bir alanı mıdır? (s.125). Yazarlara göre, din filozofu özel bir imana dogmatik tarzda bağlanmaksızın dinî tecrübenin değerini, kültürel biçimler çerçevesinde ve özellikle de inananların bıraktıkları metinlerde takdir edebilir. Öyle ya hermenötik anlama, dinî tecrübelerin hakikat olduğunun kabul edilmesi değil midir? Yine din felsefesi bir karşılaştırma yöntemini kullanarak, farklı dinlerin manevi öğelerini gruplayarak 'din aileleri' kavramını ortaya koyabilir. Öte yandan din, insanî aktivitelerin bütünü içinde, kendine en yakın olan felsefe sayesinde, yani Mutlak sanatından yararlanılarak anlaşılmalıdır. Yazıda Hegel'in bilimlerin soyut evrenselliğinin karşısına somut evrenseli koyduğu hatırlatılır. Felsefe dinle ilgilenmek zorundadır ve bunun amacı felsefenin dini, felsefi bir dine dönüştürmek değil 'ruhla bilgiyi, dini duyguyla zekayı uyuşturmak' (s.127).

Din felsefesinin önemli problemlerinden biri olan din-bilgi ilişkisini Theodor Deman, *Din ve Bilgi* başlıklı yazısında işler. Yazıda 'dinî olan' ile 'zihnî olan' arasındaki paradigma farkına dikkat çekilir. Esas itibarıyla din tasavvuru ilahi olanı ihtiva eder. 'Yaratılmışlık duygusu' ifadesinde insan, kendinden başka biriyle ilişki içine konulmaktadır. Yine yazara göre dindarlık sadece ahlakiliğe indirgenemez. Dinarlıkta itaat motifi baskınken, ahlakilikte iyiyi yapmaya çağrı söz konusudur. İnanma edimindeki bilgi, 'dini duygunun yöneldiği obje gerçekten vardır' hükmünde ortaya çıkar (s.131). Aynı şekilde onun sır olduğunu vurgulayan bir bilgidir, bu. Tanrı nesnelere doğal düzenini aşan bir varlık olduğu için Tanrı'ya dâir bilgi de zekaya sanki bir sır gibi görünür. Tanrısal esrar dağıldığı ölçüde bilgi, dini daha güçlendireceği yerde zayıflatır ve çökertir. Tanrı'ya dâir felsefi bilgiyi, zekanın bir hâkimiyet teşebbüsü gibi tasvir edebiliriz. Çünkü her akli ispat, zihnin obje üzerinde bir nevi zaferinin belirtisidir; bu nedenle obje ne kadar ulvi olursa olsun, ondan elde ettiğimiz bilgi de zeka için o kadar övünülecek bir şeydir. Elbette Tanrı'nın zihinsel fethinin, itaat, huşû ve alçak gönüllülüğü barındıran dine yardımcı olması, onu desteklemesi beklenemez. Felsefe Tanrı hakkında, aklın ilkelerine göre ve kavramlar aracılığıyla hüküm verir. Ancak iman, Tanrı'yı Tanrı'nın düşündüğü şekilde kabul eder; ona insanın zihinsel bilgisinin gücüyle değil de iman edimi ile bağlanır. (s.132-133). İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı elbette filozofların Tanrısı ile bir ve aynı değildir.

Jacques Pierre'den iki uyarıcı yazı var. İlki, *Din Tanımının Açmazı*. Pierre'e göre dinin özgünlüğü onun sözle anlatılamaz oluşudur. Wittgenstein için de anlatılamaz olan, sadece "gösterilebilen", dilin temeline yerleşmiştir. İfade edilemez olan kesinlikle vardır. İfade edilemez olan gösterilir; o, mistik ögedir ve dinin çekirdeğidir. Yazara göre dilde bir terim başka bir terimle tasvir edilemediği anda, bu terimin anlamı sadece tekrar edilerek açıklandığında ve biraz da tok sesle "bu böyledir" diyerek haklılığı gösterildiği zaman, *temele* yani anlam sahasına dokunuruz. Örneğin 'öleceğiz' çünkü 'dünyanın başlangıcında Enkidu öldü' önermesi tekrar edildiği için kendi üzerine döner, bir şey söylemez ancak temeli gösterir (s.272). Temel öncesiz bir sınır, mutlak bir sıfır noktası olduğundan zorunlu olarak tek ve biriciktir. Din belki de söylenemeyen ancak gösterilenin şekil almış, cisimleşmiş hâlidir. Hem temele yaklaşmayı hem de onunla ilişki kurmayı sağlayan ara bölgeler vardır ki işte bu, ritüellerin fonksiyonudur. (s.280). İnsan kültüründeki kutsalın fonksiyonu şudur: İnsan dilin ötesine, bir sözleşmeye, insanı açıkça bir başka kişi olarak tesis eden bağlanmaya başvurmak zorundadır; bu sözleşme insanlar arasındaki sembollerin evrensel sisteminde içerilmiştir (s.283).

Jacques Pierre'den ikinci yazı: *Dinin Semiyotik Tanımına Bir Giriş*. Kültürde bir öz tarafından gösterilmeyen hiçbir biçim ve buna karşılık 'biçimlenmeksizin' görünen hiçbir öz yoktur. Bunların ikisi birbirini karşılıklı olarak gerektirir. Aslında din, özle biçimin yani kültürün izdivacından doğmuştur. Her dil, her anlam, *temelde* belirir. Bu temel, kültürdeki bütün belirlenimleri veren göndergesel bir çerçevedir. Pierre'e göre din, bütünü sınırlarındaki gözcüdür. Köpekler ve kurtlar arasında, sitenin duvarları üstünde ve gecenin karanlığında, imparatorluğun sınırlarında gözcülük yapan din, ardındaki şehrin canlı görüntülerini, tâ uzaktan duyduğu insan ve çalgı uğultularını dalgınca dinler. Sadece onları dinlemekle kalmaz aynı zamanda şehri kalın bir örtü gibi saran karanlığa doğru dönerek de, şehrin uğultusunu ve gürültüsünü deşifre etmeye çalışır. Eşiklerin bekçisi, gözcü, dünyanın merkezi ve köşe taşı, bu temel için kullanılan metaforlardır. Bütün bu metaforlar bir tekliğin çevresinde yani belirlenimi olmayan morfolojik bir büyüklüğün çevresinde döner durur. 'Tanrı, merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde bulunmayan bir dairedir', şeklindeki vecizeyi yazar tekrar seslendirir. O, söz konusu tekliğe ilişkin Mary Douglas'ın tabu tanımının altını imzalar: Tabu, tek bir varlığın kültürel tasniflerin herhangi birinde yer alamamasından doğmuştur (s.302).

Kitapta Leszek Kolakowski'nin *Din Felsefisi* isimli eserinden önemli bir kesit sunulmuştur. Filozofa göre din fenomeni analiz edilirken kutsal tecrübesine başvurulur. Söz konusu tecrübe özgün bir içeriğe ve kurucu bir fonksiyona sahiptir. Yine kutsalın dili tapınmanın dilidir. Tapınma fiillerindeki ve özellikle âyinlerdeki dinî semboller, başka bir

dünyadan gelen bir enerjiyi gerçekten taşıyan etkenler olarak dindarın hayatına girer. Tapınma dili hem normatif, hem tasvirî hem de duyusaldir. Kutsalın alanının ayırt edici niteliği olan özel bir algı biçiminin bulunduğunu iddia eder, Kolakowski. Bu alanda algı fiilinin ahlakî ve bilgisel görünüşleri birbirinden ayrılmayacak kadar kenetlidir. Tapınma alanında anlama, bilme ve nihaî realiteye katılma duygusu ve de ahlakî yükümlülük tek bir fiil olarak ortaya çıkar; öyle ki teori ve pratiğin ayrılmazlığı söz konusudur. Öyle ki burada anlamı oluşturan şey iletişim fiilleridir ve anlam iletişim fiillerinde sürekli olarak yeni bir güç ve anlam bulur. Dinî tecrübede bilme, his ve edim bir bütündür (s.200). Dini alanda olgu/değer ayrımı seküler var oluşta görüldüğünden farklı biçimde görünür daha doğrusu ayrım yoktur.

Öte yandan Kolakowski'ye göre kutsalın egemenlik alanı tabunun alanıdır. Kültürün şifresi tabularda aranmalıdır. Diğer deyişle kültür tabulardır veya tabusuz bir kültür yuvarlak bir karedir. Baskısız bir kültürün varolabildiğini varsayalım; bu kültür herhangi bir arzuyla, bu arzunun objesi arasındaki mesafeyi kaldırdığı için kendi kendini yok eder (s.223). Aynı şekilde kutsala referansı olmayan ahlâk da bizzat kendini iptal etmeye mahkumdur. Tanrı yoksa her şey mübah olmaya mecburdur. Sonlu sonsuzdan pay aldıkça taptaze hayat suyu ile sulanmış demektir (s.228).

Süreç metafiziğinin önemli ismi olarak bildiğimiz Alfred N.Whitehead'in *Dinin Oluşumu* isimli kitabının ilk iki bölümüyle de tanışmak mümkün. Whitehead'in nazarında dinin dört görünüşü vardır: Ritüel, duygu, inanç ve aklileştirme süreçleri. Diğer bir ifadeyle dine şekil veren insan doğasındaki değişik unsurların kısa bir tahlili yapılmaktadır. Filozofa göre dinin temeli bireyin yalnızlığıdır. Zincire vurulmuş Prometheus, çöldeki Muhammed, Buddha'nın derin düşünceleri, Haç'taki İsa, bu yalnızlığın somut sembolleridir. Belki de, yalnızlık adamakıllı adam eder insanı, demeye getirir, Whitehead. Dinî tefekkürün derin tabakalarına ulaştıktan sonra bu münzeviler, kendilerini Tanrı tarafından terk edilmiş hisseder (s.141).

Whitehead için de dinî tecrübe ne sadece düşünce, ne duygu ne de aksiyondur. O, insan bütünlüğünün bir ifadesidir. Din metafizik değildir. İsa'nın söylevi, kavramlaştırma olmayıp, dinin esası olan eylemdir. İsa bizzat kendi hayatını ortaya koymakla bunu ifşa etmiştir (s.161). Din gerçekliğin soluk fotoğrafları ya da onu temsil eden tabelalar değildir. Din yaşamdır. Dinî kavrayış bil-fiildir ve doğrudan doğrudur.(s.175).

Raymond Vancourt, *Hegel'in Din Felsefesi*'ni itinalı bir şekilde deşifre etmiştir. Vancourt'a göre Hegel din hakkında yargıya varmak için, kendini, kurduğu "mutlak idealizm"i kullanmakla sınırlar. Ancak onun düşüncesine nüfuz ettikçe, bu idealizmin kısmen Hıristiyanlık üzerine tefekkürüne bağlı olduğunu anlarız (s.29). Dini tutum ve felsefî tutum arasındaki farka dikkat çeker yazar. İman, kişinin düşüncelerini, duygularını

ve fiillerini canlandıran bir ilkedir; buradaki düşünce modü tasavvur ve imgeye dayanır ve bunlar felsefi düşüncenin aleti olan kavramların zarflarıdır. Hegel açısından sadece kavramlar düzeyinde kalmak verimli düşünme için yeterli değildir. Düşüncenin merhaleleri açısından, kavramsallaştırma sadece bir soyutlamadır; diyalektik düşüncede bir kavramın karşıt bir kavramı içerdiğini belirlemektir; nihayet spekülâtif düşünce ânında akıl, “belirlenimleri karşıtların birliğinde algılar” (s.43).

Dini tutumda insan Mutlak’la ilişkiye girer. Din çeşitlerinin çokluğu Mutlak’ı kabul etme biçimimizin çokluğu oranındadır. Ya Mutlak olarak belirsiz bir varlığa (Hinduizm) ya da şahıs bir varlığa bağlılık söz konusudur. Şüphesiz Hegel’in tercihi ikinciden yanadır. Yine Vancourt, Hegel nazarında Tanrı’ya spontane yükselişte, salt sezgi diye tek başına yalın bir şeyin söz konusu olamayacağını vurgular. Aslında diskürsif düşünce olmadan sezgi yoktur; elbette bunun zıttı da doğrudur. Tanrı kanıtlarının bize yeni hiçbir şey vermediğinin altı çizilir. Tefekkür yeni bir şey yaratmaz; spontane yükselmeye esaslı hiçbir unsur eklemeyiz; sonuç olarak kanıtlama yeniden bulmadır (s.75).

Son olarak Vancourt, aklın ve vahyin Tanrı karşısındaki tutumunu nasıl uzlaştıracamız sorusunu haklı olarak sorar. Aklın sadece yüce varlığın monist bir bakışına ulaştığını, vahyin daha zengin ve daha ihatalı bir kavrama, kişisel Tanrı’ya bizi nüfuz ettirmek için gerekli olduğu söylenerek bu uzlaşma sağlanabilir mi? Felsefeyi dine, saf kavramı tasavvura bağlayan bir çözüm pek tatmin edici gözükmez. Mesela der yazar, Hegel’e göre tefekkürün dinî verilerden hareket etmesinin sebebi onları aşmak ve daha üstün bir düzeye ulaşmaktır. O zaman şu sorular kaçınılmaz olacaktır: Aynı anda hem Tanrı’nın bir şahıs olduğuna inanabilir, hem de filozof olarak bir şahıs olmadığımı kabul edebilir miyim? Hegelci perspektipten bakmaya devam edersek, dini tasavvurları aşan kişi şahıs Tanrı’ya bağlanacak mıdır? (s.106). Bir soruda biz soracak olursak, acaba kutsal kitap, kendisinin takdim ettiği Tanrı’nın ötesine nihâî hedef olarak idealizmin *Mutlak*’ını mı koymuştur?

Farklı bir gelenek olarak Anglo-Sakson gelenekten de iki örnek sunulmuştur. Bize göre bu geleneğin din felsefesi, genel olarak Ortaçağdan beri tabii teoloji adıyla bilinen alanı, yani teolojik sorunları, vahiy otoritesine başvurmadan rasyonel olarak inceler. Din dilindeki özgün kavramların analizidir. Kavram veya ifadelerin tarihsel ve göndergesel kaynakları dikkate alınmadığı takdirde, onlardaki anlam değişiklikleri ve dönüşümler de kavranamaz. Dinin tarihsel süreci, dinî sembollerde insanların kendilerini algılama biçimleri gibi meseleler bu geleneğin problematiğine girmez. Ancak her farklı bakış alternatif düşünüş anlamına gelir. İşte söz konusu gelenekten iki farklı fotoğraf: Francis Jacques’in kaleminden *Teolojik*

Önermelere Analitik Yaklaşım ve Maurice Boutin'dan ise Wittgenstein'da Olgı Üzerine Bir Soruşturma.