

Hegel'de Tanrı ve Din Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme

A Short Essay on Hegel's Conception of God and Religion

Doğan Göçmen*

Özet

Yazının amacı Hegel'in Tanrı kavramına ve din anlayışına açıklık getirmektir. Hegel'in Tanrı kavramının ve din anlayışının, onun özgürlükçü olan felsefi düşüncesinden farklı olarak muhafazakâr olduğu ileri sürülür. Yazıda Hegel'in farklı dönemlerdeki Tanrı kavramına ve din anlayışına değişik açılardan bakarak onun din felsefesinin de bir özgürlük felsefesi olduğu gösterilmiştir. Yazıda Alman düşünce ve felsefe tarihinde Tanrı ve din tartışmalarına Hegel öncesi ve sonrası döneme aynı zamanda bakılarak, onun bu konuda ortaya koyduğu anlayışın bağlamı gösterilmeye çalışılmıştır. Tanrı kavramı, tarihsel dönemlere, kültürlere

Abstract

The aim of this essay is to propose some explanations concerning Hegel's understanding of God and religion. It has been claimed that Hegel conception of God and his understanding of religion, unlike his philosophy, which is based on the principle of liberty, was principally conservative in nature. The aim of this paper is, by looking from different point of views at his conception of God and religion in different periods, to show that from this point of view his philosophy is a philosophy of freedom too. In the paper, by looking at debates on the conception of God and religion before and after Hegel, there I tried to present the

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü, dgn.gcmn@gmail.com

ve coğrafik bağlamlara göre sürekli değişmiştir. Bu değişiklikler ilk bakışta birbiriyile ilişkisizmiş gibi gözükmektedir. Hegel Tanrı kavramına ve din anlayışına tarihsel bir bakış ile insanlık tarihinin ürettiği tüm Tanrı kavrayışlarını ve din anlayışlarını, özgürlük kavramını merkeze alarak, sistematik olarak ilişkilendirmiştir. Tanrı kavramının özgürlük kavramıyla bütünleşmesi modern bir olgudur ve bu aynı zamanda teolojik düşünme tarzından felsefi düşünme tarzına geçişi de ifade etmektedir. Yazıda bu, Hegel'in Tanrı kavramına ve din anlayışına dair geliştirmiş olduğu yaklaşım erken, orta ve geç dönem olmak üzere üç döneme ayrılıp bakılarak, fakat onun özellikle tarih felsefesi çerçevesinde sergilemiş olduğu yaklaşımı ortaya konularak gösterilmiştir. Hegel'in Tanrı kavramına ve din anlayışına dair kaleme aldığı erken dönem metinlerinden geç dönem metinlerine kadar devam eden bir din eleştirisi vardır. Bu eleştirinin konusu pozitif veya kurumlaşmış din anlayışdır. Hegel'e göre, dinin pozitif dine dönüşmesi veya kurumlaşması, modern dini düşünme tarzının özgürlük kavramıyla bütünleşmiş olma durumuna ters düşmektedir. Zira kurumlaşmış

context and consequences of his understanding on these issues. The conception of God differed permanently in different historical periods, cultural and geographic contexts. At first sight, these different conceptions seem to be unconnected. Hegel, by relying on the conception of liberty, and with a historical view at the conception of God and the understanding of religion related all conceptions of God which has been produced by the history of humanity. That the conception of liberty has been connected with the conception of God is a modern appearance and this expresses also the transition from theological to philosophical form of thinking in human history. In the paper, this has been shown, by looking at Hegel's approach to the conception of God and religion; to do so, Hegel's approach was examined in three periods: early, middle and late; but this was done in particular by presenting his approach which he uses in his philosophy of history. In his writings, from the very early to the very late ones, there is a continuous critique of a particular form of religion. The subject of this critique is positive or institutionalised form of religion. According to Hegel, the transformation

din, beyan edilmiş amacı özgürlük dahi olsa, hep özgürlüğü bastıran bir işleve sahip olmuştur yani tahakküm aracı olarak işlemiştir. Hegel'in ilk çalışmalarından itibaren amacı, bunun nedenlerini açıklamak olmuştur. Bu araştırmalarından çıkardığı iki önemli sonuç vardır. Bunlar: Bir, dini düşünce, doğası gereği, erekseldir. İnsan pratiklerini en özgür bir şekilde mümkün kılmak için dini düşünce hiçbir şekilde kurumlaşmamalıdır, çünkü aksi durumda, insan pratiklerinin tek tipleşme tehlikesi vardır. Bu nedenle inanca dayalı pratikler bireylerin kendisine bırakılmalıdır. İki, toplumsal pratiklerin temelini ve yönlendiriciliğini felsefi düşünme tarzı üstlenmelidir. Zira felsefe, dini düşünme tarzından farklı olarak, kendisinde geneli kapsamaktadır ve her pratiğin doğasında olan tikelleşmeyi mümkün kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Hegel, Pozitif Din, Tanrı, Tarih, Teoloji.

of religion into a positive or institutionalised religion stands in opposition to the fact that modern form of religious thinking is combined with the conception of liberty. Since institutionalised religion, even if its declared aim is liberty, objectively carries out always functions which are in opposition to what has been declared. From his early writings onwards Hegel aimed at explaining the cause of this fact. He draws two important conclusions from his research. First, religious thinking is naturally teleological. In order that human practices are free, religious thinking should not be institutionalised, because, if contrary, because of this, human practices may become monotype. Practices which rely on faith should be individuals' concern only. Second, the founding and directing function for social decisions and practices should be taken over by philosophy, because philosophy, in differing from religious thinking, contains the universal and so enables the particular to be realised, which is aimed at by all practices.

Keywords: Philosophy, Hegel, Positive Religion, God, History, Theology.

Giriş

Tanrı kavramı yer ve zamana, kltr ve ilgili toplumun kuruluşuna, coğrafik ve tarihsel koşullarına gore sürekli değişen, gelişen, çerçevesi genişleyen, anlamı derinleşen ve işlevi sürekli yeni içerik kazanan bir kavramdır. Kavram hem sürekli değişken hem de insanlığın ürettiği en temel kavramlardan birisi olduğu için, aynı zamanda en zor ve en çok anlam yüklü birkaç kavramdan birisidir. Örneğin bugün tek Tanrılı dinlerden bildiğimiz ‘yaratıcı Tanrı’ kavramı insanlık tarihinde ta başından itibaren olmuş olan bir kavram değildir. Yaratıcı Tanrı kavramı, kendisi de yaratılmış olan ‘idareci Tanrı’ kavramından çok sonra zamanla oluşup ortaya çıkmış olan bir kavramdır. Ayrıca artık çok iyi bilindiği gibi, Tanrı’nın tekliliğine dair anlayış da zamanla oluşup ortaya çıkmış olan ve zamanın yeni gereksinimlerine yanıt vermek isteyen bir kavrayıştır (Gaşman, 1990). Tanrı kavramının insan edimlerinde ve yaşamında doğrudan karşımıza çıktığı üç alan vardır. Bunlar; insan açısından dünya meselelerini düzenlemekle ilgili olan dini inanç sistemleri, Tanrı’nın varlığını temellendirmek isteyen, neliğini ve nasilliliğini araştıran teoloji veya ilahiyat ve evrendeki tüm hareketin kaynağını ve yönünü araştıran, dolayısıyla bu hareketin kaynağının Tanrı olduğu ve tüm harekete yön verdiği iddia edildiği için Tanrı’nın varlığını da sorgulayan felsefedir. Bu üç alan büyük dünya meselelerinde birbiriyle yakından ilişkili iki alana denk gelmektedir. Bunlar oluşum, varoluş ve yok oluş alanı olarak doğa ve toplumsal pratiklerin toplamı olan ahlaklılık olarak da belirlenebilir.

Tanrı kavramı felsefede farklı, teolojide veya ilahiyatta farklı ve daha çok insanın dünyada sürdüğü günlük yaşamını ilgilendiren farklı dini inanç sistemlerinde değişik Şekilde ele alınır ve işlenir. Dini inançlar sisteminde iş goren Tanrı kavramı, bu konuda birikmiş günlük anlayışın hem izlerini taşır hem de günlük anlayışa kaynaklılık eder. Fakat aynı kavram teolojide ve felsefede birikmiş olan kuramsal bilgiye kaynaklılık ettiği gibi, bu konuda kaynaklılık ettiği teoloji ve felsefeden beslenir de. Bu nedenle dini inanç sistemlerinde işleyen Tanrı kavramını bilimsel olarak anlamak, açıklamak ve gerekirse temellendirmek için öncelikle felsefede ve teolo-

jide bu konuda birikmiş bilgiye bakmak gerekmektedir. Diğer taraftan 'felsefe ve ilahiyat bu konuda birbirinden hangi bakımdan farklıdır?' diye sormak yerinde olacaktır. Tanrının bilgisini edinmek ve temellendirmek öncelikli olarak teolojinin veya ilahiyatın uğraş alanıdır. Fakat bilindiği gibi felsefe de Tanrı kavramına açıklık getirmek isteyen bir bilimdir. Bu nedenle felsefede uzun bir 'Tanrı kanıtları' tartışması oluşmuştur. Fakat felsefe, ilahiyat gibi, doğrudan Tanrı kavramını araştırmaz. İlahiyattan farklı olarak felsefe bütün bir 'varlığı varlık olarak' araştırır. İlahiyat da felsefe de insanın dünyada varlığına anlam kazandırma çabası içindedir. İlahiyat bunu Tanrı'nın varlığını kanıtlayarak yapmaya çalışır. İlahiyattan farklı olarak felsefe bunu varlığı varlık olarak, eş deyişle varlığı en temelde, en ilkesel bir şekilde araştırarak yapma çabası içindedir. Felsefenin bu çabasında, diğer bir deyişle insanın varlıkta varlığını temellendirmek için varlığı varlık olarak açıklama çabasında karşısına çıkan en önemli kavramlardan birisi, belki de en önemlisi Tanrı kavramıdır. Modern felsefede Hegel'in geliştirdiği Tanrı kavramı kanımca bugüne kadar en gelişkin ve en kapsamlı olanıdır. Bu yazıda amacım yukarıda işaret ettiğim konulara Hegel'in Tanrı kavramını ortaya koyarak bir yanıt vermeyi denemektir.

Hegel'in Sistemine Konu Bağlamında Kısa Bir Bakış

Bir klasik Alman filozofu olarak Hegel çağının büyük bir ansiklopedik bilgesidir. Geride bırakmış olduğu felsefi külliyatının tüm yanları büyük ve rimli miras kavgalarına dönüşen tartışmalara sebep olmuştur. Genel olarak Alman felsefesi, özel olarak da Hegelci felsefe Türkiye'de de entelektüel bir miras kavgasının konusudur. Türkiye'de yaygın bir şekilde alımlanan Martin Heidegger (1955/1997) ve Hans-Georg Gadamer (1979) birer sağ Hegelcidirler. Bu tartışmalarda Hegel ayrıştırdığı kadar birleştirir de. Fakat ayrışanlar da birleşenler de kendisini hep Hegelci kabul eder. Ayrıştırdığı kadar birleştiren tartışmaların konusu Hegel'in mahiyetine, özüne dairdir. Hegelci felsefe ilerici midir yoksa muhafazakâr mıdır? Tartışmanın konusu budur ve bu tartışmalar Hegel'in hayatta olduğu dönemde bizzat kendisinin gözlerinin önünde de yaşanıyordu. Hegelci felsefeyi alımlamak ve bütünlüklü ve

tutarlı bir yorumunu ortaya koymak için onun ortaya koymuş olduğu felsefi sistemin hangi yanı, hangi kavramı ölçü ve temel alınacaktı? Friedrich Engels (1984/2006) bunu bir ‘yöntem mi yoksa sistem mi?’ tartışması olarak tanımladı. Yöntem sorusu araştırmacıyı Hegel’in diyalektik kavramına götürmektedir. Sistem sorusu ise onun “ide” kavramına götürmektedir -ki Marx (1988b/2011), Hegel’in hareket ettirici diyalektik kuramına dünyayı hareket ettiren olarak işaret ederken, bu kuramı Hegel’in elinde mistikleştiren ve böylelikle onun felsefesinin rasyonel özünün muhafazakâr kabuk bağlamasına neden olan “ide” kavramına gönderme yapar (27-28).

Hegel’in tüm sistemi ide dolayısıyla çevrelenmiştir. Hegel (1972/2008), *Tinin Fenomenolojisi*’nin “saf bilgi olarak ide” kavramında üst uğrağına ulaştığını ve *Mantık Bilimi* adlı eserinin başlangıç noktasının *Tinin Fenomenolojisi*’nin sonucu olan ide olduğunu söylüyor (67/50). Hegelci felsefi kuram çerçevesinde ortaya konan sistemin bir başlangıcı ve bu başlangıcın bir süreci vardır. Bu sürecin sonunda başta potansiyel olan süreç dolayısıyla gelişir, serpilip saçılır, tüm potansiyelliğini açığa çıkarır ve bu sonuçtur. Ludwig Feuerbach (1975), Hegelci felsefede sonuç olarak ortaya çıkanın aslında başta olduğuna dikkat çeker (15). Hegel de hemen her metninde, örneğin Karl Marx’ın (1973/2011) Hegelci felsefenin “doğum yeri ve gizemi” olarak belirlediği (571/216) *Tinin Fenomenolojisi*’nin ön-sözünde bunu önemle vurgular. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nin 22. paragrafında bu konuda şu açıklamayı yapar:

Yalnızca bu nedenle sonuç, başlangıç olanın aynısıdır, çünkü *başlangıç erektir*; - veya asıl olan yalnızca bu nedenle kavramının aynısıdır, çünkü erek olarak dolayimsız olan kendi olandır veya saf hakikati kendi içinde barındırandır. Gerçekleşmiş olan erek veya mevcut hakikat harektir ve serpilip saçılan oluşumdur; fakat tam da bu hareketlilik kendidir ve başlangıcın dolayimsızlığıyla ve basitliğiyle aynıdır, çünkü o, kendi içine geri dönmüş sonuçtur; - kendi içine dönmüş ama kendidir ve kendi, kendi kendine istinatlı aynılık ve basitliktir. (Hegel, 2006/2004, s. 17/33)

Öyleyse *Tinin Fenomenolojisi*’nin sonucu olan ide onun başında olan

basit idedir. Onun sonucu olan gelişmiş ide *Mantık Bilimi*'nin başında olan basit idedir. Bu nedenle *Mantık Bilimi*'nin başında açılımlanan varlık kavramı basit ide kavramına denk gelmektedir. Marx'ın Hegelci felsefede gizemin kaynağı olarak dikkat çektiği “ide” *Mantık Bilimi*'nin başında bulunmaktadır ve “mutlak ide” olarak son bölümü yani doruk noktasıdır. Bu bakımdan Hegel'in varlık felsefesinin temelinde, içeriğinde ve sonucunda ide ve idenin oluşumu vardır. Hegel'in felsefi sisteminin en temel kavramı olan ide kavramı aynı zamanda onun din felsefesinde Tanrı kavramına denk gelmektedir.

Burada söz konusu olan ide tüm sistemin içeriği ve çerçevesidir. Hegel idenin gelişimini ortaya koyarken diyalektik yönetime başvurur. Buna göre, kısaca, her hareketin bir başlangıcı yani konusu vardır. Başlangıç ancak onun yadsınması sonucu hareket edebilir ve sürecin veya hareketin sonunda yadsımanın yadsınması olarak başlangıçta potansiyel olan tüm ilişkiler, süreç içinde tüm çelişkili ilişkiler kapsanıp aşılarak yeni bir sentezde aktüel bütünlüklü ve tutarlı ilişkiler bütünü olarak bir üst aşamaya taşınır. İşte, burada yeninin bir oluşum süreci olarak ortaya çıkışının sergilenmesinde başvurulan yönetime diyalektik deniyor. Burada söz konusu olan yöntemi yalnızca formel, yalnızca düşüncüyü ilgilendiren bir yöntem olarak almamak gerekir. Bir değişim, dönüşüm, kısacası oluşum teorisi olarak diyalektik hem doğada oluşumu hem toplumsal ve tarihi gelişimi ve değişimi hem de düşüncenin gelişimini ve dönüşümünü konu edinmektedir.

“Sağcı” veya diğer bir tabir ile “muhafazakâr Hegelciler” onun geliştirmiş olduğu değişim ve ilerleme teorisine başvurmak yerine onun ide ve/veya Tanrı kavramına dayanmaktadır. Buna karşın “genç Hegelciler” daha çok onun değişim, dönüşüm ve ilerleme temel almaktadır. Bu bakımdan Hegel'de peygamberler, dinler, dinler tarihi söz konusu olduğunda geleneksel olarak onun muhafazakâr yanıyla ilişkilendirilmiş olunur. Fakat bu kısa yazı çerçevesinde Hegel'in tüm felsefesine temel oluşturan özgürlük kavramının onun din felsefesine de temel oluşturduğunu ileri sürmek istiyorum.

Hegel'in Felsefesinde Tanrı Kavramı Üzerine Düşünmek İçin Bir Çerçeve

Hegel'in felsefesinde "Tanrı" kavramının yerine ve anlamına dair soru bizi doğrudan onun "din" kavramına yönlendirir. Zira Tanrı kavramı dinin en temel kavramıdır. Din ve inanç sorunu Hegel'i en erken entelektüel döneminden itibaren felsefi açıdan ilgilendirmiştir ve onun kapsamlı çalışma konusu olmuştur. Zira Hegel, içinde Tanrı kavramının da saklı olduğu dinler tarihinde insanlığın biriken düşünce mirasını görmektedir. Tanrı kavramı onun "ide", "tin", "doğa", "temel", "öz"/"töz" "görünüm", "potansiyel olan" ve "aktüel olan", "devlet", "akıl", "vicdan" ve "özgürlük" gibi temel kavramlarıyla ve bu kavramların içermeleriyle farklı biçimlerde ilişkilidir. Bu kavramların sunduğu çerçeve Hegel'in hem mantık, ontoloji, epistemoloji, özne felsefesi gibi alanları kapsayan teorik hem de tarih felsefesi, ahlak, hukuk, siyaset, estetik gibi pratik felsefesini kapsamaktadır. Din ve Tanrı kavramları söz konusu olduğunda Hegel'in felsefesinde üç dönemi birbirinden dikkatle ayırmak gerekmektedir. Birinci dönem; çok büyük kısmını 1793 ile 1800 yılları arasında Bern ve Frankfurt'da kaleme almış olduğu ve kurumsallaşmış din eleştirisi geliştirdiği gençlik yazılarını içeren "erken dönem". İkinci dönem; 1801 ile 1820 yılları arasında kaleme aldığı *Differenz Yazısı*'ni, *Bilgi ve İnanç* başlıklı makalesini, *Tinin Fenomenolojisi*'ni, *Mantık Bilimi*'ni ve *Hukuk Felsefesi*'ni içeren "orta dönem". Üçüncü dönem; *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*, *Din Felsefesi Üzerine Dersler* ve *Tanrının Varlığına Dair Kanıtlar Üzerine Dersler*'de verdiği "geç dönem". Hegel'in felsefesini yorumlayan ikincil kaynaklarda birbirleriyle son derece çelişkili duruşlar temsil edilmektedir. Öyle ki, örneğin ülkemizde felsefede büyük bir otorite olarak kabul edilen Wilhelm Dilthey (1990), Hegel'in erken dönem çalışmalarında Kant ve Hıristiyanlık dolayısıyla tutulduğu "özgürlük idealizmi"nden Schelling'in etkisiyle kurtulup "yeni panteizm"e bir yönelme olduğunu ileri sürerken yani Hegel'i "panteist" olarak tanımlarken (36-37), 20. yüzyılın en önemli Hegel araştırmacılarından birisi olan Walter A. Kaufmann (1954) Hegel'in erken dönem metinlerinde bir "antiteolojik dönem" görmektedir (3-18). Martin

Heidegger, Dilthey'in çizgisini devam ettirerek, onun panteizm yorumunu Hegel'in tüm felsefesine yaymaya çalışmaktadır. Buna karşın 20. yüzyıl özgürlükçü Alman felsefesinin bir temsilcisi olan Ernst Bloch, Hegel'in felsefesinde bir panteizm değil, bir "panlogizm" ('logos her tarafta') yaklaşımı görür. Bloch bu yaklaşımı sergilemekle sanki Søren Kierkegaard'ın Hegel'e yönelik eleştirisini üstlenir gibi gözükmektedir. (Joest, 1971) Fakat bu sadece ilk bakışta edinilen bir izlenim olabilir. Bloch'a (1985) göre, Hegel'de, tüm logizme karşın, yeterince duygu, tutku ve homurtu da bulunmaktadır. (38) Paul Cobben'in yayınladığı *Hegel-Lexikon* için "Tanrı" kavramını kaleme alan Emilio Brito (2006), "...sıkı anlamda alındığında Hegelci düşüncenin ne 'teist', ne 'ateist'" tanımlanabileceğini, aynı şekilde onun düşüncesi için ne 'deizm' ve 'panteizm' ne de 'teopanteizm' tanımlarının uyduğunu ileri sürmüştür. (245) Bu durum dikkate alındığında onun tüm külliyatına yayılmış olan din ve Tanrı kavramlarının anlam zorluğuna ve zenginliğine hâkim olmak için büyük çabanın gerekli olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bu durum, Hegel'in kendisinin değişik dönemlerde geliştirdiği yaklaşımın bazen tarihsel ve bazen de sistematik olması ve teolojik sorunlara yaklaşımında değişik dönemlerde değişik tavır geliştirmiş olması nedeniyle daha da zorlaşmaktadır. Fakat bu konu, Hegel'in felsefesinde en önemli ve aynı zamanda en zevkli, fakat en çok ihmal edilen konulardan birisidir. Hegel'in yukarıda önerdiğim üç farklı döneminde konuya dair üretmiş olduğu metinlere bakarak onun duruşuna dair, tüm zorluklara karşın bazı tezler geliştirmek mümkün gözükmektedir. Hegel'in erken dönem metinlerine ilişkin Kaufmann'ın önerisi kanımca onun tüm dönemlere ait metinleri için ileri sürülebilecek bir önerme olarak alınabilir.

Tanrı Kavramı Neyin Konusudur?

Tanrı bir his ve duygu konusu mudur yoksa soyutlama ve düşünüm konusu mudur? Tanrı'nın varlığına inanmak genellikle duygu konusu olarak belirlenir. Hegel'e (1980a) göre, *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*'de belirttiği üzere, "Tanrı aslında ve kendi başına olan ezeli-ebedi

varlıktır”(43). Aslında ve kendi başına olan, Hegel (1980a) açısından genel olandır ve “genel olan” ancak “düşünmenin konusudur, duygunun değil”(43-44). Hegel’e göre Tanrı’yı duyusallığın ve duygunun konusu olarak belirlemek, onu “dolaysız bilincin” (43) veya “yansısal olmayan bilincin” (43) konusu olarak belirlemek anlamına gelecektir. Fakat bu Tanrı kavramına yüklenen özellikleri göz ardı eden bir yaklaşım olacaktır.

Tanrı kavramı hemen herkese dört niteliği ile ezberletilir. Tanrı her yeredir; Tanrı birdir; Tanrı her şeye muktedirdir; Tanrı her şeyi bilir. Tanrı’ya atfedilen bu niteliklerin her birinin epistemolojik olarak halledilmesi çok büyük bir soyutlamayı şart koşmaktadır. Bu nedenle Tanrı yalnızca bir his veya duygu konusu olamaz. Tersine oldukça kapsamlı ve derin bir düşünüm konusudur. Günlük anlayışımızda çok yaygın olarak rastladığımız Tanrı’ya atfedilen bu niteliklere yakından bakalım.

Birincisi; Tanrı’nın her yerde olduğunu ileri sürmek, Tanrı’nın “genel” olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir. Genel olan ne his ne de duygu konusu olabilir. Duygu ve his doğrudan olanın betimlemesini verir. Daha doğrusu his ve duygu ancak algı teorisi çerçevesinde iş görebilir. Algının konusu da ancak doğrudan iç ve/veya dış algı organlarının konusu olabilir. Diğer bir deyişle algı yoluyla ancak tikel olan algılanabilir. Oysa Tanrı’nın her tarafta olduğu iddia edilmekle onun genel olan olarak tanımlandığı ve genel olan olarak tanımlanmakla onun yalnızca his ve/veya duygu konusu edilemeyeceği iddia edilmiş olur. Genel olan kavramdır ve kavramlar zorunlu olarak ancak soyutlama yoluyla elde edilip bilinebilir. Bu ise ancak felsefi düşünme yoluyla mümkündür.

İkincisi; aynı şekilde Tanrı’nın bir olduğu iddia ediliyor. Eğer Tanrı her yerde ve aynı zamanda bir ve tek ise; bu aynı zamanda Tanrı’nın her tarafta birliği sağlayan olarak da kavrandığını göstermektedir. Bu gözlem en azından tek tanrılı dinler için kesin olarak geçerlidir. Burada söz konusu olan herhangi bir tikel olan değildir. Burada söz konusu olan bir genel olandır; bunun kavramı, tüm tikelleri aşkın veya içkin olarak kapsayan anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Tanrı bir hem genel olan anlamında alınabilir hem de en derinde, en temelde *taşıyıcı* olan anlamında. Tanrı

genel olan anlamında alınırsa bunun bilgi teorisi bakımından ne anlama geldiğini bir önceki paragrafta gösterdim. Fakat Tanrı temelde olan anlamında alınırsa yani Tanrı *temel* olan anlamında alınırsa, bu durumda onun bilinmesi yine yalnızca his ve duygu konusu olamaz, çünkü temelde olan, görünümünün en derininde yatan anlamına gelmektedir. Onun bilgisine ise yine ancak soyutlama gücüyle, yani düşünce yetisiyle ulaşabiliriz. Bu bakımdan da Tanrı yine yalnızca his veya duygunun değil, ancak bilimsel düşüncenin konusu olabilir.

Üçüncüsü; Tanrı her şeye muktedirdir, her şeye kadirdir iddiasına göre, Tanrı en kapsayıcı ve en üstün güçtür ve gücüyle tüm ayrıntılara nüfuz edebilmektedir. Diğer bir deyişle Tanrı *mutlak* olandır. Mutlak güç kavramı, bütün bir kâinatı hareket halinde tutan, var eden ve yok eden, yaratan ve yeniden yaratan anlamında alınabilir ancak. Kısacası mutlak güç kavramı tüm güçlerin barındırılması ve sergilenmesi olarak alınmayı şart koşmaktadır, çünkü bu kavram içermeleri bakımından ancak o zaman mümkün olabilecektir. Öyleyse mutlak anlamında da Tanrı kavramı ancak genel olan anlamında yani genel güç anlamında alınmak zorundadır. Bu üçüncü anlamına göre de Tanrı kavramı ancak düşünsel soyutlama kapasitesi yoluyla bilinebilir. Bu bakımdan da Tanrı ancak düşünmenin konusu olabilir, salt duygunun değil. Haklı olarak Hegel (1969) *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde bunu şöyle açıklamıştır: “Önümüzde duran bu bir *mutlak* olandır. Bu içeriği, bu belirlenimi henüz din olarak adlandırmamız mümkün değildir; bunun için öznel tin, bilinç gerekmektedir.” (96) Öyleyse mutlak olan da ancak düşünmenin konusu yapıldığı oranda bilinebilir. His ve duygu yani algı bize Tanrı kavramının epistemolojik malzemesini vermektedir, henüz kavramın kendisini değil. Kavram, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğuna göre, anlama yetisinin, eş deyişle algıdan sonra gelen bilinç aşamasının bir ürünüdür. Anlama yetisinin duyusal kesinliğe ve algıya dayanarak üretmiş olduğu kavram akıl yetisi tarafından doğruluk ve yanlışlık yani geçerlilik kıstasına göre yargı sürecine tabi tutulduğu zaman ancak bir akıl kavramı olma statüsünü elde eder. Anlama yetisinin ürettiği kavram, özne tarafından üretiliyor

olmasına karşın henüz yalnızca nesnel geçerlilik talep edebilir. Fakat kavramın pratiğimize yn verebilmesi için aynı zamanda öznelliği de içermesi gerekmektedir. Kavram akıl kavramı mertebesine eriştiği zaman ancak öznelliğin de dâhil edildiği bir kavrama dönüşür. Kavramın ancak bundan sonra insan pratiklerinde hakikatte geçekleştirilmesi söz konusu olabilir. İnsan pratiğinin bu kadar merkezinde olan bir kavram haklı olarak aynı zamanda hem anlama yetisinin hem de aklın kavramı olmak zorundadır. Bu süreçte başvurulan teorik ve pratik yargı gücü aklın bir işlevidir.

Dördüncüsü; Tanrı her şeyi bilir iddiası, Tanrı'yı iki bakımdan epistemolojik özne olarak kavırıyor. Tanrı kâinata olup biten her şeyi görebiliyor ve Tanrı var olan tüm bilgileri bütünleştiriyor. Kâinata olup biten her şeyi görmek ancak aynı anda her tarafta olmak ile mümkündür. Bu bakışta da Tanrı'yı genel bir özne olarak kavramaktadır. Aynı zamanda her tarafta olmak ancak genel olmakla mümkündür. Tanrı'yı tüm bilgileri toplayıp birleştiren ve bütünleştiren anlamında alırsak, onu zorunlu olarak bir ve tek olan anlamında almış oluruz. Yukarıda gösterdiğim gibi bir ve tek olan kavramı da genel bir kavramdır ve bir ve tek olan ancak düşünce yani soyutlama yetisi ile kavranabilir.

Günlük bilincimizde ve anlayışımızda karşılaştığımız tüm bu Tanrı kavramları, onun ancak felsefi bir çerçevede ve felsefenin yöntemsel ve kavramsal araçlarıyla ele alınabileceğini göstermektedir.

Marx'tan Hareketle Hegel öncesindeki ve Sonrasındaki Din Tartışmalarına Bir Bakış

Karl Marx'ın (1988a) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Dair" başlıklı giriş yazısında yaptığı "Din halkın *afyonudur*" (378) belirlemesinin düşünüldüğünden çok daha derin bir anlamı olduğu genel bir kanı olsa da; bu belirlemenin derinliğinin nereden kaynaklandığı açıklanmamıştır, bu belirlemenin özellikle felsefi derinliği bugüne kadar yeterince anlaşılmamıştır. Söz konusu belirleme Marx'ın "Almanya açısından din eleştirisi özü itibarıyla tamamlanmıştır ve din eleştirisi tüm eleştirinin önkoşuludur" diye başladığı yazısının dördüncü paragrafının en sonunda

yer alan bir cümledir. Marx bu cümleden sonra gelen üç paragrafta konuya ilişkin açıklamalarına devam etmektedir. Marx'ın yürüttüğü tartışmanın anlaşılması için önce buraya son paragrafı aktarmak gerekiyor:

Öyleyse gerçek olanın öbür tarafı kaybolduktan sonra tarihin görevi bu tarafın gerçek olanını yapılandırmaktır. İnsanın kendine yabancılaşmış oluşunu kutsalmiş gibi gösterenin maskesi düşürüldükten sonra öncelikle tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi kendine yabancılaşmış olmanın kendi kutsal olmayan şekillerinde maskesini düşürmektir. Gökyüzünün eleştirisi böylelikle yeryüzünün eleştirisine, din eleştirisi hukuk eleştirisine, teolojinin eleştirisi politikanın eleştirisine dönüşüyor. (Marx, 1988a, s. 379)

Marx'ın burada aktardığım belirlemelerine göre, felsefe tarihin hizmetindedir. Tarihin görevi gerçeği bu dünyada gerçekleştirip kurmaktır. Başka bir deyişle modern insanlığın tarihsel görevi artık dünyayı gerçek bilgiye göre kurup düzenlemektir. Marx'a göre, modern insanlığın 19. yüzyılın ortalarından itibaren tarihsel görevi budur. Marx açısından felsefe kendisini bu tarihsel görevin hizmetinde görmektedir ve bunun gerçekleşmesi için öncelikle felsefenin, hukukun ve politikanın eleştirisini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Çok değil, bir iki yıl sonra Marx felsefenin eleştirmesini düşündüğü alanlar arasına politik ekonomiyi de dâhil edecektir ve bunu temele koyarak ve de bundan hareketle tüm insanlık haline dair, yani ahlaka, edebiyata, estetiğe, eğitime, bilime, felsefeye vs. dair bütünlüklü bir insanlık hali eleştirisi geliştirmeye girişecektir.

Marx 19. yüzyılın ortalarına doğru, 1843-44'te "Almanya açısından din eleştirisi özü itibarıyla tamamlanmıştır" derken, Rönesans'ın ve Reformasyon'un, tüm modern bilimlerin ve felsefenin Almanya üzerindeki bir bütün olarak dünyevileştirici etkisini, 17. yüzyılın ortalarından itibaren Gottfried Wilhelm Leibniz ve daha sonra Christian Wolff gibi büyük filozofların modern felsefenin din ve teoloji eleştirisini aktif bir şekilde Almanya'da da yeşertmiş olmasını dikkate almaktadır. Leibniz Tanrı'yı aşkın bir özne olarak kurgulamak yerine Monadlar arasında düzeni, iletişimi ve birliği sağlayan dünyaya içkin bir güç, sanki-özne olarak tasarlamış-

tır. Christian Wolff ontolojiyi teolojiden ve ahlaki dini inanıştan bağımsız seküler olarak kurgulamıştır -ki bu tutumuyla Wolff Alman Aydınlanmacılığının ılımlı kanadını temsil etmektedir. Kant'ın felsefede ve bilimlerde giriştiği eleştiri eylemi aynı zamanda bir teoloji eleştirisidir. Kant'ın eleştirel felsefesiyle birlikte, aşağıda göstereceğim gibi, tüm Tanrı kanıtları geçerliliğini yitirmiştir. Spinozacılık ve bu bağlamda yürütülen ateizm tartışması, Hegel'in (1969) *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde hala tartışmak zorunda kaldığı, toplumu her bakımdan derinden etkileyen başlı başına bir olaydır Almanyada. Kaldı ki, 16. yüzyılın başlarında başlayan Reformasyon'un çıkış yeri ve merkezi bizzat Almanyadır.

Almanyada Fichte döneminde, eş deyişle *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayınlanmasından on yıla yakın bir zaman önce yaşanmış olan bir Ateizm-Kavgası vardır. (Röhr, 1987) Söz konusu Kavga'nın konusu Tanrı ve dünya ilişkisi üzerinedir. Kavga'nın konusu, daha önce Wolff'un 18. yüzyılın başlarında Çin felsefesinden esinlenerek savunduğu ve üniversitede kürsüsünü kaybetmesine neden olan bir konudur. Aynı konu şimdi yüzyılın sonunda Ateizm-Kavgası adı altında yeniden gündeme gelmiştir ve bu defa da Fichte'nin üniversitedeki kürsüsünü kaybetmesine neden olmuştur. Konu yeryüzünde ahlaki bir düzenin Tanrı'nın varlığından bağımsız olarak düşünülüp düşünülmeceği sorusuyla ilgilidir. Filozof Friedrich Karl Forberg bir yazısında bunun mümkün olduğunu savunmuştur. Forberg'in yazısı Fichte'nin Friedrich Immanuel Niethammer ile beraber yayınladığı *Philosophisches Journal*'da (*Felsefe Dergisi*) yayınlanmıştır. Niethammer, Hegel'in de yakın dostudur ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayınlanmasında ekonomik olarak önemli desteği söz konusudur. Ateizm-Kavgası Alman felsefi düşüncesinde büyük bir dönüş noktası olarak kabul edilir.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde dinî düşünme tarzını ve dini bilinci kapsanıp aşılmış bir düşünme tarzı ve bilinç durumu olarak ele almaktadır. Eserinde, dini düşünme tarzını kendinde barındırdığı felsefi düşünme tarzını hazırlayıp ortaya çıkararak ve yerini felsefeye bırakmış bir düşünme tarzı olarak ortaya koymaktadır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde felsefi düşünme tarzı tarihsel olarak ulaşılmış olan en üst düşünme tarzı olarak ortaya ko-

nur. Bu nedenle *Tinin Fenomenolojisi'*nde varlığa dair felsefeyle kazanılan bilimsel bir bakış açısının ve bilinç durumu oluşturmanın koşulları incelenmiştir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'*nde sergilediği epistemolojik tutum, dış dünya öznenin bilincinden ve arzusundan bağımsız bir bütünlük olarak ele alındığı için pekâlâ epistemolojik realizm olarak belirlenebilir.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'*nde ve Genç Hegelcilerden örneğin Marx'ın da yakın arkadaşı Bruno Bauer'in de konuya dair yazdıklarından başka¹ Almanyada dini bilinç ve inanış tarzını tamamıyla değiştiren ve Marx'ın din eleştirisinin de çıkış noktasını oluşturan iki büyük eseri daha anmamız gerekmektedir. Bunlar; David Friedrich Strauss'un (1835) *İsa'nın Hayatı* ve Ludwig Feuerbach'ın (1956) *Hıristiyanlığın Özü* adlı eserleridir. Bu iki eser Alman düşünce ve felsefe tarihinde dinler tarihine bakışı ve Tanrı kavramına dair yaklaşımı tamamıyla değiştirmiştir.

Alman düşünce tarihinde Marx'ın yukarıda aktardığım belirlemesi ile nerdeyse aynı zamanda başlayan bir de "Materyalizm-Kavgası" vardır. Kavgı, daha sonra Marx'ın ağır politik eleştirilerine konu olan fizyolog Carl Vogt'un (1874) yılında *Fizyolojiye Dair Mektuplar'*ını 1846 yayınlamasıyla başlar. Daha önce Ludwig Feuerbach'ın neredeyse bir kült kitabına dönüşen 1841 yılında yayınlanan *Hıristiyanlığın Özü* adlı eseri konuyu gündeme getirmiştir. Merkezinde ruhun kaynağı ve ölümsüzlüğü konusu olduğu için kavgı çok daha eskilere dayanır. Bu konuda Alman Aydınlanmacılığının materyalist kanadı tarafından 18. yüzyılın ilk yarısında hâlihazırda felsefi bir duruş geliştirilmiştir. Kavgı biyolojide gözlemlenen dünya görüşüne dair büyük değişimler ve yöntemsel devrimlerden hareketle yürütülmüştür. (Bayertz, Gerhard ve Jaschke, 2012) Elde edilen en son bilimsel bilgilerin ışığında artık maddi olmayan ruh, irade, bilinç, kişisel Tanrı kavramı gibi yaklaşımlarla uyumlu olup olmadığı gibi sorular üzerinde yoğunlaşmış ve bu sorular sonunda materyalist bilgi kuramının önkoşullarının ne olduğu sorusuna dönmüştür. Vogt'un yaşamın kökenine, organizmanın neden yaşadığına, beyinin işleyiş tarzına, düşünmenin

¹ Bruno Bauer'in bu konuda yaptığı çalışmalarını en iyi değerlendirebileceklerden birisi Friedrich Engels'tir (2019).

beynin doğal bir işlevi olduğuna dair modern gelişmelerin bilimsel bilgisine dayanarak Aristotelesçi antik bilgece duruşa geri dönüşü karşısında fizyolog Rudolf Wagner'in Hıristiyan inancı ile doğa araştırmalarının birbirlerinden bağımsız alanlar olduğunu iddia etmesi ile açıkça başlamıştır. Wagner'in e göre doğa araştırmaları, Tanrı'nın varlığına, ruhun maddi olmayan özüne, iradenin özgürlüğüne dair sorulara katkıda bulunamaz. Wagner'in bilgi ve inanç arasındaki ilişkiyi tamamıyla birbirinden koparmayı amaçlayan düşüncelerini ifade ettiği *Bilgi ve İnanç Üzerine* adlı eseri Hegel'in (1970) 1802 yılına ait "İnanç ve Bilgi" (Glaube und Wissen) başlığını taşıyan yazısını andırmaktadır. Vogt, *Fizyolojiye Dair Mektuplar*'nda bilincin ve iradenin kaynağının beyin olduğunu ve bilincin ve iradenin fizyolojik süreçlerin ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Vogt bununla da kalmayıp fizyolojik süreçlerin ürünü olan bilincin ve iradenin fizyolojinin işleyişini durduracak kadar geri etkide bulunduğunu açıklamıştır. İlgili bir pasajda Vogt (1874) şöyle diyor: "Hiç kuşku yok ki, beyinde oluşan bilinç ve irade sıkça, refleks hareketlerine karşı etkide bulunurlar ve onları yaşam için kesin olarak gerekli olan böyle refleks hareketlerinin bazı birleşimlerine kadar tamamıyla ortadan kaldıracırlar." (318) Görüldüğü gibi Vogt bilincin ve iradenin fizyolojik süreçlerin sonucu olarak beyinde oluştuğunu ve bilincin ve iradenin söz konusu fizyolojik süreçleri tamamıyla durduracak kadar etkide bulunacağına dikkat çekiyor. Bu tartışmalar Alman düşünce tarihinde Leibniz'ten beri süre gelen büyük bir soruna işaret etmektedir. Fakat çok geçmeden Wagner'in Materyalistlere karşı argümanları Jakob Moleschott ve Ludwig Büchner gibi materyalizmi savunan etkili filozof ve doğa bilimcilerinin eleştirisiyle karşılaşmıştır. Büchner'in *Kuvvet ve Madde* gibi eserleri Osmanlı'da ve Doğu'nun diğer toplumlarında da Darwinizmin ve Materyalizmin alımlanmasının ilk ve belki de en önemli kaynağı olduğu ileri sürülmektedir.

Ludwig Feuerbach'ın doktora çalışmasını Hegel'in danışmanlığında tamamladığını hatırlatmak gerekmektedir. Hegel (2006/2004), *Tinin Fenomenolojisi*'nde Tanrı'nın gökyüzünden yeryüzüne indirilip yeryüzünde yeşertilmesini talep etmiştir. (385/377) Hegel ortaya koyduğu felsefi-bi-

limsel külliyatı ile bir taraftan kuşkusuz modern idealist felsefenin üstügrağını temsil ederken; diğer taraftan sergilemiş olduğu hem panlogist tutumu ile hem de dinler tarihine ilişkin çözümlemeleriyle ateizm tartışmalarını olduğu gibi materyalizm tartışmalarını da teşvik etmiştir. Bu tartışmanın Tanrı ve inanç bağlamında nasıl bir çerçeveye sahip olduğunu göstermek için Feuerbach'ın *Hiristiyanlığın Özü* adlı eserinden bir pasajı buraya aktarmak ve bunu sonra Hegel'in (1980c) *Dünya Tarihinin Felsefi Üzerine Dersler*'inden aktaracağım bir pasaj ile karşılaştırmak istiyorum. İlgili pasajda şöyle diyor Feuerbach:

Nasıl ki Tanrı'ya inanç insan zihninin sonsuzluğuna ve gerçekliğine inançsa, öbür dünyaya inanç da fantezinin gerçekliğine inançtan başka bir şey değildir. Veya: Tanrı'ya inanç yalnızca insanın soyut özüne olan inanç olduğu gibi, öbür dünyaya inanç da soyut bu dünyaya inançtır. (Feuerbach, 1956, s. 286-287)

Feuerbach biraz aşağıda devam ediyor ve öbür dünyaya ve Tanrı'ya olan inancı, dünyada insanın özgürlük arayışıyla ilişkilendiriyor ki, bu, Almanya'da din tartışmalarına Hegel'in getirdiği yeni açılımın etkisini gösteriyor. Şöyle devam ediyor Feuerbach:

Fakat öbür dünyanın içeriği saadettir, burada *doğa dolayısıyla* sınırlanmış ve sekteye uğratılmış bir şekilde var olan kişiseliliğin ezeli-ebedi saadeti. Bu nedenle öbür dünyaya *inanç özneliliğin doğanın sınırlarından kurtulmuş olmasıdır* - öyleyse kişiseliliğin ezeli-ebediliğine ve sonsuzluğuna inançtır ve hem de onun kendisini sürekli yeni bireylerde geliştiren tür kavramına değil, tersine, hâlihazırda var olan bu bireylerin tür kavramına - dolayısıyla *insanın kendisine olan inancın kendisidir*. Fakat gökyüzü uygarlığına olan inanç Tanrı'ya olan inanç ile birdir - her ikisinde de içerik aynıdır -, Tanrı saf, mutlak, tüm doğa sınırlarından kurtarılmış kişiseliliktir: Tanrı açıkçası insan bireyinin olmalı, olacak olanıdır - bundan dolayı *Tanrı'ya inanç, insanın kendi varlığının sonsuzluğuna ve gerçekliğine olan inancıdır* -, tanrısal varlık insani ve hem de kendi mutlak özgürlüğünde ve sınırsızlığında öznel insani varlık. (Feuerbach, 1956, s. 287)

Feuerbach (1956) dini inancın ve Tanrı kavramının kökenine ve anlamına dair bu açıklamadan şu sonucu çıkarır: “İnsan dinin başlangıcı, insan dinin merkezi, insan dinin amacıdır.”(287)

Feuerbach’tan aktardığım bu görüşlerden sonra şimdi Hegel’den aktarmak istediğim pasaja dönebiliriz. Hegel (1980c) anmış olduğum *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*’inde Eskiçağ Yunan dinini ele aldığı bölümde bir yerde tinin temel içeriğini dini içerik olarak belirler ve bunun antik Yunanda nasıl şekillendiği sorusunu yanıtlarken şöyle diyor:

Onlar bu özsel olanı artık doğal, dışsal olanda değil, tersine, içsel olanda buldular ve bunu öyle yaptılar ki, insan onda kendisini özgür olarak kavramıştır. Onlar için, tasavvur edilmiş olarak yalnızca ve mutlak olarak insani olan özsel olarak geçerli olmuştur. Huşusunun nesnesi idealize edilmiş insan olan Yunan dininin içeriği budur. İnsan özbilinci bunu özsel olarak kavramak zorundaydı. İnsanda sürekli ve kalıcı olan, özsel olan olarak ortaya konmuştur; dışsal ve rastlantısal olan ondan uzak tutulmuş; özsel olan bir bütün olarak dışsallıktan, rastlantısallıktan elde edilmiştir. Böylelikle Yunan dini sanat dini olarak belirlenmiştir; işlenip tamamlanmış insanlığın hareketi, eserleri ve eylemleri onun içeriğini oluşturmaktadır. Tanrı insanın özüdür; o, insan ile olumlu ilişki içindedir. Aynı zamanda Tanrı insanın diğeri olarak kavranmıştır ve bu diğeri özdür, gerçek olandır. Bu, tekil duyusal varlık olan olarak insanın diğericidir; fakat insanın gerçek olanı olarak onun gerçek ve onun kendi içsel olanıdır. Böylelikle duyusal olan yalnızca tinin görünümüdür, sonluluğu soyup atmıştır ve güzel olan, duyusal olanın aslında ve kendi başına olan tin ile birliğinde yatmaktadır. (Hegel, 1980c, s. 575)

Hegel’in felsefi sistemine bir giriş ve felsefesinin içeriğinin bir özeti olarak da okunabilecek bu pasaj, onun, antik Yunan felsefesinde potansiyel olan, Hıristiyanlıkta, eş deyişle Luthercilikte ortaya çıkıp görünür oldu, sözlerinin de bir açıklaması olarak okunabilir. Dolayısıyla Hegel’in bu pasajı, kendisine kadar olan Alman düşünce ve felsefe tarihinde antik Yunan düşüncesinin alımlanış ve işleniş tarzının da bir özetidir. Bu, Feuerbach’ın

sergilediği düşüncelerinde de anlaşılacağı üzere, etkisini Hegel'den sonra Marx'a kadar da sürdürmüştür. Öyleyse, denebilir ki, Marx'ın Almanya'da din eleştirisinin tamamlandığına dair belirlemesi Almanya'da teorik ve pratik olarak yaşanan en az üç yüz yıllık din ve teoloji eleştirisini dikkate alarak yapılmış bir din eleştirisidir. Bu üç yüz yıl boyunca büyük bilimsel, felsefi, eleştirel-teolojik, sanata ve edebiyata, şiire ve Shakespeare'in etkisiyle tiyatroya dair büyük modern eserler verilmiştir. Reformasyon ve Köylü Savaşları'ndan beri süren toplumsal değişim 1789 Fransız Devrimi'nin ve sonrasında yaşanan olayların da etkisiyle artık geri döndürülemez bir şekilde toplum yaşamına yerleşmiştir. Bu nedenle Marx, Almanya açısından din eleştirisinin özü itibarıyla tamamlandığını ve şimdi politikanın dinden bağımsızlaşması gerektiğini düşünmektedir.

Marx dini “halkın *hayali* mutluluğu” olarak tanımlıyor. Öyleyse din, insanın veya halkın hakikatin kendisinde mutluluk bulamamasından dolayı fantezisinde yarattığı mutluluk dünyasıdır. Sadece bu nedenle bile olsa din eleştirisi kendisini inanç eleştirisiyle sınırlayamaz ve kaba bir şekilde, örneğin basit bir şekilde alay konusu yaparak, inanış ve düşünce tarzı bakımından hor görülerek, aşağılanarak yapılamaz. Şimdi Marx'ın “Din halkın *afyonudur*” belirlemesini yaptığı paragrafa bir bütün olarak bakalım:

Dinî sefalet, bir açıdan, gerçek sefaletin *ifadesidir* ve, başka bir açıdan, gerçek sefalete karşı *protesto etmedir*. Din baskı altındaki yaratığın iç geçirmesidir, tinsiz koşulların tini olduğu gibi kalpsiz dünyanın ruh halidir. Din halkın *afyonudur*. (Marx, 1988a, s. 378)

Marx “Dinî *sefalet*... gerçek sefaletin *ifadesidir*” derken, dini hem ‘doğal’ veya spontane bir bilinç hali ve hem de kurumlaşmış din olarak sefil hakikatin ideolojik özürçülüğü anlamında alıyor. Başka bir deyişle din, bir bakıma gerçek hayatta yaşanan sefaletin az çok açık veya daha çok mistik ifadesidir. Burada tarihsel-epistemolojik bir argüman yürütülmektedir. Bu bakımdan din, insanın içinde bulunduğu belli bir tarihsel durumda yaşamına hâkim olan koşullara dair geliştirmiş olduğu bilinç durumudur. İnsanın içinde bulunduğu koşullar sefil olduğu için spontane çarpık bir bilinç durumu olarak dinî inanç sistemi de sefil durumda bulunmaktadır.

Fakat kurumlaşmış din anlayışı söz konusu sefil durumun özürçülüğünü ve savunusunu yapmaktadır. Dini ister gerçekliği yanlış yansıtan spontane çarpık bilinç durumunu alalım isterse kurumlaşmış özürücü manipülatif ideoloji olarak alalım; her iki durumda da dinin insan bilinci üzerindeki etkisi uyuşturucu olacaktır. Zira uyuşmamış bilinç, varlığın bilinçli varlığıdır ve bu halde gerçekliği değiştirici ve dönüştürücü bir şekilde kavrayabilir. Marx'ın bu belirlemesi dinî düşünme tarzının hem genel toplumsal bilinç durumuna tekabül eden hem de dinin kurumlaşarak hâkim ideolojiye dönüşmüş halini aynı zamanda eleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle “din eleştirisi özünde dinin kutsayıcısı olduğu lanetli durumun eleştirisidir” diyebilmektedir.

Fakat Marx devam ediyor ve “Dinî sefalet... gerçek sefaletle karşı *protesto etmedir*. Din baskı altındaki yaratığın iç geçirmesidir” diyor. Bu belirlemesiyle Marx dini düşünme tarzının ve bilinç durumunun özürücü ideoloji olma halinin ötesine geçmediğine dikkat çekmektedir. Burada özürücü bir ideoloji olan dinin karşısında halkın düşünme tarzına ve bilinç durumuna işaret edilmektedir. Din, sefil halde bulunan halkın hâkim ideolojiye karşı bir eleştirisi olarak da iş görmektedir. Bugün örneğin mevcut durumun bir özürücü ideolojisi olan neoliberalizmin yaygın bir şekilde klasik liberal düşüncelerden hareketle “adil ticaret” kavramı altında eleştirilmesi durumunda olduğu gibi. Dinin hâkim durumu ve özürücü ideolojiyi eleştiren boyutuna dikkat çekmekle Marx, dinin basit bir ideoloji olmanın ötesinde ontolojik temelleri olan ve hakikate refere eden çarpık bir bilinç hali olmasına da dikkat çekmektedir. Zira her yanlış, ne kadar yanlış olursa olsun, kendinde muhakkak bir tutam bile olsa gerçeği taşır. Bu nedenle dini bilinç hali “çarpık” bile olsa hakikate dair bir bilinç halidir ve haliyle hakikati kendisinde çarpık bile olsa yansıtır. Bu nedenle sıkça iddia edildiği gibi Marx dini basit bir şekilde ortadan kaldırıp yok etmek istemez. Bu her şeyden önce onun tarihsel yaklaşımına ters düşer. O bu bağlamda daha çok günlük hayatta olduğu gibi Alman felsefesinde de en geç Hegel'den beri sabit bir anlamı olan “Aufhebung” kavramı ile çalışır –ki bu kavramın diyalektik bir anlamı vardır ve ‘kapsayıp aşma’ anlamına

gelmektedir. Bu artık Türkiye'de genel olarak bilinmektedir. Bu nedenle Marx varlık ve bilinç ilişkisinin bütünlüğüne işaret ederek şöyle der:

Halkın *hayali* mutluluğu olarak dinin kapsanıp aşılması, onun *gerçek* mutluluğunun talep edilmesidir. Bir duruma dair yanılısamanın ortadan kaldırılmasını talep etmek, *yanılısamayı gerektiren durumun kapsanıp aşılması talebidir.* (Marx, 1988a, s. 379)

Marx'ın burada ortadan kaldırılmasını talep ettiği, bir bilinç yanılması olarak iş gören din ile yanılta inancı gerekli kılan pratiği aynı zamanda eleştirmektedir. Yanılta inancı gerekli kılan pratiğin kapsanıp aşılması insanın mevcut gerçekliğiyle gerçek bilinç ile ilişkilenesinin önünü açacaktır. Bu aynı zamanda mevcut olanın gerçek bilgisiyle donanmış özbilinçli insanın gelecek ile ilişkisini gerçek inanca dayanarak kurmasına da olanak sunması demektir. Hayali mutluluk bilincinin, yani çarpık bilincin yerini gerçeklikle doğru ilişkilenecek bilincin alması, aynı zamanda çarpık bilinci yaratan durumun, yani yanlış gerçeğin, eş deyişle varlığı ilkesel olarak en temelden sorgulamayı, temele inmeyi gerektirmektedir. İşte, Marx'ın din, inanç ve hakikat eleştirisi bize bu konuda böyle ontolojik bir perspektif kazanmamızı sağlamaktadır. Bu perspektif felsefede neredeyse tarihi boyunca yürütülmüş olan ve aşağıda ele alacağım Tanrı kanıtları tartışmasını şart koşmaktadır.

Hegel'in Bilgi ve İnanç İlişkisine Yaklaşımının Farkı

Teolojik sorular, dinin farklı görünüm biçimleri Hegel'i filozof olarak en erken döneminden itibaren hep ilgisini çekmiştir. Onun erken dönem "teolojik yazılar"ı ile bu konuda kaleme aldığı geç dönem metinleri arasında teolojiden felsefeye ilkesel bir dönüş görülmeye çalışılmış olsa da; bu iddianın aşağıda daha yakından göstereceğim gibi maddi bir temelini olmadığı artık Hegel'in tarihine dair araştırmalar tarafından ortaya konmuştur. Hegel, Bern dönemi (1793-1797) olarak bilinen, onun ilk dönem metinlerinden itibaren ele aldığı konularda hep özgürlük düşüncesinin ve yabancılaşmanın izlerini sürmüştür. Hegel ele aldığı konuları hep öz-

gürlükçü bir filozof olarak incelemiştir. Hegel açısından bu bağlamda kilit soru yöntem sorusudur. Yöntem sorusu ihmal edilirse, bu bağlamda belirlenmesi gereken akıl ile inanç ilişkisinde akıl zafer sarhoşluğu yaşarken, pekâlâ bu bir pirus zaferine dönüşebilir.

Yukarıda işaret ettiğim, Jena dönemine (1801-1807) ait “İnanç ve Bilgi” (*Glaube und Wissen*) başlıklı yazısında Hegel “akıl ve inanç” veya “felsefe ve pozitif din” karşıtlığının eski bir karşıtlık olduğuna işaret ediyor. Eskiden felsefe “pozitif” veya kurumsal dinin, akıl inancın “hizmetçisi” durumuna indirgenmiştir. Felsefe bu durumda ancak “mutlak otonomisini” savunabilirdi. Fakat zaman değişmiştir ve ilişkiyi tersine çevirmeye başlamıştır. Hegel’e göre “muzaffer akıl”, eş deyişle Kant’ta, Jacobi’de ve Fichte’de olduğu şekliyle “Aydınlanmacı akıl” dini, “idealist” (ideal -DG) olarak alıp, onu yücelterek eleştirmek yerine yalnızca “pozitif birşey” olarak almıştır. Modern aklın inanç ile kurmuş olduğu ilişki, “Aydınlanmacılığın negatif yöntemi”ne dayanmaktadır. Bu yöntem elbette tek yanlı bir yöntemdir ve karşıtına yukarıdan baktığı için veya karşıtını küçük gördüğü için, “muzaffer akıl”ın zaferi, “barbar ulusların” yendikleri “eğitilmiş olanlar” karşısında aldığı zafere benzemektedir. Barbar uluslar eğitilmişler karşısında elde ettikleri zaferde dışsal bir hâkimiyet sağlarken, onlar karşısında manevi değerler bakımından, tinsel olarak, üstün olmadıkları için kaybetmişlerdir. Modern aklın, pozitif dine indirgediği din eleştirisi de böyle bir zafere benzemektedir. Aydınlanmacı akıl dini yüceltip bir ideal olarak almak yerine pozitif dine indirgemekle kendisi de akıl (*Vernunft*) seviyesinden anlak (*Verstand*) seviyesine indirgenmiştir. Hegel, Kant’ın yöntemini “felsefesinden bir anlam ile dinin pozitif formunu canlandırma denemesi” olarak tanımlıyor. Kant’ta olduğu gibi Jacobi’de ve “ikisinin sentezi” olan Fichte’de de gördüğü bu yaklaşımın akli yeniden inancın hizmetçisi durumuna indirgediğini düşünmektedir. İşte bu zafer aklın din karşısında aldığı pirus zaferidir. (Hegel, 1970a, s. 287-289)

Buna karşın Hegel’in inanca dair eleştirisini yönetsel olarak bilgi ve inanç ilişkisinin tersine çevrilmesi olarak alabiliriz. Aklın inancın hizmetçisi olarak tanımlandığı çağda bilgi en yüce erdem olarak görülen inanca

dayandırılmıştır. Bu durumda bilgi inanca dayandığı oranda bilgi olma statüsünü elde edecektir. Hegel bu ilişkiyi tersine çevirir. *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*'de bu tersine çevirme eylemini inancın bilgiye dayandırılması eylemi olarak ele alır. Hegel açısından Kant, Jacobi ve Fichte'de felsefenin pozitif dine veya bilginin inanca dönüşmesinin nedeni; Kant'a göre aklın "duyusal üstü" olanı bilememesi mümkün değildir; Jacobi'ye göre insana akılda gerçeğin ne olduğuna dair en fazla "önsezi" olarak verilmiştir ve bu "insanın gerçek olanın bilinemeyeceğine dair duygusuna ve bilincine" dayanmaktadır; Fichte'ye göre ise "Tanrı kavranamaz ve düşünülemez birşeydir" diye görülmesidir. Bu durumda bilgi, hiçbir şey bilmediğinden başka birşey bilmemektedir ve inanca sığınmak zorunda kalmaktadır. Bilgi, ne kendisini ne de inancı temellendirebilmektedir. Bilgi basit bir şekilde inanca dönüşmektedir. Hegel'e göre, yaklaşımları nedeniyle "inanca sığınma zorunluluğu" her üç filozof için de geçerlidir.

Peki, Hegel'in inancın bilgiye dayandırılması ilkesi ne anlama gelmektedir ve bu yaklaşım yukarıda andığım filozoflarınkinden ne kadar farklıdır? Her şeyden önce Hegel, daha sonra Materyalizm-Kavgası çerçevesinde de savunulduğu gibi, kendinden geçer kabul edilen bilgi ve inanç karşıtlığını reddetmektedir. Bu karşıtlık, Martin Luther'in, Thomas Müntzer'in ve Philipp Melancthon'un başını çektiği Reformasyon Hareketi'nden sonra artık tarihsel olarak mümkün değildir. Zira bu hareketin anlamı inancın bilgiye dayandırılmasıdır. Hegel (1980a) bunu *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*'de şu cümlesiyle ifade eder: "Bilgi birşeyi nesne olarak kendi bilincinin önünde bulundurmamak ve ondan emin olmak demektir ve tam da bunun kendisi inançtır da." (47) Fakat burada inanç-bilgi ilişkisinde söz konusu olan tersine çevirme inancın bilgiye hizmetçi kılınması anlamına gelmemektedir. Tersine, inanç bilgiye dayandırılmakla 'kör inanç' olmaktan çıkmaktadır. İnanç ancak bilgiye dayandırılmakla mümkün olmaktadır. Bu nedenle Hegel'in inanç-bilgi ilişkisinde girişmiş olduğu tersine çevirme eylemi yani inancı bilgiye dayandırma eylemi inanca insan pratiğindeki gerçek yerini vermeyi amaçlamaktadır. Bilgi her zaman şimdiki zamanın ve geçmiş zamanın kesin bilgisi olabilir.

Gelecek zamanın bilgisi her zaman zorunlu olarak mmkmn bilgidir, kesin bilgi değildir. Doğru eylemi mmkmn kılan kesin bilgidir. Fakat her eylem geleceği, henüz olmamış olanı da kendinde barındırır. Bu bakımdan her eylem her zaman zorunlu olarak mmkmn bilgi ile de gerekleşer. Eylemde geleceği ilgilendiren mmkmn bilgi boyutu inancın da eyleme dhिल olduğu alandır. Bu nedenle inanç hem kesin bilginin gerçekleşmesinde hem de mmkmn bilginin kesin bilgiye dönüşmesinde yapıcı bir işleve sahiptir. Bu anlamda bilgi ve inanç Hegel açısından birbiriyle çelişmez, birbirinden basit bir şekilde koparılamaz ve birbirini dışlamaz.

Hegel'in Erken Dönem Metinlerinde Din ve Tanrı Meselesine Yaklaşımına Bir rnek

Hegel'in "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı" başlığını taşıyan ve 1796 veya 1797 yani Bern/Frankfurt dönemi de denen 1793 ile 1800 yıllarını kapsayan erken döneminde kaleme aldığı bir metin parçasıdır. Bu metin hem onun erken dönem din ve Tanrı anlayışını görmemize hem de felsefi bakımdan da daha sonraki dönemlerde sergilemiş olduğu felsefi gelişmeyi anlamamıza da yardımcı olmaktadır.

nce bu metinde Hegel'in pozitif veya kurumsallaşmış din eleştirisine bakalım. Hegel tüm sistem programını "etik" kavramı çerçevesine yerleştiriyor. Bu nedenle "gelecekte tüm metafizik ahlaka dhिल olacaktır" diye önermektedir. Sistemin başlangıç idesi, "mutlak zgr bir varlık olarak *benim kendime dair* tasavvur"um ile ilgili olacaktır. Bundan sonra "zgr, özbilinçli varlıkla birlikte aynı zamanda bütün bir *dünya* ortaya çıkar". Daha sonra fiziğin alanları ve peşinden insanın kendisinin yarattığı dünya gelecektir. İnsanın yarattığı dünyayı işlerken "insanlık idesi" başta gelecektir ve devletin mekanik olması nedeniyle bir idesinin olmadığı gösterildikten sonra "insanlık tarihi için ilkeler" belirlenecektir. Ve:

...sonunda ahlaki bir dünyanın, tanrısalılığın, ölümsüzlüğün, - tüm batıl inancın devrilmesi, son zamanlarda akla başvurarak ikiyüzlü bir şekilde aklı manipüle eden papazlık takip altına alınacaktır, - entelektüel dünyayı içinde taşıyan tüm tinler için mutlak özgürlük ve ne

Tanrı'yı ne de ölümsüzlüğü *kendi dışlarında* aramamalıdır. (Hegel, 1971a, s. 235)

Hegel'in burada ifade etmiş olduğu politik ve pozitif din eleştirisi, ahlakı ve metnin ilerleyen kısmında belirttiği gibi estetiği de mümkün kılmalıdır. Hegel'in, tinler "Tanrı'yı" ve "ölümsüzlüğü *kendi dışlarında* aramamalıdır" talebi konumuz bakımından büyük öneme sahiptir. Zira insanın Tanrı'yı ve ölümsüzlüğü kendisinde keşfetme talebi, insanın özgürlüğü ile ilgili bir taleptir. Hegel, sanki antik Yunan kavrayışını sürdürmek istercesine, insanlardan Tanrı'yı kendi içlerinde aramalarını beklemektedir. Burada insana içkin olduğu düşünülen Tanrı kavramına şöyle bir anlam vermek mümkündür: Bir insanın kendisini kendi dışına koyup kendisini karşısına koyduğu kendisiyle bütünleştirmeye çalışması, onun Tanrı'yı kendinde keşfetme çabası olarak tanımlanabilir. İnsan bu şekilde kendisini kendisinin dışına koyup karşısındaki kendisine baktığında gördüğü kendisindeki insanlıktır. İnsanın kendisini kendisinin karşısındaki kendisiyle yani kendisindeki insanlıkla bütünleştirme arzusu, Tanrı'ya tapma olarak tanımlanırsa, bunun da aslında insanın kendisini, insanın kendisindeki insanlığı yüceltme arzusunun yattığını görmek mümkündür. Zira eğer Tanrı'ya tapmak onu yüceltmek anlamına geliyorsa ve eğer insanın kendisindeki insanlıkla bütünleşme arzusu Tanrı'ya tapmak ise, bu durumda insan aslında kendisindeki insanlığa tapmakla onu yüceltmeyle çalışmış oluyor.

Tanrı kavramını bu anlamda almak ve Tanrı'ya tapmayı bu şekilde anlamlandırmak aynı zamanda insanlığın bir bütün olarak ve insanın bir birey olarak kendisine ve kendi türüne en az iki anlamda yabancılaştığı anlamına da gelmektedir. Neden?

Eğer Tanrı'ya tapma Hegelci anlamda insanlığı yüceltme çabası olarak alınır, bu, insanlığın hak ettiği mertebede olmadığını ve insanlık haline bakan insanda türünün durumuna dair bir eziklik, hatta bir utanma duygusu yarattığını ve bu nedenle insanın türünü yüceltme çabası içine girdiğini söylemek mümkündür. Bu durum insanlığın bir bütün olarak yerde süründüğünü gösterir ki, Hegel (2006/2004) *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu

sonucu çıkarmıştır. Bu eserin önsözünde Hegel şu ilginç açıklamayı yapar: İnsanlık modern çağda da ne yazık ki tozun toprağın içinde sürünmektedir ve bu nedenle insanlığın “tanrısal” olana yüceltilmesi gerekmektedir. Modern çağda insan “duyusal” olana gömülmüştür, insan olarak kendi kapasitesinin çok altında “vasat olan” ile yetinmektedir. Öyle ki, “insanlar tanrısal olanı tamamıyla unutmuş, solucan gibi toz ve su ile yetinmeye” çalışmaktadır. (8/25) Bu durumda Tanrı kavramı tapılan yüce ve ideal olan olarak tanımlanmış olur ve insanlığı içine düşmüş olduğu durumdan kurtarıp yükseltmeyi amaçlayan bir iyi veya erek olarak işlev görür.

Bu açıdan yüceltilmiş insanlık bir erek olarak tanımlanmış olur ki, Aristoteles’in, Hegel’in işaret ettiği gibi, hareket etmeden hareket ettirenin anlamlarından birisi budur. Tanrı kavramı aynı zamanda sonsuzluk anlamına gelmektedir. Tanrı sonsuz olandır. Sonsuzluk aynı zamanda sınırlanmamış olana yani özgürlük kavramına denk gelmektedir. Öyleyse insanın Tanrı arayışında bir özgürlük arayışı görmek de mümkündür. Birey olarak insanın kendisinin ve aynı zamanda insanlık olarak kendi türünün özgürlüğüne dair bir arayıştır bu. Fakat bir bütün olarak insanlık, bireylerini her yönlü geliştirmeleri için gerekli önlemleri almadan kendisini onlara erişilmez kılsa, aralarındaki ilişki bir efendi-köle ilişkisine dönüşür -ki Tanrı’ya bir “kul” olarak tapmanın anlamlarından birisi de budur. Hegel bunu antik Yunan dini bağlamında açıklar. Yukarıda işaret ettiğim gibi Antik Yunan dininde Tanrı insanın özünü yansıtmaktadır; Tanrı insanın özüyle pozitif olarak ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle yukarıda dikkat çektiğim üzere Hegel (1980c) antik Yunan kültüründe “onlar için bir tasavvur edilmiş olarak insani olan yalnız ve mutlak öz olarak geçerli olmuştur.” (575) Fakat tam da bu içsellik ve dışsallık ilişkisindeki bütünlük ekonomik ve politik çelişkilerden kaynaklanan yabancılaşma nedeniyle kırılmıştır ve içindeki insanın özü ile dıştaki insanlık arasında bir çatallaşma yaşanmıştır. Yeryüzündeki duyusal insanlık ile diğer adıyla vicdan olan içindeki insanlık arasındaki çelişki, insanı iç dünyasına sığınmaya ve içindeki özünü gökyüzüne yansıtmaya götürmüştür. Bu bakımdan bu durum aynı zamanda insanın kendisini kendi türüyle özdeşleştiremediği anlamına da gelir. Bu açıdan Tanrı’ya tapma,

insan ile türü arasındaki yabancılaşmaya, kendisi ile özü arasındaki kopuşa işaret etmektedir. Sokrates bu kırılmanın sembolüdür bir yerde.

Din Felsefesi Üzerine Dersler'de Din ve Tanrı Meselesi

Hegel, genel olarak felsefenin, özel olarak da modern felsefenin programatik amacını, insanın gökyüzüne yansıtılan özünün, eş deyişle Tanrısal olanın yeryüzüne indirilmesi ve yeryüzünde gerçekleştirilmesi olarak tanımlıyor. Bunun ne anlama geldiği felsefe tarihi bakımından açıklanırken; bu, biri *Tinin Fenomenolojisi*'nde diğeri *Hukuk Felsefesi*'nde olmak üzere iki belirlemesi dikkate alınıp yapılmalıdır. Bu yapılabildiği oranda aynı zamanda Hegel açısından hem felsefenin amacı açıklanmış hem de onun felsefesinin niteliği de gösterilmiş olur.

Yukarıda Hegel'in, antik Yunan'da insanın özünü, insanın türüyle yaşamış olduğu yabancılaşma nedeniyle gökyüzüne yansıttığını ileri sürdüğünü gösterdim. Hegel bu gözlemini antik Yunan ile sınırlamaz, bütün bir insanlık tarihinde takip eder. Bu nedenle Hegel'in yukarıda sergilediğim tezini bütün bir insanlık tarihi ile ilgili bir tez olarak almak gerekmektedir. İnsanlık tarihinin ilerleyişi, insanın Tanrı adı altında gökyüzüne yansıtılan özüne dair kavramın kaplamının bir taraftan genişleyip, antropomorf olmaktan kurtulma ve giderek bütün bir varlıkla ilişkili bir "temel" kavramına dönüşme ve diğer taraftan bu kavramı tekrar yeryüzüne getirme ve yeryüzünde yeşertme tarihidir. Hegel (1971b) *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde Cicero'nun Sokrates hakkında yazdığını aktarır. (445) Cicero (1997) *Tusculanae disputationes* adlı eserinin 5. kitabında "Sokrates ilk olarak felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirmiştir, kentleri onun yurdu haline getirmiştir, hatta onu evlere bile sokmuştur" der. (386-387) Hegel, Sokrates'in bu yöneliminin onun hem ahlak felsefesini temellendirmesine ve Nietzsche'nin radikal bir şekilde eleştirdiği akıl felsefesinin genel ilkesi olarak belirlemesine götürdüğünü düşünmektedir. Hegel (2006/2004) *Tinin Fenomenolojisi*'nde "Aydınlanmacılığın gerçeği" nedir sorusuna yanıt verirken muhakkak Sokrates'in bu yönelimini göz önünde bulundu-

ruyor olmalıdır. Modern Aydınlanmacılık “inancın gerçeğinin uygarlığı” (“Reich der Wahrheit des *Glaubens*”) ile “hakikati” birleştirmiştir. İnançın uygarlığının “bu *tekil* olarak kendi kendisine dair kesinliği bulunmamaktadır”. Buna karşın “hakikatin veya bu *tekil* olarak kendi kendisine dair kesinliğin *aslında olanı* bulunmamaktadır.” Bu nedenle “saf idrakin (Aydınlanmacılığın –DG) nesnesinde her iki dünya birleşmiştir.” Bundan hareketle Hegel modern Aydınlanmacılığın gerçeğini “[h]er iki dünya uzlaşmıştır ve gökyüzü yeryüzüne indirilip dikilmiştir” (384-385/377) olarak belirler. Hegel’in (1970c) Tanrı kavramı ortaya konurken, aynı zamanda bu belirleme beraber açıklanmak zorundadır. Beraber açıklanması gereken diğer belirlemesi Hukuk Felsefesi’nin 258. paragrafında devleti “Tanrı’nın dünyada yürüyüşüdür”, bu anlamda “devlet tindir”, devlet “asıl Tanrı”dır ve “devlet aslında ve kendi için ahlaki bütün olandır” belirlemesidir. (403) Öyleyse nedir Tanrı? Tanrı’nın yeryüzü ve gökyüzüyle, inanç ve hakikat ile devlet ile ahlaklılık ile ilişkisi nedir?

Hegel’in (1970b) *Fichte’nin ve Schelling’in Felsefe Sistemleri’nin Farkı (Differenz Yazısı)* başlıklı yazısı onun ilk felsefi metni olarak kabul edilir. Bu çalışmasının amacı öznel idealizm (Fichte) ile nesnel idealizm (Schelling) arasında oluşmuş olan çatallanmayı yeni bir perspektifte, diyalektik felsefi perspektifte kapsayıp aşarak ortaya koymaktır. *Differenzschrift (Differenz Yazısı)* olarak da kısaltılan bu çalışmasında Hegel “*çatallanma felsefeye olan gereksiniminin kaynağıdır*” diyor. Bu çatallanma aynı zamanda “mutlak olanın görünümünün mutlak olandan yalıtılması” olduğu anlamına gelir. Hegel’e göre, bu çatallanma “çağın oluşumu” ile doğrudan ilişkilidir ve bu durum özgür olmama durumuna işaret eder. Öyleyse, Kant’ın yapmış olduğu fenomen ile numen ayrımı tarihsel olarak çağın verdiği bir ayrımdır ve özgürlüğün inşası için bu “sabitleşmiş karşıtlıkların” kapsanıp aşılması bir zorunluluktur. Zira “görünüm” (*Erscheinung*) “kendi kökenini yadsıyamaz ve kendi çokluğunun sınırlılıklarını bütün olarak kurgulamaya yönelmek zorundadır.” Felsefe, diğer adıyla “akıl, bütüne yalnızca kısmi varlığın çokluğundan dışarı çıkarsa”, yani sınırlı varlıkların sınırlılığından kendini kurtarıp, bütünü, çokluğun *toplamı* olarak değil de, çokluğun iç-

kin bütünü olarak kurgulayabilirse ulaşabilir. Hegel bu bağlamda Kant'ın "anlama yetisi" (*Verstand*) ve "akıl" (*Vernunft*) arasında yapmış olduğu ayrımınla çalışır. Buna göre sınırlı görünümün dünyasına yönelen "anlama yetisinin yapısı ne kadar sağlam ve parlak olursa yaşamın amacı o kadar huzursuz" olur. Bu durumda yaşam, anlama yetisinin yapısı içinde bir nevi hapis gibidir ve kendisini kendi özgürlüğüne götürmesi gerekmektedir. Yaşam kendisini görünümünün sınırlılığının dışına çekip kurtarmakla aynı zamanda "sınırlı olanların" toplamı olarak "bütünlük" mutlak olanla ilişkilendirilmekle "yok olur" (*vernichtet*) ve "böylelikle aynı zamanda sadece görünüm olarak kavranır ve konur; mutlak olan ile sınırlı olanların arasındaki çatallanma yok olur." (20-21)

Hegel *Differenz Yazısı*'nda geliştirmiş olduğu bu yöntemi din, inanç ve Tanrı bağlamında oluşan soru ve çatallanmalara da uygulamaktadır. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde görünümün dünyasını "*insani olan*" alan olarak belirler ve tüm görünümün ortak kaynağı olarak belirlediği özü/tözünü, "*tanrısal olan*" alan olarak belirler. (Hegel, 1969, s. 229) Çağın ikilemi bu iki alanın arasında oluşmuş olan çatallanmadır ve çağımızda felsefeye tam da bu bağlamda bir gereksinim oluşmuştur. Bu çatallanma, Hegel'e göre, tarihsel olarak oluşmuş olan bir çatallanmadır. Hegel, burada insani alan olarak belirlediğini aynı zamanda bilginin ve bilimin alanı olarak da belirler. Öyleyse, önce radikal bir şekilde "Tanrı nedir?", "Tanrı nerededir?" ve "Tanrı'nın işlevi nedir?" diye soralım ve Hegel'den hareketle aynı radikallikte yanıtlayalım. Hegel bu sorulara şöyle yanıt veriyor:

İnsanı insan yapan şey, bir bütün olarak fikirdir (*Gedanke*), somut fikirdir, daha yakından bakınca şu: o, tindir; tin olarak ondan onun özgürlüğü, onun iradesi ile ilişkili bilimlerin, sanatların çok çeşitli oluşumları, politik yaşamın ilgileri, ilişkileri ortaya çıkmaktadır. Fakat tüm bu çok çeşitli oluşumlar ve insani ilişkilerin, etkinliklerin, hazların diğer saklı ayrıntıları; insan bakımından onda kendi mutluluğunu, ününü, gururunu aradığı değere ve saygıya sahip olmayı hak eden her şey dinde, Tanrı fikrinde, bilincinde, duygusunda kendi son merkezini bulmaktadır. Bu nedenle Tanrı, tüm varolanların başlangıcı ve tüm varolanların

sonudur; her şey bu merkezden ortaya çıktığı gibi, her şey tekrar bu merkeze geri dönmektedir; ve aynı şekilde Tanrı her şeye can ve tin veren ve tüm şekillenimlere kendi var oluşlarında onları muhafaza ederek ruh kazandıran ortadır. İnsan dinde kendisini onda tüm ilişkilerinin bir araya geldiği bu orta ile ilişkilendirir ve insan böylelikle kendisini bilincin en üst aşamasına ve diğerine olan ilişkilerden bağımsız olan, kesin olarak kendine yeten, koşulsuz olan, özgür ve kendi kendisinin nihai ereği olan bölgeye yüceltir. (Hegel, 1969, s. 229)

Hegel, burada her şeyin merkezinin Tanrı olduğunu ileri sürüyor ve her şey ondan gelmektedir ve her şey ona dönmektedir. Her şey bu temel sayesinde can, ruh ve tin kazanmaktadır. İnsan kendisini bu merkezle bilinçli olarak din dolayısıyla ilişkilendirmektedir. Sanki Newton'ın çekim merkezi gibi iş gören ve Tanrı olarak adlandırılan bu çekim merkezi, Hegel'e göre zorunlu olarak inanç alanıdır ve bu, bilgi dolayısıyla mümkün olmuştur. Hegel'e göre, bilimler, insani alanı, yani görünümler veya tikeller dünyasını araştırırlar ve onların bilgisini edinirler. Tikeller dünyasının bilgisi arttıkça ve geliştikçe tekil bilgileri birbiriyle ilişkilendirme gereksini doğar. Epistemolojik olarak tekil bilginin birbiriyle ilişkilendirme gereksinimi aynı zamanda ontolojik düzlemde var olan tikelleri birbiriyle ilişkilendirme gereksinimini de beraberinde getirir. Spontane bilinci Tanrı kavramına götüren bu gereksinimdir ve buna Kant henüz bilimsel olarak kanıtlanamadığı için "aslında şey" (*Ding-an-sich*) demiştir. Hegel bu her şeyi her şeyle ilişkilendiren ve doğada her şeyi hareket ettirene bazen Spinoza'yı takip ederek "töz" diyor, bazen de daha çok Leibniz'i takiben "temel" (*Grund*) diyor. Bu töz veya temel alanını, geneli kapsadığı için, Hegel inanç alanı olarak tanımlıyor. Bu alana ilişkin bilimsel bilgi, en azından 19. yüzyılın başında henüz mantıksal bilgi olmaktan öteye gitmediği için, hala inancın konusudur ve inancın konusu olduğu için de doğal olarak aynı zamanda dinin de konusudur.

Felsefe, tarihinde hep var olan mevcut bilimsel bilgiyle iş görürken; eldeki mevcut bilginin ötesinde olan ve kesin bilimsel olarak kanıtlanmış bilgisi mevcut olmayan alanlara dair sağlam bir mantık kuramına dayalı sıkı bir akıl yürütmeyle mantıksal bilgi elde ederek ilerlemek zorun-

da kalmıştır. Bunu en çok antik filozoflarda, örneğin Anaksimandros’ta, Aristoteles’te ve Epiküros’ta görürüz. Kant “numen” olarak tanımladığı bu alanın varlığını iddia etmekten öteye gitmek istememektedir. Hegel ise mantığa başvurarak bu alanın varlığını kanıtlamak ve bilgisinin mümkün olduğunu istemektedir. Böylece tekilin bilgisinin mümkün kıldığı bu inanç alanını akılla temellendirip mantıkla kurgulamak istemektedir. Bu nedenle bu alanda “felsefi din”, mantık veya felsefe buluşur. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*’inde bir yerde bunu şu cümlelerle ifade eder:

Mantıksal olan, varlığın varlık olarak göz önüne alındığı diyalektik olandır, dolaysız olan varlık gerçek olmayandır. Varlığın gerçekliği oluşumdur; oluşum, kendi kendisiyle istinatlı *bir* belirlenimdir, çok basit bir tasavvurdur, fakat şu iki belirlenimi kapsar: Olmak ve Olmamak.” (Hegel, 1969, s. 229)

Varlığın bu yapısı gereği varlıkta aslında dolaysız olan hiçbir şey bulunmamaktadır. Her şeyin her şeyle ilişkiliği, her şeyin her şeyle dolaşımlılığı var olan bilimsel bilgiden hareketle akılla temellendirilip mantıksal olarak kanıtlanırsa inanç bilimsel bilgiye ve akla dayandırılmış olur. Hegel’in 19. yüzyılın başında inanç alanı olarak belirlediği töz alanını 20. yüzyılın büyük mantıkçısı Ludwig Wittgenstein artık inanç alanı olarak belirlemez. Wittgenstein’a göre inanç alanı artık yalnızca dünyanın kökeniyle, nereden geldiği ile ilgili tarihsel alandır. Zira ancak 20. yüzyılın ilk yarısında atom ve atomun temel yapı taşlarının varlığı yani Hegel’in “temel” olarak belirlediği alanın bilgisi bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Wittgenstein’a göre, dünyada her şey olduğu gibi olduğu için, yani bir nedensellik alanı olduğu için gizemli hiçbir şey bulunmamaktadır. Bu nedenle Tanrı kendisini dünyada göstermemektedir. Fakat dünyanın oluşumunu ilgilendiren soru henüz yanıtlanamadığı için gizemlidir ve bu alan bilimsel bilgisi sunulamadığı sürece hakkında susulması gereken alandır.

Hegel’in Tarih Felsefesi ve Din Sorunu

Hegel (1980a) sıkça “Avrupa merkezci” olmakla suçlanır. Bu suçlamanın nedeni; onun insanlık tarihinin üst uğrağı olarak Avrupa’yı veya

diğer bir tabirle “Cermen” veya “Hıristiyan Dünyası”nı belirlemiş (156) ve Hıristiyan dünyasında oluşmuş olan Tanrı kavramını “teslis” veya “üçleme” (*Trinität*) nedeniyle insanlık tarihinin ortaya çıkardığı en gelişkin Tanrı kavramı olarak ele alıyor olmasıdır. Walter Jaschke (2010), böyle bir suçlamayı erken 19. yüzyıl filozofu olan Hegel’e yöneltmenin “anakronik” yani dönem bakımından anlamsız olduğuna ve bu iddianın “ayrıca hiçbir şekilde isabetli” olmadığına dikkat çekmiştir. Jaschke bu kaba suçlamayı ret ederken hem Hegel’in çağına, hem onun felsefesinin herhangi bir bölge, kıta, dini ve kültürel gelenek, toplumsal ve politik sistem ile sınırlı olmayan etkisine işaret etmektedir hem de bu belirlemesini Hegel’in felsefesinin içeriğine dayanmaktadır. (XI) Hegel’e yönelik bu suçlamaya önce onun felsefesinin içeriği bakımından bakalım.

Hegel’in felsefesinin “Avrupa merkezci” bir felsefe olduğuna dair yanıtına genellikle onun dünya tarihinden felsefi bir anlam kazanma çabasına giriştiği *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler* başlığı altında verdiği derslerinde ulaştığı sonuç ile ilgilidir. İşaret ettiğim gibi bu, Hegel’in insanlık tarihinin kökenine kavramın geniş anlamında Doğu dünyasını yerleştirirken en üst uğrağına Batı dünyasını yerleştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu iddia büyük bir yanılsamaya dayanmaktadır. Gerçekten de Hegel’in (1980a) *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*’inde “dünya tarihi Doğudan Batıya gitmektedir; çünkü Avrupa (bugüne kadar olan -DG) dünya tarihinin kesin sonudur, Asya başlangıcıdır” (243) gibi ifadeler az değildir. Örneğin aynı *Dersler*’in başka bir yerinde de şöyle der:

Doğulular tinin veya bir bütün olarak insanın aslında özgürdür. Onlar bilmediği için özgür değildir. Onlar yalnızca Birinin özgür olduğunu biliyor; fakat tam da bunun için böyle (bir -DG) özgürlük ihtirasını yalnızca keyfiligidir, vahşettir, donukluğudur veya ihtirasın yumuşak sıkıntısıdır ki, bunun kendisi de bir doğal rastlantısal olandır veya bir keyfiliktir. Bunun için bu Birisi yalnızca bir despottur, özgür bir adam, özgür bir insan değildir. (Hegel, 1980a, s. 62)

Hemen aşağıda antik Yunan ve Roma dünyasına ilişkin şöyle devam eder: “Özgürlük bilinci ilk önce Yunanlarda ortaya çıkmıştır ve bunun için

onlar özgürlerdi; fakat Romalılar gibi onlar da bir bütün olarak insanın değil, yalnızca *bazılarının* özgür olduğunu biliyordu.” (Hegel, 1980a, s. 62)

Doğu dünyasına, Yunan ve Roma dünyasında olan özgürlüğe dair bu belirlemeleri yaptıktan sonra Cermen dünyasına ilişkin aynı açıdan şu belirlemeyi yapar:

İlk önce Cermen ulusları Hıristiyanlıkta insanın insan olarak özgür olduğu, tininin özgürlüğünün onun en kendi doğasını oluşturduğu bilincine ulaşmıştır. Bu bilinç ilk önce dinde, tinin en iç bölgesinde oluşmuştur; fakat bu ilkeyi dünyevi varlıkta da yeşertmek; bu, çözülmesi ve gerçekleşmesi için zor, uzun oluşturucu çaba gereken diğer bir ödevdir. (Hegel, 1980a, s. 62)

Bir despotun veya bazılarının değil, insanın insan olarak özgürlüğü insanlık tarihinde ilk defa Hıristiyan-Cermen dünyasında ortaya çıkmıştır. Fakat bu tür belirlemeler Hegel'i ve onun felsefesini dolaysız bir şekilde “Avrupa merkezci” yapmamaktadır. Bilindiği üzere Hegel genel olarak bir tarihçi gibi dünya tarihi yazmamaktadır. O, daha çok, bir filozof gibi dünya tarihinin felsefesini yazmaktadır. Eş deyişle Hegel dünya tarihinin “amacını” (*Zweck*) yani dünya tarihinin felsefi anlamını ortaya çıkarmaktadır. Hegel, tarihi insanlığın içinde bulunduğu özgürlük halinin ve bunun dışı vurduğu özgürlük bilincinin, “tinin” (*Geist*) kendisini göstermesi olarak kavrar ve tarihin hedefi (*Ziel*) sürekli gelişen ve giderek daha çok mükemmelleşen bir özgürlük halinin kuruluşudur. Hegel son derece karmaşık ve çelişkilerle dolu dünya tarihini birbirini takip eden dört aşamaya ayırır. Bu farklı aşamalar aynı çağda iç içe, yan yana da olabilir. Bu aşamaların bazıları artık tamamıyla geçmişte kalmış da olabilir. Hegel, tüm bu karmaşaya karşın, insanlık tarihinin ilerleyişinde takip edilebilecek genel bir ‘çizgi’ görmektedir. Bu ilerleyiş insanlığın farklı çağlarda oluşturduğu ve birikerek ilerleyen özgürlük durumuna göre tanımlanmaktadır. Rönesans ve Reformasyon ile başlayan ve Aydınlanmacı çağda Fransız devriminde en gelişkin halini alan modern toplumda insanlığın özgürlük hali, tarihte şimdiye kadar ulaşılan en son olmasa da en mükemmel özgürlük halidir. Bu nedenle tüm insanlık bu özgürlük haline yönelerek onu yavaş yavaş

genel insanlık haline dönüştürecektir. Hegel'in (1980a) "dünya tarihinin sonu" (243) olarak kavramlaştırmaya çalıştığı bununla ilgilidir.

Bu gelişme insanlığın din ve Tanrı kavrayışına nasıl yansımıştır? Hegel *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*'de tarih felsefesi çerçevesinde özgürlük bilinci bakımından ele aldığı uygarlıkların din ve Tanrı anlayışının gelişimini genel tarih felsefesi ile ilişkili olarak ele alır. Din ve Tanrı anlayışı her uygarlıkta mevcut olan özgürlük bilincini de dışa vurur. Hegel bunu Çin'de yaygın olan dini inancın durumuna dair bir belirlemede son derece eleştirel bir şekilde karşılaştırmalı olarak açıklar. Bu, yukarıda kısaca ortaya koyduğum ve Asya'dan Avrupa'ya doğru özgürlük bilincinin ve durumunun gelişimi olarak kavradığı tarihin ilerleyişine dair anlayışının arka planını da açıklamaktadır. Çin'de, diyor Hegel, "din özü itibarıyla devlet dinidir", eş deyişle pozitif dindir. Hegel burada toplumun kendisini idare etmek üzere gerçekleştirmiş olduğu örgütlülüğe devlet diyor. Dinin devletin idaresine verilmesi, Hegel'in kavradığı anlamda özgür bir inanış, gerçek bir dini mümkün kılmayacaktır. Çin'de kral "devlet başkanıdır" ve böylelikle aynı zamanda dini ilgilendiren tüm işlerin şefidir ("*Chef der Religion*"). Osmanlı'da da durum benzerdir. Padişah hem imparatorluğun padişahı hem de halifesi yani din işlerinin şefi idi.

Fakat Hegel'in anlayışına göre din, bizim için "tinin kendinde içselliğidir". Bu kavrayışa göre din, "tinin kendisinin en içsel özünü kendinde kendisine tasavvur etmesidir. Öyleyse, bu alanda insan devlet ilişkisinin de dışındadır ve içselliğe sığınarak kendini dünyevi alayların şiddetinden kurtarır." O halde, insanın içselliğinin gelişmişliği ve derinliği onun dış güçlerin baskısına ve şiddetine karşı kendisini korumak üzere geri çekmesini ve gerekirse direnmesini mümkün kılan bir kapasitesidir. Din ve inanç meselesinin kişilerin kendilerine bırakılması yerine devlet meselesi olarak alınması durumunda insanın içselliği doğrudan devletin veya din ve inanç meselesi kimin elindeyse onun dümen suyuna girecektir. Çin'de politik güç ile din işleri aynı kişide toplanmıştır ve bu durum özgür bir içselliği mümkün kılmamaktadır. Zira "gerçek inanç ancak bireyin kendisinin içinde dışsal itici bir güçten bağımsızlığının mümkün olduğu yerde mümkündür."

Hegel'in bu cümlelerinde onun erken dönemde kaleme aldığı kurumlaşmış "pozitif din" veya kurumlaşmış din eleştirisini sürdürdüğünü görüyoruz. Hegel'e göre inanç kurumlaşmamalıdır. Hegel'in söylediğini, toplum kendisine ortak resmî din vermemelidir, talebi olarak da okuyabiliriz. Böylece herkes inanç konusunda serbest olacaktır. İnsanın iç özgürlüğünü mümkün kılan gerçek inançtan farklı olarak kurumlaşmış pozitif din olarak "devlet dininde hiçbir şey içsel, özneye uygun değildir." Buna karşın "gerçek dinde" veya "özel dinde" "bireyin sonsuz bir değeri vardır". Zira gerçek din kavramı ile Hegel düşünmenin ve inanmanın gerçekten özgür ve dolayısıyla mümkün olduğu koşulları betimlemektedir. Bu bize neyi göstermektedir? Bu bize dinin hiçbir devletten bağımsız olarak ele alınmayacağını göstermektedir. Eğer insan özgürlüğünü elde etmiş ise, orada devlet dininin bulunması mümkün değildir. Fakat eğer insan özgürlüğünü elde etmemiş ise, orada insan "despotik bir devlette yaşamaktadır." Bu nedenle "Çin devlet dininin ilkesi, insanın daha üstün bir güce bağımlılığıdır. Buna karşın gerçek dinde birey özgürleşmiştir." (Hegel, 1980b, s. 322-323)

Hegel'in 'gerçek dinde özgürlük' ile kastettiği vicdan ve inanç özgürlüğünün elde edildiği durumdur. Vicdan ve inanç özgürlüğü sadece laiklik, yani din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması değildir. Hegel, inanç özgürlüğünün mümkün olması için, dinin hiçbir şekilde kurumlaşmamasını talep etmektedir. (Göçmen, 2016, ss. 59-67) Din, ister devlet dini olsun isterse resmi din karşısında muhalif bir inanç biçimi, kurumlaştığı andan itibaren pozitifleşmektedir ve böylece gerçek inanç kaybolmaktadır, eş deyişle inanç özgürlüğü yok olmaktadır, çünkü hangi biçimde olursa olsun kurumlaşmış din sonunda, günlük dilimizden bir kavramla belirtecek olursak en iyi durumda "mahalle baskısı" oluşturacaktır. Bu durumda insanlar inanmak veya inanmamak istediklerinden dolayı değil, korktukları için çoğunluğun inancına inanıyormuş gibi yapacaktır. Hegel'in 19. yüzyılın başlarında Çin'de vicdan ve inanç özgürlüğüne dair yapmış olduğu bu gözlemleri devlet dini bulunan tüm ülkelere uyarlanabilir. Hegel Avrupa'da Hıristiyan dünyada yaşanan *Reformasyon* ile birlikte tarihsel olarak zaten hep gündemde olan insanın dış ilişkilerinde özgürlük problemine

insanın iç özgürlük yani vicdan özgürlüğü probleminin eklendiğini düşünmektedir. Bu nedenle Cermen-Hıristiyan dünyası insanlığın tarihinin ilerleyişinde en üst uğrağı oluşturmaktadır, çünkü orada insanlık tarihinin özgürlük bilinci kendisini en üst biçimiyle dışa vurmuştur. Dini inanç ve düşünme tarzı bu son biçimini Reformasyon dolayısıyla almıştır ve bu aynı zamanda kendisini yadsıyarak Protestançılıktan Klasik Alman Felsefesini doğurmuştur. (Heine, 1965) İnsanlığın ulaştığı son düşünme tarzı budur.

Kaynakça

- Bayertz, K., Gerhard, M. & Jaschke, M. (2012). (Yay.). Der Materialismus-Streit, Hamburg: Felix-Meiner-Verlag.
- Bloch, E. (1985). Subjekt – Objekt: Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Brito, E. (2006). Gott. Hegel-Lexikon Paul Cobben (Yay.). (ss. 245-247). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cicero, M.T. (1997). Tusculanae disputationes. Ernst Alfred Kirfel (Yay.). Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Dilthey, W. (1990). Jugendgeschichte Hegels. Bernhard Groethuysen ve Helmut Johach (yay.). Gesammelte Schriften (Cilt 4). Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Engels, F. (1984). Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Marx-Engels-Werke (Cilt 21). (ss. 259-307). Berlin: Dietz Verlag.
- Engels, F. (2006). Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2019). Bruno Bauer ve İlk Hristiyanlık. (M. Belge, Çev.). Karl Marx - Friedrich Engels. Din Üzerine, 2019. Ebubekir Demir (yay.). (ss. 77-86). Ankara: FOL.
- Feuerbach, L. (1975). Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Erich Thies (yay.). Ludwig Feuerbach Werke in sechs Bänden (Cilt 3). (ss. 7-53). Farnkfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H.-G (1979). Das Erbe Hegels. H.-G. Gadamer/J. Habermas, Das Erbe Hegels: Zwei Reden aus dem Anlaß des Hegel-Preises (ss. 33-85). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

- Gaßmann, B. (1990). Gott. H. J. Sandkühler (Yay.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (ss. 474-480). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Göçmen, D. (2016). Laikliğin Felsefi Temelleri, Tarihsel Zorunluluğu ve Sınırları. *Ayrıntı Dergi*, 16, ss. 59-67).
- Hegel, G.W.F. (1969). Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Cilt 1). E. Moldenhauer & K. M. Michel (yay.), G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe, (Cilt 16). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970a). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche philosophie. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (yay.), G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe (Cilt 2). (ss. 287-432). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970b). Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (Yay.), G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe (Cilt 2). (ss. 9-137). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1970c). Grundlinien der Philosophie des Rechts. E. Moldenhauer & K. M. Michel (yay.), G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe (Cilt 7). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1971a). Das älteste System des deutschen Idealismus. E. Moldenhauer, & K. M. Michel (yay.), G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe (Cilt 1). (ss. 234-236). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1971b). Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Cilt 1). E. Moldenhauer & K. M. Michel (Yay.), G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe, (Cilt 18). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1972). Wissenschaft der Logik (Cilt 1). E. Moldenhauer & K. M. Michel (yay.), G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe, (Cilt 5). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2004). Tinin Görüngübilimi (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2006). Phänomenologie des Geistes. H. F. Wessels, H. Clairmont (Yay.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Hegel, G.W.F. (2008). Mantık Bilimi (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (1980a). Die Vernunft in der Geschichte. Johannes Hoffmeister (Yay.), Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. (Cilt 1). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1980b). Die orientalische Welt. Georg Lasson (Yay.), Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Cilt 2). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1980c). Die griechische und die römische Welt. Georg Lasson (Yay.), Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Cilt 3). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, M. (1955). Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). Der Satz vom Grund. Stuttgart: Verlag Günther Neske.
- Heine, H. (1965). Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Berlin: Akademie-Verlag.
- Janaschke, W. (2010). Hegel Handbuch: Leben – Werk – Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag
- Joest, W. (1971). Hegel und Kierkegaard. Heinz-Horst Schrey (Yay.), Sören Kierkegaard. (ss. 81-89). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kaufmann, W.A. (1954). Hegel's Early Antitheological Phase. Philosophical Review (Cilt 63/1). (ss. 3-18).
- Marx, K. (1973). Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Marx-Engels-Werke, (Ergänzungsband Erster Teil). (ss. 464-588). Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1988a). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels-Werke (Cilt 1). (ss. 378-391). Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1988b). Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie (Cilt 1). Marx-Engels-Werke, (Cilt 23). Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (2011). Kapital (Cilt 1). (A. Bilgi, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Röhr, W. (1987). Appellation an das Publikum.: Dokumente zum Atheismus-Streit um Fichte, Forberg, Niethammer, Jena 1798/99. Werner Röhr (Yay.). Leipzig: Reclam Verlag.
- Strauss, D. F. (1835). Das Leben Jesu. Tübingen: Verlag von C. F. Oslander.
- Vogt, C. (1874). Physiologische Briefe. Gießen: I. Ricker'sche Buchhandlung.