

21. Yüzyılda Hegel: Dinin Ahlaki Boyutunun Kayboluşuna Dair Görünürlük

Mevlüt ALBAYRAK*

Muhammed'in çok sağlıklı görüşleri vardı, siyasi sistemini düzgün temellerle yapılandırdı... Fakat Araplar geliştikleri, aydınlaştıkları, medenileştikleri ve korkaklaştıkları için barbarların boyunduruğuna girdiler.¹

Ben hiç Hristiyan ordusu görmedim. Haçlı Seferleri örnek verilecektir. Haçlıların değerlerini tartışmadan bunların Hristiyan olmaktan ziyade rahibin askerleri olduklarını söylerim. Kilisenin yurttaşlardı, nasıl yaptığını bilmiyoruz ama onun dünyaya taşıdığı ruhani ülkesi için savaşıyorlardı. İyice düşünüldüğünde görülür ki, bu bir tür paganizme giriyor; İncil milli bir din kurmadığı için, herhangi bir kutsal savaş Hristiyanlar arasında imkansızdır.²

Tanrı, dünya ve dünya içindeki insanın kişiliği. Bu fikirler complexus'u Aşkın Felsefe'nin ilkesini kapsar. -Özgürlük insanın kişiliğidir ve insan kendisi gene de mekanik doğa yasaları içinde bir dünya varlığıdır.³

Hristiyan toplumuna girmekle din değiştiren kişi, kendisi için hakikati belirleme hakkını bu topluma devretmiş ve bu hakikati akıldan bağımsız olarak ve hatta akulla çelişerek kabul etme görevini üstlenmiştir. Toplumsal sözleşmede olduğu gibi, kendi özel iradesini çoğunluğun oyuna, yani genel iradeye tabi kılma görevini benimsemiştir.⁴

Dinde zorlama yoktur. Artık doğru ile yanlış birbirinden seçilip ayrılmıştır. O halde, şeytani güçlere ve düzenlere (uymayı) reddedenler ve Allah'a inananlar; hiçbir zaman kopmayacak en sağlam mesnede tutunmuşlardır.⁵

Özet

Hegel'in din ve felsefe üzerine konuşmaları hala canlılığını korumaktadır. 21. yüzyılda din-felsefe ilişkisi, özellikle dinin çok fazla görünür olmaya başladığı dünyada daha da önemli görünmektedir. Bu çalışma Hegel'in ilk döneminde yazmış olduğu çalışmalarını ile *Din Felsefesi Dersleri*'nin ilki üzerinden din-felsefe ilişkisini, dinin politik hayatta görünmesini ve cemaatleşme düşüncesini tanımlamaya çalışacaktır. Günümüzde dini söylemin, söyleyenlerle birlikte çokça görünür olması, insanlık için fazla yargılayıcı gelmemektedir. Bir şekilde insanın var olduğu en küçük yapıda bile, din ya da din benzeri bir kabul ve uygulamaya rastlanmaktadır. Bu olgusal durum çalışmada kendi vurgusunu dile getirmeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Din ve Felsefe, Ahlak, Cemaatleşme, Kurtuluş.

* Prof. Dr., SDÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü; mevlutalbayrak@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5967-6783.

¹ Rousseau, J. J. (2017), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Ayşe Meral, 2. Baskı, İstanbul: Alfa, s. 187.

² Rousseau (2017): 194-95.

³ Kant, Immanuel (2021), *Fragmanlar*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Kırmızı Kedi, 26. Fragman, s. 25.

⁴ Hegel, Friedrich (1961), *On Christianity: Early Theological Writings*, Alıncadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers, s. 100.

⁵ Kur'an: Bakara 2/256. (Esed, Muhammed (2000), *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret.)

In the 21st Century Hegel: Visibility on the Loss of the Moral Dimension of Religion

Abstract

Hegel's discussions on religion and philosophy are still very much alive. In the 21st century, the relationship between religion and philosophy seems to be even more important, especially in a world where religion has become very visible. This study will try to define the appearance of religion in political life and the idea of communalization through the works written by Hegel in his early period (*Early Theological Writings*) and the first of his *Philosophy of Religion Lectures*. The fact that religious discourse is so visible today, along with those who say it, does not seem too judgmental for humanity. Somehow, even in the smallest structure where human beings exist, religion or a religion-like acceptance and practice can be found.

Key Words: Hegel, Religion and Philosophy, Morals, Communalization, Salvation.

Giriş

Zizek "Hegel'in çağı" diye bir gelecek tasavvuru dile getirmiştir. Ona göre bu çağın hala vakti saati gelmemiştir. Onun ifadesiyle "Mutlak Hegel karşıtı kanıt, Hegel sonrası kopuşun ta kendisidir: Hegel'in en fanatik partizanının bile inkâr edemeyeceği şey, Hegel'den sonra bir şeylerin değiştiği, artık Hegelci mutlak kavramsal dolayım terimleriyle açıklanamayacak yeni bir düşünce çağının başladığıdır."⁶ Hegel'den sonra bir şeylerin değiştiği konusunda birçok kişi gibi ben de hemfikirim. Onun çağını aştığını da kabul edebilirim ve okumalarım da bunu onaylamaktadır. Zizek için, "Hegel'in yüzyılı" büyük ihtimalle bu çağ, "yirmi birinci yüzyıl olacaktır."⁷ Gerçekten de Hegel'in zamanı ya da çağı geçmiş midir, yoksa hala gelmemiş midir, buna cevabım çok da açık değil, ama Hegel'in din felsefesi açısından 21. yüzyılın bu ilk çeyreğinde hala okunmaya devam etmesi gerektiğini düşünenlerdenim. Bununla beraber, yine Zizek'in ifade ettiği gibi Hegel'in felsefesine karşı "karın ağrısı çekenlerin"⁸ var olmasını doğal karşılayanlardanım, çünkü onun din olarak İslam'a karşı olumsuz yargıları, İslam'ı Yahudilik'le eş görmesine karşı benim de ciddi zihinsel kaygılarım hala devam etmektedir. İslam, din olarak bu dünyanın hem politik hem de kültürel bir gerçekliğidir. Bu gerçeklikten hareketle 21. yüzyıl, en azından benim adıma, Hegel okumalarına hala açık bir kapı bırakmaya devam etmektedir.

Dini söylemin, söyleyenlerle birlikte çokça görünür olması, insanlık için fazla yargılayıcı gelmemektedir. Bir şekilde insanın var olduğu en küçük yapıda bile, din ya da din benzeri bir kabul ve uygulamaya rastlanmaktadır. Bir dünya tasavvuru için rehberlik yapabilecek güçte olan kutsal metinler, her ne kadar iyi insan, ideal bir toplum için yaratıcı söylemlerini her vaazda dile getirmeye açık olsalar da, insanlık kutsal metni kendi yaşayışına uydurarak elindeki imkânlar ölçüsünde *kendince* bir din yaşamı oluşturmakta mahirdir. Felsefe bu yaşam içinde kendine ait sorgulama tarzı ve yöntemiyle (aklın ve yaşanmışlığın hakemliğinde) mevcut olandan hareketle iyi bir birey ya da daha rahat bir ifadeyle 'kişi olarak kendi' olmanın yol ya da yollarını göstermenin çabasını sergiler.

Bu çalışmada Aydınlanma sonrası dinin politik bir söylem aracılığıyla iyi bir insan olma ya da iyi bir yurttaş olma gücünü oluşturmadaki rolünü Hegel'in din felsefesi üzerinden ayrıntılandırmadan ifade etmeye çalışacağım. Burada onun ilk döneminde

⁶ Zizek, Slavoj (2011) "Hegel's Century," in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edited by Slavoj Žižek, et al., Columbia University Press, s. ix.

⁷ Zizek (2011): xi.

⁸ Zizek, Slavoj (2011) "Hegel and Shitting, The Idea's Constipation," in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edited by Slavoj Žižek, et al., Columbia University Press, s. 231.

yazmış olduğu teolojik-felsefi yazıları ve Din Felsefesi Dersleri etkili olacaktır. Özellikle erken dönemde kaleme aldığı yazılar genç Hegelci olarak adlandırılan kesimin dikkatini çekmemiş olduğu ileri sürülmektedir.⁹ Felsefe ve din ilişkisi, bir anlamda politika yoluyla iyi insan inşa etme ilişkisidir. Bizim geleneğimiz açısından bakınca, Farabi'den başlayan erdemli insan, erdemli şehir ya da devlet ilişkisi, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, Yusuf Has Hacip gibi Türk-Müslüman düşünürlerce değişik adlar altında sürekli dillendirilmiş ve bu yönde bir felsefe oluşturulmaya çalışılmıştır. Dinin iyi bir insan kavrayışı bir ideal değil, dinin din olmasının zorunlu içsel yapısıdır. Bu bir anlamda dinin toplum içinde kendini hangi şekillerde görünür kılmasının ilkeleri üzerine konuşulmasını gerekli kılmaktadır. Çalışma Hegel üzerinden, özelde Hıristiyanlık genelde de bir din eleştirisi sunmak şeklinde okunabilir. Çünkü dinin ahlaki ilkesinin tamamen yok sayıldığı bir çağda bu tür bir okumanın Müslümanlara da bir şeyler söylüyor olması gerekmektedir. Hegel'in yazılarıyla bağlantılandırmaya çalıştığımız yerlerde, referanslarımızı Kur'an üzerinden yapmaya çalışmam da yaşanan bu olgu üzerinden, din olmayan dinin eleştirisine katkı sağlamak içindir.¹⁰

Bu yazıda insanın ruhsal, zihinsel ve dahası bedensel huzuru için dinin din olarak kabulünün gerçekleştirilme imkânının felsefe yoluyla mümkün olduğuna vurgu yapılacaktır. Bu da Hegel'in ilk dönem teolojik yazılarından hareketle modellenecektir. Din, bir anlamda, politikadan bağımsız ele alınamaz. Mezhep, sıradan insanın dindarlığını kendi güç ve yetenekleri ölçüsünde yaşayabilmesinin onun bireysel gelişimine kapalı yöntemlerin uygulanmasının araçsal adıdır. Ve her teolojik çıkarımda olduğu gibi, mekânın oluşumunu kontrol edebilmek için politiktir. Mezhep, sıradan insanların sıradanlığının kontrol altına alınarak onun yaratıcı bir yenilik çabasının karşısında konumlanmaktadır. Sürekliliğini ise ancak "rasyonel bilgi" ilkelerine göre sağlayabilir. Hegel, Hıristiyan mezhepler başta olmak üzere, mezhebin doğası gereği politik içeriğinin zaman içinde yaratacağı tehlikelere vurgu yapmıştır. Bunu en açık şekilde *The Positivity of the Christian Religion* ve *The Spirit of Christianity and its Fate* ile diğer fragmanlarda buluruz.¹¹

Neden Hegel? Hegel, birçok farklı okumaya açık bir düşündürüdür. Din ve politika ilişkisinin inşasında Hıristiyan dini üzerine felsefi eleştirileri bu farklı okumanın bir modelini sunacak güçte görünmektedir. Ayrıca Hıristiyanlığı rasyonel bir form haline getirme ve onu mevcut durumundan zamanın ruhuna dâhil etmeye çalışma ya da "asrın idrakine" uygun hale getirme çabası dikkat çekicidir. Yine bir uyandırıcı söyleme sahip diliyle, Hegel'in din olarak İslam dinine oluşturduğu dinler şemasında yer vermemesi, dinin fazlaca söylemsel gücünü kullandığı bizim gibi toplumlarda tekrar tekrar sorgulanmaya yöneltmesi açısından önemli görünmektedir. Onun din hakkındaki görüşlerini ne solcu Hegel okumacılarına ne de sağcı Hegel okumacılarına hapsedebiliriz. Din, zamanın akışına lütfedilerek dâhil edilebilecek bir "yapısal form" değildir. Hegel için, din de dâhil tüm insan deneyimleri politik uygulamıyla iç içe geçmiştir.

⁹ Löwith, Karl (1991), *From Hegel To Nietzsche- the revolution in nineteenth-century thought*, trans. David E. Green, New York: Columbia University Press, s. 328.

¹⁰ "Ey Peygamber! Hakikati inkârda birbirleriyle yarışanlardan dolayı üzülmeye: şu kalben inanmayanlardan ve her türlü yalanı can kulağıyla dinleyen ve [aydınlanmak için] sana gelmek yerine başka insanlara kulak veren Yahudilerden. Onlar, [vahyedilen] sözleri asıl bağlamlarından kopararak çarpıttılar ve "Eğer size şöyle şöyle bir öğreti verilirse onu kabul edin; ama verilmezse uzak durun!" derler..." Kur'an: Maide 5 /41. Esed (2000): 196. Bu ayet bir anlamda hakikati yanlış şekilde evirip çevirenlerin Yahudiler'in dinlerine yaptıkları gibi yapan kişiler olduğunu ve her dönemde de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda ayrıntılı okuma için, Bkz. Esed, s. 197.

¹¹ Hegel, G. W. Friedrich (1961), *ON CHRISTIANITY: Early Theological Writings*, Almancadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers.

Hegel için felsefe yapmak dini bir görevdir, dahası “ibadettir”.¹² İbadet “öznenin kendisini özsel varlığıyla özdeş olarak konumlandığı ebedi bir süreçtir.” Bu süreç “öznel” yani bireysel yöne aittir ve burada ikilikten söz edilemez ve ibadet yoluyla bilinç “nesnesini de varsayar”. İbadet aracılığıyla birlik sağlanır. İbadet vasıtasıyla ortaya çıkan birlik “kendinde ve kendi için”dir. Birlik kendi nesnesini, mesela, “Hıristiyanlığın Tanrı'nın Enkarnasyonu kavrayışında olduğu gibi”¹³ kavrar. Bu bir anlamda tefekkürün ibadet olarak ifade edilmesinin bir başka formudur.¹⁴

Din ve felsefe özdeşdir. Felsefe “dindir”. Felsefenin din olması “kendini Tanrı'yla meşgul etmek için öznel kavram ve kanılardan vazgeçmesi” yüzündendir. Her ikisinin sahip oldukları ortak noktaları, din olmaları şeklinde açıklanabilir. Felsefe ve dini ayıran şey, “her ikisinde de bulduğumuz dinin nitelik ve üslubudur.” Her iki alan da “kendilerini Tanrı ile meşgul etmelerinin özgün yolunu” kullanmaktadır.¹⁵

Felsefe ve din arasındaki ortak ilke, “tinin kendisi en yüksek bağlılıkla/alakayla içsel bir ilişkiye girmesi”dir. Bu içsel ilişki “insanın kendi tininin hakiki anlamıyla ilgilidir ve naçizane dışarıda kalmak ve uzak bir yerlerde kaybolmak özgürlüğüne sahip değildir.”¹⁶ Dinin en büyük dünyasal koruyucusu felsefedir. “Felsefe ve dinin nesnesi”, “Tanrı'dır” ve “Tanrı hakkında yorumlamadır.” Hegel felsefeyi salt dünya bilgeliği olmanın ötesine taşımaktadır. Bu bir anlamda mistik bir tavır alışının birey üzerindeki nesnelligidir. “Felsefe, dünyanın bir bilgeliği değil, dünya hakkında olmayanın bilgisidir; felsefe dış dünyayı veya deneyimleyen varoluşu ve yaşamı ilgilendiren bilgi değil, ebedi olanın, Tanrı'nın ne olduğunun ve O'nun mahiyetinden yayılan şeyin bilgisidir.”¹⁷ Bir anlamda 18. yüzyılda Aydınlanma ile başlayan bu tarafsız görünümlü felsefi eleştirel zihin, 19. yüzyılda kısmen bir yanlış eleştiriden başka bir yanlışta, daha az dini olanından araçları kaldırmış görünen biraz daha dini olana doğru evrilmiştir.

Hıristiyan dininin felsefi eleştirisi Hegel ile başlatılır, Nietzsche ile zirveye ulaştığı ileri sürülür. Aslında bu eleştirel yön de eleştiriye açıktır. Löwith'in adlandırmasıyla bu eleştirel nitelik “Protestan” ve “Alman” bir nitelikti. Bu eleştirinin kökeninde, eleştiride bulunan filozofların eğitilmiş bir Protestan oldukları vurgusu öne çıkmaktadır.¹⁸

Felsefe ile tanışan bir ilahiyat öğrencisi, imanın anlamı ile aklının kıvılcımları arasındaki etkileşimi fark edince, şekilsel ve batıl öykülerle dolu insan yaratımlarını doğrudan kendi becerisiyle reddedebilecek ve sorgulama yeteneğinin farkına varacaktır. Din sahibi ya da dindar olmak ve dini bu sahiplik üzerinden rasyonel bir temele oturtmak, zamanın koşulları içinde bireyin bu koşullar karşısındaki yetersizliğinin aşılabilmesine yol açmak çabasıdır. Din her daim farklı libaslarla ortaya çıkan durumlara uygun kendi libaslarıyla süreklilik vermeye çabalar. Bu libas, zihinsel serüvendeki sürekliliği imler.

Erken Dönem Teolojik Yazıları'nda ve Din Felsefesi Dersleri'nde Din Olarak Hıristiyanlık¹⁹

¹² Hegel, G. W. Friedrich (1895), *Lectures on the Philosophy of Religion Toherher with a Work on the Proofs of the Existence of God I*, (Trans. E. B. Speirs, B. D ve J. Burdon Sanderson tarafından Almanca ikinci baskı esas alınarak İngilizce çeviri), London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., s. 20.

¹³ Hegel (1895): 70.

¹⁴ Bu minvalde bir Peygamber sözü nakledilmektedir.

¹⁵ Hegel (1895): 20.

¹⁶ Hegel (1895): 41.

¹⁷ Hegel (1985): 19.

¹⁸ Löwith (1991): 327-28.

¹⁹ Bu çalışmada Hegel'in din ve politika üzerine kapsamlı çalışmalarından *Tinin Fenomenolojisi, Hukuk Felsefesi ve Tarih Felsefesi*'ni dikkate almadık. Ayrıca Hegel'in Din Felsefesi üzerine farklı bir yaklaşım örneği olarak bkz., Çelik, Kevser (2015) “Hegel'de Felsefe ve Tin”, *Din Felsefesi Yapma Biçimleri*, Isparta: Fakülte Kitabevi, ss. 75-122.

Erken dönem teolojik yazıları Hegel'in kendisiyle ve yaşayan din olarak Hıristiyanlıkla bir hesaplaşması olarak okunabilir. Okunabilir, diyorum, çünkü bu o kadar da kolay söylenebilecek bir çıkarım değildir. Bu yazılar kendisiyle bir hesaplaşma, inancı üzerinde bir onaylama çabası olarak okunabilir mi? Beiser'in değerlendirmesiyle, Hegel'i Hıristiyanlık karşıtı bir yerde konumlandırmak için, hangi döneminden söz ettiğimizi belirtmemiz gerekmektedir. Tübingen ve Bern dönemi fragmentleri Hıristiyanlığı eleştirir ve Kant'ın ahlaki inanç öğretisini kabul eder. Diğer yandan ise Frankfurt dönemi, Hıristiyan mirasını savunur.²⁰ Hegel'in din ve özellikle Hıristiyanlık ve Yahudilik'le ilgili değerlendirmeleri, içinde bulunulan zamanın felsefi gelişiminin ulaşmış olduğu bilişsel düzeyle ve onun getirdiği yaşam biçimiyle bağlantılıdır. Hegel bir arayışın adamı olarak hep göz önündedir.

Hegel'in "teolojik" yazıları iki odak problemle ilgilidir. Birincisi, kendi halkının ve kendi zamanının dinini daha canlı, daha güçlü, insanlar için daha içsel ve gerçek ve davranışlarında ve günlük yaşamlarında daha etkili kılmak ve ikinci olarak bunu daha rasyonel hale getirmektir. Bu iki pratik amaç tek ve aynı şeye yöneliktir. Hegel'in Vernunft'tan anladığı şey, Sokrates'in bahsettiği bilgi anlamındadır. Akıl burada "hem ahlaki otorite hem de insanların yaşamları ve davranışları üzerinde fiili kontrole" sahip tek güçtür.²¹

The Positivity of the Christian Religion Hegel'in Bern dönemi (1793-1797) diye adlandırılan dönemde yazılmıştır. *The Spirit of Christianity and its Fate* ise Frankfurt dönemine (1797-1800) aittir. Dilthey'a göre bu yazılar temelde "dini" ve "mistik" yazılardı.²² Daha da ileri giderek konuşanlar bile olmuştur. Kroner de Hegel'in düşüncesinde yaşadığı üslup değişikliğine dikkat çekerek, "*Hıristiyanlığın Tini*"nin yazarı artık Aydınlanma Çağı'nın temkinli düşünen ve ölçülü akıl yürüten temsilcisi değildi. O, yeterli spekülasyon anlatımı arayan bir Hıristiyan mistiği idi"²³ diye tanımlar. Onun bu mistik kişilik tasavvuru fazlaca zikredilir. Mesela, Glenn Magee *The Phenomenology of Spirit/Mind*'in Önsöz'üne dikkat çekerek ve "Hegel bir filozof değildir. Bilgiğin sevgilisi

²⁰ Beiser, Fredrick (2019), *Hegel*, Çev. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa s. 174. *The Spirit of Christianity* metninin İngilizce çevirisinin 34. Dip notunda, *Kant's Theory of Ethics*, trans, X K. Abbott (Londra, 1923), s. 176'den şöyle bir alıntı yapılmaktadır. Doğrudan aktarıyorum: "[Kant, ahlaki değeri olan tek eylemin "ödevden" kaynaklı olduğunu savunmuş ve Hegel de bunu, ahlakın, tüm eğilimlerimizi engellemek pahasına da olsa ödevin ahlaki yasasını izlememizi gerektirdiği şeklinde yorumlamıştır. Kant'a göre ahlak yasası insanın kendi aklının yasası olduğu için, ona uymak kendisinin özgür olması anlamına gelecektir. Bir insanın iradesi dürtüler ve diğer tamamen doğal faktörler tarafından belirlenebilir ve bu durumda o özgür değil, tutkularının kölesidir; şayet dışsal bir otoritenin "dogmatik/"pozitif" buyrukları tarafından belirleniyorsa, yani rasyonel iradenin kendisinden çıkarılamayan ve fiili olarak ortaya konan ya da konulan buyruklar tarafından belirleniyorsa, yine de bir köledir; ancak alternatif olarak irade kendi kendini belirleyebilir, yani rasyonel iradenin kendisi tarafından bildirilen ahlaki yasaya itaat edebilir. Bu bakış açısından hareketle Kant, *Religion within the Bounds of Reason Alone* (iv. 2. § 3) adlı eserinde, Şaman ile Avrupalı başrahip/din adamı arasında, Vogullar ile Püritenler arasında büyük bir üslup farkı olduğunu ama ilke bakımından fark olmadığını, hepsinin de kendi akıllarının yasasına değil, pozitif otoritelere, dışsal buyruklara itaat ettiklerini söylemiştir. Hegel, eğilimleri aklın esaretinde olan insanın, kendi kendisinin kölesi olmasına rağmen, aynı zamanda bir köle olduğunu söyleyerek karşılık verir; İnsan ihtiyaçları ve tutkuları açısından bakıldığında, Kant tarafından insandan, pozitif bir dinin buyrukları kadar dışsal ve pozitif (bu ihtiyaçlar söz konusu olduğu sürece) buyruklara itaat etmesi istenir. Kant için insan bir ikilik durumunu sürekli yaşar; akıl arzuyu engellemeye çalışır ama ikisi asla sentezlenemez. Hegel, sevgi ve din aracılığıyla kişiliğin birleşmesinin mümkün olduğunu göstermeye çalışır."]. Hegel (1961): 211.

²¹ Harris, H. S. (1970), "The Young Hegel and the Postulates of Practical Reason", in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague, s. 62.

²² Alıntılaman, Beiser (2019): 173.

²³ Kroner, Richard (1961), "Introduction Hegel's Philosophical Development", *ON CHRISTIANITY: Early Theological Writings*, Alıncadan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmentlerin çevirisi, Harper & Brothers, New York, s. 8.

ya da arayıcısı değildir, onu bulduğuna inanan biridir.” diyerek eserine başlamıştır.²⁴ Bu ve benzer yönde tartışmaları ve yargıları çoğaltmak mümkündür. Burada önemli olan Hegel'in din'e devlet içinde takdir ettiği yer ve görevidir. O çağının içindekilerle beslenmiş ve onu aşmayı başarmış biridir. Löwith'in aktarımıyla Hegel, “Alman felsefesini dünya felsefesi haline getirmiş” biridir. Ondan sonra onun düzeyinde ve “enerjisi”nde birinden söz edemeyiz.²⁵ Her şeye rağmen, kendi ifadesiyle, “Hıristiyan dininde, özgürlüğümü muhafaza ederim, daha doğrusu onda özgür kalırım. Bu dinde, özne, nefsin kurtuluşu, sadece türlerin değil birey olarak bireyin kefareti temel bir amaçtır. Bu öznel, bu *benlik* [*selfness*/kişinin özsel bireyselliği] (egoistlik/bencillik değil) bizzat rasyonel bilginin ilkesidir.”²⁶ diye yazarak o iyi bir Hıristiyan olmanın değerine vurgu yapmaktadır.

İlk dönem fragmanlarından bir kısmını İngilizceye çeviren Kroner'in değerlendirmesine göre Hegel'in yaşadığı çağ her yönden entelektüel gelişimin zirvesini tanımlıyordu. Bu çağda entelektüel çalışmalar ortaya çıkarken, çatışma ve iç savaş çalkantıları da yaşanıyor. Kant'ın *Pratik Akılın Eleştirisi* [*Critique of Practical Reason* (1788)] yayımlanmış, akabinde 1789'da Fransız Devrimi yaşanıyor. Çağın bu gelgit yapısının özeti Hegel'in zihinsel serüveninin kaynaklarını oluşturacaktır. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* [*Critique of Judgment* (1790)] “hakikat ve güzellik, doğa ve sanat, Tanrı'nın amacı ve insanın evrendeki yeri hakkında heyecan verici yeni fikirler” içermektedir. Aynı yıl Goethe'nin *Tasso* adlı draması ve *Faust*'un fragmanı yayımlandı. 1792'de devrimci bir teolojik ve felsefi deneme, *Tüm Vahyin Eleştirisine Bir Deneme* (*Attempt at a Critique of All Revelation/Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) kışkırtıcı başlığı altında isimsiz olarak yayımlandı. Herkes eserin Kant'a ait olduğunu düşünüyordu. Adı geçen eser Fichte'ye aitti. Kroner'in değerlendirmesiyle, “Böyle bir dünyada -büyük politik, felsefi ve şiirsel hareketlerin, manevi maceraların, muazzam girişimlerin ve sarsıntıların dünyasında- büyüyen Hegel'in heyecanlanmaması mümkün değildi.” Hegel'in çağı düşüş ve yükselişlerin çağıydı. Akıl Çağı etkisini yitirirken, “Duygu ve Hayal Gücü Çağı Alman ruhu”nda baskın olmaya başlamıştı.”²⁷

Bu ifadeler bir çağı resmederken, o çağın yaratıcı zihinlerinin örneklerini de sunmaktadır. Hegel'in din üzerine hassasiyeti de bu dönemin içeriğinden çıkarılmalıdır. Her bir çağın yönlendirici deneyimsel-akılsal gücü, kendi çağının öncesinin öyküsünü, farklı bir akılsal gücün öyküsü üzerinden izleyerek ilerler. Kant'ın dinsel konularda tarafsız kalma düşünce ve eylemine karşı Hegel aktiftir. Kant teorik bir felsefe oluşturma peşindeyken, Hegel felsefesi, özellikle din söz konusu olduğunda erdemi devlet içinde yaşayan yurttaşların birlik oluşturucu yapısı için tanımlar. Hegel'in ahlak ve din felsefelerinde tek başına Kant etkili olmamıştır, aynı zaman da ona büyük etki ve katkı sağlayan, Kant'tan önce Rousseau ve felsefi geleneğin kökensel izi vardır. Rousseau'dan başlatırsak, onun etkisini önce Kant'ın din ve ahlak konularındaki görüşlerinde buluruz. Kant'ın “ahlak teolojisi”nin arkasında Rousseau'nun etkisi açıktır. Hegel, ahlak teolojisini benimseme yöntemi konusunda, “Rousseau'nun çalışmalarına felsefi akıl hocası Kant'ınki kadar saygı duymuştur.” Kısaca, Dieter'in ifadesiyle “Kant'ın yanı sıra Rousseau, Hegel'in ilk dönem metinleri üzerindeki en önemli etken”²⁸ arasında yer almaktadır. Biz bu çalışmada Rousseau'ya metin içinde yer vermeyeceğiz, bunu ayrı bir çalışma konusu olarak düşünüyoruz. Kant'a yer vermemizin nedeni ise, Hegel'in İlk dönem metinlerinde adının açıkça geçmiş olmasıdır.

²⁴ Magee, Glenn A. (2001), *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca and London: Cornell University Press, s. 1.

²⁵ Löwith (1991): 3.

²⁶ Hegel (1895): 17.

²⁷ Kroner (1961): 2-3.

²⁸ Henrich, Dieter (1970), “Some Historical Presuppositions of Hegel's System”, in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague s. 27 vd.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, dini metafiziğin iddialarını teori alana değil ahlaki pratik alana bağlayarak ve ikinci baskı önsözünün meşhur sözleriyle, “inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırarak” dogmatik metafizikçilerin yapamadığı şeyi tam olarak başarmaya çalışır. Ancak Kant'ın inanca yer bulma çabası, inancın kendi içinde ahlaki bir dünyaya yer bulma çabası olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Aydınlanma yeni bir yaşama geçişin adıdır ve buna göre de bilişsel yetelerimiz, ya da neyi bilip bilemeyeceğimiz üzerine düşünme, inancın konumu konusunda rasyonel gücümüzün kendini sorgulamasıdır. Aydınlanma bir alanda, “İnsan düşüncesinin nihai özerkliği, kendi dışındaki herhangi bir otoriteye ne cevap verebileceği ne de vermek zorunda olduğu gerçeğini”²⁹ sorgulamanın çağını betimler. Akıl çevresinde olanı biteni yargılayabilecek güçte ve konumda bir otoritedir. Çünkü “doğanın her yerinde sergilenen muhteşem düzen, güzellik ve takdir, dünyanın bilge ve büyük bir yazarına olan inanca yol açar.” Yapılması gereken “evrensel olarak kavranabilen ve ahlaki açıdan yeterli olan kanıtsal temellerinin geliştirilmesi”³⁰ üzerine yoğunlaşmaktır. Kant'ın ifadesiyle, “spekülatif aklı aynı anda abartılı kavrayışlar iddiasından mahrum bırakmadıkça, aklımın gerekli pratik kullanımı uğruna Tanrı'ya, özgürlüğü ve ölümsüzlüğü bile varsayamam; çünkü bu tür kavrayışlara ulaşmak için spekülatif akıl, aslında yalnızca olası deneyim nesnelere ulaşan ve deneyim nesnesi olamayacak bir şeye uygulanacak olsalar, o zaman onu her zaman gerçekten bir görünüşe dönüştürecek ve böylece saf aklın tüm pratik uzantısının imkansız olduğunu ilan edecek ilkelere yardım etmek zorunda kalacaktır. Böylece inanca yer açmak için bilgiyi reddetmek zorunda kaldım; Metafiziğin dogmatizmi, yani eleştiri olmaksızın aklın metafizikte ilerleme kaydedebileceği önyargısı, ahlakla çatışan tüm inançsızlığın gerçek kaynağıdır ve bu inançsızlık her zaman çok dogmatiktir.”³¹ Bu açıkça tüm dinsel otoriteleri, yapıları dışarıda bırakmaktan başka bir şeyi tanımlamaz. Aslında bu din adına hareket eden tüm politikaları, tüm pazarlamacıları ve onların yönlendirici içsel tehlikelerinin insan hayatından atılması demektir. Eleştiri çağın temel karakteristiğidir; bu dinle sınırlanmış değildir. Kant'ın Hegel üzerindeki baskın etkisi, aslında çağın arayışının sonucu olmakla beraber, Alman kültür geleneğinin de birbiriyle olan bağlantısal serüvenini görünür kılan bir örneklemedir. Aranılan dinin kökensel yapısı, mevcut otoriter yapının öncelikle ahlakla yer değiştirmesi olarak algılanır ve uygulamaya konulur. Yaşamın birliğini, devletin birliğini tesis edebilecek güç ahlak başlığı altında mümkün görülmektedir. Bu da tam anlamıyla tüm dışsal otoritelerin dışarıda bırakılıp, insanın kendine, özüne dönmesi demektir.

Din Ahlakı

“Din ahlakı”, keskin anlamda Aydınlanma'nın mottosudur. Burada pratik yaşamla ilgili bir sorun söz konusu ediliyordu ve bu da toplum içinde din adına yaşanan ahlaki durumdaki endişeli yaşayış biçimine işaret ediyordu. Ulaşılan yargı kesin bir tespite dayanıyordu: Ahlak ortaya çıkmadan dinin Devlet içinde “yerleşik bir gelenek” oluşturması söz konusu olmayacaktır.³² Hegel'in ilk dönem çalışmalarında bu konu daha açık bir şekilde ifade edilir. “Dinin özü ve amacı insan ahlakıdır.” Bu amacı temel ilke olarak belirleyen Hegel, amacını da “Bu ilkedен hareketle Hıristiyanlığın tüm öğretilerinin daha ayrıntılı, bunları yaymanın tüm araçlarının ve tüm sorumluluklarının (ister inanma sorumlulukları ister başka türlü keyfi olan eylemleri yerine getirme sorumlulukları olsun) değerlerinin ve

²⁹ Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Çeviren ve Yayına Hazırlayanlar: Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press, s. 20.

³⁰ Kant (1998): 118 [Bxxxiii] “and finally, touching on the third point, the splendid order, beauty, and providence shown forth everywhere in nature leading to the faith in a wise and great author of the world.”

³¹ Kant (1998): 117-118. [Bxxx] “Thus I had to deny knowledge in order to make room for faith”.

³² Hegel (1895): 246.

kutsallıklarının bu amaçla yakın ya da uzak bağlantılarına göre değerlendirilmesi” olarak belirler.³³

Hegel'in bir ahlak dini düşüncesinde Kant ne derece baskın olmuştur ya da olmuş mudur? sorusu, yukarıda kısaca aktarmaya çalıştığımız bilgiler ışığında cevap bulmalıdır. Açıkça ifade edebiliriz ki, Hegel'in bir ahlak dini düşüncesinden Kant'ın etkisini kendi metinleri içinde buluyoruz. “Hegel bu senteze ulaşmadan önce”, diyor Kroner, “Kant'ı, özellikle de *Pratik Akılın Eleştirisi* [Critique of Practical Reason] ve *Salt Akılın Sınırları İçinde Din* [Religion within the Limits of Mere Reason] adlı eserlerini derinlemesine okumaya başlamıştı”. Bazı felsefeciler “nafile bir çaba içinde” kalarak “Kant'ın Hegel üzerindeki etkisini fazla öne çıkarmamaya çalışmaktadırlar.” Kroner'e göre “Hegel'in felsefesindeki Kantçı unsuru ortadan kaldırmak, Aristoteles'teki Platoncu unsuru ortadan kaldırmak gibidir.”³⁴ Kroner şu açık bilgiyi vermektedir:

Hegel'in Kant'ın felsefesiyle yaptığı en ilginç “deneyimleme”, İsa'nın Kant'ın saf ahlaki dininin öğretmeni olarak görüldüğü “*İsa'nın Hayatı*” üzerine yazdığı bir denemedir. “Herhangi bir sınırlama ya da kısıtlamadan tamamen arınmış Saf Akıl kutsalın/tanrısal olanın [deity] kendisidir.” Bu makalede ifade edildiği gibi, İsa insanlara “ahlakın ebedi yasasına ve kutsal iradesi yasa dışında hiçbir şeyden etkilenmeyen O'nu” kutsamalarını haber veriyor. İsa şöyle der: “Size dostlarınızı ve ulusunuzu sevmeniz emredildi, ama düşmanlarınızdan nefret etmenize izin verildi -ancak ben size şunu söylüyorum ki: Eğer onu sevmiyorsanız, düşmanınızda bile onda olan insanlığına hürmet gösterin.” Ve yine: “Aynı zamanda insanlar arasında evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğiniz düstura/maksime göre hareket edin. Bu, ahlakın temel yasasıdır -tüm yasaların ve tüm ulusların kutsal kitaplarının [the sacred books] içeriğidir.”³⁵

Hegel'in İsa aracılığıyla Kant'ı konuşturduğu ilk dönem çalışmalarında açıktır. Kroner, Hegel'in amacının akademik olmaktan ziyade çağının içeriğini yorumlamak olarak ifade etmektedir. “İsa aracılığıyla konuşan Kant'tır. İnsanlar Hegel'in nasıl böyle tuhaf şeyler yazabildiğini merak ediyorsa, cevap çok zor değildi: yayımlamak için değil, zamanının fikir hareketlerinde bulduğu öğretileri ve ilkeleri araştırmak için yazıyordu. Bir ilahiyat okulunda eğitim almış biri için, İsa'nın öğretilerini Kant'ın fikirleri ve idealleri aracılığıyla yorumlaması doğaldı. Bu onun Kant felsefesini kendine mal etme yöntemi idi. Hegel, Kantçı etiğin kavramsal araçlarıyla İsa'nın hayatını yazarken, kendisini bu yoruma adama niyetinde değildi.”³⁶

Positivity'de bu açıkça dile getirilir. Dinin ahlak ile aynı şey olduğu iddiası, İsa'nın yaşamıyla desteklenir. İsa, “Dini ve erdemi ahlaki düzeye çıkarmayı ve ahlakın özü olan özgürlüğü ahlaka yeniden kazandırmayı sorumluluk olarak üstüne aldı. Bu gerekliydi çünkü nasıl ki her ulusun yerleşik bir ulusal özelliği, kendine özgü yeme-içme tarzı ve yaşam biçiminin yanı sıra kendine özgü adetleri varsa, ahlak da kendine özgü karakteri olan özgürlükten uzaklaşarak benzer adetlerden oluşan bir sisteme dönüşmüştü.”³⁷

Hegel, Hıristiyanlığın dindarlık pratiğine ilke olarak İsa'yı yerleştirmiştir. İsa burada somutlaşmış “ide”dir. Dinin doğruluğu bu ideyle görünür. İsa'nın yaşamı ve amacı üzerinden dile getirilen bu insani erdem anlayışı, İsa'nın söylemini nesneleştiren Kutsal Kitap yoluyla da ortaya konulmaktadır. Bugün Müslüman düşünürler arasında, halkın da slogan halinde söylediği, “kitaba dönelim” söylemi, Hegel'in ahlaki vurgusunda temel referans olmaktadır. “İsa, halkının hafızasına kutsal kitaplarındaki ahlaki ilkelere

³³ Hegel (1961): 68.

³⁴ Kroner (1961): 4

³⁵ Kroner (Kroner): 5-6.

³⁶ Kroner (1961): 6.

³⁷ Hegel (1961): 69.

çağırıyordu ve onlarla Yahudi törenlerini, yasadan kaçmak için buldukları bir yığın çareyi ve vicdanın ahlak yasasına itaat etmek yerine yasanın lafzına, kurbanlara ve diğer kutsal geleneklere uymakta bulunduğu huzuru kitaplara göre değerlendiriyordu. İsa, Tanrı'nın gözünde İbrahim'in soyuna değil, yalnızca kitaplara /sonradan gelene değer atfetti; başka bir yaşamda kutsanmadan pay almayı hak eden erdemi yalnızca onda [kitaplarda] kabul etti.”³⁸

Kutsal Kitap dini bir köken arayışını imler. Hegel'in köken arayışı, felsefede olduğu gibi, dinde de başlangıcı, ilk dönemde inşa edilmekte olanın amacına yöneliktir. Ona göre “Hıristiyan kilisesi, Hıristiyan öğretinin içeriğinin ilk başlangıcını [Yunanlıların] felsefi kültürüne borçludur.”³⁹ Löwith de “Hegel'in çok anlamlı “dönüştürme” çabasının tarihsel sonucu, Hıristiyan felsefesinin ve Hıristiyan dininin tam bir yıkımı [destruction]” olduğunu yazar.⁴⁰

İsa'nın ortaya koyduğu din ne pozitif/dogmatik bir dindir ne de otoriteye dayanan ve insanın değerini hiçbir şekilde ya da en azından tamamen ahlaki değerlere dayandırmayan bir dindir. Pozitif din nedir? Pozitif din “Tanrı'nın lütfu olduğu kabul edilen, insan otoritesinden daha yüksek bir otoriteye dayanan ve bu nedenle insan aklının alanının dışında ve onun üzerinden görünen dindir.”⁴¹ Hegel'in pozitif dini, bir Müslüman için rahatsız edici değildir. Din Tanrısal olanla başlar ve onun kavrayışıyla yeryüzünde görünür hale gelir. Ancak İsa'nın uluhiyeti söz konusu edilince, din de bu uluhiyet tasavvuruyla sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle İsa'nın öğretisinin pozitif bir dinin amacı olmadığını açık örneği “hiçbir şeyi kendi yetkisine dayandırmak istemediği şeklindeki bu görüşe karşı iki farklı karşı ses çıkmış” olsa da, “İsa, pozitif bir dinin değil, tamamen ahlaki bir dinin öğretmeni idi. Onun dile getirdiği ve yaşadığı bu dinde “Mucizeler ve benzeri şeylerin doktrinleri” “sadece ahlak konusunda sağır olan bir halkın dikkatini uyandırmayı amaçlıyordu.” Hegel Hıristiyanlığa “bulaşmış dinin pozitif formundan felsefi formuna dönüştürmenin” izinde olmuştur.⁴² Bu köken arayışı, kendini kişi olarak İsa'nın misyonunda bulur. İsa, kişi olarak misyonunu ideal olana doğru ilerleyiş olarak tanımlar ve bu kavrayışta kişi olarak İsa bu misyon ile özdeşdir. Yahudilik, pozitif dinin kökeni olarak her bir şeye ve her yere bulaşmışlığını ancak bir feda etme ya da kurban eylemi üzerinden silip atabilirdi. “İsa kendisini papazlara karşı artan nefret ve Yahudilerin utandıran ulusal kibirleri yüzünden kurban etti.”⁴³ Mesih beklentisi üzerine kurulu bir ahlak, özgür iradeyi, insani ben olma idealini alıp götürecektir. Hastaları tedavi eden, ölüleri diriltiren birinin ahlakla doğrudan bir bağlantısı söz konusu değildir. O zaman buna benzer kutsal kitap öyküleri ne anlama gelmektedir? Hegel, “onlara daha asil bir anlam yüklemek amacıyla İsa tarafından *kullanılmıştır*” diye cevap veriyor. Bir anlamda ahlakın o çıkarılsızlığına karşı bir çıkar; “*kullanılmıştır*.”⁴⁴ Eski ve Yeni Ahit'te yer alan mucizeler, felsefi bir yoruma tabi tutuluyordu. “Zamanı geçmiş birbirine karşıt şeyleri” “yaşayan şeylerle ilişkilendirmeye” “dönüştürmek” görevini Hegel, İsa üzerinden felsefe yaparak ikame etmeye çalışıyordu.⁴⁵ Din hayal gücünü sever, ancak bu hayal gücü kendi

³⁸ Hegel (1961): 69-70.

³⁹ Hegel (1895): 21.

⁴⁰ Löwith (1991): 333.

⁴¹ Hegel (1895): 48.

⁴² Löwith (1991): 328.

⁴³ Hegel (1895): 181.

⁴⁴ Hegel (1961): 71. Hegel bu farklı sesleri şöyle açıklar: “Ancak birbirlerinden farklıdır, çünkü biri saf bir dindeki bu pozitif unsuru gereksiz ve hatta kınanacak bir şey olarak görür ve bu nedenle İsa'nın dinine bile bir erdem dini olma ayrıcalığını tanımaz; diğer farklı ses ise İsa'nın dininin üstünlüğünü tam olarak bu pozitif unsura dayandırmakta ve bunun ahlak ilkeleri kadar kutsal olduğunu savunmaktadır; aslında, ikincisini genellikle birincisine dayandırır ve hatta bazen birincisine ikincisinden daha fazla önem verir.” (s. 71-72).

⁴⁵ Löwith (1991). 329-330.

anlatılarıyla sınırlı olmak zorundadır. Hegel, Atina ile Katolik öykülerin etkisini özgürlüğün doğasına bağlayarak dile getirir:

Hayal gücü özgürlüğü sevdiği oranda, bir halkın dinsel imgelerinin kalıcı olmasını, yani belirli tarihlerden çok belirli tanıdık yerlerle bağlantılı olmasını gerektirir. Avam için, bir yere aşına olmak genellikle o yer hakkında anlatılan hikâyenin doğru olduğunun bir kanıtı ya da en kesin kanıtıdır. Yunanlıların mitolojisinin kalplerinde yaşayan bir gerçeklik olmasının ve Katoliklerin azizlerine ve keramet sahiplerine [miracle workers] bu kadar güçlü bir inanç duymalarının nedeni budur. Katolikler için kendi ülkelerinde gerçekleşen mucizeler, başka yerlerde gerçekleşen çok daha büyük mucizelerden ve hatta bizzat İsa'nın gerçekleştirdiklerinden çok daha gerçek ve önemlidir. Neredeyse her ülkenin, özel mucizeler yaratan ve orada olağanüstü onurlandırılan bir koruyucu azizi vardır.⁴⁶

Ona göre kutsal metinlerin çoğu öyküsünün tarihle ilgili olması da bu yüzdendir. “Kutsal Yazılarımızda Eski Ahit’in büyük bölümü gibi tam anlamıyla tarih”ten ibarettir, inanmayla ilgili değildir. Aynı şey Yeni Ahit’in birçok bölümü için geçerlidir.⁴⁷ Bir ahlak dininin temeli ancak ve ancak “mucizelere inanmayı” terk etmekle başlayarak mümkün olacaktır.⁴⁸

Din söz konusu olduğunda entelektüel söylemler, şayet hikayelerle ve olaylarla desteklenmezse, halk için, hatta entelektüel bir çaba içinde olan için bile fazla anlam ifade etmez ve dahası o sözlerin her biri boş laftan öteye gitmez. İnsanlar için inandıkları dinin doğru ya da hakikat olması ilgi alanlarına girmemektedir. Onlar için önemli olan inandıkları her neyse onun kendi hayatlarında bir şekilde işe yaradığını görmeleridir. Din, işe yaradığı sürece ve işlevselliğini bireylerin gereksinimlerine uygun bir gerçeklik olarak sergilediği sürece doğru ve geçerlidir. Bu da şunu var eder: Ortalık hikâye anlatıcıları ve destan satırlarından geçilmez.

Hegel’in temel amacı “ahlak yasasının taleplerinin bu dinin buyrukları” olarak yerine getirilmesi ve “ahlaki açıdan batıl inanca karşı çıkmak” gerektiğini vurgulamaktadır. Otoriteye dayanan bir erdem, erdem değildir, ancak erdem “insanın kendi varlığından kaynaklanan özgür bir erdem”dir.⁴⁹ Aklın istekleri belirleyicidir. Çünkü Dağdaki Vaaz’da İsa, “ahlakın üzerine yükseltilmiş bir tin” tanımlar. Vaaz’da ana tema sevgi üzerinedir. Hegel dışsal görüntüye dayalı tiyatral her bir simgeselliğin yaşamın ilkesine uymadığını, yaşamı birleyen ilkenin Sevgi ve ona dayalı eylemde ortaya çıktığını savunur.⁵⁰ “Sevgi ne kısıtlar ne de kısıtlanır; sonlu da değildir. O bir duygudur ama [tekil duygular arasında] tek bir duygu değildir.”⁵¹ Sevgi de artık görsellik değil, yaşama yönelik kusursuz bir kabul görünür hal alır. “Sevgi erdemdir.”⁵² Sevgide pozitif dinin, ayırmaştırıcı, tekleştirici, dinli-dinsiz, inanan-inanmayan ayrımı söz konusu edilmez. Otoriter pozitif bir din olarak Hıristiyanlık, Yahudileşme serüvenine ancak sevgi sayesinde son verebilecektir. “Sevgi”nin baş kısmına Knox, yaşamın birliğini bozmuş olan Hıristiyanlığın bu pozitif anlayışından ancak “İsa’nın vaaz ettiği gibi gerçek bir yaşam bağı” ile kurtulabileceğini ifade ediyor.⁵³ Vaaz tam olarak ödev düşüncesi üzerinden ilerlemektedir. Hegel’e göre,

⁴⁶ Hegel (1961): 149.

⁴⁷ Hegel (1961): 150.

⁴⁸ Hegel (1961): 107. Kant şunları yazar: “Tanrı’ya saygı, kendisine bağlı erdemle birlikte ilk sıraya konduğunda, [saygıya dair] bu amaç put haline gelir. Yani Tanrı, yeryüzündeki ahlaken düzgün davranışla değil, tapınma ve kendimizi zorla kabul ettirme yoluyla memnun etmeyi umabileceğimiz bir varlık olarak düşünülür. O zaman din de bir putperestlik olur.” Kant (2012), *Saf Aklın Sınırları İçinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk, 226-27, 75. Dipnot.

⁴⁹ Hegel (1961): 71.

⁵⁰ Hegel (1961) 302-308.

⁵¹ Hegel (1961): 304.

⁵² Hegel (1961): 225.

⁵³ Knox (1961) “Sevgi” bölümünün giriş kısmı, s. 302.

Vaaz yasalara saygı göstermeyi öğretmez; aksine, yasayı yerine getiren ama onu yasa olarak iptal eden ve bu nedenle yasaya itaatten daha yüksek bir şey olan ve yasayı gereksiz kılan şeyi öğretir. Ödev buyrukları [akıl ve fitrat arasında] bir ayrımı varsaydığından ve kavramın egemenliği kendini bir “yapmalısın”da bildirdiğinden, bu ayrımın üzerine yükseltelen şey, aksine, yaşamın bir modifikasyonudur, yalnızca nesneye referansla bakıldığında dışlayıcı ve dolayısıyla sınırlı olan bir modifikasyondur, çünkü dışlayıcılık sadece nesnenin sınırlılığı aracılığıyla verilir ve sadece nesneyle ilgilidir.⁵⁴

Sevgi ve dinde aranan şey, onların bir arada gerçekliğini olumlar. Her ikisinde olan varlık yoluyla “bir bütünlüğe ulaşmanın felsefi yolu” ortaya çıkar. Üçlü Tanrı fikrindeki farklılık da bu felsefi yolla “birliğin birliğini” ortaya koymak için bir yöntem sunar. Kavram [Begriff] hem sevgiyi hem de inancın Tanrısını aşar görünür. Karşıtlık olarak bu iki şey, uzlaşmasını rasyonel bir yolla gerçekleştirmiş olur. “Bu yüzden Begriff mutsuz bilincin duasına cevaptır: “mutsuz bilinç, birleşik öğelerin, yani duyulur ve kavranılanın bu ayrışmasını gördüğünde, onların birliğinin kavramına sahip olacak ve mutsuz bilinç haline gelecektir.” Genelde “soyut ve mutsuzluk eşanlamlıdır: tininin sevinci, somut evrensel olacaktır.”⁵⁵ Bu tam da soyut Tanrı tasavvuruyla hep dışarıda tutulmaları öngörülen Yahudiliğe ve bu benzerlik nedeniyle İslam’a göndermeyi içermektedir. Bu durumu aşabilmenin yolu eylemde kendini farklılaştırarak birlik oluşturacaktır. Ahlak eylem kategorisinde açığa çıkar. Fransız Hegelci Hyppolite’nin yorumuyla “bireyin yaşamı “şey” kategorisine değil, eylem kategorisine aittir. Birey eylem yoluyla, kendisinde sabit olanı (içsel inorganik doğasını) olumsuzlar ve kendisini aşar.”⁵⁶ Bu eylem şekilsel ve ritüellerin kutsanması şeklinde açığa çıkan bir eylemden farklıdır.⁵⁷ Diğerkâmlığı öğretmenin yeri, resmi eğitim kurumlardır. İnsan insana ilişkinin yerleri, kişinin şeyleşmesinin önündeki engelleri kaldıracak eylem biçimleriyle mümkündür. “Komşunuzu sevin” ilkesi ilahi bir buyruk olarak dile getirilse de bir iletişim bilgisini gerekli kılmaktadır. Üst kat komşunuz tepenizde tepinirken, kimin sevgisini var edebileceksiniz? Ya da nasıl bir sevgi bu tür rahatsız edici eylemin önüne geçebilir? Tanrı’yı seven komşusunu sevebilir mi? Öyle olması gerekmektedir. Hegel için de,

(Tanrı’yı ve komşunuzu sevin), bu ifade tarzı ahlaki bir buyruğun “-eceksin”de oldukça farklı bir anlamda bir emirdir. Bu yalnızca, yaşam düşüncede tasarlandığında ya da ifade edildiğinde, kendisine yabancı bir biçim, kavramsal bir biçim kazanırken, öte yandan ahlaki zorunluluğun bir evrensel olarak özünde bir kavram olduğu gerçeğinin devamıdır. Ve eğer bu şekilde hayat refleksiyona bağlı bir şey, insanlara söylenen bir şey biçiminde ortaya çıkarsa, o zaman bu tür bir ifade (hayata uygun olmayan bir tür): “Tanrı’yı her şeyden çok sev ve komşunu kendin gibi sev.” Kant tarafından oldukça yanlış bir şekilde “sevgiyi emreden bir yasaya saygı gösterilmesini gerektiren bir emir” olarak görülmüştür. Ve Kant’ın “emir” olarak adlandırdığı şeyi (her şeyden önce Tanrı’yı ve komşunu kendin gibi sev) ahlaki buyruğa indirgemesinin temelinde, yaşamı ifade eden tamamen tesadüfi türden bir ifadenin ahlaki buyrukla (kavram ve gerçeklik arasındaki karşıtlığa dayanan) bu karışıklığı yatmaktadır. Ve “sevgi” ya da bu sevgiye verilmesi gerektiğini düşündüğü anlamı alırsak, “tüm görevleri yerine getirmekten

⁵⁴ Hegel (1961): 212.

⁵⁵ Bunlar Jena Wahl’ın mutsuz bilinç üzerine yorumunun ifadeleridir. Bu bilgiyi aktaran, Baugh, Bruce (2016) “Modern Fransız Felsefesinde Hegel: Mutsuz Bilinç”, içinde *Hegel Paris’te Fransızların Hegel Okuması*, Çev. Ozan Başdaner ve Ümit Tatlıcan, der. Sadık Erol, İstanbul: Otonom, s. 86.

⁵⁶ Hyppolite, Jean (2016), *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı, s. 51.

⁵⁷ Bugün çocuklar için camilerde futbol oynatmak, masa tenisi turnuvası düzenlemek, hediyelerle onların gönlünü almak bireyi kendi olarak ahlaki bir davranışa götürmeyebilir. Her şeyin yerli yerinde olması ilahi adalettir. Futbol, futbol sahasında ya da boş arazilerde oynanır.

hoşlanma”, “emredilemez” sözü kendi ağırlığıyla yere düşer, çünkü sevgide tüm görev düşünceleri ortadan kalkar. Ayrıca, İsa'nın bu ifadesine başka bir şekilde, onu hiçbir yaratık tarafından ulaşılamaz bir kutsallık ideali olarak görerek bahsettiği onur bile boşa harcanır; çünkü görevlerin isteyerek yapıldığının temsil edildiği böyle bir “ideal” kendi içinde çelişkilidir, çünkü görevler bir karşıtlık gerektirir ve yapmaktan hoşlandığımız bir eylem hiçbir şey gerektirmez.⁵⁸

Karşımızda kim olursa olsun, bu “sev” buyruğuna muhatap olması gerekir. Tanrı sevgisi ile komşu sevgisi özdeşdir. Çünkü sevgide görev düşüncesi yer bulamaz. Bu da ancak, sıradan insan üzerinden değil, peygamber üzerinden tanımını bulur. Ahlakın uygulayıcısı olarak peygamber, müminlerinden ancak onun görünürlüğünü ister ve bekler. “Anam babam sana feda olsun” diye coşkuyla dile getirilen söylem yeni bir ilkenin varlığının görünürlüğünde kendini dile getirir. Bu durum yeni bir yaşamın dile gelmesi olarak “görev çocuklarının doğru olmasından daha fazlasının bulunduğu ve yasalardaki eksikliği tamamladığı [ya da onları “yerine getirdiği/tamamladığı”] için daha eksiksiz olan yeni türden bir doğruluk aracılığına bağlanması”dır.⁵⁹

Kant'ın “içindeki ahlak yasası”, bir anlamda, orada bularak kendimin kendimi dile getirilişini dış dünyanın otoriteleriyle yasa koyuculuğunun dünyasallığını imler. Nitekim Hegel bunu Kant üzerinden açarak tekrarlamaktadır.

Benzer şekilde, bir erdem olan [yasaların emredebileceği şekilde hareket etme] eğilimi, yasanın (evrensel olduğu için Kant her zaman “nesnel” bir şey olarak adlandırır) evrenselliğini ve öznenin tikelliğini kaybettiği bir sentezdir; her ikisi de karşıtlıklarını kaybeder, oysa Kantçı erdem anlayışında bu karşıtlık kalır ve evrensel olan efendi, tikel olan ise efendi olur. Fitratın/Eğilimin yasayla uyuşması öyle bir şeydir ki, yasa ve eğilim artık farklı değildir; ve “fitratın/eğilimin yasayla uyuşması” ifadesi bu nedenle tamamen tatmin edici değildir, çünkü yasa ve fitratın/eğilimin hala tikel, hala karşıt olduğunu ima eder. Dahası, bu ifade kolaylıkla ahlaki eğilimin, yasaya duyulan saygının, iradenin yasa tarafından belirlenmesinin desteğinin, yasadan başka bir şey olan eğilimden geldiği şeklinde anlaşılabilir ve bu görüşe göre birbirlerine karşılık gelen şeyler farklı olacağından, karşılıkları yalnızca tesadüfi, yalnızca yabancıların birliği, yalnızca düşüncede bir birlik olacaktır⁶⁰.

Yasanın buyruğu ile öznenin erdem arayışı birbirini tamamlar mı, ya da katkı sunar mı? Fitrat insan doğası olarak yasayla karşıtlık oluşturmaz. Din'in ahlaki verme gücüne sahip olması, dindar olarak görünüş sergileyenler açısından sorgulama alanı yaratır. Yozlaşmış, ahlaki açıdan eksik insanlar kendi yozlaşmış doğalarına uygun yasalar getirmekte mahir olabilirler.⁶¹ Bu tür insanlar dindarlıklarını Tanrı lütfu olarak kabul ettikleri için, kendileri gibi olmayanlardan farklı olduklarını düşünürler ve öyle eylerler. Onların bu yargıları kendi kişilik deneyimlerinden başka bir şeyi ifade etmemektedir. Bu karakterde olan insanlar özgür iradelerini ya da özgür bilişsel tercihleriyle inanca ulaşamazlar. Tanrı'nın, yani Hıristiyan Tanrısının “zihnin özgür dünyası üzerine” egemenlik kuran bir anlayışı olduğu için, bu bir seçilmişliktir. Kendi haklarını Tanrı hakkı olarak tanımlamışlardır. Buna göre

⁵⁸ Hegel (1961): 213.

⁵⁹ Hegel (1961): 214.

⁶⁰ Hegel (1961): 214-215. Metnin bu kısmında 40. Dipnotta şöyle bir açıklama yer almaktadır: “[İptal edilen bir pasajda (Nohl, s. 268, not) Hegel şöyle yazmıştır: “Bir emir, bir gereklilikten ya da bir zorunluluktan daha fazlasını ifade edemez, çünkü o bir evrenseldir, ama bir “-dır” ifade etmez; ve bu da onun eksikliğini açıkça ortaya koyar. İsa bu tür buyrukların karşısına erdemi, yani sevgi dolu bir eğilimi koyar; bu da buyruğun içeriğini gereksiz kılar ve bir buyruk olarak biçimini yok eder, çünkü bu biçim bir komutan ile buyruğa direnen bir şey arasında bir karşıtlığı ima eder.” Sevme eğiliminin hem yasaya hem de eğilime uygun olduğu söylenir, çünkü yasa bunların sentezidir.]”

⁶¹ Hegel (1961): 159-160.

tüm iyiliklerin bu şekilde tasavvur edilmesi ilkesi, insan zihninin kendi gereksinimlerine göre betimlenen Tanrı tasavvurundan geldiği ilkesi de eklenmiştir. Bu da gücün gerçek sahibinin kim olduğu bilincini egemen kılmıştır. Hegel'in insan özgürlüğünün gönüllü olarak elinden alınmasıyla ortaya çıkan durumu tarihsel örneklerle ele aldığı bu betimlemeler, her dönemde karşımızda bulabileceğimiz gerçeklikler olarak sergilenir. Yaşamın gerçeklerinden kaçışın en açık örneklerini bu Hıristiyan tasavvurları ve uygulamaları ele geçirmiş gibidir. Din her şey olarak betimlenince, "Kilise fikri bir anavatanın ve özgür bir yönetimin yerini aldı ve bu ikisi arasındaki fark, kilise fikrinde özgürlüğün yeri olamayacağı ve devlet yeryüzünde tamamlanırken, kilisenin cennetle en yakından bağlantılı olduğu baskın hal aldı. Cennet, Hıristiyan duygularının döngüsüne o kadar yakın duruyordu ki, tüm sevinçlerden ve mallardan feragat etmek hiç de fedakârlık gibi görünmüyordu ve sadece cennetin bu yakınlık duygusunu bilmeyen şehitlik izleyicilerine olağanüstü görünmek zorundaydı."⁶² Cennete giden yol, kilisenin vurguladığı duygusal buyruklarla, yokluktan, yoksulluktan ve dünyasal eğlence ve sevinç hallerinden uzak kalmakla mümkündü. Ancak kilisenin kendisi, yani bir anlamda din adamları bu ilkedan muaf tutulmuştu.

Kilise bir yandan kendi dünyasal otoritesini kurarken, diğer yandan da bu dünya dışında bir ödül merkezi oluşturmuştu. İnsanlık hafıza olarak bu tür ödüllere yatkın bir zihinsel ve duygusal yöne her zaman açık olmuştu. Hıristiyanlık putçuluğu yıktığını iddia ederken, kendi putunu da yanında getirmişti. Hegel'in ifadesiyle, "Hıristiyanlık Valhalla'nın içini boşalttı, kutsal koruları yok etti, ulusal imgeleri utanç verici bir batıl inanç, şeytani bir zehir olarak ortadan kaldırdı ve bize bunun yerine farklı bir iklimi, yasaları, kültürü ve çıkarları bize yabancı olan ve tarihi bizimkiyle hiçbir bağlantısı olmayan bir ulusun imgelerini verdi."⁶³ Cennet fikri ve bu dünya dışı yaşamın ideallığı de Valhalla fikriyle bir yer değiştirme olarak görülebilir. Tanrılarla şarap içeceği hayalini kuran kahraman savaşçı kişilerin yerini, sıradan insanları da kapsayan bir genelleştirmeye Hıristiyan imanına sahip olanların Tanrılarıyla buluşmaya bıraktı. Atina'yı kastederek Hegel, tam bir özlem duygusuyla, bir şair edasıyla şunları söyler: "Dolayısıyla, kendi tarihimizden gelen ya da tarihimizle bağlantılı herhangi bir dini imgeden yoksunuz ve herhangi bir politik imgeden de yoksunuz; sahip olduğumuz tek şey batıl inanç adı altında sıradan insanların arasında gizlenen kendimize ait bir imgenin kalıntılarıdır."⁶⁴

Din-Devlet İlişkisi

Dersler'de Hegel "Dinin Devletle İlişkisi" alt başlığı altında, Devlet ile gerçeklik arasındaki ilişkinin, karşıtlık ilişkisi olduğunu doğrudan bir ilişki olduğu yargısıyla birleştirir. Ve şöyle devam eder:

Devletteki doğru ahlaki irade realite alanına dahildir ve Tin onun doğru doğasında hayatta kalır. Din, ilahi bilgidir, insanın Tanrı hakkında sahip olduğu bilgidir ve insanın Tanrı'da kendisi hakkındaki bilgisidir. Bu ilahi bilgeliktir ve mutlak hakikatin bilgi alanıdır. Ancak ikinci bir bilgelik, yani dünya bilgeliği de vardır ve bu bilgeliğin ilahi bilgelikle nasıl bir ilişkide olduğu sorusu ortaya çıkar.⁶⁵

Hegel ilahi bilgelik ile dünya bilgeliği arasındaki ayrımı işlevsel hale getirmenin çabası içindedir. Birincisi, dünyasal bilgelik Tanrı'dan gelen bilgi olarak işlevsel kabul edilmektedir. İlahi bilgiye dayalı bilgelik ile "dünya bilgeliği" arasında nasıl bir bağ kurulabilirse, akıl ve vahiy aynı çatı altında varlıklarını sürdürebilir? Bu zor sorunun tarihsel izi "din ve devletin temeli bir ve aynıdır; kendi reel özlerinde özdeşler" ilkesinde görülebilir. Din ve devletin aynılığı, özdeşliği düşüncesi geleneksel İslam düşüncesinde

⁶² Hegel (1961): 162.

⁶³ Hegel (1961): 146.

⁶⁴ Hegel (1961): 147.

⁶⁵ Hegel (1895): 246-7.

yaygın bir görüştür. Hegel'in yapacağı şekilde bir ayırım şimdilik kabul görmez. Hegel için din alanı, en yüce hakikatin bilgisine sahip olarak, insanın Tanrı'nın huzurunda kendisini özgür hissetmesi iddiasına dayanır. Devlet ise "dünyada fiiliyat alanında özgürdür." Halkın kendi özgür bilincini ortaya çıkarması ancak böyle özgür bir devlette mümkündür. Ancak "insanın kendi adına özgür olduğunu bilmeyen milletler hem yönetim biçimleri hem de dinleri açısından bir hissizlik/duygusuzluk durumu yaşıyorlar demektir." Çünkü, Hegel'in iddiasına göre "hem dinde hem de Devlette tek bir özgürlük kavrayışı vardır. Bu tek kavrayış, insanın en yüksek sahip olduğu şeydir ve insanın kendisi tarafından fark edilen bir şeydir. Yanlış ya da kötü bir Tanrı kavrayışına sahip olan bir millet, aynı zamanda kötü bir Devlete, kötü hükümete ve kötü yasalara sahip demektir."⁶⁶ Devletin iyiliği ve düzgünlüğü, hakkaniyet ilkelerine riayeti, adaleti ve liyakati temel ilke olarak benimsemesi, ancak Tanrı tasavvurunun doğruluğu ile mümkün görünmektedir. Bu zamanımızın da en fazla tartışma konuları arasında yer almaktadır.

Din ile devlet arasındaki ilişkiyi "İnsanın Tanrı'ya itaat etmesi ile yasalara uyma, yönetici otoriteye ve Devleti bir arada tutan güçlere tabi olma eylemi arasında bir anlam bağı kurulabilmesi" olarak tanımlarken, ortaya çıkabilecek sorunları da dikkate almayı önermektedir. Çünkü burada sorun yasa ifadesinin içeriği ve yasalar oluşturulurken nelerin, nasıl ve nereden alınacakları hususuna azami dikkat gösterilmelidir. Eğer içerik ve içeriğin kaynağı açık-seçik belirtilmezse her şey "yöneten gücün insafına terk edilmiş olacaktır."⁶⁷ İlahi buyruk olarak uygulanması istenen şeylerin herkesi kuşatacak şekilde "ilahi iradenin rasyonel bilgisine sahip" olmasını gerektirir.⁶⁸

Bu karşıtları aşma yöntemi gereği "rasyonel bilgi" Devlet ile din arasında varsayılan çatışmayı ya da karşıtlığı aşmanın ilkesi olarak ortaya çıkar. Rasyonel olanı bilmek ne anlama gelmektedir? Hegel'in ifadesiyle "rasyonel olanı bilmek ve onaylamak" hem bir "gelişmiş kültür"e bağlı bir zihin durumunun hem de "dünyevi bilgelik olarak adlandırılabilir felsefenin işidir." Temel insani ilkeler olarak "özgürlük, hak, insanlık kavrayışlarının ortaya çıkması ve geliştirilmesi," dışarıdan ya da otoritelerce buyrulmuş veya zor ve korkutma yoluyla gerçekleştirilebilecek değerler değildir. İlahi yasalar "soyut halleriyle" değil "göz önünde buldukları" halleriyle doğru adımları alırlar.⁶⁹ Hararetli soyut söylem her zaman doğru olmayan, doğru gitmeyen bir şeylerin üstünü örter. Dogmatik/Pozitif din anlayışının üstesinden gelmenin yolu Hıristiyanlığı "rasyonel bilgi" temeline yerleştirmek ve tek Tanrı merkezli vahyi dışarıda tutmakla mümkün olacaktır. Rasyonellik bu anlamda bilinenin uygulamada birlik oluşturması anlamına gelmektedir. Bu durum Hıristiyanlığın özünden kaynaklı fiili bir durumdur. Ona göre, "rasyonel bilgiye içeriğindeki gelişimi Hıristiyan dini vermektedir." "Diğer yandan, söz konusu içerik esasen zihne fikirler oluşturan bir şey olduğu için, düşünceye dayanmayan kanıdan ve duyu-bilgisinden farklıdır ve olduğu gibi doğrudan ayırımın ötesine geçer. Kısacası, öznelik açısından kendinde ve kendisi için var olan mutlak bir içeriğin değerine sahiptir. Bu yüzden Hıristiyan dini, bir yanda duygu ve doğrudan algı, diğer yanda düşünce ve bilgi arasındaki antiteze dayanır. Özsel bir unsur olarak rasyonel bilgiyi içerir ve bu rasyonel bilgiye, kendisini Form ve bir form dünyası olarak tam mantıksal içeriğini geliştirme fırsatı sağlar."⁷⁰

Rasyonel içeriğe sahip bir dinde, ikilik yoktur. Buna göre de son aşamada devlet ve dini iki farklı yönetim şekline ayrılmış halde onaylayabilir miyiz? Bunun hangi inanç geleneği için doğru olabileceği bir yana, Hegel'e göre, "dünyevi olan ile dini olan farklı bir zeminlerde yer alır ve ilke olarak bir ayırım da burada kendini gösterebilir." Dinin kendine

⁶⁶ Hegel (1895): 247.

⁶⁷ Hegel (1895): 248.

⁶⁸ Hegel (1895): 249.

⁶⁹ Hegel (1895): 250.

⁷⁰ Hegel (1895): 18.

özgü bir alanı, işlevselliği ve bireysel olanla özsel ilişkisi söz konusudur. Din bireysel bir eylemi öne çıkarmaya çalışır. Din hem “özneyle” hem de “aktif hayatıyla” ilgili olarak da kurallar koyma hakkına sahiptir. “Dinin birey için koyduğu bu kurallar, Devlette yürürlükte olan temel hak ve ahlak ilkelerinden farklı olabilir. Burada çelişkiden kurtulmanın yolu, dinin isteklerinin kutsallığa göndermede bulunmasını kabul etmektir; Devletinkiler ise, hak/hukuk ve ahlakla ilgilidir.”⁷¹ Devletin hukuk ve adalet ile özdeşleştirilmesi, ya da görev alanı adalet olan bir devletin ana amacı insan özgürlüğünü garanti altına almaktır.

Hegel kiliseyi tanımlarken, orada yer alan yönetici konumundaki, din adamı sıfatında kendilerini konumlayanları “hiçbir şey yapmayanlar, çalışmayanlar” olarak betimler.⁷² Modern dönemde dine karşı tepki ve lakayt tavırların arkasında bu anlayışın görünür olması gösterilmektedir. Din, Hegel’e göre, “insanın özgürlüğünü kendi nesnesi ve amacı yapmasına” izin vermezse, insan olmanın tüm niteliklerini ondan esirgemiş olacaktır. Böyle bir din tasavvurunda “dünyanın rasyonelliği” anlamsızlaşacaktır ve ona karşı “özel kurallar” oluşturulacaktır. Bunlar da insanı bu dünya dışında başka bir ideal yaşam beklentisine hapsedecektir. Modern dünyada çatışmanın fitilini ateşleyen de bu beklentiye yönelik tepkiden kaynaklıdır. “İnsanlarda öznel özgürlük uyandırdığında,” “gerçeklik alanında hakikati onaylayan dünyasal hikmet meydana gelir. Dünyasal hikmetin özgürlük ilkeleri Tinin bilinciyle uyandırılır ve burada özgürlük isteklerinin, bu feragati gerektiren dini ilkelerle çatışmaya başladıkları görülür.”⁷³

İnsanın aktif doğası gereği, yani tam kavrayışı nedeniyle özgür olduğu gerçeğinin bilgisi modern zamanlara aittir. Şimdi, soyutlamaya bağlı kalınsın ya da kalınmasın, her iki durumda da bu ilkelere, onları kabul etmeyen bir dinin karşı çıktığı da olabilir, çünkü bu şeyler o din için gayri meşrudur ve sadece özgür iradenin veya değişken isteklerin meşru olduğunu kabul eder. Bu ister istemez, doğru bir yöntemle düzeltilmeye izin vermeyen bir çatışmaya yol açar. Din, iradenin iptal edilmesini talep eder; aksine, dünyevi ilke onu başlangıç noktası olarak alır. Bu tür dini ilkeler kendilerini kimliklendirmeyi başarır, Hükümetin güç kullanması ve bu şekilde kendisine karşı olan dini bastırması ya da mensuplarına bir nifak unsurumuş gibi muamele yapması kaçınılmazdır.⁷⁴

Hegel bir kilise dininin eleştirisini yapıyor olmasına rağmen, yine de bazı kuralları kendisine ilke edinen bir Kilise hala insan zihni ile uyum içinde olabilir. Sorun Katolik kilisesinin uygulamalarından kaynaklıdır ve her şeyi tanrısal olana atfederek yargıda bulunmasıdır. Ona göre “Katoliklik hiçbir şeyden feragat etmez, aksine sürekli olarak her konuda Kilise’ye koşulsuz boyun eğmeyi bekler. Böylece din ve Devlet birbirine karşıt hale gelir ve bu durumda din kendi haline bırakılır. Burada din Devletin kendisini ilgilendirmemektedir ve sadece bireylerin kendi meselesi olan bir şeydir; akabinde şu husus da ileri sürülmektedir: Devletin anayasası ile din birbirine karıştırılmamalıdır.”⁷⁵

Devlet için geçerli olan hak, adalet ilkeleri, bireyin ahlaki duygusunun da ortaya çıkmasının kaynağını oluşturur. İnsanın ahlaklı biri olarak eylemesi, bağlı bulunduğu toplumun yaşam ilkelerinin garantiye alındığı devlet aracılığıyla gerçekliğini görünür kılabilir. Devlet, halkının ahlaki bir topluluk oluşturması beklentisini “tam doğrulamasını ancak fiilen var olan bir din üzerinden” gerçekleştirebilir. Bu din, fiilen “özünde özgürlük ilkeleriyle uyumlu değilse, her zaman bir fikir ayrılığı ve çözülmemiş bir ayrılık ya da ikicilik, yani Devlette, var olmaması gereken her tür muhalif ilişki var olacaktır.”⁷⁶ İnanma makamını temsil edenler, sırf kendileri gibi, inancı olmayanlara değil, inanmayanlara terör

⁷¹ Hegel (1895): 250.

⁷² Hegel (1895): 251.

⁷³ Hegel (1895): 252.

⁷⁴ Hegel (1895): 253.

⁷⁵ Hegel (1895): 254.

⁷⁶ Hegel (1895): 257.

ve şiddet uygulamayı yasa gereği olarak değil, -gibi olmadığı için hak etmiş olduğunu düşünerek hareket eder. Dinde şiddet, politikada şiddet tam da burada kendisini meşrulaştırmaya çalışır. Bu da devlet içinde hangi dinsel grubun egemen olacağı fiili duruma neden olur. Din için de devlet için de yıkıcı bir unsur olarak fiilen var olan dini grup ve cemaatler, kendi başlarına kendi yasalarını belirleme hakkına sahip oldukları iddiasında bulduklarında, devletin fiili durumu aktif bir tepkiselliğe dönüşür.

Cemaatleşme/Mezhepçilik

Din hakkında ne söylenirse söylensin, karşınızda din olarak yaşanan fiili durum, dinin yaşamdaki farklı şekillerini dikkate almak zorundadır. Hegel'in cümleleriyle söylersek, "Hıristiyan dini hakkında en çelişkili spekülasyonları ileri sürebilirsiniz, ancak ne ileri sürerlerse sürsünler, birçok ses savunduğunuz şeyin Hıristiyan dininin şu ya da bu sistemine işaret edebileceğini, ancak Hıristiyan dininin kendisiyle ilgili olmadığını iddia ederek her zaman size karşı çıkacaktır. Herkes kendi sistemini Hıristiyan dini olarak ileri sürer ve diğer herkesin bunu ve sadece bunu tasavvur etmesini ister."⁷⁷

Doğrudan yapılan bu alıntıya göre her bir Hıristiyanın kendince bir Hıristiyanlığının varlığı onaylanabilir. İnsani deneyim açısından bakıldığında her bir insan tekinin kendi çıkarına dönüştürebileceği bir Tanrı tasavvurunun var olduğu görülebilir. Bu durum sadece Hıristiyanlık için değil, tüm dinsel topluluklar için geçerlidir. Dinler ortaya çıktıkları dönemin hemen akabinde, kurucuları hayattan çekildikten sonra farklı anlayış ve kurgularla örgütlenmişlerdir. Bu durum hemen hemen bütün dinler için geçerlidir. Mezhebin ayrıcı özelliği "genellikle yaygın olanlardan farklı olan, ancak aynı zamanda yalnızca başkaları tarafından benimsenenlerden farklı olan bir öğretiyi veya görüş farklılığını önceden varsayma"sıdır. Hegel mezhebi felsefi olması özelliğine göre tanımlamaktadır. Buna göre de bir mezhep "özünde/niteliğinde insanlar için neyin zorunlu ve erdemli olduğuna dair öğretileri ve Tanrı hakkındaki fikirleriyle ayırt ediliyorsa, o mezhep "felsefi" bir mezheptir. Bu mezhep anlayışı, "lanetlenmeyi ve değersizliği", ancak "etik ilkelerden sapmayla ilişkilendirir." Yine bu mezhep "popüler inancın imgelerini düşünen bir insan için suçlamadan ona layık görmüyordur."⁷⁸ Dini mezhep, yani kurumsallaşmış kilise tarzı bir dini yapı, etik ilkelerin akla uygunluğu konusunda herhangi bir tartışmaya açık olmadığı gibi, ahlaki olarak tanımladıkları kendi duygularına dayalı ilkelerini kabul etmeyenleri yok saymanın ötesinde her birini "günah" damgasıyla damgalamaktan çekinmeyen mezhep demektir. Bu mezhep uygulamalarında öteki her daim günahkâr ve "kötü" insanları imlemektedir.⁷⁹

Hegel felsefi ve pozitif tür mezhep ayırımına, üçüncü bir mezhep şeklini ekler. Ona göre "bu mezhep pozitif iman ilkesini kutsal sayıp, imanın temeli haline getiren görev bilgisi ve Tanrı'nın iradesiyle kabul eder, ancak imanda esas olanın, düzenlediği uygulamalar veya yasakladığı veya koşula bağladığı pozitif öğretiler değil, erdem buyrukları olduğunu savunur."⁸⁰

Bu üçüncü türden mezhep İsa'nın öğretilerinde kendisini ortaya çıkarmıştır. Yahudi inancı içinde yetişmiş olan İsa kendine ahlaki ilke edinen bir yaşam biçimi öngörmüştü. O yaşamını Yahudi geleneklerini tekrarlamakta değil, "kendi kalbinin yaşayan hak ve görev duygusuyla düzenlemiş biriydi. Tanrı'nın lütfunun temel koşulunu bu ahlak yasasına uymak olarak belirlemiştir."⁸¹

Positiviy'de inanan bir Hıristiyanın bir cemaat mensubu olması gerekliliği, sosyolojik bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Bu yapı, görünüşte masum görünmesine

⁷⁷ Hegel (1961): 67.

⁷⁸ Hegel (1895): 74.

⁷⁹ Hegel (1895): 75.

⁸⁰ Hegel (1895): 75.

⁸¹ Hegel (1895): 75.

rağmen ilerleyen aşamalarda kendine ait yasa koyucu gücüyle masumiyeti şüphe ve tehdide ulaşabilecek duruma açıktır.

Her insanın görevi cemaate girmektir ve bu da Tanrı'ya karşı en kutsal görev, cemaatten çıkmak ise cehenneme girmek olarak görülüyordu. Ancak mezhep, cemaatin kardeşlik yapısından ayrılan herkesten nefret etmesine ve o kişilere karşı eziyet etmesine rağmen, ayrılma o mezhebe hiç katılmamış gibi yurttaşlık/medeni hakların kaybını gerektirmiyordu. Dahası, bir insan topluluğa girmekle ne bu hakları ne de bu hakları elde etme niteliğini kazanıyordu.⁸²

Cemaatlerin cennete giden yolda el tutucular olduğu söylemi her dönemde 'müşteri' bulabilmiştir. Buraya kadar sorun görünmemektedir. Ancak sorun şayet bir devletin tüm üyeleri bir devlet altında birleşip, o devletin resmi dini haline gelme olasılığı söz konusu olduğunda gerçekleşmektedir.

Diğer yandan, bu devletin tüm üyeleri bir kilisede birleşmiştir ve bir toplum olarak yasalarına rıza göstermeyen herkesi dışlama hakkına sahiptir. Şimdi kilisenin inancını benimsemeyen ya da terk eden vatandaş, bir hak olarak sivil haklardan yararlanma hakkını devletten talep eder; ancak kilise onu kendi cemaatinden ve tüm devleti içine aldığı için devletten de dışlar. Bu koşullarda kimin hakkı hüküm sürer? Devletin mi yoksa kilisenin mi? Birincisi iyi vatandaşın (inancı ne olursa olsun, medeni hukuk söz konusu olduğunda bir vatandaşın iyi olabileceğini varsayabiliriz ve varsayacağız) haklarını koruma görevini üstlenmiştir ve aynı zamanda inanca müdahil olamaz; ikincisi ise bir muhalifi kendi cemaatinden dışlama hakkına sahiptir ve bu nedenle onu devletten de dışlar.⁸³

Peki kişi kiliseden, cemaatten ayrılma hakkını savunabilir mi? Şayet görevi din olarak örgütlenmiş bir yapının ilkelerini savunmak ise, burada savunulan hakiki ve doğru dinin ilkeleri değildir. "Oldukça mantıklı bir şekilde, görevlerinin kilisenin inancını savunmak ve öğretilmesini sağlamak olduğunu savunan" bu insanlar, kendileri gibi düşünmeyen birinin varlığı bir yana onun düşünceleriyle aynı kilise çatısı altında bulunmasına dahi tahammül edememektedir. Kiliseler kendi çıkar temelli dünya tasavvurlarını değil, "erdem ve hakikati kurumlarının genel amacı haline getirirse kiliseye sonsuz derecede daha fazla onur kazandıracaktır. Erdem ve hakikati değişmez sembollerle inşa etmeyi önermek, onların doğasına aykırıdır ve bu öneriyi yapanların ve hala bunda ısrar edenlerin ruhları, özgün hakikatin herhangi bir zerresine dokunulmamıştır."⁸⁴

Sonuç

Hegel'in kutsal metin ve uygulayıcı sembol kişilik olarak İsa üzerinden bir arada yaşayabilmenin dinsel eleştirisini sunmaya çalışması, farklı yöntemlerle başka düşünürlerce de gerçekleştirilmiştir. Hegel'in bu konudaki başarısı, ya da daha etkin görünmesini sağlayan fiili bir durum, dinin devlet karşısında konumlanmış ayrı bir yasayla her hakkın sahibi olarak görünmesine felsefi bir tepki vermesidir. Yurttaşlık hukuku açısından hem dini yapı ve grubun hem de yönetici sıfatıyla hareket eden lider konumundaki kimselerin ana amacı erdem peşinde çalışmak olmalıdır. Şayet böyle bir erdem ilkesi yaşam ilkesi olarak benimsenirse, bu sırf inanç yüzünden bir ötekileştirmeyi hak etmeyecektir. Doğru adam hemen hemen her yerdedir ve bu her yer insanlığın ortak ideal çabasını tanımlar. Yapılacak en doğru davranış, "başkalarının görüşlerini dikkate alma sağduyusuna sahip olmak"⁸⁵ Hegel'in yapmak istediğine uygun bir betimlemeyle, kendi kültürel metnimden hareketle ilerleyerek yazımı tamamlamak isterim. Dinlerin bir otorite

⁸² Hegel (1961): 103.

⁸³ Hegel (1961): 108.

⁸⁴ Hegel (1961): 132-133.

⁸⁵ Hegel (1961): 133.

merkezlerince yönetiliyor olması görüntüsü, o görüntüyü dini olarak adlandırmaya uygun olmadığı gibi, dinin özüne yönelik de en büyük tehdittir.

Din ahlakın görünür olmasının diğer adıdır. Mesela, hangi din ve inançtan olursa olsun, birçok insan emanet ilkesine, adalete son derece bağlı ve o şekilde yaşamayı ilke edinmiştir.⁸⁶ Aynı şekilde zulme ve haksızlığa adaletsizliğe bulaşmamış ve bunu ilke edinmemiş kim olursa olsun, din karşılıklı konuşmayı ve ortak bir dünya tasavvur etmeyi mümkün görebilmektedir.⁸⁷ Dinler, cemaat çatısı altında Tanrı'nın ayetlerini ve paylaşılarak ortak bir yaşam idealize eden vahyin ruhunu "az bir para karşılığı," makam ve dünyalık çıkar karşılığı satışa çıkarılmasına karşıdır ve şiddetle reddeder.⁸⁸ Çünkü Din ile ihtişam ve lüks bir arada resmedilemez. Din inananlarına dünya hayatının faniliğini sürekli içselleştirmelerini söylerken, baki olanın huzurunda toplanacakları *Güne* göndermede bulunur. Lüks ve ihtişamlı yaşamı öven hiçbir din, vahiy merkezli din, söz konusu değildir. Burada kastedilen kendi kurumsal yapılarıyla ve yönetici imtiyazlı kesimlerle ihtişamı temsil eden, ama taraftarlarına şükretmeyi tavsiye eden din söz konusu edilmemektedir. Metin kaynaklı din, bu hayatı "içsel zenginlikleri açısından" yaşamayı en yüce zenginlik olarak tanımlar.

Görev tam da bir ilke olarak eylemde, yani amel etmede kendini açığa çıkarır. Görüntü vermek dini din olmaktan çıkarıp, ötekileştirmeye giden yolda aracı görevine dönüşür. Çalıştırdığı işçisiyle, memuruyla aynı camide namaz kılıp, aynı Tanrı'ya dua eden bir patron, iş veren, namaz sonrası farklı bir hayat yaşayabilmek için nasıl bir rasyonel temellendirmede bulunabilir? Çok malı, çevresi, evladı olmakla övünenleri, kendilerini bu yolla seçilmiş ve dokunulmaz olarak görenleri hakikatin önündeki engeller olarak gören bir Metin⁸⁹, inananı, bu dünyayı hak ve adalet üzerine inşa etmeyi amaçlamaya yönlendirir. "Aranızda haksız ve adaletsiz yer "bil'1-batılı", yemeyin" diye buyruk bildiren⁹⁰ mallarını gece- gündüz, açık ve gizli şekilde tasadduk eden, yiyip-içtiklerini, giydiklerini, yaşam enstrümanlarını paylaşmayı "Rablerinin yanında"⁹¹ anlamlandıran bir din, dünya hayatında karşılığını kimler üzerinden oluşturmaktadır?

Cemaatleşme örgütlü birer din olma durumunu açığa çıkarır. Cemaatleşme kendi arasında bir paylaşımı öngörür. Aksine din yoksulluğu övmeyi ve onu besleyerek sevap kazanmayı değil, düzenli paylaşımı idealize etmeyi değil, yoksulluğun doğal bir hak olmadığına gerekçelerini sunarak hakkaniyet tasavvuruna dayalı bir dünya deneyiminin imkanını tartışır. Onun amacı yoksulluğun olmadığı, hakça paylaşımın mümkün olabileceği bir dünyayı idealize etmekle, yoksullara sadakalar vermeyi, bir hayat nizamı olarak değil, insani hayat nizamını gerçekleştirmek için bir öğretim yöntemi olarak kullanır. Zenginin lütfeder gibi yoksullara verdiği mal, adı her ne olursa olsun, hiçbir dinin ideali olamaz. Günümüz dünyasında ihtişamlı yaşamalarıyla yoksul doyurmayı tavsiye eden din adamı görünümlü tacirler, zihinleriyle ve elleriyle yeni bir din inşa etmektedirler.⁹² Yaptığınız kamu faaliyetleri yerli yerine değil, rant ve çıkar amaçlı yapıyorsa ve o yüzden haksız kazanç elde edenler dinin değil, yaşadığı bozuk hayatın fotoğrafında kendi hevalarının tanrısını serimlerler.⁹³ Lüks içinde yaşamış bir peygamber, bilge, filozof insan modeli var mıdır? Lüks, her yerde lükstür, her inançta ve her dünya yaşamının yaşanmakta olanında; felaketin öngörüsü olarak.

⁸⁶ Bkz. Kur'an: Ali İmran 3/75.

⁸⁷ Kur'an: Ankebut 29/46.

⁸⁸ Kur'a: Ali İmran 3 /199.

⁸⁹ Kur'an: Sebe 34/35.

⁹⁰ Kur'an: Bakara 2/188.

⁹¹ Kur'an: Bakara 2/274.

⁹² Kur'an: Bakara 2/78-79.

⁹³ Kur'an: Furkan 25/43. "Hevasını ilah edineni görmüyor musun, onun sorumluluğunu sen üstlenebilir misin?"

Herhangi bir dine inanan insanların bir aidiyet duygusuyla, kutsallık atfettikleri dünyasal bir yerde, kilise ya da benzeri fiziksel mekanlarda bulunmaları yaşam birliğini sağlama açısından geçerli bir ilke sunmaz. Kutsal metin okumaları üzerine özellikle 19. yüzyıl Batılı düşünürlerin çabaları malumdur. Değişen bir dünya anlayışının baskın görünürlüğü karşısından tanrısal olduğu varsayılan bir metindeki sözleri, önermeleri nasıl okumalı ve nasıl anlamaya çalışmalıyız? sorusu şimdinin de sorusu olmaya devam etmektedir. Şayet Tanrı kalbimize bir açıklık vermemişse okumamızın bir anlamı ve değeri olmayacaktır. Yukarıda aktardığımız tüm bu Hegelci din ve Devlet tasavvurunu bir yana bırakarak, İslam söz konusu edilerek din üzerinden nasıl bir insan ve ahlak ilişkisi değerlendirmesi yapabiliriz? Bu soru her daim politik kaygıları da beraberinde getireceği için açık ve net bir cevabı bulamayabiliriz.

Hegel için ahlak, görünür modeli olarak “Sevgi” ile bir arada yaşamayı mümkün kılmakla mümkün olabilir. İsa’nın zamanı, benim için peygamber Muhammed’in zamanı, biyolojik bir gelişimin ulaştığı bir geçmiş şimdi aralığını değil, eylem aracılığıyla orada idealleştirilen ya da yaşamda karşılığını tüm kirleri temizleyerek bulan ilkenin kendisi olarak her bir zamanda görünür kılabilir. İnanan ne bir şeydir ne de karşısındaki her ne ise o bir şeydir. Onun için her bir varolanın kutsallığı ve kendine özgü burada oluş amacı mevcuttur. İnananın eylemleriyle/amelleriyle kendini açığa çıkarması, bir başka varolanın kendisiyle ilişkisinde söz olmayan bir karakterin görünür olmasını karşılar. Şey olarak inanan, bir başkası için varolan bir şeyin görüneni olduğu gibi kendisi için de bağlı bulunduğu şeyin şeyleşmiş öznesi olarak onun görüneni olur. Burada şeyleşen özne, kendi yaşam ilişkisini, kendi dışında kendini bağladığı o her neyse onunla tanımlaması demektir. Amel, eylem aracılığıyla mümin, insan kendini aşar.⁹⁴ Tüm olumsuzlukları olumsuzlayarak, tüm “fahşa”ya⁹⁵ karşı duruş sergileyerek bunu gerçekleştirir. Kendini aşma yaşamı bilmenin yolu kendinin nerede ne olarak varoluşta olduğunu bilmekten geçer. Bu tanımlama Hegel’i mistik bir kalıba dahil edebilir; mümkündür de. Ancak hayatın her daim akış içinde olduğuna inanmak için bir dışsal sözsel bildirim ihtiyacımız yoktur. Bunun yanı sıra sürekli bizimle akıp gelen bir şeylerin olduğunun da kanıtı ihtiyacı yoktur. Birey bunu ancak bir şey olarak değil, bir eylem varlığı olarak yaşar ve bilir. Din de bu bilmeye aracılık eden en güçlü bilişselliğin imkânı olabilir. Tiyatral bir görüntü ve sözsel soyutluk salt birer ticaret illüzyonudur. Emek temelli olmayan zihinsel eleştirel çaba ve bu çabanın görüneni olarak ahlak, görev temelli kendi özgür öznesini ve dahası özgür müminini var etmedikçe, dinin ahlaki bir pratik olarak varlığı hep tartışma konusu olmaya devam edecektir.

⁹⁴ Bkz., Hyppolite (2016): 51.

⁹⁵ Kur’an: Ankebut 29/45.

Kaynakça

- Baugh**, Bruce (2016), "Modern Fransız Felsefesinde Hegel: Mutsuz Bilinç", içinde *Hegel Paris'te Fransızların Hegel Okuması*, Çev. Ozan Başdaner ve Ümit Tatlıcan, der. Sadık Erol Er, İstanbul: Otonom.
- Beiser**, Fredrick (2019), *Hegel*, Çev. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa.
- Çelik**, Kevser (2015), "Hegel'de Felsefe ve Tin", *Din Felsefesi Yapmanın Farklı Biçimleri*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Esed**, Muhammed (2000), *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret.
- Harris**, H. S. (1970), "The Young Hegel and the Postulates of Practical Reason", in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague.
- Hegel**, Friedrich (1895), *Lectures on the Philosophy of Religion, Together with a Work on the Proofs of the Existence of God I*, Çev. E. B. Speirs, B.D ve J. Burdon Sanderson, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Hegel**, Friedrich (1961), *ON CHRISTIANITY: Early Theological Writings*, Almandan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers.
- Hegel**, G. W. Friedrich (1995), *Lectures on the History of Philosophy Medieval and Modern Philosophy 3* (trans. E. S. Haldane & Frances H. Simson), Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Henrich**, Dieter (1970) "Some Historical Presuppositions of Hegel's System", in *Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposiums*, Edited, and with Introduction by Darrel E. Christensen, Martinus Nijhoff/ The Hague.
- Hypolite**, Jean (2016), *Marx ve Hegel üzerine çalışmalar*, Çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı.
- Kant**, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Çeviren ve Yayına Hazırlayanlar: Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- Kant**, Immanuel (2012), *Saf Akın Sınırları İçinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk.
- Kant**, Immanuel (2021), *Fragmanlar*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Kroner**, Richard (1961), "Introduction Hegel's Philosophical Development", *ON CHRISTIANITY: Early Theological Writings*, Almandan Çev. T. M. Knox ve Richard Kroner tarafından yazılan Giriş ve Fragmanların çevirisi, New York: Harper & Brothers.
- Löwith**, Karl (1991), *From Hegel To Nietzsche- the revolution in nineteenth-century thought*, trans. David E. Green, New York: Columbia University Press. Türkçe çeviri, Karl Löwith (2021), *Hegel'den Nietzsche'ye*, Çev. Reyhan Ay, İstanbul: Otonom.
- Rousseau**, J. J. (2017), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Ayşe Meral, 2. Baskı, İstanbul: Alfa.
- Magee**, Glenn A. (2001), *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Zizek**, Slavoj (2011), "Hegel's Century", in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, ed. Slavoj Žižek ve diğerleri, Columbia University Press.
- Zizek**, Slavoj (2011), "Hegel and Shitting, The Idea's Constipation", in *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*, edited by Slavoj Žižek, et al., Columbia University Press.