

GİRİŞ

Felsefe en genel anlamıyla bilginin bilgisi, soru sormak, sorgulamak veya refleksif bir düşünce faaliyeti olarak tanımlanmaktadır.¹ Ancak soru sormak ve sorgulamak, bütün bilimsel disiplinler için söz konusu olduğu gibi, aynı zamanda bütün insanların da gerçekleştirdiği etkinliklerdir. Nitekim yaşadığı döneme düşünsel faaliyetleriyle damgasını vuran, sorgulayan, insanlığın kolektif tarih ve şuuruna katkıları ve etkileri olan pek çok kimse vardır. Filozofları, bunlardan ayıran, onların sorgulamaları ve sorulara doğru yanıtlar vermiş olmaları değil, sonuçlara ulaşma biçimleridir. Nitekim felsefedeki cevapların başat özelliği, başka bir düşünme alanında rastlanmayan bir temellendirme olmalarıdır. Felsefi tavır, sıradan bir etkinlik değildir. Felsefi faaliyet aklidir, felsefi bilgi de akli bir bilgidir. Akli bilgi ise her şeyden önce tutarlı, mantıklı ve iyi temellendirilmiş bir bilgi olmak durumundadır.² Bu bağlamda ilk olarak, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher gerçekte bir filozof olarak değerlendirilebilir mi, onun din felsefesinden söz edilebilir mi, sorularının cevaplanması gerekmektedir.

Ülkemizde Schleiermacher ne kadar az tanınıyorsa, onun din felsefesi çok daha az tanınmaktadır ve bildiğimiz kadarıyla bu konuda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Schleiermacher daha çok din tanımına ve hermeneutiğine atıf yapılan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek yabancı kaynaklarda gerekse ülkemizde Schleiermacher ile ilgili yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalarda onun düşüncesinin ağırlık merkezi din sorunu olan bir teolog olduğu ifade edilmektedir.³ Onun kendi eserleri incelendiğinde, bu ifadenin doğru olduğu görülmektedir. Schleiermacher'ın eserlerinin felsefi olmaktan çok, teolojik bir değer taşıdığını söylemek mümkündür. Fakat o, eserlerinde teolojik meselelerin yanı sıra felsefi

¹ Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., Ankara, 1994, s. 9.

² Nermi Uygur, **Felsefenin Çağırısı**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 52.

³ Bununla ilgili olarak birçok eser ismi vermek mümkündür. Çalışmamızda da bu eserlerden bahsedilmektedir. Ancak tespitimize örnek olması için birkaç tanesinin ismini zikretmekle yetiniyoruz: Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 393; Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 74; Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, **20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age**, InterVarsity Press, Westmont, 1997, s. 39; Ronald Nash, **The Word of God and The Mind of Man**, Zondervan Pub. House, Michigan, 1982, s. 29.

problemleri de ele alıp tartışmaktadır. Bu durum bizi, Schleiermacher'ın felsefe yapmaktan geri durmayan bir filozof olduğu fikrine götürmektedir.

A. TEOLOJİ-DİN FELSEFESİ İLİŞKİSİ

Bilim ve felsefe tarihinde teoloji-felsefe ilişkisi ve bu bağlamda inanç ve bilginin diyalektiği önemli bir yer tutmaktadır. Teolojinin bilimselliği ve felsefenin bir bilim olup olmadığı konusundaki tartışmalar dün olduğu gibi, bugün de zihinleri meşgul etmektedir. Biz çalışmamızın daha iyi ve doğru anlaşılması amacıyla teoloji ve din felsefesi ilişkisi üzerinde durmayı uygun görmekteyiz.

Teoloji, Tanrı'nın veya tanrıların öğretisi (Latince: theologia, ratio Dei veya ratio Deis); geniş anlamıyla Tanrı'yı konu edinen, Tanrı'nın sıfatlarından, âlem ve insan ile münasebetinden bahseden ilim olarak tanımlanmaktadır.⁴ Din felsefesi ise kısaca, din üzerine felsefi olarak düşünmek, dinin kendisini, temel kavramlarını ve iddialarını felsefenin eleştirel, tutarlı ve rasyonel incelemesinin konusu yapmaktır.

Ortak konu ve problemlerine rağmen teoloji ile din felsefesinin ayrıldığı ve birleştiği noktalar vardır. Din felsefesinin genel olarak dini veya dinleri ele almasına karşılık, teoloji belli bir dini ve bu dine ait konu ve problemleri ele almaktadır. Teoloji, kendisine ait kabul ettiği birtakım normları tespit ve teşhis etmek gibi bir görevi üstlenir. Bu bakımından ait olduğu inancı anlamak ve onaylamakla meşguldür. Başka bir deyişle teologlar inançtan hareket eder ve yine inanca dönerler. Teoloji, incelediği dinin anlamına, hakikatine, tutarlılığına veya açıklama gücüne dair sorular sormaz. Ancak bu durum teolojinin felsefi bir etkinlik olmasına engel değildir.⁵ Felsefi incelemenin amacı; açıklık, kesinlik ve gerçektir. Felsefe böylece, aklı, kavrama gücünü ve medeniyeti desteklerken; aptallığı, cehaleti ve barbarlığı mahkûm eder. Teoloji, din felsefesi için verinin bir parçasıdır.⁶

İlk Çağda Platon'un inanç (doxa) bilgi (episteme) diyalektiği, inanca dayalı bilgiyi esas alan teoloji ile tecrübeye ve akla dayalı bilgiyi esas alan felsefeyi kaynak bakımından birbirinden ayırmaktadır. Platon'un kesinlik bakımından inancı bilgidan ayırması, Orta Çağda teoloji-felsefe ilişkisini belirlemeye yönelik tartışmaların da temelini oluşturmaktadır. Bu dönemde, Platon'da olduğu gibi inanç ve bilginin çok

⁴ S. Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yay., İstanbul, 1990, s. 271.

⁵ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 144-147.

⁶ Eric v.d Luft, **God, Evil, and Ethics**, Gegensatz Press, New York, 2004, s. 8.

farklı amaç, konu ve yöntemleri olan, birbirinden tamamen bağımsız iki alan olarak ele alınması gerektiği savunulmaktadır. Bu anlayışa göre inanç ve bilgi birbirinden tamamen ayrı, su geçirmez iki kompartımandır. Epistemolojik açıdan baktığımızda Orta Çağın genel tavrının, tabiatüstü alanın sadece vahiy aracılığı ile tabiat alanının ise akli faaliyetlerle bilinebileceği şeklinde olduğunu görürüz.⁷

Orta Çağ düşüncesinin büyük düşünürleri, vahyi hakikat ile yalnızca insan aklıyla ulaşılabilen hakikatler arasındaki ayrımı temellendirme kaygısı içindedirler. İlk günah yüzünden insan aklının zayıf düşmesi, onun Tanrı'nın özünü, teslisi, kutsal şahısların mahiyetini anlamasını engelliyordu. Ancak Tanrı'nın varlığı, insanların Tanrı'ya karşı sorumluluklarının bir kısmı, ruhun ölümsüzlüğü, zamanın başlangıcı gibi bazı ilahi hakikatlerin felsefe ile elde edilmesi mümkündür.⁸

Tanrı'nın varlığının ispatı için ontolojik değil, bilinçli olarak kozmolojik delilleri benimsemesi ile teolojinin ilk teorisyenlerinden biri olan Thomas Aquinas (1225-1274) bu dönemde teoloji ile felsefeyi kaynaştırmaya çalışan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Aquinas, bu konuda Aristoteles (384-322) merkezli felsefi ve mantıki bir temellendirmeye girişir. *Summa Theologica* adlı eserinde öncelikle yöntem olarak, felsefe ile teoloji (Aquinas teolojiye *sacra doctrina*/ kutsal doktrin adını verir) arasındaki ayrımı veya ilişkiyi ortaya koyar, sonra da Tanrı'nın birliği ve teslis başta olmak üzere Hristiyan inancını temellendirmeye çalışır. Aquinas, felsefe ve teolojiyi iki ayrı bilim olarak sunar. Vahyi ve akli birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak görür ve sadece bu iki kaynak birlikte düşünüldüğünde dini hakikatin ortaya konmasının mümkün olduğuna inanır. Aquinas teoloji ve felsefeyi birbirlerine daha iyi yaklaştırmak için, maddi ve formel objeleri birbirinden ayırır. Teoloji, Tanrı tarafından vahyedilmiş prensipler üzerine kurulmuşken, felsefenin prensipleri zihnin doğal aydınlanması ile kurulur. Ancak bu ayrım, kategorik değil, metodik bir ayrımdır. Nitekim felsefe ve teoloji, ilahi hakikatlerin farklı yönleri ile ilgilenir. Aynı amaca hizmet eden iki bilim olarak bunların aralarındaki fark, sadece prensipleri yönündendir. Zihinde iki farklı bilim vardır. Biri zihnin doğal aydınlanması ile bilinen, apaçık prensipleri bulunan bilimdir ki; aritmetik ve geometri böyle

⁷ Bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 56-57.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe**, Kabalcı Yay., İstanbul, 1993, s. 12-14.

bilimlerdir. Diğerinde ise bilme, daha yüksek bir bilimin aydınlatması ile meydana çıkar. Görünüş bilimi, geometri tarafından kurulmuş prensiplerden, müzik de aritmetik tarafından kurulmuş prensiplerden çıkar. Bu anlamda teoloji, ilk ilkeleri apaçık olmasa da, daha yüksek bir bilimin ışığında kurulmuş prensiplerden meydana gelir.⁹

Kısacası Aquinas'a göre insanoğlu, salt akılla Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilebilir. Ancak Tanrı'nın mahiyeti, isimleri ve teslis salt akılla bilinemez. Bunlar Tanrı tarafından insanlara bildirilir ve insanlar da felsefe yoluyla bu kutsal doktrinin (sacra doctrina) hakikatlerinin makul olduğunu gösterebilirler. Aquinas, Aristoteles felsefesine başka bir açıdan yaklaşır ve inancı akılla kanıtlamak için felsefeyi kullanır. O, Aristoteles'in metafiziğini, vahye dayanan ve dayanmayan iki teoloji kavramı altında yorumlayarak, ikisini birbirini tamamlayan bir bütün olarak görür. Böylelikle Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ve insan aklının sınırlarını aşan Tanrı ile ilgili bilgilerin makul olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu bağlamda Aquinas'ın felsefesi dinin hizmetkârıdır.¹⁰

Paul Tillich, Aquinas'ın bu görüşleriyle ontolojik yaklaşımın gücünü kestiğini ve insanı esas varlık (primum esse) ve asıl hakikatten (prima veritas) mahrum bıraktığını söyler. Tillich'e göre teoloji, din kavramının somut tasavvurunun normatif ve sistematik biçimde sunulması; din felsefesi, dini fonksiyonun ve onun kategorilerinin teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre filozof ile teologun tavır ve tutumlarındaki farklılıklara rağmen peşinden koştukları şey birbirinden çok farklı değildir. Teoloji iman akdiyle işe başlarken, felsefenin kılavuzu akıl ilkesidir.

Schleiermacher'den etkilendiği sıkça dile getirilen Tillich'e göre din felsefesi, dinin karşısında kendini şu iki şeyden birini yapmak zorunda hisseder: Ya kavramak istediği objeyi ya da kendini dışlamak. Din felsefesi, dinin vahiy olma iddiasını göz önüne getirmezse objesini kaybeder ve gerçek din hakkında konuşamaz, dinin bu iddiasını kabul ettiği takdirde ise artık o teoloji olur. Din felsefesi bu iki yolu da kullanamaz. Ona göre din ve felsefe arasında öyle bir nokta vardır ki, orada her ikisi birdir. Din felsefesinin görevi, bu noktayı bulmak ve sentetik bir çözümle karşıtlığın

⁹ Süleyman Dönmez, **Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi**, Karahan Yay., Adana, 2004, s. 32-40.

¹⁰ Muhammet Tarakçı, **St. Thomas Aquinas**, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 241-244.

aşılmasını sağlamaktır. Ona göre teoloji ve din felsefesinin ortaklaşa işleyişinden söz etmek mümkündür, çünkü bunların her ikisi de birbirinden beslenmektedir.¹¹

The Protestant Era'da felsefe ve teoloji arasındaki sınıır, düşüncesinin ve çalışmalarının merkezi olduğunu söyleyen Tillich, düşüncesine en uygun isimlendirmenin “felsefi teoloji” olduğunu belirtir. Felsefe ve teoloji arasındaki ilişki sorununun teolojinin doğası ile ilgili olduğunu vurgulayan Tillich, felsefi teoloji terimiyle felsefi niteliğe sahip bir teolojiye işaret eder. Ona göre teolojik düşünce var olduğu sürece biri felsefi diğeri de “kerygmatik” (beyanî) olmak üzere iki teoloji var olagelmıştır. Kerygmatik terimi Yeni Ahitteki “kerygma” (mesaj, tebliğ) kelimesinden türetilmiştir. Bu teoloji, Hristiyan mesajının içeriğini, felsefeye başvurmadan, düzenli ve sistematik bir şekilde yeniden üretme uğraşında olan bir teolojidir. Felsefi teoloji ise, aynı kerygmaya dayanmasına rağmen, mesajın muhtevasını felsefe ile yakın bir ilişki içerisinde izah etmeye çalışır. Teolojinin tarihi bu iki teoloji arasındaki gerilimin neticesidir. Felsefi terimleri ve metotları kullanmayan hiçbir kerygmatik teoloji var olmamıştır. Saf kerygmatik teolojinin en önemli savunucularından biri olan Karl Barth bile, felsefi dil ve metotlara tamamıyla uzak kalınamayacağını kabul etmiştir.¹²

Tillich'e göre felsefe nihai soruyu, diğeri bir deyişle varlığın (being) manasının ne olduğu ile ilgili soruyu sorar. Bu soru, felsefenin esasen varlıkların, şeylerin, olayların, düşünlerin ve değerlerin, varlığın bir parçası olan ruhların ve bedenlerin özel niteliğini soruşturmadığını işaret eder. Felsefe bunların bizatihi ne hakkında olduklarını sorar. Bundan dolayı bütün filozoflar varlığın bir yorumunu getirmişler, buradan yola çıkarak varlıkların farklı sınıflarını tasvir ederek evren konusuna geçmişlerdir. Eğer felsefe sadece ikinci alanla, bilimlerle ilgileniyorsa ve bu bilimlerin nihai sonuçlarını bir dünya resminde bir araya getiriyorsa, felsefe ve teoloji arasında basit bir ayırım yapmak kolaydır. Fakat felsefe, Schleiermacher'de

¹¹ Paul Tillich, **Din Felsefesi**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 38; bkz. Aliye Çınar, **Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich'te Din ve Sembol**, İz Yay., İstanbul, 2007, s. 23, 313-320; Paul Tillich, **Ahlak ve Ötesi**, çev. Aliye Çınar, Elis Yay., Ankara, 2006, s. 150.

¹² Paul Tillich, “Philosophy and Theology”, **Writings in the Philosophy of Religion**, ed. John P. Clayton, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1987, s. 279, 280.

olduğu gibi, bilimsel olmayan tecrübenin bütün çeşitleriyle ahenk içinde bir dünya tasvirine girişirse felsefe ve teoloji arasında ayrım yapmak imkânsız hâle gelir.¹³

Yine Tillich'e göre felsefe ve teoloji birbirine hem yakın hem de uzaktır. Her ikisi de varoluşsal ve teorik olduklarında birbirlerine yakındırlar. Felsefe temel olarak teorik, teoloji ise temel olarak varoluşsal olduğunda ise birbirlerine uzaktırlar. Bu durum felsefenin kendi varoluşsal temelini ihmal etmesinin ve varlıkları ilgisiz bir şekilde ele almasının nedenidir. Aynı zamanda bu, teolojinin teorik şeklini ihmal etmesinin ve kerygmaya dönüşmesinin nedenidir. Fakat teoloji daima felsefi bir teoloji yarattığı için, filozoflar daima varoluşsal bir değere ulaşmaya, peygamberi bir mesaj vermeye ya da mistik olmaya gayret ederler. Onlar bundan dolayıdır ki felsefi teolog olurlar, takipçileri ve düşmanları tarafından böyle algılanırlar. En yaratıcı filozoflar, bu anlamda teolojiktir.¹⁴

Tillich'e göre hem felsefe hem de teoloji, birbirlerinden ayrıldıklarında kısır ve çarpıtılmış hâl alır. Teolojiden uzak bir felsefe, sürekli düşünme bıçağını biler; fakat asla kesmez. Ya da kendinden önceki felsefi düşünceyi bir bir sayarak kendisini onurlu bir mesafede tutar ve felsefe tarihi haline gelir. Aynı şekilde teoloji, felsefi ilgiyi bütünüyle reddettiğinde felsefe kadar kısır ve çarpıtılmış bir hâl alır. Böyle bir teoloji, Tanrı'dan diğer varlıkların yanında bir varlık olarak bahseder; insanı evrenden, evreni insandan, benliği dünyasından, dünyayı ait olduğu benlikten ayırır. İnsan ve doğa arasındaki varlık bütünlüğünü kavrayamayan bir teoloji mutlaka moralizm ile naturalizm arasında bocalar durur.¹⁵

David A. Pailin'in düşünceleri de Tillich'in görüşleriyle benzerlik gösterir. O, din felsefesinin analitik tanımlamalardan daha fazlasını yapması gerektiğini savunur. Din felsefecileri, dinsel inanç için uygun bir delilin neleri içereceği ve farklı unsurların tutarlı bir tarzda nasıl birbirine bağlanabileceği hakkında da düşünmeli, insanlara anlamlı gelecek bir açıklama üretmelidir. Din felsefecisinin yolu bu inşai rolde, teologunki ile kesişir. Pailin, filozof ile teologun rolleri arasındaki farkın bir tanımlama konusu olduğunu söyler ve ikisi arasında ayrım yapar. Teologlar belirli

¹³ Tillich, "Philosophy an Theology", s. 282.

¹⁴ Tillich, **a.g.e.**, s. 283, 284.

¹⁵ Tillich, **a.g.e.**, s. 285. bkz. Paul Tillich, **The Protestan Era**, trans. J. L. Adams, Chicago Press, Chicago, 1948, s. 83-93; bkz. J. Reynold Williams, **Heidegger'in Din Felsefesi**, çev. Mehmet Türkeri, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005, s. 90-96.

bir dini inancın temel hakikatini kabul ederler ve bu temel doğrultusunda inancın teorik ve pratik işaretlerini genişletmeye çalışırlar. Din felsefecileri ise, özel bir inancın hakikatini önceden kabul etmekten kaçınırlar, doğru bir iman nasıl geliştirilebileceği üzerinde düşünürler. Din felsefesi ile teoloji arasındaki ayrım açık-seçiklikten uzaktır.¹⁶

Tillich'in felsefi teolojiye giydirdiği teolojik tacı, Schleiermacher pratik teolojiye giydirir.¹⁷ Gerrish'e göre hiçbir teolog Schleiermacher kadar pratik teolojiye vurgu yapmamıştır. O, dogmatik bir teolog olarak ünlü olmasına rağmen daha çok pratik teoloji ile ilgili konferanslar vermiştir.¹⁸ Tillich'e göre ise teoloji, oluşumuzun en derinliklerinde bizi ilgilendirdiği derecede ilgilendirmesi anlamına geliyorsa pratiktir. Fakat yaygın olarak çarpıtılmış kullanımı nedeniyle "pratik" kelimesi anti-teorik bir anlam kazanmıştır ve başka bir terim kullanmak daha uygundur.¹⁹

Schleiermacher'e göre Tanrı bilinemediği için din felsefesi Tanrı üstüne değil, din duygusu üstüne bir öğretilerdir.²⁰ Bu anlamda din felsefesi, sübjektif olan duyguyu objektif kılma çabasıyla, bu duygunun temel dayanağı olan içeriği kavrama denemesidir. Din, yalnızca dindar coşkulara ve bağımlılık duygusunda bulunur. Temel etkinliğini din duygusunda bulan insanda yaşam, evrenle birleşme, evrene katılma şeklinde ortaya çıkar ki, bu bir bilme durumundan çok bir yaşama durumudur. Bu bağlamda teoloji de Tanrı üstüne değil, dindarlık üstüne bir bilimdir.²¹

Schleiermacher'in en ateşli eleştirmenlerinden biri olan Karl Barth, Schleiermacher ve Tillich'in görüşlerinin aksine teolojinin felsefe karşısındaki özerkliğini savunur. Ona göre felsefe insanla başlar ve bundan dolayı Tanrı'yı felsefi

¹⁶ David A. Pailin, "Din Felsefesi Nedir?", çev. Ferit Uslu, **G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt IV, Sayı: 7-8, 2005, s. 121-123.

¹⁷ Friedrich Schleiermacher, "*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*", "**A Brief Outline of the Study of Theology: Drawn Up to Serve as the Basis of Introductory Lectures**", trans. William Farrer, Friedrich Lücke, T.&T. Clark, Edinburgh, 1850, s. 188. (Bundan sonra **Brief Outline**)

¹⁸ B. A. Gerrish, **A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology**, Fortress Press, Philadelphia, 1984, s. 20-21.

¹⁹ Tillich, **The Protestant Era**, s. 86.

²⁰ Hanefti Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1997, s. 63.

²¹ Friedrich Schleiermacher, **The Christian Faith**, ed. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, T&T Clark, London, 1999, s. 5-18. (Bundan sonra **CF**)

bir kategoriye, bir insan yaratışına indirger. Tanrı insan ilişkisinde, Tanrı'nın mutlak önceliği vardır. Bu anlamda Barth, hem din felsefesinin hem de felsefi teolojinin en dobra muhaliflerinden biridir.²² Barth'ın takipçilerinden Emil Brunner, felsefenin teolojiyi yozlaştırması örneğinde olduğu gibi, Schleiermacher'ı teolojiyi "liberalleştirdiği" için eleştirmesine rağmen, Tillich, Schleiermacher'de bu ödünç alınmış felsefi doğrunun teolojik doğru ile asla açık olarak ilişkilendirilmediğini belirtir. Gerçekte Schleiermacher'ın bu yönelimi dini, bilgi ve ahlak sahasından uzakta tutmaya yönelik bir atılımdır. Düşünce ve eylem alanını, dini engellemelerden arındırmak için öznel duyguların akılsal olmayan bölgelerden uzaklaştırılması; dini, gelenekler ve modern düşünceler arasındaki çatışmadan kurtarmanın kolay bir yoludur. Ama bu dine karşı bir ölüm cezasıdır ve din bunu kabul etmez. Çünkü teoloji (kelime anlamı açısından en geniş şekilde ele alınacak olursa, *logos*, veya *theos* ile ilgili düşünce), din kadar eskidir. Düşünmek insanın tüm tinsel eylemlerine hakimdir. İnsan kelimeler, düşünceler, kavramlar olmadan tinsel olamayacaktır. Bu özelliğiyle din, insanın tinsel yaşamını her şeyiyle kuşatır. Bu bağlamda Schleiermacher'ın dini, mutlak bağımlılık duygusu olarak tanımlaması yanlış anlaşılmış ve onun takipçileri tarafından din, sanki psikolojik bir işlevmiş gibi duygu alanına yerleştirilmiştir.²³

Klasik gelenekteki "natural teoloji", Schleiermacher ile birlikte dinin genel ve özerk bir felsefesi olarak din felsefesi ile yer değiştirmiştir. Ama natural teoloji bir anlamda vahiy teolojisine girer ve natural teoloji altında geliştirilmiş bir din felsefesi, felsefi disiplinden bağımsızdır. Schleiermacher bu durumun farkındadır ve teolojinin ahlaktan (ahlakın anlamı ona göre kültür felsefesidir) aktardığı yargılardan bahsetmiştir.²⁴ Ama Schleiermacher bu "aktarılan" felsefi gerçek ile teolojik gerçek arasındaki ilişkiyi belirsiz bırakmıştır. Eğer felsefi gerçek teolojik çemberin dışında yer alıyorsa, teolojik metodu nasıl belirleyebilir? Eğer teolojik çemberin içindeyse de, özerk değildir ve teolojinin bunu aktarmasına gerek yoktur.²⁵ Bu sorun; hem

²² Williams, **Heidegger'in Din Felsefesi**, s. 18.

²³ Paul Tillich, **Systematic Theology**, University of Chicago Press, Chicago, 1973, s. 15, 42.

²⁴ Bkz. Schleiermacher, *CF*, s. 3-5.

²⁵ Tillich'in bu görüşlerinden yola çıkarsak; Kant da dahil olmak üzere Schleiermacher, William James, Rudolf Otto, Martin Buber gibi filozofların natural teolojiler geliştirdiği ile ilgili görüşler şaşırtıcı değildir. Bkz. Aydın Işık, **Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize**, Elis Yay., Ankara, 2006, s. 62.

klasik natural teolojiye bağı kalan teologları hem de natural teolojiyi sadece vahiy teolojisini devam ettiren bir din felsefesi gibi gören tüm çağdaş teologları endişelendirmiştir.²⁶

Şüphesiz teoloji ile din felsefesinin birbirinden bağımsız veya birbirinden beslenen iki disiplin olduğunu söyleyen düşünürlerin yanı sıra bir din felsefesinden söz edilemeyeceğini savunan filozoflar da vardır.

Schopenhauer din felsefesini “Zwitter” (çift cinsiyetli), “Kentaur” (mitolojide at gövdeli, insan başlı, dört ayaklı yaratık), “Missgeburt” (sakat doğum) ve temelde birbirine zıt iki kavramın bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş anlamsız bir birleşim olarak nitelemekte ve “Din Felsefesi” kavramıyla alay etmektedir. Ona göre gerçek felsefe, sadece felsefi sorunlarla uğraşır ve başka alanlardan taşınan sorunlarla ilgilenmez. “Din Felsefesi”, gerçek felsefenin hakikat arayışının engellenmesi demektir. Din felsefesi, *“insanlığın en yüce ve en asil çabalarının öfkelenirici bir karikatürüdür.”*²⁷

Dinle ilgili çalışmalar, birtakım koşullar ve sınırlamalarla çevirilidir. Dinin kendisini dile düşmüş olması dolayısıyla tanımlamak ve belirlemek zordur. Bundan dolayı, din çalışmaları alanında çeşitli zorlukların olmasını beklemek gerekir. Din felsefesi denildiğinde de, dinler arasındaki ortak konulara ve problemlere rağmen, felsefenin diğer alanlarında görülen birlik ve bütünlükten söz etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü dinler kimi konularda birbirlerinden farklılık göstermektedir. Özellikle üç büyük dinin düşünce yapılarına bağı olarak ortaya konulan felsefi çabalarda, felsefi bakış tarzının kimi özelliklerini sınırlamaktadır.²⁸ Sözelimi idealist felsefe geleneğine bağı bir filozof genelde dine, özelde teizme felsefi bir temel bulmaya çalışırken; analitik felsefe geleneğine bağı bir düşünür dinin temel iddialarını özellikle dil ve mantık açısından incelemektedir. Bu anlamda felsefe, çoğu zaman yüksek seviyede bir teoloji olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹

²⁶ Tillich, a.g.e., s. 30.

²⁷ Abdurrahman Aliy, “Arthur Schopenhauer: Din Felsefesi mi?” **Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s. 49-62; Bkz. Veysel Atayman, **Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş**, Don Kişot Yay., İstanbul, 2006, s. 135-136.

²⁸ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2002, s. 8-9.

²⁹ Aydın, a.g.e., s. 2.

Ayrıca Kıta Avrupa'sı geleneğinde dini, fenomenolojik ve tarihsel bağlamıyla felsefi bir bakış açısıyla incelemek de din felsefesi tarzlarından biri olarak görülmektedir.³⁰

Bütün bu kavram kargaşası içinde Schleiermacher'ın din felsefesinden söz edilebilir mi, teolog olmasının yanı sıra o, bir filozof olarak da değerlendirilebilir mi soruları cevaplanması zor sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Schleiermacher kimi yerde, genelde dinin özelde ise Hristiyanlığın temel kavram ve sorunlarını felsefi bir metotla ele alan bir din felsefecisi olarak, kimi yerde ise aklın kılavuzluğunu kabul etmeyen samimi bir teolog olarak görünmektedir.

Schleiermacher'de içsellik, sübjektif dini tecrübenin belirlenimi olarak kabul edilmekte, öncelikle kutsalın apayrı bir kategori olduğu savunulmaktadır. Dinin aynı zamanda sosyal bir olgu olduğu fikrinden hareketle birden çok dinin varlığı kabul edilmektedir. Bu bağlamda Schleiermacher'ın din felsefesi, belirli dinlerden hareketle dinin özünü belirlemeye çalışmaktadır.

Bizim çalışmamızın ana problemi Schleiermacher'ın din felsefesidir; fakat Schleiermacher'i sadece filozof kimliğiyle ele almak, onu eksik tanımaya ve tanıtmaya neden olacaktır. Çünkü onun din felsefesinde ele alınan problemlerin büyük çoğunluğu teolojiyle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla onun din felsefesinin teolojik temellerinin incelenmesi kaçınılmaz bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

B. SCHLEIERMACHER'IN TEOLOJİ ANLAYIŞI

Schleiermacher, John Calvin'den sonra bilinen en büyük Protestan teolog olarak görülmektedir. Newton'un fizikte, Freud'un psikolojide, Darwin'in biyolojideki yeri ne ise Schleiermacher'ın teolojideki yeri de odur. O mutlak otorite değilse bile, hiç kimsenin yok sayamayacağı, ondan sonraki teologların da görmezden gelemeyeceği öncü bir düşündürdür. Onu teoloji alanında böylesine önemli yapan şey teoloji ile modern düşünce arasındaki çatışmayı çözmede kullandığı yaklaşım ve metotlardır.³¹

Modern Hristiyan teologlar, Schleiermacher'i "modern teolojinin babası", bazı büyük Hristiyan din adamları da "kilise prensi" olarak adlandırmaktadır. O,

³⁰ Aliy, **a.g.m.**, s. 60.

³¹ Martin Redeker, **Schleiermacher: Life and Thought**, Fortress Press, Philadelphia, 1973, s. 212.

teolojide kimilerinin liberal kimilerinin de modern olarak adlandırdığı yeni bir dönemi başlatmıştır. Nitekim Schleiermacher’i eleştirenlerin en başında gelen Karl Barth bile, onun teoloji alanına bahşedilmiş bir kahraman olduğunu söylemektedir.³²

Keith Clements’e göre o, bütün konulara modern ve liberal bir düşünür olarak yaklaşmıştır. Schleiermacher’den önce hiçbir Hristiyan düşünür Aydınlanmanın bilimsel ve felsefi devrimleriyle geleneksel Hristiyanlığın problemlerini dürüstçe aydınlatmamıştır. Ayrıca hiç kimse çağının ruhuna uygun bir Hristiyan inancını yeniden inşa etmek için bu kadar cesurca davranmamıştır.³³

Schleiermacher, teolojiye ilişkin görüşlerini *The Christian Faith* ve *A Brief Outline of the Study of Theology* isimli eserlerinde ortaya koymuştur. O, teolojiyi üç müstakil alana ayırmaktadır: Felsefi teoloji, tarihsel teoloji ve pratik teoloji. Tarihsel teoloji, kiliseyi ve kilisenin geleneklerini konu edinirken, pratik teoloji kilise liderlerinin talimatlarını açıklar. Hristiyanlığın tanımını ve öz-bilinci (ben-bilinci, kendilik-bilinci) sağlayan felsefi teolojidir. Tarihsel teolojinin alt dalı olan dogmatik teoloji ise tarihsel olarak kiliseyle ilgilidir. Dogmatik teolojiler, tarihsel bağlamı ve özel amaçlarından dolayı hem çağını yansıtmalı hem de hizmet ettiği topluma Tanrı bilincini anlatmalıdır. Genel anlamıyla teolojinin görevi tarihsel bir olgu olarak Hristiyanlığın toplam gelişmesini izlemektir.³⁴

Dogmatik teoloji, Hristiyan teolojisinin bütününe değil yalnızca bir kolunu oluşturmaktadır. O, dinsel doktrinlere akılcı açıklamalar getiren ve Hristiyan teolojisinin bilimsel yönüne karşılık gelen bir disiplindir. Bu bakımdan bir dogmabilim sistemi kurmak bilimsel tarafı olan dogmatik teolojinin esas görevidir.³⁵ Kurulan bu sistemdeki düşünceleri değerlendirmek, gerektiğinde eleştirmek ancak söz konusu düşünceleri kilise bağlamına yerleştirerek yapılacak bir iştir.³⁶ Başka bir deyişle dogmabilgisinin, Hristiyan dinsel inancının doğurduğu duygulanımların konuşmaya ya da yazıya döküldüğü kilise içinden doğması gerekmektedir. Bu anlamda dogmatik teoloji apolojik değil, bütünüyle itirafçı bir teoloji olarak ortaya

³² Dawn DeVries, “Schleiermacher”, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Ed. Gareth Jones, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s. 311; Gerrish, *a.g.e.*, s. 20.

³³ Keith W. Clements. *Friedrich Schleiermacher, Pioneer of Modern Theology*, Collins Liturgical Publications, London, 1987, s. 7.

³⁴ Schleiermacher, *Brief Outline*, s. 120-125, 187-194; Schleiermacher, *CF*, s.78-88, 118.

³⁵ Schleiermacher, *CF*, s. 1.

³⁶ Schleiermacher, *Brief Outline*, s. 3, 15, 18, 26, 27, 162-170; Schleiermacher, *CF*, s. 3, 88.

çıkılmaktadır. Bunun başlıca nedeni olarak Hristiyan dinsel duygulanımının yalnızca Hristiyan tecrübesinden doğabileceğini belirten Schleiermacher, bu yüzden Hristiyan teolojisinin doğal akıl ile başlamasının imkânsız olduğunu vurgular. Dolayısıyla Hristiyan teolojisinin kalkış noktası İsa Mesih'in yaşamında dile gelen Hristiyan tecrübesi olmak zorundadır. Hristiyanlar İsa'nın aracılığı ile Tanrı'yı tanır, bütün doktrinler ona ve onun kurtarıcılığına odaklanmalıdır.³⁷ İsa Mesih'in dünyaya gelişi "mucizelerin mucizesidir."³⁸

Dogmatiklik, Hristiyanlığın mevcut halinin yorumlanması demektir. Bu yüzden ona göre dogma, Kutsal Kitapta gösterilen veya istenildiği gibi benimsenen inançlar ve itirafların değişmez, ebedi ifadesi olarak görülmez. Dogmalar, kişilerden kaynaklanan düşünceleri değil, kilisenin kolektif imanını temsil etmelidir. Dogmatik sistem, Hristiyanlığın özüyle, yansımaları arasındaki tutarlılığı göstermelidir. Hristiyan inancının tarihsel-teolojik bir takdimi olarak dogmatik teoloji, yeni bir dil ve kavramsal yapı geliştirmek için özgürdür. Schleiermacher'ın başlangıç noktası resmi kilise tarafından benimsenen İncil'deki vahiyler, felsefi ilkeler veya dogmatik formüller değildir. O, dogmatik teolojisinde Hristiyan tecrübesiyle Mesih İsa'ya imanın tecrübesi arasındaki bağı açıklamaya çalışır.³⁹

Schleiermacher kristolojisi, merkez motif İsa Mesih olmasına rağmen, bazı yönleriyle klasik kristolojilerden ayrılır. En başta o, İsa'nın kendini insanlığa feda ettiği şeklindeki klasik kefarete doktrinini benimsemez ve bu durumun ahlaka aykırı olduğunu belirtir. Tanrısal adalet problemi klasik doktrinlerle çözülemez.⁴⁰ Günah, Tanrı'yı unutmak, Tanrı'dan yabancılaşmaktır ve gerçekte Tanrı-bilincine sahip olmayanların iyi davranış için yeteneksizliğidir. Günah insanda potansiyel olarak bulunur ve onun aktüel Tanrı-bilinci arasındaki bölünmedir. İsa Mesih bizde total Tanrı-bilincini yaratabilecek olan arketip ya da temsilci insandır.⁴¹ Bu bakımdan Schleiermacher, İsa Mesih'in ilahi ve insani olmak üzere iki yönlü bir tabiata sahip olduğu şeklindeki diofizit görüşü de mantıksız bulur ve eleştirir. İsa'nın sahip olduğu

³⁷ Schleiermacher, **CF**, s. 76, 385; bkz. Gerrish, **a.g.e.**, s. 48.

³⁸ Schleiermacher, **CF**, s. 64.

³⁹ Schleiermacher, **CF**, s. 68.

⁴⁰ Schleiermacher, **CF**, s. 425-475. Bu Schleiermacher'ın erken eğitim yıllarından itibaren benimsediği bir görüştür. Bkz. Schleiermacher, **The Life of Schleiermacher: As Unfolded in His Autobiography and Letters**, trans. Frederica Rowan, Vol. 1, Smith, Elder and Co, London, 1860, s. 46-64. (Bundan sonra **Life**)

⁴¹ Schleiermacher, **CF**, s. 273.

ideal Tanrı-bilinci (God-consciousness), Hristiyanların “tanrısallık” olarak isimlendirdiklerini ifade etmek için yeterlidir. İlahi ve insani tabiatı birbirinden ayrılmayan İsa Mesih, en yüksek derecede Tanrı-bilincine sahip kimsedir.⁴² Kurtarıcı olarak İsa Mesih, psikolojik ve etik bir örnektir; diğer bir deyişle örnek hayatı yönlendiren bir modeldir.

Schleiermacher’ın teolojisi, geniş anlamda yaşadığı zamanın kültürel ve zihinsel ortamına yanıt olarak şekillenmiştir. Modern teolojiye Schleiermacher’ın katkısı, bir teolog olarak onun özgünlüğü ve yaratıcılığında, şaşırtan üretkenliğinde görülür. Protestan teolojinin tarihinde yeni ufuklar açan Schleiermacher, özellikle inançta öznelliği vurgulayan Aydınlanma sonrası teologlarını, Soren Kierkegaard (1813-55), Albrecht Ritschl (1822-89), Adolf von Harnack (1851-1931), Ernst Troeltsch (1855-1923), Rudolf Bultmann (1884-1976), Rudolf Otto (1869-1937), Paul Tillich (1886-1965) Mircea Eliade (1907-1986) gibi birçok düşünürü etkilemiştir. *A Brief Outline of the Study of Theology* ve *The Christian Faith* isimli eserlerinde ortaya koyduğu teolojik metot, sonraki dönemlerde Amerikan teoloji okullarında takip edilen bir metot haline gelmiştir.⁴³

Teoloji, kapsayıcı anlamıyla bilimsel öğeleri de kucaklayan pozitif bir bilimdir.⁴⁴ Onun dini olana “pozitif” yaklaşımı, din bilimlerinin teolojik varsayımlardan kurtularak kendi araştırma metodunu takip etmesine öncülük eder. Bireysel ve sosyal hayatın bir unsuru olarak din müstakil bir problematik olarak öne çıkmaya başlar. Din felsefecileri din ve kültür arasındaki ilişkileri ideal kavramlara uygun olarak düşünürler. İdeal olanı ve gerçeği ayırmayan bu dini-felsefi yaklaşım her zaman kaydetme ve değer biçme arasında ayrım yapma eğilimindedir. Din ve kültür arasında olumlu bir ilişkinin ideal olduğu varsayılır ve genel olarak bütün dinlere saygı gösterilir. Schleiermacher ile birlikte dinin özü meselesi din felsefesinin temel problemlerinden biri olarak görülmeye başlanır.

Son tahlilde Schleiermacher’ın teolojisi, salt aklı merkeze koyan rasyonel teolojiye karşı bir reaksiyon olarak gelişir.⁴⁵ Onun din tecrübesine dayanan görüşleri,

⁴² Schleiermacher, **CF**, s. 39, 391.

⁴³ Clements, **a.g.e.**, s. 11, 33, 36.

⁴⁴ Schleiermacher, **Brief Outline**, s. 91.

⁴⁵ Rasyonel teoloji için bkz. Aliye Çınar, **Rasyonel Teoloji**, Düşünce Kitabevi Yay., İstanbul, 2008, s. 15-43.

modern düşünceyle Hristiyan inancını bir arada tutan bir yol sunar. “Tanrı’nın ölümü”nün sürekli dillendirildiği bir dönemde önü büyük ölçüde tıkanan Protestan teolojisine yeni bir çıkış yolu arayan Schleiermacher, teolojiyi bilimin karşısında yeniden olanaklı kılmak amacıyla teolojinin bilimsel karakterine vurgu yapmaktadır.

I. BÖLÜM

HAYATI ESERLERİ VE DİN FELSEFESİNİN ARKA PLANI

Hiçbir düşünce sistemi, ne kadar verimli bir aklın ürünü olursa olsun, kendi çağından, o çağın mevcut düşünsel ve felsefi sistemlerinden soyutlanarak anlaşılamaz. Her düşünür bir anlamda çağının parçasıdır, kendi düşüncesini o çağın koşulları-kazanımları içinde oluşturur ve geliştirir. Onlar çağlarından etkilendiği gibi öbür yandan çağlarını da biçimlendirirler. “*Ben, kendim ve çevremın toplamıyım*”⁴⁶ diyen İspanyol filozof Jose Ortega y Gasset, bu anlamda hayat hikâyesinin sorgulama-anlama-anlamlandırma çabalarının önemli boyutlarından biri olduğunu vurgular. Cassirer’in cümleleriyle söylersek; “*filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmayan hiçbir şey sunamazlar.*”⁴⁷ Schleiermacher’ın felsefi sistemi de, biyografisinden ayrı düşünülemez. Onun çok boyutlu yaşam tecrübesi Hristiyan düşüncesini formüle etme girişiminin de temelini oluşturmaktadır.

Bu bakımdan biz, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher’ın yaşamına, onun düşüncesinde bıraktığı izlerin anlaşılması amacıyla yer vereceğiz. Böylelikle Schleiermacher’ın öncelikle kişiliğini anlama imkânına sahip olacağız. İkinci başlıkta ise yetiştiği kültürel ve felsefi ortamın çerçevesini ana hatlarıyla çizecek ve onun düşüncesine diğer filozofların etkilerini belirlemeye çalışarak, felsefi sisteminin arka planını anlamaya çalışacağız. Bu iki yaklaşım diğer bölümde onun din anlayışının sağlam temellere oturtulmasına imkân sağlayacaktır.

A. HAYATI VE ESERLERİ (1768-1834)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher dinde aydınlanmayı savunan Protestan bir aileden gelir. Büyükbabası Daniel Schleiermacher, kilisede yenileşmeyi daha da ötesi yeni bir kilise anlayışı gerektiğini savunan tutarlı bir reformcudur. O, aydınlanmacı tavrı nedeniyle soruşturmalara uğramış, büyücülükle suçlanmış, 1749’da Arnheim’e kaçarak sivil otoritenin bu baskısından kurtulmuştur.

⁴⁶ Jose Ortega y Gasset, **Tarihsel Bunalm Ve İnsan**, çev. Neyyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul, 1998, s. 8.

⁴⁷ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi, İzmir, 1998, s. 1.

Büyükbabanın aydınlanmacı tutumunu dördüncü oğlundan torunu F.D.E. Schleiermacher'de de görmek mümkündür.⁴⁸

F.D.E. Schleiermacher 21 Kasım 1768'de Breslau'da Prusya ordusunda vaiz olan Gottlieb Schleiermacher'ın en büyük oğlu olarak Breslau'da (günümüzde Polonya/Wroclaw) doğdu. Omuzları hafif çarpık, duyarlı ve ince bir çocuk olan Schleiermacher çok akıllıydı ve erken olgunlaşmıştı. Dinsel bakımdan annesinin etkisinde geçirdiği erken eğitimi boyunca arkadaşlarından daha başarılı olduğu için rahatsızlık duyuyordu. Orduda vaiz olan babası Gottlieb Schleiermacher sık sık kent dışına çıktığı için çocukların eğitiminde anne Katarina Schleiermacher'ın etkisi oldukça büyüktü. Kültürlü bir aileden gelen anne Schleiermacher, bir saray vaizinin kızıydı ve erkek kardeşi Halle Üniversitesi'nde teoloji profesörüydü. Nitekim annesinin Schleiermacher'ın duygusal ve dinsel gelişiminde de derin bir etkisi vardı.⁴⁹

Schleiermacher on iki yaşına geldiğinde Pless'deki kent okuluna gönderildi, ilk kez burada, hocası Ernesti onun klasik dillere yatkınlığını farkettil. Daha önceleri Breslau'da babası ile klasik diller üstüne zaman zaman çalışmalar yapan Schleiermacher, burada yalnızca o dillerle değil, o dillerin taşıyıp getirdiği kültürle ve tarihle de tanışıyordu. O 14 yaşındayken ailesi Lusatia yakınlarında bulunan Niesky'de Moravian (Herrnhuttern) kardeşler tarafından kurulmuş olan bir eğitim kurumunu ziyaret etti. Bu kurumda Pietist eğitim veriliyordu. Moravian okulunu gören anne ve baba, çocuklarının burada o günün akılcı yaklaşımlardan etkilenmeyeceklerini düşündüler.⁵⁰ Schleiermacher'ın 1783 yılının Mart ayında kardeşleri Carl ve Charlotte ile birlikte Moravian Kardeşler topluluğuna (Brüdergemeinde) katılmasını kararlaştırdılar. Burada bir süre eğitim gören Schleiermacher daha sonra Herrnhutter tarikatının Pedagogium'una girmek istedi. 1783 yılının Haziran ayında Pedagogium'a kardeşi Karl ile birlikte kabul edildiler ve buradaki öğrenimi de 1785 yılının Eylül ayına dek sürdü.⁵¹ Niesky'deki eğitim,

⁴⁸ Redeker, **Schleiermacher**, s. 6-7.

⁴⁹ Schleiermacher, "Autobiography," **Life**, Vol. 1, s. 1-5.

⁵⁰ Redeker, **a.g.e.**, s. 8.

⁵¹ Moravian kardeşlerdeki eğitimi sırasında annesinin ölüm haberini alan Schleiermacher, hayatının neredeyse tamamında etkisini hissedeceği en iyi öğretmenini kaybetmenin acısını yaşadı. O, kız kardeşine yazdığı mektuplarda, annesiyle aralarında özel bir ilişki olduğunu, annesinin ölümünün

içlerinde Tanrı'ya diğer bir deyişle kurtarıcı İsa'ya ilişkin iradenin egemenliğini kurmayı amaçlıyordu.⁵² O yıllarda Schleiermacher'de derin, güçlü dinsel duyguyu ilk fark eden öğretmeni Theodor Zemibsch oldu.⁵³ Okulda öğrencilerin birlikte yaptıkları pek çok işte ve özellikle törenlerde yoğun bir dostluk havası yaşanıyordu. 17 Eylül 1785 de Niesky'deki eğitimini tamamlayan Schleiermacher, kardeşiyle birlikte yine aynı topluluğun kurduğu ve daha yüksek teoloji öğrenimi veren Barby'deki seminere katıldı.⁵⁴ Fakat Schleiermacher, bir entelektüel olarak Barby'deki dogmatizmden memnun olmadı.⁵⁵ 1786 yılında Barby'den ayrılmaya karar verdi, ama bunu babasına bildirmesi çok zor oldu. Nitekim en yakın arkadaşlarından biri olan Alberti'nin de okuldan ayrılmasıyla, içinde bulunan dini şüpheleri babasına bildirmek amacıyla, 21 Ocak 1787'de muhtemelen hayatının en zor mektuplarından birini yazdı.⁵⁶ Oğlunun akılcı yaklaşımlardan uzakta durması için çabalayan baba Schleiermacher, altı ay sonra aldığı bu mektupla hayal kırıklığına uğradı ve oğlundan ısrarla kararından vazgeçmesini istedi.⁵⁷

Babasının hüznü ve sevgi dolu mektuplarını okuyan Schleiermacher kararından dönmeyi tasarladı. Ancak, Schleiermacher'ın İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğundan ve İsa'nın tanrısallığından kuşku duyduğu Barby seminerinin hocaları tarafından biliniyordu. Ayrılma isteği de öğrenilince dinsizlikle suçlanarak Moravian Topluluğu'ndan atılması gündeme gelmişti. Bu sırada uzun süredir mektuplaştığı dayısı Samuel Stubenrauch, onu Halle'deki evine çağırdı ve yanında kalabileceğini bildirdi. Arası açılan baba ile oğlu barıştırmaya da çalışan Stubenrauch, o sıralarda

hassas bilincinde onulmaz yaralar açtığını söyler. Bkz. Letter from Schleiermacher to His Sister Charlotte, Schleiermacher, **Life**, Vol 1, s. 35.

⁵²“İnsanın Tanrı'yla uzlaşmasının en önemli ve en büyük yolu, burada, bütün Moravian kurumlarında olduğu gibi tek gerçek olan İsa'nın kurban edilerek insanlığa kendisini feda etmesidir.” Letter from Gottlieb Schleiermacher to the Mr. Stubenrauch, Schleiermacher, **Life**, s. 23.

⁵³ Schleiermacher, “Autobiography,” **Life**, Vol. 1, s. 7-10.

⁵⁴ Redeker, **a.g.e.**, s. 10.

⁵⁵ Schleiermacher, “Autobiography,” **Life**, Vol. 1, s. 11.

⁵⁶ “...O'nun Tanrı'nın oğlu olduğuna, ölümsüz Tanrı olduğuna inanamıyorum. O'nun ölümünün temsili bir kefareti olduğuna inanamıyorum, çünkü O, asla açıkça kendisi hakkında böyle konuşmamıştı ve ben, bunun gerekli olduğuna da inanmıyorum, çünkü Tanrı insanı mükemmel olarak yaratmadı, mükemmelliğin peşinde olması için yarattı. Tanrı, onları ebedi olarak cezalandırmış olamaz...” Bkz. Letter from Schleiermacher to His Father, Schleiermacher, **Life**, Vol. 1, s. 46.

⁵⁷ “Kim seni kandırdı ki, sen artık gerçeğe itaat etmiyorsun... Yazık! Kalbini nasıl bir kuruntu kapladı ki seni böylesine günahkâr yaptı...”, “Ve şimdi, üzüntülü kalbime gözyaşlarıyla bastırduğum ey oğul! Yüreğimi parçalayıcı kederle seni kalbimden atarım, seni kalbimden atmam şart, çünkü sen atalarının taptığı Tanrıya itaat etmiyorsun...” Bkz. Letter from Gottlieb Schleiermacher to His Son, Schleiermacher, **Life**, Vol. 1, s. 50, 56.

reformist teolojinin kalesi olan Halle’de etkili bir profesördü. Berlin’e gidene dek, dayısı Schleiermacher’ın danışacağı, tartışacağı bir kişi oldu. Stubenrauch ciddi, sağduyulu bir aydınlanmacı teolog olarak yeğeninin neyi gereksindiğini anlayabiliyor ve ona öğrenimi için tam bir özgürlük tanıyordu. Stubenrauch’un dogmatik varsayımların filoloji ve dilbilgisi kuralları gereğince yorumlanması görüşü Schleiermacher’de çok sonraları hermeneutik olarak ortaya çıkacak olan disiplinin ilk tohumlarını ekti.⁵⁸

Schleiermacher, 1787 yılında Friedrich August Wolf (1759-1824) ve Johann Salomo Semler’in (1725-1791) akılcı ruhunu benimseyen Halle Üniversitesi’nde teoloji ve felsefe öğrenimine başladı. Burada onu gelişmesi bakımından en çok etkileyen, Antikçağ felsefesine ve özellikle Platon’a yönelten, Wolf felsefesinin savunucusu ve Kant’a karşı olan Johann August Eberhard (1739-1809) oldu.⁵⁹

1789 yazında, Halle’de *Özgürlük Üstüne*⁶⁰ isimli ilk felsefi eserini yazmaya başladı. Aynı yıllarda Kant felsefesi yanı sıra, Aristoteles’in ahlakla ilgili eserlerini okumaya başladı. 1790 yılında, Berlin’de girdiği teoloji sınavını başarıyla verdikten sonra, Schlobitten’de Dohna Kontu’nun yanında ev öğretmeni olarak iş buldu. Üç yıl çalıştığı bu yerde o, kendisine kalan zamanlarda felsefi denemelerini *En Yüksek İyi Üzerine*⁶¹ ve *Yaşamın Değeri Üzerine*⁶² isimli çalışmalarla sürdürdü. Onun Friedrich Heinrich Jacobi ve Spinoza araştırmaları da yine bu yıllara rastlar. *Spinoza Sisteminin Kısa Anlatısı* ve *Sponizacılık*⁶³ adlı çalışmaları Spinoza felsefesini kendisinin anlayabilmesi için yazılmışlardı.⁶⁴

1794 yılında girdiği teoloji sınavını da kazandıktan sonra Warthe yakınındaki Landsberg’de iki yıl süreyle yardımcı vaizlik yaptı ve buradan 1796 yılında Berlin’e, Charité kilisesine yardımcı vaiz olarak geldi.⁶⁵ Dohna Kontu Alexander’ın da yardımı ile Berlin’de bir aydınlar grubuna katıldı. Henriette Herz yöresinde oluşan

⁵⁸ Gerrish, **Schleiermacher**, s. 25. Schleiermacher’in hermeneutik üzerine verdiği ders notlarının derlemesi ölümünden sonra yayımlanmıştır. Bkz. **Hermeneutics and Criticism and Other Writings**, trans. Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1998.

⁵⁹ Schleiermacher, “Autobiography,” **Life**, Vol. 1, s. 12-14.

⁶⁰ **On Freedom**, trans. Albert L. Blackwell, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1992. (Bundan sonra *OF*)

⁶¹ **On the Highest Good**, trans. H. Victor Froese, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1992.

⁶² **On the Worth of Life**, trans. Edwina Lawler and Terence Tice, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1995.

⁶³ *Brief Presentation of the Spinozistic System, Spinozism*

⁶⁴ Redeker, **Schleiermacher**, s. 17.

⁶⁵ Schleiermacher, “Autobiography,” **Life**, Vol. 1, s. 133.

bu grubun her çarşamba yapılan toplantılarında Johann Ludwig Tieck, (1773-1853), Novalis (1772-1801) gibi Alman romantizminin öncüleriyle tanıştı. Aydınlanma felsefesinin soğuk akılcılığına tepki olarak ortaya çıkan romantizmin en önemli temsilcilerinden Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829) ile aralarında büyük bir dostluk kuruldu. 1799 yılında Friedrich Schlegel Schleiermacher'e, Platon'un bütün eserlerini birlikte çevirmeyi teklif etti.⁶⁶ 1801'de ikilinin yolları ayrıldı ve Schleiermacher 1804-1828 arasında, büyük bir titizlikle Platon'un tüm yapıtlarını Almancaya çevirdi. Schleiermacher'ın Plato çevirisi, daha sonraki bütün Almanca çeviriler için bir esas teşkil etmektedir, bu ünlü çeviri bugüne kadar aşılamamış bir başarı sayılmaktadır.⁶⁷

Friedrich Schlegel ve diğer dostlarıyla yaptığı tartışmalar, onun gelişmesine kendi okumaları kadar etkili oluyordu. Schleiermacher, çarşamba cemiyetinin bir üyesi olarak, Hristiyanlığın doğasında meydana gelen iki temel bölünmenin etkisinde ve akılcılıkta oluşan genel yanılgıların tamamen farkındaydı. Saygın arkadaşları ve tanıdıkları din hakkında hem akıl karşıtı hem de sert bir savunmayla birleşiyorlardı. İnsanlar dini aşağılıyorlardı, oysa seçkin ve eğitimli insanlar, dinin doğasını anlayabilmek için, din hakkında daha faydalı değerlendirmelerde bulunmalıydılar. Bu amaçla Schleiermacher, Potsdam'da vaiz olarak görev yaptığı sırada beş bölümden oluşan konferanslar verdi.⁶⁸ 1799'da bu beş konferans *Din Üstüne: Onu Hor Görenler Arasındaki Aydınlarla Konuşmalar*⁶⁹ adıyla yayınlandı. 1800 yılında da *Monologlar*⁷⁰ isimli eserini bitirdi.

On Religion'da, dinin bireysel özgürlüğü boğan ölü Ortodoksluk ve otoriter ahlakçılıktan daha ötede olduğunu vurgulayarak, yanlış anlaşılmalara karşı dini

⁶⁶ Redeker, *a.g.e.*, s. 27; Bkz. Schleiermacher, "Autobiography," **Life**, Vol. 1, s. 137.

⁶⁷ Bu yol ayrımının önemli uğraklarından biri Schleiermacher'ın, Schlegel'in öğrencisi Friedrich Ast'ın Phaedrus çevirisi ve edisyonuna yönelttiği sert eleştiriler oldu. Schleiermacher daha sonra, *Bütün Eserler*'e yazdığı genel girişte, Phaedrus'un diyalogların ilki olduğunu, ancak diyalogların gelişimsel değil, pedagojik bir sıra izlediğini iddia edecekti. Dönemin önemli filologlarından August Boekh Schleiermacher'i överken, "yabancılar aldırıyor olsalar da, gurur duyalım öyleyse kendimizle" der. "Çünkü başka hangi ulus, Helenlerin tarzlarını biz Almanlar kadar iyi anlayabilir?" Bkz. Julia A. Lamm, "Schleiermacher as Plato Scholar", **The Journal of Religion**, Vol. 80, No. 2, April 2000, s. 206-239.

⁶⁸ Bu konferanslar evrenin sezgisi ve dini hisse yaptığı vurgular nedeniyle yakın arkadaşlarını endişelendirmişti. "...İlk bölüm herkesi hoşnut etti, peki ikinci bölümün sonu nasıl bitmeli?" Bkz. Letter of Schleiermacher to Henriette Herz, Schleiermacher, **Life**, Vol 1, s. 189.

⁶⁹ *Über die Religion: Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*, "**On Religion Speeches to its Cultured Despisers**", İkinci Baskı: 1806, Üçüncü Baskı: 1821,

⁷⁰ **Soliloquies**, trans. Horace Leland Friess, Open Court, Chicago, 1926.

savunmayı dener. *On Religion*'u Moses Mendelssohn'un *Jerusalem*'i ile karşılaştıran Crouter, her iki savunmanında modern dinsel düşüncenin paradigmaları ve kişisel savaşın metinleri olarak anlar. *On Religion*'u politik bir metin olarak okuyan Crouter, aydınlanmanın değerlerini yansıtan bu eserin, dinsel özgürlüğün resmi kontrolden bağımsız olması gerektiğini savunan öncü bir eser olduğunu söyler.⁷¹ Redeker'e göre *Konuşmalar*, ne bir vaaz kitabıdır ne de felsefi bir incelemedir. Romantik çağın ruhuna uygun olarak edebi üslupla yazılmış bir kitaptır.⁷²

Soliloquies'de romantiklerin ulaşmak istedikleri uyumlu evrensel oluşumun yalnızca dinsel yaşamda kurulabileceğini vurgulayan Schleiermacher, romantiklerin başarmaya çabaladıkları içsel birliğin yalnızca dinsel ilkede bulunabileceğini söyler. Etik ile din arasında paralellik kurarak, her kişinin bireyselliğini sonsuz olanın bir simgesi olarak ele alır. Eberhard, Kant, Spinoza ve Jacobi'nin erken etkilerini yansıtan bu iki eser değişik tartışmalar yanında, değişik yorumları da başlatır. Schleiermacher, Berlinli aydınlar tarafından ateist ve Spinozacı olmakla suçlanır. Özellikle düşüncelerine karşı olduğu Friedrich Samuel Gottfried Sack'ın (1738-1817) ateizm ve panteizm suçlaması sonunda, Berlin'i terk etmek zorunda bırakılır.⁷³

1802 Mayısından 1804 sonbaharına dek Stolpe'daki vaizlik görevi onun için bu anlamda bir sürgündür. Fakat Stolpe'daki yıllarının pek verimsiz geçtiği söylenemez. Dostu Schlegel'in teşvikiyle başladığı Platon'un Almancaya çevirileri burada hızlanır ve 1804 yılında ilk cildi tamamlanır. En önemli çalışmalarından biri olan *Şimdiye Kadarki Ahlak Öğretileri Üstüne Bir Eleştirinin Temel Çizgileri*⁷⁴ adlı eserini de burada yazar. 1803 yılında bitirdiği bu eserinde değişik ahlak anlayışlarına bilimsel eleştiri tavrıyla yaklaşır ve onları tartışır.⁷⁵

1804 yılında Halle'ye teoloji profesörü ve üniversite vaizi olarak atanır. Bu göreviyle birlikte çalışmalarına hız veren Schleiermacher, 1805'te *Noel Arifesi*⁷⁶ isimli kitabını yayımlar. Üç kısa hikâye ve üç konuşmadan oluşan bu eser birkaç

⁷¹ Richard Crouter, **Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment And Romanticism**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 39.

⁷² Redeker, **Schleiermacher**, s. 34.

⁷³ Gerrish, **Schleiermacher**, s. 19.

⁷⁴ *Critical Inquiry Into all Existing Systems of Ethics*.

⁷⁵ Schleiermacher, "Autobiography", **Life**, Vol. 1, s. 141, 142. Bkz. Schleiermacher, **Lectures on Philosophical Ethics**, trans. Louise Adey Huish, Cambridge University Press, 2002.

⁷⁶ *Christmas Eve: A Dialogue on the Celebration of Christmas*, Bkz. Gerrish, **Schleiermacher**, s. 28.

perspektiften Noel şöleninin önemini tartışır. Platon diyalogları üslubunda yazılan bu eserde, Tanrı'nın insanlarda bir duygu olarak yaşadığını söyler. Dilthey'e göre bu eser Schleiermacher'ın dogmatik teolojisine yetkin bir giriştir.⁷⁷ Aynı zamanda Schleiermacher, Halle'de 1805 yılından itibaren hermeneutik üzerine dersler vermiştir.⁷⁸

1807 yılında Jena Savaşıyla Halle, Napolyon'un egemenliğine girince, 1807 Aralık ayında Berlin'e geri döner ve üniversitede çalışmaya başlar. Berlin'deki yıllarında, pazar günleri Otto von Bismarck'ın da aralarında olduğu entelektüel kalabalıklara kilisede vaaz verir.⁷⁹ 1808 yılında *Alman Anlayışındaki Üniversiteler Üstüne Bir Vesile Dolayısıyla Düşünceler* adlı yazısında üniversitelerin devletten tümüyle bağımsız olmasını savunur. Devletin, öğrencileri bağımsız dini ve bilimsel eğitime tabi tutmasını talep eder.⁸⁰ Üniversitelerle ilgili her türlü yetkinin devlete bırakılmasını savunan Fichte'nin görüşlerine karşı çıkar. 1809 yılında kendisinden yirmi yaş küçük olan Henriette von Willich ile evlenir. Bu evlilikten olan oğlu Nathanael, dokuz yaşına geldiğinde 1829'da difteriden ölecektir.⁸¹

1810 yılında Schleiermacher teoloji fakültesine seçilen ilk dekan olur. Aynı yıl Wilhelm von Humbolt'un önerisiyle Prusya Bilimler Akademisi'ne alındıysa da özgürlükçü düşünceleri nedeniyle 1814 yılında buradaki resmi görevine son verilir. 1811 yılında *Diyalektik* isimli eseriyle ilgili çalışmalara başlar ve uzun yıllar bu eserine yönelik okumalar yapar. Özellikle politik duruşuyla ilgili aldığı eleştirilerden sonra kilisedeki görevinin sınırlarına çekilir ve araştırmalarına devam eder. 1817 yılında Lutherci ve Reformcu kiliselerin birleşmesinde önemli bir rol oynar.⁸² 1821 yılında *Konuşmalar*'ın gözden geçirilmiş yeni basımının hemen ardından temel eseri

⁷⁷ Redeker, **Schleiermacher**, s. 84.

⁷⁸ Schleiermacher, "Autobiography," **Life**, Vol. 1, s. 7-26; Gerrish, **Schleiermacher**, s. 28.

⁷⁹ Schleiermacher'ın vaazları için bkz. **Selected Sermons of Schleiermacher**, trans. Mary F. Wilson, Funk&Wagnalls, New York, 1890; sonraki baskı Wipf & Stock Publishers, 2004; Lewis O. Brastow, **Representative Modern Preachers**, Macmillan, London, 1904, s. 22-44.

⁸⁰ Schleiermacher, milleti "*insan ırkının, özellikleri Tanrı tarafından verilmiş, doğal bölünmesi*" olarak nitelendirirken, her milletin dünyada kapladığı konum ve kendine özgü örgütlenmesiyle ilahi görüntünün bir yönünü temsil ettiğini öne sürer. Milliyetçi Schleiermacher için bkz. Salo Wittmayer Baron, **Modern Milliyetçilik ve Din**, çev. Mehmet Özey, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s. 168-174.

⁸¹ Schleiermacher, "Autobiography," **Life**, Vol. 2, s. 145.

⁸² Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 205-207.

sayılan *Protestan Kilisesinin Temel İlkelerine Göre ve Onunla İlişkili Olarak Hristiyan Anlayışının Ortaya Koyuluşu*⁸³ adlı eserini yayınlar.

Bu eser “Dogmabilgisi”, “Hristiyan Dinsel Duygulanımı”, “Hristiyan İnancı”, “Teslis Öğretisi” başlıklarıyla dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde genel hatlarıyla Hristiyan teolojisinin ne olması, nasıl yapılması gerektiğini açıklığa kavuşturmaya çalışan Schleiermacher, burada Hristiyan teolojisine ilişkin ayrıntılı bir çözümleme sunmaktadır. İkinci bölümde dini bilincin insani yanı, Tanrı doktrini ve evrenin oluşumu temelinde, kişinin dinsel duygulanımlarında nasıl ortaya çıktığını çözümlemekte; üçüncü bölümde günah ile sevap arasındaki diyalektik yapıyı ortaya koyarak, dini bilincin nasıl varoluş gerçeklerine dönüştüğünü betimlemektedir. Kitabın dördüncü bölümünde ise Hristiyanlığın temel doktrinlerinden olan teslis inancı bağlamında İsa ile Kutsal Ruh arasındaki ilişki üstüne antropolojik yorumlar yapmaktadır. Bu eserinde Schleiermacher öz-bilinç (self-consciousness) kavramını teolojik bakımdan yeniden kurmayı amaçlamakta, Hristiyan inancı ile Protestan Kilise’nin temel ilke ve doktrinlerinin birbirleriyle çelişmediğini, aralarında büyük bir tutarlılık olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁸⁴

Schleiermacher’ın özgün yaşamı yakalandığı zatürree hastalığı sonucu 12 Şubat 1834’de sona ermiştir.⁸⁵ Belki de yaşamı boyunca sağlayamadığı birliği cenaze töreninde sağlamıştır.⁸⁶

B. DİN FELSEFESİNİN ARKA PLANI

Schleiermacher; felsefe, teoloji, estetik, etik, pedagoji, diyalektik ve filoloji gibi birçok alanda eserler vermiş, çeşitli düşünceler üretmiş verimli bir düşündürdür. Kendisini tekrarladığı iddialarının aksine o, bu alanların hiçbirinde acemi değildir.

⁸³ *The Christian Faith Presented as a Coherent Whole According to the Fundamental Principles of the Evangelical Church (Der christliche Glaube)*, İkinci Baskı: 1830-1831.

⁸⁴ Bkz. Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, “Schleiermacher”, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2008, s. 1276. (Bundan sonra Güçlü, **Felsefe Sözlüğü**)

⁸⁵ Redeker, **Schleiermacher**, s. 212. Schleiermacher, “Autobiography”, **Life**, Vol. 2, s. 335. Schleiermacher ile ilgili en önemli eser Wilhelm Dilthey’in yazdığı dört ciltlik biyografik eserdir. Bkz. *Aus Schleiermacher’s Leben in Briefen*, trans. Frederica Rowan, Berlin, 1858–1863; ayrıca bkz. Robert Munro **Schleiermacher: Personal and Speculative**, Alexander Gardner, Paisley, 1903, s. 17-116; Atilla Erdemli, “Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher”, **Felsefe Arkivi**, Sayı 28, İstanbul, 1991, s. 244-249.

⁸⁶ “O güne kadar hiçbir cenaze töreni bunun gibi olmamıştı. Bu düzenlenmiş bir şey değildi, aksine bilinçsiz, sevginin doğal bir taşkınlığı, bütün şehri etkisi altına alan ve herkesin mezarına toplanmasını sağlayan sınırsız içsel bir hissiyattı; modern zamanın metropollerinde asla görünmemiş olan içsel birliktelik saatleriydi.”

Schleiermacher en azından dört alanda gelecekteki tartışmaların seyrini belirlemiş, kırılmalara neden olmuştur. Meşhur din teorisinin yer aldığı *Konuşmalar*, teolojik çalışmalara yeni bir müfredat teklif ettiği *Teoloji Çalışmalarının Ana Çizgileri* (1811) ve dogmatik başyapıtı *Hristiyan İnancı* (1821-2) ile pek çok alanda kendisinden sık sık söz edilmesini sağlamış, Berlin Üniversitesi'nde verdiği vaazlarla hermeneutiğin disiplinleşmesine öncülük etmiştir. Schleiermacher, öteki alanlara yaptığı katkılar bir yana, özgün düşünceleriyle hem din felsefesinin hem de teolojinin geleceğine yaşamsal değerlerde katkılarda bulunmuştur.⁸⁷

Schleiermacher'ın bütün bu farklı söylem alanlarında etkileri bulunan bir düşünce geliştirebilmiş olmasının altında hiç kuşkusuz filozofun mevcut yozlaşmış Hristiyanlığın baştan sona yenilenmesi gereğine duyduğu sarsılmaz inanç yatmaktadır. Schleiermacher bir Hristiyan'dır, daha da önemlisi formasyon itibarıyla teologdur. Teoloji mezunu diğer Alman filozofları gibi onun da derdi, Hristiyanlığı akli temellere oturtturarak yaşanır ve savunulabilir bir hâle sokmaktır. Bu bakımdan o, hem kendinden önceki dönemin görüşlerinden hem de çağdaşı olan filozofların görüşlerinden yararlanarak eklektik bir sistem oluşturmuştur. Ancak Schleiermacher'ın, eklektik bir görünüm arz eden düşünsel sistemi, sadece basit bir devşirmecilik değildir. Aksine oldukça önemli ve orijinal yönleri vardır. O, farklı ortamlar içinden dünyaya bakabilme başarısını göstermiş, bilinçle tetiklenmiş hakikat duygusu ve onun motive ettiği bir ahlak ve dünya görüşü olarak kendine özgü düşünsel sistemini ortaya koymuştur. Bu yüzden, Schleiermacher sadece Ortodoks Protestan teolog olarak düşünülebilecek biri değildir.

Böyle eklektik bir düşünsel yapı kuran, diğer yandan da kendi ortamının koşullarıyla ve felsefenin sınırlarıyla yetinmeyen birinin felsefi ve teolojik sistemiyle ilgili olarak açık, anlaşılır ve uyumlu bir görüşe ulaşmada kimi zorlukların olacağı aşîkârdır. Bize göre bu zorlukları aşmanın ilk yolu Schleiermacher'ın felsefi sisteminin bütününe bir tablo görünüşü içinde genel çizgileriyle kavramaktır. Bu ise yetiştiği dönemin fikri, felsefi, siyasi ve toplumsal ortamı hakkında bilgi vermek, onun düşünceleri ile öteki görüşler arasındaki bağlantıları ve ayrılıkları ortaya koymak, böylelikle onun özgün taraflarını belirlemekle mümkündür.

⁸⁷ DeVries, "Schleiermacher", s. 311.

Schleiermacher'ın düşünsel yapısında, çocukluğunda aldığı sıkı dini eğitim ve Pietizm'in yanı sıra, Aydınlatma felsefesi, Romantizm ve Alman idealizmi ile Kant, Spinoza, Leibniz gibi filozofların belirgin izleri vardır. Kuşkusuz saydığımız başlıkların birbirinden tamamıyla ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Ancak Schleiermacher felsefesinin arka planının ayrı başlıklar altında incelenmesi, onun din felsefesinin temel niteliklerini ve farklarını açığa çıkaracak ve düşünce sisteminin arka planının anlaşılmasında faydalı olacaktır.

1. Dini Eğitim ve Pietizm

Schleiermacher'ın din felsefesinde, Moravya eğitim kurumlarında aldığı eğitimin yanı sıra pietist öğretinin etkili olduğu, erken eğitim döneminden itibaren geleneksel dini anlayışa, temel dini metinlere karşı geliştirdiği eleştirel tavrın temelinde Pietizm'in olduğu dile getirilmektedir. Bu bakımdan Schleiermacher din felsefesinde, aldığı eğitim dolayısıyla Pietist hareketlerin ne ölçüde etkili olduğunun tahlil edilmesi gerekmektedir.⁸⁸

Pietizm, 17. yüzyılda, teolojinin ve kilise otoritesinin etkisini en aza indirmek, Hristiyanlığı öz ibadetlerden ibaret kılmak için Protestan Alman kiliseleri bünyesinde ortaya çıkan dinsel bir harekettir. Kişisel ahlak ve duyguyu dindarlığın temel ögesi sayan Pietizm'in çıkış noktası, ilahi takdir öğretisidir.⁸⁹ Genel bir çerçeve çizecek olursak, Pietist hareketin, Protestanlığın dogmatikleşmesine tepki olarak ortaya çıktığını, dünyevileştirici kültürel eğilimlere karşı uzlaşmaz bir savaş vermeyi öncelediğini, dünyadan ve onun nimetlerinden kopuşu ve bizimle bilinç yoluyla konuşan Tanrı'nın egemenliğine koşulsuz boyun eğerek hakiki yeniden doğuşu gerçekleştirebileceğimizi, Tanrı'nın inayetinin bir armağanı olan mutluluğun kazanılacak bir şey olmadığını, ancak bilincinin yol göstericiliğinde yaşayan kimsenin tinsel dönüşümünü gerçekleştirebileceğini savunduğunu söyleyebiliriz.⁹⁰

Almanya'da Pietizm özellikle Johann Arndt'ın (1555-1621) eserleriyle geniş kitlelere ulaşmış olsa da, yenilenme hareketlerini, çalışmaları ve yapıtlarıyla

⁸⁸ Frederick Copleston, **Alman İdealizmi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1990, s. 219.

⁸⁹ Bkz. Max Weber, **Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul, 1985, s. 103.

⁹⁰ Welch, Claude, **Protestant Thought in the Nineteenth Century**, Volume I, Yale University Press, New Haven and London, 1972, s. 22-23; Macquarrie, John "Pietism", **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, V. 5-6., Macmillan Pub., New York, 1967, s. 311.

yönlendiren Philipp Jakob Spener (1635-1705) Pietizm'in kurucusu sayılmaktadır. Kutsal Kitabı okumak ve ibadet etmek için evinde küçük gruplar toplayan Spener, ilk Collegia Pietatis'i (dindar grupları veya dindarlık toplantıları) kurmuştur. Bu uygulama kısa sürede hareketin belirgin bir özelliği durumuna gelmiş ve toplantılara katılanlar Pietist adıyla anılmaya başlanmıştır. Dönemin tutucu eğilimlerinin zayıf yanlarını sergileyen Spener, öncüsü olduğu harekete bir temel inşa etmek için *Pia Desideria* (Sofuca Arzlar, 1675) isimli eserini yazmış, kilisede yenilenme için altı teklif sunmuştur. Teklifleri arasında, derin bir kriz içinde elde edilen ihtida deneyimi en önemli noktadır. Bu deneyim önerileri arasında kutsal metinlere daha yaygın başvurulmasını sağlamak, cemaat üyelerinin daha çok sorumluluk üstlenmesi, imanının pratik kazanımlarının elde edilmesine önem vermek, kilise görevlilerinin eğitiminde münazaralardan çok, ibadete ve bilgilenmeye ağırlık vermek ve vaazlarda ahlaki aydınlatmayı amaçlamak sayılabilir.⁹¹

Alman Pietizminin önderliğini Spener'den sonra Halle Üniversite'sinden August Hermann Francke (1663-1727) üstlenmiştir. Bu dönemde Francke'nin önderliğinde Halle, Pietizm'in kurumsal merkezi olarak önem kazanmıştır.⁹² Alman Lutheran Pietizmi'nin özel bir formu ise Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) öncülüğünde Dresden yakınlarındaki Herrnhut olarak adlandırılan yerleşim yerinde ortaya çıkmıştır. Saksonya topraklarında yaşayan ve Pietist hareketten etkilenen Moravyalı sığınmacılar için Moravya Kilisesi'ni kuran Zinzendorf, aynı zamanda Pietizm'in Almanya dışına yayılmasında da etkili olmuştur. Metodizmin kurucusu John Wesley, Moravya Kilisesi'nden esinlenmiş; birçok mezhep, Pietizm'in vaaz ilahiyatı, misyonerlik ve ibadet yöntemleri gibi uygulamalarının etkisinde kalmıştır.⁹³

Görüldüğü üzere Schleiermacher'in yaşadığı çağı derinden etkileyen olaylardan biri, bürokratlar arasında yaygın olan Kalvinciliğin, yerini Lutherciliğe

⁹¹ Bkz. Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, trans. Theodore G. Tappert, Fortress Press, New York, 1964, s. 87-122.

⁹² Francke'nin eğitimle ilgili görüşleri için bkz. Yurdagül Mehmedoğlu, "Kalp ve Ruhu Tanımlamaya Çalışan Bir Mezhep: Pietizm ve Eğitimdeki İzdüşümleriyle A. Hermann Frackle", *Marife Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Konya, 2001, s. 235-241.

⁹³ Stoeffler, Ernest, *German Pietism During the Eighteenth Century*, Brill Archive, Leiden, 1973, s. 131-135; bkz. Lovelace, Richard, *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1979, s. 279; Bkz. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 108.

tepki olarak doğan Pietizm'in almasıdır. Schleiermacher, Pietistlerin, I. Frederick'in de desteği ile kadrolaşarak kendi inançlarına sadık müritler yaratmayı amaçlayan okullarında eğitim görmüştür.⁹⁴ Schleiermacher'in düşünsel sisteminin oluşmasında dinî referanslarla eğitim veren bu okulların büyük etkisi olmuştur. Özellikle inananları kendileriyle dayanışmaya sokması; zayıflığa ödün vermeme; güçlü olma isteği ve günaha girmekten kaçınmada büyük çaba göstermeyi öngören bu ortamda, büyük uğraşlar vermiştir. Niesky'deki eğitimini tamamladıktan sonra katıldığı Barby seminerinde ise dindarlık olabildiğince katılmıştır. Niesky'deki eğitim ne kadar yumuşak ve sevgi doluysa, Barby'deki eğitim de o kadar serttir. Örneğin bilim, sanat, yüzmek, paten kaymak gibi etkinlikler, dindarlığı engellediği gerekçesiyle dindışı görülmektedir. Okuldaki bu baskı, arkadaşlar arasında bölünmeye ve küçük grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak hepsinin ortak kaygısı kiliseden bekledikleri aydınlanmayı görememektir yanadır.⁹⁵ Pietizm, pratik faaliyetlerin gerçekleştirilmesine yönelik hedefleri gerçekleştiremeyince giderek ilerici niteliğini yitirmiş, feodal mutlakiyetçiliğe destek vermesiyle de, onun Kalvencilik ve Püritenizm'den farkı kalmamıştır.⁹⁶

Bu yıllar Schleiermacher'in Ortodoks Protestanlığın anahtar doktrinleri hakkında şüpheler geliştirmeye başladığı yıllardır. Onun okudukları ile Moravya toplumundan yansıyanlar ve egemen teoloji arasında sürekli büyüyen bir uçurum vardır. Moravyan kardeşliği Schleiermacher'in ne duygularını ne de aklını tatmin edebilmektedir.⁹⁷ Bu dönemde Schleiermacher daha çok Kantçı dergileri, Christoph Martin Wieland (1733-1813), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792) gibi düşünürlerin eserlerini okumuştur. Wieland'ın şiirlerini ve Goethe'nin *Werther*'ini elinden düşürmemiştir. Felsefeye ilişkin ilk yazıları da bu sıralarda, dostu Clarissa ile yaptığı mektuplaşmalarda ortaya çıkmıştır.⁹⁸

⁹⁴ Pietizm, aynı zamanda, milli dile ve kamu eğitimine büyük önem vermiştir. Bu dönemde Pietist okullarda verilen eğitime ilişkin geniş bilgi için bkz. Baron, **Modern Milliyetçilik ve Din**, s. 162-167.

⁹⁵ Redeker, **Schleiermacher**, s. 10.

⁹⁶ Veysel Atayman, **Aydınlanma**, Bordo-Siyah yay., İstanbul, 2005, s. 79.

⁹⁷ 17. Yüzyılda Almanya'nın doğusunda Bohemia'ya yerleşen ve İncil'e özgü Pietist yenilenmeyi savunan dindar bir grup olan Moravian Kardeşlerle ve Schleiermacher'in burada geçirdiği yıllarla ilgili geniş bilgi için bkz. J. E. Hutton, **History of the Moravian Church**, Kessinger Publishing, Montana, 2004, s.14-16.

⁹⁸ Redeker, **a.g.e.**, s. 16.

Pietist kurumlardaki dinin mekanikleşmiş, biçimselleşmiş durumu Schleiermacher'ı oldukça rahatsız etmiştir.⁹⁹ Nitekim babasıyla yaptığı mektuplaşmaların ardından Halle Üniversitesine gitmeye karar vermiştir. 1694 yılında kurulan Halle Üniversitesi, Wolf'un üniversiteden uzaklaştırılmasıyla bir dönem Pietizm'in merkezi haline gelmişse de¹⁰⁰, Karl Friedrich Bahrdt ve J.S. Semler'in akılcı yaklaşımları Halle'yi tekrar rasyonalizmin merkezi yapmıştır. Schleiermacher'ın dinin mekanikleşmesine, biçimselleşmesine duyduğu nefret burada iyice kökleşmiştir. Burada geçirdiği öğrencilik yıllarının, düşünsel gelişimi ve dünya görüşünde önemli ölçüde etkisi vardır.¹⁰¹

Pietizm denilince felsefe tarihinde ilk akla gelen isimlerden birisi de şüphesiz Immanuel Kant'tır. Schleiermacher'ın biyografisini okuyan biri, isimleri görmezden gelse, neredeyse Kant'ın yaşamını okuduğunu zannedecektir. Kant da Schleiermacher gibi gençliğini Pietist disiplin altında geçirmiş, annesine içten bağlılık duymuştur.¹⁰² Pietizm'i "kölece bir kafa yapısı" olarak eleştirmesine rağmen, yeri geldiğinde Schleiermacher'de olduğu gibi, Pietizm'e olan derin saygısını ifade etmekten kendini alamamıştır.¹⁰³ İki filozofu, biyografilerinden yola çıkarak karşılaştırmak tahrif edici bir tutum olarak görülebilirse de, felsefesini Kant'la hesaplaşmaya adanmış birinin daha gençlik yıllarından itibaren, itiraz ettiği kişiye bu denli benzemesi gerçekten ironiktir.

Pietizm hareketi, klasik Hristiyan düşüncesinde önemli kırılmalara tekabül etmektedir. Doğaüstü dünya görüşlerinin aksine insanın evrenselliğini, birliğini vurgulayan, buradan hareketle suç ve cezadan bahsetmenin gereksiz olduğunu savunan Pietizm, hümanizmden liberalizme birçok akımı besleyen bir kaynaktır. Formalist ve dogmatist yaklaşıma karşı çıkan Pietist akım, bireysel beşeri tecrübeyi, Hristiyan inancı için temel bir ihtiyaç olarak görmüş, bireysel olarak inanan insan ile Tanrı arasında duygusal iletişimi amaçlamıştır.¹⁰⁴ Bu şahsi tecrübe anlayışı, teolojik görüş ve kutsal kitabın daha nitelikli bir biçimle ele alınışına imkân sağlamıştır.

⁹⁹ Schleiermacher, "Autobiography," *Life*, Vol. 1, s. 11.

¹⁰⁰ Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 107.

¹⁰¹ Redeker, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁰² Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 7.

¹⁰³ Cassirer, *a.g.e.*, s. 9-11. Bkz. Efe Çakmak, "Kant: Filozof Kral", *Cogito*, Sayı 41-42, İstanbul, 2005, s. 12-13.

¹⁰⁴ Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 102, 103

Fakat Pietizm'in bu vurgusu, bir dizi problemi de beraberinde getirmiştir. Dini tecrübe, geleneksel Tanrı inancının yerini alabilecek mi? Bireysel bir tecrübe olarak imanın, kilise ile ilgisi olmayacak mı? Hristiyan teologun ve filozofun, ortaya çıkan bu soruları cevaplaması, antik metinlerin anlaşılmasında bu değişimlerin ne ifade ettiğini kendisine sorması gerekmektedir. Schleiermacher'ın hermeneutiği bu tür sorunlara odaklanarak disiplinleşmiştir. Özellikle Spener'in kilisede reform için önerdiği altı ilkeyi düşündüğümüzde, bazı açılardan Schleiermacher din felsefesinin Pietizm'i sistemleştirmekten öte bir anlam ifade etmediği düşünülebilir. Ancak sık sık vurgulayacağımız gibi Schleiermacher'ın felsefesi, birbirinden çok farklı öğretilerin bulunduğu bir adrestir. Onun felsefesinin kapıları herkese açıktır, ama sınırlanmaya, kırılmaya ve birleştirilmeye razı olursa.

Son tahlilde Schleiermacher'ın aldığı sıkı dini eğitim ve Pietizm'in, hem felsefi eserlerini hem de yaşamını doğrudan etkilediğini, entelektüel kişiliğinin gelişmesinde önemli rol oynadığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak felsefesinin tamamıyla Pietizm ürünü olduğunu iddia etmek, onun özgün yanlarını gözden kaçırmak, başka bir deyişle üretkenliğini ve yaratıcılığını yok saymak anlamına gelecektir. Schleiermacher, Alman Pietizminin izini, ömrünün sonuna kadar korumuş ve annesinin, gönlüne yerleştirdiği inanç esaslarına yaşlılığında daha fazla sarılmıştır.¹⁰⁵

2. Aydınlanma ve Romantizm

Geniş anlamda “Aydınlanma” denildiğine, 18. yüzyılda yaşanan, sonuçları itibariyle günümüze dek etkili olan ve geleneksel olarak 1688 İngiliz Devrimi'yle başladığı ve 1789 Fransız Devrimi'yle doruk noktasına ulaştığı kabul edilen dönem ve bu dönemde Batı dünyasındaki bilimsel ve felsefi gelişmeler, sosyal ve politik süreçler bir bütün olarak kastedilmektedir. İngilizcede “Enlightenment”, Almancada “Aufklärung” kavramıyla karşılanan Aydınlanmanın en önemli birleştirici ve merkezi kavramının “akıl” olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁶ Özellikle Alman

¹⁰⁵ “Bütün şüphe fırtınaları boyunca beni koruyan ve bana destek olan mistik bir eğilimin geliştiği yeri burası.” Letter of Schleiermacher to His Sister Charlotte, **Life**, Vol 1, s. 162.

¹⁰⁶ Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Felsefesi**, Ağaç Yay., İstanbul, 1993, s. 11-15.

Aydınlanmasında bir dönüm noktası olarak kabul edilen Kant'ın, Aydınlanmanın parolası olan “Sapere Aude” (aklını kullanma cesaretine sahip ol) sözü de, aklın bu merkezi konumunu vurgulamaktadır. Kant'a göre Aydınlanma “İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması”, insanın kendi aklını başkasının yönlendirmesi ve kılavuzluğu olmadan kullanabilmesi demektir. Kant'ın felsefesinde, bilginin oluşumunda hem deneyimin hem de aklın katkısının kaçınılmazlığı vurgulanarak, rasyonalist felsefe ile ampirist felsefenin bir sentezi gerçekleştirilmektedir.¹⁰⁷

Genel anlamda alındığında ortak çıkış noktaları bulunmakla birlikte Aydınlanma düşüncesi homojen bir yapıya sahip değildir. Her Avrupa ülkesinde mevcut tarihsel koşullara bağlı olarak farklı düşünce geleneklerini içermektedir.¹⁰⁸ Bu bağlamda Aydınlanmanın farklı şekillerde karşımıza çıkmasının başat nedenlerinden birinin Alman Aydınlanması olduğu söylenebilir. Bizim amacımız Aydınlanma içindeki farklı düşünce geleneklerini ve bunların her biri üzerine yapılmış birbirinden farklı bakış açılarına sahip değerlendirmeleri incelemek değil; Schleiermacher'ın din felsefesinde Aydınlanmanın ve romantizmin izlerini tartışmaktır. Bu nedenle, daha çok Alman Aydınlanması üzerinden bu izleri belirlemeye çalışacağız.¹⁰⁹

Aydınlanma düşüncesi, bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlandırmada ve düzenlemede inanç, vahiy, duygu, önyargı, içgüdü gibi kategoriler yerine ilk ve temel bilgi kaynağı olarak akli ve aklın düzenini ön plana çıkartır. Buna göre, soyut bir biçimde akıl yürütme yoluyla var olanlar hakkında kesin ve reddedilemez yanıtlara ulaşılabilir. Bilginin kaynağı geniş anlamıyla akıldır; bilim de temelde akıl yoluyla oluşturulmuş olan tümdengelimsel bir sistemdir; doğruluğun tek ölçütü ise mantıksal tutarlılıktır. Bu nedenle her konuya uygulanabilecek mantıksal yani rasyonel bir yöntem vardır ve bu yöntem bize doğru açıklamaları sağlayacak tek

¹⁰⁷ Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt’” **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213.

¹⁰⁸ Atayman, **Aydınlanma**, s. 16.

¹⁰⁹ Aydınlanma filozoflarının aralarındaki farklılıkları ve filozofların kendi içindeki çelişkilerini ele alan bir çalışma için bkz. Fehmi Baykan, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.

bilgilenme yoludur.¹¹⁰ Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesini belirleyen en önemli unsurlardan biri de şüphesiz dinin, özellikle de Hristiyanlığın eleştirisidir.¹¹¹

Ampirizmin ve duyumculuğun merkezde olduğu İngiliz Aydınlanması ile rasyonalist ve matematiksel unsurlara dayalı Fransız Aydınlanmasından farklı olarak Alman Aydınlanması idealist, rasyonalist ve romantik kurgularla örülü Alman gizemciliğinin etkisinde gelişmiştir. Christian Thomasius ve Christian Wolff ile başlatılan Alman Aydınlanması, Gotthold Ephraim Lessing, Immanuel Kant, Johann Georg Hamann ve Herder'in katkılarıyla farklı boyutlarda ilerlemiştir.¹¹² Aydınlanmanın dine karşı geliştirilen bir düşünce olduğu şeklindeki genel yargı 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya'da geçerliliğini kaybetmiştir. Alman aydınlanmasında dinsel boyut sürekliliğini korumuş, Pietizm ve Luther Kilisesinin örgütlenmesi, Almanya'da dini yeniliği ve akli eleştiriye alt düzeyde tutmuştur. Bu bakımdan Alman Aydınlanması, Kant'ın bilgi teorisi ile Aydınlanmanın sınırlanmasını, Sturm und Drang¹¹³ ve Romantizm hareketiyle de Aydınlanmanın aşılmasını temsil etmektedir.¹¹⁴ Sturm und Drang Alman karşı-Aydınlanma hareketinin adıdır ve Hamann, Herder ve Goethe tarafından temsil edilen bu hareket hem romantizmin hem de felsefi idealizmin öncülerini barındırmaktadır. Hamann, imanının akılla doğrulanamayacağını, aklın insana bilgili olmak üzere değil kendi cehaletini görmesi için verildiğini savunur. Hamann'ın felsefedeki izleyicileri olan Herder ve Jacobi de özellikle aklın tarihsel ve toplumsal olduğuna vurgu yaparlar. Böylelikle onlar Aydınlanmanın evrensel, inançtan bağımsız akıl kavramını yerinden oynatırlar ve aklın dışında kalan başka bir boyuta vurgu yaparlar.¹¹⁵ Alman Aydınlanmasının özgün yanlarını kavrayabilmek için bu faktörleri göz önünde tutmak gerekir.¹¹⁶

Aydınlanma döneminin akılcılık çerçevesinde sorgulayıcı-şüpheli yaklaşımının etkisiyle, Hristiyanlığın kurtuluşu yalnızca kendisinde gören yaklaşımı

¹¹⁰ Bkz. İsaiah Berlin, **Romantikliğin Kökleri**, çev. Mete Tunçay, YKY, İstanbul, 2004, s. 40-41.

¹¹¹ Çiğdem, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 47.

¹¹² Çiğdem, **a.g.e.**, s. 82.

¹¹³ *Fırtına ve Gerilim* veya *Fırtına ve Atılım*, (Deha Devri), geniş bilgi için bkz. Hüseyin Salihoğlu, "Alman Edebiyatında Fırtına ve Tepki", **H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, 1988, s. 199-208.

¹¹⁴ Çiğdem, **a.g.e.**, s. 14; Atayman, **Aydınlanma**, s. 14-15.

¹¹⁵ Çiğdem, **a.g.e.**, s. 91-92.

¹¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Frederick Copleston, **Aydınlanma**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yay., İstanbul, 1996, s. 109-152

ilahi adalet ve eşitlik kavramları bağlamında tartışılmaya başlanmıştır.¹¹⁷ Bu bakımdan Schleiermacher, yenilikçi teolojik metodu doğrultusunda Hristiyanlığı, “yaygın doğruların tamamlanması” olarak değerlendirir. Ona göre, her dinsel gelenekte kurtuluş açısından şu ya da bu şekilde Tanrı veya tanrısal hakikat vardır; ancak İsa Mesih, bu evrensel dinsel uyanışın mükemmel ve en üst düzeydeki ifşasıdır. Schleiermacher dini, akıl ve ahlaktan yola çıkarak tanımlamak yerine, onu sonlu bir varlık olarak kişinin sonsuzla olan mutlak bağımlılık duygusu olarak görür. Ona göre sonsuz bütün Tanrı’dır ve bireyin kimliğini veya yaşam birliğini, tabiattaki ve tarihteki kendi yerine ilişkin şuurunu, Tanrı-bilincini geliştirerek kazandığına inanır. Bu anlamda İsa Mesih’e odaklanan bir din gelişirken, mit geri plana çekilir. İsa mitolojik niteliklerinden soyutlanır ve Schleiermacher, rasyonel aydınlanma karşısında kurtarıcıya olan inancını güvence altına almayı zorunlu görür. Tanrı’nın varlığının vahiy bilgisine gerek olmaksızın, insan aklı ile de kavranabileceğini savunan görüşe karşı çıkar.¹¹⁸

Bu dönemde dinle ilgili yapılan çalışmalar, Aydınlanma’nın rasyonalist ve ampirik yaklaşımlarına alternatif olmak üzere tasarlanır. Dinin nihai bütün bir alanın ve kültürün özü olması, kültürün bu formunun din olarak intikali, tezahürü ve ifadesi, onun öneminin temelini oluşturur. Bu nedenle din, sadece dini kurumlarda değil, kültürel hayatın bütün boyutlarında ifadesini bulduğu için toplum ve kültür içine nüfuz eden (bir şey) olarak anlaşılır. Schleiermacher refleksif bilginin temelde bize bir şey söyleyemeyeceğini savunarak, sezgiye vurgu yapar. Bu vurgu tek ve mutlak bir din yerine, çoğulcu bir din anlayışının ortaya çıkmasına neden olur. Her birey, kendi sezgisi sayesinde, kendi dinine ulaşabilmelidir. Fakat bu bireyler aynı zamanda bütünün parçalarıdır. Schleiermacher’ın hermeneutik döngüsü, yani bütünün anlamını tekilde, tekilin anlamını da bütünde arama görüşü bu temelden hareket eder. Hermeneutiği evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi hâline getirmeye çalışan Schleiermacher, tüm dogmatik yaklaşımlardan uzak durmayı amaçlar. Metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamının tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunur ve metnin esas alınan normatif anlamını arka plana çeker. Filolojik

¹¹⁷ Çiğdem, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 36. Bu bağlamda yapılan bir tartışma için bkz. Hakan Olgun, “Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melancton”, **Milel ve Nihal Dergisi**, Sayı 1, 2004, s. 116-144.

¹¹⁸ Schleiermacher, **CF**, s. 76, 385.

yorumlamanın sınırlarının aşılması olarak tasarlanan bu öğretide anlama, metnin üretken tekrarıdır.¹¹⁹

Schleiermacher'ın Aydınlanma karşısındaki duruşu, ortaya çıkan yeni epistemolojik çerçeve içinde kendine yer bulmaya ve kavramlarını bu yeni yapıya uygun bir şekilde oluşturmaya çalışır, dinin kendine özgü bir olgu olduğunu hiçbir kategoriye dahil edilemeyeceğini (sui generis) savunur. O, aydınlanma dönemi sonrasının büyük teologlarından biridir ve aydınlanmanın meydan okumalarına karşılık hem metot hem de içerik olarak Hristiyan teolojinin yeniden inşasının gerekliliğinin farkındadır. Bu anlamda Schleiermacher'ın romantizme sarılması, aydınlanma felsefesinin ortaya çıkardığı krizi aşmak, Aydınlanma düşüncesinin küçümsediği değerlere nefes aldırma ve yaşama alanı açmak içindir. Aydınlanma akılcılığına bağlanan umutlar, burjuva toplumunun dini yaşamında düş kırıklığı yaratarak karikatürleştikçe, bireyin bağımsızlığı anlayışı da nesnel gerçekliklerle bütün bağlarını koparmıştır. Bu anlamda romantiklerin kendilerine kurdukları sırça köşk, Schleiermacher din felsefesinin önemli duraklarından biri olmuştur.¹²⁰

Romantizm belli bir tanıma girmeyen niteliğini korumakla beraber, felsefe dilinde duygular ve sezginin akıl karşısındaki tartışmasız önceliğini savunan, yaratıcı imgelemen gücünü ve ben'in yaşadıklarını öne çıkaran 1798-1835 yılları arasında özellikle Almanya'da etkili olan harekettir. Romantizm doğduğu çağın akılcılığı ve maddeciliğine tepki olarak bireye, öznelliğe, akıl dışılığa, düş gücüne, kişiselliğe, aşkınlığa yani sınırları zorlayıp geçmeye önem verir. Romantizm, Almanya'da yalnızca bir sanatsal üslup, birtakım toplumsal ya da siyasal hareketlerin ötesinde bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkar. Genel olarak sistematik bir felsefe olmaktan çok yaşama ve evrene karşı bir tutumdur. Romantikler özgürlük duygusunu benin en önemli olanağı olarak görürler; bu ben, karşısına koyduğu doğayı, tarihi kendisinden hareketle kavrar. Fakat bu kavrama sadece bir "kavrama" değil Fichte'nin belirttiği gibi aynı zamanda bir eylemdir. Onlara göre hayat, durgun ve değişmez bir şey değildir, hayat sonsuz bir oluşumdur, sürekli değişmeler zinciridir.¹²¹

¹¹⁹ Bkz. Schleiermacher, **OR**, s. 35,39, 153; Osman Bilen, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, Şule Yay., 2007, s. 72-75.

¹²⁰ Bkz. Atayman, **Aydınlanma**, s. 90.

¹²¹ Güçlü, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1215-1216; Ricarda Huch, **Alman Romantizmi**, çev. Gürsel Aytac, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005, s. 109-120.

Felsefe bir hayat felsefesi olmalı, hayatın amacını verebilmelidir. Karşıtlıklardan kurtulup özgür yaratıcı kişilikle sonsuza açılma, böylelikle ahenge ulaşma romantizmin genel hayat anlayışıdır. Bilgi, inanç ve irade birliği insanın yüce amacı olmalıdır. Birlikteki uyumsuzluk, yaşamın ilkesi ve umudun kaynağıdır. Evrensellik (Birlik), bütün formların ve konuların karşılıklı etkinliğidir.¹²²

Felsefedeki en önemli temsilcileri Schlegel ve Schelling olan romantizm; Kant'ın transandantal felsefesine, Leibniz ve Wolf'un rasyonalizmine kendi eleştirisini getirerek ortaya çıkmıştır.¹²³ Kant, numen (akılla kavranan şey) ile fenomen (olgu, görüngü) arasında yaptığı ayırım ile “kendinde şey”in (ding an sich), bilinen özden, bilinçten bağımsız olarak kendi başına bilinemez olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü insan akli, doğuştan gelen yetileri sayesinde doğanın yasa koyucusundan başka bir şey değildir. Romantikler ise numenler alanını da, bilginin kapsamı içine alırlar, onlara göre gerçekliği yaratan Mutlak yaratıcıdır ve var olan her şey temelde Mutlak'ın kendi kendini ifade etme gücüyle belirlenir.¹²⁴ Bu doğrultuda romantizm metafiziği, evreni evrim, süreç ve yaşama kavramlarıyla açıklar. Bütün doğal alan Mutlak'ın tezahürüdür, ancak Mutlak, insanda eserinin en yüksek derecede bilincine vardığı için insan daha yüksek bir tezahürdür. Bu yaratıcı süreç akıl tarafından değil, duygular ve sezgi yoluyla anlaşılabilir. Çünkü doğanın fenomenleri insana yabancı fenomenler olmayıp, yaşamla doğrudan ilişkisi olan zihnin dışavurumlarıdır.¹²⁵ Romantizmin irrasyonelliği işte bu anlamda, yani doğrudan ve aracısız duyumlarla, yoğun duyguların önemini vurgulamasıyla ortaya çıkar. İnsanın varoluşu bir yalnızın değil, bir topluluğun ve bu topluluk içindeki kişinin varoluşudur, bunlar birbirinden ayrılamaz. Romantizm, insanı evrenin bir anlamda özeti olan mikro-kozmos ve evrenin ruhu olarak düşünür.¹²⁶

Genel hatlarıyla bilgi verdiğimiz Aydınlanma Felsefesi ve romantizmin Schleiermacher'in düşünme biçiminde vazgeçilmez bir önemi vardır. Felsefe ile

¹²² Huch, **a.g.e.**, s. 21.

¹²³ Huch, **a.g.e.**, s.109.

¹²⁴ Bkz. Osman Bilen, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, s. 66-67.

¹²⁵ Hegel Romantik felsefecilerle alay ederek, onların öz-bilinci sislerle örtüp akli reddettiklerini, Tanrının kendilerini uyurlarken bilgelikle donattığını sandıklarını, bu yüzden uykularında gördükleri düşleri gerçek zannettiklerini söylemektedir. Dini his bölümünde de değindiğimiz gibi Hegel, felsefi hakikatin bizzat özü itibariyle dolayumsuz bilgi olamayacağını ileri sürmektedir. Bkz. Theodor I. Oizerman, **Felsefe Tarihinin Sorunları**, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998, s. 47-48.

¹²⁶ Huch, **a.g.e.**, s. 333.

karşılıklı canlı ilişkiler içinde bulunan Alman Romantizmi, ilkin Fichte’de, onun yaratıcı hayal gücü kavramına yaslanarak filozofunu bulmuş, sonra şiir ile felsefeyi doğa felsefesinde birleştiren, tüm dünyayı sanat biçimi altında gören Schelling’le asıl büyük filozofunu edinmiştir. Schleiermacher ise romantik zeminde dinin özünü duyguda bulmuş, dini yaşamda bireyselliği vurgulamıştır.¹²⁷

Schleiermacher’ın romantizmle yakın akrabalığı en çok bu bireysellik vurgusunda ortaya çıkar. Georg Simmel’e göre romantiklerin bireylik düşüncesi, “niceliksel” ve “soyut” gördükleri, bu yüzden de kısır olduğunu düşündükleri Aydınlanmanın akılcı, evrensel ve tekbiçimli standartlarının tersine, farklılığın bireyciliğidir. 18. yüzyıl bireyciliği, niteliksel olarak biricikliğin bireyciliğidir. Goethe bu bireyciliğin sanatsal dayanağını, Schleiermacher ise metafiziksel dayanağını yaratmıştır. Schleiermacher insanı, yaratıcı ve kendini doğrulayan bir varlık olarak kavramış, romantizm bu kavrayışın duygusal ve deneysel temelini sağlamıştır. Bu bireylik düşüncesi Schleiermacher’ın dini tecrübe savunusunun doğasına ilişkin önemli ipuçları da barındırmaktadır.¹²⁸ Schleiermacher’ın dinsel bireyciliği, inançlı bireyin araçlara ihtiyacı olmadığı, tinsel yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yoldan ve kendi çabalarıyla ilişki kurma hak ve görevinin olduğu şeklinde tanımlanabilir.¹²⁹ Schleiermacher, farklı bir bakış açısıyla dini tecrübenin savunusu olarak da okuyabileceğimiz bireylik anlayışını şöyle betimler:

“Her insanın içindeki insanlığı dilediği biçimde ve bu insanlığın öğelerini kendine özgü harmanlayarak göstermesi gerektiği bana kolayca anlaşılır geliyor. Böylece kendisini, kendine özgü bir tarz içinde, zaman ve uzamın doluluğunda gözler önüne

¹²⁷ Romantizmin anahtarı “İnsan özgür doğar ve kendisini her yerde zincirler içinde bulur” şeklindeki Rousseau’nun Le Contrat Social’ının ilk cümlesinde bulunabilir. Başka bir deyişle insan doğası gereği iyidir, sınırsız güçlere sahiptir ve eğer bu zamana kadar bu güçleri ortaya koyamamışsa bunun sebebi harici prangalardır. Romantizm’in klasik düşüncenin aksine asli günah dogmasına inanmaması, insanı kavrama şekli Schleiermacher’ın görüşleriyle tutarlılık gösterir. Bu bağlamda Hulme’ye göre Romantizm, insani ve tanrısal şeyleri açık bir şekilde birbirine karıştırır ve bu bakımdan içi boş bir dindir. Bkz. T. Ernest Hulme, **Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine Felsefi Düşünceler**, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 15, 31.

¹²⁸ Steven Lukes, **Bireycilik**, çev. İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006, s. 28.

¹²⁹ Lukes, **a.g.e.**, s. 109, 161. Dinsel bireyciliğin en derin ve etkili savunucularından biri de “Eğer mezar taşıma bir şey yazabilseydim, ‘O, Birey’ cümlesinden başka bir şey yazmayı dilemezdim” diyen Soren Kierkegaard olmuştur. Kierkegaard, Hristiyanlığı kişisel bir iç inanç olarak kavramak gerektiğini söyleyerek kalabalığın ahlaksal ve dinsel konularda bir yargıç olarak görülmesinin doğru olmadığını savunmuştur. Bkz. Vefa Taşdelen, **Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş**, Hece Yay., Ankara, 2004, s. 224-234.

sermeli; kendisinin derinliklerinde bireysel olarak ortaya çıkabilecek her şey olmalıdır.”¹³⁰

Schleiermacher’ın romantizme ulaşan düşünceleri Platon, Rousseau, Kant, Lessing, Herder gibi birçok düşünürün görüşlerinden hareket eder.¹³¹ O, 1790’larda yerleştiği Berlin’de, Athenaeum dergisi etrafında toplanan yazar ve düşünürlerle tanışmış ve bu romantik çevrenin görüşlerine önem vermek durumunda kalmıştır. Kant felsefesinden kaynaklanan bir dizi problemi aşmak için dinsel doğasının gizemciliğini romantik düşünce ile kaynaştırmıştır. Berlin’de Schleiermacher, romantik düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olan Friedrich Schlegel ile oda arkadaşlığı yapmış, onun entelektüel sırdaşı olmuş, ikili duygusal bir dostluğu paylaşmışlardır.¹³² *Konuşmalar*, Schlegel’in ısrarları üzerine yazılmıştır. Crouter’e göre Schleiermacher’ın romantik olduğuna dair zayıf bir uzlaş varsa, bunun sebebi bu ilişkiyi örtbas etme konusundaki çabadır. Crouter’e göre eğer Aydınlanma ile Romantizm arasında keskin bir çizgi çekilemiyorsa bu, en başta Schleiermacher’ın sistemiyle, bakış açısıyla alakalıdır. Schleiermacher’i en iyi tanımlayacak ifade, Aydınlanma ile Romantizm arasında ifadesidir. Çünkü Alman romantikler aydınlanmayı eleştirmiş olsalar da aynı zamanda onun disiplinini de sağlamışlardır.¹³³

Dilthey, Haym, Redeker gibi yazarlar Schleiermacher’ın tam manasıyla romantik dünya görüşünü paylaştığını kabullenmemiş, romantizmi onun düşüncesinde bir geçiş aşaması olarak görmüşlerdir.¹³⁴ Redeker kitabında, “Schleiermacher romantik miydi?” başlığı altında bu ilişkiyi sorgular. Ona göre Schleiermacher’ın Berlin’deki üretken döneminde ortaya çıkan bireysellik, evrensellik gibi orijinal görüşleri romantizme dayandırılmaz, çünkü o, bireysellik fikrine çok daha önce ulaşmıştır.¹³⁵ Bazı yazarlar ise Schleiermacher’ın romantizme yaptığı orijinal katkılara vurgu yaparak, onun düşüncesinin romantizmden tamamen bağımsız olmadığını savunurlar. Schleiermacher’ın romantizmini görmezden gelme

¹³⁰ Lukes, **a.g.e.**, s. 82. (naklen). Bkz. Schleiermacher, **Monologen**.

¹³¹ Huch, **Alman Romantizmi**, s. 83; Bkz. Richard Crouter, “Introduction”, Schleiermacher, **On Religion**, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. XXV.

¹³² Huch, **a.g.e.**, s. 21.

¹³³ Richard Crouter, **Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism**, s. 10.

¹³⁴ Crouter, **a.g.e.**, s. 7.

¹³⁵ Redeker, **Schleiermacher**, s. 33.

çabalarının nedeni, onun olgun dönem felsefesindeki teolojik Ortodoksluğu korumak ve Hristiyanlığı savunmaktır.¹³⁶

Romantikler birbirleri ile kenetlenmemiş, estetik teorisyenler, sanatçılar, şairler ve filozoflardan oluşan bir gruptur. Schleiermacher ile Schlegel arasındaki benzerlikler veya farklılıklar, Schleiermacher'ın romantik olduğu veya anti-romantik olduğu şeklindeki bir yargıyı gerekçelendiremez. Yine de bu teorik farklılıklar vurgulanarak, Schleiermacher'ın çalışmalarını çağdaşlarıyla birleştiren semboller muğlâklaştırılmamalıdır. Bu romantik sembollerin hepsi, sözgelimi “sonsuz kaosu” evren için uygun bir sembol olarak kabul etmesi gibi, *Konuşmalar*'da mevcuttur. İmgelem seviyesinde Schleiermacher, romantiklerle aynı seviyededir. Schlegel “*şiir ancak şiir yoluyla eleştirilebilir*” derken Schleiermacher “*din, dinle birlikte anlaşılmalıdır*” der. Ancak Schleiermacher kendinde şey düşüncesini anlaşılmas bulmasına rağmen, onun gerçekliği, onu nesnel dünya ile temas halinde tutar ve Schlegel'in gerçekliği şiirselleştirme çabasından uzak durmasına hizmet eder. Din, ahlak ve metafizik alanına çekilemediği gibi sanata da indirgenemez. Bu anlamda Schleiermacher'ın yolu romantizme bir süre eşlik etmiş, sonra bambaşka bir yola sapmıştır.¹³⁷

Schleiermacher, romantik harekete teolojik bir müdahale olmaktan çok “sınırlılığın düşünürü” olarak katkıda bulunur. Hakikatin nihai anlamda ifade edilemezliğine olan romantik inanç, Schleiermacher'e göre Plato öğretisi ile paralellik oluşturmaktadır. Kant felsefesinden kaynaklanan numen ve fenomen ayrımı, dolayısıyla tin ve doğa arasındaki düalizm, Schleiermacher'ın romantik düşünceyle kaynaşması sonucunda yok olur. İnsanı merkeze alan bu yaklaşım, Novalis'in “Sır dolu yol, içe açılır” ifadesinde olduğu gibi iç dünyanın zengin, karanlık dünyasını araştırmaya koyulur. Romantik estetiğin ideali olan hissetme ve bilme birliği din alanına uygulanır.¹³⁸

Aydınlanmanın ve romantizmin kalkış noktası bireysel olandır; her ikisinde de benimsenen ontoloji ya da varlık anlayışı, bireyci bir anlayıştır. Ancak Aydınlanma retoriğinde hem bir felsefe nesnesi hem de politik ve toplumsal özne

¹³⁶ Bkz. Crouter, “Introduction”, s. XIX.

¹³⁷ Huch, **Alman Romantizmi**, s. 41, 138, 263.

¹³⁸ Huch, **a.g.e.**, s. 79, 109; Bkz. Crouter, **a.g.m.**, s. XXIX.

olarak somut bireyin beni göz ardı edilmiştir. Romantizm modern bilimin hücumlarıyla kopan bu irtibatın yeniden sağlanması için bireyin öz-niteliklerinden söz eder, sürekli olarak bireye vurgu yapar.¹³⁹

Gününün en canlı entelektüel fikirlerinin kavşağında duran Schleiermacher'ın romantik düşünceyle ilişkisi çok ince ayrıntılarda gizlidir ve daha titiz ve derinlemesine bir çalışmayı gerektirmektedir.

3. Kant ve Alman İdealizmi

Kant felsefesinin Schleiermacher'i derinden etkilediği yönündeki Wilhelm Dilthey'in görüşü günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Schleiermacher'ın Kant'la karşılaşması, J. A. Eberhard ile birlikte yaptığı *Prolegomena to Any Future Metaphysic*¹⁴⁰ okumasının Halle'deki ilan tahtasına asılması ve ardından *The Critique of Pure Reason*¹⁴¹ (1781) ve *Foundations of the Metaphysics of Morals*'u¹⁴² (1785) özel bir ilgi ile okumasıyla başlar. 1790'da Schleiermacher, Kant felsefesine olan ilgisinin günden güne arttığını ve her şeyden öte kendisinin bu felsefeyi Leibniz felsefesi ile karşılaştırmaya başladığını söyler. Kant, onu metafiziğin çöllerinden aklın doğru tayin edilmiş topraklarına geri getirmiştir.¹⁴³

Saf Aklın Eleştirisi, metafizik gerçekliği fenomen alanı ile sınırlıyorsa da, Kant'ın pratik ahlak felsefesi numen ve deneyimin duygusal dünyasına kapıları açar. Ahlak, koşulsuz, evrensel ve otonom olarak tanımlanan ahlak yasası formundaki işlevi üzerinde yükselir. Rasyonalizmin her şeyden daha az motive ettiği bu ahlaki davranış, sorumlu ahlaki varlık olarak insanın özgürlüğü ile mücadele halindedir.¹⁴⁴

Kant'a göre aklın gerek teorik gerekse pratik tüm ilgileri şu üç soruda birleşir: Neyi bilebilirim? Ne yapmam gerekir? Ne umabilirim? Tanrı'nın varlığı "Neyi bilebilirim?" sorusuyla değil, "Ne umabilirim" sorusu ile ilgilidir. Saf akıl, Tanrı'nın ne varlığını ne de yokluğunu ispatlayabilir. Spekülatif akıl bizzat doğası gereği Tanrı

¹³⁹ Çiğdem, *Aydınlanma*, s. 46.

¹⁴⁰ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.

¹⁴¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.

¹⁴² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.

¹⁴³ Schleiermacher, "Autobiography," *Life*, Vol. 1, s. 68.

¹⁴⁴ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007, s. 59-62. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 37-38; bkz. Letters from Gottlieb Schleiermacher to His Son and from Schleiermacher to His Father, Schleiermacher, *Life*, Vol 1. 66, 68-69.

hakkında, normal tecrübemizi aşan başka herhangi bir konuda olduğu gibi agnostiktir. İnsan bilgisi fenomenler dünyası ile sınırlandırılmıştır ve nihai gerçekliğin gizemine nüfuz edemez. Bununla birlikte insan aklı nihai hakikatle, diğer bir deyişle Tanrı'yla ilgili bir araştırma içerisindedir. Aşkın sorular ancak aşkın cevaplara cevaz verirler ve bu aşkın cevabı bize ancak saf pratik akıl verir.¹⁴⁵

Kant felsefesi, akıl ötesi herhangi bir konuda kendi sınırlılığını ve güçsüzlüğünü bilir, böylece rasyonel doğrulamaya veya eleştiriye maruz olmayan pratik bir imana yer açar. Pratik akıl bir “postulat” olarak Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarmamıza izin verir. Teorik olarak biz, Tanrı'nın var olduğunu bilmeyiz; ama pratik akıl onun gerçek bir imkân olduğunu bize gösterir Din kurgusal değil, eylemsel veya ahlaki bir olgudur. Dindar olmak, doğruluk iddiasındaki ifadeleri onaylamak değil, daha ziyade insanın hayatını belli bir doğrultuda yönlendirmesidir. Diğer bir deyişle din, ahlakın pratik koşullarından biri veya onun en önemli boyutlarından birisidir. Tanrı kavramı da ancak ahlaki hayatın yaşanmış tecrübesi ile anlam kazanmaktadır. Ahlaken en yüksek iyi ya da erdemlilik ve mutluluğun birlikte gerçekleşmesi ümidimizi haklı çıkaracak olan Tanrı'dır. Bu anlamda Kant, dinin özü sanki ahlakmış gibi konuşur. Aklın, mutlak ve koşulsuz olanı belirleyen maksimum prensipler peşinde olduğunu iddia eden Kant felsefesine göre din, “en yüksek iyi”ye götüren bir araçtır. Bizi ancak ahlak üzerine kurulmuş olan özgürlük, ölümsüzlük gibi postulatlar Tanrı'ya götürür.¹⁴⁶

Kant ahlak felsefesinde, mutluluk ve erdemi içeren “en yüksek iyi” (summun bonum) başta gelen problemlerden biridir. Mutluluk ve erdem en yüksek iyinin iki ayrı unsuru olduklarından analitik olarak bilinemezler. En yüksek iyiyi oluşturan mutluluk ve erdem sentezi apriori olarak bilindiği, pratik olarak zorunlu olduğu ve tecrübeden çıkarılamadığı için en yüksek iyi kavramının dedüksiyonu aşkın olmak zorundadır. Mutluluk ve erdemin sentezi olan en yüksek iyide mutluluk ahlaki değerlerle orantılıdır.¹⁴⁷

En Yüksek İyi Üzerine, Özgürlük Üstüne ve Yaşamın Değeri Üstüne gibi Schleiermacher'ın ilk dönem çalışmaları, Kant'ın mutluluk kavramını en yüksek

¹⁴⁵ Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 136-140; Mehmet S. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, TDV Yay., Ankara, 1991, s. 39-41.

¹⁴⁶ Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 43.

¹⁴⁷ Bkz. Aydın, **a.g.e.**, s. 29-30; Cassirer, **Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi**, s. 98-108,

iyinin bir parçası olarak düşünmesini eleştirir. Schleiermacher'e göre mutluluk, hayal gücünün (imgelem) sınırsızlığı yönettiği yer olan mucizevi bir bölgede var olur. Ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı gibi postulatlar sadece mutluluğa erişme çabasında bulunur. Kant'ın önerdiği gibi onlar, ayrı ayrı sonuçlar da değildir. Kant en yüksek iyinin ancak akıl dünyasında gerçekleşebileceğini kabul eder. En yüksek iyiyi ahlaki varlık için buyuran akıl, onun gerçekleşme imkânını da göstermek durumundadır. Bunun içinde ahlak alanında en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi için Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü saf pratik aklın postulatları olarak ortaya konulur. Schleiermacher ise en yüksek iyiyi, muhtemel sonu yetkin yapmayan, yararlı, düzenleyici bir ilke olarak düşünür. Kant'ın erdemi mutlulukla sentez etme yöntemi uygulanamaz. Yetenek ve ödül arasında ilkel bir birlik olsa bile, bu ilişkileri tartışmak başka bir şeydir.¹⁴⁸

Schleiermacher, insanın iki farklı varoluş biçimine sahip olduğunu şeklindeki görüşü de kabul etmez. Eğer bir kişiyi ahlaki varlık olarak düşüneceksek, fenomen ve numen benler birlikte kavranılmak zorundadır. Kant'ın hangi aşamaya kadar insan eylemlerini rasyonel kurallara ve yasalara bağlı kılabiliriz sorusuna verdiği cevap muğlaktır.¹⁴⁹

Schleiermacher, Kant'ın *Religion Within the Limits of Reason Alone*¹⁵⁰ isimli çalışmasına sahip olmasına rağmen, *Konuşmalar*'da Kant'ın bu kitabına açık bir atıfta bulunmaz. Ancak, Kant'ın rasyonel inanç kanıtını bilmediğini iddia etmek zordur. Bu kitapların birbirine yakın tarihlerde yayımlanması ve *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*'in önemi, iki kitap arasında yapılacak kıyaslamayı haklı gösterebilir. Fakat ikisi arasındaki farklılıklar ve benzerlikler çok ince ayrıntıların gölgesinde kalmaktadır.¹⁵¹

İlk olarak her iki çalışmada eskatolojik bir yapıya sahiptir. Her iki düşünürde, nihai dinin belirsiz bir gelecekte meydana gelebilirliği fikrini paylaşırlar. Kant'ın politika, barış, ahlak ve din üzerine olan geç dönem düşünceleri, doğa ile özgürlük, pratik aklın amaçları ve duyuma bağlı gerçekliğin nedenselliği çerçevesinde

¹⁴⁸ Crouter, "Introduction", s. XX.

¹⁴⁹ Schleiermacher, CF, s. 39, 391

¹⁵⁰ Kant, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, (1793). Bu kitaptan yola çıkılarak yazılan ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Michael Despland, "Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din: Parerga, Vahiy Ve İnayet", çev. M. Kazım Arıcan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 5, Sayı 3, s. 263-286

¹⁵¹ Crouter, "Introduction", s. XXIII.

şekillenir. Kant da Lessing gibi, tarihte bir gelişme, ilerleme görmek ister. Tarihi olayların bütününde, bizim görüşümüzün yetişemeyeceği bir anlamın var olduğuna inanır. İlerleme düşüncesi bizim için düzenleyici bir ilkedir. Biz tarihte olup bitenler, insanlığı yavaş yavaş ilerleten bir plana göre olup bitmekteymiş gibi hareket etmeliyiz. İlerleme umudu olmaksızın insanlığın mutluluk için bir atılım yapması imkânsızdır. Bu atılım arzusu için verilen mücadele Schleiermacher’de bireyin hâlihazırdaki evrenle olan ilişkisinde açığa çıkar.¹⁵²

İkinci olarak, her iki din felsefesi de insanı umutsuz bir dünyada tasavvur etmiştir. Kant’a göre dinin ahlak bakımından en önemli sorunlarından biri, insan doğasındaki kötünün kaynağıdır. Kötü, motiflerin tersine dönmesidir. Kötüye karşı eğilim, bizim içimizde daima vardır; bunu tümüyle ortadan kaldırma imkânı yoktur. Fakat bununla Kant, insanın kökten kötü olduğunu söylemez. İyi olana içsel eğilimi vurgulayarak, kötünden kurtulmak için insan görüşünde tam bir devrimi öngörür. Her ne kadar bu “yeniden doğma”, derin dinsel düşünce ve inançlarla gerçekleştirilebilirse de “kötülüğe yatkınlıkta” insan kökleşmiştir. Kant’ın insan doğasındaki radikal kötülüğü kabullenışı ve antropolojisindeki yapaylık, Schleiermacher’ın sığ iyimserlik anlayışıyla çetrefilleşir.¹⁵³

Üçüncü olarak, dış otorite, ahlakilik ve din sorunsalına dayatmacı bir rehber olamaz. Kitab-ı Mukaddes ve kilise öğretilerinde simgeleşen dinin, ahlaki ve rasyonel gerçekliğini yorumlamak için filozofa ihtiyaç vardır. Kant’a göre İsa koşulsuz buyruğun (categorical imperative) ilk örneğidir. Schleiermacher’e göre, İsa sınırlı olanın kozmik süreçte ölüme maruz kalması gerektiğini bilen mükemmel bir aracıdır.¹⁵⁴

Dördüncü olarak, Kant’ın öngördüğü ahlaki toplum gerçekte tarihte vardır. Her iki filozofta, politika ve devletin ihlalleriyle yozlaşan dine gerçek yerini iade etme çabası içindedir. Kant’ın doğal veya ahlak dini, kökleri Kitab-ı Mukaddes, mitoloji, mucizeler ve ayinlerde bulunan kilise inancı ile karşıtlık halindedir.¹⁵⁵ Çünkü “Tanrı kendi iradesini ahlaki yasa yoluyla yeterli olarak vahyetmiştir.”

¹⁵² Bkz. Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 181-182. Crouter, **a.g.m.**, s. XXII.

¹⁵³ Bkz. Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 178.

¹⁵⁴ Bkz. Schleiermacher, **CF**, s.76-83.

¹⁵⁵ Bkz. Macit Gökberk, **Kant ve Herder’in tarih Anlayışları**, YKY, İstanbul, 1997, s. 126-127.

Schleiermacher doğa dininin sığ ve yapay olduğunu tartışır ve gerçekte yaşanan dini (“pozitif din”) doğru inancın yeri (locus) olarak görür.¹⁵⁶

Beşinci olarak, *Konuşmalar*, Hristiyan dogmalarını entelektüel problemlerinden ayrı tutarken; *Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din*, dogmatik teoloji iddialarını rasyonelleştirmeye çalışır. Elbette, Schleiermacher’ın olgunluk döneminde yazdığı teolojik eseri *Hristiyan İnancı*, Kant’ın hiç denemediği metotları kullanmada daha yetkindir. İki eser de geleneksel dinin modern Batı düşüncesine dönüşümünü örneklendirmektedir. Romantik görüş ise, geleneksel teizme farklı bir alternatif sunan dinsel natüralizme ulaşmada daha radikal görünür ve Kant sonrası dönemde, teoloji için yeni bir zemin tedarik eder. Kant’ın savunduğu konularda (Tanrı ve ölümsüzlük) Schleiermacher’ın görüşlerini hatırlarsak, bu konularda onun görüşleri Kant’a büsbütün bir karşıtlıkta durmaktadır. Kant’ın normatif ve kanuncu karakterine karşı, romantik Schleiermacher’de bireyin kendi gelişimi merkezde yer alır.¹⁵⁷

Schleiermacher din felsefesinin şekillenmesinde Fichte, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistlerinin temel bir rol oynadığına dair kanıt yoktur. Bununla birlikte Schleiermacher, özellikle Fichte ve Schelling’in düşüncelerinin farkındadır ve Berlin Üniversitesi’nde çalışırken meslektaşı Hegel’e cevap vermiştir. Jena’dan Schlegel’in arkadaşı olan Schelling’in, özellikle ilk dönem yazıları Schleiermacher’i etkilemiştir. Buna karşıt olarak Schleiermacher, Fichte’nin görüşlerini eleştirir. Fichte’nin 1800 yılında yazdığı *İnsanın Belirlenimi*, romantiklerin dine ve doğaya karşı tutumlarına zıt olarak yazarın idealist sistemini ortaya koyduğu bir kitaptır. Schleiermacher Fichte’nin “spinozacılık” ile idealizmin kaynaştırılmasına yönelik girişimi çürütmekle ilgilendiğini görmüş ve oldukça keskin bir eleştiri yazısında Fichte’nin doğanın evrensel zorunluluğu düşüncesine düşmanca tepkisinin, gerçekte onun her ne pahasına olursa olsun doğanın üzerine yükseltilmesi gereken sonlu, bağımsız bir varlık olarak insana yönelik başat ilgisi tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Schleiermacher’e göre Fichte, yalnızca insanı evrenin karşısına koymak yerine,

¹⁵⁶ Crouter, “Introduction”, s. XXIII.

¹⁵⁷ Crouter, *a.g.m.*, s. XXIII. Kant Schleiermacher karşılaştırması için bkz. Thandeka, **The Embodied Self: Friedrich Schleiermacher's Solution to Kant's Problem of the Empirical Self**, New York Press, Albany, 1995, s. 15-35.

Spinozacılıktaki gerçeği içerecek ve gene de ahlaksal özgürlüğü yadsımayacak olan daha yüksek bir sentez için çabalamalıdır.¹⁵⁸

Konuşmalar, otonom ahlaki yasanın insan tecrübesinde yeri olduğunu savunan Kant felsefesini sorunsallaştırırsa da, aslında hedef Fichte'nin transandantal idealizm sistemidir. Schleiermacher, transandantal idealizmi savunduğu için 1799'da ateizm suçlaması ile Jena'daki profesörlük görevinden atılan Fichte'nin teolojik radikalizmine muhalefet etmez. Fakat Fichte ile karşılaştırıldığında, Schleiermacher'ın bireyi soyut egodan farklıdır ve evrenin sezgisi (intuition of the universe) rasyonel iddialardan önce gelir. Schleiermacher'de birey, tin ve evren bütünleşmesinin meydana geldiği gerçek bir ilişkiye işaret eder. Fichte'nin bilim ve sanatı uzlaştırmak, dine hak ettiği değeri vermek gibi bir kaygısı yoktur. Schleiermacher'ın Fichte ile olan kavgası, onun Kant felsefesine duyduğu saygıyı ve borcu perdelemektedir.¹⁵⁹

Kant felsefesinde, bilginin oluşumunda hem deneyimin hem de aklın katkısının kaçınılmazlığı vurgulanarak, rasyonalist felsefe ile ampirist felsefenin bir sentezi gerçekleşmektedir. Kant, bilgiyi tek kaynağa indirgeme çabalarına karşı çıkarak, hem ampiristlerin rasyonalistlere yönelik eleştirilerini hem de ampirizmin eleştirisini içeren bir epistemoloji geliştirmiştir. Ona göre spekülative akıl kendi kategorilerinin ve fenomenlerin ötesine gidemezken, pratik akıl Tanrı, hür irade, iyilik hakkında konuşmanın uygun, gerekli ve doğru olduğuna dair yargıların verildiği gerçeklik alanına girer. Bu bağlamda Kant felsefesinde din ile ahlak arasında önemli bir bağlantı vardır. Buna göre din, “en yüksek iyi”ye götüren bir araçtır. Yani Kant, Tanrı buyruğunu ahlaksal ödevlerde görür ve bundan dolayı da dinin özü ahlaksaldır. Böylece Kant'ın Tanrısı sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalmakta, varlığı veya yokluğu hiçbir ontolojik esasa dayanmayan bir Tanrı olmaktadır. Kant, dini ahlaklılığa indirgeyerek gerçek tinselciliği saf dışı bırakmıştır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Copleston, *Alman İdealizmi*, s. 162.

¹⁵⁹ Schleiermacher'ın Fichte ile ilgili olumsuz yorumları için bkz. Letter of Schleiermacher to Henrietta Herz, *Life*, Vol. 1, s. 211; Crouter, *a.g.m.*, s. XXIX.

¹⁶⁰ Kant Prolegomena adlı eserinde, Hume'un neden-sonuç ilişkisi hakkındaki yorumuna atıfta bulunarak: “İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarım kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermeme sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama Hume kendi

Schleiermacher'ın Kant eleştirisi bu noktadan hareketle şekillenir. Kant'a karşı çıkmasına rağmen, onun teolojik agnostisizmini kabul eder. Ama din, bilginin bir formu olmadığı gibi ahlaklılık da değildir. Din, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için birkaç delil topluluğuna ya da ahlaksal kodlara indirgenemeyen, gerçeklik bakımından kendisini entelektüel söylemden uzaklaştıran *tertium quiddir*. Bu bağlamda Schleiermacher, Kant ve Fichte tarafından gösterilen dini ahlaka indirgeme eğilimine sırtını dönmekte, dinin özünü kuramsal bilgi biçiminde sergilemeye yönelik tüm girişimleri de yadsımaktadır.¹⁶¹

Sonuç itibariyle Kant, aydınlamanın rasyonalizmi ile modern teolojinin doğuşu arasındaki geçişi başlatmıştır. Bunun en belirgin yansımaları Schleiermacher'ın din felsefesinde ortaya çıkmaktadır. Hume dini geleneğe bir “gedik” açmış, Kant da görünen dünya ile bizzat gerçek olan dünya arasına yüksek bir “duvar” çekmiştir. Schleiermacher felsefesi bu duvarı yıkmaya ya da aşmaya çalışmaz, ama sık sık bu duvara çarpar. Bu çarpmanın etkisiyle kimi zaman romantizme kimi zaman idealizme doğru savrulur. Ancak onun dönüp dolaşıp geldiği yer yine bu duvarın önüdür. Schleiermacher din felsefesi *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin eleştirisidir.

4. Spinoza ve Leibniz

Kant ve Alman idealizmi etkisine ek olarak Schleiermacher'de Spinoza ve Leibniz etkisi belki de ilk üç başlıkta saydıklarımızdan daha iyi hissedilir. Schleiermacher'ın gençlik döneminde, Alman Aydınlanmasının seyrini de belirleyen en önemli tartışma Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ile Moses Mendelssohn arasındaki panteizm tartışmasıdır.¹⁶² Schleiermacher'ın Jacobi ve Spinoza

sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçla beni harekete geçirdi.” ifadeleriyle hem ünlü sözünü söylüyor, hem de Hume'a yönelik eleştirilerde bulunuyordu.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Immanuel Kant, **Prolegomena**, s. 8, Bkz. Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, s. 67-70.

¹⁶¹Bkz. Ronald Nash, **The Word of God The Mind of Man**, Zondervan Pub. House, Michigan, 1982, s. 29-32.

¹⁶² Bu tartışma Lessing'in Spinozacı olup olmadığıyla ilgili görüşler çerçevesinde şekillenmişse de, tartışmanın görünmeyen esas kahramanı Spinoza'dır. Bu tartışma, Jacobi'nin, ölümünden bir süre önce Lessing'in açıkça bir Spinozacı olduğunu kendisine söylediğini yazmasıyla başlamıştır. Bu dönemde Spinozacılık bir anlamda ateizm ile eşdeğer görüldüğü için bu, birçok kişi için şaşırtıcı bir itiraftır. Spinoza gibi Yahudi bir filozof olan Mendelssohn, panteist olmamasına rağmen Jacobi'nin eleştirilerinin dolaylı olarak kendisine yöneldiğini düşünmüş ve Jacobi'yi eleştirmiştir. En önemli sonuçlarından biri de Spinozacılığın Almanya'da yükselmesi olan bu tartışma daha sonra içerisine Kant, Herder, Goethe ve Hamann'ı da alacak şekilde genişlemiştir. Bkz. Çiğdem, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 84-85; Copleston, **Aydınlanma**, s. 134-135.

felsefesiyle ilgili olarak yazdığı *Spinoza Sisteminin Kısa Anlatısı* ve *Sponizacılık* isimli araştırmaları bu yıllara rastlamaktadır ve bu iki çalışmayı söz konusu filozofları anlamaya, kendi duruşunu konumlandırmaya yönelik yaptığı bilinmektedir.¹⁶³ Bu bağlamda Schleiermacher'ın din felsefesine Spinoza etkisini, bu dönemdeki panteizm tartışması üzerinden belirlemek gerekmektedir.

Jacobi, *On the Teaching of Spinoza: Letters to Mr. Moses Mendelssohn*¹⁶⁴ isimli eserinde insan aklının ancak belli bir belirlenmişler alanı içinde kendisine yeterli olabileceğini, bunun ötesinde aklın daha aşkın olana yönelik bir atılımı gerçekleştiremeyeceğini savunmuştur. Mendelssohn ise Spinoza felsefesinin dini ortadan kaldırmak yerine, din ve ahlakla uyumlu bir bütün oluşturduğunu söylemiştir. Bu tartışma aslında Baiser'in kavramlarıyla “rasyonel bir nihilizm”le “irrasyonel fideizm” arasındaki gerilimden doğmuştur.¹⁶⁵

Schleiermacher, Jacobi'nin Spinoza determinizminin ateizme neden olacağı yönündeki inancına itiraz eder. Fakat Jacobi'nin inancın dolaysız bir sezgisini taşıdığımız şeklindeki görüşüne ve *David Hume on Belief; or Idealism and Realism*'de¹⁶⁶ Kant'ın kendinde-şey (ding an sich) öğretisine karşı geliştirdiği eleştiriye hayrandır. Jacobi kendinde şey'in asla doğrudan bilinemeyeceği söylemiş ve buna çözüm olarak inancı ileri sürmüştür. Özne dış dünyadaki gerçekliğin temsille ya da kendi zihnindekilerle ilgili olduğuna inanmalıdır. Bu inanç bilinen ama mantıksal olarak kanıtlanmamış hakikatin sonucudur. Kendinde şeyin gerçek varlığı, böylece kendini gözleyen özneye açık eder. Bu yolla özne doğrudan zihnine görünenlerin ideal öznel temsillerini bilir ve gerçek nesnel kendinde şeyin, kendi zihninin dışında olduğuna inanır. Jacobi, dış dünyayı bir inanç nesnesine

¹⁶³ Bu iki çalışma yayınlanmamıştır. *Spinozismus'un* ilk bölümünde, Schleiermacher, Jacobi'nin kitabından kırk dört paragraf kopya eder. Jacobi orada, kendi açıklamasına dipnot olarak, Spinoza'dan alınmış birçok pasajla birlikte, felsefesinin Spinoza felsefesinin özü olduğunu belirtir. Makalenin ikinci bölümü ağırlığını başka yerlerden yapılan alıntılarla oluşturur. Jacobi'nin kitabında, Jacobi Leibniz ve Kant'ı tanıtarak aynı zamanda Spinoza'yı yorumlar ve eleştirir. Jacobi'den alınan bu alıntılara, Schleiermacher, Jacobi'yle olan görüş birliğini veya ihtilafını belirttiği ve Spinoza'yı Jacobi'nin eleştirilerine karşı savunduğu kendi notlarını ilişitir. Bu bölümlerde, Schleiermacher ayrıca Spinoza düşüncesinin Leibniz düşüncesi ile olan ilişkisine dair Jacobi'nin iddialarını gözden geçirir, ve bu soruları aynı zamanda yeni Kantçı felsefe ile beraber tartışmaya açar. Bkz. Julia A. Lamm, **The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation Of Spinoza**, Penn State Press, Pennsylvania, 2004, s. 13-15.

¹⁶⁴ *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn*, 1785.

¹⁶⁵ Çiğdem, **a.g.e.**, s. 84; Copleston, **a.g.e.**, s. 134.

¹⁶⁶ İnanç Üzerine ya da İdealizm ve Gerçekçilik, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, 1787.

dönüştürerek inancı ve onun teolojik çağrışımlarını mazur göstermeye çalışmıştır. Schleiermacher ise bundan farklı olarak kuramsal bilgiyi ve dinsel inancı birbirlerinden ayırmayı istemekte ve duyguda dinsel inancın özgün temelini bulmaktadır.¹⁶⁷

Schleiermacher *Spinozacılık*'ta, bireyselliği anlamak için Spinoza felsefesinin yeterli kaynaklardan yoksun olduğunu söyleyen Leibniz'in haklı olduğunu söyleyen Jacobi'ye cevap verir. Bu cevap, Spinoza, Leibniz ve ayrıca Kant tarafından teklif edilen bireyselleşme imkânlarının değerlendirildiği bir monolog şeklinde Spinoza'nın ağzından aktarılır. Ona göre Leibniz'in monadları nesnelerin bireyselleşmesini anlamak için dayanak noktaları sunar. Diğer taraftan Kant'ın eleştirel felsefesi, öznel soruları işaret eder ve bireyselliğe herhangi bir başvuruda bulunmaz.

Julia Lamm 1790'ların başını, Schleiermacher tarafından geliştirilen ve benimsenen bir Kant-Spinozacılığı sonrası dönem olarak tarif eder. Schleiermacher'de "*organik monizm, etik determinizm, yüce gerçeklik, ve Tanrı'nın antropomorfik ve antroposantrik görüşü*" olmak üzere dört temel karaktere vurgu yapar.¹⁶⁸ Schleiermacher bireysel varlığın nasıl anlaşılması gerektiğini Spinozacı bir çerçevede ele almıştır. Bireysel varlıklar bütün görünüşlerini evrene borçludur. Onlar, evrendeki zorlamaların karşılıklı etkileşimine atılmışlardır ve kendi içlerinde dahi evrenden türememiş olayların akışını değiştirecek güçleri yoktur. Ortada sınırsız sayıda niteliğe sahip tek bir öz vardır; bu niteliklerin geçirdiği değişiklikler çok çeşitlidir ve her zaman birbirleriyle etkileşim halindedirler; farklı niteliklerin karşılıklı etkileşiminin tavırları arasında sıkı bir koşutluk vardır. Belli uyumlu tavırlar sınırlı zaman aralıklarında bir araya gelirler ve farklı bireyleri meydana getirirler. Bu bireyler çevrelerinden izole olmuş bir şekilde var olmazlar; bireyleri meydana getiren tavırlar, meydana getirdikleri bireylerden önce ve bağımsız olarak var olurlar. Bu durumda insan da Tanrı'ya bağlı olarak anlaşılacak zorundadır. Spinoza'ya göre tavır kendi başına duramaz, yalnız kendisi ile tasarlanan cevherde bulunur, yani tavır ancak Tanrı'da var olabilir ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir.

¹⁶⁷ Schleiermacher, **OR**, s. 35. Bkz. Copleston, **Alman İdealizmi**, s. 223. Lamm, **a.g.e.**, s. 22.

¹⁶⁸ Lamm, **The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation Of Spinoza.**, s. 15, 57-58.

Evrende yayılmış bütün tikel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının duygulanışlarından ya da tavırlarından başka bir şey değildir. Beden ve zihin de bu tavırlara bağlı olarak anlaşılabilir. Biz tikel şeyleri ne kadar çok bilirsek, Tanrı'yı da o kadar çok anlarız.¹⁶⁹

Schleiermacher'ın Spinoza üzerine erken dönem makaleleri, *Konuşmalar*'ın arka planını da biçimlendirmiştir. Schleiermacher'ın uyumluluğu (compatibilism) ve Spinoza'yı keşfi "içe yönelmenin ve bireyselliğin" önemine dair kaynaklar sağlamıştır. Schleiermacher'de din duygusu, insanların kendilerine içkindir. Böylece din duygusu, diğer bir deyişle din insana bağımlı kılınmaktadır. Din ancak insan ile var olabilir, insana aşkın bir din olanaksızdır. Bu bağlamda determinizm ve monizm (ve bunun ürünü holizm) *Konuşmalar*'da belirgin temalardır.¹⁷⁰

Schleiermacher, Spinoza ile ilgili olarak *Konuşmalar*'da şunları söyler:

*"...Azizlerin ruhuna saygıyla övgü sunulurken Spinoza reddedildi. Yüce evren ruhu onun içine işlemişti, evren onun biricik aşkıydı. O, kutsal masumiyet ve büyük bir tevazu içinde kendini sonsuz dünyada gördü ve evrenin en değerli aynası olduğunu anladı. O, din ve Kutsal Ruh ile doluydu..."*¹⁷¹

Schleiermacher'ın bu pasajda vurguladığı şey Tanrıyla sarhoş olmuş Spinoza'nın dindarlığıdır.¹⁷² Bir filozof olarak Spinoza, kendi felsefi Tanrısının önünde, belki de tarihin en dindar düşünürüdür.¹⁷³ Bu açıdan Spinoza örnek bir Hristiyan olarak görülmektedir. Sadece Schlegel değil, Schleiermacher de bu açıdan Spinoza'ya olan borçluluğunu anlamıştır. Spinoza sonlu bireyleri sonsuz bir tözün kipleri (görünümleri) saymış ve tüm sonluların tek tözden zorunlu olarak türediklerini ileri sürmüştür, insanı doğanın bir parçası olarak görmüştür. Spinoza'nın bu düşüncesi Schleiermacher felsefesinde karşılığını bulmuştur. Schleiermacher'de

¹⁶⁹ Bkz. M. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 103-105.

¹⁷⁰ Lamm, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁷¹ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman, John Knox Press, Louisville:Westminster, 1994, s. 40. (Bundan sonra **OR**)

¹⁷² Diğer taraftan Ernst Cassirer'e göre, Schleiermacher, Spinoza'ya bir taraftan 'büyük ve aziz Spinoza' derken, diğer taraftan onu, 'ateist Spinoza' diye isimlendirmektedir. Bkz. M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, 2007, s. 184.

¹⁷³ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1986, s. 68.

din, “yaşamın kaynağını anlamaya yöneliktir” ve Schleiermacher bunun Spinoza tarafından aklına sokulan tek şey olduğunu söylemektedir.¹⁷⁴

Weber’e göre romantizmin insanı harmonik, ahenkli bir şahsiyettir. İdeal şartlar altında, herhangi bir değere sahip olan her şey, kendiliğinden (spontane) diğer şahsiyetlerden fışkıracaktır. Schleiermacher’de etikte soyut bir kavram olan “birlik” yerine somut bir kavram olan “ahenk” kavramını koyarak Spinoza’nın monizmini kendiliğindenlik prensibiyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Hem yaşadığı dönemde hem de günümüzde onun felsefesine yapılan panteizm ve ateizm yakıştırmaları da bu bağlamda değerlendirilmelidir.¹⁷⁵

Schleiermacher, Spinoza’nın bir hayranı olarak, onun felsefi görüşüyle kendi sisteminde dini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu yalnızca meslek aşkıyla üstlenilmiş bir görev de değildir. Çünkü o, içtenlikle dindar bir insandır ve daha önce de belirttiğimiz gibi ailesinin ve ilk öğretmenlerinin dindarlığının kalıcı etkisini taşımaktadır. Bu yüzden kendi anladığı biçimiyle dini bilinç için, zihinsel çerçeveyi düşünüp oluşturmak zorundadır. Fakat Schleiermacher’de Spinoza etkisi çok abartılmamalıdır, Schleiermacher’in imanı Spinoza’da bulunmaz. Çünkü Spinoza felsefesinde ruhun yüce çabasının hedefi olarak görülen ve insan yetkinliğinin ölçüsü olarak alınan bilgide, insan ne kadar yükselirse kendini ve Tanrı’yı o kadar çok bilmekte, o kadar yetkin olmakta ve üstün mutluluğa ulaşmaktadır. Dolayısıyla Tanrı’ya karşı duyulan zihinsel sevgi çıkış noktası olarak alınmaktadır. Schleiermacher ise sonsuza bağımlılık duygusunu dinsel dünya görüşünün temelinde bulmaktadır. Bu bakımdan Schleiermacher felsefesi panteizm formunu aşar.¹⁷⁶

Cassirer’e göre Schleiermacher, *Konuşmaları*’nı tamamen Leibniz’in sembolik kavrayış tarzıyla kaleme almıştır. Leibniz’in “*bizim özvarlığımızda bir sonsuzluk, bir ayak izi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı’nın tam bir benzeri sokuludur*” sözünde ifadesini bulan felsefi idealizmi, düşünsel ve manevi-tarihsel ilişki sayesinde sistematik ilerleyişini ve temellenişini Schleiermacher ile

¹⁷⁴ Schleiermacher, **OR**, s. 48.

¹⁷⁵ Schleiermacher’e yönelik bu suçlamalar için bkz. Lamm, *The Living God: Schleiermacher’s Theological Appropriation Of Spinoza*, s. 3, 58-59. Alman romantikleri, güzelliği, varlığımızı mutlak ruhla özdeşleştirmeyi gerektiren sonsuzun bir izlenimiyle karıştırmaktadırlar. Güzelliğin en küçük konusunda tüm dünyanın total bir sezgisine sahip oluruz, bu doğrultuda her sanatçı bir tür panteisttir.” Bkz. Hulme, **Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine Felsefi Düşünceler**, s.133.

¹⁷⁶ Copleston, **Alman İdealizmi**, s. 220.

elde etmiştir.¹⁷⁷ Anlamını dini duygu ve düşüncede bulan evren birey ilişkisi, Schleiermacher'de sembolik formlarda ortaya çıkmaktadır. Fakat Cassirer'in görüşlerinin aksine Schleiermacher Leibniz'in bireycilik açıklamasını da tatminkâr bulmaz.¹⁷⁸

İlk dönem eserlerinde Jacobi'nin Leibniz felsefesine verdiği değeri tartışan Schleiermacher, Leibniz'in monadların temsil gücüne dair soruya tözel bir cevap verdiğini belirtir. Bir başka ifade ile Leibniz'in sisteminde, monadlar arasındaki boşluğu doldurmak için tatminkâr bir yol göremez. Fakat Kant'ın verdiği cevaba karşılık, Leibniz'in yaklaşımını daha başarılı bulduğunu da belirtir.

Hume'un şüpheciliği, Kant'ın agnostisizmi, Schlegel'in romantizmi, Fichte'nin idealizmi, hepsinin *Platon'a düşülmüş dipnotlardan başka bir şey olmadığını* kabul edersek *Konuşmalar*'da hissedilen Grek duyarlılığını da vurgulamamız gerekir. Platon'u atlamak Schleiermacher'in din felsefesine en büyük haksızlık olacaktır.

Schleiermacher'in eklektik felsefesine hiçbir felsefî sistem tatminkâr bir cevap veremiyorsa, onun en nihayetinde tatminkâr bulduğu açıklama nedir? Bundan sonraki bölümde bu soruya cevap bulmaya çalışacağız.

¹⁷⁷ Ernst Cassirer, **Mitik Düşünme**, Hece Yay., Ankara, 2005, s. 370-372.

¹⁷⁸ Lamm, **a.g.e.**, s. 25.

II. BÖLÜM

DİN ANLAYIŞI

A. DİN NEDİR?

Din (religion) kelimesinin, farklı anlamlarının yanı sıra, gerek Batı dillerinde ve gerekse Arapça’da, ana teması itibariyle daha çok bir “bağlanma”ya ve “yol”a işaret edecek şekilde kullanıldığı bilinmektedir. İnsanın dini inanç ve tecrübeye ilk elden sahip olması, dinin ortak bir tanımının yapılmasını güçleştirmektedir. Dinin genel-geçer bir tanımının yapılamamasında, dinin mahiyeti, tanımlı yapanın kişiliği, tanımın yapıldığı dönemin ruhu veya o dönemde geçerli olan eğilimler, dinlerin çeşitliliği, dinlerdeki değer problemi, dinin orijinal kaynağı gibi çeşitli faktörlerin etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda din, insanla var olmuş ve özellikleri itibariyle insanlığı şu veya bu şekilde yönlendirmiş çok yönlü bir olgudur.¹⁷⁹

Dinin tanımında ortaya çıkan bu problemler din felsefesi söz konusu olduğu zaman da geçerlidir. Din felsefesinin bağımsız akademik bir disiplin olarak gelişmesi, kendi tarihi boyunca ele aldığı konularına yönelik olarak şekillendirdiği teorik yaklaşımlarıyla belirginleşmektedir. Bu teorik yaklaşım, hakkında felsefe yapmak istediği bir konuyu, mümkün olan en üst seviyedeki bir açıklık ve seçiklik içinde dile getirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Din felsefesi ilk başta, “Din nedir?” sorusuna cevap aramaktadır. Fakat bu arayış, bu alanda büyük bir çeşitlilikle karşılaşıldığına işaret etmekten ileriye gidememektedir. Bu bağlamda “Din nedir?” sorusu bir tanımlamadan ziyade, dinin ne kadar komplike olduğunu, neden araştırılmaya ve derinleştirilmeye ihtiyaç duyduğunu, diğer anlamıyla felsefeye neden muhtaç olduğunu ortaya koymak için sorulmuş bir sorudur.¹⁸⁰

Sonuçta her insani bakış açısı kutsalın kendi malı olduğunu iddia eder. Bu bakımdan “Din nedir?” sorusuna cevap olarak tek tek filozofların din tanımlarını sayıp dökmek verimsiz akademik bir egzersiz olarak görülebilir. Foucault “*ister*

¹⁷⁹ Bkz. Recep Yaparel, “Dinin Tarifi Mümkün mü?”, **D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 4, İzmir, 1987, s. 403-419; T. A. İdinopulos, “Din Nedir?”, çev. Temel Yeşilyurt, **H.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 5, 1999, s. 151-166; Günay Tümer, “Din”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, Cilt IX, İstanbul, 1994, s. 312-320.

¹⁸⁰ Aydın, **Din Felsefesi**, s.3-8; Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 144-145.

mantık ya da epistemoloji, ister Marx ve Nietzsche aracılığıyla olsun, çağımız Hegel'den bütünüyle kurtulma mücadelesi vermektedir” derken bu duruma işaret etmektedir.¹⁸¹ “*Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir.*”¹⁸² diyen Hegel felsefesi’nde akıl, Mutlak’ın yaşamını kuracak düşüncenin ilkelerini belirler.

Schleiermacher, *Konuşmalar*’da, bu problemleri kavramış bir filozof olarak karşımıza çıkar. *Konuşmalar*’ın ilk bölümünde filozoflardan ve din adamlardan farklı olarak din hakkında yeni bir şey söylemeyeceğini, kutsalı kendi bakış açısından anlatacağını vurgular. Öyleyse Schleiermacher’i dine dair yeni bir bakış açısının gerekli olduğu fikrine götüren temel sebepler nelerdir?

Çünkü insanlar, dine en azından benzeyen ya da onu hatırlatan şeylerden gittikçe uzaklaşmaktadırlar. Kafaları ritüellerle, dogmalarla, öbür dünya korkusuyla dolu bu insanlar, gerçek ve kutsal olanı görememektedirler. Onlara dinle ilgili her şey şüpheli gelmekte, dini, kitaplarda yazılı bir ölüm mektubu zannetmektedirler. Tanrının anlaşılmaz sesi haline gelen entelektüel söylemler, onlara din dışı her şeyi sanki dinmiş gibi göstermektedir. Tanrı insanları dünyaya, kendi hislerine tercüman olsunlar, ısmarlama ruhların ve aklın peşine düşmesinler diye göndermiştir. Bu dünya Tanrı’nın zıt güçleri birbirinin içinde erittiği, insanların Tanrı’nın bilgisine ulaştığı ve onunla yarenlik ettiği özel bir alandır. İnsan, bu zıt kutuplar arasında var olur, tüm farklılıkları ve zıtlıkları ruhunda dengeler, böylece insanın asli kimliği oluşur.¹⁸³

İnsanın bu dünyada kendini tanıması ve kendi ruhunun, güçlerinin, güzelliklerinin ve kusurlarının bilgisine ulaşması gerekir. İnsan bütün dünyevi isteklerden, boş düşüncelerden, bütün duyulur şeylerin görüntülerinden, başka bir deyişle, “dışarıdaki şeylerden” elini eteğini çekmelidir. Bu dünya görüşü (Weltanschauung) kişinin en özlü ben’ine ulaşması, kendi iç doğasındaki birliğe, diğer bir deyişle dinin bulunduğu içsel derinliğe nüfuz etmesiyle ortaya çıkacaktır. Kendini gündelik hayatın yoruculuğunu bırakanlar, dünyevi şeylerle daha fazla

¹⁸¹ Bkz. Brian Morris, **Din üzerine Antropolojik İncelemeler**, çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 15; James L. Cox, **Kutsalı İfade Etmek**, çev. Fuat Aydın, iz Yay., İstanbul, 2004, s. 15-23; Tillich, **Din Felsefesi**, s. 37.

¹⁸² G.W.F Hegel, **Tarihte Akıl** Çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 121.

¹⁸³ Schleiermacher, **OR**, s. 4-6. Dinde insanın nasıl görüldüğüne ilişkin geniş bilgi için bkz. Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme: İnsan Kültürü Felsefesine Bir Giriş**, çev. Necla Arat, YKY, 1997.

ilgilenenler bu dünya görüşüne ulaşamazlar. Diğer bir deyişle ruhlarını en yakına zincirleyenler, evrenle ilgili geleceği göremezler ve Tanrı'yı tanıyamazlar.¹⁸⁴

Ne çeşit şeyler bir dindir? Bu soruya ilk yaklaşımında Schleiermacher, dini sınıflandırmak için iki yol önerir:

*“İnsan tininin her ifadesi, her ürünü iki noktadan hareketle gözlemlenebilir ve kavranabilir. Eğer birisi dini kendi iç özüne göre dinin merkezinden düşünürse bu, eylemlerin veya dürtülerin -veya siz ne olarak seslenmek istiyorsanız- kendi gerekli yönlerinden bir tanesinde kökleşmiş olan insan doğasının bir ürünüdür. Eğer birisi bunun aşırılıklarını düşünür ise, belirli yüklem ve formuna göre bu, burada ve orada farz edilmiştir, zaman ve tarihin bir ürünüdür. Din ismiyle adlandırılan her şeyin ortak içerikleri olarak geçiştirdiğiniz bu kavramlara varmak amacıyla, siz hangi bakış açısından bu tinsel fenomeni göz önünde bulundurdunuz?”*¹⁸⁵

Bu bağlamda Schleiermacher'de din, insanın bakış açısıyla anlam kazanır. Eğer yanlış anlamalardan ve eksik yorumlardan çıkan her şeye din denilirse, elbette eğriyle doğru birbirine karışacak ve insanlar yanlış yönlendirilecektir. Diğer bir ifadeyle din, çeşitli kültürel faktörler veya tarihsel süreçlerin sonucu olarak açıklanamaz; bunun yerine, dinin daha derin anlamının, kültürdeki bazı temel dini veya aşkın (transcendental) değerlerin ve duygunun (feeling) temel alınması gerekir.

İlk bölümün sonunda Schleiermacher, dinin hiçbir sistemde bulunamayacağını itiraf eder. Dinin, herhangi bir aracıya ve hiçbir öğretmene ihtiyaç duymadan, yalnızca Tanrı tarafından öğretildiği zaman da gelecektir.¹⁸⁶

Sonuçta bütün bu ifadeler, Schleiermacher'ın dinin 'özü'nün peşinde olduğunu, zamandan ve tarihten bağımsız “çekirdek” bir fenomeni tarif etmek istediğini gösterir. Bu anlamda Schleiermacher'de “Din nedir?” sorusuna aranan cevap, dini kendine has bir şekilde tanımlamak için atılmış ilk adımdır. Bu adımı takip ettiğimizde, Schleiermacher felsefesinde dinin basit bir okumayla anlaşılamayacak kadar karmaşık olduğunu görürüz.

¹⁸⁴ Schleiermacher, **OR**, s. 2-21.

¹⁸⁵ Schleiermacher, **OR**, s. 18.

¹⁸⁶ Schleiermacher, **OR**, s. 17.

B. SCHLEIERMACHER EPİSTEMOLOJİSİNDE DİN

1. Düşünce Varlık Özdeşliği

Schleiermacher bilgi anlayışını, Schelling'in "bilinççi üretkenlik" diye adlandırdığı zihin ile "bilinçdışı üretkenlik" adını verdiği ve evren ile düşünce arasında olduğunu düşündüğü "özdeşlik" ilişkisine benzer bir şekilde temellendirmektedir. Schelling'in özdeşlik felsefesi en iyi ifadesini "*Varoluş bir olarak bir varlığın kendisiyle çokluk olarak ilişkisidir*" cümlesinde bulmaktadır.¹⁸⁷

Schleiermacher'de bireydeki din ya da mutlak bağımlılık duygusu ile evrenin bütünlüğüne katılması, orada evrenle birlikte kendine dair bir aydınlanmaya ulaşması ile bireyin evrene ilişkin bilgi ihtiyacı bir ölçüde karşılanmaktadır. Fakat bireyin iç yaşamında oluşan ve evreni kendisiyle birlikte bir bütün olarak duymasıyla ortaya çıkan bu bilgilenmenin yanında, insanlar arasında ortak geçerliği olan bir bilgi de gerekmektedir. Çünkü dini bilgi, evrene ilişkin olmasına rağmen insanlarda ortak olan bilgilerden değildir. Bu bağlamda O, Stoacılıktan Spinoza'ya içinde birçok öğretilerden izler taşıyan epistemolojisini düşünce varlık özdeşliğine dayandırır.¹⁸⁸

Schleiermacher epistemolojisinde varlıkla bütünleşmiş düşünceden çıkan yargı ve bu yargıda dile gelen bilgiye ulaşılabilir. Ona göre tek tek şeylerin akılla kavranılamayan, yani irrasyonel yanı yalnızca dildeki birlikte, dillerin akı aşan yanı ise aklın birliğiyle giderilir. Düşünürümüzün özdeşlik anlayışı, Kant'tan gelen bir çizgide yer almasına rağmen, uzam ve zaman arasında ayrımı kabul etmediği için ondan ayrılır. Bilginin maddesi, duyu verisi ya da organik fonksiyondur. Bilginin formu ise zihinsel fonksiyondan ya da birlik ve karşıtlığın bulunduğu düşünceden doğar. Bilgimizin formları varlığın formlarına karşılıktır. Uzam ve zaman yalnızca şeyleri kavrayışımızın değil aynı zamanda şeylerin varoluşunun da formlarıdır. Zaman ve uzam bilinebilir, düşünülebilir, çünkü bu ikisi şeye içkin olan özelliklerdendir.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Güçlü, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1106. Geniş bilgi için bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 379-385.

¹⁸⁸ Erdemli, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher", s. 262; Copleston, **Alman İdealizmi**, s. 221; William S. Sahakian, **Felsefe Tarihi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1990, s. 185. Kierkegaard'a göre, Schleiermacher'le birlikte Stoacılık Hristiyanlığa girmiştir. Bkz. Soren Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005, s. 77-80.

¹⁸⁹ Erdemli, **a.g.m.**, s. 264; Copleston, **a.g.e.**, s. 222.

Schleiermacher'e göre düşünce ve varlığın özdeşliği nasıl bütün bilgiler için dayanaksa, tüm etkinlerimiz içinde isteme ve varlığın birliği de bir ön dayanaktır. Böylece insan, bilgi alanında sonsuzlukla karşı karşıya kalmaktadır. Bu bakımdan bilme ve istemedeki sonsuzlukla bütünleşmeye yönelen din duygusu da, varlığın özdeşliği bağlamına girecektir. Aynı şey dinden hareketle bilgiye ulaşmak söz konusu olduğunda da geçerlidir. Birbirine paralel üç durumda ortak olan varlık ile, varlığın karşısında duyan, isteyen ve bilen insandır. İnsan bu üç durumun hangisinden yönelirse yönelsin, sonsuzlukla karşı karşıyadır. Bu sonsuzluk karşısında bu üç durumun birinden diğerine geçmek isteyen insan, sonsuz çaba ya da sonsuz eylem ile yaşamını dolduracaktır.¹⁹⁰

Sonsuzluğu bilme imkânına sahip olan insan için, bu anlamda felsefe bir bilim değil, bilim öğretisidir. Felsefe düşünmeyi öğretir, düşünmenin bilme olarak kendi idealine yaklaşması gösterilir. Bu bakımdan felsefe diyalektiktir ve Sokrat ve Platon'dan öğrendiğimiz ilke uyarınca, düşünmenin genel geçerliğini ve zorunluluğunu kavradığımız ortak araştırmalardan oluşur. İnsanın bilme etkinliği, kendi beninden varlığın bütünlüğüne ve varlığın bütünlüğünden kendi benine gidip gelen süreç içindedir. O, evrenin bütünlüğünü kendi beniyile, kendi beniyile de evrenin bütünlüğünü kavrayacaktır.¹⁹¹

Schleiermacher'de düşünce varlık özdeşliği, insanın bulunduğu her yerde varlıkla birlikte ortak olma duyumunu dile getirir. Zıtlık burada varlık hakkındaki düşüncenin farklılığıdır. İnsana düşen bireysel zıtlıkları tanımak ve bilgi isteğinde direnmektir. Başka bir deyişle zıtlıkların, bilgideki uyumsuzlukların yarattığı çatışma ortamına girmek, orada doğru bilginin yolunu aramak gerekir. Bilgideki hakikat üstüne ileri sürülen görüşler arasındaki çatışmaya, karmaşaya son vermek filozofun görevidir. Bu bakımdan, onun felsefesinde romantikleştirilmiş Spinoza'ya büyük iş düşmektedir.¹⁹²

Schleiermacher'de özdeşlik felsefesi problemini, en iyi özetleyebilecek cümle bize göre şu cümledir: *“Eğer biz düşünüyorsak, salt düşünüyor değiliz, fakat bir şeyi*

¹⁹⁰ Sahakian, **a.g.e.**, s. 186.

¹⁹¹ Schleiermacher, **OR**, s. 105-107; Erdemli, **a.g.m.**, s. 265.

¹⁹² Copleston, **a.g.e.**, s.230.

düşünüyoruz. O halde bu bir şey nedir? Varlık. Düşünmenin her örneğinde düşünülen şey bir bilgidir, bilgi olan şey bir varlıktır."¹⁹³

Bu düşüncelerden yola çıktığımızda bilgi, insan bilincinde her zaman bölünmüş olarak bulunur; ama mutlak olanın (Tanrı) bilgisi hiçbir zaman bölünmediği için, bilimsel bilgi ya da felsefe Tanrı'nın gerçek bir bilgisine ulaşamaz. Felsefe her zaman sürekli bir oluş durumunda kalmalıdır; çünkü insanın bölümsel, sınırlı bilgisi her zaman bir akış durumundadır. Bizim için Tanrı'yı bilmenin imkânsız olması, ahlaki yaşamımızı onun doğasına, güçlerine ya da eylemlerinden herhangi birine gönderme ile kalıplandırmamızı gerektirmez. Dolayısıyla insanın ahlaki kişiliği ile Tanrı'nın varlığına inanma arasında herhangi bir ilişki yoktur. İnsan için önemli olan evrenin sezgisine sahip olmak, böylelikle Tanrı ile yakın ilişkide bulunmaktır. Tanrı ile bu birliktelik dindarca bir duygu üzerine, diğer bir deyişle, sonsuz Tanrı'ya mutlak bağımlılık duygusuna (feeling of absolute dependence) dayalıdır.¹⁹⁴

Düşüncenin varlıkla özdeş olduğunu söylemek, kimi çatışmalara ve anlaşmazlıklara yol açacaktır. Kuşkusuz hiçbir genel geçer bilgi olamaz, çünkü düşünce bireye özgü değildir. Düşünce dili gereksinir ve dillerin ayrılığı da kendine özgü olmasını korumak zorundadır. Dillerin ayrılığı, düşüncelerin ayrılığı olacağına göre aradaki ayrılıklar, anlaşmazlıklar nasıl giderilecektir? Yalnız ulusal dillerde değil, aynı dilde etkinlik gösteren bilim, edebiyat ve felsefe gibi kendine has dili olan alanlarda, aynı konu üstüne söylenenler arasındaki çatışma nasıl engellenecektir? Bu sorulara Schleiermacher hermeneutik bağlamında cevap vermektedir.¹⁹⁵

¹⁹³ Friedrich Schleiermacher, **Dialectic, Or, The Art of Doing Philosophy: A Study Edition of the 1811 Notes**, ed. Terrence N. Tice, Scholars Press, Atlanta, 1996, s. 16.

¹⁹⁴ Dil bağlamında Schleiermacher Wittgenstein karşılaştırması için bkz. Ömer Naci Soykan, "Schleiermacher ile Wittgenstein'in Dilbilgisi Anlayışlarının Karşılaştırılması", **Bedia Akarsu Armağanı**, haz. Betül Çotuksöken, Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 371-388.

¹⁹⁵ Schleiermacher'in bilgi problemiyle ilgili düşünceleri en yoğun olarak *Diyaletik* isimli kitabında yer almaktadır. Hermeneutik bağlamında yaptığı tartışmalar için bkz. **Hermeneutics and Criticism: And Other Writings**, ed. Andrew Bowie, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

2. Sezgi ve Duygu

Felsefe alanında Schleiermacher ile ilgili yapılan çalışmaların neredeyse hepsinde, *Konuşmalar*'ın üçüncü baskısı referans alınmaktadır. Bundan dolayı Schleiermacher'ın dinin özüne dair görüşleri, genel olarak duygu terimi ile ilişkilendirilir. Fakat Schleiermacher felsefesinde duygu, sadece ikinci baskıda gözle görünür bir rol oynamıştır. *Konuşmalar*'ın 1799 baskısında, Schleiermacher'ın dinin özüne dair görüşleri, “sezgi” (Anschauung) terimi etrafında şekillenir. Birinci ve ikinci baskıyı karşılaştıran düşünürlerden bazıları Schleiermacher'ın düzeltileriyle ortaya daha doğru bir din tanımının çıktığını söylerken, bazıları da ikinci baskının öznelliğe tedbirsiz bir düşüş olduğunu söylemektedirler.¹⁹⁶

Sezgi kavramının en yaygın tanımı doğrudan doğruya kavramdır. Sezgideki kavrama, bazen duyularla veya bazen akılla bazen de mistik bir tecrübe ile irtibatlandırılmaktadır. Sezgide, kavramanın doğrudan doğruya olması ise bir çıkarımın, nedenlerin, öncüllerin bir tanımlama işleminin bulunması anlamına gelir. Bu anlamda sezgi, tek bir zihin işleminde apaçık ve kesin olarak kavramadır. Bu kavramada, kavramlar arası ilişki kurulmadan akıl yürütmeksizin, vasıtasızca bir zihin işlemi vardır.

Schleiermacher sezgiyi, ne Kant'ın ne de Fichte'nin kullandığı şekilde anlamıştır.¹⁹⁷ Schleiermacher felsefesinde sezgi, benlik ve dünya arasında temas kurmaya yarayan, bilişsel yapıyla uyumlu bir şekilde algıya ham madde sağlayan bir idrak ögesidir. Schleiermacher'e göre;

“Bütün seziş, sezgi eyleminde bulunan kişide sezilmiş bir etkiden, kendi doğasına göre sonrasını kavradığı, anladığı ve idrak ettiği önceki orijinal ve bağımsız bir şeyden türer. Ne seziyorsan ve algılıyorsan, o, şeylerin doğası

¹⁹⁶ Gareth Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, s. 238-239.

¹⁹⁷ Kant'a göre, duyularla alınan izlenimler zihnin salt formları olan mekân ve zaman yardımıyla sezgi haline dönüşür; anlama yetisi (verstand) de, sezgileri birleştirmek ya da ayırtırmak suretiyle bir sentezde bulunarak hüküm verir ve böylece bilgi ortaya çıkar. Bu süreç, pozitif bilgi diyebileceğimiz, deney ya da gözlemle elde edilen fenomenolojik bilgidir. Kant'a göre “sezgiler olmaksızın kavramlar boş, kavramlar olmaksızın sezgiler kördürler.” Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 66. Kant sezgiyi yalnızca duyulur olanın bilgisini elde etmek olarak anladığı için Schleiermacher'ın sezgiciliği farklıdır. Filozofların sezgi görüşleri ile ilgili olarak bkz. İsmail Köz, “Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 40, 2004, s. 41-54; M. Tahir Yaren, “Sezgi” *Felsefe Dünyası*, Sayı 37, 2003, s. 29-34

değildir, fakat onların sendeki etkileridir. Şeylerin doğasına dair ne bildiğin veya neye inandığın ise sezgi alanının daha ötesinde yatar.”¹⁹⁸

Schleiermacher, dinsel sezgileri ayrıntılı olarak “evrenin sezgisi” (intuition of the universe) olarak tarif eder.¹⁹⁹ Dinin özüne dair bu terim etrafında şekillenen görüşleri, daha önceki bölümde keşfettiğimiz felsefi arka plan çeşitliliğini de açığa çıkarmaktadır.

Schleiermacher’de din, bireysel ve cüzi şeylerin bütünlüğü arasındaki ilişkiye bağlanmıştır. “Evrenin sezgileri”, evreni oluşturan ilişkiler ağında eylemde bulunan bireyin etkilendiği bütün bireysel şeylerin ona eklemlenmesiyle mümkün hâle gelmektedir. Bu nedenle, “*Var olan her şey din adına gereklidir ve olabilecek her şey ise sonsuzluğun doğru bir imgesi içindir; bu sadece, kişinin sonsuzlukla olan ilişkisini keşfedebileceği noktayı bulma sorunudur.*”²⁰⁰

Buna göre dinsel sezgi için gerekli olan durum, birbiri ile bağlantılı bir bütün olarak düşünülen evrenle benlik ilişkisinin farkında olmaktır. Böyle bir ben-farkındalığı ya da ben-bilinci (self-awareness), sonlu şeylerin birbirini taşıdığı ilişkiler ağına dikkatini yoğunlaştıranlar tarafından gerçekleştirilebilecektir.²⁰¹ İkinci konuşmada Schleiermacher, bu ilişkileri tinsel doğa ve toplumsal ilişkiler olmak üzere iki ana kategoriye ayırmaktadır.

Birbiri ile ilişkili bir bütün olarak tensel doğanın anlaşılması dinin karakteristiğidir ve fiziksel şeylerin doğasının bilinci de, bu tür bir anlayışa katkıda bulunur. Bu nedenle, dine meydan okuyan doğa bilimlerinden ziyade, doğanın işleyişini daha derin olarak görme yeteneği (sezgi), doğanın dinsel açıdan sezilmesini sağlamaktadır.²⁰²

Konuşmalar, bir dereceye kadar bireyselliğe bir övgüdür, çünkü kendi içine kapanmış bir bireyde sezgi ve özellikle dinsel sezgiler mümkün değildir. Bu durum

¹⁹⁸ Schleiermacher, **OR**, s. 104.

¹⁹⁹ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 105.

²⁰⁰ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 190.

²⁰¹ Schleiermacher’ın sezgi anlayışına benzemesi açısından Schelling’in sezgi anlayışı burada vurgulanabilir. Schelling’e göre “ben”i yani düşünen varlığı bilmek için nesnelerin bilgisini elde etmekte kullandığımız metottan farklı bir metot kullanmamız gerekir. Ben’in bilgisi mutlak anlamda hür bilgi olmak zorundadır. Bir sezginin sonucu olan böyle bir bilgiye bizi ne ispatlar ne akıl yürütmeler ne de kavramlar götürebilir. Ben’in bilgisinde, bilgi ile bilinen birbiriyle özdeş olmak zorundadır. Yaren, “Sezgi”, s. 32.

²⁰² Schleiermacher, **OR**, s. 116.

bizi, dinin özünde benlik ve dünya arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu sonucuna götürmektedir. Fakat bu, Schleiermacher'ın tanımladığı din ile uyum halinde değildir.²⁰³

Schleiermacher'de dinsel sezgi, bir dereceye kadar, tikel dinin biçimini belirlemektedir. Beşinci konuşmada Schleiermacher, kendi dinler tipolojisini tasarlamakta, evreni sezme yolları olarak kaosu, sistemi ve çeşitliliği vurgulamaktadır. Bununla birlikte bu, sadece dinsel sezgilerin en geniş sınıflandırılmasıdır ve bu çeşitlilik içerisinde dinsel sezgilerin, kendine özgü karakterleri ve birbirleri ile çeşitli ilişkileri vardır.²⁰⁴

On Religion'un ilk baskısında 'duygu' terimi, sezginin gölgesinde kalıyor gibidir. *"Dinin özü ne düşünme ne de eylemdir, fakat sezgi ve hissetmedir"*²⁰⁵ cümlesinde olduğu gibi "his" (Gefühl), Schleiermacher terminolojisinde "sezgi" terimi ile eş anlamlıdır. Bu ikisi arasındaki ilişki, ikinci konuşmada Schleiermacher tarafından da vurgulanmaktadır. *Her sezgi doğası gereği hisse bağlanmıştır* diyen Schleiermacher *"...[evreni] hissederken, çeşitli hisler seni mutlaka sarıp sarmalar... Bu hislerin kuvveti dindarlığın derecesini belirler."* diyerek duyguların derecesine de değinmektedir.²⁰⁶

Schleiermacher'e göre din, *"sonsuzluğa duyulan istek ve hassasiyettir."*²⁰⁷ Bu istek ve hassasiyette her sezgi kendi doğası gereği bir hisle ilişkilidir. Schleiermacher felsefesinde duygu ve sezgi, birbirine sadık iki arkadaş gibidir. Onlar bu arkadaşlığı belki de Kant'tan öğrenmişlerdir. Çünkü Schleiermacher, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden *"Hissiz sezgi hiçbir şeydir; onsuz ne doğru gerçeklikte ne de doğru etkide bulunabilir, ayrıca his de sezgi olmadan bir hiçtir, bu yüzden ancak ikisi birlikteyken bir ve ayrılmaz olduklarında anlam kazanırlar"* sözünü aktarmıştır.²⁰⁸ Schleiermacher sezgiyi, Kant'tın zihinsel sezgisinden farklı bir anlamda kullanıyorsa da, başka bir yerde yine Kant'a atıf yaparak, eski düşünürlerin *kendi birlikteliğinde olan evrenin yegâne bir biçimini algıladıklarını* söylemektedir. Ona göre insan,

²⁰³ Schleiermacher, **OR**, s. 123.

²⁰⁴ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 137.

²⁰⁵ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 102.

²⁰⁶ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 110.

²⁰⁷ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 39.

²⁰⁸ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 43.

kendi doğası ile uyum içinde, evrendeki her unsurun varlığını, anlamını kavramalı ve idrak etmelidir.²⁰⁹ Kant ise, benliğin mahiyetinin apriori bir sezgi ile bilineceğine ilişkin iddiayı reddeder, transandantal felsefede tüm beşeri sezgi duyusaldır ve dolayısıyla entelektüel sezgiye yer yoktur. Kant, teorik akla metafizik yapma yetkisi vermediği için, teorik aklın aşkın alanı bilmesini mümkün görmemektedir.²¹⁰

Bize göre, bu temel tecrübe üzerinde sezgi ve duygu arasındaki ayrılığı veya birlikteliği anlamamanın yolu, felsefi ya da teolojik tavırla konuşmayı bir kenara bırakmaktan geçer. Schleiermacher, duygusal tecrübeyi değil mutlak olanın tecrübesini aradığı için öznel ve nesnel olanı birleştirmeye çalışmıştır. Evreni sezmek, evrenin tezahürlerine ve eylemlerine çocuksu bir edilgenlik içerisinde teslim olmak, bütünüyle evrenle dolmak ve onun etkilerine kendini açmak istemiştir.²¹¹

Son tahlilde, dinsel sezgilerin ve hislerin *duyusal algıda meydana gelmiş ilk gizemli an*²¹² içerisinde orijinal olarak birleştiğini söyleyen Schleiermacher'ın görüşleriyle ilgili ayrıntılı bir inceleme gerekmektedir. Schleiermacher, sezgi ve his arasındaki acıklı ayrılığa hayıflanmakta; sezgisi olup da duygusu olmayanların, duygusu olan fakat sezgiden mahrum olanların, her ikisinin de dinsel kavrayış hususunda eksik olduklarını söylemektedir.²¹³

Schleiermacher'de “evreni sezmek” ifadesi dinin evrendeki yerini açıklamak olarak anlaşılmalıdır. Bunu Schleiermacher şu şekilde açıklamıştır: “Evren kesintiye uğramadan var olmaya devam eder ve her anda, kendini bize hissettirir. Her şey evrenin verimli rahminden saçılır. Nitekim her şey bütünün parçası kabul edilir ve her şey dinin sonsuzluğunun sınırını gösterir.”²¹⁴ Din, bütünü anlamamanın yoludur ve dindar insanlar bütünü farklı yollarla sezebilirler. Farklı sezgilerin arasında ilişki kurarak yüceltme, alçakgönüllülük, minnettarlık gibi farklı duygular ve öznel tepkiler verebilirler.

Konuşmalar'ın ikinci baskısında dinle ilgili bu teoriler gözden geçirilir. Schleiermacher ben-bilinci ve din bilinciyle ilgili olarak daha komplike teoriler

²⁰⁹ Schleiermacher, **OR**, s. 105.

²¹⁰ Yaren, “Sezgi”, s. 32.

²¹¹ Schleiermacher, **OR**, 126-128.

²¹² Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 112.

²¹³ Geniş bilgi için bkz. John Corrigan, **The Oxford Handbook of Religion and Emotion**, Oxford University Press , New York, 2007, s. 458-459.

²¹⁴ Schleiermacher, **OR**, s. 105.

geliştirir ve bütünüyle sezgiden vazgeçmez, fakat sezgi merkezdeki önemini yitirir. Çünkü belirli öznel tepkileri (örneğin alçakgönüllülük) “sezgi”, yeterince ifade edemez; bilinci anlamak, onun algısına ve faaliyetlerinin farklılığına önem vermek gerekir.

The Christian Faith’te dinle ilgili bu görüşler daha sistematik bir şekilde ele alınır. Evrenin sezgisi ya da dini duygu, teorinin kapsamı ve yaklaşımı sabit kalırken “mutlak bağımlılık duygusu” olarak karşımıza çıkar.

3. Mutlak Bağımlılık Duygusu

Schleiermacher’e göre din, *mutlak bağımlılık duygusuna dayanır*.²¹⁵ Bu “duygu” terimi şanssız bir terimdir, çünkü onunla Schleiermacher, öznel bir hisse gönderme yapmaz.²¹⁶ Hegel’le başlamakla birlikte bu ifade çoğu kez yanlış yorumlanmıştır.

Schleiermacher’de sonsuzun duyumsanması, salt öznenin içinde olup biten psikolojik veya fizyolojik öznel bir durum değildir; aksine özneyi aşan gerçekliğin kavranılışını içeren nesnel algısal bir tecrübedir. Mutlak bağımlılık duygusuyla Schleiermacher, düşünceden bağımsız olan, ama aynı zamanda bilişsel önemi olan bir bilinç anının varlığını anlatmaya çalışır. Bu an, olağan suje obje ikiliğinin aşıldığı, ikisinin birbiri içinde eridiği gizemli bir tecrübe anı olarak dile getirilir. Schleiermacher’de mutlak bağımlılık duygusu, bireyin kendisiyle ve doğrudan Tanrı’ya dair bir bilince sahip olduğu bir tür sezgiye karşılık gelir. Özne-nesne ve sonlu-sonsuz bölümlenmelerinin üstünden bu duyguyla gelinir. Çünkü mutlak bağımlılık duygusunda sonlu birey, kendi varlığının esasen sonsuz ve mutlak olanla ilişkide olduğunun farkındadır.²¹⁷ Bu anlamda bağımlılık hem kozal hem de teolojiktir.²¹⁸

Din, mutlak bağımlılık duygusuysa insan neye göre ve nasıl bağımlı olacaktır? Schleiermacher, belirli bir şeye belirli bir biçimde bağımlı olmaya karşı çıkar. Kişi kendine göre ve kendince bağımlı olacaktır. Esas olan bireyin kendisidir, bir ölçüt ya da belirleme yapmak, dini bir bilgiyle temellendirmek demektir ki,

²¹⁵ Schleiermacher, *CF*, s. 126, 132.

²¹⁶ Bkz. Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 134.

²¹⁷ Schleiermacher, *CF*, s. 13-17.

²¹⁸ Bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 41-42.

burada akıl işin içine girecektir. “*Mutlak bağımlılık duygusu bizde, sonsuzluk karşısında evren bütünlüğünün birliği olarak bulunur.*” Evrenin birliği akılla kavranılamaz; bireyin bütünle kaynaşması, sonlu ve sınırlı bir varlık olarak kendini sonsuz ve mutlak olana bırakmasıyla gerçekleşir. Bu anlamda mutlak bağımlılık duygusu bireyin sonsuz ve mutlak olanla bütünleşmesidir. Bu bütünleşme, dindarlıkla ilişkili olarak ortaya çıkan ve bireyin tüm yaşamını aydınlatan bir durumdur.²¹⁹

Bu açıklamalar, mutlak bağımlılık duygusu ile Tanrı-bilinci (God-consciousness) arasındaki ilişkiyi netleştirmek için bize imkân sağlar. Tanrı-bilinci, mutlak bağımlılık duygusu ile bir ve aynı değildir, fakat bunun bir gelişimi, bu duygunun orijinal bir ifadesidir.²²⁰ Bu nedenle düşüncenin kendisinden çıkıp dışarıya doğru bir aşamayı temsil eder.

*“Eğer bununla birlikte, Tanrı orijinal olarak her yerdeyse ve bu nedenle Tanrı ifadesi bir temsilse, o zaman biz sadece mutlak bağımlılık duygusundan başka hiçbir şey olan bu şeyin, en birincil yansımasının mutlak bağımlılık duygusu olduğunu ve bunun en orijinal temsil olduğunu söyleyebiliriz... Mutlak bağımlılık hissi açıkça, sadece bu temsil ortaya çıktığı sürece bir öz-bilinç olur... Böylece insanoğlunu bütün varlıktan daha az olmamak üzere karakterize eden mutlak bağımlılık, Tanrı-bilinci haline gelir.”*²²¹

Bu anlamda Tanrı-bilinci, aktüel olarak bazı özel kişilerde bulunduğu gibi, asla mutlak bağımlılık hissinin saf bir yansıması değildir, fakat bireye ilişkin olduğu için zorunlu bir duygudur. Zorunluluk mutlak bağımlılık duygusunun tüm insanlara içkin olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gerçeğe rağmen Schleiermacher, doğrudan mutlak bağımlılık duygusundan kaynaklanan Tanrı-bilinciyle, öz-bilinç arasında ayırım yapmaya çalışır. Bu ayırmadan dolayı öz-bilincin katkılarına bağlı olan Tanrı’nın doğasından, fetişizm, monoteizm ve panteizm gibi farklı dinler ortaya çıkabilir.²²²

²¹⁹ Corrigan, **The Oxford Handbook of Religion and Emotion**, s.259. Bkz. Abdüllatif Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, Dergah Yay., İstanbul, 2006, s. 42-43.

²²⁰ Schleiermacher, **CF**, s. 125.

²²¹ Schleiermacher, **CF**, s. 17.

²²² Schleiermacher, **CF**, s. 34-36.

Schleiermacher, duyguların veya öz-bilincin değişimine işaret eden bir terim olarak dindarlığı kullanır; fakat dindarlığın tam bir tanımını vermez. Dindarlık, donmuş kalıplaşmış canlılığını yitirmiş bir inanç değil, insanın yaşayarak gerçekleştirdiği sürekli gelişen bir dinamizmdir, bir yaşama biçimidir.²²³ Nesnelerle biraz özgür biraz da bağımlı olarak ilişkide olan benliğin, kendi öz-bilincine ulaştığı bir andır.²²⁴

Dindarlık ve öz-bilinçlilik zihinsel bir fenomendir; dindarlık, insanın içsel durumunun karakteristiğidir. Fakat dindarlık aynı zamanda zihin-dışı eylemlerle ilişkiye girebilir. Schleiermacher'e göre, dindarlıkla ilgili olarak bir bilme, bir de yapma vardır, fakat dindarlığın özünü bu ikisinden biri belirleyemez. Dindarlık ayrıca dini cemaatlerin dinamikleri ile merkezi olarak ilişkilidir. Fakat kendi içerisinde düşünüldüğünde, dindarlık salt zihinsel seviyede var olur. O, dindarlık ve dinin özdeş olduğunu düşünmüşse, bu açıkça dinin kendisini zihinsel ve içsel bir fenomen haline getirmek içindir. İnançla ilgili ifadeler başka bir deyişle dogmatik önermeler, mutlak bağımlılık duygusunun ifadeleri değildir, onlar daha genel olarak dini öz-bilinçliliğin ifadeleridir.²²⁵ Proudfoot bu ayırmadan hareketle düşünürümüzü eleştirmektedir. Ona göre dini duyguya yapılan vurgu, din için özerk ve eleştirilerden uzak bir statü sağlayamaz. Schleiermacher'ı, bireyin gerçekliğin merkezi haline geldiği on dokuzuncu yüzyıl inancını idealleştirdiği için insanmerkezciliğinin (anthropocentization) sembolü olarak görür. Onun din açıklaması, Proudfoot göre, bireysel dini tecrübenin üzerindeki inancın objektif anlatılarına önceliğini vermenin, bir erken dönem basit ve mutlak bozulmasını temsil eder. Sonuç ise, ona göre, benliğin merkez olduğu bir dindir.²²⁶

Filozofumuzun din anlayışına en esaslı eleştiriler ise çağdaşı Hegel'den gelir. Hegel'e göre duyguların dinde hâkim olduğu aşamadan vazgeçilmelidir. Tin, basit bir duyguya din içerisinde asli önemi olan bir yer vermez. Bu tür bir öncelik, nesnel doğru arayışına açıkça aykırılık gösterir. Hegel'in bağımlılık duygusuna yaptığı

²²³ Schopenhauer 1811'de bir Plato hayranı olarak gittiği Berlin'de Fichte ve Schleiermacher'ın derslerini dinlemiştir. Fichte'nin bulanıklığını itici bulmuş, Schleiermacher'ın hiç kimsenin dindar olmaksızın gerçek filozof olamayacağı görüşünü, dindar olan hiç kimsenin felsefeye gereksinimi olmayacağından, felsefeye yönelmeyeceği şeklinde alaylı bir yorumla karşılaşmıştır. Bkz. Copleston, **Nihilizm ve Materyalizm**, çev. Deniz Canefe, İstanbul, 1998, s. 25.

²²⁴ Schleiermacher, **CF**, s. 79.

²²⁵ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 95.

²²⁶ Wayne Proudfoot, **Religious Experience**, University of California Press, Berkeley, 1985, s. XIII.

atıflar, Schleiermacher'ın ismini anmasa da doğrudan onun görüşlerini hedeflediğine dair çok az şüphe vardır.²²⁷

Hegel'e göre din, sadece duygu üzerinde temellenmişse, bir köpek daha güçlü hissettiği ve genel olarak bu his içinde yaşadığı için en iyi Hristiyan olacaktır. Ayrıca köpeğin, açlığını bir kemikle giderirse özgürlük duygusu da vardır. Schleiermacher'ın savunduğunun aksine, tinin, dinde kendi özgürlüğü duyguya yer vermez. Tin, kişinin kendini Tanrı'ya yükselttiği, onu hissettiği, Tanrı'nın doğrudan farkına vardığı, özgürlüğe, sonsuzluğa ve evrenselliğe sahip olabildiği tek mekândır. Bundan dolayı din duygudan değil, tinden ortaya çıkan daha yüce şeylerden oluşur.²²⁸

Hegel'in belki de görmezden geldiği bir noktayı vurgulamamız gerekir. Schleiermacher açık bir şekilde Hegel'in anladığı anlamda duyguları birbirinden ayırır. Bu açıdan önemli olan başka bir husus, Schleiermacher'ın bilincin üç derecesi arasında yaptığı ayırmadır: Düzensiz, hayvani bilinçlilik seviyesi, kişinin, kendisiyle evren arasındaki farkın ayırtına varmasını sağlayan bilinç seviyesi ve yüksek bilinç düzeyi olan öz bilinçlilik. Hayvani bilinçlilik seviyesinde özle (hissedilen ve algılanabilir olanla) sezdirildiği nesne arasında kesin bir ayrım yoktur. Yalnızca yüksek öz bilinçlilik seviyesinde benle evren arasında kesin bir ayrım vardır.²²⁹

²²⁷ Hegel "Tüze Felsefesi"nde yine evlilik törenleriyle ilgili yaptığı yorumda Schlegel'in görüşlerini eleştirmekte, onun takipçilerinden birinin de bu görüşü savunduğunu söylemektedir. Burada ismi söylenmeyen "biri" diye anılan Schleiermacher'dir. Arkadaşına yazdığı mektuplardan birinde de "Schleiermacher din felsefesi dersleri veriyormuş" diyerek, aslında Schleiermacher'le ne kadar ilgili olduğunu ortaya koymuştur. Bu bakımdan Hegel'in, Schleiermacher'ın duygular arasında yaptığı ayırımı görmezden gelmesinin başat nedeninin ikili arasındaki rekabet olduğu söylenebilir. Bkz. Hegel, **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2006, s. 207; Naim Şahin, **Hegel'in Tanrısı**, Çizgi Kitabevi, Konya 2001, s. 37. Kierkegaard bu rekabette Schleiermacher'ın geride kaldığını söylemektedir. Çünkü Hegel her konuda söyleyecek bir şey bulurken, Schleiermacher Grek duyarlılığı ile sadece bildiği konularda konuşmuştur. Bkz. Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, çev. Vefa Taşdelen, Hece Yay., 2004, s. 21.

²²⁸ Geniş bilgi için bkz. Eric Von der Luft, **Hegel, Hinrichs, and Schleiermacher on Feeling and Reason in Religion: The Texts of Their 1821-22 Debate**, Mellen Press, Lewiston, 1987, s. 260.

²²⁹ Schleiermacher, **CF**, s. 18-19.

C. KAYNAĞI VE MAHİYETİ AÇISINDAN DİN

1. Dinin Özü ve Tezahürleri

Schleiermacher, *Konuşmalar*'ın ilk bölümünden itibaren, dinin özünü dinsel düşüncelerden, kavramlardan, uygulamalardan ayırmaya ona biricikliğini sağlayan şeyin ne olduğunu göstermeye çalışır. “*Dinin özü ne düşünme, ne eylemdir, sadece sezgi ve histir*” şeklindeki meşhur tanımı, dinsel yaşamın dışından gelen eleştirel araştırmayı engellemeye yönelik, güçlü ve himayeci bir stratejiyi vurgular. Bu tanımda karşı durulan iki şey rasyonel teoloji ve Kant'ın ahlak felsefesidir.

Schleiermacher'ın *öz* ve *tezahür* arasındaki ayrımı, onunla birlikte var olmuş ve dinlerin bilimsel incelemesinin temel bir problemi haline gelmiştir. Bu ayrımın doğasına dair söylenecek yanlış şeyler, onun din anlayışının kötü bir temsiline neden olacaktır. Schleiermacher, sadece dinin “özünü” keşfetmeye çalışan birisi olarak sınıflandırıldığında bu ayrımın ayırt edici karakteri kaybolacaktır.

En genel anlamıyla söylersek Schleiermacher'ın din anlayışında, bütün aktüel dini olgular, din tezahürünün bir parçasıdır. Bu anlamda dinin özü aslında, sadece dinin gözlemlenebilir dışsal niteliklerini (dinsel pratikleri, sembolleri ve kitapları) değil, aynı zamanda kavramsal veya dinin içsel olan tarafını (doktrinlerini, veya özel bir din mensuplarının paylaştığı dünya görüşünü) kuşatır. Bu anlamda özel (tikel) bir dinin özü, o dine has olgulardan ve onun merkezindeki ifadeden gelen bir soyutlama olacaktır. Dolayısıyla Schleiermacher'ın din açıklaması, dinin kendi özüne doğru daralmasını, diğer bir deyişle dinin kendi tezahürlerinden mahrum edilmesiyle dinin arındırılmasını teklif eder.

Schleiermacher'ın dinin özünü ikinci konuşmada, tezahürlerini ise diğer konuşmalarda tartıştığını söylemek kabaca doğru ise de, gerçekte onun kapsamlı ayrımı *Hristiyan İnancı* okunmaksızın kavranılamayacaktır. İkinci konuşmadan itibaren Schleiermacher, tikel dinlerin özünün, ne tür şeylerin bir sorunu olduğunu tartışır; konuşmalar sırasıyla dinin kişiler arası tezahürünü ve dinlerin (aktüel veya pozitif dinler) birbirlerinden farklı olarak tekilleşme gelişimini ele alır.²³⁰

²³⁰ Schleiermacher, **OR**, s. 27-115.

İkinci konuşmanın başlangıcında Schleiermacher, tarifine niyetlendiği şeyin *dinden bir soyutlama* olduğunu kabul eder.²³¹ O, dinin büyüçüde ortaya çıktığı gibi insanlar arasında da gizlenmiş olarak bulunmadığını ve bizim onu izlememize izin vermediğini ifade eder. Bununla birlikte, din kendisinin saf biçimde ortaya çıkmasındaki yanlışlıkta yalnız değildir. Çünkü dinin bütün tezahürleri, dinin özüne ve yaşamın diğer alanlarından alınan unsurlara bağlıdır. O, doğrudan bütün unsurların bir karşımıdır ve ancak dinin özünün tasviri; dini, diğer unsurlardan ayrı tutacaktır. Bu anlamda dinin özü ifadesi, “arınmış” veya “özgün” din biçimini işaret ederken, çeşitli dinsel olguların ortak unsurlarına dair hiçbir şey söylemez.²³²

Son tahlilde “Dinin özü nedir?” sorusu, *Konuşmalar*’da basit bir cevap bulmaz. Bununla ilgili olarak bir sınır çizilmez. Bu, iletişim ve toplumsal formasyonun somut fiillerinde kendisini ortaya çıkarmış olan dinin doğasının sonucudur. Din olgusu, insan ruhunun derinliklerinden kişiler arası alana uzanır. Bu nedenle o, dâhili ve harici faktörleri içerir. Schleiermacher’ın dinin özüne dair tartışmaları “din” ve *Hristiyan İnancı*’nda sürekli vurgulanan “dindarlık” arasında gidip gelir. Bu iki kavram arasındaki ilişki, *Konuşmalar*’da sistematik olarak tartışılmamıştır.²³³ Dinin özü, Tanrı’nın doğaüstü olduğunu savunan dogmalarla, kilise ritüelleri ve formaliteleriyle açıklanamaz. Dinin özü, ancak insan hayatına ve kültürüne ait olan temelde birbirinden bağımsız, ama birbirini bütünleyen unsurlarda bulunabilir.²³⁴ Schleiermacher’e göre din, sonlu şeylerin içinde var olan ve onlara kendini gösteren sonsuz bir şeye bağlı olmanın hissidir. Tüm büyüyenlerin ve değişenlerin, tüm hareketlerin ve hareketsizliklerin arasında bu sonsuz ve ölümsüz şeyi bulmak ve ona sahip olmak gerekir ki, bu mutlak bağımlılık duygusudur.²³⁵

2. Pozitif Din ve Din Türleri

Schleiermacher, “din” teriminin nasıl anlaşılacağına dair bir dizi mütalaalar önermiştir, fakat dinin farklı kullanımları arasındaki ayrımın dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. O; tikel dinler, dinsel, doğa dini, genel din, sübjektif ve objektif din arasında ayrım yapar. Onun önerdiği bütün tanımlarda

²³¹ Schleiermacher, **OR**, s. 97.

²³² Schleiermacher, **OR**, 50-51.

²³³ Schleiermacher, **OR**, 95.

²³⁴ Schleiermacher, **a.g.e.**, 148.

²³⁵ Schleiermacher, **OR**, 39, **CF**, 132.

ortak öge dindarlık ile alakalı bazı ilişki türleridir. Örneğin dinsellik, bireyin hassasiyetine, kardeşlik veya mezhebin etkisine bağlıdır, bu nedenle dini duyguların dolaşımına ve propagandasına atıfta bulunur. Dinin aktüel veya pozitif biçimlerine dair tercihleriyle aynı doğrultuda Schleiermacher'ın küçümsediği bir terim olan “genel din” ise, kişi için sadece “*dinsel duyguların üretiminde sıradan insan ruhunun hareketi*”²³⁶ olarak anlaşılır.

Dinin aktüel olması için gerekli olan şartlardan biri, Schleiermacher'e göre, bireyselleşmedir. Beşinci konuşmaya kadar, dinin özü, bireydeki dinin gelişimi ve dinsel cemaatlerin toplumsal dinamikleri üzerine olan tartışma, Schleiermacher'ın “pozitif din” diye isimlendirdiği soyut bir aşamada meydana gelir. Schleiermacher aktüel ve belirli dinleri, somut bir şekilde son konuşmaya kadar neredeyse hiç tartışmamıştır.

Bireyselleşmenin dinsel ilkesi, önemli bir konumda olan tek bir dinsel sezginin konusudur. Dinin bireysel örneği, diğer bir deyişle arayışında olduğumuz dinsellik, bütünlüğün merkezi olan evrenin özel bir sezgisini oluşturmalıdır. Bu dinsellik özgür seçimlerimizden başka hiçbir şey tarafından kurulamaz. Pozitif dinler, tek bir evren sezgisinin merkezi olduğu için birbirlerinden ayrılmıştır.²³⁷

Tanrı dini (evrensel din), bu nedenle belirli sezgisel veya kavramsal bir yapının gelişimini içeren bir bireyselleşme süreci sayesinde aktüel olur. Sadece bu pozitif dinlerde, dinsel kapasitenin doğru ve bireysel bir gelişimi mümkündür. Bununla birlikte, dinsel bireyciliğin bu savunusu, bireyler ne kadar çoksa dinlerde o kadar çoktur anlamına gelmez. Schleiermacher dinsel iletişim sürecini, kamusalılık ve farklılığın karşılıklı etkileşimi olarak anlar; bu, bireylerin yegâne dinsel yaşamlarının gelişmesi ve evrensel dinlerin tedricen ortaya çıkmasının bir sonucudur.²³⁸

Schleiermacher dördüncü konuşmada, dinin sosyal (toplumsal) olmak zorunda olduğunu söyler.²³⁹ Din sadece insan doğasında ikamet etmez. Dinin kısmî tezahürü dinsel bir cemaatin ortaya çıkmasıdır ve bu dinin toplumsal yapısı için çok

²³⁶ Schleiermacher, **CF**, 30, 46.

²³⁷ Schleiermacher, **OR**, s. 217-218, 238.

²³⁸ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 225

²³⁹ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 148.

önemlidir. Bu bakımdan Schleiermacher için din, zorunlu ve doğal olarak toplumsal bir meseledir; diğer faktörlerden soyutlanmış düşünülse dahi, ‘sonsuzluğa dair duygu ve tat’ kimi toplumsal davranışları motive eder.²⁴⁰ Bu sonsuzluğa dair duygu ve tat birini harekete geçirir ve nüfuz ederse, insan o kadar güçlü olur. Schleiermacher, kendi duyularına giren ve hislerini uyandıran şeylere başkalarının da tanık olmasını ve katılmasını ister.²⁴¹

Bu bağlamda kilise veya dinsel toplum bir merkez ve çevreden, din kardeşliğinden oluşmuştur. Merkezde, evreni sezme gücünü uyandırmak için güçlü dinsel sezgilere ve hislere sahip liderler ve rahipler durur. Schleiermacher’e göre, var olan hiçbir dinsel cemaat onun yaptığı bu doğru kilise tarifine boyun eğmez. Kurumsal kilisenin tam işlevi, doğru kilise ve insanlığın kamusal işleyişi arasında arabulucu bir kurum olmasıdır.²⁴²

Bütün bu görüşler dikkate alındığında, Schleiermacher’ın müdafaasını yaptığı saflaştırılmış veya arındırılmış din, bütün toplumsal ilişkilerden ve yapılardan ayrılmış özel bir olgu değildir. Pozitif dinin kendisini nasıl değişik eksikliklerden azade edeceği problemi, bu nedenle ‘dinin özünün’ doğru bir şekilde anlaşılmasında en önemli sorundur. Bu toplumsal bir problemdir, dinsel kurtuluş ve pratikteki esnekliğe adres göstermek vasıtasıyla, dindarlar, dinsel yaşama en uygun cemaat biçiminin peşinde olmalıdırlar.²⁴³

Beşinci konuşmada, Schleiermacher kısa ve öz bir şekilde dini kurumların özgürlüğünü korumak için kendi nedenlerini sıralar. Ona göre hem “doğru kilise” hem de “harici kilise” dinsel çizgiler boyunca bölünmemelidir ve birleştirilmelidir. Bu nedenle, basit olarak dinin özünün bir çeşit gelişimden uzaklıkta olması nedeniyle insan hayatının herhangi bir parçasının dinsel olmayı bırakacağını düşünmek hatadır. İnsanın bir parçasını dinsel faktörler, diğer parçasını da din-dışı faktörler oluşturmaktadır.²⁴⁴ Saf olarak dinin bireysel biçimleri vardır; fakat onlar ayrıca toplumsal ve kurumsal şekillerde de ortaya çıkarlar. Bu bakımdan *Konuşmalar*’da,

²⁴⁰ Schleiermacher, **CF**, s. 16.

²⁴¹ Schleiermacher, **OR**, s.153.

²⁴² Schleiermacher, **a.g.e.**, s.173.

²⁴³ Schleiermacher, **OR**, s. 154.

²⁴⁴ Schleiermacher, **a.g.e.**, s.161.

Schleiermacher'ın öncelikli amaçlarından birinin, o günün dini cemaatlerinin melez karakterini tartışmak olduğunu söyleyebiliriz.

Schleiermacher'e göre, hiçbir aktüel dini cemaat, 'sonsuzluğa dair his ve tat' tarafından tayin edilmediğinden dolayı, "Tanrı kentinin" yüce standartları hiçbir tarihsel dinde yeterli derede bulunmaz. Gerçekte, dini bir cemaate katılan birçok kimse, kendi dini sezgileriyle cemaatin söylemine bir katkıda bulunmaz. Aktüel kilisede, "*sosyalliğin bütünüyle farklı bir biçimi yürürlüktedir*".²⁴⁵ Schleiermacher'ın tabiriyle "kamusal kilisenin" üyeleri almak isterler, oysa verecek diye varsayılan sadece bir kişi vardır. Tamamıyla edilgen olarak, onlar kendilerinin hisleri vasıtasıyla tek ve aynı kanaldan etki altında kalmalarına göz yumarlar. Bu çarpık dindarlık, bireyler edilgen kaldığı müddetçe, dinin gelişimine katkıda bulunamaz. Bu dindar bireyler, ideal din cemaatini karakterize eden "özgür sosyalliğin" önüne engel koyarlar. Onların varlığı, cemaatin toplumsal yapısını değiştirerek, pozitif dinin karakterini değiştirir.²⁴⁶

Kilisenin, dini cemaatlerin modern bir biçimi olması gerçeğine rağmen, Schleiermacher için din ve kilise özdeş değildir.

3. Dini Çoğulculuk Sorunu

18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, Batı-Hıristiyan düşüncesinin mutlak hakikat algısını tümüyle yok etmiştir. Hakikat algısı merkeziliğinde şekillenen bu yeni epistemolojik paradigma, pratik sonuçlarıyla birlikte, mutlaklık yerine göreceliği sunmaktadır. Statik, ezeli, monolitik ve dışlayıcı bir karakter arz eden hakikat telakkisi, dinamik, diyolojik ve tarihi olarak algılanır hâle gelmiş; hakikat, onu kavrayan kişinin idrakine bağlanmıştır. Bu nedenle, mutlak hakikati elinde bulundurduğunu ifade eden her görüş reddedilmelidir.²⁴⁷ Bu bakımdan oldukça eski bir fenomen olmasına rağmen "dini çoğulculuk" kavramının modern bir problem olarak gündeme getirilişi yakın bir zamanda vuku bulmuştur. Yirminci yüzyılın ilk yarısına gelinceye kadar dinler arası ilişkiler, çoğulculuk meselesini ortaya çıkaracak kadar geniş bir etki alanına sahip olmamıştır. Bunun nedeni, dinler arası ilişkilerin

²⁴⁵ Schleiermacher, **OR**, s. 170.

²⁴⁶ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 171.

²⁴⁷ Bkz. John Hick, **İnançların Gökkuşağı**, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 8-17

içeriğine uygun olarak zikredilen dini çoğulculuk probleminin ortaya çıkışının sadece dinlerin birbirleriyle olan münasebetleriyle sınırlı olmamasından kaynaklanmaktadır.²⁴⁸

Kendi döneminde ilgisi sadece Yunan, Yahudi ve Hristiyan dinlerine odaklanmış olsa da, Schleiermacher dünya dinlerinin tarihsel ve teolojik yorumlanışına önemli katkılarda bulunmuştur. Schleiermacher'ın dini çoğulculuk problemine olumlu veya olumsuz etkileri kendine özgüdür. *Konuşmalar*, eğer dinleri doğru bir şekilde anlayacaksak, kategorileri yerli yerine koymak zorunda olduğumuzu vurgular. Bu bakımdan *Konuşmalar*, sadece tek bir din doğrudur ve ayrıcalıklıdır varsayımlarının reddidir. Aşırılıkları bir kenara koyarsak, Schleiermacher kendi durduğu yerin rasyonel bir savunusunu yapmaya çalışmıştır.²⁴⁹

Özellikle beşinci konuşmada, Schleiermacher'ın Protestan Hristiyan geleneğine olan müracaatı, dini çoğulculuk problemiyle ilgili olarak kendine has bir duruşu olduğunu göstermektedir.²⁵⁰ Bunu söylemek onun cevabının yetenekten yoksun olduğunu söylemek değildir. Tarihsel olan ve pozitif olarak ortaya çıkan dini geleneğin, diğer geleneklerle veya dünyevi olanla en iyi nasıl ilişkilendirileceği konusu Schleiermacher zamanından beri can sıkıcılığını korumaktadır. Schleiermacher din anlayışında, başlangıçta öznellikten tarafta olmuştur. Fakat din, kültür içerisinden ortaya çıktığı için, tarihsel olarak ortaya çıkan dinin inkârı gerçekte insanlığın inkârını teşkil eder. Kişisel hissin, neşe ve ümitsizliğin, mezheplerin, ritüellerin, garip ya da egzotik inançların derinliğini, insan adına göz ardı ediyormuş gibi yapmak basiretsizliktir. Schleiermacher, soyut karşılaştırmalı analizlere nazaran öznellik riskinin daha ağır basmasına karşı mücadele eder. Onun fikrine göre, karşılaştırmalı analizler yapabilmek için, doğa veya evrensel ahlak gibi dışsal kategorileri yardıma çağırarak gerekmektedir.²⁵¹

Schleiermacher'ın ikilemi çözüp çözmediği şüphelidir. En katı koşullarda, Schleiermacher göreceliği benimser ve birinin evrenle olan ilişkisiyle ilgili olarak genel geçer bir yasa çıkarma peşinde değildir. Fakat diğer görüşleri çerçevesinde din, en yüce güce yükselmek olarak sunulur ve baskın bir Hristiyan yanlılığı gözden

²⁴⁸ Bkz. Kürşat Demirci, **Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk**, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 11.

²⁴⁹ Fahlbusch, **The Encyclopedia of Christianity**, s. 855. Crouter, "Introduction", s. XXXV.

²⁵⁰ Schleiermacher, OR, s. 164-168.

²⁵¹ Crouter, "Introduction", s. XXXV.

kaçmaz. Karl Rahner'in "anonim Hristiyanlık" formülasyonundan daha bariz olmamasına rağmen, Schleiermacher'ın modeli evrenselliğin ortaya çıkmasıdır, fakat türevinde Hristiyanlık vardır.²⁵²

Eğer bütün dinlerin "basit sezgileri" ve "özleri" (essences) var ise, o zaman, dine inanan biri, karşılaştırmaya ve bu göreceli özellikleri değerlendirmeye muktedir olmalıdır. Bunu başarmak, bununla birlikte, dindarın Schleiermacher'ın yolunu izlemesini ya da temel olarak diğer bazı din-dışı felsefî prensipleri gündeme getirmesini gerektirmektedir. Eğer insanlık evrenselse ve her birey bütün insanlığın bir külliyyatını oluşturuyorsa, Schleiermacher'de dini çoğulculuktan bahsetmek kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Schleiermacher'ın dini çoğulculukla ilgili yaklaşımındaki problem, Yahudilik tartışmasında daha da açığa çıkar. Yahudilik ölmüştür diye özetlenebilecek olan görüşü, dini çoğulculuk tartışmasının deneysel zeminini tekrar ön plana çıkarır. Eğer biz kendi öz deneyimlerimizin önceliğini tartışıyorsak, o zaman diğerlerinin tecrübesi gözle görülür bozukluklara uğrayabilir.

Sonuçta Schleiermacher'ın din anlayışında çoğulculuk çerçevesinde değerlendirilebilecek birçok yaklaşım bulunmaktadır. Evreni anlamak için kaos, çeşitlilik, çeşitlilik içinde birlik gibi pek çok yol vardır.²⁵³ Bu yüzden, dinin pek çok farklı yapısı vardır ve bütün dinler bu bütünün içinde belirli bir perspektife bakmaksızın sahih bir şekilde dinidir. Dinlerin çeşitliliğinin hiçbir sınırı yoktur, çünkü din sonsuzdur.²⁵⁴ Her ne kadar bu çoğulcu teori açıksa da, bazı dinler diğerlerinden daha yücedir.²⁵⁵ Bu bağlamda Schleiermacher'ın çoğulculuğu rölativizme bir onay değildir. Bu çoğulculuk, yüksek alçakla, doğrunun yanlışla bağlantılı olduğu gibi, dinlerin de birbirleriyle bağlantılı olmasını gerektirmektedir. Nitekim genel olarak pluralism, dini gelenekleri, aynı nihai gerçekliğe farklı cevaplar olarak görme temayülünden başka bir şey değildir.²⁵⁶

Schleiermacher'e göre dinin ya da dindarlığın özünü mutlak bağımlı olma bilinci veya Tanrıyla ilişki içinde olma bilinci teşkil eder. Mutlak bağımlılık duygusu

²⁵² Crouter, **a.g.m.**, s. XXXII.

²⁵³ Schleiermacher, **OR**, s. 137.

²⁵⁴ Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 107

²⁵⁵ Bkz. Schleiermacher **OR**, s. 50-51, 72, 213, 248; **CF**, s. 68.

²⁵⁶ Hick, **a.g.e.**, s. 75.

tek bir dine özgü değildir. Bütün insanlar için genel geçer olan bir duygudur, her insan bu duyguyu kendi iç varlığında ve kendisi olarak duyar. Burada dinlerdeki kurallar, ritüeller ve kutsal olarak addedilen şeyler yoktur. Her dinsel gelenekte Tanrı veya tanrısal hakikat vardır; ancak İsa Mesih öğretisi, bu evrensel dinsel uyanışın mükemmel ve en üst düzeydeki ifşasıdır. Bu anlamda Schleiermacher'ın yalnızca Hristiyanlığın değil her türlü dinin üstüne çıktığını söylemek mümkün görünmektedir.²⁵⁷

Schleiermacher'ın evren anlayışı ve orada kendini kavrayan insanın yeri kavranılmadıkça, Schleiermacher'ın din anlayışının değeri anlaşılamayacaktır. Spinozacı alternatifi benimseyerek Kantçı numen bireyciliği reddetmesi, onun holizme karşı eğiliminin açık bir göstergesidir.²⁵⁸ O, devamlı olarak kendi tikel karakterini anlamak için öz olarak dâhil olduğumuz varlıkla olan ilişkimizi anlamamanın gerekliliğini vurgulayarak, herhangi bir varlık veya fenomene (din) dair mutlak bir özerklik iddia etmeyi reddeder. Bu bakımdan Schleiermacher'ın dinin hakkını dine verdiğini ve tüm dinleri nihai gerçekliğin kendine özgü yansıması olarak anladığını söyleyebiliriz.²⁵⁹

²⁵⁷ Schleiermacher, CF, s. 70.

²⁵⁸ Lamm, **The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation Of Spinoza**, s. 42.

²⁵⁹ Schleiermacher, CF, s. 37-40. Bkz. Fahlbusch, **The Encyclopedia of Christianity**, s. 885. Schleiermacher'de dini çoğulculuk problemi ile ilgili tartışmalar için bkz. Edwina Lawler, Jeffrey Kinlaw, Ruth Richardson, **The State of Schleiermacher Scholarship Today: Selected Essays**. Edwin Mellen Press, Lewiston, 2006.

III. BÖLÜM

TANRI ANLAYIŞI

Schleiermacher'ın din felsefesinin dayandığı temel fikirleri, felsefi sisteminde dinin yeri ve önemini ana çizgileri ile inceledik. Schleiermacher'ın çabası, dinin tam bir unutulma tehdidi altında olduğu entelektüel dünyada, kaybettiği konumunu yeniden ele geçirme yolunda bilinçli bir girişimdi. Ona göre din, doğal dünyaya eşit bir varoluşsal gerçeklikti ve onu anlamak için tinin dünyaya “indirgenmesi” yapılamazdı. Dinin özünü anlamak, tefekkür ya da kavramsal düşünce aracılığıyla değil, ancak sezgiyle başarılabilirdi. Din, bu anlamda kesin ve sezgisel bir sonsuz olana bağlılık hissinde yer almaktaydı. Din, ancak kendi bağlamında anlaşılabilir ve onun özü ancak sezgiyle bilinebilirdi. Bunun sonucu olarak dinin doğası “tanrısallığın bizde ve dünyada bulunduğu haliyle dolaysız bilinçliliği”ydi.”

Schleiermacher, felsefesinde, dünyanın ruhunun ve doğasının temelinde yatan, ayrışmamış bir birlik olarak, bu dolaysız Tanrı bilincini vurgulamaktadır. Ona göre din, nihai anlamda, sadece Tanrı'nın doğrudan tecrübesine ve dini geleneğin belgeleri tarafından sağlanan aydınlık aracılığıyla, bu tecrübenin yorumuna dayanmaktadır. Bu yüzden o, hermeneutik düşünümü geliştirmek suretiyle, her iki kuruma, yani bilimsel akla ve Hristiyan imanına, sadık olmaya çalışan yeni bir teoloji modeli sunmuştur. Bu model iman ve akıl arasındaki yarığı kapatmaya yönelik bir çabadır.

Tanrı kavramı hem kendi başına taşıdığı önem hem de bu çabanın anlaşılmasında oynadığı merkezi rol sebebiyle Schleiermacher'ın başlıca ilgi alanları arasında yer almıştır. Bu sebeple biz, bu bölümde öncelikle düşünce tarihinde Tanrı'nın bir kavram ve problem olarak nasıl ele alındığını inceleyeceğiz. Daha sonra Schleiermacher'ın bu tarihi halkaya nasıl eklendiğini ortaya koymak için, onun Tanrı anlayışına yer vereceğiz.

A. TANRI PROBLEMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Tanrı'yı belirli bir biçimde anlama ve tasavvur etme, temelde insan tarafından gerçekleştirilen zihinsel bir girişimdir. İnsanlığın tarihsel tecrübesi boyunca tek bir dindarlık türünden söz edilemeyeceği gibi, genel geçer tek bir Tanrı tasavvurundan da söz edilemez. Aslında Tanrı kavramının içeriği de, onun tek bir şekilde algılanmasını veya anlaşılmasını mümkün kılmamaktadır. Sözelimi teologlar Onun hakkında konuşurken, bir yandan onu belli tanımlanabilir biçimde eylemlerde bulunan ve bireylerle ortak niteliklere sahip bir varlık olarak tanımlarlarken, diğer yandan onu bilgiye hiçbir zaman konu olmayacak biçimde her şeyi bilen, Kadir-i Mutlak, başlangıcı ve sonu olmayan bir varlık olarak sunmaktadırlar. Bu durum, Tanrı hakkında birbirinden farklı tasarımların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.²⁶⁰

Dinlerin Tanrı'yı bizlere anlatması ile felsefecilerin Tanrı hakkındaki anlatıları birbirinden farklıdır. Dinler, yaşayan, aktif, insan ve tabiatla sürekli bir ilişki içinde bulunan bir Tanrı tasavvuruna sahipken, filozoflar Tanrı'nın münezzeh olduğu öğretilerinden hareketle O'nun hakkında olumlayıcı hiçbir yüklem kullanmamaya özellikle dikkat ederler. Aslında felsefenin aksine, tek Tanrı inancına dayalı herhangi bir din ve teolojik sistem, Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklemeler kullanılabileceğini kabul etmek durumundadır.²⁶¹ Kitabî dinler tarafından ortaya konan ve kendisini vahiyle insanoğluna açan Tanrı ile filozofun anlattığı, sadece metafiziksel gereksinimleri karşılayan Tanrı arasında ciddi bir tasavvur farklılığı vardır. Her şeyden önce İbrahim'in Tanrı'sı filozofların Tanrı'sından daha ayrıntılı bir özelliğe sahiptir. O'nun kendine özgü nitelikleri vardır. Bu nitelikler inanan kişilerin kaderini doğrudan doğruya belirler, insanlar Tanrı'ya sadece aklın otoritesi ile değil, aynı zamanda tanrısal çağrı ve vahiyle de bağlanırlar. Filozofların Tanrı'sı, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların inandığı vahiy Tanrı'sından, erdem, adalet, sevgi ve merhamet Tanrı'sından, göklerin ve yerin, insanın yaratıcısı Tanrı'dan farklıdır.²⁶²

İlk Yunan filozoflarına ait eserlerde Tanrı kelimesinin sayılamayacak kadar çok şey hakkında kullanıldığı görülür. En belirgin özellikleri canlı olmaları olan bu

²⁶⁰ Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, s. 11-12.

²⁶¹ Turan Koç, **Din Dili**, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 84, 85.

²⁶² Georges Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 20.

Tanrılar, aynı zamanda ölümsüzdürler. Genel anlamda insan hayatı ile ilgili olan bu Tanrılar, ölümsüz olmalarına rağmen uyurlar. Uyudukları gibi sevmek ve arzu etmek onların özellikleridir. Tanrı'nın varlığını realite olarak kabul eden Aristoteles teolojisinin “İlk Muharrik”i ise cisim değil, cevherdir. Onun mekânı yoktur, birdir, bölünmez ve parçalanmaz. Varlığın sebebi olan Tanrı, zat ve hakikati ile vardır ve hareketsiz yani sükûn halindedir.²⁶³

Stoa'lılar ise Tanrı'yı, âlemin içinde içkin (immanent) olarak kabul etmişlerdir. Stoacılara göre, Tanrı, dünyanın ruhudur, düzenlediği evrenle birleşir; ondan ayrı değildir. Tanrı, Plotinus'un düşüncesinde Mutlak değişmez bir birliktir. Çokluk ve değişiklik ise, Tanrı'nın tesiriyle ortaya çıkar. Çokluk, Plotinus için sonlu varlıkların karakteridir. Tanrı ise ilk olan, bir olandır. Bu sıfatla Tanrı, tüm sonlu realitenin varlığın ve ruhun üzerindedir. Plotinus'un düşüncesindeki “Bir”; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. Onun ne olduğu değil ne olmadığı hakkında konuşulabilir. Tanrı gerçekte dile getirilemez olandır. Varlığın, zamanın, niteliğin ötesindedir. Akıl ve ruh da değildir. Çünkü bütün bu kavramları insan kendi tecrübesinden elde eder. O'na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracağından, O'na sıfatlar vermekten kaçınılmalıdır. Tanrı'nın dini önemini koruma çabalarının ön plana çıktığı ortaçağda ise, kendi mutlak faaliyeti ile, metafizik durumun temeli olarak tasavvur edilen Tanrı fikri karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağın bu en belirgin anlayışında Tanrı, her şeyin sebebidir, her açıdan bağımsızdır ve insanlara sürekli olarak görevler veren bir varlık olarak kabul edilmiştir.

On yedinci yüzyıla geldiğimizde bilimsel gelişmelerin de etkisiyle özellikle rasyonalistler, Tanrı'nın varlığını ve etkilerini akılcı bir yolla açıklamaya çalışmışlardır. Descartes, felsefesinde Tanrı meselesine merkezi bir yer vermiş, matematiksel kanıtlarını yürüttüğü yoldan Tanrı bilgisine ve varlığına ulaşılabilceğini iddia etmiştir.²⁶⁴ Yine Leibniz için de, insan akli ile Tanrısal akıl arasında özde bir ayrım olmayıp, sadece onlardaki ilişkinin parça-bütün ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan Descartes ve Leibniz için Tanrı, kozmosu kaplayan total rasyonelliğin membaı ve teminatıdır. Bu düşünce modu,

²⁶³ Bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 56-57.

²⁶⁴ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 87.

insana, Tanrı'dan bir parça, kendi akıl istidadıyla doğayı anlama kapısını açan bir rasyonaliteden başkası değildir.²⁶⁵

Leibniz'in düşünce çizgisinin babası diyebileceğimiz Descartes, maddeyi, özün çeşitli uzantıları olarak görerek, evrendeki çeşitliliği birkaç ihata edici kaideye indirgeyerek ve Tanrı'ya da, bu düzenin kuruculuğunu vererek yani onu, evrenin yaratıcısı ve sponsoru statüsüne indirmek suretiyle 'ilahî nizam' kavramını yerle bir etmiştir. Onun Tanrı'sı, neredeyse sadece madde hakkındaki genel düşüncelerin doğru olduğunu güvence altına alan bir varlıktır. Bu fizikçinin Tanrı'sıdır veya daha önemlisi kuşkuculuğu yadsıyan bir fizik felsefesi tarafından talep edilen türden bir Tanrı'dır; fiziğin genel yasalarına kesinlik vermeye çalışan bir Tanrı'dır.²⁶⁶

Spinoza felsefesinde ise Tanrı "Mutlak Cevher" diye isimlendirilen, yokluğu düşünülemeyen, varlığı kendi kavramından ve mükemmelliğinden zorunlu olarak çıkarılan varlıktır. Bu sebeple, Spinoza'ya göre, âlemde aynı sıfatlara sahip iki mutlak Cevher, yani Tanrı olamaz. Tek bir Tanrı vardır ve evrende var olan her şey Tanrı'da vardır. Tanrı'nın dışında sadece görünüş vardır, hiçlik vardır. Diğer bir deyişle ona göre 'Tanrı'nın adaşı' olamaz. Bununla birlikte Spinoza'ya göre, Tanrı'nın zorunlu varlık olması, onun yokluğunun düşünülememesi demektir. Keza, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olması, onun yarattığı her şeyin iyi, mükemmel ve güzel olmasını gerektirmektedir. Tanrı'nın dışında kurtuluş yoktur, zamanın üstüne yükselmek için başka bir hayata ihtiyaç yoktur. Tanrı olmadan hiçbir şey var olmaz ve tasarlanamaz. Tanrı mutlak surette ilk nedendir. Tanrı hiçbir baskıya bağlanmadan, kendi tabiatının kanunlarıyla tesir eder ve etkindir. O, öncelikle tüm evrenin tek bir tözden oluştuğunu bunun da sonsuz ve sınırsız Tanrı olduğunu, ruh ve maddenin bağımsız birer töz olmayıp, yalnızca Tanrı'nın sıfatları olduğunu savunmuştur. Spinoza, böylece hem Descartes'in düalizminin yarattığı problemlerden uzaklaşmış hem de dünyayı tamamıyla belirlenmiş ve kontrol dışı olarak görmüştür. İnsanın özgür iradesi yoktur, var olan tüm fikir ve niyetleri Tanrı'nın zihninin değişimleridir.²⁶⁷

²⁶⁵ Aliye Çınar, "Var Olan ve Varlık Olarak Tanrı", **U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 11, Sayı:1, 2002, s. 221.

²⁶⁶ Çınar, **a.g.m.**, s. 222.

²⁶⁷ Arıcan, **Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, s. 42, 47.

On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının gündeminde Tanrı'nın varlığı, evrendeki anlamı ve insan hayatına etkileri ile ilgili tartışmalar önemli yer tutmuştur. Modern dönemde bilimin etkisi ile tabiat hakkında yapılan yeni yorumlamalar, Tanrı'ya ihtiyaç olup olmadığı tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Bütün bu gelişmelerin sonucunda bir grup Tanrı'yı hiçbir şeye karıştırmazken, başka bir grup ise Tanrı'yı tamamen yok edebilmek için çabalamıştır. Aydınlanma felsefesinin varlık anlayışında akıldan hareket eden filozoflar, insana, rasyonel olarak yeryüzünün hâkimi olma misyonunu yüklemiş ve bu bağlamda evreni de mekanik bir yapı olarak nitelendirmişlerdir. Burada Tanrı'nın konumu, bu mekanik kavrayış içinde varlığı düzene koyan ve insana müdahale etmeyi bırakıp kenara çekilen bir Tanrı olarak görüldüğünden, artık varlıkla Tanrı arasında herhangi bir bağ kurulması imkânı kalmamıştır. Modernitenin sunduğu insan, oldukça tek boyutlu sadece düşünen, soğuk, bir o kadar da cılız bir varlıktır. İşte bu insanın Tanrısı da bütünüyle demir zırhlara bürünmüş, soyut bir Tanrı'dır. Bu dönemde filozofların Tanrısı, bir bakıma "zekânın fonksiyonlarının sınırlı kullanımı, yani insan aklının tanrılaştırılması ve onun kanunlarının aşılması" şeklinde anlaşılmıştır. Bu gerçeğe teolojik açıdan bakan Martin Buber, *Tanrı Tutulması*'nda modern insanın kendi elleriyle Tanrı'yı çok derinlere gömdüğünü, dolayısıyla karanlıkta kaldığını söylemektedir. Otto, Buber, Jung, Tillich ve Schleiermacher gibi düşünürler bu temel problemlerden hareketle, insanın tek boyutluluğuna itiraz ederek, onun aynı zamanda "dini bir varlık" (homo religious) olduğunun unutulduğuna dikkat çekmişler; gündemden düşmüş olan "Kutsal"ı yeniden sahneye çıkarmak istemişlerdir.²⁶⁸

Gerçek bir Hristiyan olarak Kant, on yedinci yüzyılın üç büyük akılcı düşünürünün, Descartes, Spinoza ve Leibniz üçlüsünün sunduklarını tümüyle kabul etmemiştir. Spinoza, dinin de aklın yanında korunması yolunda sarf ettiği büyük çabalar söz konusu olsa bile, bir Hristiyan'ı asla rahatlatmayacak tehlikeli bir sistem kurmuştur. Bunun sonucu olarak yukarıda özetini verdiğimiz metafizikte realist bir bakıştan Kant'la birlikte artık perspektivist bir görüşe dönülmüştür. İşte bu paradigma değişikliğiyle birlikte felsefenin Tanrı anlayışında da büyük değişiklikler olmuştur. Moderniteye yöneltilecek eleştirilerin sonucunda, insanın sadece düşünme değil aynı zamanda his, irade, arzu, imge, edim gibi farklı yönleri de vurgulanınca;

²⁶⁸ Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, Çev: Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara, 2000, s. 147.

insan daha karmaşık bir hâl almış, bu durumda Tanrı tasavvurunda da canlanmalar ve değişiklikler ortaya çıkmıştır.²⁶⁹

Sonuç olarak Kant'ın kritik felsefesi, Descartes ve takipçilerinin katı rasyonalizmine yeniden dönmeksizin, Hume'un septisizmini önlemeye çalışmıştır. Kant'a göre spekülatif akıl doğası gereği Tanrı hakkında da, tecrübe alanımızı aşan başka herhangi bir konuda olduğu gibi agnostiktir. Teorik akıl, Tanrı'nın ne varlığını ne de yokluğunu ispatlayabilir. Ona göre din kurgusal değil, eylemsel veya ahlaki bir olgudur. Başka bir ifadeyle din, ahlakın pratik koşullarından biri veya onun önemli boyutlarından biridir. Tanrı kavramı da ancak ahlaki hayatın yaşanmış tecrübesi ile anlam kazanmaktadır. Kant'a göre teorik olarak Tanrı'nın var olduğunu bilmeyiz; pratik akıl onun gerçek bir imkân olduğunu gösterir. Onun felsefesinde akıl, kendi sınırlılığını ve güçsüzlüğünü kabul eder ve böylece rasyonel doğrulamaya veya eleştiriye maruz olmayan pratik bir imana yer açar.²⁷⁰ Michael Despland'ın da vurguladığı gibi Kant, özellikle son dönemlerinde ahlaki yasanın şartı olarak gereksinim duyulan bir Tanrı anlayışına sahip rasyonel teolojiden, evde insanların birlikte olduğu yeryüzündeki gerçek toplumu kuran bir Tanrı'ya sahip tarihsel teolojiye geçişi etkilemiştir. Böylece Kant, aydınlamanın rasyonalizmi ile Schleiermacher'de ifadesini bulan modern teolojinin doğuşu arasında köprü vazifesi görmüştür.²⁷¹

B. SHLEIRMACHER'IN TANRI ANLAYIŞINA GENEL BİR BAKIŞ

1. Akıl ve Duygu Bağlamında İman

Schleiermacher'ın başlıca kaygısı, dini kendine öz yapısı ve değerleri ile başlı başına bir alan olarak sınırlayıp belirlemektir. Ona göre dini hayat, hayatın öteki yönlerini taşıyan ana kattır. Din, bütün eylemlerimize kutsal bir müzik gibi eşlik etmelidir. Fakat her şey dine bağlanamaz, rasyonel teolojinin geleneksel tutumunda olduğu gibi din metafizikle birleştirilemez; Kant'ın yaptığı gibi ahlak bilincine de dayatılamaz ve Tanrı üzerine pozitif bir bilim olamaz. Çünkü dinin önermeleri ile bilimin önermeleri temel ilkeler açısından birbirinden farklıdır.

²⁶⁹ Çınar, "Var Olan ve Varlık Olarak Tanrı", s. 224.

²⁷⁰ Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 39-41.

²⁷¹ Michael Despland, "**Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din**", Çev:M. Kazım Arıcan, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Sayı: 3, 2005, s. 276.

Bu bakımdan düşünürümüzün çıkış noktasında sert bir irrasyonizm vardır. Dinin özünü, sadece din duygusunda bulan, Tanrı'nın ancak dindarca bir yaşamda kavranacağını savunan Schleiermacher, tutarlı bir romantik olarak, aklın Tanrı ile ilgili bütün iddialarından şüphe eder. Çünkü ona göre, düşünen zihin, dini duyguya dolaysız olarak verilmiş olanı parçalar, bilimin yolu parçalaya parçalaya, çözümleye çözümleye ilerleyen bir anlama yoludur. Tanrı ise, çözümleyici akılla iş gören metafiziğin kendisine, en gerçek, en yetkin gibi bir dizi nitelik yüklediği varlık değildir.²⁷²

Ona göre iman; din, dünya ve Tanrı hakkındaki bakış açılarının tuhaf karışımından neşet eden ve açıkça düşünceden farklı bir şeydir. Dinsel inanç, akide ve önermelerle sınırlandırılmaz, duygusal bir anlayış ve içsel bir teslimiyet içermektedir. Aklın sınırına geldiğimizde, Mutlak'a giden yolculuğu duygu tamamlamaktadır. Duygu bu anlamıyla akla muhalif değil, bizi belirli bir bütün anlayışının ötesine taşıyan bir sıçrayıştır. İnsanları sonsuzluğa çeken sezgi, nesnel bir olguyla çarpışmaktansa, Tanrı duygusunun bireyin derinliklerinden yeniden yükselmesini sağlamaktadır.²⁷³

Batı teolojisi Thomas Aquinas'tan bu yana akılcılığın önemini, giderek artan bir eğilimle vurgulamıştır. Schleiermacher'ın Tanrı anlayışı, bu anlamda dengeyi sağlama girişimidir. Ona göre akıl ve duygu, her ikisi de kendilerinin ötesinde tanımlanamaz bir gerçekliği göstermektedir. Fakat aklın kılavuzluğunda Tanrı'ya ilişkin objektif bilgiler elde edilemez; ölçen, parçalayan, değişik ilişkilere göre yeni bütünsellikler kurmak için yeniden ayırıp birleştiren insan aklı, sınırsız ve sonsuz Tanrı gerçekliğini kavrayamaz. Düşünce, karşıtlıklar içinde hareket eder ve hiçbir zaman mutlak özdeşliği gerçekleştiremez. Tanrısal doğanın birliğinin kavranabilmesi için düşünme ve sezgi gücü gerekmektedir. Bu görüşleriyle Schleiermacher'i, imanı irrasyonel bir alan olarak gören ve bu alanda aklın kullanılmasının fayda yerine zarar doğuracağını savunan, mistik-fideist tutumlardan ayrı tutmak mümkün görünmemektedir.²⁷⁴

²⁷² Bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 395-398.

²⁷³ Schleiermacher, **OR**, s. 35; **CF**, 241.

²⁷⁴ Erdemli, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher", s. 262.

Din duygusu suje-obje ayrılığına dayanmaz, din duygusunda suje-obje bağı erimektedir. Dindarca duygu tümüyle bireyseldir. Bu duyguda birey, en derindeki kendi öz varlığını kavrar; bu kavrayış sayesinde kendisini evrenin canlı bütünlüğü ile her şeyin gerçek temeliyle bağımlı duyar. Din duygusu, insanın Mutlak olana katılma yoludur. Bu duygunun objesi, her türlü belirlenmişliğin ortadan kalktığı mutlak evren birliğidir. Biz, ideali dinsel duygu içinde ya da tanrısal sezgi vasıtasıyla gerçekleştiririz; duygu ile doğrudan Tanrı ile ilinti halinde oluruz. Oysa akli ve insanı evrene egemen kılmak isteyen anlayış, insan ile evrenin arasına bir set çekmektedir. İnsanı ve doğayı bir bütün olarak gören anlayış ise suje-obje birliğini sağlayacak, onları birbiri içinde eritecektir. Din, mutlak bir dünya zemini üzerinde mutlak bağımlılık duygusudur; bu, bütün sonlu bilinçlilik sonsuzdur ve varlığını sonsuza borçludur, zamansal olan her şey ölümsüzdür, ölümsüzlük içinde bulunur.

Schleiermacher, teolojik kanıtlarla Aydınlanmanın yüzeysel akılcılığına karşı çıkmaktadır. O, duygu teorisi ile rasyonalizm ve emprisizmin koyduğu sınırları ve sınırlandırmaları aşmayı amaçlamaktadır. Refleksif bilginin öze ilişkin bir şey söyleyemeyeceğini savunarak, sezginin kapılarının açılmasının gerekliliğine vurgu yapar. Dini tecrübenin kaynağı olan sezginin kendiliğinden (spontane) bir açılıp bir kapanan süreksiz, diğer bir deyişle fragmenter yapısı, Schleiermacher'ı, dinin özünün de fragmenter olması gerektiğini sonucuna götürür. Bunun sonucu olarak tek ve mutlak bir din yerine, çoğul dinler anlayışı, bir anlamda Hristiyanlık öncesi çoktanrıcılık konusu gündeme gelmektedir. Ancak burada vurgulanması gereken nokta, önceki çoktanrıcılık anlayışından farklı olarak, tekil insanın mutlak değerinin kabulüdür. Her tekil birey, kendi sezgisi içinde kendi dinine ulaşmalıdır. Bu tekil birey, aynı zamanda bir bütünün ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Tanrı'nın varlığının sezgisel olduğunu savunan düşünürümüz, bu düşüncesiyle Calvin'in "ilahî his" anlayışına yakındır. Calvin'e göre sağduyusunu kaybetmemiş her insan Tanrı'nın varlığını kabul edecektir. Schleiermacher'de de insan akıyla bilinmeyen Tanrı, sadece mutlak bağımlılık tecrübesinin biricikliğiyle hissedilebilecektir.²⁷⁵

Kısacası, Mutlak olanı, ancak bir iç duyuşla kavramak olasıdır. Değilse akıl bu alanda oldukça yetersizdir. Din duygusu, insanın mutlak olana katılma yoludur. Din duygusu sonlu, tek tek şeylerin kavranması için gerekli değildir. Bu alanda akıl

²⁷⁵ Schleiermacher, CF, s. 76, 385.

başarıyla işler. Din duygusunda ise insan kendisini mutlak olana bağımlı duyar. Bu duygunun objesi, her türlü belirlenmişliğin ortadan kalktığı mutlak evren birliğidir.

Schleiermacher'ın dini duyguya yaptığı aşırı vurgu bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Onun yaklaşımı bir anlamda dinde imanın hariç tutulmasına, sonuç olarak imanın duygularla eşitliğine diğer bir deyişle imanın bertaraf edilmesine ulaşmıştır. Bu yaklaşımından dolayı o, Tanrı'yı psikolojik bir varlığa indirgemekle suçlanmıştır. Böyle bir indirgeme ise imana bağlılığı imkânsız kılmaktadır.

2. Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi

Schleiermacher'e göre bilgi, düşünsel ve gerçek olanın diğer bir deyişle düşünce ve varlığın birlikteliğidir. Doğruluğun test edilmesi düşüncenin hâlihazırdaki varlık ile iletişimidir.²⁷⁶ Fakat düşünce ve varlığın birlikteliği, bilincin dışındaki ilgisiz bir noktada değildir. “Bilgi, düşünen öznelerin kimliğinde ete kemiğe bürünmüştür.”²⁷⁷ “Düşünce ve varlık bizlerin ben-bilincinde mevcuttur.”²⁷⁸ O halde bilgiyi ete kemiğe büründürmekteki ilk basamak, düşünce ve varlığın zihindeki iletişim noktasını bulmak olacaktır. Schleiermacher açıklamalarına objektif faktörleri tarif etmekle başlar. “Düşüncenin öznesi, onun tayin edildiği içsel dürtüdür ve böylece bilen olarak etkileşimdeki düşünen varlık, bizim dışımızda değil içkin eylemimizdedir.”²⁷⁹ Ona göre zihinsel ve organik olmak üzere ben'in iki fonksiyonu vardır. Zihinsel fonksiyon bilgideki birliğin kaynağıdır, organik fonksiyon bunun kaotik çeşitliliğidir.²⁸⁰ Her iki fonksiyonda karşılıklı olarak birbirine bağlıdır.²⁸¹ Bilgi onların karşılıklı etkileşiminin ürünüdür. Bu anlamıyla bilgi, organik veya zihinsel fonksiyonlardan yayılan benzer tutumlarda mevzilenmiş düşüncedir.²⁸² Zihinsel fonksiyon, birlikteliği kavram formları altında organik çeşitliliğe getirir. Verili bir kavram yargılamaların çok yönlülüğünü ifade eder. Fakat yargılamalar potansiyel olarak sonsuz olduğu kadar, kavramların mükemmel etki alanını oluşturan yargılama serilerini asla tamamlayamayız ve bu nedenle bizler asla Varlık'ın mutlak

²⁷⁶ Schleiermacher, **Dialectic**, trans: Terence N. Tice, Oxford Press, New York, 2000, s.386.

²⁷⁷ **Dialectic**, s. 48.

²⁷⁸ **Dialectic**, s. 53.

²⁷⁹ **Dialectic**, s. 49.

²⁸⁰ **Dialectic**, s. 63.

²⁸¹ **Dialectic**, s. 57.

²⁸² **Dialectic**, s. 52.

birlikteliği kavramına ulaşamayız.²⁸³ Eğer her iki bilgi faktörü, birey içerisinde mevcut ise, bilginin objektif geçerliliği, aklın varsayılan kimliğine bağlı olmak zorundadır. Bilgi sistemi içerisinde mevcut olan kavramlar, organik etkilenmeler durumunda her bir akılda aynı tutum içerisinde gelişirler.²⁸⁴ Bilgi, aynı zamanda da bütünlük içerisinde bir organizasyonu içerir.²⁸⁵

Birey, öznel içerisinde zihinsel ve organik fonksiyonların birbirlerine bağlılığında, ideal olanın ve gerçeğin karşılıklı ilişkisinde ortaya çıkar. Fakat farklı bireylerin organik aktivite kümeleri, bizim dışımızda olan bir varlığı içerir. Tecrübedeki organik faktörlerin bir durağanlığı olmayan yargılama, mümkün değildir. Bu nedenle, yargılama, bizlerin dışında varlıkla birlikte olan öznenin organik fonksiyonlarının kimliğine bağlıdır.²⁸⁶ Başka bir ifade ile birey öznel kendiliğinden ideal ve gerçeğin tamamlanmış bir kimliğini sunmazlar ve organik aktiviteye yönelmiş birey-üstü bir uyarıcı şeklindeki bilgi için aşkın bir temele ihtiyaç vardır. Zihinsel ve organik fonksiyonların birlikteliği daha yüce bir birlikteliğe bağlıdır. Biz, bu mutlak birlikteliğin kavramına sahip olmayabiliriz. Bu mutlak birliktelik sistemlerin birlikteliğidir; fakat aşkın birliktelik onların üzerindedir.²⁸⁷

Bu söylediklerimizden Schleiermacher'de bilginin aşkın bir zemini içerdiği sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir. Düşünce veya fikirden ayrılmış olan mükemmel kanaate ilk olarak arzu içerisinde ulaşıyoruz. Israrcı arzu, istek ile birlikte olan varlığın tutarlılığını talep eder. Düşünme ve arzu etmenin kimliği, zihinsel ve organik fonksiyonların öznel birlikteliğini karşılar ve aynı zamanda bizlere hem bilgi hem de eylemin aşkın temellerini verir.

Düşünme ve arzu etmenin görece kimliği hissin (Gefühl) veya dolaysız ben-bilincinin birlikteliğidir. Bu dolaysız hissediş, yansıyan ben bilincinden veya orijinal hissetmeden yükselen Ben'in bilincinden farklıdır. Bu ayrıca, bilincin tayin edici bir anındaki öznel kişisel duygudan da (emotion-empfindung) farklıdır.²⁸⁸ Fakat dolaysız

²⁸³ **Dialectic**, s. 86,87.

²⁸⁴ **Dialectic**, s. 107.

²⁸⁵ **A.g.e.**, s. 66.

²⁸⁶ **A.g.e.**, s. 125.

²⁸⁷ **A.g.e.**, s. 125-135.

²⁸⁸ **Dialektik**, s. 429.

ben-hissi karşıtlıklar gelişmeden önce var olur ve bu karşıtlıklar ben hissinin dolaysızlığında tekrar çözünmüştür. Bununla birlikte eğer, bizler karşıtlıklar üzeri bir şeyler -örneğin aşkın zeminin kendisi- tarafından şartlanmamış ve tayin edilmemiş isek bizim bilincimiz karşıtlıkların bir feshi olamayacaktır.²⁸⁹ Dolayısıyla bilgi ve eylemin aşkın temeli, düşünce ve varlığın kimliği, bizim bilincimizin her bir eyleminde önceden varsayılmış olacaktır. Bu, bizim hislerimizin dolaysız birlikteliğindedir. Hissetmede, bizler doğrudan şeylerin ilk zeminine bağlanmışızdır. Arzu etme ve hissetme, bizim tayin edici var oluşumuzun temel varlığının iki özelliği olarak şartlanmıştır;²⁹⁰ fakat arzu etme, özne ve nesnelerde ortak olan ilkel bir unsur olarak görünmektedir. Hissetme, alıcı olmanın ve kendiliğindenliğin (spontane) öznel kimliğidir. Bilgi olarak düşünülmüş bu kimlik sezgidir.

Bilgi ve eylemin aşkın zemini için yapılan bu araştırmanın sonucu, dolaysız hissetme veya sezgideki Tanrı-bilincinin keşfidir. Schleiermacher'ın Tanrı anlayışı, *Konuşmalar*'da bu temel prensipler üzerinde şekillenmektedir.

Bizler, sadece sezgi sistemleri ile beraber veya onların içerisinde Tanrı'yı sezer veya hissederiz. Tanrı, bilginin temeli olduğu için bilgi kadar kavranılmazdır. Bu nedenle aynı zamanda bilgi kadar kesindir. Tanrı bilgimiz, dünya görüşümüzün (Weltanschauung) tamamlanması sonucunda tamamlanır ve her ikisi birlikte gelişirler.

Schleiermacher oldukça açık bir şekilde, bizim, Tanrı'yı ancak kendimiz ve evren ile ilişkilendirdiğimiz ölçüde bilebileceğimizi vurgular. Tanrısallığın kendisi hakkında herhangi bir objektif bilgiye sahip değiliz. Geleneksel dogmatik teologlar, Onunla ilgili mutlak dogmatik bilgiye sahipmiş gibi davranarak, Tanrı hakkında değişik şiirsel ve yaratıcı ifadelerle onu tanımlamaya çalışmışlardır. Oysa Tanrı'yı birbirinden bağımsız ve karşılıklı bir dizi sıfatlardan oluşmuş olarak tarif etmek, sadece Tanrısallığın kendi birlikteliğini değil ayrıca kişinin dinsel hayatının birlikteliğini de ortadan kaldırmak demektir.

²⁸⁹ *Dialectic*, s. 430.

²⁹⁰ *A.g.e.*, s. 473.

Sonuç olarak Tanrı'nın varlığının bilinmesi problemi, Schleiermacher'ın bilginin araçları olan duygu ve kavrayış arasındaki ayrımı üzerinde temellenmektedir.

3. Dini Tecrübe Delili

İman yolunu seçmiş olan kimselerin kendi tercihlerini savunmak ve temellendirmek için geliştirdikleri, genel olarak teistik deliller başlığı altında toplanan çeşitli ifade şekilleri bulunmaktadır. En mükemmel varlık fikrinden yola çıkarak, bu fikrin ontik karşılığı olan Varlığa ulaşmayı hedefleyen ontolojik delil; evren ve orada bulunanlardaki değişmeden kalkarak değişme içindeki varlıkları var kılan ve kendisi değişmeyen bir İlk Sebeb'e varmayı hedefleyen kozmolojik delil; yine evren ve orada bulunanların akışında gözlenen düzenlilik ve kanunluluktan hareketle, bu düzenlilik ve kanunluluğun belirleyici ve koruyucusu olan sonsuz bilgi sahibi bir varlığın var olduğunu göstermeye çalışan teleolojik delil, insanın ahlaki yapısında ve tecrübelerine dayanarak, insandaki ödev duygusunun ve evrensel ahlak kurallarının kaynağı olan ya da insanların ahlak kurallarına her hal ve şart altında uymalarını sağlayacak yaptırım gücünü elinde bulunduran ahlaki bir varlığın olduğunu ispatlamaya çalışan, en bilinen ve sıkça başvurulmuş Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik ifade şekilleridir.²⁹¹

Tanrının varlığını kanıtlama yolundaki bu çabaların, hem eleştirilmesi hem de temellendirilmesi bütünüyle rasyonel ve epistemolojik ilkelere dayanmaktadır. Fakat yeniçağla birlikte Hume ve Kant'ın eleştirileri, Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin geçerliliği konusunda ciddi yaralar almış, bazı teist filozoflarca yıkıcı bulunmuş ve Tanrı'nın varlığına dair daha güvenilir ve doğrudan yollar aranmıştır. İşte kökleri, teoloji ve felsefe tarihinde çok eskilere dayanan ve “mistik tutum, dini tecrübe” gibi kavramlarla ifade edilen metot, bu dönemde Tanrı kanıtlamasında daha güvenli bir yol diye ortaya sürülmüştür. Analitik ve akıl yürütmeye kazanılan bilgiye kuşkuyla bakan, doğrudan kavrayış ve sezgiye itimat eden Schleiermacher dini tecrübe kanıtını savunanların başında gelmektedir.

Dini tecrübe delilini felsefe sahnesine koyan ve dinin biricikliğini akılda değil de duyguda bulan hareketin, romantik tepki olduğunu söylemek mümkündür.

²⁹¹ Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, s. 9-10.

Romantizm dini ilhamların irrasyonel yönünü vurgulamış ve onun kökenini, insan ruhunun derinliklerinde aramıştır. Bunun sonucu olarak romantizmi benimseyen birçok düşünür, dini ilhamların anahtarını bizzat kendi tecrübelerinde bulmayı tasavvur etmişlerdir. Bu romantik tepkinin en önemli sözcüsü, dini tecrübenin entelektüel veya bilişsel değil, ama “dünyanın haricinde bir kaynağa veya güce mutlak veya büsbütün bir bağımlılık hissi” olduğunu iddia eden Schleiermacher’dır.²⁹²

Düşünürümüz dini tecrübe kavramına, teolojii metafizikten, ahlaktan ve kilise otoritesinden başka bir şeyle temellendirme teşebbüsünün bir sonucu olarak başvurmaktadır. Schleiermacher dini, insan tecrübesinde otonom bir an olarak sunma çabasındadır. Bu “otonom an” bilim yahut ahlaka, ya da inanç yahut ahlaki davranışa indirgenemeyen tecrübî bir an olarak tanımlanır. O, insan şahsiyetini oluşturan unsurları sırasıyla düşünme, eylem ve hissetme olarak görür ve din olgusunu özellikle beşerin duygu alanına bağlar. Din, “Sonsuz” varlığın doğrudan tecrübesi, hissedilmesi, ya da sezilmesi olup onunla insan mutlak bağlanmayı hisseder. Mutlak bağımlılık duygusu olarak din, insan hayatında otonomi sahibi, indirgenemez bir an olup dünyadaki çeşitli dinlerde olumlu formlar olarak ortaya çıkar. Her din, kendine özgü dogmatik, ritüel ve benzeri yapıları olsa da, ortak bir kaynağa yani “Sonsuz” a yönelik olarak insanın doğal tecrübesine sahiptir.²⁹³

Din, esasen dinsel olan bir tecrübe anı zeminine oturur, bu yüzden metafiziksel yahut ahlaki yaşamın delilleriyle doğrulanmaya muhtaç değildir. Yine din otonom olduğu için, din ve bilim yahut ahlak arasındaki olası bütün çatışmalar ortadan kalkmıştır. Dini, dinsel olmayan herhangi bir olgu içinde asimile etmeye yönelik her teşebbüs, onu kendinden başka bir şey yapmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden indirgemecilik, dinle ilgili çalışmalarda kaçınılması gereken en önemli hata durumundadır.²⁹⁴

Schleiermacher’e göre dini tecrübe kendi kendini kanıtlar, sezgiseldir ve kavramların –fikirler, inançlar veya amellerin- dolayımından geçmemiştir. Kavramsal ayrımlardan önce gelen bir histir, bu sebeple biz onu tasvir edemeyiz. Bu

²⁹² Bkz. Abdüllatif Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 42-43.

²⁹³ Schleiermacher, **OR**, s. 92, 97.

²⁹⁴ M. Peterson vd., **Din Felsefesine Giriş**, Çev: Rahim ACAR, Küre Yay., İstanbul, 2006, s. 21-22.

bilişsel bir tecrübe olmaktan ziyade duygusal bir tecrübedir. Bununla birlikte o, bizi, yanılgıya kapılabileceğimiz kaygısıyla uyarma ihtiyacı hisseder. “Sonsuz”un duyumsanmasının salt öznenin içinde olup biten, düş veya imgesel bir vizyon gibi, psikolojik veya fizyolojik olmadığını, aksine, özneyi aşan bir gerçekliğin kavranılışını içeren nesnel, algısal bir tecrübe olduğunu vurgular. Mesela biz, umudu veya korkuyu hissetmek şeklinde kendi hakkımızda konuştuğumuzda, sadece kendi sübjektif durumlarımızı belirtmiş oluruz. Hâlbuki Schleiermacher’e göre, mutlak bağımlılık duygusu, realitenin mutlak mahiyetinin güvenilebilir bir algılamasını bize sağlar. Bununla o, düşünceden bağımsız olan, ama aynı zamanda bilişsel önemi olan bir bilinç anının varlığını anlatmaya çalışır. Bu an, suje-obje ikiliğinin egemen olduğu rasyonel etkinliğin aksine, suje-obje bağının eridiği ve ikisinin yani sezenle sezilenin bir olduğu gizemli bir tecrübe olarak dile getirilir. Dolayısıyla tecrübe anlatılamaz ve kısa sürelidir, bu tecrübeyi doğuran ise bireyin kendisi değil, Tanrı’dır.²⁹⁵

Düşünürümüz burada, insani duyguyla, dinin hangi yolla ilişkiye geçtiğine dikkat çekmektedir. Bu anlayışa göre insan, kendi anlam ve değerini, kendisinin ötesinde bir şeyde, yaratılmış gerçekliğine aşkın olan bir şeyde bulur. Otonomluğunun ve sorumluluğunun anlamı ne olursa olsun insan, nihai tatmini sadece Tanrı’da bulabilir. İşte din, bunun farkına varmaktır.²⁹⁶

Schleiermacher, dini tecrübeye ilişkin görüşleriyle; Rudolf Otto, William James, Carl Gustav Jung gibi pek çok düşünürü etkilemiştir. Hem Schleiermacher, hem James hem de Otto’da ortaklaşa dile getirildiği gözden kaçmayan bazı temel noktalar vardır. Bunlar, dinin en özgün biçiminin bireysel dinsel tecrübeye görülmesi, dolayısıyla kurumsal ve belli bir sisteme sokulmuş itikadî yönüyle dinin ikincil oluşunun vurgulanışı; dini tecrübenin özel bir duygu yaşantısı olarak betimlenmesi, bu duygusal yaşantıda ilahi gerçekliğin, dil, düşünce, kavram aracılığı olmaksızın doğrudan bilincinde olunması ve bu tecrübelerin, tüm kültürlerde ortak ve

²⁹⁵ Paul E. Johnson, “Dinî Tecrübe”, çev. Recep Yaparel, **D.E.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi**, c. 3, 1986, s. 195.

²⁹⁶ Schleiermacher, **OR**, 32, 42; Bkz. Ahmet Albayrak, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, **Milel ve Nihal Dergisi**, Yıl 2, Sayı 2, 2005, s. 66.

aynı olduğunun vurgulanarak evrenselliğinin belirtilmesidir.²⁹⁷ Şimdi Otto ve James'in dini tecrübe görüşlerine daha yakından bakalım.

James'e göre dini tecrübe, Tanrı'nın göstergelerini algılamak ve ilahi kudretle sezgisel ve duygusal bir ilişki kurmaktır. İnsan-Tanrı ilişkisi açısından bu bağlantının kurulacağı ortak payda, dini kabiliyet dediğimiz kodlanmış şifreler bütünü olan fitrattır. Her ne kadar fitrattan esinlenen dini eğilim, öncelikle, sınırları belli olmayan dini tecrübeyi meydana getiriyor ise de, bir süre sonra "vasıtalı, yani akıl yürütmeye dayalı sistemli bir zihin faaliyeti sonucunda" Tanrı tecrübesine ulaşılabilir. Bu düzeyde yaşanan dini tecrübe, tamamen transandantal bir karaktere sahiptir. Tecrübeyi yaşayan kişi, Mutlak ve Nihai olan Varlık ile yakın ve içten bir birleşme halindedir. Söz konusu birliktelik, tecrübeyi yaşayanın benliği ve bilinci de dâhil olmak üzere, her şeyi kuşatmıştır. Bu birleşmede (fusion) "birey, bilinçli varoluş düzeyine girer" arzu nesnesi ile bütünleşir. Bundan dolayı James, dini tecrübeyi, tekdüze bir alışkanlıktan ziyade "akut ateş" hali (acute fever) olarak tanımlamaktadır. Bu ifadeyle, hem bu tecrübenin devingenliğinin, hem de alevler içerisinde yakan ile yananın nesnel bütünlüğünün vurgulandığı söylenebilir.²⁹⁸

Otto, Schleiermacher geleneğine bağlı kalarak dini tecrübeyi bir his olarak, daha doğrusu bir hisler terkibi olarak anlar. Bu his çok çeşitli biçimlerde doğar. O, Tanrı'nın bazı tezahürlerinin akılla kavranabileceğinin kabul eder. Biz, kıyaslama yoluyla Tanrı'ya, ruh, amaç, iyi niyet, her şeye kadir oluş ve kişi-oluş gibi bazı sıfatları atfedebiliriz. Bütün bu sıfatlar açık ve belirli kavramlar meydana getirirler. Bunlar akılla kavranabilirler; düşünceyle tahlil edilebilirler; hatta bunlar tanımlanabilirler. Yine de Tanrı derindeki mahiyeti bakımından aklen bilinemez, anlatılamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın azametini, akli olanın ötesine geçen bir şeyle, yani hisle idrak etmemiz gerekir. Buna göre 'Kutsal' fikrinin hem rasyonel hem de irrasyonel birtakım faktörleri bulunmaktadır. Rasyonel faktör 'Kutsal'ın *numinous* tarafını oluştururken, gizemli varlığın karşısındaki insanın yaşayacağı tecrübe, dinin tanımlanmasını için çok fazla önem arz edecektir.

His bağlamında ortaya çıkan temel benzerliklere rağmen, Schleiermacher ile Otto arasında bazı düşünce farklılıkları bulunmaktadır. Dini tecrübeye biricik olan

²⁹⁷ Bkz. Abdüllatif Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 42.

²⁹⁸ Eilen Kappy, **William James'in Din Felsefesi**, Çev. Celal Türer, Elis Yay., Ankara, 2005, s.117.

nedir sorusuna Schleiermacher “bağımlılık hissi” cevabını verirken, Tanrı’nın nedensel bağlayıcı olmasına vurgu yapmaktadır. Fakat Otto, bağımlılık hissini ilk elden yaşanan duyguda bulunmadığını savunarak Schleiermacher’ın cevabını yeterli bulmamaktadır. Bu his dini tecrübeden çok, Tanrı fikrinin rasyonel yönüne aittir. Schleiermacher’ın, mutlak (absolute) ve göreceli (relative) arasında yaptığı ayrım, bir derece ayrımı olup temel nitelik ayrımı değildir. Bu bağımlılık hissi Otto’ya göre daha çok fiziksel verilerde temel alınabilir ve bireyin doğal yaşamındaki bağımlılık hissine benzemektedir. Otto’ya göre, dini tecrübeye biricik olan şey “yaratılmış hissi” (creature feeling)’dir. Ona göre bu his, bilincin temel ve doğrudan bir verisi olarak konulmalı, gerçeklik hissi ya da *numinous* hissinden sonra gelmelidir. Yaratılmış hissi “Mutlak Varlık” karşısında hiçliğe gömülmek anlamında tanımlanmakta ve *numinous* benin dışında hissedilmektedir.²⁹⁹

Diğer taraftan, Schleiermacher tarafından “dindarlık merkezi” olarak tarif edilen unsurlar kendisi tarafından sık sık insan bilincinin niteliği olarak resmedilirken, Otto’nun ‘gizemli hissi’ açık bir şekilde epizodiktir. Onun hissi zaman zaman tatlı bir gel-git gibi süpürerek gelir. Nefsin daha yerleşik ve kalıcı bir tavrına dönüşerek, sanki heyecan verici, coşkulu ve yankılanan bir şekilde devam eder. Kasılma ve sarsılmalarla nefsin derinliklerinden ani bir püskürmeyle patlayabilir veya tuhaf coşkulara, sarhoşça çılgınlığa, kendinden geçmeye ve vecde götürebilir.³⁰⁰ Otto bunu, esrarengiz olanın tecrübesi olarak adlandırır ve bunun üç belirgin his çeşidinde tezahür ettiğini kabul eder. Biz muhtaç olma hissini, “bütün yaratıkların üzerinde yüce olan karşısında kendi hiçliğimizde gark olmuş ve ezilmiş” önemsiz yaratıklar olduğumuzu, tecrübe ederiz. Biz dini korku (dehşet) hissini ve dehşetengiz *sır* önünde dize geldiğimizi tecrübe ederiz. Tanrı’nın müşahedesinde ürperir ve titreriz. Ve nihayet, bizi büyüleyen aşkın varlığa yönelik bir hasret hissimiz vardır. Bir huzursuzluk, bir Tanrı hasreti bizim önümüzde vardır. Dolayısıyla Otto, kendi keyfine göre gelen ve giden, kendi varlığını bireylere ifşa eden veya saklayan bir varlık olarak ‘Kutsal’ı düşünür. Bu görüş, tecrübeye sürekli olarak refakat ettiği varsayılan Schleiermacher’ın “mutlak bağımlılık duygusuna” keskin bir karşıtlık oluşturur.

²⁹⁹ Bkz. Cihat Kısa, **Jung’da Din ve Bireyleşme Süreci**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005, s. 81.

³⁰⁰ Mustafa Alıcı, **Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri**, İz Yay., İstanbul, 2007, s. 240.

Son olarak, yukarıda vurguladığımız gibi, Otto, Schleiermacher'den ayrıldığını kabullenerek, “yetenekli doğaya” bahşedilmiş olan ‘kehanet’ melekesini sınırlar. Ona göre insan, sahip olduğu yüksek meleke yoluyla, Kutsal’ı ve onun farklı farklı tecellilerini anlamaya ve tanımaya güç yetirebilmiştir. Bu meleke Schleiermacher’de hissetme olup, onun sayesinde dindar kişi *numinos*’un varlığının değerini ve amacını anlayabilir. Otto, insandaki kehanet yeteneğini evrensel açıdan Kutsal’ın şematik işaretlerini okuma işi olarak görür. Ancak bu sadece bazı özel ilahi yetenek verilmiş kişilere açıktır. Dinsel tecrübe bu nedenle ‘aşkın izlenimleri’ elde etmiş yetenekli azınlığın yetki alanındadır. ‘Kehanetsel doğalar’ dinsel tecrübe üretmez; dinsel tecrübeler, onaylamayı veya kutsallığın apriori kategorisinin keşfini, esrarlı Öteki’nin huzurunda hissedilmeyi gerektirir. Buna karşıt olarak, *Konuşmalar*’da ‘kehanetsel doğaya’ en yakın olan şey, sonsuzluğa orijinal bir sezgi tarafından vurulmuş olan bireydir ve bu ‘mutlak bağımlılık duygusunu’ kendi içerisinde doğru bir şekilde tanımlayan kişidir. Bu kişiler diğerlerine kapatılmış gerçeklik alanına bilişsel girişleri olanlardır.³⁰¹

Schleiermacher ve Otto, iman meselesini tecrübe merkezinde yeniden anlamaya yönelirken, dinin duygusal boyutuna ve kutsal tecrübesine dikkatleri çekerek, özellikle Kant sonrası meydana gelen teori-pratik ayrımının suniliğini göstermeye çalışmışlardır.

4. Tanrı-Evren ve Birey

Schleiermacher felsefesinin en zor problemlerinin başında, Tanrı’nın âlemdeki şeylerle ilişkisi gelmektedir. Bu konuyla birlikte, Tanrı ve âlemin özdeş olup olmadığı problemi ve buna ilişkin olarak Tanrı’nın âleme içkin mi aşkın mı yoksa hem içkin hem de aşkın mı olduğu sorusu ön plana çıkmaktadır. Schleiermacher, kendinden önceki teolojiden aldığı terminoloji ile bu konuyu felsefesinde söz konusu eder. Ancak onun düşünceleri bir birinden farklı şekillerde anlaşıldığı için bir birine zıt şekillerde yorumlanmaktadır. Sözelimi onun Tanrı ve âlemi özdeş kabul ettiğini savunanlar olduğu gibi, Tanrı ve âlemi ayrı kabul ettiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Yine onun Tanrı’yı âleme yalnızca içkin kabul ettiğini iddia edenler olduğu gibi, Tanrı’yı âleme hem içkin hem de aşkın kabul

³⁰¹ Proudfoot, *Religious Experience*, s. XIII.

ettiğini savunanlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla onun bu konuya ilişkin düşünceleri birbirinden farklılık arz eden tartışmalar şeklinde sürüp gitmektedir.

Her şeyden önce, Schleiermacher'ın kendi yazılarından hareket edildiğinde, Tanrı ve âlemin özdeş olduğunu düşünmek kolay olmasa gerektir. Çünkü o, klasik panteistler gibi, 'Her şey Tanrı'dır' ve 'Tanrı her şeydir' diyerek, her şeyi tek bir varlığa irca etmiş gözükmemektedir. Zira Schleiermacher'ın, 'Her şey Tanrı'dır' ve 'Tanrı her şeydir', tarzında herhangi bir söylemini doğrudan kendi eserlerinde bulmak olanaklı değildir. Onun kendi ifadelerine başvurduğumuzda, belki de panteistlerle ortak bir bağlamda, 'her şey Tanrı'dadır', 'var olan her şey Tanrı'dadır' ya da 'her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı sayesinde tasarlanabilir', 'var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı'ya bağlıdır, Onsuz ne var olabilirler ne de tasarlanabilirler' düşüncelerini savunduğu görülmektedir.³⁰² Kısacası Schleiermacher'ın bu düşüncelerine göre, var olan her şey Tanrısız ne var olabilir, ne tasarlanabilir. Dolayısıyla o, ne her şeyi sadece Tanrı sayarak âlemi yok saymakta, ne de Tanrı'yı tüm şeylere indirgeyerek her şeye Tanrılık atfetmektedir. O, Tanrı'yı her şeyin yegâne varlık sebebi görmekte ve her şeyin Onun sayesinde ve Onun tarafından meydana getirildiğini belirtmektedir. Sonuçta var olan şeyler Tanrı tarafından meydana getirildiğine göre sonlu ve Tanrı'dan ayrı şeylerdir.³⁰³

Schleiermacher'ın öğretisini, özellikle Spinoza ile Kant felsefesindeki realist ve idealist öğeleri dengeli bir tarzda ele almış olduğu için ideal realizm, organik monizm olarak nitelendirmek mümkündür. Onun realizmi, kendi tekiliğinde sonlu olanın düşünülmesiyle sınırlı değil, tersine sonlu olana, onun bütünle ve sonsuz olanla birliğine bakan bir realizmdir.

Bu anlamda din, kendimizi mutlak belirli hissetmemiz ve tüm varlığı içimizde ve dışımızda son bir nedene yani tanrısallığa geri götürmemiz yoluyla, dolaysız bir bağlanma duygusuna dayanır. Mutlak, insan zihnine benzer bir şekilde, çokluk içinde birlik, düşünce ve varlığın özdeşliği olarak organik olarak kavranır. Tanrı fikrinde ideal ve gerçek olanın mutlak birliği, tüm çelişkileri dışarıda bırakır, ama dünya kavramında ideal ve gerçek olanın göreceli birliği çelişki içindedir.³⁰⁴ Buna göre Tanrı,

³⁰² Schleiermacher, **CF**, s. 149-156.

³⁰³ Bkz. Frank Thiliy, **Felsefe Tarihi**, Çev: Aziz Yardımlı, Sistem Yay., İstanbul, 1995, s. 247.

³⁰⁴ Schleiermacher, **CF**, s. 238-244.

ne dünya ile özdeş, ne de ayrı olacak düşünülebilir. Tanrı ve dünyanın bir olduğu doğrudur, ancak şeyler Tanrı'nın özsel nitelikleri değildir. Biz Tanrı'nın varlığına ilişkin, dünya dışında hiçbir şey bilmeyiz. Tanrı hiçbir zaman bir dünyasız olmamıştır, aynı şekilde dünya da, Tanrı'dan ayrı olarak var olmamıştır. Ancak Tanrı ile evren arasındaki ayrımın net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Tanrı, mekânsız ve zamansız bir birliktir; dünya ise mekânsal ve zamansal çokluktur. Yani Tanrı, bütünüyle sınırlı varlığın sonsuz kaynağıdır, fakat ona bağlı değildir.

Ona göre Tanrı, olduğundan başka türlü bir âlem yapmış değildir. Bu âlem, Tanrı'nın yetkinliğinin sonucunda meydana gelmiş en mükemmel âlemdir. Evren, Tanrı tarafından nasıl yaratılmış ise öyledir ve başka türlü olabilmesi de ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü Tanrı'nın düşündüğü ve zihninde tasarladığı her şey, en iyi ve en yetkin şekilde tasarlanmış şeydir. Bunun başka türlü olması Tanrı'nın zihnine ve iradesine uygun değildir.³⁰⁵ Görüldüğü üzere söz konusu düşünceleri Schleiermacher'ın, Tanrı'yı zorunlu varlık olarak telakki etmesine ve determinizm anlayışına işaret eden en önemli hususlardır.

Bu görüşleriyle Schleiermacher insanın ahlaki özgürlüğünü ortadan kaldırmaya çok yaklaşmıştır. Ahlaki hayatta sorumluluğu yok edecek bu tehlikeyi gördüğünden, o, özgürlük için çıkış yolu bırakmaya çalışır: Sonlu varlıklar ancak "sonsuz varlık" karşısında bağımlıdırlar, birbirleri karşısında ise bağımsızdırlar. Ayrıca, "mutlak bağımlılık duygusu" ezici, yok edici değildir. İnsan kendini Tanrıya verirse yükselir, olgunlaşır. Din, hayatın genişlediğini, yüceldiğini hazla duyup yaşamadır, bunu bilmedir. Gerçi din duygusu insanı evrene bağlar ve kendisine bağlanınca, katılınca da evren insanı kendinde eritir. Ancak bu, kaybolmak, yok olmak demek değildir, bu, bir duygulanımdır. Özgürlük duygusu ve bağlılık duygusu arasında ayrım vardır. Ona göre özgürlük hissi olmadan mutlak bir bağlılık hissi mümkün değildir. İnsan, Tanrı ile birlik olduğu evrende kendiliğinden (spontane) kendini özgür olarak hissedebilir. Kişilik özgürlüğü, bireyselliğin gelişiminden ibarettir.

Düşünürümüz evreni, birtakım kanunlara göre hareket eden, onu tam, kesin ve bütün olarak yansıtan organik bir varlık halinde düşünür. Buna göre evren

³⁰⁵ Schleiermacher, CF, s. 732-737.

“mucizelerle dolu” uyumlu evren olarak algılanır. Akıl ve evren tarafından belirlendiği için her bir varlık iyi bir şeydir, onlar akıl ve doğa birliğinin basamaklarıdır. En yüksek iyi, doğa ile aklın, tüm birliklerin bütünüdür. Mutlak bağımlılık duygusu, bu evrenin orijinal mükemmelliğine inancı içermektedir. Çünkü evren, Tanrısallığın farkına vardığımız bir giysidir. Bizim evren ile olan ilişkimiz kısmi özgürlük ve bağımlılığın birlikteliğidir.³⁰⁶

Mutlak bağımlılık duygusu bizde, sonsuzluk karşısında evren bütünlüğünün birliği olarak bulunur. Evrenin birliği de akılla kavranamaz. Bunun için sonlu, sınırlı, belirli bir varlık olarak insan’ın kendisini sonsuz ve mutlak olana bırakması gerekmektedir. Tek olan ancak bu bağlamda bütünle kaynaşabilir. Din duygusu bireyin sonsuz ve mutlak olanla bütünleşmesidir. Din duygusu evrene katılmaz; evrende kendisini, evrenin bütünlüğü içinde yaşamasıdır. Dindarca duygu tümüyle bireyseldir. Bu duyguda birey, en derindeki kendi öz varlığını kavrar; burada o, kendisini evrenin canlı bütünlüğü ile her şeyin gerçek temeliyle bağımlı duyar. Bu düşüncesiyle Schleiermacher’ın din felsefesi bireysel ve evrensel olanın ilginç bir sentezidir. Bu bağımlılık duygusunun kökeni bütünüyle gelişen bireyselliktedir. Kişiliğin uyumlu içsel oluşumu, o kendi özünün tüm kapsamını tanrısal temel nedeniyle ilişkide duyduğu zaman tamamlanır. Bu bakımdan din duygusu bireyin uyumlu oluşumunun kilit taşıdır. Her bireyin bu duyguyu kendisinde bulup, canlandırıp yaşaması, her bireyin bireyliği ile ilgilidir. Din duygusu tek insanın ve tek insanların kendilerine içkindir. Böylece din duygusu gibi din de, onu içinde duyan insana bağımlı kılınmaktadır. Bunun sonucu olarak insana aşkın bir din olanaksızdır. İnsan’a içkin din ise yalnızca bir tapınma gereksinmesine yanıt vermez. Bu görüşleriyle Schleiermacher, materyalist panteizme çok yaklaşmaktadır.

O, din duygusunun özünü evreni var kılan mutlak temelde görür. Bu öylesine bir evren temelidir ki, hem onu bilemiyor ve eylemlerimizi ona göre düzenleyemiyoruz, hem de tüm yaşama etkinliğimizde kendimizi ona bağımlı duyuyoruz. İşte Schleiermacher’ın dindarlık ya da “mutlak bağımlılık duygusu” diye adlandırdığı budur. Bu duygu, yalnızca mutlak evren varlığına, düşünce ve varlığın gerçek ve ideal olan mutlak uyumuna, her türlü çelişkiye kayıtsız kalmaya bağlıdır. Sonlu olanın ortasında, sonsuz olanla bir olmak ve her anda ebedi olmak, işte bu

³⁰⁶ Bkz. Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1998, s. 106-108.

dinin ölümsüzlüğüdür. Bu din anlayışı, insanı evrenle karşı karşıya koymakta ve böylece yaşamayı gününbirlik, sıradan oluşun ötesine uzanan yanıyla zenginleştirmekte, yoğunlaştırmakta ve bütünlemektedir. Bu bakımdan Schleiermacher felsefesine yaşama felsefesi/dünya görüşü (Weltanschauung) olarak değinmek yanlış bir tutum olmayacaktır.

Schleiermacher ahlak anlayışında da insanın evrenle bütünleşmesini, başka bir deyişle doğa-akıl bütünleşmesini savunur. Böylece Kant'tan gelen çizgide yer almasına karşın ahlak anlayışında Kant'ın akla dayanan ahlakıyla ve bu ahlakı savunanlarla, örneğin Fichte ile çatışır. Schleiermacher için önemli olan, Fichte'de görüldüğü gibi evreni aklın egemenliğine sokmak değil; doğa ve aklın birliğine yardımcı olmaktır. Çünkü birey, akıl ve doğa yanıyla bir bütündür. İnsan'ın tüm etkinlikleri içinde bir ögesi olarak yer aldığı birlikli, bütünlüklü dünyada gerçekleşecektir. İnsanın yaşamasındaki en temel öğelerden biri, insanın sahip olduğu akıl ile doğaya aykırı düşmemesidir.

Doğanın ve insanın ne olduğu ve bu ikisinin birbiri içinde nasıl etkileşip, nasıl ayrıldıkları bilmecesini bilenler için özgürlük ve sonsuzluk vardır. Bunun için de bireyin kendisinde özgürlüğünü kurmuş ve kazanmış olması gerekmektedir. Kendine özgü olan her şey, kendisinde genel ve kuşatıcı olanı taşır, onu kendine göre anlar. Bireyin eylemi de bu bağlamda değer kazanır. Her bireyin eyleminde onun doğasının kendine özgülüğünden gelen, biricik olan bir yan vardır. Başkalarının eylemi için geçerli olmayan, bireyin eylemindedir. Tek bireyin etkinliği, eylemindeki kendine özgülük ile olasıdır. Erdem de burada ortaya çıkar. Erdem tek tek eyleyenlerin ahlakça yetkinliğidir ve yalnızca eylem bağlamında bulunur.

Schleiermacher'de, romantik düşüncede olduğu gibi, kendi kendine yeten birey merkezdedir. Birey gerçekliğin tek merkezidir. Bu olgun birey yalnızca kendi sezgilerine bağımlıdır, dogma ve hurafelerden sıyrılmıştır, gerçekliği tanımlamaya kâdir ve sorumlu bireydir. Dindarlık bu anlamda Tanrı'ya dair bir ben-farkındalığı (self-awareness) ya da Tanrı'ya dair bir ben-bilinciyle (self-consciousness) oluşur ve bu Tanrı bilinci, bireyin kendi şahsi iman ölçütü olur.³⁰⁷

³⁰⁷ Schleiermacher, CF, s. 13-17.

Bu nedenle, Schleiermacher, “bireyin, gerçekliğin merkezi haline geldiği” on dokuzuncu yüzyıl inancının idealleştirilmesi ve insan merkezçiliğinin (anthropocentization) sembolü olarak görülür. Schleiermacher’ın din açıklaması, “bireysel dini tecrübenin” üzerindeki inancın objektif anlatılarına (expressions/ifade) önceliğini vermenin, bir erken dönem basit ve mutlak bozulmasını temsil eder. Sonuç ise, ona göre, “benliğin merkez olduğu” dinsel bir biçimdir.

5. Sıfatları Bağlamında Tanrı

Schleiermacher’e göre Tanrı hakkında konuşmak, her zaman insanın Tanrı tecrübesi hakkında konuşmaktır. Tanrı’yla ilgili ifadeler Tanrı’nın kendisini tanımlamaz, onlar Tanrı tecrübesine ilişkin ifadelerdir. Bunlar Tanrı’yı ifade etmenin çeşitli tarzlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre Tanrıyı tanımlamak, onun dünyaya bağlı olduğunu ve sonsuzluğunu sınırlamak demektir.³⁰⁸

Din, sonlu olan her şeyin sonsuz olduğunun ve varoluşunu sonsuz olana borçlu bulunduğunun, zamansal olan her şeyin ezeli-ebedi olduğunun ve ezeli-ebedi olana dayandığının bilincine varılmasıdır. Tanrı zaman ve mekânın dışında olan bir varlıktır. Tanrı’ya ona göre, kişilik atfedemeyiz, zira bu O’nu sonlu bir varlık haline getirir. O’na düşünce ve irade de yükleyemeyiz, çünkü bunlar birbirleriyle çelişirler. Zira her tür düşünme ve irade zorunlu olarak sonludur. Tanrı ezeli-ebedi, evrensel yaratıcı güçtür, yaşamın kaynağıdır.

Schleiermacher Tanrı’yı, her anlamda zamandan münezzeh bir varlık olarak tasavvur eder, Tanrı’nın zamansal varlıklarla ilişkisini bu temel metafizik çerçeveden taviz vermeden açıklamaya çalışır. Tanrı’yı zamansız ve her şeyi bilen (omniscient) bir varlık olarak değil, zamansız biçimde her şeyi bilen olarak düşünmek gerekir. Benzer biçimde, Tanrı, irade, kudret, yaratma ve kelam gibi diğer İlâhî sıfatlara da zamansız biçimde sahiptir.

Tanrı’nın mekânsızlığı ile zamansızlığı arasında paralel bir ilişki söz konusudur. Schleiermacher’e göre, bir kimse “Tanrı zamansızdır” dediğinde Tanrı’nın zamanla ilişkisi konusunda söylediği şey ile “Tanrı mekânsızdır” dediğinde Tanrı’nın mekânla ilişkisi konusunda söylediği şey tamamen aynıdır. Onun anlayışında Tanrı’nın mekânsızlığı iddiası birbiriyle ilişkili iki düşünceyi içerir. Birincisi, Tanrı mekân doldurmaz, yani O’nun mekânsal uzanımı yoktur. İkincisi,

³⁰⁸ A.g.e., s. 194.

Tanrı ile diğer şeyler arasında mekânsal bir karşıtlık bulunmamaktadır; Tanrı'nın diğer şeylerle özel bir ilişkisi yoktur. Örneğin Tanrı, bir kimsenin üç adım uzağında veya bulutların dört kilometre üstünde değildir. Diğer bir deyişle Tanrı “diğer sokaktaki adam” değildir. Benzer biçimde Tanrı'nın zamansızlığı iddiası birbiriyle ilişkili iki düşünceyi içinde barındırır. Birincisi, Tanrı zamansızsa O'nun süresi (duration), yani, zamansal uzanımı (temporal extension) yoktur. Bunu anlamak için evrenin zaman içerisinde hem geçmişte hem gelecekte sınırsız uzanımlı bir tarihe sahip olduğunu varsaymamızı öneren Schleiermacher'e göre, bu durumda evrenin tarihi için hiçbir zamansal sınır yoktur, ancak evrenin yine de bir tarihi vardır. Çünkü evren zaman içerisinde yayılmıştır (spread out in time). Tanrı'nın hayatının süresi yoktur denildiğinde itiraz edilen anlam budur. Yani, Tanrı'nın hayatının süresinin olmaması, Tanrı'nın hayatının zamansal sınırları olmadığını değil, Tanrı için hiçbir biçimde zamansal yayılmanın söz konusu olmadığını ifade eder. İkincisi eğer Tanrı zamansız ise zamansal bir yer (location) tutmaz; O, Colombus'un Amerika'yı keşfetmesinden önce var değildi, yüzyılın sona ermesinden sonra da var olacak değildir. Çünkü Tanrı açısından zamansal bakımdan önce ve sonra karşıtlığı mümkün değildir.³⁰⁹

Dünya bütün karşıtlıkları ihtiva eden bir birlikteliktir. Tanrı bütün karşıtlıkları bir kenara bırakan ve aşan bir birlikteliktir. O yaşamdır, karşıtlıklar kendisinden gelişir, fakat ebedi olduğu için kendisinden gelmez. Tanrı ve dünyanın karşılıklı ilişkiler içerisinde var olduğundan daha fazlasını söyleyemeyiz.

Dünya düzeninin kaynağı olarak O, İlah'tır. O Yaratıcı'dır. İlah (Providence) ifadesi bütün olarak yeterli değildir, fakat bizler, Yaratıcı ve İlah olarak Tanrı'nın aynı zamanda kanun koyucu olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı, mutlak olarak özgür bir öznedir, özgürdür çünkü O, kendi kendisini tayin edicidir. Her bir yaşayan varlık belirli bir derecede özgürdür; fakat Tanrı, Mutlak Yaşam'ı olduğu için mutlak özgürdür. Schleiermacher, Zaman ve Mekan'ı yanılısama olarak görmez, fakat öznelerdeki ideal ve gerçekliğin (düşünce ve varlığın) sıralı imgeleri olarak ele alır.³¹⁰ Tanrı Kâdir-i Mutlaktır. Tanrıyı sonlu varlıklarla karşılaştırdığımız zaman, iki diğer sıfat elde ederiz: her yerde ve her zaman olan ve her şeyi bilen. Bunlar İlahi

³⁰⁹ Schleiermacher, CF, s. 203-206.

³¹⁰ Schleiermacher, CF, s. 206, 211, 219.

nedenselliğin sırası ile mekânsız ve zamansız doğasını ifade ederler.³¹¹ Bununla birlikte, Kâdir-i Mutlağın mekân ve zaman dışı karakteri, Tanrının nedenselliğinin içsel, yaşayan ve mutlak bir şekilde ruhsal olduğunun söylenmesi aracılığı ile daha iyi ifade edilir.³¹²

Schleiermacher, keyfi eylemin gücü değil de, insan özgürlüğünün benin doğasının ifadesi olduğu için³¹³ İlahi önbilginin insan özgürlüğünü yıkmayacağını savunur. *Hristiyan İnancı*'nın ikinci kısmında, özel olarak Hristiyan bilincinde yer alan ilahi sıfatlar hakkında bir ifade vardır. Buradaki ön-değerlendirme hem kötülük hem de günah gerçekliğinin farkına varılması ve kurtuluş ihtiyacıdır. Kötülük günahlardan dolayı bir cezalandırmadır, fakat günah etkileri bakımından toplumsaldır ve bu nedenle bireyin başına gelen kötülük, onun kendisinin günahlarından gelen bir sonuç olamaz.³¹⁴ Günah bizim kendi eylemimizdir. Her bir günahkâr dürtü ilahi nedenselliğin dâhil olduğu duyarlı bir temel-içgüdünün ifadesidir.³¹⁵ Diğer bir taraftan günah Tanrı'ya sırtını dönmektir, Tanrı bilincinin veya öznel dürtüler bakımından ilahi arzu bilincinin inkârıdır.³¹⁶ Tanrı elbette günahın ortaya çıktığı temel içgüdülerin nedenidir. Diğer bir taraftan her bir dürtü Tanrı isteği ile ilişkili olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı günah kişinin kendi eylemidir. Sığınak sadece kurtuluşun mümkün olduğu yerde var olur. Günah bilincinin kendisi soyuttur.³¹⁷ Günah bilinci olmaksızın inayet bilincine sahip olmadığımız müddetçe, günahın varlığının Tanrının inyeti ile birlikte takdir edildiğini ilan etmeliyiz.³¹⁸

İnayet durumu ile ilişkideki günah durumu düşüncesi ilahi kutsallık ve adalet fikrini ortaya çıkartır. İlahi kutsallık, kurtuluş ihtiyacı ile birlikte duran insan bilincinin ortak yaşamındaki erdemle birlikte olan ilahi nedenselliktir. İlahi adalet, kamu yaşamında günah ve kötülük arasındaki bir bağlantıyı takdir ettiği müddetçe ilahi nedenselliktir. Bu nedenle, adalet toplusaldır, bireysel değil.³¹⁹ Hristiyan yaşamında, İsa'ya olan bir ilişkiyi içine almayan genel bir Tanrı bilinci yoktur, genel

³¹¹ Schleiermacher, CF, s. 267-280

³¹² Schleiermacher, CF, 268-291.

³¹³ CF, 304.

³¹⁴ CF, 430.

³¹⁵ CF, 452.

³¹⁶ CF, 453.

³¹⁷ CF, 438.

³¹⁸ CF, 439.

³¹⁹ CF, 464-465.

Tanrı-bilincine bağlanmamış Kurtarıcı'ya olan bir ilişki de yoktur. Sevgi, Tanrı'nın insanla olan ilişkisindeki temel varlığıdır ve bu nedenle diğer bütün sıfatlardan ayrılır. İlahi Erdem, sevgi ifadesidir ve mutlak olarak basit ve orijinal olarak mükemmel ifade ve iletişimdeki en yüce Töz'dür. İlahi erdem, bir kurtuluş tiyatrosu olarak dünya erdemini içine alan bir zemindir ve ayrıca en yüce varlığın mutlak vahyidir.³²⁰

6. Vahiy ve Mucize

Schleiermacher'e göre vahiy, evrenin insanla olan yeni ve orijinal herhangi bir iletişimidir. Bu, bütün sezginin ve diri duygunun kaynağıdır. O, insan üzerinde bilgi veren bir varlık gibi faaliyette bulunan ve bu sebepten de orijinal ve özü itibariyle doktrin olan bir vahiy fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Nitekim ilk bölümde de değindiğimiz gibi Schleiermacher'e "modern teolojinin babası" unvanını kazandıran şey, onun vahiy ve akıl arasındaki eski ikilemi terk ederek, orta bir yol tutmuş olmasıdır. Onun teolojisi, bir otorite tarafından bildirilmiş hakikatlere ve spakülatif aklın bulduğu hakikatlere dayanmaz.

Teolojilerdeki vahiy, Tanrı'nın kendisini insanlara açtığı gerçekliklerdir; fakat vahiylerden hareketle Tanrı tanınmaz. Çünkü ona göre, Tanrı vahiylerde bütünüyle bulunmaz. Vahiyler istenildiği ölçüde işlensin, bunlarla tanrısal gerçekliğe ulaşamaz. Vahiyler sınırlı, belirli bir gerçekliği dile getirirler. Bu bakımdan Schleiermacher bir vahiy teologu değildir. Çünkü Tanrı'nın bir vahiy etkinliğine ilişkin bilgimiz, Tanrı'nın özü üstüne bilgimiz kadar azdır.³²¹

Kutsal kitaplar, Tanrı'nın doğrudan sözlerini değil, kendilerine Tanrı tarafından bildirilmiş belli ilkeler doğrultusunda yaşarken bazı azizlerin yorumlarını içermektedir. O yüzden Tanrı'nın mutlak geçerliliğe sahip sözleri yerine, yanlışla ihtimali de bulunan, tarihlerinin, dillerinin, toplum ve kültürlerinin tüm boyutlarını yansıtan bir metin olarak okunur. Peygamberler Tanrı'dan mesaj almışlardır, ancak bu mesajlar öz itibariyle peygamberlerin kendi zamanının özel durumlarıyla ilişkiliydi ve evrensel şekilde insan varlığıyla Tanrı'nın nasıl ilgilendiğine ilişkin ifadeleri sadece rastgele içerirdi. Bu vahiy görüşü Hristiyan hermeneutiğinin

³²⁰ Schleiermacher, CF, 513, 523, 727, 730.

³²¹ Recep Kılıç, **Modern Batı Düşüncesinde Vahiy**, Ötüken Yay., Ankara, 2002, s. 47.48.

gelişmesinin de temel nedenlerinden biridir. Schleiermacher bu temel dinamiklerden hareketle ilk kez hermeneutiği teolojik-dogmatik sınırlarından çıkararak, epistemolojik değerlendirmeler yapabilmek için yöntemsel tartışmaya sokmuştur. Hermeneutik döngü, insanın kendisini ve evreni anlaması sürecidir. Evren, ona yönelen bireyi de kuşatan bir diyalog bağlamıdır. İnsan, orada hem dile getirileni, hem dile getireni, hem dile getirme biçimini, hem dile getirme sürecini, bununla birlikte kendisini; gittikçe derinleşerek, ama sonsuzca kavrama olanağına sahiptir.³²²

Schleiermacher modern doğa bilimi karşısında mucize kavramını, kendi içsel bireyselliğinin-öznelliğinin daima farkında olan, sonsuzluğa yükselmenin tek doğru anahtarı olan duygu anlayışı üzerine yerleştirmiştir. O, doğadaki düzenliliği bozan bir mucize anlayışı yerine, doğadaki kanunluluk fikri ile uyuşan bir mucize anlayışı yerleştirmeye çalışmıştır. Bu bakımdan mucize inancını doğal olaylara aykırı bir şeyden çok, mesela İncil'in anlaşılmasında önemli olan bir işaret gibi okumaya çalışmıştır. Ona göre, bir kişi herhangi bir olayı mucize olarak adlandırdığında, bu, gözlemcinin zihinsel durumuna işaret etmekteydi. Bu yaklaşım, her hadisenin dini bir bakış açısından görülmesi gerektiğini öngören panteizmin Schleiermacher'ın mucize anlayışını şekillendirdiğini göstermektedir.

Mucizeler işaretlerdir, bu anlamda her sonlu şey, sonsuzluğun bir işaretidir. Eğer insan ne kadar dindarsa evrende göreceği mucizelerde bu dindarlığa bağlı olarak çoğalacaktır. Olayların mucizevî olup olmadığını tartışmak, insanın dini duygularının olup olmadığını tartışmak demektir. Mucizevî olmak anlaşılmasız ve garip olmak demek değildir. Schleiermacher “bana her şey mucize” dediğinde, çok basit gibi görünen bir olayın bile mucize olarak görülebileceğine işaret etmektedir.

Bultman, dünyada gerçekleşen her olayın mucize olarak anlaşıldığı bir yerde, mucizenin Tanrı'nın fiili olarak anlaşılmasının mümkün olmayacağını söyleyerek Schleiermacher'ı eleştirmektedir. Doğa kanunlarını, Tanrı'nın fiillerinin gerçekleşmesinde kullanılan araçlar olarak değerlendirmek, Schleiermacher'ı reformun ruhundan uzaklaştırmıştır. Tanrısal fiile dünyadaki olayların dolaysız bir özdeşleştirilmesi esas alındığı için, Hristiyan imanı panteistik bir dindarlığa dayalı

³²² Bkz. Werner G. Jeanrond, **Teolojik Hermenötik**, Çev: Emir Kuşçu, İz Yay., İstanbul, 2007, s. 85-93; Richard E. Palmer, **Hermenötik**, Çev: İbrahim Görener, Anka Yay., İstanbul, 2004, s. 42-54.

mucize anlayışını kabul edemez. Aksine Hristiyan inancında, tanrısal fiil ve dünyadaki olayların paradoksallığı esastır.

Bultmann'a göre Tanrı'nın içkin olması nedeniyle, dünyadaki her olayın Tanrı'nın dışsal eylemi olduğunu söylemek, Hristiyan imanı açısından anlamını yitirir. Schleiermacher'ın mucize anlayışı, Tanrı'nın fiilini dünyevi nesnellik açısından ifade ettiği için, mucizevî öykülerin anlaşılmasını, yani gerçek niyetin ortaya çıkmasını sağlayamaz.³²³

Schleiermacher, teolojik sebeplerle, doğa yasalarının ihlali anlamındaki mucize anlayışının Hristiyan teolojisinden çıkarılması gerektiğini savunur. O, nedenselliği mantıki bir zorunluluk olarak kabul etmiştir ve evrensel her olguyu Tanrı'nın eseri olarak görse de, bu olguların doğa yasaları çerçevesinde, bu yasalar ihlal edilmeksizin gerçekleştiğini savunmuştur.³²⁴

C. SHLEIRMACHER'IN TANRI ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Schleiermacher'ın insanın dinsel yaşamının orijinalitesi ve yegâneliğine yaptığı vurgu, dolaysız ben-bilinci anlayışı ve bireyde dinin kaynağı olarak ele aldığı birliktelik duygusu, din felsefesinin modern zamanlarda tecrübe ettiği en önemli katkıdır. Ona göre din, ben ve dünyanın buluşma-yeridir. Birlikteliğin bu dolaysız duygusu veya dinsel yaşamın yerini bulduğu temel sezgi, düşünce ve iradenin analitik süreçlerinde meydana gelen ayrımlar ve zıtlıklardır. Aynı zamanda bu, karşıtlık ve ayrımların devamlı bir şekilde yaşam hareketleri içerisinde aşkınlaştığı bir ortamdır. Ben-sezgisi ve evren sezgisi birbirleri arasında değiştirilebilir kavramlardır. Höffding, gerçekliğimizin, nesnel his veya sezgiden oluştuğu sürece, Schleiermacher'ın Tanrı anlayışının sembollerden öte bir şey ifade etmeyeceğini söyler. Mutlak Varlık şekli içerisinde nesnel bir neden, sonucunu bağımlılık duygusunun varlığından çıkardığı zaman, Schleiermacher'ın kendi terimlerinin ötesine geçeceğini de söyler.³²⁵ Höffding, teoloji ve felsefe arasında bir aracı bulma arzusuyla Schleiermacher'ın yanılgıya sürüklendiğini düşünür. Höffding Schleiermacher'ın varlığın aşkın zemini olarak Tanrı anlayışına ulaşma çabasını

³²³ Emir Kuşçu, **Mitoloji ve Varoluş**, Elis Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 123.

³²⁴ Schleiermacher, **CF**, s.70-71.

³²⁵ Harold Höffding, **History of Modern Philosophy**, Macmillan Company, New York, 1922, s. 211

yanlış anlamış gibi görünmektedir. Çünkü eleştirel felsefenin sınırları içerisinde kalarak, Schleiermacher hiçbir yerde Tanrı'yı bir birey olarak ele almaz.

O'na göre Tanrı, en temelde olan bir prensiptir, evrenin bütününe kucaklayan bir yaşam kaynağıdır. Tanrı, tek tek bireyleri aşar; fakat bütün birey sistemini değil. Düşünürümüz, mutlaklığı bağımlılık duygusunun dışsal nedeni veya bizlerin evrendeki dolaysız birlikteliği olarak savunmaz; ona göre Tanrı, bu duyguların mutlak zeminidir. Tanrı'nın özel sıfatları sembollerdir; Schleiermacher, bu sıfatların Tanrı'nın birleştirici varlığına bütünleyici bir açıklama sunmadığını tekrar tekrar belirtir. Sıfatlar sadece Onun bizimle olan ilişkisinin özelliklerini ifade eder. Tanrı, mutlak bir birliktelik olarak, bizim benlik bilincimizin aranılan şartı, zorunlu (*conditio sine qua non*) ifadesidir.³²⁶

Schleiermacher'ın, Tanrı kişiliğini geleneksel bir anlayışla ele almadığı açıktır. Ona göre Tanrı, mutlak etik “Yaşam”dır, “Sonsuz” ve “Aşkın Tın”dır. İlahi nedenselliğin birlikteliği ve değiştirilemezliği etrafında dönen Schleiermacher'ın vurgusu, birey özgürlüğü ve günahkârlığı fikri ile alakalı olarak ciddi bir zorluğu içermektedir. O, determinizmi savunur; fakat aynı zamanda günahın öznel gerçekliğini ve birey sorumluluğunu öne sürer. Günah, doğanın gerçek bir yıkımıdır ve tarihsel süreç içinde kurtuluş ihtiyacını ihtiva eder. Fakat kullandığı bu kavramlar, Schleiermacher'ın mutlak değişmezlik anlayışı ve ilahi nedenselliğin bütünü-kapsayıcılığı ile uyum halinde değildir. Schleiermacher, insan özgürlüğü deyince tek bir bireyin kendi-belirlenimciliğini ve özgür ben'inin kasteder. Schleiermacher bu tür problemlere özgü zorlukları atlayarak, imgesel bir tarzda konuşur ve pratik, dinsel ve aynı zamanda spekülâtif ilgilerin önemini kavramamış gibi görünür. O'nun ilahi nedenselliğin değişmezliği doktrini, Spinoza'nın soyut ve hareketsiz mutlaklığına yaklaşmaktadır.

Schleiermacher'ın Tanrı anlayışı, Hristiyanlık açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. “Mutlak bağımlılık duygusu” kolayca Hristiyanların Tanrı anlayışına eklenen zorba bir şeye dönüşmüştür. Onun Tanrı'sının evrenden bağımsız, aşkın bir şekilde var olup olmadığı belirsizdir. Kimi yerlerde neredeyse Tanrı ve evreni bir bütün sayarak ikisi arasında ilişki kurmaktadır. Bütün pan-enteist sistemlerde olduğu

³²⁶ Schleiermacher, CF, s. 238,244.

gibi, Schleiermacher'ın Tanrı-evren ilişkisine dair savundukları inayet doktrini açısından ciddi problemler yaratmaktadır. Tanrının dünyayı kurtarmasından söz etmek, Tanrı dünyadan tamamen bağımsız olmadan nasıl mümkün olacaktır? Tanrının içkinliğine yapılan ısrarlı vurgu, dindar insan ile Tanrı arasında var olan kişisel iletişimin kaybına neden olan bir mutlakıyete neden olmaktadır. Tanrı'yla iletişim, karşılıklı eylem ve cevapları gerektirdiğinden, imkânsız hale gelmektedir.³²⁷

Schleiermacher'ın Tanrı anlayışı, bireyin kutsallığını ve değerini vurgular. O, sonlu ben-bilincindeki bağımlılık duygusundan hareketle Tanrının var olduğu sonucuna ulaşır. Fakat hem bilgi hem de eylem içerisinde yer alan bireyin, toplumsal ilişkileri ile ilgilenmez.

Etik değer, bireyin felsefi ve dini önemi ve kişiliğin yegâneliğine yaptığı vurguyla, Schleiermacher kendi çağdaşı Hegel'in üzerinde durmadığı bir problemi ortaya çıkarmıştır ve bunun çözümüne önemli katkıda bulunmuştur. Tanrı'nın yeterli bir felsefi kavramına ulaşmak istiyorsak, bireyden başlamak zorundayız. Diğer taraftan ilk olarak Hegel tarafından görünen ve yeterli bir şekilde ilgilenilen başka bir paralel problem daha vardır ki; o da tarihin işleyişinde vücut bulmuş, öznel ve kurumsal Tin'dir. Hegel, Schleiermacher'de olmayan spekülâtif bir tarih kavrayışına sahiptir. Schleiermacher ise bireyciliğin anlaşılmasında bir virtüöz idi ve öznel yaşamın derinliklerine daha etkili ve açık bir şekilde bakmıştı. Schleiermacher'de Tanrı kavramı Hegel'de olduğu gibi kullanılmaz. Hegel için Tanrı, basit olarak kavramın ete kemiğe bürünmesidir. Onun Tanrısı somut bir kişiselliktir. Buna karşılık Schleiermacher Tanrı kavramını, tahmini ve sürekli değişkenlikler gösteren değere sahip ikincil ve yetersiz bir Tanrı bilgisinin ifadesi olarak ele alır. O, Tanrı-bilincine dolaysız olarak yaklaşır ve Tanrı bilgisinin doğrudan organının duygu olduğunu savunur.

Schleiermacher, Spinoza'nın fikirlerini ve birlik sevgisini paylaşır. Sonsuzluk, olgu dünyasının dışında değildir. Tam aksine, olgu dünyası sonsuz birlik içerisinde var olur. Spinoza, Beden ve Ruh'un sadece ilahi tözde ve onun aracılığı ile birbirlerine bağlanmış olduğunu savunurken; Schleiermacher, düşünce ve varlık birlikteliğinin yegâne zemini olarak bireyi savunur. İşte burada O, Leibniz'in bütün

³²⁷ Fahlbusch, *The Encyclopedia of Christianity*. s. 262.

evreni kendi bakış noktasına göre yansıtan canlı bir ayna ve bir merkez olarak tasarladığı monad teorisini benimser. Fakat monadların birbirlerinden mutlak bağımsızlığını reddeder ve bunun yerine dinamik bir birliktelik inşa eder.

Plato ve Kant, Schleiermacher'ın en yüce felsefi ustalarıdır. Schleiermacher, Kant'ın eleştirel felsefesini tutarsızlıklarından arındırırken ve bunun içine Plato'nun ruhunu yerleştirmeye çalışırken, Kant felsefesinin ruhu ile uyum halinde olmanın peşindedir. Fichte, Schelling veya Hegel'den daha çok Kant'ın sempatik ve takdirkâr bir mürididir. Estetik hissetmenin dolaysız birlikteliğini ifade eden Kant'ın iki düalizminin çözümünü bulmak için yine onun *Critique of Judgment*'da ki teşebbüsünü kendisine rehber edinen Schleiermacher, bilgi ve iradenin her bir eyleminde ki *dolaysız ben-bilinci veya birlik hissi* gibi hali hazırdaki mevcudiyeti keşfetmeye gayret eder. Onun varlığın aşkın zeminini bu dolaysız duygu içinde ortaya çıkartan teorisi, gerçek benliğin birliktelik-hissi açısından, Kantçı aşkın birlikteliğinin yeniden ifadesidir. Schleiermacher'ın Tanrısı, sonlu benlikteki bilinçli yaşam birlikteliğinin şartlarını keşfeden Kant'ın aşkın birlikteliğidir.

Schleiermacher, Schelling'in doğa felsefesinden ve özellikle onun karşıtlıklar doktrininden etkilenmiştir. Şüphesiz, Schelling'in düşünce ve varlığın özdeşliği anlayışı, O'nun kendi felsefi yansımalarına teşvik edici nitelikte olmuştur. O yine de, ideal ve gerçekliğin birleştirilmesine doğru özgürce yol almıştır. Schelling'in entelektüel sezgisi seçkinci ve aristokratik iken Schleiermacher'ın hissetmenin dolaysızlığında Mutlakla olan birliği, evrensel olarak insani ve demokratiktir.

SONUÇ

Schleiermacher, dini inancın metafiziksel bir temeli imkânına ve dinin değerinin, ahlaken sağlam beşeri bir topluluğu organize edebilmesinde bulunması gerektiği şeklindeki düşüncenin karşısında yer aldı. O, dinin temelinin metafizik olmadığını savundu ve Kant’a karşı, bunun ahlak da olmadığını ifade etti. Ona göre din, nihai anlamda, sadece Tanrı’nın doğrudan bir tecrübesine ve dini geleneğin belgeleri tarafından sağlanan aydınlık aracılığıyla bu tecrübenin yorumuna dayanmaktadır. Bu yüzden hermeneutik düşünümü geliştirmek suretiyle, ikisinin her birinden eleştirel bir mesafeyi geliştirirken, her iki kuruma, yani bilimsel akla ve Hristiyan imanına sadık olmaya çalışan yeni bir teoloji modeli sundu. Bu model iman ve akıl arasındaki yarığı kapatmaya yönelik bir çabaydı.

Schleiermacher’e göre gerçek din mutlak bağımlılık duygusudur ve onun sonsuz tadını yaşamaktır. Bu hissediş duyguyu içermesine rağmen bir duygu değildir. Suje-obje ve sonlu-sonsuz arasındaki mesafe bu duyguda ortadan kalkar. Duygu, bireyin kendi ben’inde doğrudan Tanrı bilincine sahip olduğu bir tür sezgiyi gösterir. Sonu olan birey, mutlak bağımlılık duygusuyla kendi varlığında sonsuz ve mutlakla olan ilişkisinin farkına varır.

Din, kendisine ait olana sahip çıkabilmek için, metafiziğe ve ahlaka ait olan şeyler üzerinde her türlü iddiadan vazgeçer ve ona zorla dâhil edilen her şeyi iade eder. Metafiziğin yaptığı gibi evreni belirlemeye veya açıklamaya çalışmaz. Ahlakın yaptığı gibi, insanın özgürlüğünü sağlamaya, onu daha mükemmel bir şekile sokmaya ve tamamlamaya çalışmaz. Din özünde ne düşüncedir, ne eylemdir; fakat sezgi ve hissetmedir.

Sonu olanın ortasında, sonsuz olanla bir olmak ve her anda ebedi olmak, işte bu dinin ölümsüzlüğüdür. Ölümsüzlük gelecekte gerçekleşecek bir şey değil, bizim Tanrıyla birliğimizin bilincinde olduğumuz şimdiki zamandadır. Kurtuluşun yolu, ibadet ve erdemli davranışlardan değil, sadece kalplerdeki imandan geçer. Bu anlamda yaşamak, filozofça düşünmenin dışındadır. Mutlak bağımlılık duygusu yaşamın evrensel bir ögesidir.

Kutsal kitaplar, metafiziğin ve etiğin ders kitapları değildir, onlar dini tecrübenin şiirsel ve belagatli ifadeleridir. Mutlak bağımlılık duygusu dünyanın orijinal mükemmelliğine inanmayı gerektirir. Mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünyadaki her şey mucizedir. Mucize, sadece olayların dini ismidir, İsa mucizelerin mucizesidir.

Kötülük insanda potansiyel olarak bulunur ve insanla Tanrı bilinci arasındaki bölünmedir. Bütünüyle yetkin olan bu dünyada, daha az yetkin olmaktır. Bu anlamda dinin merkezinde inayet bilinci ve sevap-günah karşıtlığı vardır. Çünkü inayet, ihanda bulunacak bir Tanrı'yı; günah, günah işlenecek bir Tanrı'yı gerektirir. Bu gerçek, Tanrı'nın varlığıyla ilgili sözde kanıtların yerini alır. Gerçek Tanrı, İncil'in demirden zırlara bürünmüş Tanrısı değil, aramızda yaşayan Tanrı'dır. Tanrı hakkında konuşmak, her zaman insanın Tanrı tecrübesi hakkında konuşmaktır. Tanrıyla ilgili ifadeler Tanrı'nın kendisini tanımlamaz, onlar Tanrı tecrübesine ilişkin ifadelerdir. Tanrı'yı tanımlamak onun dünyaya bağlı olduğunu ima etmek, sonsuzluğunu sınırlamak demektir.

Her din, mutlak gerçeğin başka bir yüzünü temsil etmektedir. Bütün dinler mutlak gerçeğe karşı belirli bir tutum geliştirir ve bu tutum dini ifade alanları olan doktrin ve toplumda ortaya çıkar. Hristiyanlık ayırt edici sezgisiyle en yüce dindir. Bir dinin ruhunun ne kadar güçlü, ne kadar zayıf olduğunu göstermek veya yeni şekillerle kendi kendini nasıl sürekli dışa vurduğunu ortaya koymak teolojinin görevidir. Bu anlamda hermeneutik girdap bizi korkutmamalıdır. Dini dil, daima kendinden sonrakine işaret eden bir şifredir. Yani dinin ruhu; iman, ibadet ve toplumsal ifadeler vasıtasıyla anlaşılacağı için, sonraki tezahürlerin yorumlanması esnasında önceden varsayılabilir. İşte tüm büyük dini sistemlerde karşılaştığımız dini ifadelerin anlaşılmasında, rasyonalizmin her şekline karşı hermeneutik ezeli bir hak sahibidir.

Schleiermacher bir dünya görüşünün, bir dinin mensubu olarak, çağının paradigmalarına uygun bir Tanrı bilincine, bir din anlayışına sahip olmuş ve bu çerçevede bir din felsefesi ortaya koymuştur. Bunu gerçekleştirirken felsefi terminolojinin çeşitliliğinden oldukça yararlanmıştır. Din anlayışını ortaya koyarken kullandığı kelimeler onun hangi tarafta yer aldığına dair gerçekten belirleyici

örneklerdir. Sonsuz, sınırlı, evren, duygu ve his gibi kavramlar onun beslendiği kaynağa işaret etmektedir. Sözelimi duygu Pietizm'in en çok vurguladığı şeydir, evren Spinoza için neredeyse her şeydir. On Religion'daki belagatli üslup ve ironi romantizmden devşirilmiş olmalıdır. Yine Schleiermacher'ın doğrudan tecrübe ettiğimiz Tanrısı, Eski Ahitte “*Yaşayan Tanrının aranızda olduğunu anlayacaksınız*” ayetinde geçen Tanrı'dır.

Schleiermacher mutlak bağımlılık duygusuyla doğrudan tecrübe ettiği şeyi bütüne teşmil etmek istediği ve duygular arasında yaptığı ayrım çoğu kez görmezden geldiği için çok eleştirilmiştir. Döneminin bazı düşünürleri onu panteizmle hatta ateizmle suçlamışlardır. Hakkındaki eleştirilerden biri onun adına Almancada “belirsizliklerin yaratıcısı” anlamına gelen saldırgan bir oyunun yazılmasına neden olmuştur.

Aleyhinde en çok konuşan kişilerden biri de, onu insanlık adına yüksek sesle konuşarak Tanrı hakkında bir şeyler anlatmaya çalışmakla suçlayan Karl Barth'dır. Başka bir deyişle Barth, onu atalarının teolojisini antroposentrik yapmakla ve Tanrı'nın ölümünü ilan eden felsefecilere yol göstermekle suçlamıştır.

Bu bağlamda Schleiermacher felsefesine dair daha birçok sorundan bahsedilebilir. Söz gelimi dinde ortaya çıkan, metafiziği ve etiği dışarıda tutan birlik zemini hangi şekilde gerçekleşiyor? Eğer bizim sezgilerimiz hem etken hem edilgense özgürlüğümüzden nasıl bahsedebiliriz? Bu soruların peşine düşülürse Schleiermacher'ın felsefesinin kendisinin de dile getirdiği gibi “serbestliği” daha iyi anlaşılacaktır.

Schleiermacher kiliseyi, dogmaları eleştirse de, gerek inayet bilincine yaptığı vurguyla, gerek İsa'yı merkeze aldığı din anlayışıyla Protestanlıkla olan devamlılığına işaret eder. Son sözü Schleiermacher'ın açık yürekli eleştirmeni Nietzsche'ye bırakırsak, *bizim felsefemizin damarlarında teologların kanı dolaşmaktadır.*

BİBLİYOGRAFYA

- Alıcı, Mustafa, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yay., İstanbul, 2007
- Aliy, Abdurrahman, “Arthur Schopenhauer: Din Felsefesi mi?” *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005.
- Arıcan, M. Kazım, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yay., İstanbul, 2004.
- _____, Arıcan, M. Kazım, “*Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, 2007.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 1994
- Atayman, Veysel, *Aydınlanma*, Bordo-Siyah yay., İstanbul, 2005.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2002.
- _____, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara, 1991.
- Berlin, İsaiah, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, YKY, İstanbul, 2004.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Şule Yay., 2007.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., İstanbul, 1990.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, Çev: Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara, 2000.
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi, İzmir, 1998.
- _____, *Mitik Düşünme*, Hece Yay., Ankara, 2005.
- Clements, Keith W., *Friedrich Schleiermacher, Pioneer of Modern Theology*, Collins Liturgical Publications, London, 1987.
- Copleston, Frederick, *Alman İdealizmi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1990.
- _____, *Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yay., İstanbul, 1996.
- _____, *Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Deniz Canefe, İstanbul, 1998.
- Corrigan, John, *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford University Press, New York, 2007

Cross, George, *The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of His Chief Work, "The Christian Faith"*, University of Chicago Press, Chicago, 1911.

Crouter, Richard, *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment And Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

_____, "Introduction", Schleiermacher, *On Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

Çınar, Aliye *Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz Yay., İstanbul, 2007.

_____, "Var Olan ve Varlık Olarak Tanrı", U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 11, Sayı:1, 2002

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul, 1993.

Çotuksöken, Betül, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay., İstanbul, 1993.

Demirci, Kürşat, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2000

Despland, Michael, "Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din", Çev: M. Kazım Arıcan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 3, 2005

DeVries, Dawn, "Schleiermacher", *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Ed. Gareth Jones, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Yay., Adana, 2004.

Erdemli, Atilla, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher", *Felsefe Arkivi*, Sayı 28, İstanbul, 1991.

Fahlbusch, Erwin, *The Encyclopedia of Christianity*, trans. Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.

Gasset, Jose Ortega y, *Tarihsel Bunalım Ve İnsan*, çev. Neyyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul, 1998.

Gerrish, B. A., *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

- Gilson Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, D.Ü. Yay., , İzmir, 1986.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Grenz, Stanley J., Roger E. Olson, *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, InterVarsity Press, Westmont, 1997.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2008.
- Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007.
- Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002
- Höffding, Harold, *History of Modern Philosophy*, Macmillan Company, New York, 1922
- Huch, Ricarda, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005.
- Hulme T. Ernest, *Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine Felsefi Düşünceler*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 1999.
- Hutton, J. E., *History of the Moravian Church*, Kessinger Publishing, Montana, 2004.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara, 2006.
- Jeanrond, Werner G, *Teolojik Hermenötik*, Çev. Emir Kuşçu, İz Yay., İstanbul, 2007
- Johnson, Paul E, “*Dinî Tecrübe*”, çev. Recep Yaparel, D.E.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi, c. 3, 1986
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.
- Kappy, Eilen, *William James'in Din Felsefesi*, Çev. Celal Türer, Elis Yay., Ankara, 2005
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay., Ankara, 2002.

Kısa, Cihat, *Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005

Kierkegaard, Soren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul, 2005

Koç Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1998.

Köz, İsmail, “Sezgi’nin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 40, 2004,

Kuşçu, Emir, *Mitoloji ve Varoluş*, Elis Yayıncılık, Ankara, 2006

Lamm, Julia “Schleiermacher as Plato Scholar”, *The Journal of Religion*, Vol. 80, No. 2, April 2000.

Luft, Eric, *God, Evil, and Ethics*, Gegensatz Press, New York, 2004.

Luft, Eric, *Hegel, Hinrichs, and Schleiermacher on Feeling and Reason in Religion: The Texts of Their 1821-22 Debate*, Mellen Press, Lewiston, 1987.

Lukes, Steven, *Bireycilik*, çev. İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006.

Nash Ronald, *The Word of God and The Mind of Man*, Zondervan Pub. House, Michigan, 1982.

Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İz Yay., İstanbul, 2006.

Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü.İ.F. Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1992.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1998

Palmer, Richard E., *Hermenötik*, Çev: İbrahim Görener, Anka Yay., İstanbul, 2004.

Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000.

_____, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yay., Ankara, 2006.

_____, “Philosophy and Theology”, *Writings in the Philosophy of Religion*, ed. John P. Clayton, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1987.

Pailin, David A. “Din Felsefesi Nedir?”, çev. Ferit Uslu, *G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı: 7-8, 2005.

Peterson M. vd, *Din Felsefesine Giriş*, Çev: Rahim ACAR, Küre Yay., İstanbul, 2006.

Redeker, Martin, *Schleiermacher: Life and Thought*, Fortress, Philadelphia, 1973.

Sahakian, William S. *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1990.

Schleiermacher, Friedrich, *A Brief Outline of the Study of Theology: Drawn Up to Serve as the Basis of Introductory Lectures*, trans. William Farrer, Friedrich Lücke, T.&T. Clark, Edinburgh, 1850.

_____, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman, John Knox Press, Louisville:Westminster, 1994.

_____, *The Christian Faith*, ed. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, T&T Clark, London, 1999.

_____, *The Life of Schleiermacher: As Unfolded in His Autobiography and Letters*, trans. Frederica Rowan, Vol. 1-2, Smith, Elder and Co, London, 1860.

_____, *Dialectic*, trans: Terence N. Tice, Oxford Press, New York, 2000

Soykan, Ömer Naci, “Schleiermacher ile Wittgenstein’in Dilbilgisi Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Bedia Akarsu Armağanı*, haz. Betül Çotuksöken, Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2000.

Spener, Philipp Jacob, *Pia Desideria*, trans. Theodore G. Tappert, Fortress Press, New York, 1964.

Şahin, Naim, *Hegel’in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi, Konya 2001

Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yay., İstanbul, 2006.

Thiliy, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çev: Aziz Yardımlı, Sistem Yay., İstanbul, 1995

Tüzer, Abdüllatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Dergah Yay., İstanbul, 2006.

Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Yaren, M. Tahir, “Sezgi” *Felsefe Dünyası*, Sayı 37, 2003.

Williams, J. Reynold, *Heidegger’in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005.