

DİN FELSEFESİ NEDİR? *

David A. Pailin **

Çev.: Ferit Uslu ***

Dini inanç ve dini pratikle ilişkisi açısından din felsefecisinin rolü, mühendis, mimar ve yapı uzmanının rolüyle karşılaştırılabilir. Öncelikli olarak din felsefesi, orada neyin olduğunun bir incelemesini içerir. Din felsefecileri, neye inanıldığını, 'ona inanıyorum' sözüyle ne kastedildiğini, bir şeye niçin inanıldığını ve inancın pratikte nasıl ifade edildiğini keşfetmek için dini alanı araştırırlar. Onlar, bu incelemeler sırasında, inananların ve teologların bu konularla ilgili söyledikleri şeyler kadar, tarihçilerin, sosyologların, antropologların, psikologların ve filozofların söylediklerini de dikkate almalıdırlar. Yine de din felsefecileri iki yönden sözü geçen bu insanlardan ayrılırlar. *İlk olarak*, din felsefecileri dinle ilgili bütün geçerli kavrayışların sonuçlarını içinde barındıran dinin kuşatıcı bir anlamını araştırırlar. *İkinci olarak*, onlar, belli inançlara sahip olmanın ve belli bir dini inancın pratiklerini takip etmenin haklılaştırılmasıyla (*justification*) ilgilirlenirler. Onlar, inanılan şeyin neyi içermesi gerektiğini ve neden içermesi gerektiğini basitçe belirlemekle uğraşmazlar; aynı zamanda böyle bir inancı kabullenmenin haklılaştırılabilir olup olmadığını da tespit etmek isterler. Bundan dolayı din felsefecileri, araştırma sürecinde, dinsel inanç 'binalarının' temellerinin ve yapılarının sağlamlığına özel bir önem atfederler. Böylece onların 'doğru'luğundan bahsetmenin ne ölçüde mümkün olduğunu ve dinsel inanç yargılarına nasıl güvenilebileceğini belirlemeye çalışırlar. Bu açıdan din felsefesi, sadece Tanrının varlığıyla ilgili delillerin geleneksel problemlerini değerlen-

* Bu metin, David Pailin'ın *Groundwork of Philosophy of Religion*, (Epworth Press, London 1986) isimli eserin "Faith, Religion and Philosophy" (ss. 1-32) adlı bölümünün çevirisidir. Bu çevirinin yayımlanmasına izin verdiği için Prof. David A. Pailin'e teşekkür ederim. (çev.).

** Profesör Dr., Manchester Üniversitesi Din Felsefesi Kürsüsü Bölümü Başkanı ve Öğretim Üyesi.

*** Yard. Doç. Dr., G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

dirmeyi, dünyadaki kötülükle Tanrının iyilikseverliğine olan inancı uzlaştırmayı, mucizelerin gerçekliği ve ölümsüzlüğün imkânı üzerine düşünmeyi değil, aynı zamanda dini öğretilerin formüle edildikleri kültürlerden nasıl etkilendiklerini, öğretilerin niçin geliştiğini, kutsal metinlerin nasıl kullanıldığını ve Tanrı hakkında konuşmanın tutarlı şekliyle ilgili keşifleri de içerir. Dahası din felsefesi araştırmaları, bir dinin inançları arasındaki tutarsızlıkları da göstermeye çalışır; mesela Tanrının ön-bilgisi inancı ile insan özgürlüğü veya Tanrı'nın Kadir-i Mutlaklığı ile insan yaratıcılığı arasında var olduğu söylenebilecek olan problemler gibi.

Öte yandan din felsefesi, dinsel inançta var olması gerekeni belirlemeye yönelik bir araştırma değildir. Zira yeni ortaya çıkan hiçbir inanç ve pratik sistemi, eleştirel bir dikkate maruz kaldığında problemsiz olarak görünmediği için, din felsefecisi analitik bir tanımlamadan daha fazlasının yapılması gerektiğini anlar. Yapı şekillerinin belli bir alanda hangi toprak çeşidi ile ve gerekli malzemeyle inşâ edilebileceğini araştıran mühendisler gibi din felsefecileri de, dinsel inanç için uygun bir delilin neyi içereceği ve farklı unsurların makul bir tarzda nasıl birbirine bağlanabileceği hakkında düşünür. Mesela bizim kavrayış şekillerimiz, doğal dünyanın özeliği, tarihsel kayıtlar ve insanın ben-şuurunun (*self-awareness*) nitelikleriyle ilgili olarak din felsefecileri, bu şeylerden, haklı bir şekilde ne gibi sonuçların çıkarılabileceği üzerinde düşünürler. Söz gelimi, Tanrı'nın yetkinliğini ele alalım. Din felsefecileri, Tanrı'nın bir taraftan ezeli, zaman dışı olup, diğer taraftan da zamansal, yaratılmış düzenle ilişkide olmasının mümkün olup olmadığını veya hem değişmeyen olup hem de tek tek insanlarla ilgilenmesinin mümkün olup olmadığını -ve mümkünse bunun nasıl mümkün olduğunu- kavramaya çalışırlar. Yine onlar, -konanik metinlerin (kutsal metinlerin) varlığı kabul edildiğinde- dinin çağdaş bir anlayışı için otorite birer kaynak olacak şekilde onlardan nelerin uygun bir şekilde elde edilebileceği, nelerin ise elde edilemeyeceğini araştırırlar.

Din felsefecilerinin üçüncü büyük rolü, geçerli makul bir inancın şemalarının ana hatlarını sunmaktır. Bu mimari rolde onlar son çizgileri çizmezler ve bu çizgilerden çıkan bir binanın yapısını idare etmezler. Onun yerine din felsefecileri, ölçümcüler ve mühendislerin keşfettikleri şeyi zihinde tutarak, her bir durumun zayıf ve sağlam yönlerinin değerlendirilmesi ile birlikte mümkün olabilen şeyin taslaklarını çizerler. Bu rolde onlar var olan yapının niçin akılda tutulması gerektiğini veya hüküm vermişlerse o yapının daha tatmin edici olanını üretmek için nasıl değiştirilebileceğini ileri sürerler. Din felsefecisinin prensip-te, dini inancın tamamen yeni formunu oluşturmaya yönelik planlar yapması daima mümkün olsa da, pratikte itibarlı herhangi bir filozof böyle bir şeyi

yapmak istemez. Dini bir itikat, aniden ve yepyeni bir şey olarak ortaya çıkmaz; önceki inançta meydana gelen değişimler, adaptasyonlar ve artışlardan oluşan bir süreç içinde tedricen gelişir. Din felsefecisinin söz konusu işlemlere katkısı şu şekilde olur: O, dini düşüncede ortaya çıkan kısmî değişikliklerin dinin kendisini daha iyi anlamayı nasıl artırabileceği konusunda önerilerde bulunur. Bu değişiklikler, itikatlar arasındaki tutarsızlıklar yok edilmeye, tecrübenin bize söylediği ile inancın söylediği arasında oluşan ihtilaf giderilmeye ve realitenin temel karakteri hakkında günümüz insanlarına anlamlı gelecek bir açıklama üretilmeye çalışılırken ortaya çıkar.

Bu son 'inşâ' rolde din felsefecişi teologa yakınlaşır ve 'felsefi teoloji' ya da 'sistematik teoloji' alanları söz konusu olduğunda ise onun rolü, teologunki ile kesişir. Felsefeciyle teologun rolleri arasındaki fark, muhtemelen çok önemli değildir ve esasen büyük oranda bir tanımlama konusudur. Bununla beraber aralarında bir ayırım yapmak faydalı olacağı için şu söylenebilir: Teologlar, belirli bir dini inancın temel hakikatini kabul etmek ve bu temel doğrultusunda inancın öğretisel ve pratik işaretlerini genişletmek için görevler üstlenirler. Din felsefecileri ise, özel bir inancın hakikatini önceden varsaymaktan kaçınırlar. Onlar daha ziyade, hareket noktası olarak var olan bir inancı ya da inançları kullanarak doğru bir iman nasıl geliştirilebileceği üzerinde düşünürler. Ayırım açık-seçiklikten uzaktır. Bununla birlikte önemli olan nokta şudur; inançla ilgili problemlerle ilgilenen insanların şunun farkında olmaları gerekmektedir: Düşünce ve inançlarından hangisini/lerini şüphe edilmeyen temel olarak alacaklar ve hangilerini gözden geçirilmeye, yeniden kurgulanmaya ve reddedilmeye açık bırakacaklardır?

Bir kimse niçin din felsefesiyle meşgul olmak ister? Birçok insana din felsefesi, sadece değeri bazı insanlara entelektüel zevk vermek ve az sayıda insana onun öğretmenliğini yaparak geçim yolu sağlamak, onunla ilgili kitaplar yazarak cep harçlığı çıkartmak olan hedefsiz bir egzersiz şeklinde görünür. İnançlarından şüphesi olmayan dindar insanlar tarafından, din felsefesi hoş gitmeyen bir tehdit olarak algılanır. Çünkü inananların imanlarının temellerini ve yapılarını test etmek, inanan için yeterince zor olan şeyi daha fazla problemlili hale getirmek demektir. İnanmayanlar için ise, din felsefesi boşa vakit harcamaktan başka bir şey değildir. Onlar, boş ilizyonların ötesinde dinde araştırılacak herhangi bir şeyin var olduğuna inanmazlar. Dine inanma aşamasında olanlar içinse, yapıcı niyeti ne olursa olsun, uygulamadaki haliyle din felsefesi problemlere dikkat çekerek sadece imanı zorlaştırıyormuş gibi görünür. Sonuçta bütün taraflar açısından din felsefecileri şüphe ile karşılanır. Şayet bu insanlar, gök kuşağının bittiği yerdeki altın kâseyi araştırarak hayatlarını geçiren budala-

lar değillerse, en kötüsü, durumu zorlaştırmaktan sapıkça zevk alan fesatçılardır.

Din felsefecisinin, bu eleştirilere itiraf edilmeyen bir sempati duyanlara cevabı, imanın incelenmeden bırakılamayacak kadar önemli bir mesele olduğunu hatırlatmak olmalıdır. İman, realite açısından temel, değeri açısından nihaî olan şeye dair hükümlerimizle ilgilidir. Bu sebeple iman, her şeye anlam veren ve böylece hayatımıza bireyler ve sosyal gruplar olarak gaye veya yön veren şeyle ilgilidir. Dahası iman basitçe, realite hakkındaki bir açıklamaya verilmiş soyut, entelektüel bir tasdik de değildir. Değerlerimiz, hükümlerimiz ve davranışlarımız, sonunda imanımız tarafından belirlenir. Bu belirleme bazen aracısız olur: Böyle durumlarda düşünce ve davranışlarımız, inancımızın doğrudan tezahürleri olarak ortaya çıkar. Mesela biz insanları severiz, çünkü Tanrının bizi sevdiğine inanırız. Bazı durumlarda ise, inancın düşünce ve davranışlar üzerindeki etkisi, aracı ilkelerle (*intermediate principles*) olur. Aracı ilkeler, imanın temel yükümlülüklerine cevap verirken ortaya çıkar, fakat onlar, imanımızı uygun bir şekilde ifade edip etmedikleri hususunda sorgulama ve düzeltmelere daha fazla açıktır. Bununla beraber her iki durumda da, peşine düşükleri hedefleri ve kendi çevrelerine yönelik tavırları belirlerken insanların kullandıkları yollar arasındaki farklar kendi reel imanlarından kaynaklanan farklara bağlıdır. Bu nedenle iman, 'nihaî doğru' olarak kabul ettiğimiz şeyi ve davranışlarımızın yönetimini kontrol eden şeyi tanımak olduğu için, onu, kendisine karşı lakayt kalınabilecek bir şey olarak kabul etmek düşüncesizliktir. İmanın konusunun bir ilizyon olduğu görüşüne gelince, bu görüşe şu şekilde cevap verilebilir: Şayet öyle olsa bile o, kendisinden kaçınılamayan bir ilizyondur.

Her insan, hayatı için son bir başvuru noktası oluşturan, kendisi için davranışlarının bireysel nihaî nedenini belirleyen ve hayatının en temel özelliğini meydana getiren bir şeye sahiptir. Bu nihaî dayanak noktası, insanların imanlarıdır. Teorik olarak iman, kendi içinde uyumlu, tek bir ilke tarafından belirlenen tutarlı bir durumdur. Pratikte ise o, birçok durumda, önceden var sayılan şeylerin ve açık herhangi bir anlamda birlikte bulunması mümkün olmayan ilkelerin koleksiyonundan meydana gelir. Hatta bu koleksiyon, inançlarıyla yaşamaya çalışırken bireyleri içsel gerilime sokan birbirine zıt unsurları da içerebilir. Bununla birlikte, içeriği her ne olursa olsun iman, insanın zorunlu bir unsurudur ve gerçekte insanın temelidir. Öyleyse, temelde bireylerin ayrıldıkları nokta, her hangi bir inanca sahip olmaları ya da olmamaları değil, imanlarının objesini (konusunu) hangi tür realiteler veya fikirler üzerine kurduklarıdır. Bu nedenle şayet insanlar kendi sorumluluklarının bilinciyle yaşayacaklar-

sa, imanlarının objesinin ne olduğunu bilmeleri son derece önemlidir. Yine şayet onlar hayatla ilgili temel kabullerinin haklı bir dayanağa sahip olmasını istiyorlarsa, kendi iman objelerini, 'nihaî olmaya uygun olan şey' diye tasdik ederlerken makul temellere sahip olmaları çok önemlidir.

Bundan başka iman, temel olarak, savunulan şeyin doğruluğunu tasdikten ibaret olduğu için, neyin doğru olduğuyla ilgili soruları içerir. İman, keyfi zevkler, bir terbiyenin sonucu veya önyargı ya da kör seçimin ifadesi olarak görüldüğü zaman, onun karakterinin ciddi bir tahrifi ile karşı karşıyayız demektir. Din felsefesi, hem teoride, hem de pratikte imanî konularla ilgili tasdiklerimizin rasyonel olarak nasıl doğrulanabileceğini araştırdığı sürece inananlar için sürekli önemli bir role sahip olacaktır. Din felsefesinin hakikati test etmeyle olan ilgisi, isteğe bağlı bir ekstra değildir; o ilgi sadece, bu sorunlara zihinsel olarak yönlendirilmiş inanç arayışı içinde olan kimselere mahsus da değildir. Din felsefesinin ilgileri, kendi hayatları hakkındaki sorumluluğu tamamen alarak bilinçli bir insan olmayı isteyen herkes için merkezi bir öneme sahiptir.

Din felsefesi tarafından üretilen analiz ve düzeltmelerin hedefi "dürüst inanç" (*honest belief*) diye isimlendirilebilecek olan şeyi tesis etmektir. Negatif açıdan bu hedef, inanç sistemlerinin doğruluğu, anlamı ve etkinliği ile ilgili sorular sormayı içerir. Yine bu, insanların inandıklarını söyledikleri inançlara günümüzde teslim olmayı sürdürmelerinin gerekip gerekmediğini ve o inançların bil-fiil yaşadıkları imanı uygun şekilde ifade edilip edilmediğini incelemeyi de içerir. F. Nietzsche kiliseleri "Tanrının mezar ve türbeleri" olarak tanımlar. Kısmen onun işaret ettiği şey, inananların kilisede kabul ettikleri teistik inanç ile bu insanların, kilise kapısından çıkar çıkmaz (ve çoğunlukla da kilise içinde çeşitli konuları müzakere ederken!) yaşamlarını yönlendirdikleri gündelik inançları arasındaki uçurumdur. Din felsefecisi, mukayese ederek ve ayrı ayrı doğruluklarını değerlendirerek hem iddia edilen inancı, hem de gerçek inancı tanımlamakla ilgilenir. Pozitif açıdan din felsefecisinin kurmaya çalıştığı şey ise, inanç sisteminin günümüz dünyasında yaşayan bilinçli insanlar tarafından anlamlı ve temellendirilmiş olarak karşılanacak bir biçimdir. John Oman, bu arayışla ilgili tutumu, şunları yazarken çok iyi tarif etmiştir: "Gerçek dürüstlüğü, en iyiyi elde etmede başarısız olma korkusu ve en yüksekte olanı kaybetme endişesi sürekli ziyaret eder; ayrıca ona (gerçek dürüstlüğe), alçak gönüllü bir araştırma ve salt eleştirinin kendine içinde çok az yer bulduğu sabırlı bir içtenlik rehberlik eder."¹ Din felsefesinde önemli olan şey, zekâ değil, anlayıştır; yüzeysellik değil, hakikate yönelik açıklıktır, önyargılarımızı koruma

1 John Oman, *Honest Religion*, Cambridge Univ. Press, 1941, s.19.

değil, tenkitçi aklın araştırmasına her şeyi açmaktır.

Buraya kadar söylenenlerden şu sonuç çıkmaktadır: Din felsefesi çalışmalarının çok sayıda soru doğurduğu açık bir gerçektir. Ayrıca -belki bir uyarı olarak- şu da söylenebilir: Din felsefesi, sorulara cevap vermekten çok, soru sorma konusunda başarılıdır. Cevaplar önerdiğinde ise, onlar herkesi tam olarak ikna etmekten uzaktır. Bununla beraber bu durum, inananları din felsefesi çalışmalarına katılmaktan alıkoymamalıdır. Şayet onların imanları, realiteyi anlamının makul bir yolunu ve hayatları için uygun davranış biçimini sunma iddiasında olacaksa, onu eleştirenler tarafından ortaya atılan problemleri göz ardı etmeye çalışmak o inançların güvenilirliğine her hangi bir katkı sağlamaz. Aynı şekilde sorunlara tatmin edici olmayan çözümlerle bu eleştirileri başından atmaya çalışmak da inanca hiçbir yardım sağlamaz. Din felsefesiyle meşgul olan inananlar, 'siz, problemi kavramadığınız için cevabı buldunuz' şeklinde bir yargılanmaya maruz kalarak reddedilmemek için, eleştiricilerden daha fazla problemleri anladıklarını göstermek zorundadırlar. Zira inanan insanlar -inancı kabul eden bizzat kendileri olduklarından- başından beri imanlarının bilincindedirler. Sonunda, böyle bir araştırma, soruşturma ve hiçbir zaman tam tatmin edici olmayan imana yönelik bir yaklaşım, nihâî varlığa yönelik sahici bir cevaptır. Teist için mesela, Tanrı, bütün varlıklar hakkındaki nihâî hakikati ifade eden gerçekliktir. Bu nedenle hakikati araştırma Tanrıdan yavaş yavaş uzaklaşmak değil, aksine Tanrı'ya imanın bizzat talep ettiği bir şeydir. Şayet Tanrı hakikatses, hakikati araştırmak, Tanrı inancı için asla yabancı bir istek olmayacaktır. İman adına din felsefesinin rasyonel araştırmasını eleştirenler, bütün bağnazlıklarıyla otantik bir Tanrı inancına sahip olmadıklarını gösterirler. Bu insanların savunmaya çalıştıkları inanç, kendi insani doğalarının acınası bir ilizyonudur. Gerçek Tanrı inancı, nihâî ve kutsal olarak Tanrının kavrayışımızın ötesinde olduğunu idrak etmektir. Böylece iman, kutsala daha doyurucu değerlendirmelerle ulaşmak için yetersiz tasavvurların sürekli yıkılıp yenilenmesidir. Din felsefesiyle meşgul olmanın ikonolastik sonuçları, onun (din felsefesinin), Tanrıya imanı, objesi olarak ifade etmesidir.

Din felsefesine bu girişle ilgili olarak dört noktaya dikkat çekmekte yarar vardır. Öncelikle bu bir giriştir. Problemleri tespit ederken ve onları cevaplandırırken kesin ifadeler kullanmaktan (böyle bir şey mümkün olsa bile) kaçınılmalıdır. Gerçekte bazı okuyucular kendilerini tatmin edecek cevaplar bulamadıklarını iddia edebilirler. Yapılmak istenen şey, din felsefesinde ortaya çıkan temel problemleri ve bu problemleri meydana getiren ilgi çekici cevapların bazılarını ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Bu tartışmaların din felsefesinin daha sonraki konularını takip etmek için okuyucuları heyecanlandırması umut

edilmektedir. Burada sağlanmak istenen şey, entelektüel ve manevi seyahatler için bir teşvik ve tahriktir. Sessiz sakin bir hayat ve muhtemelen ölü ve heycansız bir inanç isteyenler en iyisi burada yazılanları okumasınlar.

İkinci olarak, tartışılacak olan problemler, özellikle teistik inançla ilgili ve daha da önemlisi Hıristiyan inancıyla ilgili olarak ortaya çıkanlardır. Her ne kadar din felsefesinin, ideal olarak, Budizm'den İslam'a, Şintoizm'den Mitraizm'e, Yahudilikten, Hinduizm'e kadar dinsel inançların bütün formlarını dikkate alması gerektiği ileri sürülse de, pratikte, bu çalışmanın okuyucu kitlesini oluşturan insanların büyük çoğunluğunun din felsefesi meselelerine, Hıristiyan diniyle ilgisi açısından yaklaştıkları varsayılmaktadır. Sonuç olarak, burada ele alınan konular diğer dini inanç anlayışlarıyla da ilgili olabilir, fakat konular öncelikle Hıristiyan inanç anlayışı için önemli olmaları sebebiyle ve Hıristiyan inanç ve pratiklerinin terimleriyle tartışılmıştır. Bu sebeple, din felsefesine 'genel olarak din' açısından (tabii eğer bu mümkünse) bir giriş isteyenler veya özellikle Hıristiyanlık dışında belli bir din açısından bir giriş isteyenler başka bir yere bakmalıdırlar.

Üçüncü olarak, gücendirici olmayan bir dil kullanma konusunda bir takım sorunlar bulunmaktadır. Bu çalışma boyunca "kapsayıcı" bir dil kullanmaya çalıştım. Ama gözden kaçırdığım olmuştusa, bundan dolayı özür dilerim ve aktardığım parçaların bazılarındaki cinsiyet ayrımcısı dil izlerinden dolayı da üzgünüm. Aslında 'Tanrı' kelimesi yerine kullanmak için uygun olan zamirin ne olduğu konusunda bir problem söz konusudur. Şahıs olmayanlar için kullanılan 'it' (o) zamirinin kullanımı, Tanrının insana benzemezliğini vurgulamada yardımcı olurken, Hıristiyan inancı için merkezi olan Tanrının zât olma özelliklerini güçlü bir şekilde dışlama eğilimindedir. Hıristiyan inancına göre Tanrı, bilen, eylemde bulunan, cevap veren ve seven, bir zât olarak kabul edilir. Diğer taraftan Tanrı için 'he' (erkekler için 'o') şahıs zamirini kullanmak, hiçbir şekilde kabul edilemez olan Tanrıya cinsiyet atfetme tehlikesine düşmek anlamına gelecektir. Bu kullanım, yakın zamanlardaki feminist bir tartışmanın doğru bir şekilde ortaya koyduğu gibi, insanlığın yarısına zarar verecek bir tarzda kültürümüzdeki cinsiyet ayrımcılığını güçlendirecek bir sonuç doğuracaktır. Tanrı hakkında 'she' (dişiler için 'o') veya "s/he"* diye konuşmak, sadece hileli olmakla kalmaz, çok daha kötüsü, cinsiyet ayırımına dikkat çekerek, onu destekleme ihtimali vardır. Bu nedenle takip edilen metotta 'Tanrı' ifadesinin yerine geçecek bir zamir yerine, ilahi (*divine*), kutsal (*sacret*) ve mukaddes (*holy*) keli-

* 'He' ve 'She' şahıs zamirlerinin birleştirilmiş hali. Normalde böyle bir zamir İngilizcede bulunmamaktadır. (çev.)

melerini kullanarak cinsiyet ayrımcılığının implikasyonlarından kurtulmaya çalıştım. Böyle bir kullanım, Tanrının somut realitesini soyut kavramlar kullanılarak ifade ettiği gerekçesiyle eleştirilebilir; ancak şahıs zamirinin yerine kullanılan bu kelimeler, Tanrının bize benzemezliğini vurguladığı için de savunulabilir. İlahi olan, insan toplumunda yer alan Katharines ve Roberts'ı ele aldığımız gibi ele alınan 'diğer bir şahıs' değildir. Tanrı, 'kutsal Bir'dir ve Tanrı için kullandığımız temel dil ile boğuşmak, bizim muhtemelen konunun püf noktasını kavramamızı sağlayacaktır.

Dördüncü olarak, din felsefesinde tartışılan birçok fikir bilinmeyen konularla ilgilidir. Burada yer alan konuları araştırmaya başladığımda kitaplarda bulduğum birçok malzemenin bana anlaşılması zor geldiğini hatırlıyorum. Şimdi aynı kitaplara geri döndüğümde onları niçin böyle zor bulduğuma şaşır-dım. Aşinalık küçümsemeyi değil, anlayışı geliştirmelidir. Burada sunulan fikirlerin bazılarının anlaşılmasının ilk okuyuşta zor olduğunu görenler, onları tekrar okuduklarında, önceden kavraması zor görünen konuların kendilerine daha açık geldiğini fark edeceklerdir. Eğer tekrarlanan okuyuşlar sonunda hâlâ açıklık kazanmayan yerler varsa, bu benim anlayışında açık olamadığımdan ya da onu açık bir şekilde ifade edemediğimden kaynaklanan hatalarımdan dolayıdır. Özür dilerim. Bununla beraber şimdi önsözün rahat ana üssünden ayrılmanın ve bizzat çalışmanın uçurum ve sırtlarına yönelmenin zamanıdır. Yüzleşilmesi gereken ilk sorun, iman ve felsefe arasındaki ilişkidir.

İMAN, DİN VE FELSEFE

"Atinalıların Kudüs'te ne işi olabilir?" Bu soru tedirgin edici araştırmalardan ve eleştirel aklın taleplerinden dinsel inancı korumayı arzulayanlar tarafından retorik olarak sıkça sorulan bir sorudur. Onların varsayılan cevapları "hiçbir şey"dir. Bu kanaatin arkasında, felsefenin alanı ile imanın alanının sadece farklı olmadığı aynı zamanda, her birinin özellikle de imanın, eğer yabancı bir konuyla kirletilmeyecekse baştan sonra ayrı tutulması gerektiği anlayışı yatar.

Yapılmaya teşebbüs edilen bu tarz bir dışlayıcılık başarısız olmaya mahkûmdur. Felsefenin ilgisi açısından realitenin nihaî yapısı, insan aklının anlamı, hayatın değeri ve beşerî tecrübenin bazı şekillerinin muhtevası hakkındaki dini iddialar, sadece araştırılabilecek olan konular değil, aynı zamanda varlığın mümkün unsurları olarak tespit de edilmesi gereken konulardır. Ayrıca dini iman, şeylerin nihaî anlamlılığını kabul ettiği ölçüde, felsefeye yabancı bir tasdik de değildir. İman, daha ziyade, herhangi bir felsefi araştırmanın temelini teşkil eden ana varsayımların bir formunu dile getirir. Din açısından ise, inananların imanlarını anlamaya çalışmalarının ve tasdiklerinin sorumluluğunu

almalarının imanlarının içsel bir gereği olduğu fark edilince, dini iman ve pratiklerle ilgili felsefi araştırmaların uygun olduğu görülecektir. Bu durumda felsefe, ne imana düşman bir alternatiftir, ne de ona yıkıcı bir müdahalede bulunur. Daha ziyade felsefe, imanın muhtevalarıyla ilgili olarak şuurumuzu geliştirme ve ona karşı tasdikimizi derinleştirme konusunda bize değerli bir alet sağlar.

Bununla beraber felsefenin rasyonel soruşturması dini inanca yabancı olmasa bile, kimi inananlar sadece inanan insanların böyle bir soruşturmaya hakları olduğunu düşünürler. Bu anlayışa göre iman, “onun muhtevalarını ve doğruluğunu soruşturmak için iman sahip olmak zorunludur” formülüyle korunur; dine dışarıdan bakan insanların hükümlerinin hiçbir anlamı yoktur. Buradan hareketle, dine dışarıdan bakan insanların iddialarının ciddi kabul edilebilmesi için, din felsefecilerinin inanan insanlar olması gerektiği ileri sürülür. Kuşkusuz bu düşüncelerin altında göz ardı edilmemesi gereken belli bir kavrayış yatmaktadır. Anselm, Tanrı öğretisiyle ilgili rasyonel çalışması *Proslogion*’un başında, “Anlamak için inanıyorum”, der ve devam eder: “ayrıca inanmadıkça anlayamayacağım için inanıyorum.”² Her ne kadar, Anselm’in sahip olduğu bu duruşla ilgili iddia, onun gerçek metodunu tanımlamaktan çok teolojideki rasyonel yaklaşımına muhtemel eleştirileri ortadan kaldırmak için düzenlenmiş olsa da, önemli bir noktayı dile getirmektedir. Verili bir pozisyonu eleştirenler, verdikleri hükümlerin ne ile ilgili olduğunu bilmedikleri hissedildiğinde ciddiye alınmaya değmezler. Müzik perdesi sağır olan bir müzik eleştirmeni ya da renk körü bir sanat eleştirmeninin değerlendirmeleri, çok sınırlı bir takdir görür. Benzer şekilde bir paraşütçü şunu iddia edebilir: “Uçağın kapısında durup, aşağıya bakıp, atlamadıkça, sen bu spora mahsus olan özel heyecanın farkına asla varamazsın.” Buna verebileceğim cevap, “Umarım ki, asla onun farkına varmam!” şeklinde olacaktır.

Örnektekine benzer şekilde, inananlar dini imanın, sadece ona bağlananlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilceğini ileri sürebilirler. Dışarıdan bakma, imanın özündeki kendine mahsus anlayışı kişiye sağlamakta başarısız olur. Bu nedenle, mesela Russell, Ayer veya Flew gibi, kimi ateist eleştirmenler, dinsel inancı değerlendirdiklerinde, onların din felsefesi, tanımladıkları şeyle ilgili önemli bir noktayı kaçırmaz. Adı geçen filozoflara, nezaketle fakat samimi bir şekilde, müzik perdesi sağır olan bir müzik eleştirmeni veya renk körü bir sanat eleştirmeni gibi, hakkında konuştukları şeyi bilmedikleri ve kendi yetenekleri dâhilinde olan şeye dikkatlerini çevirmeleri gerektiği söylenmelidir. Bunun-

2 Anselm, *Proslogion*, Bölüm I.

la birlikte bu yaklaşım, her hangi bir değerlendirmenin anlamlı olabilmesi için tasdiki ön şart olarak ileri sürerse haddini aşmış olur. Din felsefecileri tarafından ihtiyaç duyulan şey, test ettikleri şeyin hakikatini tasdik etmek değil, dinsel inancın ona sahip olan insanlar için ne anlama geldiğinin empatik bir bilincine sahip olmaktır. Başka bir anlatımla, ihtiyaç duyulan şey, kabul etmek değil, anlamaktır. Dinin bazı derin kavrayışlı eleştirmenleri -Feuerbach, Nietzsche, Freud ve Hepburn gibi- inanan kişiler değillerdi. Fakat onlar, reddettikleri şeye sempatik bir yaklaşım sergileyebilmişlerdir ki bu onların hükümlerini önemli kılmıştır. Dine inandıklarını söyleyen insanlara gelince, onların inançlarının derinliği ve kapsamı olağanüstü bir biçimde değişiklik gösterir. Ayrıca bu insanların, dini inançları ciddiye alınacak bir şekilde değerlendirebilecek kadar yeterince inanıp-inanmadıklarını gösteren hiçbir test yoktur. İşin aslı, hiç sorgulamadan tam bir bağlılık, ona karşı sempatik bir anlayıştan tamamıyla mahrum olmak kadar dini inancı anlamaya temel olmada yetersizdir.

Bu nedenle din felsefecileri için sahip olunması zorunlu olan haslet iman değil, araştırdıkları şey hakkında onun aslına uygun bir kavrayıştır. Din felsefecileri ancak, teizme inananların düşüncelerini ve hislerini hayal güçlerine dayanarak kavrayabildikleri zaman Tanrı'ya imanın anlamını, içeriğini ve öndayanaklarını açıklayabilir ve değerlendirebilirler. Onlar için gerekli olan şey, değerlendirme yaparken hakkını vermektir, tasdik etmek değildir. İnananların durumu onların inancını paylaşmayanlara tamamen esrarengiz gelmedikçe, biz, inanmayan birinin, inancın anlamlı eleştirel bir değerlendirmesini yapabilecek kadar yeterince iyi bir kavrayışına hiçbir zaman sahip olamayacağını varsayamayız. Paraşütle atlama örneğine tekrar dönecek olursak, her ne kadar bir uçaktan asla atlamasam da, uçan bir uçağın penceresinden aşağıya baktım, yüksek bir binanın tepesine çıkıp, kıyısında durdum. Dağcılıkta sarp kaya tırmanışında, boşlukta ipte asılı kaldım ve bu esnada korku ve heyecan yaratan tecrübeler yaşadım. Böylece her ne kadar paraşütle atlamayı bizzat tecrübe etmediğim doğru olsa da, edindiğim tecrübelerin hayali bir birleşimiyle ben paraşütçülerin yaptıkları şeyde buldukları heyecanın makul bir değerlendirmesini elde edebileceğimi iddia edebilirim. Benzer şekilde din konusunda, dini inceleyen araştıran kişilere gerekli olan şey, din üzerine makul yorumlar yapabilmek için ya doğrudan ya da dolaylı tecrübelerle onun hakkında yeterli derecede bir ilgi ve kavrayışa sahip olmaktır. Bu sebeple, din felsefecilerine sorulması gereken soru, "Onlar inanıyorlar mı?" değil, "İnanılan şeyi anlıyorlar mı?" şeklinde olmalıdır. Bu, cevaplanması kolay bir soru değildir. Öncelikle, onların din hakkında ne söyledikleri konusunda açık-zihinli bir dikkate gereksinim vardır. Ayrıca, dinin ne olduğuyla ilgili doğru bir değerlendirmeye de ihtiyaç vardır.

Ancak bu iki esasa dayalı bir temel üzerinde, din felsefecilerinin anlayışlarının uygunluğunu yargılayabileceğimizi varsayabiliriz. Aslında bu yargı, birinin anlattığımız bir şeyi ne kadar anladığına karar verirken sıkça karşı karşıya geldiğimiz yargı türlerindenidir. Bu, yargıyı verebilme imkânı, bir birimizi anlama yeteneğimizde yatar.

A. Din Nedir?

O halde din nedir? Din kelimesi çok sık kullanılmaktadır. Bu kelimenin neye işaret ettiğini düşünmenin bizim için zamanı gelmiştir. 'Din'in ne anlama geldiğiyle ilgili birçok tanım girişiminde bulunulmuştur. Birkaç örnek onların ne kadar çeşitli olduğunu gösterecektir. Paul Tillich, imandan "nihaî ilgili olma durumu" diye söz eder.³ Yakın zamanda Paul Wiebe, dini, "derin alâkanın (*profound interest*) ilgili olduğu şey" ile özdeşleştirerek Tillich'inkine benzer bir görüş geliştirmiştir.⁴ Wiebe'ye göre "din, fert ve grupların yeryüzündeki hayatın derin hastalığı olarak hükmettikleri şeyi, eşit derecede derin olan bir iyilikle göğüsleyerek alt etmeye çalıştıkları merkezi insani gerçekliktir."⁵ Bu çok formel felsefi bir tanımdır. Dinin antropolojik bir tanımı ise Melford Spiro tarafından verilmiştir: "Din, kültürel olarak önerilen ideal insan ile kültürel kalıpların etkileşimden meydana gelen bir kurumdur"⁶. Din fenomeninden hareketle dini tanımlayan Ninian Smart'a göre din, kurumsal organizasyonu, ritüelleri, tecrübe şekillerini, öğretisel inançları, mistik inançları ve ahlaki boyutu organik bir bütün içinde birbirine bağlı olarak içeren bir gelenektir.⁷ 'Dinsel bir bakış açısıyla yapılmış' diye nitelenebilecek din bir tanımını Harvey Cox şu ifadelerinde dile getirir: "Din, bir kişi ya da grubun hayatını anlamlı bir bütünlük içine toplayan, hafızaların ve mitlerin, umut ve hayallerin, ritüel ve geleneklerin toplamıdır." Çünkü "din, hayatı tutarlı hale getirir, anlamların birikimini donatır, insan olaylarına birlik verir ve karar verirken insanlara rehberlik eder."⁸

Dinin tanım ve tasvirlerinin listesini uzatmak kolaydır. Muhtemelen bu tanımlardan her biri haklı bir yöne sahiptir ve belli bir görüş açısından dinin ayırt edici özelliklerini ortaya koyar. Bununla beraber listeyi daha fazla uzatmak, William James'in din terimiyle ilgili vardığı sonuca ilave kanıtlar sağla-

3 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper Torchbooks, 1957, s. 1.

4 Paul Wiebe, *The Architecture of Religion*, San Antonio, Texas, Trinity Univ, Press, 1984, s.32.

5 *Age*, s. 27.

6 Melford E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation", printed in Michael Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, 1966, s. 96.

7 N. Smart, *The Phenomenon of Religion*, Macmillan, 1973, s. 42 vd.

8 HarveyCox, *The Seduction of the Spirit*, Wildwood House, 1974, s. 14.

maktan öteye geçmeyecektir. James'e göre, "din kelimesi tek bir ilke veya özü içermez, daha ziyade o, kolektif bir isimdir." Bu sebeple, "bizim din için hiçbir zaman, tek bir öz bulamamamız normaldir, fakat onun bir biriyle eşit derecede önemli olabilen birçok özelliğini bulabiliriz."⁹ Böylece dinin özünün düzgün bir tanımını formüle etmeye çalışmak yerine, James'in konuyla ilgili görüşünü (ki aslında bu görüşe, Smart'ın tanımında da imâda bulunmaktadır) kabul edelim ve dinin temel özelliklerinden bazısını belirlemeye çalışalım. Her ne kadar bu özelliklerden her biri din olarak bilinen her dinde bulunmak zorunda olmasa da, ayırt edilebilir bir dinin bu özelliklerin birçoğunu içerdiği söylenebilir. Hıristiyanlık ise, biz göre bu özelliklerin hepsini içermektedir.

Birincisi: Öyleyse din, varlık, değer ve rasyonellik açılarından nihaî olan şeyle ilgili olarak nitelenebilir. Teistik dinlerle ilgili durum açık bir şekilde böyledir. Zira -Anselm'in de ifade ettiği gibi- bu dinlerde Tanrı, "daha büyüğü düşünülemeyen"¹⁰ olarak düşünülür. Yakın dönemde ise Charles Hartshorne, Tanrı hakkında konuşmayla kastedilen şeyi aydınlatmak için bu kavramı geliştirmiştir. Ona göre Tanrı, tam olarak yetkindir ve ibadetin yegâne uygun objektidir.¹¹ Bu, aynı zamanda Tillich'in imanla ilgili görüşünün arkasında yatan dinin ayırıcı niteliğidir ki o bunu, "nihaî ilgi" (*ultimate concern*) şeklinde ifade etmekteydi. Ona göre nihaî ilgi, "koşulsuz, kapsayıcı ve sonsuz olması gerektiği" için, "koşulsuz bir şeyle işe başlamayan her hangi bir din felsefesi asla Tanrıya ulaşamaz." Onun, bu ifadesinde "asla" kelimesini kullanma sebebi şudur: bütünüyle koşullu olana işaret eden öncüllerden, 'kayıtsız şartsız olan varlık' sonucuna ulaşamaz.

Bununla beraber dinsel inancı belirleyen nihailik hem objektif hem de sübjektiftir. Tillich'in 'nihaî ilgi' ifadesinin belirsizliğinde bu ikilik kendini belli etmektedir. Şöyle ki, bir taraftan nihaî ilgi, bizzat kendisi nihaî kabul edilen varlığa yöneltilmiş olan bir ilgidir. Diğer taraftan o, inananların düşünce ve hareketlerini yöneten nihaî bir şey olarak inananların sahip olduğu bir ilgidir. Bu niteliklerden birincisi, Tillich'i Tanrı hakkında konuşmanın uygun bir yolunu bulmada zorlukların her çeşidine götürür. Bununla birlikte Tillich'e göre Tanrı ile ilgili her dinsel düşünce, "Tanrının, bizzat kendinde varlık olduğunu veya mutlak olduğunu"¹² anlama ilkesi üzerine kurulmalıdır. Başka bir ifadeyle imanın objesi, her şeyin kendisinden çıkarsandığı, başka her şeye kendisi ölçü alınarak değer biçildiği ve diğer her şeyin anlamını kendisinde bulduğu bir

9 William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans Green, 1952, s. 27.

10 Anselm, *Proslogion*, Bölüm II.

11 C. Hartshorne, *A Natural Theology for our Time*, La Salle, Illinois, Open Court, 1967, s. 3 vd.

12 *Age*, s. 265.

varlıktır. Diğer taraftan, imanın objesinin kendisi, çıkarsanmış olamaz; o, kendiliğinden iyidir ve temel olarak anlamlıdır. Böyle olması sebebiyle onun, insan düşüncesini kavrayabileceklerinin sınırına ulaştırması ve kuşatabileceklerinin ötesinde gizemler saklaması şaşırtıcı değildir. Yukarıdaki niteliklerden ikincisine, yani nihaî ilginin sübjektif kaynağına gelince, bu, “bütün kalbimizle, bütün ruhumuzla, bütün gücümüz ve zihnimizle Tanrıyı sevmek”¹³ buyruğunda klasik ifadesini bulur. Sören Kierkegaard felsefi bir tarzda bu durumu şöyle ifade etmiştir: “İman, bir yakınlaşma sürecinde objektif açıdan belirsiz olana en tutkulu içtenlikle sıkıca sarılmaktır ve objesinin (bilgisel açıdan bakıldığında) belirsizliğinin aksine, bireyin içtenliğinin sonsuz arzusudur.”¹⁴ Daha yuvarlak bir ifadeyle söylemek gerekirse, iman, bireyin davranışlarının nihaî nedenini oluşturan şeydir. İman insanların ne ve kim olduğunu belirleyen nihaî kabullere işaret eder. Bu nedenle bir iman konusu olarak din hakkında düşündüğümüzde, insanların yaşamları için normatif olarak kabul ettikleri şey üzerinde düşünürüz.

İkincisi: Din, kutsal (*holy*) ve kutsanmış (*sacred*) olan şey ile ilgilidir. Mesele Nathan Söderblom’a göre, kutsallık, dinde çok önemli bir yere sahiptir; öyle ki o, Tanrı kavramından daha temel bir kavramdır.¹⁵ Bu görüşün, klasik temsilcisi Rudolf Otto’dur. Bu görüşünü o, *The Idea of the Holy* (Kutsallık Düşüncesi) isimli eserinde geliştirmiştir. Otto ‘kutsallığı’, ‘dini alan için kendine özgü bir değer biçme ve yorumlama kategorisi’ olarak tanımlar. Kutsallık, başka hiçbir şeye tam olarak benzemeyen ‘tek ve kendine özgü bir duygusal mukabele’ olarak tecrübe edilir. O, bizzat kendi terimleri dışında tanımlanamaz; mutlak olarak aslidir ve temel bir olgudur.¹⁶ Bununla beraber, kutsalın anlamının bazı yönlerini temsil eden diğer tecrübelerle dikkatimizi yönelterek onun anlamını içimizde uyandırabiliriz. Böyle tecrübeler, ‘yaratılmış olma duygusunun’ tecrübeleridir. Yani, Yüce, gizemli, huşu verici, korkutucu, dehşete düşürücü, kahredici, tazyikkâr ve cemîl olan varlığın aksine kendisinin hiçliği tarafından kuşatılıp, yutulan bir yaratığın duyguları, tecrübeleridir. Kutsalın dine mahsus olan anlamı, tek başına bu duygulardan herhangi biri olmayıp, tecrübenin tek bir türünde onların hepsinde bulunan benzer nitelikleri bir araya getiren bir duygudur. Dinle ilgili bu anlayış, , kayıtsız, şartsız olarak ve yalnızca kendisine

13 Yeni Ahit, Luka 10: 27.

14 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans.: D. F. Swenson and W. Lowrie, Princeton University Press, 1941, s. 182.

15 Nathan Söderblom, “Holiness” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, T. and T. Clark, 1928, s. 16.

16 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans.: J. W. Harvey, Oxford Univ. Pres, 1950, s. 5-7.

ibadet edilen şeyin dinin konusu olduğunu ifade eder. Din, ne sadece düşüncenin konusu, ne de sadece ahlaki davranışın konusudur. O, tam bir saygı ile tapınılan kutsalın (*sacred*) şuurunda olmaktır. İncil'deki kıssalara göre din, Uzzah'ın ölümüne neden olan sandukaya (Ark'a), yani Tanrı'nın hâzır bulunduğunu anlamaya yarayan objeye dokunmaya yol açan nedendir. Yine din, Tanrı'nın varlığı ile ilgili duygudur ki, İshak'ın içinde doğmuş ve onu derin bir saygısızlığa ve Eyyub'u Tanrı'yı sorgulama hatasına düşürmüştür.¹⁷ Yuhanna'nın vahyindeki vizyona göre, göksel varlıklar ilahi kutsallığı sonsuz bir şekilde ilan ederler ve Tanrıya şeref ve onur atfederler.¹⁸ Gerhard Tersteegen, Tanrının varlığına uygun bir cevap olarak bu konuyla ilgili ağırbaşlı sükûtunu kendinden geçercesine şöyle dile getirir:

*Kendi tapınağımdadır Tanrı:
Her şey sessizlik içerisinde onunla birlikte,
Secdeye var en derin saygıyla*

Bu, gönülden yapılan ibadet esnasında ve coşkulu toplumsal dini günlerde hatırlanması gereken Tanrı duygusudur. Bu duygu olmaksızın din, içi oyulmuş bir kabuk, yani gerçeğin cansız bir karikatürü olur.

Üçüncüsü: Otto, tarafından kutsallığın ne anlama geldiğinin şuurunu canlandırmaya çalıştığı tecrübeler arasında 'yaratığa ait duygu' tecrübeleri yer alır. Otto, kutsallıkla ilgili tartışmasında, dinin özünü mutlak bağımlılık duygusuna yerleştirmeye çalışan Friedrich Schleiermacher'e eleştirel bir dikkat çeker ki bu aslında dini nitelendirirken, onun üçüncü ayırt edici özelliği olarak görülebilir. On sekizinci yüzyılın sonunda yaşayan Schleiermacher, dinin aydınlanmacı eleştirilerini reddetmiştir. Bu eleştiriler dini, öncelikli olarak, rasyonel sonuçlar ışığında ve ahlaki ilkelere göre değerlendirmekte ve onu, en kötü anlamda ' anlamsız bir hikâye' ve 'basit batıl bir itikat' olarak ve en iyi nitelemeyle de "metafizik ve etiğin yanlış parçalarının hastalıklı toplamı" olarak lanse etmekte ve dışlamaktaydılar. Üslubu nasıl olursa olsun, bu eleştiriler dini, yetersiz ve akıl dışı olarak görürler.¹⁹ *Speeches On Religion (Din Üstüne Söylevler)* isimli eserinde Schleiermacher bu kültürlü küçümseyiciler ilgili olarak, onların dinin otantik mahiyetini anlamada çok başarısız olduklarını belirtir. Din temelde, bütün sonlu ve zamansal şeylerin evrensel varoluşlarının doğrudan şuuruna, Sonsuzun ve Ezelinin varlığı içinde ve Sonsuz ve Ezelinin varlığı aracılığıyla varmaktadır.

17 II Samuel 6: 6 vd.; Job 40: 1 ve 42: 6.

18 Yeni Ahit, Vahiy 4: 8 vd.

19 Friedrich D. E. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, trans.: J. Oman, New York, Harper Torchbooks, 1958, s. 14.

Romantik hareketi yansıtan ifadeleriyle Schleiermacher, dinin, sonsuz ve ezeli olanda var olmak olarak dolaysız bir duyguyla hayata sahip olmak ve hayatı bilmek olduğunu belirtir. Din, Bütün'ün sonsuz mahiyeti içinde yaşanan hayattır. Din, her şeyin Tanrıda olması, Tanrının her şeyde olması anlamında Bir'de ve her şeyde olmaktır.²⁰ Öğretiler, soyut fikirler, biçimsel ilkeler ve ahlaki pratikler, şuurulluğun bu şeklinin ikincil ürünleridir. Daha sonra konuların daha sistematik ele alındığı *The Christian Faith (Hristiyan İtikadı)*'nda Schleiermacher, ben şuurunun şekilleri olarak hissetme, bilme ve uygulama arasında temel ayrımlar yapmıştır. Din asli olarak, hissetmenin/duygunun konusudur; başka bir ifadeyle, tam bir öz-bilinç içindeyken tüm varlığımızı saran mutlak bağımlılık duygusunun konusudur. Böylece Tanrı, bu öz-bilinçte işaret edildiği gibi, kabul edici ve aktif varlığımızın nedeni kabul edilir.²¹ Schleiermacher'ın, dinin özünde şuurulluğun otantik şekli olarak duygunun bulunduğunu kabul etmesinin altı önemle çizmeli. Mesela biz, umudu veya korkuyu hissetmek şeklinde kendi hakkımızda konuştuğumuzda, sadece kendi sübjektif durumlarımızı belirtmiş oluruz. Hâlbuki Schleiermacher'a göre, mutlak bağımlılık duygusu, realitenin mutlak mahiyetinin güvenilebilir bir algılamasını bize sağlar. O halde Schleiermacher eserinde, insanın yaratılmışlığının temeline ait olan insani duyguyla, dinin hangi yolla ilişkiye geçtiğine dikkat çekmektedir. Bu din görüşüne göre insan, kendi anlam ve değerini, kendisinin ötesinde bir şeyde, yaratılmış gerçekliğine aşkın olan bir şeyde bulur. Otonomluğunun ve sorumluluğunun anlamı ne olursa olsun insan, nihai tatmini sadece Tanrıda bulabilir. İşte din, bunun farkına varmaktır.

Dördüncüsü: Tanrının yaratılmış olanlara benzemezliğini (*otherness*) anlamak, bizi hakiki dini karakterize eden dördüncü görüşe götürür. İnsanların keşfettikleri otantik olmayan pek çok inanç ve yanlış Tanrı tasavvurlarına rağmen otantik din, ilahi vahyin konusudur. Bu anlayış şu şekilde temellendirilir: İnsan düşüncesi, insanlığın kendini içinde bulduğu dünyanın insanî tecrübeleri üzerine kuruludur. Bu duruma göre insan düşüncesi, asla kendisinin ötesinde ve hayali kestirimlerinin ötesinde hiçbir şeyi keşfedemez. O halde şayet biz, tamamıyla insandan farklı olan Tanrı hakkında hakiki bir bilgiye sahip olacaksak, bu bize yine onun tarafından verilmelidir. Bu, John Ellis'in on sekizinci yüzyılın ortalarında, *The Knowledge of Divine Things (İlahî Şeyler Hakkında Bilgi)* isimli eserinde geliştirdiği delildir. Ona göre, "boynu bükük ve şaşkın olan insan oğlu," sonsuz ve yaratılmamış mahiyetin açık bir kavrayışını, sahip olduğu

20 *Age*, s. 36.

21 F. D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans.: and ed.: by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, T and T. Clark, 1928, s. 16.

kendi rasyonel güçleriyle hiçbir zaman oluşturamaz.²² “Tanrının bilgisi için tek yol, bizzat onun kendi vahyi aracılığıyla olmalıdır ve bu, onun rahmet ve merhametince sağlanır. Hiçbir şey (bir mucize olması dışında) Arş’a çıkamaz, fakat ilk şey oradan gelmiştir.”²³ Tanrının gerçek bilgisinin salt kaynağıyla ilgili benzer bir görüş, yirminci yüzyıl boyunca Karl Barth ve onun taraftarlarınca güçlü bir şekilde savunulmuştur. Barth’a göre, hem Tanrının aşkınlığı, hem de insan aklının sınırları, insanın kendi gayretleriyle Tanrı hakkında hakikati keşfetmesini engeller. Böyle bir bilgiyi elde etmeye teşebbüs eden insan bir “kibir günahkârdır” (*criminal arrogance*). Teoloji kendisini ‘*ministerium verbi divini*’ olarak, yani ‘insanlığa verilmiş ilahi sözün vekili’ olarak görmelidir.²⁴ *Dogmatics in Outline (Ana hatlarıyla İtikat Esasları)*’nda Barth, kendi anlayışını şöyle özetler: “Tanrı, ancak kendi sahip olduğu özgürlüğüyle kendisini kavranabilir yaptığı zaman anlaşılabilir ve bilinir... Tanrı daima kendi vahyiyle insana kendisini bildiren Bir’dir ve bunun dışında insan onu anlayamaz ve Tanrı olarak tanımlayamaz.”²⁵ Bu görüş bazı temel eleştirilere açıktır: ‘Eğer vahyedebilen Tanrı’yla ilgili hiçbir ön fikrimiz yoksa, bir şeyin Tanrının vahyi olduğunun fark edilmesi, ayırt edilmesi nasıl mümkün olabilir? Her şeye rağmen bu anlayış, dini inancın özgün kavrayışı olarak görülen güçlü bir yaklaşımı temsil eder ve dinin karakteristik mahiyetini belirginleştirmek adına yapılan hiçbir teşebbüs göz ardı edilmemelidir. Dini inancın bütünüyle bir vahiy meselesi olması gerektiğini kabul etmeyen birçok dindar insan dahi, vahyî unsurların kendi inançlarının hayatı bir parçası olduğunu kabul ederler.

Beşinci: Din ile ilgili beşinci görüş, iman ve amelin ahlaki yönleri üzerine vurgu yapar. Bu görüş dini, büyük oranda bir davranış konusu olarak görürken, dini düşünceyi doğru davranış ilkelerinin ifadeleri olarak kabul eder. Mesela Lord Herbert of Cherbury, on yedinci yüzyılın başlarında doğru dinin unsurlarını ortaya koymaya teşebbüs ettiğinde, bunu yapmaya önce, kendisine ibadet edilebilen bir İlahın varlığına iman ile başladı, fakat çalışmasının daha sonraki aşamalarında, erdem in dindarlık ile bağlantısının dinsel pratiğin en önemli kısmını oluşturduğunu savundu. Onun, günahın insanî anlamı, suçların karşılığı ve insanların bu hayattaki davranışlarının sonucu olarak mükâfat ve ceza aldıkları ölümden sonraki durum gibi konularla ilgili daha ileri değeren-

22 John Ellis, *An Enquiry, Whence Cometh Wisdom and Understanding to Man?*, Londra, 1757, ss. 38 vd.

23 John Ellis, *The Knowledge of Divine Things From Revelation, Not From Reason or Nature*, London, 1747, s.438.

24 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans.: E. C. Hoskyns, Oxford University Press, 1933, s. 37 ve x.

25 Karl Barth. *Dogmatics in Outline*, trans.: G. T. Thomson, SCM Press, 1949, s. 23.

dirmeleri, bu görüşünü güçlendirdi.²⁶ Temelde dinin ahlak olarak anlaşılması birçok modern yorumcu tarafından paylaşılmaktadır. Kant, rasyonel dinin, “dogma ve ritüellerden oluşmaması gerektiğini, bilakis insanî ödevleri birer İlahi emir olarak yerine getirecek kalbî bir yatkınlıktan oluşması gerektiğini” belirtir.²⁷ Mathew Arnold, “dinin gerçek anlamı, ... duyguyla yaklaşılabilir ahlak-
tır” der.²⁸ Dinin bu analizine göre, “her ikisi de temelde pratikle ve davranışlar-
la ilgili olduğu için ahlaki olanla dini olan arasında düşünülen zıtlıklar tama-
mıyla hatalıdır.”²⁹ Meşhur bir çalışmada Richard Braithwaite, dini ifadelerin,
bir ahlaki ilkeler kümesine bağlılığı bildirmek için kullanıldığını ileri sürmü-
ştür.³⁰ Böylece “Tanrı sevgidir” ifadesi, aslında sevgi dolu bir tarzda yaşamak
için ortaya konmuş bir niyetin ifadesidir. Dinsel inançlar ile ahlakilik arasındaki
bağ problemsiz değildir. Bununla beraber, dini inancın doğasıyla ilgili uygun
değerlendirmelerin hepsinde ahlaki bir unsurun bulunması ve hesaba katılması
gerektiği fikri tartışılmaz görünüyor. Yuhanna’nın Birinci mektubunun ortaya
koyduğu gibi “Şayet bir insan, kardeşinden nefret edip dururken ‘Tanrıyı sevi-
yorum’ derse, o bir yalancıdır.”³¹ Öyle görünüyor ki, Tanrı inancı ve ahlaki
davranış, ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı bulunmaktadır.

Altıncısı: Din, hem ferdi hem de sosyal davranışların salt ahlaki idaresi
olmaktan, kendi müntesiplerini cemaate mahsus (kült) aktivitelere dâhil etmesi
sebebiyle ayrılmaktadır. Şüphesiz ritüeller, sadece dine mahsus şeyler değildir.
Mesela, yavrukurt oymaklarının ve askeri birliklerin, kendilerine mahsus dav-
ranış ve eylemleri vardır! Ayrıca, grup bağlılığı ve dayanışması insan hayatının
birçok alanı için ortaktır. Zira insanoğlu, müntesip olma ihtiyacı içinde olan
sosyal bir hayvandır. Bununla birlikte, Spiro’nun din tanımının dikkat çektiği
gibi din, bir takım ibadet formlarının ortak aktivitelerine müntesiplerin katıldı-
ğı “kültürel bir kurum” olarak anlaşılabilir. Aslında, dini imanı, gerçekliğin
nihâi doğasıyla ilgili metafiziksel bir düşünceden ve ahlakla ilgili uygun ilkeleri
tasdik etmekten ayıran şey, cemaatsel aktivitenin asli unsuru olarak kabul edi-
len şeyin dinde bulunuyor olmasıdır. Kültlerin biçimleri -Budist meditasyon
bahçesinin ve Hıristiyan Kuveykır mezhebinin ayinlerinin sessizliğinden tutun

26 Edward, Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, trans.: and introduction M. H. Carre, Bristol University Press, 1937, s. 296, krş. s. 291-303.

27 Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans.: T. M. Greene and H. H. Hudson. New York, Harper Torchbooks, 1960. s. 79.

28 Matthew Arnold, *Literature and Dogma*, Smith, Elder, 1876, s. 21.

29 *Age*, s. 20.

30 Richard B. Braithwaite, “An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief”, ed.: by Ian T. Ramsey in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, SCM Pres, 1966, s. 63.

31 Yeni Ahit, I. Yuhanna, 4: 20.

da, bir Zerdüş ritüelinin veya Ortodoks ayininin debdebesine kadar- birbirine göre büyük farklılıklar oluşturur. Fakat hiçbir din, kendisi için temel kabul edilen bazı ibadet formları olmaksızın var olamaz. Bununla birlikte her dinde, üye olmanın temel şartları farklı farklıdır. Dünyanın bazı kesimlerinde, mesela Tayland'daki dini anlayışa "din kavramı" nı tatbik etmek hiç de kolay değildir. Zira o bölgede, dine müntesip olmakla o toplumun üyesi olmak arasında bir fark yoktur. Başka dinler için üyelik, kendi taraftarlarını toplumun seküler üyelerinden ayıran özel dualar ve pratikler içerir. Bununla beraber ne olursa olsun dini imanın, normalde, bir toplum içindeki inananlar arasında bir bağlılık duygusu oluşturduğu düşünülür. Mesela Hıristiyan olmak sadece belirli bir itikadı ve ahlaki kabul etme meselesi değildir. Daha ziyade 'İsa'nın bedeninin' bir parçası olarak kendini görmek, diğer üyelerle birlikte ibadet halindeyken bu bedeni onlarla paylaşmak ve kendi fikirlerinin, cemaatin sahip olduğu öğretiden şekillendirilmesine izin vermektir.

Yedincisi: Dinin, temelde bazı sosyal ve kültürel yönleri bulunmakla birlikte, belirgin bir biçimde şahsi ve özel bir niteliğinin olduğu da savunulabilir. Bir dini uygulamada grup aktivitesinin önemini dile getirenler dahi, sonunda imanın, kişinin realiteye karşı bireysel cevabını oluşturduğunu kabul ederler. Böylece özgün dinsel iman en yüksek derecede kişisel ve bireysel bir konu olarak tanımlanır. Sören Kierkegaard'a göre iman, var olan bir şahıs olarak bireyin içselliğinin konusudur. İmanın hakikati ayrı ayrı her bir birey tarafından "varoluşsal olarak ve varoluş içinde" kavranması gereken bir şeydir.³² Yine iman, birey için 'özel' ve 'sır' olabilen bir şeydir; bu şekilde iman etmiş biri, Kierkegaard'a göre, dünyada kimliği gizlenmiş bir şekilde yaşar. Çünkü onu diğerlerinden bir işaretle ayıran kesinlikle hiçbir şey yoktur. Yine dışarıda, onun gizli içselliğinin bir belirtisi olabilecek hiçbir şey bulunmaz.³³ İman, kişinin kendi meselesidir: Bu konuda "ikinci elden müritlik yoktur."³⁴ Dinle ilgili daha sınırlı egzistansiyalist bir görüş *Religion in the Making (Oluşum Sürecinde Din)*'de A. N. Whitehead tarafından ileri sürülmüştür. Burada o, bireyin bizzat kendisine ve varlıkların mahiyetinde sürekli olan şeye dayanıyor olması açısından dini, "insanın içsel hayatının sanat ve teorisi" olarak tanımlar. "Din, bireyin kendi yalnızlığında icra ettiği şeydir. Sonuç olarak dinden çıkarılması gereken şey, karakterinin bireysel niteliğidir."³⁵ Whitehead daha sonraları, Gifford'da

32 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 182- 187.

33 *Age*, s. 447.

34 Sören Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans.: D. F. Swenson, Princeton University Press, 1936, s. 88.

35 A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge Univ. Press, 1927, s. 6 vd.

verdiği derslerde ve *Process and Reality (Süreç ve Gerçeklik)*'te dini, "genel düşüncelerin özel düşüncelere, özel duygulara ve özel amaçlara dönüşümü" olarak yorumlar. "Din temelde, sadece kavramsal düşünceye ait zaman-dışı evrensel genelliği, duygunun ısrarlı tikelliğine sokmak için nihaî bir arzudur."³⁶ İman, diğer bir ifadeyle, bireylerin, genel doğruları kendilerine ait doğrular haline getirerek, onlarla kendi hayatlarını tanzim etmelerinin yoludur. Burada metafiziksel kavrayışla dini iman arasındaki farklılık, felsefi anlayış bireysel tasdikleri içeriyor iken dinsel bağlılığın cemaatsel yükümlülükleri içeriyor olması ayırımına dayanmaz, bilakis felsefenin ilkeleri genel olurken müminin teslimiyetinin kişisel olması ayırımına dayanır. Buna göre dinin en temel sorusu: 'Ben -tek başına bir birey olarak- kimim?' dir. İman, dini otoritelerin arkasına saklanmak değildir. Bilakis o, insanı bireysel olarak var olma korkutucu gerçeğiyle yüz yüze bırakır.

Sekizincisi: O halde insanlar dinle niçin ilgilenirler? Bazı durumlarda inananlar, bu soruyu, 'din ne ise o olduğu için' şeklinde ilgisizlikle cevaplayabilirler. Birçok durumda ise, 'din, daha dolu bir hayat için vasıtalar sağlar', 'din insan varlığını geliştirir', 'kurtuluş yolunu gösterir' cevaplarından birini verirler. Bu cevaplar bize, dinin sekizinci özelliğini işaret eder. Din, -yolları birbirinden farklı olsa da- bireye 'kurtuluşu/necâtı' önerir. Evangelistler, bu temel üzerinden, İncillerini halk düzeyinde 'satarlar'. Böylece diğer insanlara da kendi imanlarını paylaşmayı sunarak, onlara, ölüm yerine hayatı, hayal kırıklığı yerine tatmin olmayı, amaçsızlık yerine bir hedefi, öldürme yerine bağışlamayı, dağılma yerine birliği, bütünlüğü vaat ederler. Daha felsefi bir düzeyde Paul Tillich, 'teolojik ilişkilendirme' metoduyla, insanın temel varoluşsal ihtiyaçlarına nasıl karşılık geldiği ve bunları nasıl giderdiği görülerek Hıristiyan İncilinin anlamının kavranılabileceğini ileri sürer.³⁷ Yine, James Henry Leuba, dinin en belirgin karakterinin kurtuluş/necât vaat etme olduğunu belirtir: "Son tahlilde dinin gayesi Tanrı değil, hayattır: (öte dünyada) daha fazla, daha geniş, daha zengin ve daha tatmin edici bir hayat. Hayatı sevmek, dinin itici dürtüsüdür (*impulse*)."³⁸ Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation (Dinin Özü ve Tezahürleri)* isimli çalışmasında benzer bir sonuca ulaşır. Din fenomeni üzerine geniş bir çalışma yaptıktan sonra Gerardus, bütün dinlerin hedefinin kurtarmak/necât (*salvation*) olduğunu iddia eder: "Dinin özellikleri arasında, bu hayatın geliştirilmesi, güzelleştirilmesi, genişletilmesi ve derinleştirilmesi"

36 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, corrected edition ed.: D, R. Griffin and D. W. Sherburne, New York, The Free Press, 1978, s. 15 vd.

37 Paul Tillich, *Systematic Theology*, cilt I, s. 67 vd.; ayrıca bkz. *The Courage to Be*, Nisbet, 1952.

38 William James'dan iktibas edilmiştir: *Varieties of Religious Experience*, s. 497.

rilmesi olabilir; fakat 'kurtarıcı' olma özelliği ile başka bir şey daha kastedilmektedir: tamamen yeni bir hayat. Ancak her halükarda din, daima yönünü kurtarışa doğru çevirmiştir, verilmiş olarak var olan hayatın kendisine doğru değil.³⁹ Her ne kadar günümüzde, mecazlarla anlatımın çok sınırlı bir çekiciliği olsa da, Charles Wesley söz konusu din görüşüyle ilgili kendi kalbindekileri şu şiirinde yansıtır:

*Kaybedilen şeyi kurtarmak için, gökten geldi O:
Gelin günahkârlar ve güvenin İsa'nın ismine.
O bağışlamayı sunuyor size,
Davet ediyor sizi özgürlüğe.
Eğer ağırlığınızsa günah sizin, hadi Bana gelin!*

Bununla beraber, dinin kurtarıcı olduğu iddiası, bazı eleştirileri de beraberinde getirmektedir: Din 'yalancı ilaç' (*placebo*)^{*} gibidir; etkisi sadece ona inanan insanlar içindir; dini inancın objesi, yani Tanrı, gerçekte inananın hayal gücünün bir ürünüdür. Bu iddialar bizi, dinin karakteristik özeliğini ortaya koyma yollarından dokuzuncusuna ve burada üzerinde duracağımız sonuncusuna götürmektedir.

Dokuzuncusu: Bu görüşe göre dini inançlar bizim ideallerimizin yansıtılmasını ve değerlerimizin somutlaştırılmasını (yani, soyut değerlerin, sanki onlar somut objeler veya gerçek kişiler gibi sunulmasını) ifade ederler. Kimileri, dinsel inançlarla ilgili bu analizi onların güvenilirliğini yıkmak için kullanır. Mesela Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity (Hıristiyanlığın Özünü)* isimli eserinde bu durumu şöyle ifade eder: "Tanrı bilinci, kişinin kendisiyle ilgili bilinci, Tanrı bilgisi, kişinin kendisinin bilgisidir. Bir insanı Tanrı anlayışına bakarak daha iyi bilirsin ve insana bakarak da Tanrısını; bu ikisi özdeştir. İnsan için Tanrı ne olursa olsun, bu onun kendi kalbi ve ruhudur."⁴⁰ Böylece insanlar Tanrının sıfatlarının listesini yaptıklarında, yüce olarak kabul ettikleri değerlerinin listesini yapmaktalar ve onlara kendi üzerlerinde bir gerçeklik atfetmektedirler. İnsanlar bu değerleri yaşatmakta başarısız kaldıklarının suçluluğunu hissettiklerinde, bu durumu, Tanrıya karşı suç işlemek şeklinde tanımlayabilirler, fakat gerçekte bu insanların yaşadıkları şey, kendi fikirlerinden uzaklaşmış olmanın sıkıntısıdır. Dinin benzer bir yorumunu, psikolojik terimlerle Sigmund

39 Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trans.: I. E. Tumer, George Allen and Unwin, 1964, s. 681 vd.

* Placebo: Tedavi sürecinde gerçek fiziksel bir etkisi olmayan ve doktorlar tarafından hasta üzerinde psikolojik rahatlatma yaratması için verilen yalancı ilaçların tıbbi ortak adı -Çev.-

40 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans.: G. Eliot. New York, Harper Torchbooks, 1957, s. 12.

Freud yapmıştır. *The Future of an Illusion (Bir Yanılsamanın Geleceği)*'nde o, dini fikirleri, 'yanılsamalar, ataların gelenekleri ve insanlığın en güçlü, en ivedi arzuları' olarak tanımlar. Mesela, 'Tanrının yardımseverliği' inancı, tecrübelerimiz yaşımızın ilerlemesi sonucu bize babamızın zayıflığını öğrettiğinde, bizim, çocukluk dönemine ait güven duygusunun yerini doldurmak için rahatlatıcı bir ikâme unsur olarak keşfettiğimiz bir yoldur.⁴¹ Bununla birlikte, dinsel inançların yansıtma özelliğinin, her zaman onların aleyhine olması gerektiğini de söyleyebiliriz. Gordon D. Kaufman, *Essays on Theological Method and Theological Imagination (Teolojik Metot ve Teolojik Tahayyül Üzerine Denemeler)*'de, ikna edici bir tarzda teolojik anlayışın yapıcı bir aktivite olduğu görüşünü geliştirmiştir.⁴² Belki de insan anlayışının yapısı öyledir ki, sadece yansıtma ve hayal etme faaliyeti vasıtasıyla biz nihaî ve İlahi olanın mahiyetini kavrayabiliriz. Aslında denebilir ki, İlahi enkarnasyon (Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi) örneğinde olduğu gibi, böyle bir gerçekleşmeyle Tanrı bize, bizim için mümkün olan en uygun tarzda İlahi mahiyeti kavrayabileceğimiz bir hikâye bir model sağlamaktadır. Tanrı'nın kendini açıklaması/vahyetmesi amacı açısından İlahi enkarnasyonla ilgili ortaya konmuş böyle bir yaklaşım ister inandırıcı olsun ister olmasın, dini inançların, insanî idealleri somutlaştıran yansıtma kullanarak Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili algımızı maddileştirip, somutlaştırdığını kabul etmek dine bir zarar vermez. Pekâlâ, âkâbet hikâyeleri, 'Tanrı' diye adlandırdığımız nihaî ve kutsal varlığın özelliğini ve isteğini kavrayabilmemizin en uygun yolu olabilirler. Hayal kurma gücü, teologlar ve inananlar tarafından ihmal edilmemelidir. Tanrı realitesini keşfetmek için bu anlayış, eğer tek yol değilse, değişik yollardan biri olarak kabul edilebilir.

O halde din nedir? Dinin özellikleriyle ilgili ifade ettiğimiz bazı noktalar bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Din, kompleks bir bütünlüktür; ne basit bir tanımlaması vardır, ne de onu tanımlayan herhangi bir tek öze sahiptir. Din kavramı, sınırsız sayıda bireysel imana atıfta bulunmaktadır. Bu imanlarda yer alan hâkim nitelikler her defasında, diğer imanların sahip olduğu aynı özelliklerin anlamlı bir çerçevede birbiriyle örtüşmesi ya da birbiriyle kesişmesiyle karmaşık bir ağ sistemi oluştururlar. Sonuç olarak din, sınırları 'bulanık' (*fuzzy*) olan bir kavramdır. Dinin özü ile ilgili olarak bu durum, Ludwig Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" diye ifade ettiği bir gerçekliğe işaret eder.⁴³

41 Sigmund Freud, *The Future of An Illusion*, trans.: W. D. Robson-Scott, Hogarth Pres, 1962, s.26.

42 Gordon D. Kaufman, *An Essays on Theological Method*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1975; ve *The Theological Imagination*, Philadelphia, Westminster Press, 1981.

43 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans.: G. E. M. Anscombe. Basil Blackwell, 1963, I, s. 66 vd., s. 31 vd.

Aile benzerlikleri ifadesiyle Wittgenstein, bir ailenin üyelerinin aynı aileye dâhil olduklarını gösteren çok çeşitli özelliklere dikkat çekmektedir. Bu özellikler, girift yollarla üst üste gelerek ve birbirleriyle kesişerek pek çok benzerlikler oluştururlar.

B. Felsefe Din ile Niçin İlgilenir?

Dinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili değişik yollar üzerinde düşündükten sonra, bu bölümün başında sorduğumuz, “Atinalıların Kudüs’te işi ne?” sorusuna dönmenin zamanı geldi. Ele aldığımız şekilde dinin mahiyeti kabul edildiğinde, felsefenin, dinin anlaşılmasına ne katkısı olabilir? Diğer bir ifadeyle, din felsefesi; araştırma, mühendislik ve inşâ etme gibi felsefi aktiviteleri dine nasıl uygulayabilir? Bu yönüyle, bu çalışmanın geri kalanı dinsel anlayışın değişik yönlerini araştırarak, bu soruya somut bir cevap sağlayacaktır. Öte yandan, ön hazırlık niteliğinde ve daha biçimsel bir cevap verebilmek için, birbirinden farklı birçok entellektüel aktivitenin üstüne ‘felsefe’ etiketinin vurulduğunu fark etmek ve bu kadar farklı aktivitenin dini inancı anlama, geliştirme, temellendirme ve formüle etme görevlerinde nasıl kullanıldığı konusuna kafa yormak önemlidir.

Felsefi aktivite diye nitelenebilecek, kısmen dini inançla da ilgili olan entellektüel aktiviteler arasında metafizik, mantık, epistemoloji ve felsefi analiz yer alır. Felsefi araştırmaların dinin konusuna uygulanabildikleri farklı yolların ana çizgilerini belirtmeden önce, adı geçen felsefi aktivitelerin her birinin neleri içerdiğine kısaca işaret edeceğiz.

Metafizik, insanların ‘felsefe’ kelimesi ile karşılaştıklarında hemen akıllarına gelen bir kelimedir. ‘Metafizik’ teriminin kökeni, Aristoteles’in tabiat (*fizik*) hakkındaki kitabından sonra (*meta*) yazdığı bir eserine onu isim olarak vermesine dayanır. Bununla beraber metafizik kavramı; ampirik, olumsal (*contingent*) dünyayı aşan ya da bu dünyanın temelini oluşturan şeyi, evrensel ve nihâî olan şeyi ve bütün şeylerin zorunlu temeli olan şeyi anlamak için yapılan teşebbüslerin ortak adı olagelmıştır. Metafizik sahasında filozoflar, temel realiteyi, kendinde varlığı belirlemeye ve onun mahiyetinin, bütün şeylerin yapısını, amacını ve anlamını nasıl belirlediğini kavramaya çalışırlar. Metafizik hakkında Tillich, “her şeyde ortak olarak bulunan varlığın, ilkelerini, yapısını ve mahiyetini keşfetmektir” der.⁴⁴ Whitehead ise metafiziği, “ilk ilkeleri kavrama teşebbüsü” olarak tanımlar. “Bu ilk ilkeler, var olan ve günün birinde var olacak olan her bir şeyden çıkartılabilirler ve böylece tutarlı, mantıksal ve zorunlu bir genel

44 Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Nisbet, 1955, s. 8.

düşünceler sistemi oluştururlar ki onun terimleri aracılığıyla tecrübelerimizin her bir parçasını yorumlayabiliriz.”⁴⁵ Ayrıca Whitehead bu tümel ilkeleri kavramanın zorluğuna dikkat çeker: Bunlar her şeyde bulunmakta ve temsil edilmekte oldukları için, -bilgi elde etmek için genellikle izlenen yolun aksine- bu ilkelerin uygulandığı durumlar ile uygulanmadığı durumları birbiriyle karşılaştırarak ayır edilmeleri mümkün değildir. Yirminci yüzyılda metafizikçilerinin çoğunluğu, Anglo-Sakson felsefi çevrelerinde pek kabul görmemektedir. Çünkü bu çevrelerdeki filozoflar bu tür ilkelerin tutarlı bir anlayışını elde etmenin imkânından şüphe etmişlerdir. Onların, dilin anlamlı kullanımı ilkesi üzerine dayanan eleştirileri göz ardı edilmemelidir. Fakat eleştirilerinin metafiziğin imkânını tamamen ortadan kaldırdığı da söylenemez. ‘Var olmamızın belli bir anlamı var mıdır yoksa bizler anlamsız bir kozmostaki saçma bir kazanın eseri miyiz?’ şeklindeki sorularının doğru cevabını belirlemeye çalışan her şuurlu varlık için metafizikle meşgul olmak kaçınılmazdır.

Mantık çalışmaları, felsefede son yıllarda hızla gelişen alanlar arasında dikkat çekmektedir. Mantık alanında filozoflar, geçerli akıl yürütme süreçleriyle ilgili metotların uygulamalarını ve anlamını kavramaya çalışırlar. Bu çalışmalar, kıyasa dayalı akıl yürütmenin basit formlarının analizinden, modern sembolik mantığın ve modalite mantığının kompleks incelemelerine kadar çeşitlilik gösterir. Mantık çalışmaları, tümdengelimli kesin ispatlama biçimlerinin (ve tabii ki yanlış ispatlama biçimlerinin) belirlenmesiyle sınırlandırılmaz. Şüphesiz bu tür ispatlama biçimleri de bize bir takım şeyler öğretir. Mesela, ‘Tüm insanlar ölümlüdür’ ve ‘David bir insandır’ öncüllerinden ‘David ölümlüdür’ sonucunu çıkarsamanın neden doğru olduğunu; ve ‘David, din felsefesi öğretmenidir’, ‘David’in saçları döküktür’ öncüllerinden, ‘O halde din felsefesi öğretmenlerinin saçları döküktür’ sonucunu çıkarsamanın niçin yanlış olduğunu öğreniriz. Bu tür bilgiler, akıl yürütme hatalarını ortaya çıkarmada bir kullanım alanı bulsa da, genellikle, dikkatle düşünen birine zaten açık olan şeyi formüle etmekten öteye geçmemektedir. Öte yandan, özellikle din konusunu çalışan öğrenciler için mantık çalışmak, informal ve kompleks prosedürlerin incelenmesini içerir. Farklı delil parçalarının kümülatif gücünü değerlendirerek ve çeşitli faktörlerin önemini bir araya getirerek bu prosedürler aracılığıyla güvenilir sonuçlara ulaşırız. Bu alanda kullandığımız akıl yürütme türü, mesela, bir zanlının mahkeme sonunda suçluluğu hakkında veya bazı tarihsel olayların meydana geliş nedenleri hakkında ya da bir hastanın uygun teşhis ve tedavisi hakkında hükümler verirken kendisine başvurduğumuz akıl yürütme

45 Whitehead, *Process and Reality*, s. 3 ve 4.

türüdür.

Felsefenin üçüncü biçimi, '**epistemoloji**'dir. Epistemoloji, kesin bir güvenirlik içinde 'bilinebilir' diye değerlendirebileceğimiz şeylerle, doğru şahitliğimizin arkasında neyin yattığının belirlenmesiyle ve bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyi nasıl bildiğimizle ilgili bir çalışmadır. Her ne kadar Platon'un, ampirik objelerin benzemeye çalıştıkları 'formların' bilgisine nasıl ulaştığıyla ilgilenmiş olması, epistemolojiyle ilgili çalışmaların felsefenin kendisi kadar eski olduğunu gösterse de, epistemoloji özellikle, Descartes ve Locke'den günümüze kadarki modern felsefenin temel ilgisi olarak nitelenir. Descartes, şüphe edilmesi mümkün olmayan şeyi ve onu neyin takip etmesi gerektiğini belirlemeye çalışarak felsefesine başlarken, Locke, insan anlayışının mahiyetini ve onun neleri ihtiva edebileceğini aydınlatmaya çalışarak felsefesine giriş yapmıştır. Hume ve Kant'ın eserleri, bu sahada daha ileri konuları ele alır. Onlar, bilgimizin kapsamına giren şeylerin, Descartes, Locke ve bunların taraftarlarının düşündüklerinden çok daha sınırlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Özellikle Kant, insan aklının kapasitesini inceleyerek, eşyanın kendinde haliyle doğasının (*numen*), diğer bir ifadeyle realitenin ampirik alanı aşan mahiyetinin bizim bilgimizin ötesinde olduğunu göstermiştir. Ona göre, *bildiğimizi* geçerli bir biçimde iddia edebileceğimiz yegâne şeyler, tecrübemizin ve düşüncemizin yapıları ve bu yapılar aracılığıyla farkında olduğumuz objelerdir. Kant'ın akletmenin değeriyle ilgili eleştirel yaklaşımı, son iki yüzyıl boyunca felsefi düşünce üzerinde büyük etki yaratmıştır. Bu yaklaşım, metafizikçileri ve din felsefecilerini, bilgi ve haklılaştırma (*justification*) ilişkisi açısından dini imanla (*faith*) ilgili olan 'inanç' (*belief*) kavramının ne anlama geldiğini daha dikkatli düşünmeye yöneltmiştir.

Buradaki amaçlarımız açısından son olarak bir de felsefenin analitik formuna değineceğiz. **Analitik felsefe** geleneğini takip eden filozoflar, realitenin nihaî mahiyetiyle ilgili yeni doğruları ortaya çıkarmaya çalışmazlar. Bu filozoflar, insanların kesin ifadeler kullandıkları zaman neyi kastettiklerini ve onları kullanan kimseler tarafından bu ifadelerin nasıl haklılaştırılmış olarak görüldüğünü açıklamaya çalışırlar. Bu yolla filozoflar, karıştırmaları ortaya çıkarmaya; ve insanlar, kendilerinin ya da başkalarının ifadeleriyle ilgili olarak 'gerçekten' ne söyledikleri/söylendiği konusunda açık olmadıklarında ortaya çıkan yanlış anlamaları gidermeye çalışırlar. Felsefi aktiviteyle ilgili bu anlayışın klasik ifadesi Ludwig Wittgenstein tarafından *Philosophical Investigations* (*Felsefi Soruşturmalar*)'da, şu ifadelerle verilmiştir: "Felsefi bir problem, şu forma sahiptir: 'Çıkış yolumu bilmiyorum'. Felsefe, dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde karışamaz; sonunda onu sadece tasvir edebilir. Zira ona her hangi bir temel de

veremez. Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır.”⁴⁶ Analitik felsefenin, felsefe yapmanın tek geçerli formu olduğu iddiasına karşı çıkılması gerekir, çünkü kimi felsefecilerin, yerine getirmeleri gereken daha önemli görevler olduğunu ileri sürmeleri nihaî soruları ortadan kaldırmaz. Fakat bununla birlikte, özellikle yaşadığımız yüzyıl boyunca ve Anglo-Sakson çevrelerde felsefi aktivitenin söz konusu analitik formunun gelişmesi, düşünce ve kavrayış için gerekli olan daha fazla sağlamlık ve aydınlığı sağlamıştır. Gerçi bu yaklaşım, sözgelimi, Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaların doğruluğunu ve haklılaştırmasını hiç de kolaylaştırmasa da, bu iddiaların ne ifade ettiğini ve onları haklılaştırmak için nelerin gerekli olduğunu daha açık hale getirmiştir.

Felsefenin bu şekilde, metafizik, mantık, epistemoloji ve analitikle ilgili rollerini açıkladıktan sonra 'Atinalıların Kudüs'te işi ne?' sorusuyla ilgili olarak daha ziyade biçimsel bir cevabın taslağını çıkarmaya çalışabiliriz. Diğer bir ifadeyle, felsefi düşüncenin bu farklı formlarından biri ya da bir kaç dinsel anlayışa uygulandığında ortaya ne çıkmaktadır? Yine burada da din ve felsefe arasındaki ilişkiyle ilgili farklı görüşleri yansıtan pek çok temel duruş vardır. M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approach (Din Felsefesi: Tarihsel Yaklaşım)* isimli çalışmasında bu duruşlardan dördünü tartışmıştır. Bunlar 'din olarak felsefe', 'dinin hizmetindeki felsefe', 'imana bir yer açan felsefe' ve 'felsefe ve din dilinin analizi'dir.⁴⁷ Onun çalışması, büyük dini yazarların her birinden ilginç örnekler içerir. Bu çalışmanın kalan bölümünde bu duruşların her birinin temel muhtevasına işaret etmek istiyorum. Ayrıca bunlara, beşinci bir özellik olarak 'dini düşüncede kullanılan akıl yürütmenin araştırması olarak felsefe'yi de ilave edeceğim.

1. Din Olarak Felsefe

Nihaî realitenin mahiyetiyle ilgili metafiziksel anlayış, kişiye hem ibadet edilebilen bir obje (veya tefekkür edilebilen bir ideal) hem de davranışlarını yönetecek bir değerler sistemi sağlarsa, böyle bir anlayışta bir 'din olarak felsefe' ortaya çıkar. Bu tür durumlarda dinin muhtevası, insan düşüncesiyle belirlenir. Bu, kendisine tapınılan varlığın ve ortaya konan ahlakî değerler sisteminin, onları düşünen insan zihninin dışında hiçbir ontolojik statüye sahip olmadığı anlamında insan ürünü olduğu demek değildir. Buradaki metafiziksel kavrayışla ilgili rasyonel düşünce, vakıada olanın nihaî halinin tasavvuru olarak görülebilir. Şüphesiz, Feuerbach ve Don Cupitt gibi birkaç ateist optimist, zihinlerimizin

46 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, p. 123 vd, s. 49.

47 M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches*, Macmillan, 1972.

ürettiği kabullere ibadet ettiğimiz konusunda (ki ben bu düşüncede her hangi bir ilham verici yön bulamadığımı itiraf etmeliyim) bizi ikna etmeye çalışmışlardır. Fakat buna rağmen, ne zaman en yüksek ilkeler ve eşyanın mahiyeti üzerine rasyonel bir tefekkür başlasa, biz onu ister tanıyalım ister tanımayalım nihaî olan varlık hakkında, onun olduğu şekilde doğru bir kavrayışını geliştirebilmek için 'din olarak felsefe' normal olarak ortaya çıkar. Bu şekliyle felsefenin, iman ve pratik için yeterli bir temeli sağladığı savunulabilir. Öte yandan bu durum, İlahî ve Nihaî olan varlığın vahiy aracılığıyla insanlığa gönderdiği düşünülen anlayış ve yönlendirmeye ilgili her şeyi -dini düşünce için temel bir zorunluluk olmasına rağmen- dışarıda bırakmaktadır.

'Din olarak felsefenin' klasik örnekleri, Platon'un anlayışında ve daha sonra Plotinus ve Porphyry tarafından geliştirilen Yeni-Plâtonculuğun son dönemlerinde bulunur. *Cumhuriyet*'te Platon, 'İyi' hakkında: "bilginin objelerine onların doğruluğunu ve zihne de bilme gücünü veren şey" diye yazar. O (İyi), tüm şeylerin gerçekliğinin kendisine bağlı olduğu şeydir, fakat zati itibarıyla kavranabilenlerin ötesindedir. O, değerde ve güçte aşılamaz olandır.⁴⁸ Her ne kadar İyinin 'tam olarak ne olduğunu' kimse bilemese de, O, bütün aktivitelerin doğru gayesidir ve varlığı herkes tarafından sezilir.⁴⁹ Iris Murdoch, yakın bir zamanda kaleme aldığı *The Sovereignty of Good (İyiliğin Egemenliği)* isimli çalışmasında, 'din olarak felsefe' şeklinde çağdaş Plâtonculuğun nasıl geliştirilebileceğine işaret etmiştir. Murdoch, iyi idesini, düşünce ve kavramanın merkezi olarak benimsemenin önemini, iyinin aşkın olmadığına da işaret ederek kabul eder.⁵⁰ Buradan hareketle Murdoch imanın, iyinin karakterini kavrama yolunda artan bir arayış olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer.

Plotinus'da din olarak felsefe, harekete sevk edici mistik bir tefekkür formu olarak karşımıza çıkar. Akıl, bütün varlık ve değerlerin kaynağı olan Bir'i sevmek için kendi ötesine geçebilmelidir. Bir'in vizyonunda (mukâşefesinde), "arzularımızın son noktasına ulaşırız. Biz onunla artık ahenksiz olmayıp, bilakis onunla tam bir İlahî raks içine gireriz. Bu durumda, tam mutluluğu yakalarız ve hayatın ve aklın temelini, varlığın ilkesini, iyinin sebebini ve ruhun temelini ve ruhla canlılık kazanan şeyi müşahade ederiz."⁵¹ Plotinus'u anlamak zor olsa da, onun çalışması, felsefi düşüncenin bazı formlarının -bu formlar bütün varlığın gerçek gayesini tamamıyla içeren bir vizyonunu verdiği için- derinden tedirgin edici etkilere sahip olabileceğini ifade eder.

48 Plato, *The Republic*, trans.: H. D. P. Lee, Penguin Boks, 1955, 508, s. 273.

49 *Age*, 505. s. 269.

50 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Roudledge and Kegan Paul, 1970. s. 69.

51 Plotinus, *Selected Works*, ed.: G. R. S. Mead, G. Bell and Sonss, 1914. s. 316.

Çağdaş filozof Charles Hartshorne, hayatı ve eserleriyle, din olarak teistik felsefe yapmaya ilginç bir örnek oluşturmaktadır. O, *The Logic of Perfection (Mükemmelliğin Mantığı)*'nda bize şunu söyler: "Ben on yedi yaşı civarlarındayken, Emerson'un *Denemeler*'ini okuduktan sonra, (şüphesiz yaptığım şeyle ilgili zihnimdeki kavram bir dereceye kadar belirsizdi) akla sonuna kadar güvenmek gerektiği yönünde düşüncelerim netleşti. Bu idealimi sürdürürken, metafizik ve dini sorularla ilgili düşüncemi, iyi düşünce olarak, düşüncenin uygun kriteri olan iyi olarak -gönül okşamanın, nasihat etmenin veya duyguları bildirmenin bir kriteri olan iyi olarak değil- oluşturmaya çalıştım."⁵² Her ne kadar bu ideal düşünceyi ilan etmenin ona bağlanmaktan daha kolay olduğunu itiraf etmeye devam etse de, Hartshorne'un hayata karşı kişisel tutumu ile entelektüel çalışmalarının mukayesesi, onlar arasında işaret edilebilir bir uyumu ortaya koyar. O, rasyonel çıkarımlarına göre inanmış ve buna göre de yaşamıştır. Temelde onun inancı, "Tanrı sevgidir" önermesiyle özetlenebilir. Hartshorne, vahye başvurmaksızın şu sonuca ulaşır: Dünyada meydana gelen her şeyin şuurunda olan ve onların hepsine mukâbelede bulunan, tam, yetkin ve tapınmaya layık bir varlık olarak Tanrının realitesini kabul etmenin rasyonel açıdan zorunlu olduğunu göstermek mümkündür. Buradan hareketle o, böyle bir varlığın tutarlı bir şekilde sadece sevgi olarak idrak edilebileceği sonucunu çıkarır. İleri sürdüğü görüşlere az ya da çok (ki çoğunlukla az) itiraz edilebilir olsa da, Hartshorne, bazı temellere dayanarak, "Tanrıya inanmamayı tercih etme hususunda irrasyonel bir şeyler olduğunu" savunur ve "öyle görünüyor ki, şahsi bütünlüğün objektif ilişkilerini kavrayabilmenin teistik yoldan başka hiçbir yol yok" der.⁵³ Onun eseri, zengin, etkili ve Tanrı'yla ilgili Hıristiyan inancıyla temelde uyumlu bir 'din olarak felsefe' önerir.

2. Dinin Hizmetkârı Olarak Felsefe

Din ve felsefe arasındaki ilişkiyle ilgili farklı bir görüş, Tanrı ve insanın âkıbeti hakkındaki rasyonel düşüncenin, bir takım bilgiler elde etmede fiili başarılarını inkar etmemesine rağmen, böyle başarıların, rasyonel düşüncenin dini inancı yaşatma ve korumasına yetmeyeceğini savunur. Mesela, Tanrının var olduğunu, ezeli, kâdir-i mutlak, âdil ve itaat edilmeye lâyık, vb. olduğunu savunmanın rasyonel haklılaştırmasını (*justification*) yapmak mümkün olabilir. Hatta insanların ahlaki olarak Tanrıya karşı sorumlu olduklarını ve ölümsüz olduklarını

52 Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Illinois, Open Court, 1962, s. VIII vd.

53 C. Hartshorne, *A Natural Theology of Our Time*, s. 45 vd.

göstermek de mümkün olabilir. Ama yine de, bu ikinci yaklaşıma göre, insanlar Tanrı'nın onlara kurtuluşları için gerekli gördüğü iman üzerinde olmayı istiyorlarsa, sözü edilen rasyonel sonuçların, ilahi vahiyle desteklenmeye, geliştirilmeye gereksinimi vardır. Bu yaklaşım, dini anlayışla ilgili iki basamaklı (ya da seviyeli) bir model olarak tanımlanabilir. Alttaki basamak, insan aklıyla kavranabilen hakikatlerden oluşur; üstteki basamak ise, insanın kendi güçleri aracılığıyla kavrayabildiği şeylere gerekli ilaveleri yapmak için Tanrı tarafından insanlığa vahyedilen Tanrı'nın mahiyeti ve istekleri hakkındaki nakilleri içerir. Bununla beraber akıl, bu vahyedilen hakikatlerle ilişkide önemli bir role sahiptir: Akıl, bu şeylerin, otantik vahyin işaretlerini taşıyıp taşımadığına ve buna bağlı olarak da 'Tanrıdan gelmiş vahiyler' olarak onların kabul edilip edilemeyeceğine hüküm verir.

Dini anlayışla ilgili bu görüşün klasik savunucusu Thomas Aquinas'tır. Aquinas, iki büyük eseri, *Summa Contra Gentiles* (*Sapkınlara Karşı Risale*) ve *Summa Theologiae* (*İtikad Risalesi*)'nde, Tanrının varlığı ve mahiyeti hakkında keşfedilebilecek her şeyi -mesela, Tanrının basitliği/tekilliği, değişmezliği, yetkinliği, sonsuzluğu ve bilgisi gibi- ayrıntılı olarak araştırmıştır. Bundan sonra o, "akılın her türlü çabasını aşan ve Tanrı'nın sınırsız iyiliğinden dolayı bilinebilir kıldığı kendisiyle ilgili doğrular" üzerinde tartışır.⁵⁴ Bu sonuncular arasında, Teslis ve Enkarnasyon öğretileri, insanın nihai akıbeti, yani yeniden dirilme, bedenlerin mükâfatlandırılması, ruhlar için sonsuza kadar devam eden güzellikler ve bunlarla ilişkili meselelerle ilgili öğretiler bulunmaktadır.⁵⁵ Öte yandan şu husus da not edilmelidir ki, Aquinas, ilkece insan aklının ulaşabilme kapasitesinde gördüğü hakikatlerin, pratikte akıl tarafından elde edilebilirliğinden şüphe etmiştir. Bu sebeple o, çabuk ve eksiksiz olarak kazanılabilmesi için Tanrı'nın bu hakikatleri, vahiy aracılığıyla en doğru biçimde bize sağladığını ifade eder.⁵⁶ Sonunda biz ulaştığımız rasyonel sonuçlara, Tanrının vahiyle bildirdiği şeylerle uydukları için ve uydukları ölçüde güvenebiliriz.

Öte yandan John Locke'dan bu yana modern düşüncedeki hâkim görüşe göre, doğruluğun ölçütü akıl tarafından belirlenir: Vahyedilmiş olduğu varsayılan bilgi, ancak aklın bildirdiği şeyle çelişmezse ve rasyonel açıdan benimsenebilir testlerce Tanrı'dan geldiği teyit edilirse kabul edilebilir. Locke bu görüşünü, *An Essay Concerning Human Understanding* (*İnsan Anlığı Üstüne Bir Deneme*)'nin IV. Bölümünde dile geliştirmiştir.⁵⁷ Bu örnek en iyi şekilde Samuel

54 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I. 9, 1; IV, 1, 4.

55 *Age*, IV, 1, 11.

56 *Age*, I, 4.

57 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV. Kitap, Bölüm 16-19.

Clarke tarafından 1704, 1705 tarihleri arasında Boyle Konferanslarında dile getirilmiştir. Clarke, önce dünyadaki kozal düzenden Tanrının varlığını ve sıfatlarını ispat etmeye çalışmış ve buradan şu sonuca ulaşmıştır: “Hiçbir şey, Tanrı’nın Zorunlu Varlığı ve bunun çıkarımsal sonucu olan Tanrı’nın tüm sıfatları kadar kesin ve tartışmasız olamaz.”⁵⁸ Bu şekilde, dinin ilk temellerini sağlam bir şekilde yerleştirmeye teşebbüs eden Clarke, “İlahi vahyin kesinliğini ve doğal dinin değiştirilemez emirlerini” göstermek suretiyle, “kutsal dinimizin üst yapısının tamamının, hakikat ve mükemmelliğini ispat etmeyi ve ortaya koymayı” kendine görev addetmiştir. Bu görevde Clarke kendini, söz konusu hakikatleri inkâr ederek zaaf ve ahlaksızlıklarına bahane oluşturmaya çalışan din karşıtı insanların muhalifi olarak görür. Onun araştırmalarının sonucuna göre, “Tanrı, bu meselelerle ilgili birçok ve kesin kanıtlar sağlamıştır.”⁵⁹ Sonuç olarak, Tanrı ve insanlık hakkında aklın gösterdiği ve vahyin beyan ettiği hususlara inanmaya bizi mecbur kılan her türlü neden dünyada vardır.⁶⁰

3. İmana Yer Açabilmek İçin Felsefe

Felsefe ve din arasındaki ilişkiyle ilgili farklı bir görüşe göre filozofların rolü, varlığın anlamını, Tanrının mahiyet ve iradesini kavrama ve doğrulamada insan aklının yetersiz olduğunu göstermek ve böylece Tanrı’yla ilgili hakiki bilginin vahye dayalı temelini tesis etmektir. Bu anlayışı kabul edenler, sadece rasyonel düşüncenin tutarlı bir şekilde bir din üretebileceğini inkâr etmiyorlar; onların bazıları, aklın kendi gücünü kullanarak Tanrı hakkında anlamlı herhangi bir şey keşfedebileceğini de reddediyor. Bu felsefi yaklaşımın söz konusu aşırı şekline göre, Tanrı hakkındaki bütün geçerli bilgiler Tanrıdan gelmeli ve imanla kabul edilmelidir. Felsefenin değeri ise şuradadır: Metafizik, epistemolojik ve mantıksal araştırmalar, eğer doğru bir biçimde yapırlarsa, Tanrı’yla ilgili konularda insan aklının yetersizliğini açık hale getirirler. Bu yolla felsefe insan düşüncesinin kendini beğenmişliğini sınayacak ve Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde önemini belirttiği gibi, imana bir yer açmak için akli sınırlayacaktır.⁶¹

Felsefenin dindeki rolüyle ilgili bu yaklaşıma, daha önce dinle ilgili olarak ele aldığımız, ‘hakiki dinin Tanrı’nın vahyi temeli üstene dayanması gerektiği’

58 Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London, 1732, s. 126.

59 *Age*, s. 47, 149.

60 *Age*, s. 455 vd.

61 I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans.: N. K. Smith, Macmillan, 1958. s. 29. Kant’ın bizzat kendisi imana bir yer açmak için bilgiyi zorunlu olarak inkâr etmek gerektiğini ifade eder.

şeklindeki görüşte, John Ellis ve Karl Barth'ın eserleriyle nasıl teolojik örnekler sağladıklarına işaret edilmiştir. Daha erken döneme ait bir örnek, Ockhamlı William'ın Tanrı'nın geleceği bilmesi konusunda yazdığı eserinde bulunabilir. Bu çalışmada o, insan aklını kullanan filozofun, Tanrının geleceği bilemeyeceği yargısında bulunacağını ileri sürer. Çünkü gelecek, vakıada içlerinden sadece birinin meydana geleceği bir imkânlar sahasıdır. Hâlbuki İncil otoriteleri ve azizler, Tanrının böyle bir ön-bilgiye (ezelî bilgiye) sahip olduğunu söylerler.⁶² Bu apaçık çelişkiyle yüz yüze gelince Ockham, söz konusu iki yaklaşımı uzlaştırabilmek için kimi hileli akıl yürütmelere başvursada sonunda onları uyumlu hale getirmenin bir yolunu bulamaz. Buradan hareketle Ockham, imanın sahil olmasının onun bir gereği olduğu, fakat tabii akla uygun olmasının ise nadiren karşılaşılan bir durum olduğu sonucuna ulaşır. Her ne kadar Ockham'ın böyle bir sonuca varırken otoritelere müracaatı kabul edilemez olsa da, o, akıl ile iman çelişğinde aklın hükmünü inancın buyruğuna tâbi kılmada izlediği yolla, rasyonel düşünceye güveni olan teologların, bu güvene rağmen Tanrı inancı ile ilgili temel konular ve vahyin önemini yargılama söz konusu olduğunda aklın yetersiz olduğunu düşünebildiklerine bir örnek oluşturmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Henry L. Mansel, *The Limits of Religious Thought (Dini Düşüncenin Sınırları)*'nda Tanrının temel sıfatları üzerine düşünmenin, zihinsel kapasitemizin ötesindeki konulara temas etmeye çalıştığımızın bir göstergesi olduğunu ileri sürer. O dikkatini, 'Sebeb', 'Mutlak' ve 'Sonsuz' kavramlarına yöneltir ve bu kavramların her birinin, sahil bir Tanrı anlayışı için eşit ölçüde vazgeçilemez olduğunu belirtir. Böyle olmasına rağmen, bu üç kavramın implikasyonları ile ilgili analizlerin, çelişkiye düşmeksizin bu kavramların hep birlikte 'bir ve aynı kişiye' atfedilemeyeceğini gösterdiğini ileri sürer.⁶³ O, buradan iki sonuç çıkarır: Birincisi; akıl, Tanrı hakkında düşünmeye giriştiğinde kaçınılmaz bir şekilde içine düşeceği çelişkilerle karşılaşır. Ona göre bu çelişkiler, "takip edelim diye bizim için çizdiği çizgiden sapmakta olduğumuz konusunda bizi uyarmak için Tanrı tarafından insan aklına konulmuş işaretlerdir."⁶⁴ Diğeri; Tanrı, kendisine doğru bir şekilde bağlanabilmemiz için ve kendisi hakkında nasıl düşünmemizi istiyorsa o şekilde ve insan düşüncesinin sınırlı kapasitelerine uygun gelecek şekilde vahyini göndermiştir.⁶⁵ Tan-

62 William Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, trans.: M. M. Adams and N. Kretzmann, New York, Appleton-Century-Crofts, 1969, s. 90.

63 H. Longueville Mansel, *The Limits of Religious Thought*, Oxford, 1858, s. 47.

64 *Age*, s. 198 vd.

65 *Age*, s. 126 vd.

rı'nın bize kendini vahyiyle bildirmesi aklımızı tatmin etmezken, Tanrı ile ilişkide uygun davranmamız için yeterli bir rehberdir. Çağdaş teolojik tartışmalarda Tanrı'yla ilgili gerçek bilgi için vahyin öncelliği ve yegâneliği Thomas F. Torrance tarafından güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. O sözgelimi, *Theological Science (Teolojik Bilim)* isimli eserinde, "Tanrının kendisinin bize bildirdiği ve açıkladığı her şeye inançlı ve dürüst bir şekilde mukâbelede bulunursak doğru bilgiye ulaşırız" der. Tanrı, kendisi hakkındaki bilgimizde "mutlak öncelliğe" sahiptir. "Onunla ilgili bilgimizde o, Rab olarak kalır, en başta gelir ve tüm bilgimizin üstüne kendi nüfuzunu tesis eder... Böyle bir Tanrının bilgisi, bir çeşit puta tapınma olarak addedilecek olan bizim değişken fikir veya düşüncelerimizi kontrol eden arketiplere göre kalıplandırılmaz. Bilakis Tanrı hakkındaki bilgimiz onun bizzat kendi vahyettiği şeye uygun olmalı ve bizzat kendisinin bize verdiği şeyin kontrolü altında olmalıdır.⁶⁶ Buna göre felsefi araştırmanın rolü, bir taraftan bu hususun bu tür konularda hakiki bilginin zorunlu şartı olduğunu göstermek, diğer taraftan da vahye dayanmayan bir akıl yürütme yoluyla böyle bir bilgiye ulaşmak için insanoğlunun kapasitesinin yetersizliğini ispat etmektir.

4. Dinî İfadelerin Analizi Olarak Felsefe

Felsefe ve din arasındaki ilişkiyle ilgili dördüncü görüş, Anglo-Sakson felsefesine hâkim olan görüştür. Bu görüş, dinle ilgisi açısından felsefenin rolünün, dini ifadelerin anlamını, mantıksal durumunu açıklamak için bu ifadeleri analiz etmek olduğunu savunur. Böylece din felsefesi, dini anlayışın muhtevasını geliştirmekle veya doğruluğunu ispat etmekle uğraşmaz. Daha ziyade o, dindar insanların inançları hakkında konuştuklarında neyi dile getirdiklerini, dini ifadelerin birbiriyle ilişkisinin nasıl kurulduğunu, inananlar iddialarının haklılığını gösterirken kullandıkları şeylerin ne tür temellerinin olduğunu ve bu iddiaların anlayış ve davranışlarıyla ilişkide genellikle nasıl bir işlev gördüğünü keşfetmeye çalışır. Bununla beraber din felsefecileri, bu araştırmaları yaparken tamamen tasvir edici bir tarzda hareket etmezler. Onların, dini iddialardaki karıştırmalar ve yanlış anlamaları belirlemeye dayanan analizleri, dini inançlar üzerinde radikal bir şekilde revizyoncu bir etkiye sahip olabilir.

Din felsefesiyle ilgili bu anlayışın genelde yirminci yüzyılın bir özelliği olduğu kabul edilmesine rağmen, bu konudaki öncü yaklaşımların izlerini eski felsefi çalışmalarda da görebiliriz. Mesela Xenophanes, "Etiyopyalıların Tanrılarının kısa ve kalkık burunlarıyla siyah olduğunu, Trakyalıların Tanrılarının

66 Thomas F. Torrance, *Theological Science*, Oxford Univ. Press, 1969, s. 9.

ise mavi gözlü ve kızıl saçlarıyla sarışın olduğunu” ifade ettiğinde,⁶⁷ Tanrı tanımlamalarının onları meydana getirenlerin özelliklerine benzediğine dikkat çekmektedir. Bu, Tanrı hakkında konuşmayla ilgili belli bir yorumu ifade etmektedir ki, daha önce işaret ettiğimiz gibi dinle ilgili yansıtma teorilerinde Feuerbach ve Freud tarafından radikalize edilmiş ve onu açıklamada referans olarak kullanılmıştır. Yine David Hume, vahiy ve tabii din hakkındaki delillere yönelik eleştirilerinde, bu hususların birer ‘bilgi’ konusu olmaktan çok ‘iman’ konusu oldukları sonucuna ulaştığında bu tür iddiaların mantıksal statüsünü belirginleştirmeye –her ne kadar bu, onun durumu açısından bir ironi olsa da– çalışmıştır. Kierkegaard’ın imanın mahiyeti hakkındaki çalışmaları da, imanın hakiki mantıksal statüsünü belirginleştirme teşebbüsü olarak anlaşılabilir.

Çağdaş filozoflar arasında din felsefesiyle ilgili bu görüş, D. Z. Philips tarafından güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. O, ilk eserlerinden olan *The Concept of Prayer (İbadet Kavramı)*’nda, “Tanrının var olup olmadığına karar vermek filozofun görevi değildir” der ve ekler, “Bilakis filozofun görevi, Tanrının varlığını kabul etmenin veya ret etmenin ne anlama geldiğini araştırmaktır.”⁶⁸ Araştırılması gereken şey, “kavramsal açıklamadır”, yani filozof ‘Tanrı vardır (gerçektir)’ cümlesindeki ‘var olmak’ (gerçek olmak) ile kastedilen şeyin ne olduğunu bilmek ister. Tanrı inancı açısından bu, insanların böyle bir ifadeyi kullandıkları bağlamları, o ifadeyi kullanmayla ilgili ileri sürdükleri gerekçeleri ve ona inanmaları sonucunda ortaya çıktığını düşündükleri sonuçları incelemek anlamına gelir. İbadet açısından ise, insanların ibadet ettiklerinde ne yaptıklarını incelemek anlamına gelir. Zira “nihaî anlamda ibadetin bizzat kendisi -yani ibadetin aktivitesinin kendisi- kendisinin amacıdır.”⁶⁹ Bu aktiviteyi anlamak için yapılan çalışmanın amacı, yapıcı yönde olabileceği kadar, yıkıcı yöne de olabilir. Bu sebeple Phillips, insanlar ibadet ederlerken ne yaptıklarını söylemeye çalışmak kadar, ibadet eden hakkında konuşmayı da kargaşaya ve karıştırmaya yol açtığı için durdurmak ister.⁷⁰ Şüphesiz bu tür analizler, analiz edilen şeyi yapan kişiler tarafından “Fakat bu benim yaptığım şey değil!” denerek eleştirilmeye her zaman açıktır. Bununla beraber, bu çeşit çalışmaların sonucunda, din içerikli konuşmaların çok yönlü ve kompleks yapısı konusunda aydınlatıcı bir bilinç doğmuştur.

67 Werner Jaeger tarafından iktibasla, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford Univ. Press, 1967, s. 47.

68 Dewi Z. Philips. *The Concept of Prayer*, Roudledge and Kegan Paul, 1965. s.10.

69 *Age*, s. 22.

70 *Age*, s. 3.

5. Dini Düşüncede Kullanılan Akıl Yürütmenin Araştırması Olarak Felsefe

Bu bölümde taslağı çizilen din felsefesinin son şekli, dini düşüncede kullanılan akıl yürütme ile ilgilidir. Bu yaklaşım bazı durumlarda, felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair analitik görüşün bir unsuru olarak görülebilir. Bununla beraber o, ayrı bir şekilde zikredilmeyi hak eden kendi çizgisinde bir çalışma olarak yeterli bir öneme ve karakteristiğe sahiptir. Dine yönelik bu son felsefi yaklaşımın temelini oluşturan düşünce şudur: İnananlar birer insandır ve bu nedenle hem onların düşüncelerinin insanî yapısı hem de içinde buldukları özel kültür inandıkları şeyi koşullar. O halde burada ele alınan din felsefecisi, temelde hem öğretilerde, hem de pratiklerde inanca etki eden faktörleri ve bu faktörlerin inancın önermelerine etki tarzını belirginleştirmekle ilgilenir. Sözelimi, kültürün dini inanç üzerindeki etkisiyle ilgili çalışmalar bunlardan biridir. Üzerinden yaklaşık bir yüzyıl geçen fakat bulguları hala önemli kabul edilen bir çalışmada, Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon The Christian Church (Yunan Düşüncesi ve Dilinin Hıristiyan Kilisesine Tesiri)*'nde, erken dönem Hıristiyan itikadî formülasyonlarının Helenistik yapıdan nasıl etkilendiğini inceler.⁷¹ Bu konuda daha yakın dönemde Maurice Willes ve John Hick tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bu araştırmacılardan ilki, Grek düşüncesinin formlarının Hıristiyan öğretilerini ifade etmede çağdaş değerini sorgulamıştır.⁷² İkincisi ise, şayet Hıristiyanlık doğuşundan itibaren Batıya, yani Avrupa'ya doğru değil de Hindistan'a doğru hareket etmiş olsaydı, 'İsa'nın öğretisi' adı altında ortaya neyin çıkabileceği üzerinde akıl yürütmüştür.⁷³ Her iki araştırmacı da, önemli bazı Hıristiyan çevrelerinde Hıristiyanlık itikadında aslı yolun ne olacağı konusuna önemli bir ilgi uyandırmıştır. Bu ilgilerden bazılarının düşmanca olması, din felsefesinin bu biçiminin bulgularıyla ilgili teolojik eğitime günümüzde olan ihtiyacı gösterir. Din felsefesinin araştırdığı başka tartışmalı konular arasında dini öğretilerin gelişme tarzları, Tanrı hakkında hükümlerde bulunurken tarihsel kayıtlarının kullanımı problemi, metinlerin (özellikle kutsal metinlerin) inananlar tarafından yorumlanış biçimi ve fiziksel dünya ile ilgili bilimsel bulgularla teolojik düşünce arasındaki ilişki gibi konular yer almaktadır. Ayrıca ve hepsinin ötesinde, Tanrı'nın kavranışıyla ilgili

71 Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church*, Williams and Norgate, 1890.

72 Maurice F. Willes, *The Remaking of Christian Doctrine*, SCM Press, 1974; *Working Papers in Doctrines*, SCM Press, 1976; *Christianity Without Incarnation and Myth in Theology* in John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, 1977.

73 John Hick, 'Jesus and the World Religions' in *The Myth of God Incarnate; God and the Universe of Faiths*, Macmillan, 1973.

yolların insan ve kültüre göreceliğine ilişkin sorunlar da bunlar arasında yer alır. Bununla beraber bu konular sonraki bölümlerde tartışılan konular oldukları için burada din felsefesinin bu formuyla ilgili çok şey söylemek gereksizdir. Öyleyse başka sorulara yönelmenin zamanı geldi. Bu durumda felsefenin 'Atina'sının, dini inancın 'Kudüs'ü ile prensipte ne işi olabileceğine değindikten sonra, şimdi bu işlerin pratikte dini anlayış hakkında ve özellikle teoloji ve akıl hakkında ne ifade ettiği üzerinde düşünmek zorundayız.