

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

FENOMENOLOJİK DİN FELSEFESİ NEDİR?

What is Phenomenological Philosophy of Religion?

Latif TOKAT, Prof. Dr.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies

ltokat@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başyuru Tarihi | Date Received: 19.05.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 23.06.2021

Atıf | Cite As

TOKAT, L. "Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 33-58.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

FENOMENOLOJİK DİN FELSEFESİ NEDİR?

Latif TOKAT

ÖZ

Din felsefesi yapmanın iki temel biçiminden bahsedilebilir. Analitik din felsefesi epistemoloji merkezli hareket ederek dini düşüncenin iddialarını ve verilerini rasyonel yolla analiz etmeye, değerlendirmeye ve açıklamaya çalışmaktadır. Din dilindeki kavramlar, ilkeler ve ifadeleri dilsel ve mantıksal analizlere tabi tutarak bunların doğrulama veya yanlışlama imkanı olup olmadığını veya başka bir yolla temellendirilmesinin imkanını tartışır. Bu makalede sadece bir dini tecrübe meselesi olmayan insani durumlardan hareketle, fenomenolojik bir din felsefesi yapmanın imkanı üzerinde durulacaktır. Başta Tanrı inancı olmak üzere, dini düşüncenin temel iddialarının rasyonel yolla doğrudan ele alınması yerine, insanın içinde bulunduğu durumun veya ruhsal yaşantıların fenomenolojik analizleri yapılarak dindeki karşılıklarına bakılması yöntemiyle bir din felsefesi yapmanın mümkün olup olmadığı tartışılacaktır. İnsanın bilen, açıklayan, sebepleri araştıran bir varlık olarak görmenin yeterli olmadığı; bunların yanında sebepsiz korkuları olan, merhamet eden, vicdan sahibi olan, iyiyi isteyen, estetik zevk duyan, intihar edebilen, pişmanlık duyan ve suçluluk hisseden bir varlık olmasının da felsefe faaliyeti esnasında dikkate alınması gerektiği bu makalenin temel argümanı olacaktır. Söz konusu tecrübelerle Tanrı inancı ve dini düşüncenin sonuçları bakımından pratik alanla ilgili olması onları ortak bir noktada birleştirmektedir. Acaba bu insani durumun analizi ile Tanrı inancı ve dini düşünce arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Fenomenolojik din felsefesi yapmanın iki şeklinden bahsedebiliriz: Birincisi, varoluşsal insani durumun ortaya çıkardığı tecrübelerin fenomenolojik analizlerinin yapılarak dini düşüncedeki karşılıklarıyla ilişkilendirilmek; ikincisi ise, dini düşüncedeki inanç, ilke, kural ve eylemlerin varoluşsal insani durum göz önünde tutularak fenomenolojik olarak analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Fenomenoloji, Tecrübe, Analitik Felsefe, Varoluşçu Felsefe.

GİRİŞ

Bu makalede Tanrı ve din hakkında düşünme ve konuşma faaliyeti olan din felsefesi yapmanın iki temel biçiminden bahsedilebileceği ve analitik din felsefesi karşısında fenomenolojik din felsefesi yapmanın imkanı ve yapısının ne olabileceği üzerinde durulacaktır. Günümüzde Tanrı ve din hakkındaki kimi tartışmalar, kabuller ve itirazlar bu iki şekilden hangisinin tercih edildiğine bağlı olarak içerik kazanmakta ve sonuçlanmaktadır. Makalede Husserl'den hareketle, özellikle Heidegger'in fenomenolojik yöntemi esas alınacaktır. Dolayısıyla fenomenoloji hakkındaki

tartışmalara girilmeyecektir. Fenomenolojik yöntemden hareketle din felsefesi yapma önerisinin gerisinde analitik bakışın sadece din felsefesi alanında değil, genel olarak felsefi düşüncede yeterli olmadığı fikri yatmaktadır.

Bedia Akarsu, çağdaş felsefede analitik ve varoluşçu felsefe olmak üzere iki temel ekolün bulunduğunu belirttikten sonra, taraftarlarının asla oturup konuşacak ortak bir nokta bulamayacaklarından bahsetmektedir.¹ Sebep, iki düşünce biçiminin farklı pencerelerden bakması veya farklı kabullerle hareket ediyor olmalarıdır. Varlığı ve insan varoluşunu anlamada ve karşılaşılan sorunları çözmeye analitik felsefenin yöntem olarak katkılarının büyük ve gerekli olduğu kabul edilse bile; din, ahlak ve estetik gibi tecrübe alanlarını genellikle dışarıda bırakan veya en azından Wittgenstein'in dediği gibi sessiz kalınması gerektiğini söyleyen analitik felsefeye nispetle daha kapsayıcı olduğu anlaşılan varoluşçu felsefenin bu noktada avantajlı olduğu düşünülebilir.

İki çağdaş felsefe ekolünden analitik felsefenin dil ve epistemoloji merkezli, varoluşçu felsefenin de fenomenolojik yöntemi benimseyerek hareket etmeleri düşüncelerindeki farklılaşmanın temel nedeniydi. İki ekole mensup düşünürlerin bir kısmının din karşısındaki tutumları aynı olsa da din hakkındaki kanaatlerinin gerekçeleri son derece farklıdır. Dolayısıyla bakış açılarını belirleyen etken teist ya da ateist olmaları değil, topyekûn felsefe yapma biçimleridir. Bununla birlikte, genel olarak söylemek gerekirse, analitik felsefenin bir kanadı olan mantıkçı-pozitivist gelenekten hareketle dini inanca yer bulmak, fenomenolojik yöntemle göre daha zor görünmektedir.

Fenomenolojiyi bir yöntem olarak benimseyen varoluşçu felsefenin düşüncelerini akademik bir dilden ziyade edebiyat ve sanat eserleri yoluyla ifade etmeye çalışması, epistemoloji merkezli analitik felsefe geleneği tarafından ciddi bir felsefe olarak görülmemesine ve "moda" felsefe olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Oysa edebiyat ve sanatın vurgulanması, sadece bir yöntem tercihi değil, insan varoluşunun yapısında yatan durumun böyle olduğu ve sanat ve edebiyat yoluyla bu durumun betimlenebileceği düşüncesi nedeniyledir. Sanat, edebiyat, ahlak ve varoluşsal durumlardan bahsediyorsak açıklamayı değil betimlemeyi ve anlamayı temel ilke olarak gören fenomenolojik yöntemle hareket etmek kaçınılmaz olacaktır.

O halde, Akarsu'nun belirttiği köklü farklılık, bu iki ekolün varlığa ve insan varoluşuna bakışlarından kaynaklanmaktadır. Varlık ve insan varoluşunu sadece bilgi objesi olarak gören, dili de bilgi ve düşüncenin konusunu resmeden bir araç olarak kabul eden düşünce biçimi ile Varlığın ve insan varoluşunun bilginin konusu olmanın ötesinde boyutlarının da olduğunu ifade eden düşünce biçimi elbette temelde ayrılmaktadır. Üç temel pratik alan olarak din, ahlak ve estetikten söz ediyorsak,

¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987), 13-14.

tecrübi alanlar olmaları sebebiyle epistemoloji ve dil merkezli bakış bu alanlar için yeterli olmayacaktır.

1. FENOMENOLOJİ NEDİR?

Phenomenon (Yunanca: phainomenon) kelimesi “kendisini gösteren, görünen, beliren, ortaya çıkan” anlamlarına gelmektedir. Kelime zamanla “olgusal olan, somut olan” anlamlarını da kazanmıştır. Felsefe alanı dışında kullanıldığında, fenomenlerin bilimi olarak fenomenoloji, doğa bilimlerinde ve özellikle fizikte, açıklama yerine betimleme yapmayı vurgulamak için bir yöntem anlamında kullanılmıştır. Kavram din alanında kullanıldığında, dini bir fenomenin “açıklama”sının değil betimlemesinin yapılacağı, bu yöntemin kullanılacağı kastedilir. Phenomenon kelimesine ilk yer verenlerden Kant, onu tecrübenin ve görünen şeylerin bilgisi anlamında kullanmıştır. Kant’a göre biz sadece nesnelere ve olayların bize göründükleri hallerinin bilgisine sahip olabiliriz. Dolayısıyla noumenon’dan farklı olan phenomenon, rasyonel, bilimsel ve objektif olarak araştırılabilir, düşünülebilir olanı ifade etmektedir. Bir metafizikçi olarak Hegel, Kant’ın ayırımını doğal olarak kabul etmemiştir. Kavramın kullanım tarihçesine bakıldığında görünenin deskriptif ve empirik olarak araştırılmasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla bir felsefe kavramı olarak fenomenoloji “doğrudan tecrübede görünenin” farkına varılması, araştırılması, özünün ve yapısının betimlenmesidir. Dolayısıyla her türlü epistemolojik ön kabullerden ve açıklamacı yöntemden kaçınacaktır.²

Fenomenolojiyi bir felsefe yapma yöntemi kabul eden ve “özlerin genel doktrini” olarak tanımlayan E. Husserl, öncelikle kendisinin biyolojizm ve psikolojizm dediği her tür indirgemeciliği reddettiğini ifade etmektedir.³ Husserl’in *The Idea of Phenomenology* adlı eserinin daha ilk sayfalarından anlaşılmaktadır ki, onun fenomenoloji metoduyla esas olarak reddettiği şey, 1900 yılı öncesinde kendisinin de onayladığı fakat sonra karşı çıktığı, düşüncenin kurallarının psikolojinin ve biyolojinin kuralları gibi görülmesi anlayışıdır. Eserin, Pozitivizmin güçlü olduğu bir dönemde ortaya çıktığı dikkate alınırsa tabiat bilimlerinde geçerli olan metodun, sosyal ve beşeri bilimlerde de geçerli kılınmak istenmesi, Husserl’in fenomenolojiye eğiliminin temel saiki gibi görünmektedir.⁴ Kendi ifadesiyle fenomenoloji metodu da bir öz araştırması olması itibarıyla bilgi edinmeyi amaçlamaktadır, ancak burada zihnin psikolojizm, biyolojizm ve hatta antropolojizme düşmeden hareket etmesi amaçlanmaktadır. Çünkü bu -izmelerin hepsi fenomenolojinin temel ilke olarak reddettiği birer indirgemeciliktir.

² Douglas Allen, “Phenomenology of Religion” *Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones (New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2005), X/7087; Richard Schmitt, “Phenomenology”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. D. M. Borchert (New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2006), VII/278-288.

³ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, çev. W. P. Alston-G. Nakhnikian (Netherlands: Martinus Nijhoff, 5. Basım, 1973), 1.

⁴ Husserl, *The Idea of Phenomenology*, ix-x.

Fenomenolojinin beş temel karakteristik özelliğinden bahsedilmektedir. 1) Betimleyici yapısı (descriptive): Şeylerin kendilerine oldukları gibi bakmak (to the things themselves), her tür belirleyici ön kabul taşıyan felsefi teori ve kavramdan, indirgemecilikten uzak durarak doğrudan insani tecrübede görünenin tasvirini yapmak. 2) İndirgemeciliği reddetmek (antireductionism): Doğrudan tecrübenin (immediate experience) anlaşılmasının önünde duran “psikolojizm” ve “biyolojizm” gibi her tür indirgemeciliğin reddedilmesi. Husserl’e göre, psikolojizm, mantığın kurallarını psikolojinin kurallarına, dahası bütün fenomenleri psikolojik sebeplere indirgemektedir. 3) Niyetsellik (intentionality): Öznenin ya da tecrübe sahibinin daima bir niyetle, amaçla yönelim içinde olduğu kabul edilir. Dolayısıyla bir fenomeni anlamak, tasvir etmek ve yorumlamak için tecrübenin gerisinde yatan niyetsellik ve yönelim dikkate alınmalıdır. 4) Paranteze alma (bracketing): Fenomenolojik epoché terimiyle de ifade edilen paranteze alma, fenomen hakkındaki bütün yargıları yok saymak veya askıya almaktır. Böylece kritiği yapılmamış yargılardan ve ön kabullerden kurtularak, doğrudan tecrübede görünenin olduğu gibi farkına varılması mümkün olacaktır. 5) Sezgi (eidetic vision): Fenomenin özünün sezilmesi, ne olduğunun farkına varılmasıdır.⁵

Pratik ve somut olanla, yani kendisini “doğrudan tecrübede” sunanla, görünenle ve yaşananla ilgili olması fenomenolojinin belirleyici ve ayırıcı özelliğidir diyebiliriz. Fenomenolojik yöntemin savunucuları fenomenolojik önermelerin apriori önermeler olduğunu kabul ederler.⁶ Analitik ve empirik önermeler olmadıkları için doğrulanabilir ve yanlışlanabilir önermeler değildirler, dolayısıyla fenomenlerin açıklaması değil, ancak betimlemesi yapılabilecektir. Fenomenolojik önermelerin doğruluğu, önermenin fenomeni uygun şekilde betimleyip betimlemediğine bağlıdır.⁷ Dolayısıyla, ahlak, estetik ve din tecrübeleri yanında somut insani durumun ortaya çıkardığı egzistansiyel tecrübelerle ilgili önermeler/ifadeler herhangi bir psikolojik veya biyolojik açıklamaya indirgenemeyen ve ancak betimlemesinin yapılabileceği önermelerdir.

Fenomenolojik yöntemin 20. Yüzyıl başlarında önce E. Husserl, ardından özellikle varoluşçu felsefeciler tarafından yöntem olarak benimsenmesinin temel sebeplerinden birisi Descartes’la başlatılan modern felsefenin epistemoloji ve kesin bilgi arayışı merkezli bakış açısının zamanla katı bir pozitivistliğe dönüşmesi olduğu söylenebilir. Durkheim örneğinde olduğu gibi sosyal bilimlerin bütün alanlarında da tabiat bilimlerindeki gibi bir kesinliğe ulaşılabileceği, dolayısıyla insan bilimlerinin konularının da diğer var olanlar gibi bir “açıklama” nesnesi olduğu fikrinin zamanla insanı kuşatmadığının görülmesi fenomenolojiye yönelimi bir reaksiyon olarak ortaya çıkarmıştır denilebilir. Buna göre, insan bilimleri veya sosyal bilimler alanlarının konusu bilgi veya açıklama nesnesi olarak değil, “anlama” meselesi olarak görülmelidir. Epistemolojinin belli kabullerle veya paradigmalara hareket etmesi ve

⁵ Allen, “Phenomenology of Religion”, X/7088; Schmitt, “Phenomenology”, VII/278-288.

⁶ Schmitt, “Phenomenology”, VII/294.

⁷ Schmitt, “Phenomenology”, VII/281.

farklı epistemoloji teorilerinin diğerini dışarda tutuyor olması fenomenolojinin fark ettirdiği temel bir durumdur. Doğrudan ifade etmek gerekirse, fenomenolojinin söylediği şey, epistemolojinin, “yöneldiğimiz” konu ya da objenin bütününe ve “olduğu gibi” görmemizi engelleme riskidir. Fenomenolojik yöntemdeki bilinenlerin “askıya alınması, paranteze alınması” ilkesinin gerisinde yatan saik, bilinenlerin isabetli olmama ihtimali ve fakat esas olarak insan dünyasının bilgi nesnesi olmanın ötesinde bir tecrübe dünyasını da içeriyor olduğunun görülmesi ya da kabul edilmesidir.

2. NEDEN FENOMENOLOJİ?

Heidegger ve Sartre gibi varoluşçu felsefenin önde gelen filozoflarının fenomenolojik yöntemi kullanıyor olması, insanın doğrudan tecrübe dünyasının epistemolojik tespitlerle açıklanamayacağını düşünmeleri nedeniyledir. Meseleye din felsefesi açısından bakıldığında, insanın egzistansiyel durumuyla, fenomenolojik olarak karşımızda olan dini unsurların ilişkilendirilmesi bize fenomenolojik bir din felsefesi yapma imkanı sağlayacaktır. Dolayısıyla fenomenolojik din felsefesi dini unsurların betimlenmesiyle kalmayacak onları egzistansiyel durumla ilişkilendiren bir felsefe faaliyeti olacaktır.

Bu noktada din fenomenolojisi ile fenomenolojik din felsefesi arasındaki farkı belirtmek gerekir. Din fenomenolojisi, dini inanç, düşünce, ilke, kural, davranış biçimi ve tecrübelerin anlaşılmasına yönelik sadece tasvir edici bir çalışma iken, fenomenolojik din felsefesi ile iki yaklaşımı kastetmekteyiz. 1) **İnsani durumu dini inançla ilişkilendirmek:** Birer insani tecrübe olarak ve din ile doğrudan bağı olmayan fenomenlerin analiz edilerek anlaşılması ve dinin verileriyle ilişkilendirilmesinin imkanı tartışılacaktır. Başka bir ifadeyle insani durumun veya egzistansiyel durumun ortaya koyduğu tecrübelerin fenomenolojik yöntemle anlaşılmasının ardından onların dinde karşılıkları olabilecek inanç, düşünce, ilke, kural ve davranış biçimleriyle ilişkilendirilmesinin imkanına bakılacaktır. Fenomenolojinin, niyetsellik, paranteze alma, indirgemedden kaçınma ve sezme/farkına varma ilkeleri somut insani tecrübeleri anlama ve analiz etmede kullanılacak temel ilkeler olacaktır. 2) **Dini inançları insani durumu dikkate alarak anlamak:** Birinci yaklaşımın tam tersi bir yöntemle, dinin inanç, düşünce, ilke, kural ve davranış biçimlerinin anlaşılmasında ve analiz edilmesinde, insani durum veya egzistansiyel durumun göz önünde tutulması gerektiğine dikkat çekilecektir. Bu ikinci yol açısından bakılırsa, fenomenolojik din felsefesi, Tanrı, din, iman, ölüm ve sonrası, vahiy, kutsal kitap, peygamber, din dili, Tanrı ve kötülük, varlığın ve hayatın anlamı, günah, kader gibi din ve metafiziğin temel konularını, insanın içinde bulunduğu somut yaşantı durumlarını, yani kaygı, korku, suçluluk, pişmanlık, sorumluluk, umut ve umutsuzluk, ölümlülük, anlamsızlık, kaybolmuşluk, dünyevileşme, yabancılaşma, kurtuluş ve otantiklik gibi varoluşsal sorunları dikkate alarak hareket edecektir.⁸

⁸ Latif Tokat, “Din Felsefesi Nedir?”, *Din Felsefesi*, ed. L. Tokat (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 35-36.

Özetle söylemek gerekirse, birincisinde, görünürde dinilik vasfı taşımayan insani durumun ortaya çıkardığı fenomenler analiz edilerek bunların dinle ilişkisine bakılacak; ikincisinde ise dini inanç ve ilkeler, insani durum açısından bakılarak anlaşılmaya ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

Acaba fenomenolojik yöntemle din felsefesi yapmanın farkı nedir?

Tanrı'nın varlığı ve tabiatından tutun da dinin temel iddialarını rasyonel veya insan kabiliyetleri yoluyla analiz etme ve anlama olarak kısaca tanımlayabileceğimiz din felsefesi faaliyetinin klasik yöntemi, dinin verilerinden ve iddialarından hareket eder. Dolayısıyla bir bakıma tümdengelimsel bir yol takip eder. Fenomenolojik yöntemin ise, insani durumları analiz etme ve anlamadan yola çıkarak, Tanrı kavramının ve dinin temel iddialarının bu insani durumlarla arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğinden hareketle, tümevarımsal bir yol takip ettiğini söyleyebiliriz. Başka bir açıdan söylemek gerekirse, fenomenolojik din felsefesi, Tanrı inancının ve dinin iddialarının kanıtlanıp kanıtlanamayacağını, sebep-sonuç ilişkisine ve dil-mantık açısından tutarlı bir yapıya sahip olup olmadığını tartışmayı ve açıklamayı değil, inancın ve iddiaların fenomenolojik olarak hangi insani durumlara karşılık geldiğini dikkate alarak hareket edecektir. Bu bakış açısı pragmatizmi çağrışırsa da, insani durumların analizi bizi transandantal bir noktaya taşıyorsa bunu yadsımak uygun olmayacağı gibi, inancın, olumlu sonuçlar doğuruyor olması felsefi açıdan gerçekliğinin göstergesi de olabilecektir. Dolayısıyla belirleyici olan husus, fenomenolojik olarak analiz edilecek olan insani durumların gerçekliği olacaktır.

İnsanın doğrudan tecrübelerinden hareket eden fenomenolojik yöntemin köklerini Kant'a kadar götürebiliriz. Metafizik, din, ahlak ve estetik alanlarında epistemoloji merkezli bakış açısının uygun olmadığını düşünen Kant'ın, din ve metafizik söz konusu olduğunda postulatlardan hareket ettiğini görmekteyiz. Belli bir epistemoloji teorisi içinde değil de eleştirel felsefe ekolünde yer alan Kant'ın, söz konusu alanlarla ilgili epistemolojik kesinliğin olamayacağını dahası bu alanların epistemolojinin konusu olmadığını düşündüğünü ve bu yüzden din ve ahlak alanları için pratik akıl, estetik alan için ise yargıgücü kavramlarını kullandığını görmekteyiz. Din felsefesi söz konusu olduğunda metafiziğin bilgisinin olmayacağını ifade eden Kant felsefesinin "imancılık"la nitelenmesinin sebebi de budur.

Kant felsefesinde, Tanrı, din ve metafizik alanla ilgili olarak, Tanrı inancı, ölümsüzlük ve özgürlüğün üç temel postulat olarak düşünülmesini⁹, fenomenolojik din felsefesi yapma yönteminin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Üç temel postulat herhangi bir kanıtı veya epistemolojik temellendirmeye gerek duyulmaksızın kabul edilmektedir. Kant felsefesinin bir "sanki felsefesi" olarak eleştirilmesi, herhangi bir "delil"e dayanmayan bu postulatların kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak durumun bu kadar kolaycı bir açıklamadan daha fazlasını taşıdığı açıktır. Çünkü ahlaki yaşantımızın fenomenolojik olarak analizi yapıldığı

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. T. K. Abbot (London: Longmans Green and Co. 1909), 218-230.

zaman üç postulatın yokluğu durumunda “saçma” durumu doğmaktadır. Dolayısıyla üç postulatın ahlaktan hareketle delillendirilmesinden değil, gerekçelendirilmesinden bahsedilebilir. Burada delil, kanıt ve ispat kavramlarıyla “gerekçe” kavramı arasında bir farkı vurgulamak isteriz. Delil, kanıt ve ispat kavramları tam da epistemolojik bir çaba ve içeriği ifade ederken, gerekçe kavramı pratik ve tecrübi olanı ifade etmektedir. Bir inançla ilgili kanıtlarınız olmayabilir ama ikna edici fenomenal gerekçeleriniz bulunabilir. Nitekim kanıt veya delil konusuyla ilgili dikkat çekici noktalardan birisi, M. Aydın’ın da belirttiği gibi, istisnaları olmakla birlikte, Tanrı ve ölüm sonrası hakkındaki hiçbir kanıtın inançsızın inanır hale getirmemiş; hiçbir aleyhte kanıtın da, inananı inancından vazgeçirmemiş olmasıdır.¹⁰ Vakıada özellikle Tanrı inancıyla ilgili durum buysa, insanın dine yönelik tutumunu neyin belirlediğinin tekrar ele alınması gerekir. Anselm’in ontolojik delilin ardından “bir ahmağın bile inanmamasına şaşırırım” demesine temkinli yaklaşmak gerekir.

Bu noktada Analitik Felsefe geleneğinin iki önemli filozofu olan B. Russell ve A. Flew’den birer örnekle analitik bakışın açıklamada yetersiz kaldığı bir insani duruma dikkat çekmek istiyoruz:

B. Russell “bu benim hayatım oldu” dediği ve hayatını yönlendiren üç tutkudan bahsetmektedir: “Basit ama ezici güçlü üç tutku hayatımı yönetti: Aşk özlemi, bilgi arayışı ve insanlığın çektiği acılara karşı dayanılmaz acıma... Sevgi ve bilgi, mümkün olduğu kadar yukarıya, göğe doğru götürürdü. Ama acıma beni her zaman dünyaya geri getirdi. Acı çılgınlıkları kalbimde yankılanıyor. Kıtlik içindeki çocuklar, zalimlerin işkence ettiği kurbanlar, oğullarının nefret edilen bir yük olarak gördüğü çaresiz yaşlılar, tüm bir yalnızlık, yoksulluk ve acı, insan hayatının nasıl olması gerektiği ile alay etmektedir. Kötülüğü hafifletmek istiyorum ama yapamıyorum ve ben de acı çekiyorum.”¹¹

Bu duyarlı ifadelerin nedeni hakkında analitik felsefenin bir açıklama yapmasını beklememek gerekir. Çünkü bu tür “tutku”lar alan dışıdır. Dahası analitik felsefenin sınırları içinde kalarak bizzat bir “tutku”nun varlığından bahsetmek bile pek mümkün görünmüyor. Dolayısıyla “peki neden?” sorusu hala ortada durmaktadır.

A. Flew ise ünlü kitabı “Yanılmışım Tanrı Varmış (orijinal adı: There is A God)’da deistik de olsa bir Tanrı’ya inanmasının gerekçesi olarak DNA’ların yapısındaki inceliğin ve karmaşıklığın kendisini etkilediğini ifade etmektedir: “...neredeyse tamamen DNA araştırmaları nedeniyle... Söz konusu olan birçok ögenin korkunç karmaşıklığı ve bunların birlikte çalışma şekillerinin korkunç inceliği. Bu iki şeyin doğru zamanda şans eseri bir araya gelmesi çok düşük bir ihtimal.

¹⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Selçuk Yayınları, 1986).

¹¹ Bertrand Russell, “Love, Knowledge and Pity”, *The Meaning of Life*, ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 2000), 295.

Bunların hepsi, bana zekanın eseriymiş gibi görünen, ortaya çıkan sonuçların elde edilmesini sağlayan bu müthiş karmaşıklık meselesidir.”¹²

Flew'nun inanmasının sebebini açıklayan bu sözlerin satır aralarında tek bir anahtar kelime eksiktir o da “hayret”. Zira Analitik felsefe açısından, DNA'ların yapısının bu kadar incelikli ve karmaşık olması sadece “olgu”sal bir durumdur. Burada esas sorun bu olgusal durumdan adeta bir “sıçrama”yla Tanrı inancına gidiliyor olmasıdır. Bu sıçramayı sağlayan şey, Flew'nun söylemediği hayret tecrübesi veya “inanma isteği” gibi görünüyor.

Özetlemek gerekirse, ahlaki yaşantımız ve ortaya çıkardığı sonuçlar ancak uygun kabuller söz konusu olduğunda “saçma”dan kurtulmakta ve anlamlı olabilmektedir. Kant felsefesinin, inanmama durumunun fenomenal alanda yol açtığı büyük sorunlar nedeniyle üç postulatı kabul ederek başladığı söylenebilir. Bu noktada, Kant ahlakının, egoist, faydacı ve teolojik ahlaktan temel farkının, ahlaklılığımızı herhangi başka bir “karşılık”a indirgemeyen ve transandantal bir ahlak olduğunu da belirtmek gerekir. “Yapmalısın” buyruğunun gerisinde yatan “neden yapmalıyım?” sorusuna verilebilecek tek cevap “görevin, ödevin olduğu için şartsız olarak yapmalısın” olduğu için transandantal bir ahlaktan bahsedilmektedir. Dolayısıyla “şartsız buyruk” olan ahlak tecrübesinin ve yargı gücünün konusu olan “güzel”in tecrübesinin fenomenal olarak varoluşçuların sıraladığı, kaygı, pişmanlık, anlamsızlık, umut-umutsuzluk ve suçluluk... gibi tecrübelerden bir farkının olmadığını söyleyebiliriz. Bütün bu tecrübeler, insanın bir “tabiat” varlığı olarak tanımlanması durumunda “saçma” olacak ve anlamsızlaşacaktır.

Kant'ın bilgi felsefesi açısından baktığı konuya Wittgenstein dil felsefesi açısından bakmış ve aynı alanlarla ilgili olarak birinci döneminin eseri olan *Tractatus*'ta “hakkında konuşulamayan karşısında susmak gerekir”¹³ ifadesiyle bu konuların empirik ve analitik önermelerin konusu olmadığını dile getirmiştir. Ancak aynı eserinde “dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli olan, olduğudur”¹⁴ ifadesiyle de gizemli olanı yadsımamıştır. Wittgenstein her ne kadar gizemli olanın dile getirilmesinin uygun olmayacağını düşünmüş ve “dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır” ifadesiyle adeta din, ahlak ve estetik hakkında konuşmanın uygun olmadığını belirtmiş olsa da, elbette bu alanların yokluğunu iddia etmiş değildir. İkinci döneminde ise, “dil oyunları” teorisiyle gizemli olanın nasıl anlaşılacağına ve dolaylı olarak fenomenal bakmak gerektiğine yer vermiş olmaktadır.

İnsanın doğrudan tecrübelerinin anlaşılması ile ilgili benzer düşünce serüvenin 11. yüzyıldan itibaren nazari tasavvufu, dönemin siyasi, teolojik, sosyolojik ve felsefi şartlarında İslam dünyasında bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Nazari tasavvufun kelam, fıkıh ve felsefeyi “soğuk” ve yetersiz görmesinin arkasında yatan sebep, modern dönem Batı felsefenin epistemolojisi

¹² Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. H.Kaya-Z.Ertan (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008), 79.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba (İstanbul: YKY, 1996), 171.

¹⁴ Wittgenstein, *Tractatus*, 169.

yetersiz görmesiyle benzerlik taşımaktadır. Nazari tasavvuf bir yandan “olma”yı vurgularken bir taraftan da kelim, fıkıh ve felsefenin eksik bıraktığı yerleri tamamlamaya çalışmış görünmektedir.

Sırasıyla, kelim, fıkıh ve felsefede nazari tasavvufun eksik gördüğü şey insan varoluşunu tam olarak kuşatamadıklarıdır. Tasavvufa bugünün ifadesiyle egzistansiyel olma özelliği kazandıran da onun bu yönüdür diyebiliriz. Kendi döneminde kelim, fıkıh ve felsefe, bireye ve topluma dair konularda doktrinden hukuki kurallara, mantıktan Tanrı insan ilişkisine kadar bütün konuları ele almakla birlikte “somut insan”ın egzistansiyel sorunlarına tercüman olmada zayıf kaldığı söylenebilir. Örneğin kelim kitaplarının büyük çoğunluğunda insanın kim ve ne olduğuna dair sınırlı oranda yer verilirken, tasavvufi düşüncenin, zaafı, hataları, günahları, iyilikleri ve kötülükleriyle, ama en önemlisi somut ve reel insani duruma ilgilenebilir olması ona önemli bir alan açmıştır denilebilir. Tasavvufi düşüncenin “bilme”yi değil “olma”yı vurgulaması ve insanın hallerini anlamaya çalışması onun kelim, fıkıh ve felsefeden farklı olarak güçlü bir çizgi haline gelmesini sağlamıştır.

Özellikle kelim ve fıkıhın çalışma şekline yönelik köklü eleştiri yöneltenlerden biri Cabiri'dir. Cabiri, İslam ilahiyatının temel sorununun, Kur'an'a adeta analitik ve empirik bir metin gibi bakılması, dolayısıyla dil analizleri yapmak suretiyle anlaşılmasına çalışılması olduğunu ima etmektedir. Onun “beyani akıl”¹⁵ dediği düşünme biçimi hem Kant'ın hem de Wittgenstein'in ikinci döneminde eleştirdiği düşünce biçiminden başkası değildir. Cabiri, dil merkezli yaklaşımların dinin maksadını ve varlık sebebini gözden kaçırmaya neden olacağını düşünmektedir. Onun bu yaklaşımı çok daha önce Şatibi tarafından makasid düşüncesiyle dile getirilmiştir.

Dini analiz etmede, anlamada ve hatta teoloji yapma yönteminde ortaya çıkan eksiklikler ve karşılaşılan sorunların gerisinde insanın varoluş biçimiyle ilgili bakış açılarındaki farklılar yatmaktadır. Tasavvufi düşüncenin kısmen reaksiyoner olarak bilmeyi değil olmayı vurgulaması; Cabiri'nin ise, tıpkı analitik felsefede olduğu gibi dil merkezli bakan “beyani akıl”ı yetersiz bulması, insani durumların dikkate alınması gerektiğini gösteren iki örnek olarak zikredilmiştir. İnsanın “bilen varlık” olmasının yanında, tecrübeleriyle birlikte topyekûn insanın varoluş biçimini anlatmak için en dikkat çekici ifade Heidegger'in de önemle üzerinde durduğu “insanın yer yüzünde şiirsel ikamet” ediyor olmasıdır.

3. İNSANİ DURUM: “İNSAN YERYÜZÜNDE ŞİİRSEL İKAMET EDER”

Fenomenolojik yöntemin sadece din felsefesi ve ilahiyatın değil, sosyal ve beşeri bilimlerin bütün dallarının dikkate alması gereken bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Bu düşüncenin temel gerekçesi, Heidegger'in şair Hölderlin'den aldığı tanımlamayla “insanın yeryüzünde şiirsel ikamet etmesi”dir. Eğer insanın varoluş biçimi “şiirsel” betimlemesiyle ifade ediliyorsa analitik bakış açısı burada yeterli

¹⁵ Muhammed Abid Cabiri, *Arap Akılının Yapısı*, çev. B. Köroğlu-H.Hacak-E.Demirli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 17 vd.

olmayacaktır. Burada şiirsellik insan varoluşunun yapısal bir özelliği olarak görülmektedir. Şiirsellik betimlemesi insanın tecrübe dünyasından hareketle yapılan bir betimlemedir.

Platon ve Aristoteles'ten bu yana felsefe-edebiyat karşıtlığı göz önüne alındığında “şiirsel ikamet” ifadesi, eğer felsefeyi “doğrulanabilir” olma şartı taşıyan bir kesinlik arayışı olarak kabul ediyorsak, çoğu felsefecinin itiraz edeceği ve felsefeye edebiyatı bulaştırmak istemeyeceği bir ifade olacaktır. Ancak 20. yüzyılın önemli felsefe akımlarından varoluşçu felsefenin önde gelen temsilcilerine ve şair düşünürlerine bakacak olursak durum hiç de öyle değildir.

Varoluşçu düşünce yoluyla felsefe ile şiir, roman ve sanat yakınlaşması belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Bireyin varoluşunun betimlenmesi önemlidir, ama bu felsefenin soyut kavramsal diliyle yapılamazdı.¹⁶ Şair İsmet Özel'e göre, insanı anlamak için şiir kaçınılmazdır. Çünkü “bilim ve felsefe insana kendi hakkında bilgi vermezler... Bilimin kapsamına giren insan her ne kadar (henüz) bilinmeyen yönleri olsa bile formülü bulunmuş, ölçüm aygıtlarına konuluk edebilecek bir nesnedir... Ama şiir insana kendi içinden bilgi verir. İnsanı insanların dışına çıkabilmiş gibi betimlemez, açıklamaz, gidilecek yolu göstermez.”¹⁷ Heidegger ise her tür felsefe faaliyetinin bizzat kendisinin varoluşsal ve bu yüzden kendine özgü olduğunu ve hiçbir felsefenin başka bir felsefeye çevrilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁸ Heidegger'in felsefe faaliyeti ile ilgili ısrarının gerisinde insanın şiirsel ikameti fikri yatmaktadır. O halde acaba “şiirsel ikamet” ifadesiyle ne kastedilmektedir?

Heidegger'e göre, “insan yeryüzünde şiirsel ikamet eder (poetically dwells man).”¹⁹ İnsan varoluşu, gökyüzü altında, yeryüzünde, ölümlüler ve tanrılar arasında gerçekleşen trajik bir varoluştur. İnsan, şeylerle birlikte, şeylerin arasına “atılmış” (thrownness), tanrılarının huzurunda, gök altında ve yeryüzünde bir ölümlü olarak ikamet etmesi²⁰ fenomenolojik bir tespittir ve bu durum tanımlanamaz ve açıklanamaz olduğu için şiirsel ikamet olarak adlandırılmaktadır. Yeryüzünde şeyler arasında olması, bir yandan insanın kendisinin orada yabancı olduğunu fark etmesine bir yandan da şeyleşme riskini barındırmaktadır. Ölümlüler ve tanrılar arasında olması ise farkında olduğu temel varoluşsal durumlardan biridir. Bu metaforik dördümlü durum aynı zamanda hem belirsizliği ve gerilimi hem de insanın

¹⁶ Ali Osman Gündoğan, “Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL (1999), 201.

¹⁷ İsmet Özel, *Şiir Okuma Klavuzu* (İstanbul: Şule Yayınları, 8. Basım, 2004), 23. Heidegger felsefesinden etkilendiğini ve şiir-felsefe ilişkisi konusunda benzer düşüncülerini değerlendirdiğimiz Özel'in burada olumsuzladığı felsefenin topyekün felsefe faaliyeti değil, Heidegger'in de eleştirdiği epistemoloji merkezli dar manadaki felsefe yapma biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁸ Martin Heidegger, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*, çev. T. Ilgaz (İstanbul: YKY, 1995), 38.

¹⁹ Martin Heidegger, *Poetry Language Thought*, çev. A. Hofstadter (New York: Harper & Row, 1975), 213; Martin Heidegger, “Hölderlin ve Şiirin Özü”, çev. M. Barış, *Adam Sanat Dergisi* 206 (2003), 25. Heidegger “şiirsel ikamet” ifadesini ikinci döneminde kullanmakla birlikte, yorumcular, onun düşüncesinin keskin bir şekilde iki döneme ayrılmasının zor olduğunu söylemektedir. Bk. Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 71.

²⁰ Heidegger, *Poetry Language Thought*, 150-151, 179, 199.

şeyler ötesinde açıklanamaz bir varlık yapısında olduğunu göstermektedir. Şiirsellik bu varoluş yapısını ifade eden en uygun niteleme olacaktır. Bu trajik yapının bizzat kendisi şiirseldir ve şiirsel dilden başka bir yolla da ifade edilemez. Heidegger'e göre, felsefenin uygun dili bulmak için şiire dönmesi gerekir. Çünkü sıradan dil ile Varlık'ın hakikati ve insan varlığının durumu ifade edilemez. Şiirsel dilde kelimeler, varlığın kelimelerine dönüşür ve geleneksel felsefenin hesap edemediği anlamlar burada ortaya çıkarılabilir.²¹ Şiirsel dilin gerçek amacı ruhsal durumun varoluşsal imkanlarının ifadesi, yani varoluşun kendini ifşasıdır.²² Temel insani durumlardan biri olan "kaygı" bu ruhsal durumların en başta gelenidir. Hiçbir sebebi olmaksızın ortaya çıkan kaygıyı ifade etmenin şiirsel dilden başka bir yolu olamaz.

Din ve Tanrı hakkındaki kanaatimiz ister olumlu isterse olumsuz olsun, tıpkı güzel ve iyi yargılarında olduğu gibi din ve Tanrı hakkındaki inançlar da fenomenolojik olarak ele alınabilir. Din ve metafizik hakkında Descartes ve benzeri pek çok rasyonalist filozofun peşinde olduğu gibi eğer epistemolojik kesinlik arıyorsak şiirsellik bu durumla asla uzlaşmaz. Şiirsellik, bizim metafizik anlamda belirsizlik ve kesinsizlik içinde olduğumuz ve daima yoruma ihtiyaç duyduğumuz gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Belirsizlik veya Kesinsizlik: Modern dönemde, dini olandan uzaklaşmayla birlikte, insan varoluşunun bir takım indirgemeci anlayışlarla kesinlik üzerinde kurgulanması fikri bugün artık tatmin edici bulunmamaktadır. C. Taylor'a göre insan yaşamının Tanrı veya din merkezli bir sistem üzerine kurulmasından vazgeçilince yerine, refah, güç, akıl, karşılıklı çıkar, ekonomi, çıkar, yarar, iktisat ve özgürlük gibi değerler koyulmuştur. Kesinlik arayışı nedeniyle modern dönemde daha ölçülebilir, anlaşılabilir, eleştirilebilir, açıklanabilir ve reel ilkelerin üzerine dünya görüşü inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu değerlerin açık-seçik, kesinlik taşıyan ve kimsenin itiraz edemeyeceği ortak insani değerler olduğu kabulünden hareket edilmiştir.

Taylor, bu dünya görüşünün toplumsal olarak tartışmasız kabul edilenlerin yer aldığı bir alan sağladığını, dolayısıyla tartışılmaz otoritelerin yol açacağı sorunların bertaraf edildiğini ifade etmektedir. Ancak aynı Taylor, Amerikalı şarkıcı Peggy Lee'nin "hepsi bu kadar mı?" (is that all there is) adlı şarkısının adını ve sözlerini metafor olarak kullanarak bugün sıralanan bu değerlerin tatmin edici olmadığını anlaşıldığını da ifade etmektedir.²³ Taylor'un açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, bu durumun sebeplerinden birisi kesinlik arayışıdır, muğlaklığa ve izafiliğe yol açacak her türlü değer koyucu otoriteden uzak durulmuştur.

Acaba ahlakta, estetikte, metafizikte, sosyal ve beşeri bilimlerin diğer alanlarında mutlak bir kesinlikten bahsetme imkanımız var mıdır? Gazali'nin kelimeler ve felsefe eleştirileri ve Kant'ın antinomileri özellikle metafizikle ilgili epistemolojik

²¹ Evi Haggipavlu, *Heidegger on Poetic Thinking and The Cinema of Andrei Tarkovsky* (Binghamton University, Doktora Tezi, 2004), 3.

²² Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), 152.

²³ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. D. Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 671.

kesinliğe ulaşamayacağımız temeline dayanmaktadır. Felsefenin ve dinin varlığının da bu kesinsizliğe borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Zira Varlığın resmini çekme imkanımız veya eşyanın kühünü/numen bilme imkanımız yoktur. Bu durumda insanın şiiresel ikameti arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Dolayısıyla, insani durumun şiiresel ve kesinsizlik içinde olması sadece yapısı gereği din ve metafizik alanlara değil, sosyal ve beşeri bilimlerin tüm alanlarına fenomenolojik bakmayı gerektirmektedir.

4. İNSANİ DURUMUN FENOMENOLOJİK ANALİZİ VE DİN

İnsanın, bilen, açıklayan, tanımlayan, sebepleri araştıran, hesap eden, ölçen, faydalı olanı arayan, çıkarını düşünen, sahip olan, güçlü olmak isteyen, ayakta kalmak isteyen... gibi varlığını devam ettirmeye ve bir bakıma tabiatın parçası olduğunu gösteren vasıfları ilk bakışta sıralanabilecek özellikleridir. Öte yandan pozitif yaşantılar diyebileceğimiz seven, merhamet eden, fedakarlık yapan, vicdani rahatsızlık duyan, pişman olan, kötülükten rahatsız olan, iyiyi isteyen, görev hissi taşıyan, estetik zevk duyan, düzenlilik arayan, anlam arayan, gayeler edinen, mutluluk isteyen, umut eden, tutkuları olan, aşık olan, güven arayışı olan, bir şeye inanan, otantik olmak isteyen, niçin'i soran... da bir varlıktır. Bunların yanında negatif yaşantılar olarak görülebilecek, kaygılanan, intihar eden, umutsuzluğa kapılan, kibirlenen, sınır durumlar yaşayan, ölüm ve yokluk kaygısı taşıyan, suçluluk hisseden, yabancılaştığını fark eden, temelsiz ve yurtsuz hisseden de varlıktır.

İnsani duruma dair bütün bu tecrübeler psikolojik, biyolojik, sosyolojik veya antropolojik olarak sebepleri "açıklanan" tecrübeler değil, ancak "anlama" konusu olabilecek fenomenolojik tecrübelerdir. Onlar, fenomenolojinin temel ilke olarak reddettiği indirgemeci anlayışla ele alınacak olursa bu bir psikolojizm ve bazen de Durkheim'in intihar analizinde yaptığı gibi bir sosyolojizm ve biyolojizm olacaktır.²⁴

Freud'un "kutsal yasak" olarak Türkçeleştirebileceğimiz tabu kavramının kökenine dair psikolojik analizi indirgemeciliğin diğer bir örneğidir. Yasak ve suç nitelendirmelerinin psikolojik, antropolojik, sosyolojik ve siyasal açıklamaları ikna edici bulunabilir. Ancak insanın neden bir şeyi yasaklamanın ötesine geçerek onu kutsal yasak saydığı hakkındaki psikolojik indirgemeci açıklamalar yeterli değildir. Bir kurala dinilik vasfının verilmesi ancak fenomenolojik olarak analiz edilebilir.

Fenomenolojinin burada sağladığı yöntem, doğrudan tecrübelerle ilgili her türlü indirgemecilikten kaçınmak, ön yargıları ve kabulleri paranteze almak, gerisinde yatan niyeti veya yönelimi anlamak, sezmek veya farkına varmaktır. Bütün bunları yaparken açıklayıcı değil betimleyici olma yöntemi kullanılacaktır.

Burada örnek olarak üç temel insani durumun fenomenolojik analizine yer verilecektir. Yokluk, anlamsızlık ve suçluluk tecrübeleri temel insani durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Tillich bu tecrübeleri kaygının üç tezahür biçimi olarak

²⁴ Patrick Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2017), 21.

adlandırmaktadır.²⁵ Heidegger ise kaygı kavramını Dasein'ı harekete geçiren temel insani durum olarak görmektedir.

4. 1. Kaygı

Kaygı kavramının psikolojik ve psikiyatrik sorunlardan birisi gibi görülmesi indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Kaygı yaşantısı arkasında yatan “sebepler” nedeniyle ortaya çıkan yani bertaraf edilmesi gereken “sebepler” olarak görülüyorsa bu sadece psikolojinin konusu olan bir sorundur. Varoluşçu felsefe bu yüzden kaygı tecrübesini hem belli bir sebebi olan korkudan hem de psikolojik sorunların yol açtığı ruh hallerinden ayırmaktadır. Bu yüzden psikolojik değil felsefi olarak ele alınması gereken bir tecrübedir. Nasıl ki, pişmanlık, suçluluk ve vicdani rahatsızlık gibi tecrübeler ahlaki olmanın ötesinde felsefi ise, kaygı tecrübesi de öyledir.

Kaygı yaşantısı, insanın ontolojik ve varoluşsal bir niteliğidir.²⁶ Heidegger’e göre, Varlığı en doğrudan şekilde kaygıda hissederiz. Varlık, “sıkılıyorum diye inlediğimizde birden ortaya fırlar. Derin iç sıkıntısı, sessiz bir sis gibi varlığın uçurumlarını kaplayarak bütün şeyleri, insanları ve kendimizi, genel bir farksızlık içinde, garip bir surette eritir. Bu iç sıkıntısı var olanı bütünlüğü içinde bize gösterir.”²⁷ Buradaki kaygı, bir objesi ya da sebebi olan kaygı değil, “neden ve niçini” belli olmayan bir kaygıdır. Kaygı, bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan korkudan farklıdır. Korkunun objesi daima dünyada bir şeydir. Fakat korkudan kaygıya geçince dünyadaki bir şeyden kaçış veya korku söz konusu değildir artık. Kaygının objesi tamamen belirsizdir, dünyada bir şey değildir. Ya da herhangi bir şey hakkında değildir. Kaygı, bir yerden yaklaşmaz, çünkü o zaten oradadır, nefes kadar yakındır. Dünyadan ayrı bir şeydir. Kaygı dışarıdan değil Dasein'ın bizzat kendisinden kaynaklanır.²⁸ Kaygıda vicdan, Dasein'ı kendisi olmaya çağırır. Kaygı dünya-da-varlık olmanın doğurduğu bir fenomendir.

Fenomenolojik açıdan bakıldığında kaygı tecrübesi örneğinde olduğu gibi, ahlaki, psikolojik, sosyolojik ve antropolojik herhangi bir epistemolojik indirgemeye düşmeksizin, doğrudan bir tecrübenin fenomenolojik analizi ve anlaşılması amaçlanmaktadır. Epistemolojik kabuller “paranteze alınarak”, “indirgemeciliğe” ve açıklamacılığa düşmeden, farkına varılarak/“sezilerek” ve bir “yönelim” olarak kaygı tecrübesinin “betimlemesi” yapılmaktadır.

Kaygı durumunun sonucunda birey, ya nihilizmde, ya kaygı tecrübesini sürekli bastırarak inotantik varoluş biçiminde karar kılar, ya da varlığının temeli olarak Tanrı'ya yönelir. Çünkü insan, bu tekinsizlik, temelsizlik, evsizlik, anlamsızlık ve huzursuzluk durumunu devam ettiremez. Bu bir çıkarsama ya da fonksiyonalist açıklama değil, yine bir durum betimlemesi ve insani durumun Tanrı ile

²⁵ Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), 43.

²⁶ Heidegger, *Being and Time*, 172-177.

²⁷ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. M.Ş. İpşiroğlu-S. K. Yetkin (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 41.

²⁸ Heidegger, *Being and Time*, 316.

ilişkilendirilmesidir. Bu insani durumun bizzat kendisi Tanrı'nın varlığı için bir kanıt değil ama güçlü bir gerekçe olarak öne sürülebilir.

4.2. Ölüm, Yokluk ve Ahiret

Bir sebebi olmayan kaygının en temel tezahürlerinden birisi ölümlülüğün yol açtığı yokluk kaygısıdır. Ölüm, ölümlü olmak veya sonlu olmak bizi neden kaygılandırır? Ölüm ve ölümlülük hakkında iki temel durumumuz söz konusudur. Ölümle birlikte yok olmak veya ölümümüzün ardından, dünyada olmamızın devamı niteliğinde olan yeni bir varlık formunda var olmaya devam etmek. Sadece yokluk değil, her iki durum da bizi en temelden kaygılandırır. Eğer ölüm yokluksa bu bizi neden rahatsız eder? Eğer dünyadaki yapıp-etmelerimizin sorumlulukları nedeniyle, ölümden sonra var olmak bizi kaygılandırıyor, bütün hikayenin sona ermesi olarak yokluk bu korkuyu ortadan kaldırmaz mı? Doğumundan ölümüne kadar insanın bütün yaşantısı boyunca tecrübe ettiği karşılıklı fedakarlıklar, iyilikler, kısaca yüksek değerlerin ve hatta pozitif yaşantılar yanında maruz kaldığı adaletsizlikler, kötülükler, çektiği acılar ve en önemlisi bütün hatıralarıyla oluşan kişiliğin ve benliğin yok olacağını düşünmek insanı rahatsız eder. Bu yüzden her şeye rağmen yok olmak acı çekerek var olmaktan daha büyük bir kaygıya yol açar. Öte yandan “varlığını kendisine borçlu olmayan” insanın ölümlülüğe maruz kalması, eğer varlığını bilinçli olmayan bir varlık kaynağına ya da otoriteye borçlu olduğunu düşünüyorsa bütün varoluşunun “saçma” olması riskini doğuracaktır. Yok, eğer varlığını bilinçli bir varlık kaynağına borçlu olduğuna inanıyorsa bu durumda da, bilinç sahibi otoritenin, bütün varlıkla ve kendisiyle ilgili bir “planı” olması durumu söz konusu olacaktır ki, otoriteye karşı sorumluluklarını yerine getirip getirmediği fikri insanı yine rahatsız edecektir.

Ahiret inancını bir hesap verme yerinin olması gerektiği şeklinde temellendirmek ve yeniden dirilme hakkında bir takım deliller, bilimsel açıklamalar yoluyla bunu ortaya koymaya çalışmak mümkündür. Bir delilin, epistemolojik ya da bilimsel bir açıklamanın olup olmadığı bir yana, fenomenolojik yöntem daha belirgin bir noktaya dikkat çekmektedir. Ahiret inancıyla esas karşı karşıya geldiğimiz husus, ölüm ve yokluk kaygısının bizde yarattığı şoktur. Yaşarken tecrübe ettiğimiz en temel fenomenlerden birisi, var olmayı sürdürme arzumuzdur. Hastalıklar ve ölüm riskleri karşısında dirençli olmamızın temel sebebi de budur, yok olmaya tahammül edemeyiz. Dolayısıyla bir din felsefesi problemi olarak ahiret inancının temellendirilmesi veya kanıtlanmasından çok, insanın yokluk ve ölümlü ile ilgili varoluşsal durumuyla ilişkilendirilmesi ve buradan hareketle ele alınması daha uygun görünmektedir.

4.3. Anlamsızlık ve Tanrı

Kaygının tezahür etme biçimlerinden birisi de anlamsızlık hissi veya şokudur. Anlamsızlık, insanın sürdürmekte olduğu yaşam biçimini ve bizzat kendisini olumlamasını tehdit eder. Anlamı nerede veya neyde bulduğumuz bir yana, temel fenomenal durum olarak insan bir şey için yaşar. Buna amaç, gaye, hedef, meşgale veya Tillich'in ifadesiyle “nihai ilgi” de diyebiliriz. Nihai ilgi, uğruna yaşadığımız, nihai kaygılandığımız, peşine düştüğümüz, nihai amaç edindiğimiz ve bir bakıma

varlık sebebimiz olarak gördüğümüz şey neyse odur. Anlamsızlık durumu nihai ilginin kaybedilmesi halinde ortaya çıkar. Nihai ilgi bütün anlamlara anlam veren şeydir. Fakat yokluk kaygısı bu anlamlılık durumunu da tehdit eder ve insan bu ruhsal merkezini kaybettiği zaman anlamsızlık kaygısına düşer. İnançlar kırıldığı, kültüre iştirak etme kesildiği, değerli bulunan ve tutkuluca bağlanılan şeyler sıradanlaştığı zaman yokluğun görece tehdidi kendini gösterir. Ve boşluk ve anlamsızlık kaygısı baş gösterir. Bu durumda insan fanatik noktalara kayabilir.²⁹

Varlığın ve hayatın anlamını sorgulamak ve anlamsızlık cevabıyla karşılaşmak mümkündür. Anlam arayışı, fenomenolojik olarak ele alınabilecek temel insani durumlardan birisidir. Kant felsefesi açısından bakacak olursak numen alan kapsamında görülecek bir problemdir. Ancak tıpkı ahlaklı varlık olmamızdaki gibi, insan hayatında ortaya çıkardığı insani durumlar söz konusudur. İnsani bir durum olarak anlam arayışı bizi, bir “evet” ya da “hayır” cevabıyla karar vereceğimiz Tanrı inancıyla karşı karşıya getirecektir. Bu yüzden “anlam arayışı bir Tanrı arayışı” olarak da adlandırılmaktadır.

4.4. Suçluluk ve Günahkarlık

Suç kavramı hukuki bir kavram iken, suçluluk, ahlaki olmanın ötesinde egzistansiyel bir anlam taşır. İnançlı insanın günahkarlık hissine kapılması anlaşılabilir, ancak inançlı olmaktan ayrı olarak suçluluk tecrübesinin kaynağı nedir? İnsanın kendi varlığına tehdit oluşturan eylemi zararlı olarak niteliyoruz, toplumsal bir varlık olması nedeniyle yine kendisine ve topluma tehdit oluşturan eyleme yasak diyoruz ve bunun gerçekleştirilmesine de bir hukuk terimi olarak “suç” diyoruz. Ancak bununla kalmıyor aynı eylemi “kötü” olmakla da niteleyerek ahlaka imkan sağlıyoruz. Dahası, eylemi “günah” olarak adlandırarak çok daha başka bir nitelik ve ağırlık kazandırıyoruz.

Öte yandan, insanın, zararlı, yasak, suç ve kötü nitelemesiyle kalmayıp adeta o eylemle işini bitirmeyerek uzun bir süre boyunca eyleminden dolayı “suçluluk” fikrine kapıldığını da görüyoruz. Acaba bunun kaynağı nedir?

Suçluluk hissi insanın ahlaki ve ontolojik anlamda kendini olumlamasının tehdit altına girmesi durumunda doğar. İnsan ne zaman ayartılmaya (temptation), kışkırtılmaya, hiçbir şey yokmuş gibi yaparak olan bitenden memnuniyet duymaya açık hale gelse ve kendisinden uzaklaşarak yabancılaşsa,³⁰ çoğunlukla kendisi de böyle bir durumun farkına varır ve artık kendini olumlamaya devam edemez. Suçluluk fikrinin kaynaklarından birisi kendine yabancılaşan ve sahiciliğini (otantik) kaybeden insanın bizzat kendisidir. Burada dikkat çeken husus bireyin, herhangi bir inanca bağlı olmaktan kaynaklanmayan suçluluk hissine kapılıyor olmasıdır. Bireyin “varlığını kendine borçlu olmadığı”nın farkına varması, suçluluk fikrinin belirgin bir kaynağı olduğu söylenebilir. Otonom olmama ve “borçluluk” yani varlığını başkasına borçlu olma “suçluluk” duygusunun temelinde yatmaktadır. Varlığımı kendime

²⁹ Tillich, *Courage To Be*, 46-47.

³⁰ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 109.

borçlu değilsem ve kendimi bir tabiat varlığı olarak görmüyorsam, bir takım sorumluluklarım da var demektir. Bu durumda, “doğru yaşama” biçimi nedir sorusu bireyi meşgul edecektir.

İster ahlaki ister ontolojik bir anlam kastedilsin, suçluluk hissinin varlığı nasıl ele alınabilir? Her ne kadar Husserl, psikolojiye indirgeyen açıklamaları reddetse de elbette bazı suçluluk duygularının psikolojik arka planı vardır. Ancak yukarıda kısaca yer verilen betimleme hem ahlaki hem de psikolojik olandan fazlasını ifade etmektedir. Ne epistemolojik ne sosyolojik ne de psikolojik açıklamalar yeterli olmayacaktır. Tam da bu noktada Tillich açısından bakarak durumu anlayacak olursak, suçluluk hissi, Tanrı’dan yabancılaştığımız için söz konusu olmaktadır. Varlığını kendine borçlu olmamanın farkına varılması bu sonucu kaçınılmaz olarak doğurmaktadır. Bu yüzden, dini düşüncedeki günahkarlık kavramının bir fenomen olarak suçluluk duygusuyla doğrudan ilişkisinden bahsedilebilir.

5. DİNİ İNANCI VAROLUŞSAL DURUMDAN HAREKETLE ANLAMAK

Fenomenolojik din felsefesinin ikinci şekli dinin temel verilerinin, inanç, ilke, pratik ve kurallarının insanın fenomenolojik veya başka bir ifadeyle egzistansiyel durumu açısından bakılarak ele alınması ve anlaşılmasıdır. Aşağıda, din felsefesinin ana konularından üçü olan, din dilinin anlaşılması, kötülük sorunu ve Tanrı-insan ilişkisi açısından özgürlük konularına örnek olarak yer verilecektir.

5.1. Din Dilini Fenomenolojik Anlamak

Din dilini nasıl anlamalıyız? Kutsal metinleri diğer metinler için geçerli olan anlama yöntemleriyle anlayabilir miyiz? Ama daha da önemlisi din dili ne hakkındadır?

Din dilini salt epistemolojik bir konu gibi ele almak din dili tartışmalarının gerisinde yatan temel sorun gibi görünmektedir. Din dili sadece bir dil felsefesi ya da analitik felsefe meselesi gibi görülemez. Din dilini hem egzistansiyel, hem amaçsal ve hem de şiirsel/edebi yönü dikkate almaksızın ele almak bütüncül bakmamak olacaktır. Öte yandan dinin ne olduğu, varlık sebebi ve insanın dine yöneliminin fenomenolojik analizi ortaya koyulmadan din dilini anlamaya çalışmak din dilini bir metin olarak görmenin ötesine geçemeyecektir. Başka bir ifadeyle dini metinleri salt bilgi verme maksatlı metinler olarak görmek, dinin ne olduğunu gözden kaçırmaya neden olabilecektir. Bilgi vermenin yanında, dini metinler, insani durumu betimleyen metinlerdir.

Farabi, İbn Sina, Hegel ve Spinoza gibi filozofların din-felsefe ilişkisini ele alırken, dinin, kavramsal felsefi bilginin sembolik ya da temsili formu olduğunu söylemeleri,³¹ sadece din dilini değil, topyekûn din fenomenini epistemolojik bir mesele olarak ele aldıkları izlenimini vermektedir. Bununla birlikte her ne kadar

³¹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. A. Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 90-94.

epistemoloji temelli bakıyor olsalar da, özellikle Farabi ve Spinoza'nın din fenomenine sadece dil açısından bakmadıklarını ifade etmeliyiz.

Analitik felsefe geleneğinin din diline doğrulamacı-yanlışlamacı açıdan bakması da din dili konusunu yanlış konumlandırmaya yol açmıştır. Egzistansiyel, edebi ve şiirsel boyutları olan metinlerin sadece mantıksal, doğrulama-yanlışlama meselesi olan metinler olarak görülmesi mümkün olabilir mi? Ayer'in doğrulamacılığı, Flew'un yanlışlamacılığı, Wittgenstein'in resim kuramı ve hatta Hick'in eskatolojik doğrulamacılığına bakıldığında hepsinin de ortak noktası din dilini salt bir epistemoloji meselesi olarak görmeleridir.

Oysa örneğin Kur'an'ın inmeye başladığı ilk 10 yıldaki ayetlere bakıldığında temel mesele güçlü ve zayıf yönleriyle, iç dünyasında yatan egzistansiyel yapısı ve özellikleriyle insani durumlar betimlenmekte, insanın nasıl bir varlık olduğu kendisine sunulmaktadır. Elbette insanın ne yapması gerektiği de bu betimlemenin ardından bazen olumlayarak bazen de olumsuzlayarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu ayetler doğrulanabilir bilgi verme amacından çok insanın varoluşsal durumuna dikkat çekmektedir.

Birtakım hukuki kuralları, bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ilkeleri ve ahlak kurallarını içeren bir metin olmakla birlikte Kur'an'ın aynı zamanda insanın egzistansiyel durumunu ifade eden bir metin olduğu göz önünde tutulmalıdır. Onun şiirsel, edebi ve etkileyici bir metin olması başka türlü nasıl açıklanabilir?

Örnek olarak yer vermek gerekirse, din dilinde bir kısma olarak yer alan Hz. Adem'in hikayesini analitik ya da empirik önermeler şeklinde anlamak kıssanın fenomenolojik olarak ifade etmek istediği esas maksadı ihmal etmek olacaktır. Adem'in yediği meyvenin mahiyeti, yasağı çiğnemeye eşi Havva'nın ikna ettiği, Adem'in daha önceden var olan bir "insan" türünün devamı olduğu, insanın ortaya çıkışına dair tarihsel bilgi verildiği, bütün bu olanların gerisinde insanoğlunun değil şeytanın müdahalesi olduğu... gibi yorumlar, kıssanın tarih bilgisi veya empirik bilgi olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa kıssada esas olarak "insan"ın varoluşsal durumunun Adem örneğinden hareketle bütün insanlara anlatıldığı açıkça görünmektedir. İnsanın hata eden, pişman olan, ben duygusuna sahip olan, irade eden, tövbe eden ve hatta tekin olmayan bir varlık olduğu kıssadan doğrudan anlaşılmaktadır. Adem'in hikayesini literal anlamak din dilinin kastettiği esas anlamların gözden kaçırılmasına yol açabilecektir. Adem ve şeytanla ilgili anlatımların, insanın yapısal durumunu ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla din dilini bir tarih dili, hukuk dili, siyasi bir dil veya bilimsel bilgi veren bir dil olarak görerek konuya sadece dil ve epistemoloji açısından bakmak, Tanrı-insan, Tanrı-alem ilişkisinden hareketle insani durumu betimleyen bir dil olduğu gerçeğinden uzaklaşmak olacaktır.

5. 2. Kötülük Sorununa Fenomenolojik Bakmak

Tanrı'nın mutlak gücü, kudreti, iradesi, bilgisi, adaleti ve özellikle merhametine rağmen insanoğlunun karşı karşıya kaldığı kötülüklerin, zulümlerin, acıların, savaşların ve telafisi imkansız gibi görünen haksızlıkların ve adaletsizliklerin sebebi nedir ve Tanrı bu duruma neden izin vermektedir? Teodise kavramıyla özetlenen kötülük sorununun klasik tanımlaması kısaca bu cümleyle özetlenebilir. İnsanların kendi elleriyle kazandıkları, sebep oldukları veya maruz kaldıkları kötülükler yine kendileri tarafından anlaşılabilir ve bu tür kötülükler çoğunlukla sorun edilmemektedir. Ancak kendi ellerinde olmaksızın maruz kaldıkları kötülükler, insanların, Tanrı'nın varlığı ve kötülüğün bir arada bulunmasını sorun olarak görmesine neden olabilmektedir.

Tanrı kavramını ve kötülüğün mahiyetini göz önünde tutarak baktığımızda teodise sorununun bu şekilde formüle edilmesi, kavramların tanımı, sebep-sonuç ilişkisi ve mantıksal açıdan doğru gibi görünmektedir. Dolayısıyla epistemoloji ve mantık açısından soru doğru bir sorudur.

Teodisenin sorusu meşru olmakla birlikte, formüle edilmesi esnasında varlık ve insan varlığı hakkında önemli bir yapısal özellik ihmal edilmektedir. İnsani durum odur ki, insan, "varlığını kendisine borçlu değildir." İnsanın varlığını kendisine borçlu olmaması Tanrı ve kötülüğün bir arada olmasından çok daha önce sorgulanması gereken ve hatta insanı rahatsız etmesi beklenen yapısal bir durumdur. İnsan, varlığını kendine borçlu değilse, ya aşkın ve zatiyeti olan bir Tanrı'ya ya da kendisini de bir parçası saydığı tabiata borçludur. Eğer tabiata borçlu ise, kötülüğün varlığından rahatsız olması ve buna bir açıklama getirilmesini istemesi anlamlı değildir. Zira tabiatın esas olarak kötülük ve iyilikten bahsedilemez. Eğer Tanrı'ya borçlu olduğuna inanıyorsa bu durumda "Tanrı'nın gözüyle görme"yi ima eder şekilde kötülüğü sorun etmesi de anlamlı değildir. Fenomenolojik yaklaşımla söyleyecek olursak, varlığını kendisine borçlu olmama durumu, şu veya bu şekilde süpernatürel bir alana kapı açmaya ya da şuurulu bir Varlık'tan bahsetmeye yönlendiren bir durumdur. Başka bir ifadeyle, kötülük sorunu esas olarak insanın tabiatın parçası olması durumunda değil, varlığını Tanrı'ya borçlu olması halinde söz konusu edilebilir. Dolayısıyla bireyin kötülük sorunundan önce varlığının kökenine dair bir tercih yapması, karar vermesi gerekecektir.

O halde, din felsefesi sorunu olarak kötülük sorunu ancak Tanrı'nın varlığı halinde söz konusu edilebilir ve cevap verilebilir. Dolayısıyla kötülük sorununu gerekçe göstererek Tanrı'nın reddedilmesi yerine, sadece Tanrı'nın varlığı durumunda bu sorunun anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğu görülecektir. Dahası, kötülüğün varlığına sadece Tanrı'nın varlığı halinde katlanılabilir olduğu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, eğer insan yeryüzünde şiiresel ikamet ediyorsa, dünya başka türlü nasıl olabilirdi ki? Bir temellendirmeye değil de, insan hakkındaki fenomenolojik analizle anlaşılan somut durumlardan birisi de insanın özgür olmasıdır ve kötülüğün varlığı insanın özgürlüğünün bedelidir.

5. 3. Özgürlük ve Tanrı-İnsan İlişisine Fenomenolojik Bakmak

Tanrı-insan ilişkisi söz konusu olduğunda, din felsefesinin ele aldığı temel konulardan birisi Tanrı karşısında insanın özgürlüğünün mahiyetidir. Felsefi açıdan konu birkaç şekilde cevaplandırılmaktadır. İlk olarak ateist düşünce Tanrı'nın varlığı ile özgürlüğü karşı karşıya getirerek "biri varsa diğeri yoktur" ikisi bir arada bulunamaz şeklinde formüle etmektedir. Yaratıcı Tanrı inancının "belirleyiciliği" nedeniyle mantıksal açıdan bu ikilem doğru gibi görünmekle birlikte, Tanrı'nın reddedilmesi durumunda sanıldığı aksine özgürlüğün de reddedilmiş olması kaçınılmazdır. Zira en basit ifadeyle özgür bir varlık ancak yine özgür bir varlıkla mümkün olabilecektir. İkinci olarak bir kısım teistin iddia ettiğine göre nihai olarak bakıldığında Tanrı karşısında insanın özgürlüğünden bahsedilemez. Mutlak yaratıcı, irade sahibi, geçmişi ve geleceği ezeli bilgisi ile bilen Tanrı'nın yanında insanın özgürlüğü söz konusu edilemez. Bu görüşün gerisinde yatan temel saik Tanrı'nın güç ve kudretine hanel getirecek her türlü özgürlük düşüncesine olumlu bakılmaması gerektiği inancıdır. Taşınılan kaygı anlaşılır olsa bile, adeta "rekabet"i çağrıştıran şekilde Tanrı-insan ilişkisinin kurgulanması kelami açıdan da sıkıntılı olacaktır. Tanrı'nın eseri ve O'na bağlı olarak var olabilen insanla Varlığın kaynağı ve sebebi olan Yaratıcı nasıl karşı karşıya getirilebilir?

Görüleceği gibi her iki düşünce biçimi de özgürlük konusuna Tanrı'nın varlığı veya Tanrı perspektifinden bakmaktadır ki, bu bakış açısı insan açısından muhaldir. Üçüncü yol olarak fenomenolojik açıdan bakıldığında, insanın tecrübe ettiği sorumluluk, pişmanlık, suçluluk, umut, fedakarlık, memnuniyetsizlik ve "başka türlü de yapabiliyordum" gibi yaşantılar insanın özgür olduğunun göstergeleridir. Dolayısıyla konuya metafizik pencereden değil, bir ahlak varlığı olan insanın bizzat kendi tecrübelerinden bakıldığında ve örnek olarak sıralanan söz konusu tecrübeler eğer bir yanılısama hali değilse insani durum onun özgürlüğünü zaten açık-seçik sergilemektedir. Teist düşünce açısından bakıldığında eğer temel kaygı Tanrı'nın güç, kudret ve ilim sıfatlarına hanel gelmesi ise, insanın özgürlüğüne imkan sağlamak Tanrı'nın yüceliğine hanel getirmediği gibi, esas olarak O'nun mükemmelliğini, yüceliğini, güç, kudret ve ilim sıfatlarını daha da vurgulayacaktır. Diğer taraftan, kötülük sorununda ifade edildiği gibi, "varlığını kendisine borçlu olmayan" insanın mutlak özgürlük vurgusu yapmaya kalkışması da, insan varlığının Varlık içinde yerinin doğru tespit edilmediği anlamına gelecektir.

Sonuç itibariyle özgürlük konusunu Tanrı-insan ilişkisi açısından ele almak yerine, insanın kendi tecrübeleri yönünden ele almak daha makul görünmektedir. Tanrı-insan ilişkisi ve Tanrı'nın güç, kudret ve bilgisi açısından bakıldığında bile, hiçbir teist, Tanrı'nın, özgür, sorumlu, pişman olan, tövbe eden, hata edip hatasından dönen varlık yerine, hiçbir sorumluluğu olmayan, kendisine çizilen yolu takip eden, irade sahibi olmayan bir insan var ettiğini tercih ettiğini söyleyemez.

SONUÇ

Fenomenolojinin, modern felsefenin yol açtığı epistemoloji merkezli, açıklayıcı ve indirgemeci tutumun, varoluşu kuşatamayan yapısının yetersizliklerini

aşmak için yeni bir yöntem olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Epistemolojik kabullerle veya paradigmalara hareket eden düşünce biçimine temel reaksiyon, Kant'ın antinomi olarak dile getirdiği, aynı epistemolojik temelle hem materyalizmin hem de spiritüalizmin savunulabiliyor olması örneğinde olduğu gibi, epistemolojik kabullerin bizzat kendisine karşı olan şüphelerle başlamıştır diyebiliriz. Fenomenolojinin, ahlak, estetik ve din hakkındaki ifadeleri ve egzistansiyel durumları “anlama”da takip edilmesi gereken bir yöntemi olduğu söylenebilir. Esasında sadece bu üç alan değil, sosyal ve beşeri bilimlerin bütün alanları için fenomenolojik bakışın bir gereklilik olduğu da söylenebilir. Özellikle ilahiyat alanının bütün bilimlerinin bu yöntemle hareket etmesi, dinin pozitivist ve literalist anlaşılmasını ve bunun yol açtığı sorunları bertaraf edecektir. Zira günümüz ilahiyatının gerek doktriner açıdan, gerekse din olgusunu ve din dilini anlamada “insan” unsurunu ihmal ettiği görülmektedir. Öte yandan eğer bir din savunusu yapılmak isteniyorsa, insanın doğrudan tecrübelerinin fenomenolojik yöntemle analizlerinin yapılması, dini düşünce ve Tanrı inancının gerekçelendirilmesi açısından teolojiye olumlu yansıyacaktır.

Fenomenolojik din felsefesinin temel gerekçesi insanın yeryüzünde “şiişsel ikamet etmesi”dir. Eğer insan “şiişsel ikamet” ifadesinde özetlenen varlık yapısına sahipse ve buna bağlı olarak olumlu bir anlam taşıyan belirsizlik veya kesinsizlik durumuyla karşı karşıyaysa, insan dünyasının, adeta resmini çeker gibi, açıklamacı, kesin sınırlarını çizen indirgemeci ve tanımlamacı bir yöntemle ele alınması mümkün değildir. Şiişsel ikamet, insan dünyasının hesap edilebilir, ölçülebilir, sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanabilir bir yapıda olmadığı anlamına gelmektedir.

Fenomenolojinin, paranteze alma, niyetsellik, indirgemecilikten kaçınma, sezgi/farkına varma ve betimleyici olma ilkeleri, insan varoluşunun bu şiişsel ikamet durumu nedeniyle ortaya koyduğu ilkelerdir diyebiliriz. Özetle sıralamak gerekirse:

1)Farabi ve İbn Sina'nın din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisi konularına bakışları dikkate alınırsa, onların din felsefesi yapma biçimlerinin -ki felsefeleri başlı başına din felsefesi olarak görülebilir- epistemoloji temelli olduğu söylenebilir. Nitekim felsefenin ortaya koyduğu kavramsal hakikatin ya da mutluluğa götüren yolun bilgisinin dinde sembolik ya da temsili olarak ifade edildiğini iddia etmeleri bunun açık bir göstergesidir. Egzistansiyel duruma burada yer verilmediği anlaşılmaktadır.

2)Birer tecrübe alanı olmaları nedeniyle benzerlik taşıdıklarından ahlak ve estetik tecrübeler hakkındaki felsefi bakışımızı din alanında uygulamamız, din hakkında daha geniş bir perspektif sağlayabilir. Analitik felsefe ve epistemoloji merkezli bakış nasıl ki ahlak ve estetik hakkında nihai bir değerlendirme yapamıyorsa, din hakkında da kuşatıcı bir değerlendirme yapması mümkün görünmemektedir.

Ahlak, estetik, din ve egzistansiyel insani durumla ilgili tecrübeler analitik ve empirik yolla ele alınabilecek tecrübeler değilse, bu tecrübeler hakkında konuşmak ancak betimlemekle mümkün olabilecektir. Zira analitik ve empirik yöntemle bu

tecrübelere bakmak, doğrulanabilirliğini tartışmak, mantıksal analizlere tabi tutmak onları yok saymakla veya anlamsız olarak nitelemekle sonuçlanacaktır.

Burada Kant'ın "teorik akıl", "pratik akıl" ve "yargı gücü" eleştirileri bilgi ve tecrübe alanlarına dair açık bir fikir vermektedir. Din ve ahlak pratik aklın konusu edilirken, estetik, yargı gücünün konusu edilmiştir. Kant'ın bu ayrımının temelinde "bilginin sınırları" nı çizmek yatarken, din, ahlak ve estetiğin bilgi dışında bir boyutumuzun yani pratiğin ve yargı gücümüzün konusu olduğunu da ifade etmektedir. Pratik akıl, ahlak delili yoluyla, Tanrı veya metafizik hakkında yine de bilgi getirmektedir, dolayısıyla Kant felsefesi bu noktada tutarlı değildir iddiası bu yazının sınırlarını aştığı için, pratik aklın ve yargı gücünün bize sunduklarının da bir tür bilgi olup olmadığı tartışmasına burada girilmemiştir.

3)Kaygı, suçluluk, pişmanlık, umut, umutsuzluk, anlam arayışı, varlığını kendine borçlu olmamanın fark edilmesi ve estetik zevk gibi temel insani tecrübelerin analitik felsefe yoluyla veya bilgi meselesi olarak ele alınması ya bu tecrübelerin psikolojiye indirgenmesine ya da geçici ruh halleri ve yanılısına olarak değerlendirilmesine yol açabilecektir. Bu tecrübelerin nasıl değerlendirileceği, insan varlığını nasıl gördüğümüze bağlı olarak yapılacak bir tercihtir. Dolayısıyla din felsefesi yapma biçimimiz de bir bakıma yapılan tercihe bağlı olmaktadır. İnsanın, "varlığını kendisine borçlu olmadığı" fikrinin ve "niçin" var olduğu sorusunun empirik ve analitik bir açıklaması yapılabilir mi?

4) İnsanın sebepsiz korkular, kaygılar, pişmanlıklar yaşaması ve umut etmesi gibi insani durumlar söz konusu olduğu sürece, şiir ve sanat varlığını sürdürmeye devam edeceği gibi, felsefe faaliyeti de bu insani durumlardan kaçamayacaktır. Felsefe faaliyetinin bizzat varlığının varoluşsal olması din felsefesi yapmanın da fenomenolojik olmasını gerekli kılmaktadır. Dinin bilme'den ziyade bilmeye birlikte esas olarak olma'yı ve pratiği önemsemesi insani sorunlara sadece bilgi perspektifinden bakmanın yeterli olmadığını göstermektedir. İslam dünyasında tasavvufi düşüncenin bilmeyi değil olmayı vurgulamasının temel sebeplerinden birisinin de bilginin tek başına yeterli olmadığına işaret etmektedir.

5)Acaba fenomenolojik din felsefesi yapma biçimi peşinen bir imancılık mıdır? İnsani durumların açıklamasının yapılamayacağı, ancak betimlemesinin yapılabileceği ilkesi imancılık fikrini çağrıştırmakla birlikte bu yöntemin imancılığı gerektirdiği söylenemez. Tam tersine dinin verilerinden hareket etmek yerine, insani durumların fenomenolojik tespitinden hareket edilmekte, ardından bu "doğrudan tecrübe"ler dinin verileriyle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla bu yöntem ne "temelcilik" ne de "imancılık" olarak görülebilir.

6)"Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir" ifadesiyle Heidegger teizme mi çağırılmaktadır, yoksa böyle bir kastı yok mudur? çok açık olmasa da, fenomenolojik din felsefesi açısından Tanrı inancına bakışın somut bir ifadesi olarak görülebilir. Çünkü insanın, Tanrı, ölüm sonrası hayat ve vahiyle olan ilişkisi varoluşsal bir ilişkidir. Bununla birlikte Heidegger'in bu ifadesinin gerisinde elbette felsefi gerekçeler

yatmaktadır. Bu gerekçeler ise insanın yeryüzünde “şiiirsel ikamet” etmesi sebebiyle ancak fenomenolojik olarak ele alınabilecektir. Şiiirsel ikamet olumlu anlamda belirsizliği ve bitmemişliği de içinde barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle belirsizlik nedeniyle insan varoluşunun şiiirseliğinden söz etmekteyiz. Dolayısıyla bu belirsizlik ve şiiirselik hiçbir zaman temellendirmeci bir kesinliğe kavuşturulamaz görünüyor. Bizi ancak bir tanrı kurtarabilir ifadesinin gerisinde yatan düşünce metafizik sistemin tamamlanması için gerekli olan bir Tanrı inancından değil, bu şiiirseliğe de yol açan belirsizliğin ancak şuurulu bir Varlık sayesinde ikna edici bir hale kavuşabileceğidir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987.
- Allen, Douglas. "Phenomenology of Religion". *Encyclopedia of Religion*. ed. L. Jones. New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2005.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: Selçuk Yayınları, 1986.
- Ayer, A. J. *Dil Doğruluk ve Mantık*. çev. V. Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1984.
- Baert, Patrick. *Sosyal Bilimler Felsefesi*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. B. Köroğlu-H.Hacak-E.Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Farabi. *Kitabu'l-Huruf*. Tah. M. Mehdi. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1970.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. A. Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. çev. H.Kaya-Z.Ertan. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008.
- Gündoğan, Ali Osman. "Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL (1999).
- Haggipavlu, Evi. *Heidegger on Poetic Thinking and The Cinema of Andrei Tarkovsky*. Binghamton University. Doktora Tezi, 2004.
- Heidegger, Martin. "Hölderlin ve Şiirin Özü". çev. M. Barış. *Adam Sanat Dergisi* 206 (2003).
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. çev. J. Stambaugh. Albany: State University of York Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *Poetry Language Thought*. çev. A. Hofstadter. New York: Harper & Row, 1975.
- Heidegger, Martin. *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*. çev. T. Ilgaz. İstanbul: YKY, 1995.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* çev. M.Ş. İpşiroğlu. S. K. Yetkin. İstanbul:Kaknüs Yayınları, 1998.
- Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. çev. W. P. Alston-G. Nakhnikian. Netherlands: Martinus Nijhoff, 5. Basım, 1973.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. çev. T. K. Abbot. London: Longmans Green and Co., 1909.
- Özel, İsmet. *Şiir Okuma Klavuzu*. İstanbul: Şule Yayınları, 8. Basım, 2004.
- Russell, Bertrand. "Love, Knowledge, and Pity". *The Meaning of Life*. ed. E. D. Klemke. New York: Oxford University Press, 2000.
- Schmitt, Richard. "Phenomenology". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. D. M. Borchert. New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2006.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. D. Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Tillich, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- Tokat, Latif. "Din Felsefesi Nedir?". *Din Felsefesi*. ed. L. Tokat. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 8. Basım, 2013.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. O. Aruoba. İstanbul: YKY, 1996.

ABSTRACT**What is the Phenomenological Philosophy of Religion?**

Two basic forms of philosophy of religion are possible. In this article, I focus on the possibility of conducting a phenomenological philosophy of religion from human situations that are not merely a matter of religious experience. I discuss whether it is possible to carry out a philosophy of religion by making phenomenological analyzes of the situation or spiritual lives of the human beings by looking at their equivalents in religion instead of directly addressing the basic claims of religious thought rationally, especially the belief in God. It is not adequate to see the human beings as the being that knows, explains, and investigates the causes; since s/he is furthermore an entity with unreasonable fears, compassion, conscience, who has a wish for a good and aesthetic pleasure; who may tend suicide, may regret what s/he has done and feel guilty for it. That is why the main argument of this article is that these features of human beings should be taken into consideration during philosophical activity. These experiences, the belief in God, and religious thought find a middle ground in terms of their consequences' relevance to the practical field. What kind of a relationship can be established between the analysis of these human situations and belief in God and religious thought? Two ways of conducting a phenomenological philosophy of religion can be possible: First, by enlightening the phenomenological analysis of the experiences created by the existential human condition and by laying the basis of the correlation of their equivalents in religious thought. And second, presenting a phenomenological analysis of beliefs, principles, rules, and actions in religious thought by taking existential human condition into account.

Keywords: Philosophy of Religion, Phenomenology, Experience, Analytical Philosophy, Existentialist Philosophy.