

PLATON'DAN DERRIDA'YA  
FELSEFE VE DİN

MAX J. CHARLESWORTH

ÇEVİREN  
KEVSER ÇELİK

MAXWELL JOHN CHARLESWORTH

Avustralya Victoria'da dünyaya geldi (1925). Melbourne Üniversitesi'nde lisansını (1946) ve yüksek lisansını (1948) tamamladı. Tüberküloz nedeniyle iki yılını Gresswell Sanatoryumunda geçirdi. Belçika'daki Université Catholique de Louvain'da lisansüstü çalışmalarına devam etti (1953). Elizabeth Anscombe ve Peter Geach gibi önde gelen Wittgensteinci filozoflarla verimli bir temas kurdu. Felsefe doktorasını Université Catholique de Louvain'da tamamladı (1955), ardından Auckland Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine (1956) ve Melbourne Üniversitesi Felsefe Bölümüne atandı (1959). Londra'daki Warburg Enstitüsünde Nuffield Araştırmacısı (1963-1964) ve Notre Dame Üniversitesi'nde misafir profesör olarak görev yaptı (1968-1969). Avustralya Nişanına layık görüldü (1990). Graeme E. de Graaff ile birlikte din felsefesi alanında *Sophia* adlı dergiyi kurdu. 2014 yılında vefat etmiştir.

Başlıca eserleri: *Philosophy and Linguistic Analysis* (1959), *St. Anselm's Prosligion* (1965), *Philosophy of Religion: The Historic Approaches* (1972), *The Existentialists and Jean-Paul Sartre* (1975), *Life, Death, Genes, and Ethics* (1989), *Bioethics in a Liberal Society* (1993), *Religious Inventions: Four Essays* (1997), *Philosophy for Beginners* (2007).

KEVSER ÇELİK

Kütahya, Gediz'de doğdu (1980). Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu (2002). Aynı üniversitenin Din Felsefesi Bilim Dalında Whiteheadcı Süreç Felsefesi üzerine Yüksek Lisansını tamamladı (2006). Amerika'da Whitehead ve süreç çalışmaları yapılan Claremont School of Theology ve The Center for Process Studies'de *Alfred North Whitehead'in Medeniyet Teorisi* adlı doktora teziyle ilgili araştırmalar yapmak için misafir araştırmacı olarak bulundu ve 2011'de doktorasını tamamladı. Hâlen Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında profesör doktor olarak görev yapmakta; ayrıca *Tabula Rasa* dergisinin yayın editörlüğünü yürütmektedir.

Başlıca telif ve çeviri eserleri: *Din Felsefesi Yapma Biçimleri* (2015); M. Said Şeyh, *İslam Felsefesi* (2016); A. N. Whitehead, *Aklım İşlevi* (2019); A. N. Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik* (2021).

## İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 13

### GİRİŞ

1. *Din Felsefesinde Devrim* 17
2. *Din Felsefesinin Çeşitleri* 21
3. *Din Felsefesine Beş Yaklaşım* 25

### I

DİN OLARAK FELSEFE 29

1. Giriş 29

2. *Platon'un Felsefi Dini* 35

3. *Aristoteles: Tefekküre Dayalı İdeal* 42

4. *Yeni Platoncular: Felsefe ve Mistisizm* 52

5. *Ortaçağ İslam Düşüncesi ve 'İki Hakikat' Teorisi* 58

6. *Aydınlanma: Saf Akıl ve Din* 62

7. *Özet ve Değerlendirme* 73

### 2

DİNİN HİZMETÇİSİ OLARAK FELSEFE 83

1. Giriş 83

2. *İskenderiyeli Philon* 84

3. *Hristiyan Platoncular* 87

4. *Aziz Augustinus'ta İman ve Akıl* 91

5. Ortaçağda Felsefe ve Teoloji	96
6. Musa İbn Meymun	99
7. Aziz Thomas Aquinas	106
8. Aquinas'ın Tutumunun İki Eleştirmeni	123
9. Eleştiri ve Sonuç	130

3

İMANA YER AÇMA OLARAK FELSEFE	137
1. Fideizmin Hizmetinde Agnostisizm	137
2. Gazzali: Filozofların Tutarsızlığı	147
3. Pascal: Kalbin Akletmeleri	150
4. David Hume: Kuşkuculuk ve İman	155
5. Kant: Din ve Pratik Akıl	161
6. Kierkegaard: Spekülasyon ve Öznellik	187
7. Dinî Bir Tutum Olarak Agnostisizm	208

4

DİN DİLİNİN ANALİZİ OLARAK FELSEFE	212
1. Metafiziksiz Din Felsefesi	212
2. Dilbilimsel Analiz	213
3. Doğrulamacılık ve Din Dili	216
4. Din Dilinin İndirgemeci Açıklamaları	219
5. Dil Oyunları ve Yaşam Biçimleri	228
6. Wittgenstein ve Din	231
7. Post-Wittgenstein	234
8. Dil Oyunları ve Gerçeklik	238
9. Metafiziğin Yeniden Tesisi	239

	5	
DİNİ ALANIN POSTMODERNİST ELEŞTİRİSİ OLARAK FELSEFE		241
1. <i>Postmodernizm ve Dilbilimsel Analiz</i>		241
2. <i>Postmodernizm ve Aydınlanma</i>		242
3. <i>Temelciliğe Saldırı</i>		245
4. <i>Temelcilik Karşıtlığı ve Dinî Alan</i>		248
5. <i>Postmodernizm ve Hristiyan Teolojisi</i>		251
6. <i>Heiddegger ve Derrida</i>		254
7. <i>Dekonstrüksiyon ve Teoloji</i>		256
8. <i>Rorty'nin Postmodernizmi ve Sekülerizm</i>		260
9. <i>Sonuç</i>		263
	6	
SONUÇ		267
KAYNAKÇA		272
DİZİN		288

## SUNUŞ

Avustralyalı filozof M. J. Charlesworth entelektüel hayatının büyük bir bölümünde felsefe ve dinle ilgilenmiştir. Bu ilgisini sadece çalışmalarıyla değil aynı zamanda uzun yıllar görev yaptığı Melbourne Üniversitesi felsefe bölümünün ders içeriğinde birtakım yeniliklerin yapılmasında oynadığı rollerle de göstermiştir. Söz konusu yeniliklere zemin hazırlayan en temel faktör ise Charlesworth'ün entelektüel ilgisinin yoğunlaştığı felsefe ve din ilişkisine dair uzlaşmacı yaklaşımı olmuştur. Charlesworth, görev yaptığı üniversitede teolojik ve dinî çalışmalara sıcak bakmayan, felsefenin teoloji veya din ile ilişkisini dışlayan akademik oluşuma rağmen Ortaçağ felsefesi ve din felsefesi derslerini üniversitesinde başlatarak bu derslerin Avustralya'da öğretilmesinde öncülük etmiştir. Öyle ki onun zamanına kadar, Avustralya felsefe çevrelerinde Ortaçağ felsefesi büyük ölçüde göz ardı edilmişti. Bunun en önemli gerekçesi ise Ortaçağ felsefesinin tamamen teolojiden veya dinî savunuculuktan ibaret olduğuna yönelik indirgemeci bir yaklaşımın hâkim olmasıydı. Böyle bir yaklaşıma rağmen Charlesworth, Ortaçağ felsefesi üzerine bir ders açmıştır. Ayrıca üniversite camiasındaki pek çok kişi, seküler bir kurum olan üniversitede dinle ilgili herhangi bir şeyin öğretilmesinin yeri olmadığına da inanmaktaydı. Üniversitenin neredeyse tamamında yaygın olan tüm bu katı düşüncelere rağmen Charlesworth din felsefesi üzerine de bir ders açmıştır.<sup>1</sup> Charlesworth'ün, ülkesindeki felsefe camiasında din felsefesinin kabul görmesine ve öğretilmesine yönelik çabası elbette sadece bunlarla sınırlı değildir. Melbourne

<sup>1</sup> Bkz. Tony Coady, 'Max Charlesworth', Annual Report 2012-2014, *The Australian Academy of the Humanities*, s. 28-30.

Üniversitesinde Graeme Ernest de Graaff ile birlikte o, din felsefesi alanında önemli bir dergi olan *Sophia*'yı kurmuştur. Bu akademik dergi, felsefe ve teolojyi/dini buluşturan bir din felsefesi dergisiydi. Bu dergiyle aslında amaçlanan ise felsefe ile teoloji/din çalışmaları arasında bir diyalog başlatarak din felsefesi çalışmalarını teşvik etmektir.<sup>2</sup> Nitekim bunda başarılı da olundu. Charlesworth 2007'deki bir yazısında din felsefesine yönelik bu çabalarının başlangıç öyküsünü ve bu çabalarının başarıyla sonuçlanmasını şöyle dile getirmektedir: “Derginin kurucularından biri olarak, fikir babası olduğum [*Sophia* dergisinin] bu kadar başarılı olmasından son derece gurur duyduğumu söylemeliyim. Melbourne Üniversitesi Felsefe Bölümüne katıldığımda, bölüm büyük ölçüde kısmen Wittgensteinci kısmen de (Oxford/Cambridge ekolü) mantıksal pozitivist dilbilimsel analizden etkilenmiş meslektaşlarımla hâkimiyetindeydi. Bu bağlamda, din felsefesine çok az ilgi vardı, çünkü din ‘hakkında konuşulamayan’ bir alan olarak görülüyordu. Ayrıca herhangi bir dinî bağlılığı olmayan ‘seküler’ bir kurum olduğu için Melbourne Üniversitesinde bir şekilde dinle ilgili dersler vermenin yasak olduğuna dair köhne bir inanış vardı! O günler ne mutlu ki sonsuza dek geride kaldı.”<sup>3</sup>

Burada en dikkat çekici noktalardan biri, din felsefesinin dinle ilgili bir ders olarak görülmesi ve bundan dolayı bir felsefe bölümünde din felsefesi dersinin uzun süre müfredatta olmaması ve olunca da çok tepki almasıdır. Bu durum, günümüz dünyasında hâlâ sık sık deneyimlediğimiz bir gerçekliktir. Din felsefesini felsefenin bir alt disiplini olarak kabul etmeyenler, din felsefesinin varlığını inkâr edenler hâlâ bulunmaktadır. Din felsefesinin bu şekilde reddedilişi, ‘Dinin felsefesi mi

<sup>2</sup> Bkz. Jay L. Garfield, ‘Max Charlesworth’s *Sophia*: The First Half-Century and the Next’, *Sophia* 51: 4, 2012, s. 419-421.

<sup>3</sup> Max Charlesworth (2007), ‘Editorial’, *Sophia*, 46 (1), 2007, s. 109, akt. Douglas Kirsner (2019), ‘Emeritus Professor Max Charlesworth AO (30 December, 1925–2 June, 2014): A Philosopher in the World’, P. Wong, S. Bloor, P. Hutchings, P. Bilimoria (ed.), *Considering Religions, Rights and Bioethics: For Max Charlesworth (Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures 30)*, Springer, s. 6-7.

olur?’ şeklinde dile getirilmektedir. Din felsefesini bu şekilde konumlandırılanlar olsa da, bunların aksini savunan, hatta bu tür kişilerle entelektüel mücadele içinde olan Charlesworth gibi filozoflar da bulunmaktadır. Charlesworth’e göre din felsefesi Grek felsefesi ile Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam olarak üç monoteist dinin ‘mutlu birlikteliği’nden doğmuştur. Bu durumda din felsefesi, “tarihsel bir olgu olarak, Grek felsefesi ile Ortadoğu’nun büyük monoteist dinleri arasındaki birleşimin bir çocuğudur.”<sup>4</sup> Bu tanımlamaya göre dinin felsefesini yapmada hem felsefenin hem de dinin serüvenini dikkate almak bir zorunluluk gibi görünmektedir. Dolayısıyla din ve felsefenin, hem düşüncenin serüveni içinde hem de kendi serüvenleri içinde, tekrar tekrar yeni formlarla yeniden varlığa geldikleri ve birbirleriyle etkileşim içinde oldukları gerçeği göz ardı edilemez. Bu gerçek, aynı zamanda din felsefesinin varlığının inkâr edilemeyecek derecede önemli olduğunu da vurgulamaktadır. Nitekim din felsefesi, felsefe(ler) ve din(ler)den ayrı düşünülemez. Bunun en iyi örneklerinden biri Charlesworth’ün bu kitabıdır.

Australya’da din felsefesi alanında önde gelen bir düşünür olarak Charlesworth’ün hem felsefeye hem de dine yönelik çoğulcu yaklaşımı, tarihsel serüvenleri içinde felsefe ve din ilişkisinin farklı şekillerde kendilerini gösterdiğini imlemektedir. Bununla beraber felsefe ve din ilişkisinin her bir biçimi, bir din felsefesi yapma anlayışını da ifade etmektedir. Bu bakımdan Charlesworth’ün çevirisini yaptığımız bu kitabı, felsefe ve din ilişkisinin bir tarihi olarak nitelendirilebileceği gibi bir din felsefesi tarihi olarak da nitelendirilebilir. Onun bu çalışmasındaki en temel amacı “Batı düşüncesinin son iki bin yılında felsefe ve dinin birbiriyle mücadele ettiği ana yolları tanımlamak ve eleştirel bir şekilde analiz etmektir.” Bu doğrultuda Grek filozoflarından postmodernist filozoflara kadar uzanan felsefi bir serüveni ele alan bu kitap, felsefe ve din arasındaki uzun süreli etkileşimi içermektedir. Bu bağlamda

<sup>4</sup> Max Charlesworth (2002), *Philosophy and Religion: From Plato To Postmodernism*, Oxford: Oneworld, s. 174.



felsefenin monoteist dinlerle ilişki kurabileceği çeşitli yolları ve kronolojik bir sıra izleyen din felsefesi yapmanın beş farklı yolunu ortaya koymaktadır. Charlesworth'ün bu kitabının ana tezi, din felsefesinin üzerinde konumlandırılabilceği bir 'ızgara' oluşturan beş din felsefesi anlayışı olduğudur: 'din olarak felsefe', 'dinin hizmetçisi olarak felsefe', 'imana yer açma olarak felsefe', 'din dilinin analizi olarak felsefe' ve 'dinî alanın postmodernist eleştirisi olarak felsefe'. Buna göre kitabın ana konusunu da bu beş din felsefesi anlayışı oluşturmaktadır.<sup>5</sup> Charlesworth bu beş anlayış arasında bir yargıya varmaya kalkışmadığını belirtse de, yine de bunlar arasında bir yargıda bulunma girişiminde başvurulacak kriterlerin türlerine dair kısa bir tartışmayla kitabını bitirmektedir.<sup>6</sup>

Charlesworth'ün tartıştığı 'beş din felsefesi anlayışı', aslında birbirinden farklı din felsefesi yapma biçimlerini ifade etmektedir. Bu bakımdan biz bu beş anlayışı, 'din felsefesi yapma biçimleri' olarak adlandırmaktayız.<sup>7</sup> Bununla birlikte onun bu kitabında kullandığı yöntemin tarihsel bölümlenme ve serüven olarak, İslam düşüncesine de uygulanabileceği, hatta burada daha açık din felsefesi yapma örneklerinin ortaya çıkarabileceğini düşünmekteyim. Bu anlamda bu çalışmanın düşünce hayatımızda tek tip düşünce zorbalığından çoğulcu düşüncenin var ettiği zenginliğe götürececek örnek yollardan biri olmasını umuyorum.

Bu çalışmayı Türk okuruyla buluşturdukları için, Fol Kitap'ın her bir çalışanına, yayına hazırlayan Ekrem Berkay Ersöz'e ve editör Ebubekir Demir'e çok teşekkür ediyorum. Ayrıca metni okuyan ve önerileriyle katkı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Mevlüt Albayrak'a çok teşekkür ediyorum.

KEVSER ÇELİK  
İSPARTA 2022

<sup>5</sup> Charlesworth, *age.*, s. 173.

<sup>6</sup> Bkz. Charlesworth, *age.*, s. 174-176.

<sup>7</sup> Bkz. Kevser Çelik (2015), *Din Felsefesi Yapma Biçimleri*, Isparta: Fakülte Kitabevi.

## GİRİŞ

### 1. Din Felsefesinde Devrim

Bu çalışma, ilk olarak 1972’de yayımlanan kitabın gözden geçirilmiş hâlidir.<sup>1</sup> Tesadüfen, 1972 ile 2002 yılları arasındaki 30 yıllık süreçte din felsefesi alanında hem muhtevası veya kapsamı hem de yöntemi bakımından olağanüstü bir devrim yaşanmıştır. Öncelikle din felsefesinin kapsamı, esasen dinlerin ne kadar çeşitli olduğunun nihayet anlaşılmasının bir sonucu olarak büyük ölçüde genişlemiştir. Sonuç olarak, artık ‘din’ hakkında, sanki insan hayatının belirli ve birleşik bir alanıymış gibi konuşamayız; bunun yerine ‘dinlerden’ onların indirgenemez çoğulluklarını gözeterek bahsetmemiz gerekir.

Bu dinler, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Hinduizm ve çeşitli Budizm türleri gibi büyük dünya dinlerinden Avustralya Aborjinleri ve Kızılderili grupları gibi yerli halkların azınlık veya ‘yerel’ dinî sistemlerine kadar uzanır. Bunlar aynı zamanda Batı’da antik dönemdeki Stoacılık, Epikürosçülük, Plotinosçu Yeni Platonculuk gibi yarı dinsel ‘yaşam tarzları’<sup>2</sup> ni ve Gnostisizmin<sup>2</sup> pek çok biçiminin yanı sıra İngiltere’deki 17. yüzyıl Muggletoncuları gibi küçük ve pek tanınmayan

<sup>1</sup> Max Charlesworth, *Philosophy of Religion: the Historic Approaches* (New York, Herder and Herder, 1972).

<sup>2</sup> Fransız fikir tarihçisi Pierre Hadot’un muhteşem çalışmalarına bakabilirsiniz, örneğin *Philosophy as a Way of Life* derlemesi, Arnold I. Davidson (ed.) (Oxford, Blackwell, 1988). Ayrıca bkz. Max Charlesworth, ‘The Diversity of Revelations’, *Religious Inventions, Four Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Eski ve yeni Gnostisizm hakkında bkz. Harold Bloom, *Omens of Millennium: the Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection* (New York: Riverhead Books, 1990).

mezhepleri ve günümüzün çok çeşitli 'Kaliforniya' senkretik mezheplerini de içerir.<sup>3</sup> Tabii ki tüm bu dinî sistemlerin melez ve ortodoks olmayan pek çok biçimi de vardır. Ayrıca dinî düalizmin güçlü ve son derece etkili biçimlerini de dikkate almalıyız: Zerdüştlük, Maniheizm ve Ortaçağ Katharizmi.<sup>4</sup> Kısaca söylemek gerekirse dinler insan dilleri kadar çeşitli ve farklıdır. Hatta dinî bir Babil Kulesinin var olduğu da söylenebilir.

Dinlerin bu çeşitliliği, tabiri caizse, her zaman var olmuştur, fakat Batılı din felsefecileri bunu çok yakın bir zamana kadar kabul etmemiş ve ciddiye almamıştır.<sup>5</sup> Çoğunlukla, dışa dönük ifade biçimlerine rağmen tüm dinlerin temelde aynı olduğunu ve bir tür özel çabayla neticede birbirleriyle uzlaştırılabileceğini varsaymışlardır. Bununla birlikte, beğenelim ya da beğenmeyelim, büyük küçük tüm dinlerin çeşitliliği görmezden gelinemeyecek veya açıklamalarla geçiştirilemeyecek, gerçek ve indirgenemez bir 'kaba olgu'dur.

Bu çeşitlilikle karşı karşıya kaldığımızda, sanki tüm dinler arasında ortak bir paydayı ayırt etmek mümkünmüş gibi ve sanki Batı Hristiyanlığı 'gerçek' veya otantik dinler için bir tür altın standart ya da ölçütmüş gibi, artık 'dini' basit bir şekilde 'Kutsal' [*Holy*], 'numinous' (Rudolf Otto),<sup>6</sup> 'Mukaddes' [*Sacred*] (Emile Durkheim) ya da 'koşulsuz ilgi'nin [*unconditional concern*] nesnesi (Paul Tillich) diye tanımla-

<sup>3</sup> Muggletoncular ve 17. yüzyılın diğer antinomyan mezhepleri için bkz. Charlesworth, *Religious Inventions*, s. 144-6. [Antinomyan: Yasa tanımaz. Ebedi kurtuluş için dinî kurallara uygun eylemlerde bulunmanın gerekli olmadığını, sadece imanın yeterli olduğunu savunan. (Yay. Haz.)]

<sup>4</sup> Steven Runciman'ın *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Heresy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1947) adlı klasik çalışmasına ve Katharlar hakkında E. Le Roy Ladurie'nin, *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village: 1294-1320* (Harmondsworth, Penguin, 1980) adlı çalışmasına bakınız.

<sup>5</sup> Bkz. Raimunda Pannikar, 'Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge', Leroy S. Runcer (ed.), *Religious Pluralism* (Boston, 1984).

<sup>6</sup> *Numinous*: Bu terim Rudolf Otto tarafından, dinî deneyimin özünü oluşturan dehşet uyandırıcı ve büyüleyici gizem duygusunu adlandırmak için kullanılmıştır. (Yay. Haz.)

yamayız. Ayrıca tüm dinlerin temelde aşağı yukarı aynı şeyi söylediğini de gönül rahatlığıyla kabul edemeyiz.

Dünya dinlerinin tanınmış bilgini Jacques Dupuis şöyle yazar: “Çeşitli dinî inançları aşan evrensel bir dinler teolojisini reddetmeliyiz... Dinlerin evrensel teolojisi diye bir şey yoktur; sadece bir teolojiler çoğulluğu vardır.”<sup>7</sup> Başta Hristiyanlık ve İslam olmak üzere başlıca monoteist dinlerin evrensel ve dışlayıcı geçerlilik iddiaları, bu dinlerin her birinin Tanrı’nın tüm insanlığa vahyinin tek meşru aracının kendisi olduğuna dair varsayımlarının birbirleriyle nasıl uzlaştırılabileceği konusunda *prima facie* [ilk bakışta] çözümsüz görünen sorulara yol açtığı için, dinlerin radikal çoğulluğunun ve çeşitliliğinin bu şekilde kabulü din felsefesine doğrudan doğruya meydan okur. Aynı şekilde dinlerin birbirlerine karşı nasıl ölçülebileceği ve birbirleriyle nasıl karşılaştırılabileceği konusunda da zor sorulara yol açarlar. Böylece dinî sistemlerin karşılaştırılmasının ve bunların az çok ‘evrimleşmiş’, ‘gelişmiş’ ya da (19. yüzyılın din felsefesinde çoğunlukla yapıldığı gibi) nispeten ‘ilkel’ diye değerlendirilmesinin en iyi ihtimalle çok hassas ve belki de kuşkulu bir iş olduğunun artık kesinlikle farkındayız.

Din felsefesinin kapsamının genişlemesinin ikinci nedeni antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve tarih gibi sosyal bilimlerin dinî sistemlerle ilgili çalışmaları istila etmesiyle ilgilidir. Çağdaş antropologların ve sosyologların çoğu, 19. yüzyılın sonlarına doğru pozitivist eğilimli sosyal bilimcilerin aksine, artık dini herhangi bir insan kültürünün asli bir parçası olarak görüyorlar. Bu yüzden Geertz ve başka antropologlar, dinî mitleri, ritüelleri ve uygulamaları, kültürleri mümkün kılan ve onlara belirli bir şekil veren anlam ağlarını destekleyen unsurlar olarak görürler.<sup>8</sup> O hâlde dinleri ve dinî fenomenleri kendi kültürel bağlamlarından ayrı incelemek ve din felsefe-

<sup>7</sup> Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (New York, Orbis Books, 1991), s. 4.

<sup>8</sup> Örneğin bkz. Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York, Basic Books, 1983).

cilerinin antropologları ve sosyologları göz ardı etmesi artık mümkün değildir. Örneğin dinlerin çeşitliliği konusundaki farkındalığımız, antropolog ve sosyologların birbirleriyle kıyaslanamazmış gibi görünen kültürlerin çoğulluğuna yaptıkları vurguyla güçlü bir şekilde desteklenmiştir.<sup>9</sup>

Bununla beraber sosyal bilimcinin dine ve dinî fenomenlere olan ilgisinin din felsefecisinin ilgi ve odağından esasen farklı olduğu da bir gerçektir. Din felsefesi, örneğin etik-politik alandan, estetik alandan veya bilimsel araştırma alanından ayrı olarak dinî alanın, Kantçı terimlerle ifade edilirse 'imkân koşulları'nın genel hatlarını belirlemekle uğraşır. Diğer taraftan sosyal bilimlerin dinî fenomenlere yönelik araştırmaları ise, ne kadar kabaca tanımlanırsa tanımlansın böyle bir alanın mevcut olduğunu varsayarlar ve olağan deneyimlerimizin dünyasını aşan ve empirik araştırmaya açık olmayan bir alanın gerçekten var olup olmadığını kendileri araştıramazlar.

Üçüncüsü, yanıltıcı bir şekilde 'postmodernizm' diye isimlendirilen çeşitli eğilimlerde olduğu gibi, felsefe yapmanın yeni yollarının ortaya çıkması, dinlerin ne ölçüde (Klasisizm ve Romantizm gibi büyük sanat akımlarına benzer) 'yapılar' [*constructs*] veya 'icatlar' [*inventions*] olduğunu ve dine ve dinî fenomenlere yönelik uygun araştırma yönteminin neden 'dekonstrüktif' bir yöntem, yani insan düşüncesine özgü bir söylemin, bir disiplinin ya da bir alanın inşasının tarihsel, kültürel ve diğer yollarını ortaya çıkarmaya yönelik bir girişim olduğunu vurgulamıştır.<sup>10</sup>

Bu yüzden Batılı dinî inancın felsefi (metafizik) varsayımları Nietzsche'den Heidegger ve Derrida'ya kadar sürekli eleştirilmiştir. Derrida'nın iddiasına göre modern Batı felse-

<sup>9</sup> İngiliz antropolog E. Evans-Pritchard'ın erken dönem çalışmaları bu açıdan önemlidir. *Theories of Primitive Religion* (Oxford, Clarendon Press, 1965) adlı klasik çalışmasına bakabilirsiniz.

<sup>10</sup> Kevin Hart'ın *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989) adlı mükemmel çalışmasına bakabilirsiniz.

fesine ‘temelcilik’ [*foundationalism*], yani felsefenin görevini bilginin ve gerçekliğin nihai temellerinin veya temel ilkelerinin ortaya çıkarılması olarak görme saplantısı hâkim olmuştur. Bu, Batı’nın ve Ortadoğu’nun Tanrı’yı varlığın temeli veya ilk ilkesi (*arkhe*) olarak gören dinî görüşleriyle de geleneksel olarak örtüşür ve sorun Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi Batılı dinlerin gözden düşmüş olduğu düşünülen bu daha eski felsefi veya metafizik görüşe başvurmadan kavramsallaştırılıp kavramsallaştırılamayacağıyla ilgilidir. Bu bağlamda Nietzsche’nin ilan ettiği ‘Tanrı’nın ölümü’ aslında metafizik bir Tanrı’nın ölümüdür. Bu durumda din felsefecisinin görevi, geleneksel ve (savunulamaz) metafizik Tanrı kovulduktan sonra dinî söyleme ne anlam verilebileceğini görmektir. Martin Heidegger ve Jacques Derrida bir din felsefesinin imkânının bağlı olduğu bu merkezî meseleyle ilgilenen başlıca iki çağdaş figür olmuştur.

## 2. Din Felsefesinin Çeşitleri

Bu kitabın amacı, Ortaçağ düşünürlerinin deyişiyle ‘doğal akıl’a dayanan felsefe ile –kendi ‘imkân koşulları’ndan ‘iman’la inanılan vahyedilmiş hakikatlere kadar tüm boyutlarıyla– dinî imanın ilişkisini anlamak için yaklaşık iki bin yıl boyunca yapılan çok sayıdaki girişimin ansiklopedik bir incelemesini ortaya koymak değildir. Daha ziyade bu çalışmanın giriştiği şey, Platonculuk ve Yeni Platonculuktan Ortaçağ (Yahudi, Hristiyan ve İslam) Aristotelesçiliğine, 18. yüzyıl ve sonrasının Kantçı devriminden çağdaş Wittgensteinci analiz ve postmodernizm akımlarına kadar Batı düşüncesindeki farklı somut örneklerinde felsefenin, Batı’da ve Ortadoğu’da büyük monoteist sistemler içinde tanımlanan dinî alanla uzlaşmasının çeşitli temel yollarını göstermektir.

Bu kitapta felsefi aklın dinî imanla ilişki kurabilme tarzına ilişkin muhtemel yaklaşımların sınırlı sayıda olduğu ileri

sürülmüş ve bu yaklaşımlardan beş tanesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Her bir yaklaşımın paradigmatik örnekleri tartışılmıştır; örneğin Platonculuk, Aquinas'ın Ortaçağ Aristotelesçiliği, Kant felsefesi, Wittgensteinci analiz ve çok farklı şekillerde olsa da postmodernizm ayrı ayrı birer yaklaşım 'tipi' olarak ele alınmıştır. Bu son iki yaklaşım din felsefesine minimalist bir yaklaşım önerir ve ikisinin de dinî alana aslında pek bir yer açmadığı iddia edilebilir. Fakat açıkçası Wittgenstein ve Derrida her türlü Kantçı agnostisizmin ötesine geçmeyi istiyor.

Dolayısıyla bu çalışma, bu beş yaklaşımın, din felsefesinin pek çok çeşidinin üzerine yerleştirilebileceği bir 'ızgara' oluşturduğunu iddia ediyor. Sonuç olarak birçok din felsefecisi, örneğin Spinoza, Hegel, Feuerbach, Whitehead ve diğerleri, yalnızca yeri geldikçe değerlendirilecektir. Daha önce de belirtildiği gibi din felsefesi 20. yüzyılda büyük bir dönüşüm geçirmiş olsa da bu durum özellikle çağdaş din felsefecileri için geçerlidir. Nietzsche'nin 'Tanrı'nın ölümü'nün yaklaştığına dair kehanetine ve Max Weber ile diğer sosyologların Batı toplumlarının artan sekülerleşmesine dair kendinden emin tahminlerine rağmen din felsefesi artık gelişen bir endüstridir. Bununla beraber birçok çağdaş din felsefesi ('dinî agnostisizm'in çeşitli biçimlerinde olduğu gibi) yarı-Kantçı türdendir, başkaları ise (süreç teolojisinde olduğu gibi) dini felsefeyle özdeşleştiren Platoncu türdendir, (Amerikalı düşünür Alvin Plantinga gibi) başka din felsefecileri ise Aquinas'ın doğal teolojisine dayanan yeni-Thomist bir konum inşa etmiştir. 4. ve 5. Bölümlerde tartışılan iki çağdaş din felsefesi örneği, en azından *prima facie* yeni bir minimalist ve farklı çeşitliliği temsil ediyor gibi göründükleri için seçilmiştir.

Son olarak burada iki uyarıda bulunmak gerekiyor: Birincisi, daha önce de belirtildiği gibi bu kitap felsefi aklın dinî alanla ilişkisine odaklanmış ve aslında bu kitabın amaçları doğrultusunda bu dinî alan büyük monoteist dinlerle, yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamla özdeşleştirilmiştir. Burada

Hindistan, Japonya ve Çin'in kadim ve son derece önemli dinlerinden, mesela pek çok biçimiyle Hinduizmden, çok sayıda tezahürüyle Budizmden, Jainizmden, Sihizmden, Şintoizmden ya da Taoizmden hiç bahsedilmez. Bu dinî sistemlerde ayırt edilebilir bir din felsefesinin olup olmadığını ve burada önerilen türden bir tipolojinin bu saygıdeğer dinler konusunda 'işe yarayıp yaramadığını' araştırmak başka ve çok farklı bir kitap yazmayı gerektirir. Bir anlamda din felsefesi Batı felsefi ve teolojik geleneğinin bir yaratımıdır; Hinduizm ve Budizmde benzer gelişmeler olsa da (örneğin Tibet Budizmi, 'teolojisini' ayrıntılandırmak için Madhyamika'nın 'felsefi' fikirlerini kullanır),<sup>11</sup> felsefe onlar için Batı'da sahip olduğu özerk statüye hiçbir zaman ulaşmamıştır.

Bu arada, felsefe ile din arasındaki iki bin yıllık tartışmanın Batı düşünce tarihinde, Avrupa'da 16 ve 17. yüzyıllarda doğa bilimlerinin ortaya çıkmasıyla ve 18. yüzyıldan itibaren demokratik toplum fikrinin gelişmesiyle karşılaştırılabilecek, şaşırtıcı derecede yaratıcı bir gelenek olduğunu belirtmekte fayda var. Belki de diğer medeniyetlerin çoğu bu tür bir tartışma olmaksızın geçinip gitmişlerdir. Yine de bu durum onun temsil ettiği başarıya gölge düşürmez.

İkinci uyarı, felsefe ve din hakkındaki feminist görüşlere yapılan ayrıntılı referansların ihmal edilmesiyle ilgilidir. Luce Irigaray, Ursula King, Sara Coakley, Sandra Harding ve diğerleri gibi Fransız, İngiliz ve Amerikalı düşünürler felsefe, din, teoloji ve hatta doğa bilimi konusunda kendine özgü bir feminist görüşün olabileceğini savundular.<sup>12</sup> Fakat felsefe ve teolojiye dair feminist bir bakış açısının değerli olabileceğinden

<sup>11</sup> Bkz. Charlesworth, *Religious Inventions*, s. 42–3.

<sup>12</sup> Luce Irigaray, *This Sex Is Not One* (Ithaca, Cornell University Press, 1985); Sara Coakley, 'Gender and Knowledge in Western Philosophy: The "Man of Reason," and the Feminine "Other" in Enlightenment and Romantic Thought', Ann Carr ve Elisabeth Schussler Friorenza (ed.), 'The Special Nature of Women', *Concilium*, 1991/6; Ursula King (ed.), *Religion and Gender* (Oxford, Blackwell, 1995). Ayrıca bkz. Alison M. Jaggar ve Iris Marion Young (ed.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Oxford, Blackwell, 2000) Part V, 'Religion'.



ve kadınların deneyimlerinin bu disiplinlere ciddi bir katkı yapmış olabileceğinden kuşku duyulmamakla birlikte, feminist (ya da maskülinist) bir rasyonellik biçiminin ve felsefe veya teoloji yapma tarzının olabileceğini iddia etmek zordur. Feministler, hem kadınlara hem de erkeklere felsefi rasyonelliğin böyle *sui generis* [kendine özgü] feminist bir tarzının olduğunu göstermek için, kendilerini cinsiyet farklılıklarını aşan felsefi rasyonelliğin yaygın olarak kabul edilen kanunları açısından açıklamak zorunda kalırlar.

Burada 'nesnelliğin' cinsiyet tarafsızlığını ve bilimsel söylemin diğer merkezî ölçütlerini sorgulayan bazı feminist bilim felsefecilerinin fikirleriyle bir benzerlik söz konusudur. Bu yüzden, bazıları bilimin geri dönüşü olmayan bir şekilde maskülen bir proje olduğu ve feministler için tek alternatifin ya bilimi tamamen reddetmek ya da 'bilimsel' olan ve olmayana ilişkin farklı kriterlere sahip, kökten yeni bir bilim biçimi öngörmek olduğu sonucuna varmışlardır. İlk alternatifle ilgili olarak, Amerikalı bir bilim felsefecisi olan Evelyn Fox Keller, bunun 'intihar' olduğunu savunmuştur. Bu yüzden şöyle diyor: "Nesnelliği maskülen bir ideal olduğu için reddederek hem söz hakkını bir düşman korosuna devretmiş hem de kadınları reel-politik erkek modern kültürün dışında yaşamaya mahkûm etmiş olur; yani çözmek istediği sorunu daha da kötüleştirir." Aynı şekilde ikinci alternatifle ilgili olarak Fox Keller şunu söyler: "Bilimin *de novo* [sil baştan] değiştirilebileceği varsayımı, dışarıdan gelen ahlaki ve politik baskıya boyun eğen salt sosyal bir ürün olarak görmeye varan bir bilim görüşünü yansıtır. Bu aşırı görecilikte bilim ideolojiye dönüşür; modern bilimin özgürleştirici olan her türlü işlevi inkâr edilir ve hakikatin hakemliği politik alana çekilir."<sup>13</sup>

O hâlde şu sonuca varmak gerekir: Din felsefesine femi-

<sup>13</sup> Evelyn Fox Keller, 'Feminism and Science', *Signs*, 3 (1982), s. 593. Ayrıca aynı yazarın *Reflections on Gender in Science* (New Haven, Yale University Press, 1985) adlı eserine de bakabilirsiniz.

nist bir *bakış açısı* mümkün olmasına rağmen, ayırt edici bir biçimde eril bir din felsefesi olamayacağı gibi, ayırt edici biçimde feminist bir din *felsefesi* de olamaz.

### 3. Din Felsefesine Beş Yaklaşım

Bu kitap din felsefesinin mahiyeti ve kapsamı hakkında, felsefe ve dinin fiili özdeşliğinden, felsefenin dinî alan açısından asgari bir role sahip olduğu şeklindeki bir görüşe kadar uzanan beş temel anlayış olduğunu ileri sürüyor. Bu anlayışların veya yaklaşımların her birinin mantıksal yapısı, ilgili varsayımları ve sonuçlarıyla birlikte güçlü ve zayıf yönleri de gösterilecek şekilde analiz edilmiştir.

Birinci yaklaşım, felsefenin işinin bizi yarı dinî bir gerçeklik görüşüne, hatta yarı dinî bir yaşam tarzına götürmek olduğunu savunur. Daha önce de ifade edildiği gibi, Klasik dönemde Stoacılık ve Epikuroşçuluk gibi felsefi duruşlar yarı dinî ‘uygulamaları’ da içeren ‘yaşam tarzları’ olarak görülmüştür. Bu görüşe göre felsefe dinle tam anlamıyla özdeştir. Doğrusu bu görüşün felsefeden bir din çıkardığını söyleyebiliriz. Bu din felsefesi anlayışı Pre-Sokratik filozoflarda belirmeye başlamış olsa da esasen Platon ve onun mirasçılarıyla açıkça ifade edilmiştir. Bununla beraber bu görüşü benimseyen sadece Platoncular, Plotinos ve İsa’dan sonraki 3. yüzyılın Yeni Platoncuları değildir, zira modern felsefede Spinoza’yla ve oldukça farklı bir bağlamda Hegel’le olduğu kadar Gnostisizmin bazı çağdaş biçimlerinde de bu görüş kendini göstermiştir.

İkinci din felsefesi anlayışı, Hristiyanlık döneminin ilk yıllarında İskenderiyeli Yahudi bilge Philon’la başlayan ve Origenes, Aziz Augustinus ve seçkin Yahudi düşünür Musa İbn Meymun gibi çeşitli düşünürlerden intikal eden uzun bir düşünce geleneğini özetlemiş Ortaçağın büyük düşünürü Thomas Aquinas’la ilişkilendirilmiştir. Bu din felsefesi anlayışı aynı zamanda Ortaçağın başlarında yaşamış İbn Rüşd ve İbn-i

Sina gibi İslam filozof-teologlarını da içerir. Ayrıca Aquinas'la birlikte tüm Ortaçağ felsefe ve teolojisi üzerinde de derin bir etkisi olan ve Dionysius Pseudo-Areopagite adıyla bilinen (ve muhtemelen 6. yüzyılda yaşamış Suriyeli bir keşiş olan) Yeni Platoncu Hristiyan düşünürden de bahsetmek gereklidir.

Aquinas ve öncelleri için din felsefesinin görevi, her şeyden önce imanın 'öncüllerini' (Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını ve 'isimlerini') gerekçelendiren ve Hristiyan vahyinden çıkarılan 'imanın şartlarını', bunların kendi içinde *ilk bakışta* çelişkili veya tutarsız olmadığını göstererek savunan, apolojetik bir görevdir. Aquinas, felsefenin Tanrı'nın özünde ne olduğunu bilmemizi sağlamadığı, fakat Tanrı hakkında asgari bilgiye sadece 'olumsuzlama yolu'yla ulaşabileceğimiz konusunda ısrar eder. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın ne olduğunu ancak ne *olmadığını* bilerek anlarız. Yine vahiyde yer alan iman şartlarıyla ilgili olarak, bunların ne anlama geldiğini pozitif bir şekilde bilemeyiz.<sup>14</sup> Platoncu din felsefesi anlayışıyla karşılaştırıldığında Aquinas'ın din felsefesi anlayışı çok daha sınırlı ve 'negatif' bir anlayıştır. Diğer taraftan Kant'ın agnostik tutumuyla karşılaştırıldığında Aquinas'a göre felsefenin din karşısındaki rolü çok daha pozitiftir.

Üçüncü din felsefesi yaklaşımı, 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında yaşamış büyük Alman filozof Immanuel Kant'ın yaklaşımıdır. Kant'a göre felsefenin din konusunda hiçbir gerekçelendirici rolü yoktur. Onun işlevi daha ziyade Tanrı'nın ne var olduğunu ne de var olmadığını bilebileceğimizi göstererek dinî alanın imkân koşullarını ortaya koymaktır. Kant'ın muazzam eseri *Saf Aklın Eleştirisi*, spekülâtif akıl bağlamında Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik/bilinemezci kalmamız gerektiğini, çünkü Aquinas ve diğerlerinin geleneksel metafiziksel argümanlarının deneyimimizin sınırlarının ötesine geçmeyi gerektirdiğini göstermeye çalışır. Bu şekilde

<sup>14</sup> Bkz. Deirdre Carbine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, (Louvain, Peeters, 1995).

felsefi akıl kendi yetersizliğini göstererek iman alanına ‘yer açar’. Bununla beraber Kant, spekülâtif aklın bıraktığı boşluğun ahlak ve yükümlülük alanındaki akıl yürütmemizle ilgilenen ‘pratik aklın’ içerimleri üzerine düşünerek doldurabileceğini savunmaktadır. Ahlak üzerine düşündüğümüzde, ahlaki yükümlülük ilkesini gerekçelendirmek için bir yüce yasa koyucunun gerekli olduğunu görürüz. Bunun yüce bir yasa koyucunun varlığının kesin bir kanıtı olup olmadığı ya da bir ahlak ve görev duygusunun deneyimi yoluyla mı Tanrı’nın varlığını sezdiğimiz açık değildir. 19. yüzyıldaki daha sonraki düşünürler, örneğin John Henry Newman, ahlaki bir ‘vicdana’ sahip olma deneyimini ikinci şekilde kullanırlar. Bu din felsefesi yaklaşımı, göreceğimiz gibi, çağdaş postmodernizm akımı ortaya çıkana kadar post-Kantçı düşüncede epey etkili olmuştur.

Din felsefesine dördüncü yaklaşım, felsefenin rolünü salt analitik ya da metalojik bir girişim olarak görür. Doğrudan deneyimlerimizin dünyasını aştığını iddia eden herhangi bir alan hakkında metafizik spekülasyonlarla meşgul olmak felsefenin işi değildir; aksine felsefenin işi, çeşitli dillerin (bilimsel dil, ahlaki dil, estetik dil vb.) veya söylem alanlarının anlamlılık koşullarını analiz etmektir.

Kimilerine, mesela İngiliz filozof A. J. Ayer’a göre ‘doğrulama ilkesi’ herhangi bir savın anlamlı olması için karşılması gereken koşulları belirtir ve buna göre tüm metafizik ve dinî savların basitçe anlamsız olduğunu gösterebiliriz, çünkü bu iddialar doğrulanma olanağına sahip olmadığı için bu ilkeye aykırıdırlar. Wittgenstein gibi kimi düşünürlere göre ise doğrulama ilkesi, kendi ölçütünün yalnızca *bilimsel* dil tarafından karşılandığını varsayması bakımından gizlice pozitivist niteliktedir. Wittgenstein’ı takip eden dilbilimciler için felsefenin işi dünya hakkında açıklamalar yapmak değil, daha ziyade katıldığımız çeşitli ‘dil oyunları’nda dili kullanma biçimimizi bize hatırlatmaktır. Böylece din felsefesi dinî bağlamlarda dili kullanma biçimlerimizin analizi hâline gelir.

Din felsefesine beşinci yaklaşım, postmodernist düşünürler Martin Heidegger ve Jacques Derrida tarafından geliştirilmiş yaklaşımdır. Postmodernistler için felsefenin temel görevi, gerçekliğin ve insan düşüncesinin nihai ve mutlak temellerini aramamız gerektiğini varsayarak geleneksel felsefe biçimlerini çarpıtan 'metafizik'ten kendisini arındırmaktır. Bu 'temelcilik' hastalığı, dünya ve insan düşüncesiyle ilgili yorumlarımızdaki tüm 'bağlamları' aşmanın ve tamamen aşkın ya da 'bağlamdan bağımsız' bir bakış açısı edinmenin mümkün olduğu fikriyle bağlantılıdır. Fakat bu mümkün değildir. Bu, tüm varlıkların mutlak temeli ya da dayanağı şeklindeki geleneksel Tanrı anlayışlarının reddedilmesi gerektiği anlamına gelir. Bununla birlikte bu anlayış ateizme yol açmak zorunda değildir, zira klasik ateizm de temelcilikten ve tüm bağlamların üstünde ve dışında olan bir bakış açısını benimsemeye çalışmaktan suçludur.

O hâlde Heidegger ve Derrida bizi öyle bir felsefi durumla baş başa bırakır ki artık ne Tanrı'nın var olduğunu ne de var olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte onlar, Tanrı'yi ve dinî alanı kavramsallaştıramasak da klasik mistisizm (Meister Eckhart ve diğerleri) ve 'negatif teoloji' yoluyla onun hakkında hiç olmazsa bir 'anlayış' edinebileceğimizi ileri sürerler. Açıktır ki postmodernistlere göre felsefe, felsefi aklın dinî alan karşısındaki rolüyle ilgili olarak en zayıf görüşü sunar ve Platoncu yaklaşıma en uzak görüş onlarındır.

Burada önerilen türden tipolojilerin tehlikesi, aşırı bir şemalaştırmaya ve soyutlamaya götürme eğiliminde olmaları ve postmodernistlerin deyişiyle 'yerel' durumun detay zenginliğini göz ardı etmeleridir. Ayrıca bu kitapta sözü edilen din felsefecilerinin düşüncelerinin tahrif edilmediğini ve bunları beş yatağımıza sığdırmak için çok fazla Prokrustesçi uzuv kesimi yapılmadığını umuyoruz.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Yunan mitolojisine göre Prokrustes, Atina ve Elefsis arasındaki Kutsal Yol üzerinde bir kalede yaşar ve bu yoldan geçenleri geceyi geçirmeleri için kalesine davet eder. Kaleye gelen konuklarını demir bir yatağa yatırır. Konuğun boyu yataktan uzun olursa kol ve bacaklarını keser, kısa gelirse de bu uzuvları çekiciyle döverek uzatır. (Yay. Haz.)