

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PAUL TILLICH'İN SEMBOLİK DİN DİLİ
YAKLAŞIMI

Hatice TORUN DELİDUMAN

2501130248

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Cahid ŞENEL

Düzeltilmiş Tez

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HATİCE TORUN DELİDUMAN Numarası : 2501130248
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : DOÇ.DR.CAHİD ŞENEL
Tez Savunma Tarihi : 25.07.2019 Saati : 11.00
Tez Başlığı : "PAUL TILLICH'İN SEMBOLİK DİN DİLİ YAKLAŞIMI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.ABDURRAHMAN ALİY		KABUL
DOÇ.DR.CAHİD ŞENEL		KABUL
DR.ÖĞR.ÜYESİ AHMET SÜRURİ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
DR.ÖĞR.ÜYESİ N.MURAD OMAV		
DR.ÖĞR.ÜYESİ HARUN KUŞLU		

Tezin, başlığı değıştirildi, yazım hataları düzeltildi ve üçüncü bölüme “Paul Tillich’in felsefi teolojisinin ve sembolik din dili anlayışının düşünce dünyasındaki etkileri” adlı bir alt bölüm eklendi.

ÖZ

PAUL TILlich'İN SEMBOLİK DİN DİLİ YAKLAŞIMI

HATİCE TORUN DELİDUMAN

Paul Tillich, din dilinin mâhiyeti problemini sembolik dil yaklaşımı ile ele almaktadır. Bu yaklaşımının temelini Tillich'in Tanrı görüşü, dine bakışı ve sembol anlayışı oluşturmaktadır. Çünkü sembol, Tillich için hakikatin taşıyıcısı konumundadır. Tanrı ise klasik teizmin Tanrı'sı değil, "kendinde varlık" olarak insanın nihâi kaygısının odağıdır. Dine dair problemler ve teolojik ifadelerin konumu tarihin her döneminde tartışılmaktadır. Önceleri dinin mâhiyeti üzerinde yoğunlaşan tartışmalar, modern dönemde dinî önermelerin mantıksal statüsü üzerine evrilmiştir. Bu durum ise dinî önermelerin günümüz tecrübesiyle yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Tillich için Tanrı, 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı'dır. Bu Tanrı var olma cesaretini ve nihâi kaygılı olma halini tarif eden mutlak imanın Tanrı'sıdır. Varlık olmadığı için bu Tanrı hakkında söylenecek her şey sembolik olma zorunluluğu taşımaktadır. Onun hakkında sembolik olmayan tek ifade "Tanrı kendinde varlıktır" ifadesidir. Tillich'e göre semboller sonlu ve sonsuzu bir araya getirirler. Her dinin hakikat iddiasını taşıdığını ve bu hakikatleri taşıyan dilin sembolik olması gerektiğini savunan Tillich için, dinin dili sembolik olmak zorundadır.

Anahtar Kelimeler: Nihâi kaygı, Din dili, Dinî sembol, Sembolik din dili, Kendinde varlık,

ABSTRACT

PAUL TILLICH’S APPROACH TO SYMBOLIC LANGUAGE OF RELIGION

HATİCE TORUN DELİDUMAN

Paul Tillich considers the language of religion with a symbolic language approach. The basis of this understanding make up of Tillich's God view, his religion understanding and approach to symbol. Because, the symbol is the bearer of truth for Tillich. God is not the God of classical theism, but the focus of human's ultimate concern as a being in himself. The discussions as to religion have lasted in every period of history. At first, the discussions at the point of the nature of religion evolved on the logical status of religious propositions in the modern period. This situation bring about the need to reconsider religious proposals with today's experience.

God for Tillich is “God beyond God.” This God is the God of the absolute faith that describes the courage to exist and the ultimate anxiety. Because there is no being, everything to say about this God have been a necessity to be symbolic. The merely non-symbolic expression about him “God is being-itself” is the expression. According to Tillich, symbols combine finite and infinite. Tillich who maintain that every religion carries the claim of truth and the language that carries these truths should be symbolic, he has been maintained that religion should be symbolic.

Keywords: Ultimate concern, religious language, religious symbol, symbolic language, being itself,

ÖNSÖZ

Tanrı üzerine yapılan konuşmalar ve kutsal metinlerde kullanılan dilin mâhiyeti hakkındaki problemler, İlk Çağ'dan beri süregelenmiştir. Bu problemler felsefe tarihinde pek çok tartışmaya neden olmuştur. Dinî söylemlerin statüsü, aşkın olan Tanrı hakkında söylemin imkânı gibi meseleler bu tartışmaların başında gelmektedir. Özellikle modernizmin etkisindeki insanın, din dilinin mâhiyeti sorununa çözüm arayışları, farklı yaklaşımların doğmasına neden olmuştur. Paul Tillich bu konuyu ele alan ve modern insanı çözüme kavuşturmayı amaç edinen önemli bir filozof olduğu gibi aynı zamanda iyi bir teologdur. Din dili problemi Tillich'in felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Merkezinde klasik teizmin felsefesine başkaldıran bir Tanrı görüşü tesis ettiği felsefi anlayışında, insan merkezli bir yaklaşım benimsemektedir.

Bu tez giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin yöntemi, amacı ve önemi ile birlikte tezde ele alınan konulara kısaca değinilmiştir. İlk bölümde din felsefesinin bir konusu olarak din dilinin mâhiyeti, imkânı ve ele alındığı bağlamları incelenmiş; ayrıca sembolik dil formlarının çeşitleri üzerinde de durulmuştur. İkinci bölümde din diline dair tartışmaları ele alınmış, özellikle modern dönem dil anlayışını etkileyen, dilin mantıksal statüsünün, din diline etkisi üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise Paul Tillich'in din felsefesi ve Tanrı görüşüne yer vererek din dilinin Tillich tarafından sembolik olarak kabulünü, öne çıkan kavramlarla ele alınmıştır.

Son olarak katkılarından ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında vermiş olduğu desteğinden dolayı, çalışmamda konu seçimi, kaynakların tespiti ve süreçteki sabrı ve yardımcı tavrıyla yolumu aydınlatan ve bana tezi bitirme azmi ve ümidi veren kıymetli hocam Doç. Dr. Cahid ŞENEL'e teşekkürlerimi sunarım.

İSTANBUL, 2019

Hatice TORUN DELİDUMAN

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FELSEFESİNİN KONUSU OLARAK DİN DİLİ

1.1. Kavram Olarak Din Felsefesi.....	5
1.1.1. Din.....	5
1.1.2. Felsefe	7
1.1.3. Din Felsefesi	8
1.2. Din Dili	10
1.2.1. Din Dilinin İmkânı	12
1.2.2. Din Dilinin Mâhiyeti	15
1.2.3. Din Dilinin Ele Alındığı Bağlamlar	17
1.3. Din Dilinde Başlıca Söylem Türleri.....	21
1.3.1. İndirgemeci Yaklaşımlar (Klasik Yöntem).....	21
1.3.1.1. Pozitif Teoloji.....	22
1.3.1.2. Negatif Teoloji	24
1.3.1.3. Analoji.....	26
1.3.2. Sembolik Dil Formları	31
1.3.2.1 Sembolik Dil	31
1.3.2.2. Metaforik Dil.....	34
1.3.2.3. Mitolojik Dil	37

İKİNCİ BÖLÜM
DİN DİLİNE DAİR TARTIŞMALAR

2.1. Mantıksal Statüsü	42
2.2. Doğrulanabilirlik İlkesi	43
2.3. Yanlışlama İlkesi.....	50
2.4. Eskatolojik Doğrulama.....	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ SEMBOLİZM VE DİN DİLİ IŞIĞINDA PAUL TILLICH

3.1. Paul Tillich'in Hayatı ve Düşüncesinin Temelleri.....	57
3.2. Paul Tillich'in Kullandığı Kavramların Çözümlemesi	62
3.3. Paul Tillich'in Felsefi Teolojisi	66
3.3.1. Tanrı Anlayışı	66
3.3.2. Din Anlayışı	76
3.3.3. İman Anlayışı	80
3.4. Din Dilinde Sembolizm ve Paul Tillich'in Sembolik Din Dili Anlayışı	85
3.4.1. Sembolik Dil ve Sembolizm	85
3.4.2. Dinî Sembol Ve Tillich'in Yaklaşımı	92
3.4.3. Paul Tillich'in Din Diline Sembolik Yaklaşımı.....	101
3.5. Paul Tillich'in Felsefi Teolojisinin ve Sembolik Din Dili Anlayışının Düşünce Dünyasındaki Etkileri.....	109
SONUÇ.....	115
KAYNAKÇA	120

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e	: Aynı eser/yer
A.g.e	: Adı geçen eser
A.y	: Yazara ait son zikredilen yer
Bkz	: Bakınız
çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
v.d	: Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler

GİRİŞ

Sembolik dil, din felsefesinde din dili problemi çerçevesinde ele alınan başlıca konulardan biridir. Din dili, Tanrı üzerine yapılan her türlü konuşma ile birlikte, kutsal metinlerde geçen ve inananın “kutsal”a yönelirken kullandığı teolojik ifadelerden oluşur. Din dilinin mâhiyeti sorunu, tarih boyunca içerdiği problemlerle birlikte özellikle klasik teizmin tartıştığı konuların başında gelmiş, modern dönemde ise farklı bir yere konulma hatta anlamsızlaştırma girişimlerine maruz kalmıştır. Kutsalın kendisinde tezahür etmesinin yanında kutsala başvuruda vasıta olma özelliğine sahip olduğu için teolojik ifadelerin sembolik karaktere sahip olduğunu savunan Tillich, din dilini anlamsızlaştırma çabalarından kurtarmaya çalışmıştır.

Tanrı, aşkın veya kutsala ilişkin kullanılan terimlerin nasıl olması gerektiği ve Tanrı’ya yönelirken kullandığımız dilin mâhiyeti, dinler tarihinde sık rastladığımız ve Antik Çağ’dan beri de tartışılan önemli bir meseledir. Tüm düşünce yapısını felsefe ve teolojiyi birleştirerek ve insanın dinî bir varlık olduğunu savunarak oluşturan Tillich, din dilini modern dönem paradigmasının ve felsefesinin yıkıcı ve yok edici etkisinden kurtarmak amacıyla sembolik dil yaklaşımını savunmuştur. Bu yöntemi benimsemesinin en büyük dayanağı, teolojinin Tanrı hakkında kesin kavramlara ulaşamaması ve Tanrı’nın doğrudan tam olarak dile getirilemeyeşidir. Bu problem, en önemli temsilcilerinden birinin Tillich olduğu bazı düşünürleri Tanrı hakkında doğrudan değil dolaylı konuşma yollarının mümkün olduğu arayışlara yönlendirmiştir. Tillich, dolaylı bir anlatım türü olan sembollerin, Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kıldığı için en uygun din dili olduğunu savunmuştur.

Bu araştırmada din felsefesinin problemlerinden biri olan din dilini, Paul Tillich’in sembolik din dili anlayışı ile beraber, betimleyici, çözümleyici, eleştirel ve bütüncül bir yaklaşımla ele almaya çalışılmıştır. Çalışma üç bölümden oluşur. Birinci bölümde genel olarak din dilinin mâhiyeti, imkânı ve ele alındığı bağlamlar incelenmektedir. İkinci bölümde din dilinin Tillich öncesi tartışılan ve Tillich’in din diline bakışını hazırlayan mantıksal statü çerçevesinde din dilinin konumu hakkında

bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Tillich'in Tanrı, iman ve din anlayışları incelenerek sonuca gidilmiş ve Tillich'in sembolik din dili görüşü ele alınmıştır.

Din dili, özellikle modern dönemde etik, estetik, metafizik gibi pek çok konu ile beraber dönemin paradigmasında mantıksal açıdan incelenerek bilimsel çerçevede değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler, benzer nitelikteki ahlaki, estetik ve metafiziğe ait diller gibi din dilini de boş ve anlamsız olarak nitelendirecek kadar ileri gitmiştir. Bu durum modern dönem insanını Tanrı'ya karşı yabancılaştırmıştır. Tillich'in Tanrı görüşü ve dine bakışı, Tanrı'ya karşı yabancılaşma yaşayan insana yeni bir umut olma özelliği taşır. Zira Tillich, din ve felsefeyi sentezleyerek yeni bir Tanrı anlayışı ortaya koyar. İnsandan kopuk bir Tanrı yerine insan ile arasında dinamik bir ilişkinin bulunduğu Tanrı görüşünü savunur. Tanrı'nın insandan kopuk ve anlamın alanıyla bir görülen ontolojik yapıya sahip olmadığını, nihâi olarak kaygılı olunan şey olduğunu ileri süren Tillich, nihâi kaygının odağındakiyle ilişkiyi de ancak sembollerle kurabileceğimizi dile getirir. Çünkü semboller, kişiler, olaylar ve şeyler sayesinde işaret ettikleri şeyin gücüne katılırlar ve nihâi olanı taşırlar. Birçok dolaylı yolun bulunmasına rağmen özellikle sembolik dili seçmesinin nedeni sembollerin gönderimde bulundukları anlama katılımlarıyla işaretten farklı oluşudur. Üstelik kollektif bir toplumun bilinç ile bilinçaltının tepkimesinden doğup ve bir grup istedi diye değil geçerliliğini yitirmesi sonucu yok olarak metafordan da ayrılırlar.

Tillich din dili konusunda çalışmalar yapan, problemleri hakkında çözümler üreten önemli filozoflardan biridir. Batı dillerinde onun düşünceleri ile ilgili pek çok çalışma yayımlanmış olmasına rağmen ülkemizde ne yazık ki yeterli sayıda çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma ile hem konu ile ilgili bilgi sahibi olmak isteyenlere hem de bu alanda yapılacak çalışmalara katkısı sağlaması hedeflenmektedir.

Din dilinin mâhiyeti probleminin büyük öneme sahip olması ve bir varoluşçu filozof-teolog olan Paul Tillich üzerine ülkemizde çok fazla çalışmanın olmaması, bu çalışmanın tercih edilmesindeki temel nedendir. Çünkü Tillich, gerek din felsefesi, gerek Tanrı, gerekse sembolik dil hakkında şimdiye kadar temele alınan klasik anlayışların dışında bir yaklaşıma sahiptir. Felsefeci olmasının

yanında aynı zamanda papaz ve teolog olan Tillich, klasik teizmin Tanrı görüşüne karşı çıkmasından ve yeni bir Tanrı görüşü ortaya koymasından dolayı neredeyse ateizmle suçlanmıştır. Bu durumun nedenlerinden biri onun çalışmalarının tam olarak anlaşılmamasıdır. Araştırmamızın amacı da Tillich'in düşüncesini, din felsefesini, Tanrı görüşünü ve nihayetinde sembolik dil anlayışını ülkemizde tanıtmaya katkı sağlamaktır.

Paul Tillich'in sembolik din dili yaklaşımını ele alırken öncelikle onun eleştirel yöntem anlayışından yararlandık. Nitekim o, din felsefesinde, mantık ötesi yöntemin yanında diyalektik-eleştirel yöntemin kullanılması gerektiğini belirtir.¹ Din felsefesine yabancı olan yöntemlerin ise, deneysel bilimin yöntemleri olan psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve etnolojik yöntemler olduğunu ifade eder.²

Nihâî, aşkın ve kutsal olan hakkında ne tür bir dil kullanılacağı konusu ciddi bir çözümleme gerektirir. Nihâî olana dair ifadelerin mâhiyeti, kullanımları ve kullanılan ifadelerde esas olan kavramların neler olması gerektiği problemi, bu konu hakkında geliştirilen yaklaşımların göz önünde bulundurulmasını ve konu ile ilgili önemli çalışmalar yapılmasını zorunlu kılar. Tezimizde bir felsefi yöntem olan çözümleyici yöntemin yanında bütüncül bir bakış açısıyla, betimleyici ve eleştirel yaklaşımın da dâhil olduğu metotlar kullanarak dinî ifadelerin mâhiyeti problemi incelenmiştir.

Din dilinin mâhiyeti aslında Tanrı görüşü ile ilişkili hatta doğru orantılıdır. Tillich'e kadar mekanik, donuk, zamansız, önceleri müdahaleci olan modern dönemde ise belirleyici bir Tanrı tasavvuru mevcuttu. Bu Tanrı, bir obje olarak görülüyordu. İnsanın dinî ve kültürel yönü görmezden geliniyor, bilim, kültürün ve her şeyin temeline koyuluyordu. Tillich, insanın dinî bir varlık olduğunu savunarak, dinî yönüne dikkat çekti ve bu yönüne dinamizm verenin sembol olduğunu ileri sürdü. Bir obje olmadığını belirttiği Tanrı'yı varlık olmaktan çıkarıp nihâî kaygının odağındaki "kendinde varlık" olarak tanımladı ve rasyonel teolojiye karşı çıktı.

¹Tillich, Paul, **Din Felsefesi**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2000, s. 50-58.

²A.g.e., s. 40.

Kendinde varlık hakkında söylenen her şeyin hakikat değeri taşıdığını, Tanrı ile insan arasında ise dinamik bir ilişkinin olduğunu göstermeye çalıştı.

Tillich'in asıl yönteminin sistematik teoloji olduğunu belirtmekte yarar var. Ayrıca ele aldığı problemlerde bütüncül yaklaşım tarzını görürüz. O sonlu ile sonsuzu bir araya getiren bütüncü bir yaklaşımı benimser. Bu araştırmada ise çözümleyici yöntem kullanıldığından ilk iki bölümde din dilinin Tillich öncesi zamanına kadarki pek çok görüşten yararlanılmıştır. Üçüncü bölümde Tillich'in kendi eserleri birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Ancak eserlerinin pek çoğu Türkçeye çevrilmediği için İngilizce asıl kaynaklarının yanı sıra ikincil kaynaklara da referans verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FELSEFESİNİN KONUSU OLARAK DİN DİLİ

1.1. Kavram Olarak Din Felsefesi

Din felsefesine başlamadan evvel “din” ve “felsefe”nin kavramsal olarak kısaca üzerinde durmak gerekir. Ancak bu kavramlar üzerine yapılmış olan tüm tanımları burada zikretmek hem zor hem de bu tezin amacından sapmak anlamına gelecektir. Zira bu kavramlar etrafında yapılan o kadar çok tanım söz konusudur ki bunların tamamını bir araya getirmek ve bir noktada toplamak oldukça güçtür. Bu nedenle konumuzu ilgilendirdiği ölçüde burada genel bir tanımla yetineceğiz.

1.1.1. Din

Din felsefesinin konusu olarak ele aldığımız din kavramının içinde, manevi fiiller ve kültürel yaratmaların bütünü bulunur.³ Din kavramı Arapça ‘deyn’ kökünden gelir ve isim ya da mastar olarak kabul edilir. Deyn kelimesine mastar olmasının yanında; Aram-İbranî dilinden olduğunu, “hüküm” manasına geldiğini savunanlarla birlikte, halis Arapça olup, “örf, adet” manasına geldiği de ileri sürülür. Din kelimesinin ise isim olarak kabul edildiğini görürüz. Bunun yanında Farsça kökenli bir kelime olup, “borç, yükümlülük” gibi anlamlara da gelir. Kur’an-ı Kerim’de dinin geçtiği pek çok ayette, hâkimiyet, mülk, teslimiyet, yönetme, yönetilme, ibadet, hesap, ceza-mükafat, anlamlarına geldiği kabul edilir.⁴ Latince de ise ‘religion’ kelimesinden gelen din, dinsel bağlılık, bağ, Tanrı’ya karşı görev, kutsallık,⁵ anlamına gelir. Genel olarak verilen anlam, “dinin, bir takım inançlar, fiillerle, hem toplum hem de birey düzeyinde tecrübelerle inşa edilmiş ve mutlak bir gerçeklik etrafında tesis edilmiş bir yapı”⁶ olduğudur.

Dinin, evrensel olarak insani bir olgu olduğu kabul edilir. Çünkü dindar bir varlık olmak demek, varoluşumuzun anlamına dair tutkulu bir şekilde sorular sorma

³Tillich, Paul, **Din Felsefesi**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2000, s. 37.

⁴Tümer, Günay, “Din”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV, C:IX, 1994, İstanbul, s. 345-349.

⁵Kabaağaç, Sina, Alov, Erdal, **Latince Türkçe Sözlük**, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.

⁶Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 3.

ve bu sorulara cevap bulma arzusunda olmak demektir. Teorik olmasının yanında varoluşsal olarak da ele alınan din, kültür ile yakından ilişkilendirilir. Bu ilişki dinin kültüre anlam vermesi olarak ifade edilir. Yani din kültüre anlam verirken, kültür dinî edimleri biçimlendirir. Aralarında keskin bir ayrım yoktur. Dolayısıyla dinî her edim dile, kültüre ve topluma ihtiyaç duyar.⁷

İnsan, kendini meydana getiren kültürel yapının ilk aşamalarında tanrısal kurallara itaat ederek tüm aktivitelerine kutsal bir özellik katar. Kutsal ve dinî olan, kültürde yaşar. Bu durum ise, dinin aynı zamanda kültürel bir yapı özelliğini taşıdığını gösterir. Her ne kadar seküler ve modern kültür dini uzaklaştırmaya çalışsa da, din kültürden bağımsız değildir. Kültür ise cevherini ve ilhamını dinden alır. Dinî boyutunu reddeden toplum anlamını da kaybetme ile karşı karşıya kalır.⁸ Ayrıca din, vahye, kutsala, şartsız ilişkine nihâi kaygı olarak da ele alınır. Vahye ilişkin nihâi kaygı, duygusal olduğu kadar rasyonel olarak da tanımlanır. Dolayısıyla din ve teolojinin kesinlikle akılla karşı karşıya gelmemesi, hatta ona saldırmaması gerekir. Zira bu anlayışta dinin, akılla çatışma değil uzlaşma üzerinden bir ilişki kurması gerekir. Aksi halde kendi varlığını ortadan kaldırmaya yönelik bir adım atmış olur.⁹

Dinin, temelde hem kişiyi hem toplumu ilgilendiren üç kısmı vardır. Bunlar; inanç, ibadet ve ahlaktır. Ayrıca fikrî, hissî ve iradî yanları da bulunan din, kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, onun iradesine teslim olma ve duyduğu birtakım şeylere göre iradî faaliyetlerde bulunma halidir. Pek çok din ve bu dinlerle ilgili birçok anlayış ve yorum bulunmaktadır. “Felsefî faaliyetler genel olarak ‘kitaplı dinler’ dediğimiz Yahudilik, Hristiyanlık, Müslümanlık etrafında dönen faaliyetlerdir.”¹⁰ “Bu nedenle dinin temel tanımı ve en önemli özelliği olarak, epistemolojik özünün ‘vahiy’ ve ‘nübüvvet’ kanalıyla oluştuğu bir kitaba ve ona olan imana dayanmasıdır”¹¹ denilebilir.

⁷Çınar, Aliye, **Varoluşçu Teoloji**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 57-58.

⁸Tillich, **Din Felsefesi**, çevirenin önsözü, s. 17-20.

⁹Tillich, Paul, **Systematic Theology I**, s. 154-155.

¹⁰Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012, s. 6-7.

¹¹Yaran, Cafer Sadık, **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 15.

Ayrıca his boyutunu değil de sadece faydacı itaat fiillerini içeren bazı Şamanist dinlerin yanında, Budizm ve Hinduizmin yanı sıra politeist ve pagan eski Mısır ve Yunan dinlerinin de bulunması din hakkında genel konuşmanın oldukça karmaşık ve muğlâk bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı dinin bireyin ve toplumun tecrübeleriyle, inançlarıyla, fiilleriyle “mutlak gerçeklik tasavvuru” etrafında inşa edilmiş olduğu söylenebilir.¹²

1.1.2. Felsefe

“Din felsefesi” ifadesini oluşturan diğer bir kavram da felsefedir. Felsefenin ise üzerinde uzlaşmış bir tanımı yoktur. Ancak o, ele aldığı konuları, kendine ait açıklık, netlik ve çözümleyicilik gibi yöntem ve araştırma metotları ile değerlendiren bir ilim dalıdır. Eleştirel olma (*critical*), kanıtlara dayanma (*argument*), sağlam düşüncelere ve dikkatli akıl yürütmelere sahip, yapıcı, sentetik, tutarlı olma,¹³ felsefe yapmak için gerekli şartlardandır.

Felsefe; bilim, sanat, tarih ve din alanlarına kendine özgü metotlarıyla yaklaşır ve bu alanların temel iddialarını ele alır. Değindiği konuları rasyonel biçimde temellendirmeye çalışması felsefenin en önemli özelliğidir. Felsefi bir bakış hem kapsamlı hem de tutarlı olmalıdır. Yani üzerine eğildiği konuyu, tarihî, ilmî ve mantikî yönlerden ele almalıdır; öyle ki bu konu etrafındaki karşıt düşüncelere de yer vermelidir. Felsefi yaklaşım, ifade etme ve açıklığa kavuşturma olarak yorumlandığında el alınan konu en üst seviyede bir açıklık ve seçiklik içinde dile getirilebilir.¹⁴

Felsefe, her çağın insanının ve toplumunun ilgilendiği tüm mesele ve sorularla ilgilenmiş ve bu meseleleri ve soruları belli bir ölçüde de olsa etkilemiştir. Bireyin ve toplumun karşılaştığı problemleri bilim, sanat, kültür, teknoloji gibi farklı disiplinler tanımlamaya ve bunlara çözüm bulmaya çalıştığı gibi felsefe de bu konularla kendi açısından ilgilenmiştir.¹⁵ Bu sorunlara çözüm ararken İlk Çağ’ın

¹²Peterson, Michael, vd., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s. 2-3.

¹³Yaran, **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, s. 15. Öyleki zikredilen özellikleri sebebiyle felsefe teoloji ve kelâmdan farklılaşmaktadır.

¹⁴Aydın, **Din Felsefesi**, s. 4-5.

¹⁵Ural, Şafak, **Pozitivist Felsefe**, Say Yayınları, 2006, s. 10.

idealist felsefesinden XX. yüzyılın pozitivist felsefesine değin varoluşçuluktan fenomenolojiye kadar pek çok farklı felsefe akımı da ortaya çıkmıştır.

Günümüze ulaşan yazılı kaynaklar itibariyle, genelde felsefe tarihinin Eski Yunan'dan başladığı kabul edilir. Varlığın kaynağı ile ilgili sorularla başlayan ontoloji, felsefenin dinlerle karşılaştığı dönemde varlığın Tanrı ile olan ilişkisinin neliği meselesine yanıt aramaya çalışmıştır. Felsefe tarihi içinde din ile felsefeyi tamamen ayrı tutan pozitivist ve materyalist filozofların yanında, sorunlarının aynı, açıklama biçimlerinin farklı olduğunu kabul eden Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Rüşd (ö. 1198) ve Hegel (ö. 1831) gibi filozofları da görürüz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinin 17. bölümünde, filozofların dinî hakikatlere ulaşmadaki yeteneklerinden bahsederken, filozof olmayanların bu hakikate ancak temsil ve sembol yoluyla ulaşabildiklerini ileri sürer.¹⁶ Ayrıca Fârâbî için, filozof ve peygamber arasında bir fark yoktur. Her ikisinin de amacı aynıdır. Bu amaç, insanlara hem dünyada hem ahirette mutlu olmayı sağlamaktır. Aynı şekilde İbn Rüşd ise felsefenin insanı dinden uzaklaştırmadığını, tam tersine dine yakınlıktırıldığını, filozofların din anlayışının ise en yüce bir din anlayışı olduğunu savunur.¹⁷

1.1.3. Din Felsefesi

Tanrı-evren ve insan ilişkisini açıklayan inançların yanı sıra felsefe de kendi metodolojisi ve bilgi kaynaklarını kullanarak insanın varlıkla olan teması ve ilişkisini yorumlaması bakımından dinî düşünce ile aynı konuya yönelir. Bu noktada din felsefesi ise, dinin felsefenin konusu haline getirilmesinden ibarettir. Yani “din hakkında düşünmenin rasyonel düzlemde yapılan en üst seviyesidir.”¹⁸ Ancak ‘din’ adı altına giren her görüş felsefi açıdan inceleme konusu olmayabilir. Din-felsefe ilişkisinde, dinin ortaya koydukları felsefî olarak iki şekilde incelenir, bunlar; geleneksel felsefe ile çözümleyici/analitik felsefe anlayışıdır.

¹⁶Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1997, s. 120-124.

¹⁷İbn-i Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l Makal, el Keşfan minhac'il-edille*, Hazırlayan: Uludağ, Süleyman, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 6.

¹⁸Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, s. 8.

Birbirinden farklı kategoriler olarak tarihte uzun dönemler tartışılmıştır. İman ile akıl arasındaki ilişkiye açıklık getirme teşebbüsü de din felsefesinin doğuşuna zemin olmuştur. Dinî iddiaların temellendirilmesi ve bu iddiaların rasyonel düzlemde ele alınıp alınamayacağı gibi sorunlar, din felsefesinin çıkış noktasıdır. Dini araştırma konusu olarak belirleyen felsefenin, bir yandan analitik felsefe geleneğinde dinin temel iddialarını dil ve mantık açısından ele alındığı, diğer yandan idealist felsefe geleneğinde ise dinin sadece felsefi bir zemine oturtulmaya çalışıldığı görülür.¹⁹ Ayrıca geleneksel felsefe anlayışında din, felsefenin hayata ve dünyaya dair sistemli bakış açısının hizmetinde kullanılır.²⁰

Felsefe-din ilişkisi, Kant (ö. 1804) öncesine kadar teorik bir şekilde tartışılmıştır. Kant'tan itibaren filozoflar dinin esasını teşkil eden hususun akli ve felsefi teorilerle açıklanamayacağını ve dinin metafiziğin sahasına hasredilemeyeceğini tartışmaya başlamışlardır. İnsanın varoluşunda önemli bir konumu olan dini, daha gerçekçi bir şekilde açıklama ve sağlam bir zeminde ele alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Din felsefesi, bu ihtiyaçları karşılamak için yapılan çalışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.²¹ Her ne kadar konusu itibariyle felsefe tarihinde çok eskilere dayansa da bu şekilde ilk isimlendirilmesinin Hegel'in "Din Felsefesi Üstüne Konferanslar" (1832) başlıklı eseriyle olduğu kabul edilir.²²

Din-felsefe ilişkisinde ele alınan sorunlar inançlarla ilgilidir. Bu ilişki, İnançların rasyonel olup olmadığı, anlamlı veya muhtemel olma durumu ya da doğruluk payının ne ölçüde olduğu üzerine kurulmaya çalışılır. Çünkü filozoflar, inançların açıklama gücü olup olmadığıyla ve onların muhtevasının ne olduğuyula ilgilenip örneğin dinî inancın epistemolojisi üzerinde dururlar. Ya da Tanrı'nın mâhiyetini ele aldıkları gibi Tanrı'ya atfedilen ilahî sıfatların yapısını sorgulayabilir ve bu konudaki metafizik görüşleri inceleyebilirler. İnsanın özgür iradesinin Tanrı gibi kutsal ve ilahî bir irade karşısındaki durumunu ya da konumunu araştırabilirler. Ayrıca, bunların dışında, ahlakî hayat tarzı üzerindeki dinî geleneğin etkisini veya

¹⁹Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, s. 2.

²⁰**Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s. 5.

²¹İbn-i Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 6.

²²Aydın, **Din Felsefesi**, s. 1.

aralarındaki bağlantıyı ortaya koymaya çalışabilirler.²³ Tüm bu sorunlarla beraber din felsefesinde ele alınan en temel problem, imanın akla dayanıp dayanmadığı meselesi ile dinî terimlerin felsefi konumudur.

Din felsefesi; ‘dinî çoğulculuk’, ‘din-bilim ilişkisi’, ‘din-ahlak ilişkisi’, ‘din-sanat ilişkisi’, ‘din-din ilişkisi’ gibi konular üzerinden ele alınmıştır.²⁴ Bununla birlikte din felsefesinde son dönemlerde ‘din-dil ilişkisi’ de tartışılmaya başlanmış ve önemli bir konum elde etmiştir. Din felsefesinin dört farklı şekilde yorumlandığı görülür: (i) Entellektüalist bir yaklaşımı benimseyenlerce; din felsefesi felsefi bir din olarak görülür ki önde gelen temsilcileri Platon, Sokrates, Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozoflardır. (ii) Kelama daha yakın bir anlayış gösteren dinin hizmetindeki din felsefesi yorumu ise aklın yanında, vahiy ve iman boyutuna da önem verir. Önde gelen temsilcileri St. Augustine (ö. 430), St. Anselm (ö. 1109), Maimonides’tir (ö. 1204). (iii) İmana yer açıcı olarak din felsefesi ise anti-entellektüalist bir yaklaşımdır. Temsilcileri ise, Gazâlî (ö. 1111) ve Kant gibi filozoflardır. (iv) Din dilinin analizi olarak din felsefesine gelince, burada din dili ile ilgili felsefenin görevi sadece din dilinin mantığının veya gramerinin analizidir. Bu düşüncenin J. Ayer (ö. 1989) gibi analitik felsefe geleneğinde temsilcileri olmakla birlikte, en çok ismi zikredilen L. Wittgenstein’dır (ö. 1951).²⁵

1.2. Din Dili

Din dili, din felsefesinin en temel konularından biridir. Batı felsefe çevrelerinde din dili üzerinde çok geniş ve kapsamlı çalışmalar ve araştırmalar bulunmakla birlikte ülkemizde bu konu etrafındaki çalışmalar istenilen düzeyde değildir. XX. yüzyılın başından itibaren dil üzerinde yapılan çalışmalar, dil felsefesi denilen alanı da doğurmuştur. Dil felsefesinin günlük dil ve dilin mantıkî statüsünün

²³Akıl ve İnanç, s. 5.

²⁴“Din-din ilişkisi din felsefesi alanına yeni giren bir konudur. Ana başlıkları; ekslusivizm (dışta tutuculuk, tekilcilik), inklusivizm (içine alıcılık), tekilcilik, pluralizm (çoğulculuk) şeklinde ayrılır, üzerinde en çok tartışılan ve en meşhur olan sorun ise çoğulculuktur.” Bkz; Yaran, Cafer Sadık, **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, s. 9.

²⁵**Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, s. 24-41.

yanısıra dinî söylem üzerine yöneldiği de görülür. Dinî söylemlerin mantıki statüsü etrafındaki tartışmalar, dinî söylemlerin geçerliliği konusunu da gündeme taşımıştır.

Filozofların, dil felsefesi etrafında oluşturdukları problem ve kavram alanını din felsefesi ve din dili üzerine de taşıdıkları görülmektedir ki bu durum ‘din dilinin’ tıpkı sanat dili, bilim dili vb. sahaların ‘dil felsefesinin’ bir altı disiplini şeklinde yorumlanmasına yol açmıştır. Bu çalışmalar, öncelikle anlam meselesi ile ilgilidir. Bunun, din dili ile ilgisi; Tanrı için kullanılan sözcüklerin anlamla ilişkisinin nasıl kurulduğu meselesidir. Zira din dili ile ilgili çalışmaların nedenleri arasında bizim fenomenlere ait konuştuğumuz gündelik dille Tanrı’dan söz etmemizin imkânı; yine bir fenomene ait “el”i ya da “göz”ü vardır şeklindeki bir hükmün aşkın bir varlığa sahip olan Tanrı hakkında nasıl kullanılabileceği ve nihayet inançlara dair hüküm ve önermelerle kurulan cümlelerin anlamı gibi meseleler yer almaktadır.

Din dili derken kastedilen din; kesin bir tanımı zor olmakla birlikte, “birtakım inançların, fiillerin hem toplum hem birey düzeyinde tecrübelerle inşa edilmiş ve bir mutlak gerçeklik tasavvuru etrafında tesis edilmiş halidir.”²⁶ “Bu inançlar doğruluğu kabul edilen hükümlerdir (yani önermelerdir). Bu önermeler doğruluk iddialarıdır.”²⁷ İşte, din dilinden kastedilen ise bu hükümlerdir. Din felsefesi de bu hükümlere yöneliktir. İnsani kelimelerin nasıl olur da ilahî olan hakkında kullanılabildiği sorusu, din dilinin en temel sorusudur, hatta sorunudur da denilebilir. Çünkü ileride de ele alacağımız gibi, sembolik olup olmaması ya da mantıksal bir şekilde ele alınıp alınamayacağı meseleleri, hep bu sorun üzerinden tartışılır. İlahî bilginin kapsam ve mâhiyeti, ancak bu dilin mâhiyetinin ve imkânının ortaya koyulmasıyla daha iyi anlaşılabilir.

Din dilinden bahsederken genelde bütün teolojik konuşmalar kastedilse de daha özel olarak kutsal metinlerin dili dikkate alınır. Dinî bağlamda söylenmiş ifadeler tek bir çeşitten oluşmaz aksine çeşitlilik arz eder. İbadetlerde yapılan dualar, tövbeler, dilekler; hamd, şükür ve nasihat bağlamında dile getirilmiş ifadeler, kutsal metinlerdeki Tanrı’nın zatı, sıfatları, fiilleri, âlemin yaratılması ve

²⁶ Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş, s. 3.

²⁷ A.g.e., s. 4.

bununla ilgili tarihi kayıtlar ve kıssalar; kerametler, hukuk ve kozmolojiye ilişkin ifadeler; vaazlar ve uyarılardan oluşan dinî emirler, yasaklar, dinî davranış ve ahlak kurallarını dile getiren sözcükler daima din çerçevesinde söylenmiş ifadelerdir. Ayrıca, din dili ile ilgili felsefi tartışmalar bu karmaşık ve farklı ifadelerin tamamının değil bir kısmının üzerinde gerçekleşir.²⁸ Bunlar özellikle Tanrı hakkındaki ifadelerdir.

Yukarıdan itibaren anlattıklarımız çerçevesince din dilinin konusunu büyük ölçüde Tanrı'nın varlığı, mâhiyeti, Tanrı-insan ve Tanrı-tabiat ilişkisi ile teolojik ifadelerin oluşturduğu ortaya çıkar. Zira din dili ile ilgili felsefi açıdan beliren en önemli problem bu tür teolojik ifadeler konusunda olmaktadır. Bu ifadelerin en başında 'Tanrı vardır' cümlesi gelmektedir.²⁹

Felsefi düşünce biçimi, rasyonalist düşünce gibi, yargıda bulunurken tarihte ve görünürde olan hakkında tamamıyla yargıda bulunmaz. Bu nedenle felsefe ve din, tarih boyunca çatışan alanlar olarak görülse de, aslında çatışmanın nedeni felsefenin dine yaklaşım biçimindedir. Yani dinin felsefi olarak ele alınış şekli ortaya bir çatışma çıkarmıştır. Bu çatışmanın bir uzlaşım çabasına evrildiğini gördüğümüzde ise, problemin ifade biçimlerinin farklılığında ortaya çıktığı düşünülmüştür. Yani sorunun, varlık problemi değil, dil problemi olduğu tartışılmıştır. Bu dil ise, tüm dinler ve dinlerin barındırdıkları tüm ifadeler için değil, Tanrı, âlem ve insan ilişkisini tanımlayan ifadeler için geçerli olduğu kabul edilmektedir.

1.2.1. Din Dilinin İmkânı

Antik Yunan felsefesinden itibaren Tanrı ya da bir "mutlak"ın varlığı konusunda delillendirme çabasının olmadığını görüyoruz. Eflâtun Demiurgos'un, Aristoteles Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin, Plotinus Bir'in, İbn Sînâ da Zorunlu Varlık'ın varlığını ispat etmeye çalışmamışlardır. Orta Çağ İslâm kelâmı ve diğer semavi dinlerin Tanrı'nın varlığını ispat (İspât-ı Vâcib) hususunda, daha öne çıktıkları görülmekle beraber XX. yüzyıla gelindiğinde dinî inanışlara ve Tanrı'nın

²⁸Koç, Turan, **Din Dili**, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1988, s. 21.

²⁹A.g.e., s. 21-22.

varlığına karşı itirazlar farklı bir boyut kazanmıştır. Yani artık tartışmalar, Tanrı'nın var olup olmadığı ile ilgili değil, doğrudan Tanrı inancının anlamı üzerine yoğunlaşmıştır. Sorun, “bizim Tanrı'nın varlığının delilinden yoksun olmamız değil, “Tanrı vardır” demenin ne anlama geldiğini bilmememizden kaynaklanır. İşte bu din dili problemidir. Örneğin, “Tanrı vardır” ya da “Tanrı insanoğlunu sever” gibi önermelerin bilişsel açıdan karşılığı yoktur. Yani anlamsızdır ya da açık bir anlamı yoktur.”³⁰ Burada, artık problem, varlığa değil anlama odaklanır. Bu da problemin tartışılabilceği bir din dili alanını gerektirir.

Din dili probleminin bir yapı problemi olduğu ilk olarak XX. yüzyılda tartışılmaya başlanmıştır. Bu sorunların sadece dil üzerinden ele alınabileceğini savunanların yanında, sadece dil açısından değil, dinî de içine katarak problemin tartışılması gerektiğini savunanlar olmuştur. Çünkü dil, sadece din alanında değil, ahlak, sanat, metafizik gibi alanlarda da ortak bir problem olarak karşımıza çıkar.

Aslında sorun, bir ‘din dili’ var mıdır? Var ise tek bir din dilinden bahsedebilir miyiz? Gibi sorularla başlar. Eğer bir ‘bilim dilinden’ veya ‘hukuk dilinden’ bahsedebiliyorsak, elbette bir ‘din dilinden’ de bahsedebiliriz. Ancak burada tek bir din dilinin imkânından söz edilemez. Zira dinin kendine özgü pek çok terimi vardır, bu durum tek bir din dilinden bahsetmeyi zorlaştırır. Ayrıca teizmdeki Tanrı fikrine yer vermeyen bazı dinlerin de bulunduğu görülür. Bu yüzden, her din dili de teist bir karakter taşımamaktadır.³¹ Sonuç olarak genel bir din dilinden bahsetmek ya da bunun imkânını savunmak, bütün dinlerin aynı yapıda olduğunu ya da aynı Tanrı’dan söz ettiğini savunmak olacaktır. Örneğin İslâmiyet ‘tevhid’ inancını savunurken, Hristiyanlık ‘teslis’ inancını savunur. İkisi de aynı bağlamda ele alınmadığı için din dilini müstakil bir dil olarak değil, ancak belli bir bağlamda tartışabiliriz.

Din dilinin ya da teolojik söylemin kendine özgü bir mantığı olmadığını savunanlar, “bu söylem yalnız, ahlak ve estetik dili gibi dilin, başkâtip bir dilin özel

³⁰Evans, C. Stephen, **Din Dili Problemi**, çev. Ferhat Akdemir, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, sayı: 28, s. 253-254.

³¹Aydın, **Din Felsefesi**, s. 115.

formudur veya pek çok dilin bir kombinezonudur”³² şeklinde tanımda bulunurlar. XX. yüzyılda mantıkçı pozitivistlerin hükümlerin geçerliliğini tecrübî verilere veya zihin işleminin sonucundaki tutarlılığa bağlıyor olmaları, din dilini neredeyse anlamsız ve geçersiz kılmıştır. Bu yüzden hem mantıksal deneyciliğin din dilinin imkânı yönündeki bu tehlikeli tutumundan kaynaklanarak, hem de geleneksel olan dinî söylem ve terminolojinin artık çağdaş bilgi ve tecrübelerimiz ışığında yeniden gözden geçirilmesine olan ihtiyaçtan dolayı, din dili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî yönelişimiz ne olursa olsun ya da hangi dine mensup olursak olalım, din dilinin imkânı, mâhiyeti, mantıki statüsü, epistemolojisi gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dilinin gerçekte neden söz ettiği ve muhtevasının neler olduğu üzerinde araştırma yapmak ya da tartışmak elzemdir. Nitekim bu konu üzerinde yapılan tartışmalar, teoloji, felsefe ve bunlarla ilgili birçok konuda karmaşık bir dil yapısı içerisinde bulunduğumuz gerçeğini de ortaya koyar.³³

Dil, arkasında kendini oluşturan kültürle birlikte var olur ve o kültürden beslenir. Kültür Latince “cultura”dan gelir. Cultura ise, yetiştirmek, terbiye etmek, beslemek demektir. Din de kültürel bir kurum olduğuna göre, yaşam biçimlerine ve modellerine göre şekillenir. Bu yüzden din ve dinî söylemleri kültürden bağımsız bir şekilde ele alamayız ve dinî ifadelerdeki anlam ve gerçeklik kavramlarının dil ve kültürle yakından ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Kutsalla ilgili tüm tecrübeler, ifade edilmek istendiklerinde, tıpkı ifade edilmek istenen tüm tecrübeler gibi, dilsel formlara indirgenmeye mahkûmdurlar. Ancak, dindeki temel kutsal Tanrı’dır. Bu yüzden O, ne dolaylı ne de dolaysız yoldan tam olarak anlatılamaz. İnsani söylemler bu konuda yetersizdir.³⁴ Bu durum, din dili probleminin gerekliliği meselesini gündeme getirmiş olur. Çünkü “homo religious yani dindar insan kutsala ilişkin tecrübesini kavramlarla, sembollerle, efsanelerle ifade eder.”³⁵ Bunun için de dilsel form gereklidir.

³²Ferre, Frederick, **Din Dilinin Anlamı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1999, s.179.

³³Koç, Turan, **Din Dili**, s. 15.

³⁴Evan, Edward s- Pritchard, **İlkelerde Din**, çev: Hüseyin Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 132.

³⁵Osman, Fikret, **Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı**, Bursa, Asa Kitabevi, 2011, s.17-19.

Dinî hakikatlere gelince, bu hakikatler, kendilerine karşılık gelen bir dil dünyası içinde biçim kazanır. Dil, gerekli görülen kavramları üretir. “Her düşünce sistemi, fikrî ilkelere, tarihî unsurlara ve bunların biçimlendirdiği bir dile dayanır. Aynı şekilde dinler de kendi hakikatlerini dil üzerinden yapılandırırlar. Çünkü insanların dış dünyayla geliştirdikleri ilişki, inşâ ettikleri dil aracılığıyla gerçekleşir. Bir dil sistemi olarak da tanımlanabilecek olan din, varlığa ve hayata anlam kazandırma biçimidir”.³⁶ Din dili ise, ele alındığı bu yaşamsal, kültürel bağlamdan ayrı düşünülemez. Ortada bir hakikat kanaati varsa, iddia ve ifade edildiği bir dil de vardır.

Din dilinin en önemli özelliği, varoluşumuza dair yaptığı açıklamalardır. İnsan hayatının derin boyutlarını kapsayan ve insana bir nevi hayatın ve varlığın amacını gösteren din, kendine özgü bir dile sahiptir. Bir dilin içinde olmak, dinî geleneğin oluşturduğu ve belirlediği bir yaşam biçimini kendi kültürünün içinden idrak etmek, o dinin kendi dil sistemine vakıf olmayı gerektirir. Çünkü dinler; konuşma, iletişim ve haberleşme aracı olan söz işaretlerinin bir araya geldiği dil üzerinden oluşmuşlardır. Ayrıca dinî ifadelerin anlamını idrak için onların kullanışını ve bağlamını göz önünde bulundurmak gerekir. O halde bu dil, kendi özgünlüğü/bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bir dine ilişkin değerlendirme, bağlamı dışındaki kıstaslarla değil; kendine özgü kıstaslarla yapılmalıdır.³⁷

1.2.2. Din Dilinin Mâhiyeti

Din dilinin mâhiyetine ilişkin çeşitli tartışmalar mevcuttur. En önemlisi aşağıda da değineceğimiz gibi din dilinin *literal* olup olmadığı sorunudur. Yani Tanrı, onun âlem ve insanla ilişkisi, bununla ilgili kutsal metinlerde geçen kıssalar tarihsel bir gerçeklik taşır mı ya da *literal* anlam dışında mı yorumlanmalıdır?

Din dili ile kastedilen dilin ne olduğu, burada akla gelen ilk sorulardandır. Kutsal metinlerde geçmiş olan veya kutsala atfedilen bir dil mi ya da tüm dinî metinlerde geçen her türlü ifade mi olduğu tartışılmıştır. Yani kutsal bir metinde

³⁶Erkan, Erol, “Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili”, **İnternational Journal of Social Science**, Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761./JASSS2355>, Num:26, Summer II, 2014, s. 171.

³⁷Macit, Nadim, **Dünya Dil Sistemi ve Dinî Söylem**, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010, s. 18, 105, 106.

geçen vahiy, peygamber, Tanrı, kul gibi ifadeler sırf kutsal metinlerde geçtiği için dinî olma özelliğini taşırlar mı? ya da kutsal kitaplarda geçen her ifade örneğin tarihi ifadeler, dinî bir ifade midir? Mesela “İsrail oğullarını denizden geçirdik”, “Onları güzel bir yurda yerleştirdik”,³⁸ “Nuh, karısı, oğulları, oğullarının karıları ve her türden hayvanlarla beraber gemiye girdi”³⁹, “İbrahim’den, İshak, İshak’tan Yakup, Yakup’tan Yahuda ve kardeşleri oldu”⁴⁰ gibi ifadeler tarihi bilgi niteliğindedir ve inançla ilgili bir kanaati belirtmezler. Dolayısıyla kutsal metinlerin tüm sözel ifadelerinin, din dili olarak görülüp görülemeyeceği tartışmalıdır. Ayrıca buna dinle ilgili yapılan araştırmalarda ulaşılan sonuçlar da dâhil edilebilir.

Bir ifadenin dinî olabilmesi için ele alındığı bağlamın incelenmesi gerekir. Buradaki kıstas, inanç olmalıdır. Ayrıca, belli bir kanaati de göz önünde bulundurması gerekir. “Din dili, anlamlandırmanın kendine özgülüklerinden tezahür eden bir dildir. Bir ifadenin dinî olması için onun sadece tarihsel ve antropolojik bir ifade olma düzeyini aşp, inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayalı bir dil olma niteliği taşıması gerekir”.⁴¹ Dinî inançları daha ayrıntılı bir şekilde ve felsefi olarak incelemek için, onların ifade edildikleri dilin anlaşılması gerekir.

Burada, şöyle bir soru gelebilir: Kutsal metinlerin tamamının değil de bir kısmının doğrudan iman esaslarını ifade etmesi ya da buna işaret ediyor olması kutsal metinlerin tamamının din dili tartışmalarının konusuna dâhil edilmeyip sadece inanç-imana dair hususlardaki ifadelerin ele alınıp din dili bağlamında mı incelenmesi gerekir? Din dilini felsefi açıdan incelemek kutsal metinlerin tamamını bu incelemenin konusu yapmakta güçlüğe sebep olmaktadır. Bu nedenle dinî bir ifadenin felsefi açıdan değerlendirilmesinin yapılması için o ifadenin ele alındığı bağlam önem arz etmektedir.

Din dili, sadece doğrudan doğruya inanç belirtmek için kullanılmaz. Dua, dinî tören, vaaz ve nasihat gibi dine mahsus çeşitli amaçlarla da kullanılır. Dilin, dinî inanç belirtmek dışında, dine özgü çeşitli amaçlarla kullanımı da bazı ön

³⁸Kur’ân-ı Kerîm, 10/90-93.

³⁹Tevrat, Yaratılış, 6-9.

⁴⁰Matta 3/23-38.

⁴¹Erkan, **Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili**, s.170.

inançları gerektirir veya onlara ihtiyaç duyar. Mesela, Tanrı'ya ibadet etmek, Tanrı diye bir varlığın var olmasını gerektirir. Aynı şekilde, Tanrı'dan bir şey istemek de Tanrı'nın duayı gerçekten işittiğini ve ona cevap verdiğini farz eder. Bunlar ve benzeri dinî faaliyetlerin arkasındaki kesin inançlar açıklığa kavuşturulduğunda, ortaya bir teolojik hükümler kümesi ile Tanrı ve onun dünyayla ilişkisi hakkında bir doğruluk iddiaları kümesi çıkar. Bu durumda, teolojik hükümlerin anlamını ve bu anlamın ifade edildiği teolojik terimlerin anlamını kavramak gerekir. Ancak bu şekilde o hükümlerin doğruluğunu kabul etmek veya reddetmek için sahip olunması gereken akli dayanaklar hakkında sorular sorabiliriz.⁴²

Dinî bilginin kognitif bir yanının olup olmadığı sorunu da din dilinin mâhiyetini sorgulatır. Yani, analogik ya da sembolik bile olsa din dili bize yeni bir bilgi sunar mı? Eğer sunuyorsa bu bilgiler karşısında felsefenin tavrı ne olacaktır. Felsefe karşı çıktığında tutumumuz nasıl olacaktır, yorumlayacak mıyız yoksa fideist bir tutum mu takınacağız? Kimi filozoflar fideist bir tutum içinde olmamız gerektiğini savunurken kimisi, din dilinin çeşitli metotlarla yorumlanması gerektiğini düşünmüştür.⁴³

Kutsal metinde geçen her cümle din dilinin konusu olmadığı gibi kutsal metin hakkında yazılmış (*tefsir*) olan cümlelerin de ancak bir kısmı din dilinin konusu olabilir. Buradaki ölçütümüz, kutsal metindeki teolojik hükümlerin (i) inanç/itikad/îman bağlamında olması ile (ii) Tanrı-âlem-insan ilişkileri bağlamında bir doğruluk iddiasını barındırmasıdır. Dolayısıyla, İsrailoğullarının Mısır'dan kovulması gibi tarihsel ifadelerin gerçekliği din dilinin konusu olabilir mi? Bu yaklaşım itibarıyla olamaz. Ancak yine kutsal metinlerdeki birtakım sembolik hikâyeler, din dilinin konusu dâhilindedir.

1.2.3. Din Dilinin Ele Alındığı Bağlamlar

Dilin kültürel bir tarafı olduğunu söylemiştik. O diğer toplumsal olgularla ilişkili olarak yürümektedir ve kültürden bağımsız düşünülemez. “Din dili” ifadesi,

⁴² Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş, s. 313.

⁴³ Tokat, Latif, *Dinin Sembolik Dili*, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt 6, sayı 1, 2009 Ocak-Nisan, s. 80-81.

“dil” ile “din”in sıkı ilişkisine de göndermede bulunur. Her din, içinde bulunduğu kültürün dil dünyasında gerçeklik kazanır. “Din, bu kayıtlı dünyayı belli bir söylem düzeni içinde yapılandırır. Bu nedenle dil “varlığın evi” iken, din de bu evin direkleri üzerine oturmuş yekpare çatıdır.”⁴⁴ Dinî ifade ve söylemler, belirli bir toplumun kültürü içerisinde anlam kazanır.

Din dilinin ele alındığı bağlamlar, din ile dil arasındaki yapısal ilişki ile de ortaya konabilir. Yani “...bir yapının açıklanması isteniyorsa mutlaka sistemi oluşturan parçalar arası karşılıklı ilişkilere bakılmalıdır. “Anlam üreten insana” odaklanan yapısalcılığa göre dil, sembolik düzeni kuran bir iletişim aracıdır. Böylelikle yapısalcılık dilin arkasında bir yapının varlığını kabul eder.”⁴⁵

Dilin arkasındaki bu yapı, kültür ve din olarak ifade edilir. Dolayısıyla, din dili de kültür ve din bağlamında ele alınmalıdır. Dinin teolojik argümantasyonu, ancak dille kurulur. Din, bulunduğu toplumun değerleriyle harmanlanmış bir dil düzeneği içinde kurumsallaşır. Ortada hakikat iddiasında olan bir din varsa, bu iddiaların dile getirildiği bir alanda bulunmalıdır. Bu dil de içinde bulunduğu kültür bağlamından bağımsız değerlendirilemez.

Din dili, çağdaş felsefenin konusudur ve çeşitli bağlamlar açısından incelenir. Ancak, kendine özgü karakteri olan din dili ile ilgili sorunlar, çok erken tarihlere dayanmaktadır. Hristiyanlık ilahiyat tarihinde, İsa’nın yaratılmış olup olmadığı gibi konular, temelde teolojik bir yapıya sahip olsalar bile, din dili çerçevesinde ortaya çıkan sorunlar olarak gözükmektedir. Yine, Kur’ân-ı Kerîm’in ve hadislerin kullandığı dil ile ilgili daha ilk dönemlerde bazı sorunlarla karşılaşıldığı bilinmektedir. Özellikle Allah’ın sıfatları ile ilgili Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerin kullandığı dille bağlantılı olarak teolojik tartışmalar yapılmıştır.⁴⁶

Rönesans ve aydınlanma çağını yaşayan, pozitif akımlara sahne olan Batı dünyasında din dili, bu yüzyılın mantıkçı pozitivizm veya mantıksal atomculuk

⁴⁴ Subaşı, Necdet, “**Dil ve Din: Kimliğin Kadim Bileşenleri**”, <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/115-dvdin> Erişim: 01.01.2019

⁴⁵ Erkan, **Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili**, s. 170, Özdemir, Cevdet, “**Kimlik ve Söylem**”, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2001, s. 2- 111.

⁴⁶ Yavuz, Ömer Faruk, **Kuran’da Sembolik Dil**, Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 96.

akımlarının etkisi altında ele alınmıştır. J. Ayer gibi filozofların tahlili yöntemlerini din diline uygulamaları ve araştırma kriterleri olarak bilimsel araştırma ilkelerini benimsemeleri genel olarak din, özel olarak din dili ile ilgili ciddi sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁷ Çünkü "...bilimsel anlayışa göre, teolojik ve metafizik düşünme modu, dolaylı anlatımla zihni karıştırmaktan başka bir şey yapmamıştır; asıl olan doğrudan düşünceyi kabul eden bilim çağıdır."⁴⁸

Din dili ile ilgili sorunlar, ele ele alındıkları dönemlerin paradigmaları bağlamında ortaya çıkmıştır. Paradigma değişikliği, dine ve dile dair görüşlerin de değişikliğini meydana getirmiştir. İnsanın kültürel boyutuna ilişkin yönünü ve bu yönün ortaya çıkardığı yaratıcılığı göz önünde bulundurmeyen modern düşünce, yerini "...kutsalı, bilincin ayrılmaz bir karakteristiği olduğunu"⁴⁹ kabul eden ve kutsalı insana özgü ve bağımsız olarak ele alan düşünceye bırakmıştır.

Din dilinin çağdaş felsefeye kadar olan süreci ve ele alındığı bağlamlar, ancak dönemlerin ontolojik ve epistemolojik anlayışları ile ortaya konulabilir. Orta Çağ'da kesin bilginin anlamının dayandığı temel, 'inanç'tı. Hakikate ancak inançla ulaşılabilirdi. Bu düşünceye göre kesin bilgi ise vahyin ve kilisenin ortaya koyduğu hükümlerdi. Bu tarihlerde Aristoteles'in felsefesi ile Hristiyanlık inancının bir senteziyle karşılaşılır. Tanrı insan zihninden bağımsız bir hakikatti. Modern çağda ise, deneysel bilim ve hümanizm görüşü ortaya çıkmıştır. Descartes ile birlikte akıl, bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. Yani dinî öğretilerin karşısında, akılla hakikate ulaşma yöntemi vardır. Bu her ne kadar dine karşı gibi görünse de asıl hem dinî metinlere hem de bu metinlerin diline bir başkaldırı niteliğindedir. Modern dönemde felsefe ve dinî birbirinden ayrılmış olarak görürüz. Bunun nedeni modern dönemde ortaya çıkan sekülerizm, hümanizmin yanında, aklın araçsal olarak kullanılmasıdır. Bu durumun din diline yansımaları ise, onun ancak sembolik olarak kabul edilmesi ile olmuştur. Bunun sonucunda dinî metinlerin tevil edilmesi gibi sorunlar tebarüz ederken, modern dönemin en önemli

⁴⁷ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 119-120.

⁴⁸ Çınar, Aliye, **Varoluşçu Teoloji**, İz Yayıncılık, 2007, s. 18.

⁴⁹ Çınar, **Varoluşçu Teoloji**, s. 19.

özelliği ise kesin bilgiye güvensizliği doğuran şüpheciliğin ortaya çıkmasıdır. Özellikle Newton'un bilimsel çalışmalarının bunda etkisi çoktur.

Bilimsel yaklaşım, felsefede de yeni alanlar doğurdu. Felsefede, deneysel yöntem kullanılmaya başlandı. Metafizik kavramlardan ve dinî inanışlardan kuşku duyuldu ve deneyciliği esas alan yöntemler seçildi (Locke, Hume, Berkeley gibi). Bu yöntemler, duyuşal olmayan her bilgiyi reddetti. Yani, bir bilgi duyu ve deney alanına girmiyorsa ve sadece akılla kavranıyorsa bu bilgi reddedildi. Böylece akılla kavranan bütün tümel kavramlar, bilgi alanına alınmadı. Örneğin, “töz”, “cevher”, “nedensellik” ve bir cevher olan “nefis”, “ruh” gibi kavramlar reddedildi ve varlıkları inkâr edildi. Bütün bunların sonucunda da idealizm doğdu. Kant, kendinden önce bilgide sadece duyunun etkili olmasını kabul etmedi. O, duyunun yanında zihni de etkili konuma getirdi. Bilginin hem nesne hem de insanın zihniyle oluşan bir bileşimden meydana geldiğini öne sürdü. Bunun sonucunda görecelik ortaya çıktı. Yani, ne kadar insan varsa o kadar da bilgi vardır. Teorik aklın bu göreceli bilgi üretimi Tanrı, nefis, irade gibi kavramları açıklamada yetersiz kaldı. Kant, bu yüzden pratik aklı ortaya koydu ve böylece onunla bu kavramları savundu.⁵⁰

Modern dönemde, dil ve bilgi arasındaki ilişki kapsamlı bir biçimde göreceli bakışla ele alınmaktadır. Bu bakışta anlatılmak istenen, bizim dil yoluyla anlayış ve bilgiye ulaştığımızdır. Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe* adlı eserinde aşırı bir söylemle gerçeklik alanına ait idemizin kullandığımız dil içinde verildiğini ve kavramların dışına çıkarak dünyayı düşünmenin yolunun olmadığını dile getirir.⁵¹ Bu, bir yandan kullanılan diller kadar gerçekliğin olduğu görüşünü ortaya koyar, öte yandan anlamın her dilde farklı olarak ortaya çıkabileceğini gösterir. Yani, dillerin semantiğine göre anlamın değişebileceğidir.⁵²

⁵⁰Saidiruşen, Muhammed Bakır, “**Modern Çağ, Din Dilini Ele Almada Yeni Mecraların Doğuşu**”, Misbah Dergisi, Kış/Bahar 2013, Yıl:1, Sayı: 3-4, s. 9-17.

⁵¹Winch, Peter, **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, İngilizceden çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 22-23.

⁵²Saidiruşen, **Modern Çağ, Din Dilini Ele Almada Yeni Yaklaşımlar**, s. 10, Babek, Ahmedi, **Kitabı-ı Terdid**, s. 18-23.

“Quine, 1960 yılında *Kelime ve Nesne (Word and Object)* kitabında anlamın bir dilden başka bir dile tam tercümesinin (yorum) mümkün olmadığını iddia etmiştir.”⁵³ Bu iddia, farklı dillerin semantik bakımından birbiriyle kıyaslanamadığını gösterir. Bütün bu bakışlar, bir sorunu da ortaya çıkarır. Bu sorun gerçekliğin sadece dil ile sınırlı tutulmasıdır. Yani bu da dilin dışında gerçekliğin olmadığı, dildeki gerçekliğin de dilin yapısından dolayı göreceli olduğu ve anlamın bir dilden bir başka dile tam olarak aktarılamadığı anlamına gelir.

Dini ve dinî metinleri tanımda, epistemoloji önemli yer tuttuğu için epistemolojinin, teoriler ve inançlarla ilgili ciddi bir rol üstlendiği görülür. Zira kuşkuculuk ve görecelilik insan yaşamından ayrı düşünülemez. Bilgiye ulaşmamıza bu iki yöntemle engel olunursa hem kesin bilgiye dayalı bir yaklaşım hem de bu bağlamda dinin doğru yorumunun yapılması belirsizleşir.⁵⁴

Bütün bunların sonucunda XX. yüzyılda hem dilin hem de dinin anlaşılması için, din dili ile bağları bulunan çeşitli felsefeler doğdu ve gelişti. Bilim felsefesi, mantıksal pozitivizm, linguistik analiz ve bilimi, dil felsefesi, felsefi hermenötik, varoluşçu teoloji, dini ve din dilini anlamada yeni alanlar ve fırsatlar doğurdu. Din dili, artık bu tarihsel epistemolojik teoriler bağlamında ele alınır oldu ve onların gelişimi ve değişimi ile tartışılmaya başlandı.

1.3. Din Dilinde Başlıca Söylem Türleri

1.3.1. İndirgemeci Yaklaşımlar (Klasik Yöntem)

Yukarıda, kutsalla ilgili tüm tecrübelerin ifade edilmek istendiğinde dilsel forma indirgenmesi gerektiğini belirtmiştik. “Dindeki temel kutsal Tanrı’dır. Bu nedenle o, ne dolaylı ne de dolaysız yoldan anlatılabilir. İnsani söylemler, bu konuda yetersizdir. Ancak biz, ondan yine de söz etmeliyiz. Ondaki söz ettiğimizde ise, din dilinin söylem türlerinden yararlanılır.”⁵⁵ Bu söylem türlerinin çeşitli şekillerde ele alındığını görsek de temelde iki yöntem bulunur. Bunlar: Klasik yöntem ve sembolik dil formlarıdır. Klasik yöntemde Tanrı hakkında üç türlü

⁵³Modern Çağ, Din Dilini Ele Almada Yeni Yaklaşımlar, s. 10.

⁵⁴Modern Çağ, s. 21.

⁵⁵Osman, Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı, s. 18.

anlatım vardır: (i) Pozitif teoloji, (ii) negatif teoloji ve (iii) analogi yöntemi. Sembolik dil formlarında da aynı şekilde üç türlü anlatım vardır: (i) sembolik (ii) metaforik (iii) mitolojik. İlk olarak klasik yöntemdeki söylem türlerini ele alacağız.

1.3.1.1. Pozitif Teoloji

“Pozitif teoloji, Tanrı’ya olumlu nitelikler ve eylemler yükleyerek konuşmaktır.”⁵⁶ Bu konuşmaya teşbihi dil diyenler de vardır. Yani Tanrı hakkında, onun niteliklerini, sıfatlarını insani niteliklerle dile getiren dil demektir. Bütün teist dinlerin kutsal kitaplarında Tanrı’nın zati ve fiili niteliklerinin insani niteliklerle dile getirildiğini görürüz. Örneğin, zati bir nitelik olan “el” ve onun fiili yönü olan “yardım etme” gibi, yine zati bir nitelik olan “göz” ve fiili yönü olan “görme”, “işıtma” gibi Tanrı’ya atfedilen nitelikler, aslında insani niteliklerdir. Ancak bu bir benzetme olarak değil Tanrı ile insan hakkındaki fark gözetilerek kullanılmıştır. Çünkü teşbihi dil kullanmadan, Tanrı hakkında konuşmak pek mümkün değildir. Dolayısıyla, bunun antropomorfizme yol açacağı gerekçesiyle ciddi endişelere sebep olduğunu görürüz. Nitekim bu, insani niteliklerin dile getirildiği terimlerin, birebir anlamıyla Tanrı için kullanılması anlamına gelir ki bu da ciddi problemleri ortaya çıkarır. Böyle bir Tanrı tasviri, Yunan Tanrı anlayışı ile aynı olur. Her ne kadar bu sıfatlar ve eylemler, Tanrı’ya yüklense de bunlar insani sıfatlarla aynı anlamda kabul edilmez. Çünkü tanrısal nitelikler ve fiiller ile insani nitelikler ve fiiller arasında mâhiyet farkı olduğu bilinir.

Konuyla ilgili pek çok araştırma, din dilini diğer dil yapılarından farklı görmeyen bu literalist ve lafızcı dil anlayışını ‘tek anlamlı dil’ olarak da adlandırmıştır. Bu dil anlayışına göre, Tanrı ve insan hakkında kullanılan dil aynı dildir. Bundan dolayı da insanın kendi dünyasında kullandığı önermeler ile Tanrı hakkında kullanılan kelimeler aynı anlama sahiptir.⁵⁷

Tanrı hakkında antropomorfik bir dil kullanımı, çeşitli güçlükleri de beraberinde getirdiği için temsili ve sembolik gibi farklı söylem türleri üzerinde arayışlar olmuştur. Çünkü antropomorfizmde, insana atfettiğimiz kavramlarla,

⁵⁶Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı, s. 19.

⁵⁷Tokat, Dinin Sembolik Dili, s. 83.

Tanrı'ya atfettiğimiz kavramlar arasında önemli farklar bulunmamaktadır. Antropomorfizmin bu dil anlayışı “katı antropomorfizm” olarak da ifade edilmektedir. Kutsal kitapların hemen hepsinde, Tanrı'dan bahsedilince insani teşbihler görmemizin nedenlerinden biri, bu ifadelerin gönderildikleri kültür ve var oldukları dil bağlamından kaynaklanır. Yani, bir din anlaşılacak isteniyorsa hitap ettiği toplumun dilini dikkate almalıdır. Hitap ettiği varlık, insan olduğu için, insanın anlayabileceği bir dil kullanmalıdır. Ancak bu dilin çağrışımının nesnellik içermediğini kabul eden filozoflar, bu çağrışımı temsili, teşbihi ve sembolik dil gibi ifade ederler.

Bu katı lafızcı anlayış Tanrı'yı insana çok benzeyen, tek farkı ondan daha süper güçlere sahip olan varlık konumuna getirdiği için antropomorfizmle sonuçlanmaktadır. Lafızcılar, Tanrı ve metafizik hakkında kullanılan dilin de sıradan bir dil olduğunu ve kendine has bir özelliği bulunmadığını öne sürerler. Kutsal kitaplarda kullanılan kelimeler olduğu gibi kabul edilerek, asıl kullanılmak istendiği şekilde ve anlamda kullanıldıklarını dolayısıyla da mecaz vb. herhangi bir unsuru barındırmadıklarını kabul ederler.

Ancak kutsal kitaplardaki teşbihi ve lafızcı ifadeler aynı dinin kelimeleri tarafından bile farklı değerlendirilmiştir. Örneğin Tanrı'nın insan biçimci niteliklerini Selefiler oldukları gibi alıp, gerçek mâhiyetlerinin sadece Allah tarafından bilinebileceğini ileri sürerlerken, Mutezile, Eş'ari ve Maturidiler ise te'vil ederler. Müşebbihe ve Müsebbibe mensupları ise, lafzi manalarıyla alıp aşırı bir antropomorfizme giderler.⁵⁸ Kutsal metinlere baktığımızda sınırlı olsa da antropomorfik ifadelerin yer aldığını görürüz. Bu, birtakım güçlülere yol açsa da din dilinin işleyişi açısından gerekli görülmemiştir. Çünkü başka türlü Tanrı ve bilinmeyen varlık alanı hakkında konuşulamamaktadır. Aksi takdirde ‘tenzihi dil’e başvurmadan başka seçenek kalmamaktadır.

⁵⁸Yukarıda zikredilen bu ekollerin detaylı bir şekilde görüşleri için bkz. Macit, Nadim, **Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 97-196.

1.3.1.2 Negatif Teoloji

Pozitif teoloji için, Tanrı'ya olumlu nitelikler yükleyerek onun hakkında konuşma demiştik. Negatif teolojide bunun tam tersi ileri sürülür. Yani; Tanrı'ya olumlu hiçbir nitelik yükleyemeyeceğimiz söylenir. Bu teolojideki Tanrı söylemi, felsefedeki Tanrı söylemine daha yakındır. Bu teolojiye göre, Tanrı'nın ne olduğundan değil ancak ne olmadığından söz edebiliriz. Çünkü Tanrı'dan tam anlamıyla bahsetmemiz mümkün değildir. O, tamamen farklıdır ve günlük dildeki kelimelerimizle onun hakkında olumlu cümle kuramayız. Kullanılan bütün olumlu cümleler onun için eksik kalır. Tanrı ve yarattıkları hakkında kullanılan ve özelliklerini tasvir eden hiçbir sözcük aynı anlamda kullanılamayacağından, Tanrı hakkında ancak negatif bir söylem tercih edilebilir. Yani ancak ne olmadığından söz edilebilir. Buna tenzihi dil de denir.

Felsefe tarihinde, negatif teolojinin önemli temsilcilerini görmemiz mümkündür. Bu temsilcilerin başında, Platinos'un geldiği kabul edilir. Platinos, *Enneadlar*'ında Tanrı'dan "Bir" olarak söz edilebileceğini ifade ederek "Bir" in ne olduğundan değil ne olmadığından bahsedebileceğimizi söyler ve konuyu şöyle açıklar:

"Ondan söz edebiliriz; fakat bizzat onu ifade edemeyiz. Onun hakkında ne bilimiz ne de düşüncemiz vardır.- Onun özünü kavrayamıyorsak ondan nasıl söz edebiliriz? – şöyle ki, onu bilgi ile kavramasak da, bu, onun hakkında tamamıyla bilgisiz olduğumuz anlamına gelmez. En basit gerçekliği sözlerimiz anlatmasa da, ondan söz etmek için onu yeterince kavırıyoruz. Onun ne olmadığını söylüyoruz; fakat ne olduğunu söyleyemiyoruz. Ondan aşağı olan şeylerden kalkarak ondan söz ediyoruz. Bununla birlikte, hiçbir şey, sözle anlatamasak da, onu kavramamıza engel olmaz. Aynı şekilde, coşkun kişiler (inspires) ve cin tutmuşlar bir noktaya kadar kendilerinden daha büyük herhangi bir şeyin olduğunu görürler; onun ne olduğunu bilmezler, fakat sözlerinden, kendilerine ilk hareketi veren nedenin, bu neden kendilerinden çok farklı olsa da, belli bir duygusunu çıkarırlar. Biz de "Bir"le benzer bir ilişki içerisindeyiz gibi görünüyor. Saf zekâyâ ulaştığımız ve onu kullandığımız zaman, Bir'in, zekânın da özü olduğunu; zekâyâ, özü ve aynı serinin bütün ilkelerini bağışlayan olduğunu görürüz. Bir'de bütün bunlardan hiçbir şey yoktur; fakat o, bizim varlık adını verdiğimiz şeyden üstündür ve o, varlık adı verilemeyecek kadar çok yukarıdadır ve çok büyüktür. Fiilden zekâdan ve duyumdan üstündür; onları bize bir verdiği için, onlardan hiçbirini değildir."⁵⁹

⁵⁹Platinos, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1996, s.72-73.

Platinos, “Bir” hakkında kullanılabilecek hiçbir ifadenin onun için yeterli olmadığını savunurken, bu durumun onun hakkında konuşamayacağımız anlamını taşımadığını belirtir. Onun için hiçbir nitelik ve form söz konusu olmadığından ve herhangi bir özelliğin ona ait olması düşünülemeyeceği için, ait olan özelliklerin sıralanması yerine, ait olmayanların söylenmesinin daha uygun olacağını belirtir.⁶⁰

Platinos’tan çok etkilenmiş olan İbn-i Sînâ’da da tenzih anlayışını görürüz. Tanrı, İbn-i Sînâ için “zorunlu varlık”tır. “Varlık” ile “mâhiyeti” aynıdır. Yani varlığından ayrı bir mâhiyeti yoktur. Onun cinsi ve ayrımı bulunmadığı için tanımı ve kesin kanıtı da bulunmamaktadır. Onun hem gerçeklik dışında hem zorunlu olmasının dışında hiçbir mâhiyeti yoktur Çünkü zorunlu varlığın, varlığın zorunlu olmasını gerektiren bir mâhiyete sahip olmaması gerekir. Tüm öteki nitelikler, bu varlığa ya izafet ya da olumsuzlama (*selbî*) yoluyla ilintilenir. O, yokluk ve öteki niteliklerin olumsuz kılınmasıyla “salt varlık” olarak bilinir.⁶¹ Ona “cevher”, “bir” vs. derken olumlu bir dil kullanmak değil onun varlığı kastedilmiş olur. Çünkü o, belli bir yerde bulunmaktan uzak ve münezzehtir. “Birdir” denildiğinde de söz ve nicelikten soyutlanmış veya ortak kabul etmekten münezzehe olduğu anlaşılır.⁶²

Pozitif teoloji için “tek anlamlı dil” terimini kullananlar, negatif teoloji için de “çok anlamlı dil” terimini kullanırlar. Bu anlayışa göre, dil kategorik bir yapıya sahip olduğu ve dünya ile sınırlı olduğu için lafzi anlamında kullanılamaz. Bu yüzden bu kategorik yapının dışında olan Tanrı ve metafizik hakkında sadece “olumsuzlama” yoluyla konuşulabilir.⁶³

Tanrı hakkında sadece olumsuzlayıcı bir dil kullanmak demek olan tenzihi görüş, pek çok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Örneğin Tanrı’nın kötü olmadığını söylemek onun iyi olduğunu söylemek gibidir. Ya da sonradan olmadığını söylemek, ezeli olduğunu söylemek anlamına gelir, şeklindeki tanımlar bu eleştirilerdendir. Bu da tenzihi dilin yeterince açık olmadığını gösterir. Bir diğer eleştiri, olumsuzlamanın agnostisizme götürdüğüdür. Yani Tanrı’nın “şu veya bu

⁶⁰ **Din Dili** s. 57.

⁶¹ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifa: el-İlâhiyat**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 22-28.

⁶² **El-İlâhiyyât** s. 367. **Din Dili**, s. 58.

⁶³ **Dinin Sembolik Dili**, s.83.

şekilde” nitelenememesi onun hakkında bizi, neredeyse hiçbir şey bilemeyeceğimiz sonucuna götürür.

Yeni Plâtonculuk ve ondan etkilenen düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, Tanrı’nın sadece ne olmadığını bilebileceğimizi savunmak suretiyle kavranılamazlığına fazla ağırlık verilecek olursa, sonunda kaçınılmaz olarak agnostisizmden pek de farklı olmayan bir noktaya gelinir. İnsan Tanrı’yı tüm niteliklerden soyutlayınca o, artık insan için olumsuz bir varlıktan başka bir şey olmaz.⁶⁴ Tek tanrılı dinlerin geneline baktığımızda, Tanrı hakkında olumlu nitelermeler, yüklemeler kullanarak onun bilinebileceği öne sürülür. Çünkü Tanrı’dan söz edilmek istenildiğinde teşbihi bir dil dışında bunun imkânı görünmemektedir. Negatif bir dil olan selbi/olumsuzlayıcı dilin ise genelde kabul görmediği anlaşılmaktadır. Aşırı tenzihin agnostisizme yol açacağı ve bunun Tanrı’nın sıfatlarını inkârâ götürdüğü endişesi de negatif teolojinin eleştirilen başka bir tarafı olmuştur.

1.3.1.3. Analoji

Tanrı hakkında konuşup konuşamayacağımız problemi birçok açıdan tartışılmış ve konu üzerine farklı söylem türleri geliştirilmiştir. Din dilinde Tanrı hakkında konuşma üzerine geliştirilen teoriler, kullanıldıkları bağlamlar açısından tartışılmıştır. Varlıklar âleminin, bildiğimiz veya gözlemleyebildiğimiz gerçeklikleri hakkındaki kullanılan terimlerin, Tanrı’dan ve manevi gerçekliklerden bahsetmek için kullanıldığında nasıl bir anlam taşıdığı ya da hangi bağlamlara nasıl taşındığı açıklanmak zorundadır.⁶⁵ Pozitif teoloji, antropomorfizme yol açarken, negatif teoloji agnostisizme yol açıyordu. Bu nedenle, bir orta yol olarak da geliştirilen analogi teorisi ortaya konuldu.

Analoji, var olan şeyler arasındaki benzerliklerden yola çıkarak, onların başka bakımdan benzer olacakları hakkında hüküm vermektir, çıkarım yapmaktır. Yani X ve Y’nin A gibi bir ortak özellikleri, ayrıca X’in B gibi bir özelliği olması durumunda, Y’nin de B gibi bir özelliği olacağı sonucuna varan akıl yürütmedir.

⁶⁴ **Din Dili**, s. 65-66.

⁶⁵ **Akıl ve İnanç**, s. 315.

Ancak zorunlu sonuca götüren bir akıl yürütme değildir. Tanrı hakkında ise, Tanrı ile yarattıkları arasında bir benzerlik kurup, Tanrı'nın niteliklerinin ve doğasının bilgisine, yaratılanların niteliklerinden ve doğasından yola çıkarak erişme iddiasıdır.⁶⁶

Orta Çağ'da Tanrı'dan bahsetmek için yaratılmış olanlara özgü dilin kullanılmasındaki problemler, o dönemin düşünürleri tarafından da fark edilmiş ve sorgulanmıştır. Burada, akla gelen ilk isim, Thomas Aquinas'tır. Tanrı hakkında kullanılan dil, sözcüklerin kullanıldığı anlamda incelenirse ya tek anlamlı (aynı anlamda) ya da çok anlamlı (farklı anlamda) olmak durumundadır. Ancak Aquinas, kelimelerin tek anlamlı ya da çok anlamlı anlaşılmaması gerektiğini, din dilinin Tanrı ve yarattıkları arasındaki bir "ilişki" açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁷ Tek anlam kullandığımızda antropomorfizme, çok anlam kullandığımızda agnostisizme düşme tehlikesi olmaktadır. Bu nedenle Aquinas, "sözcüklerin tek ve çok anlamlarından başka, analogik yönlerinin olduğunu söyler."⁶⁸ "Aquinas, klasik "benzer anlamlılık" (kıyaslama) ve "benzer anlamda yükleme" (kıyas yoluyla yükleme – analogical predication) teorisi olarak bilinen şeyi geliştirdi."⁶⁹

Cümle içinde bulunan özne ve yüklem öğelerinin ilişkisi, yüklem bir niteliği, bir ilişkiyi veya bir faaliyeti özneye bağlaması ile kurulur. Buna yüklem, konu ya da özneyi belli özelliklere göre tanımlar veya niteliğini belirtir de diyebiliriz. Bunun örneklerini hem akademik teorilerde hem de akademik olmayan dinî kültürlerde kullanılan hükümlerde bulabiliriz. Aquinas'a göre, örneğin Tanrı için kullanılan "adil" kelimesi, yaratılmış bir varlığa da yüklemlediği zaman, iki yükleme örneğinde de ne tam tamına aynı anlamda kullanılır ne de tamamen farklı iki anlamda (equivocally) kullanılır. Örneğin, "sıcak" kelimesinin bir yiyeceğe ve insanları karşılaştırmaya atfedilmesi gibi: "Ekmek sıcaktır, dikkat et" ve "ziyaretçiler Ankara'da pek sıcak karşılanmadı", cümlelerinde "sıcak" kelimesi tamamen farklı anlamlarda kullanılmıştır. Oysa ilahî adaletle, insani adalet arasında

⁶⁶ **Felsefe Sözlüğü**, s. 99.

⁶⁷ **Dinin Sembolik Dili**, s.80.

⁶⁸ **Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı**, s. 21. **Din Dili**, s. 68.

⁶⁹ **Akıl ve İnanç**, s. 314

bir bağlantı araştırıldığında, Tanrı'daki bir nitelikle kişilerdeki bir nitelik arasında benzerlik bulunduğu görülür. Bu durum da kelimenin “benzer” anlamda kullanılmasını sağlar.⁷⁰ Yani “...aynı terimin iki farklı bağlamda benzer anlamda kullanılmasına müsaade eden şey farklılık içinde benzerlik, benzerlik içinde farklılıktır.”⁷¹

Tanrı'ya verilen “cömert”, “hikmet sahibi” gibi nitelikler Tanrı'nın kendisine özgü bir yetkinliğe işaret ederler. Aquinas'a göre, “Tanrı hikmet sahibidir” dendiğinde, bu yüklem Tanrı'da bulunduğunu söylediği nitelik, sözcüğün bildiğimiz anlamıyla sınırlı kalmayarak, onun ötesine uzanır. Bu niteleme insanları bütünüyle kuşattığı halde, Tanrı'ya ancak kısmen işaret eder. Dolayısıyla “hikmet sahibi” nitelemesini Tanrı ve insanlar hakkında aynı anlamda kullanmamız mümkün değildir. Tabi, tüm öteki sözcük ve nitelemeler için de durum böyledir. Öte yandan, bu sözcükler Tanrı ve insanlar hakkında bütünüyle farklı anlamlarda da kullanılmazlar. Eğer sözcükleri Tanrı hakkında konuşurken kesinlikle farklı anlamda kullanacak olursak, yaratılanlar ve insanlar hakkında kullanılan ifadelerden yola çıkarak Tanrı hakkında herhangi bir şey bilmemiz mümkün değildir.⁷²

Analojinin İslâm dünyasında temsilcileri olarak Mâturidi ve Fârâbî'yi gösterebiliriz. Zaten Aquinas'ın bu teorisi, Fârâbî'nin Tanrı'nın zatı ve sıfatları ile ilgili geliştirdiği teoriyi temsil eder. Tanrı ile insan arasında, “haz”, “mutluluk” gibi terimler gerçekte ona asla nispet edilemez. “Tanrı'nın zatı hakkındaki bu terimleri en yüksek seviyeden idrak ettiğimiz şeylerle karşılaştırarak anlayabiliriz.”⁷³ Ancak Fârâbî, ‘İlk Olan’ın duyduğu hazzın bizim asla niteliğini kavrayamayacağımız haz olduğunu da belirtir. Onu yani bizim için en mükemmel olanı, ancak bir kıyasla gerek bilgi gerek duyum gerekse akıl yoluyla en mükemmel bir biçimde idrak ettiğimizde duyduğumuz zevkle karşılaştırarak anlayabileceğimizi belirtir. Fârâbî için, “Böyle bir nispet olsa da son derece önemsizdir. Bizim duyduğumuz haz, sevinç

⁷⁰ A, e., s. 314-315.

⁷¹ A, e., s. 315.

⁷² Akıl ve İnanç, s. 316.

⁷³ Dinin Sembolik Dili, s. 84.

ve mutlulukla, İlk Olan'ın duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında hiçbir nispet yoktur".⁷⁴

Bu şekildeki anlam teorileri din dili içinde uzun süre kabul gören bir yaklaşım biçimi oluşturdu ancak çeşitli tartışmaları da beraberinde getirdi. Örneğin Frederick Ferre Aquinas'ın teorisinin "...kendi formülündeki 'verilmişleri' izah etmek için bir adım atmadığını ve bu verilmişlerin dayandığı bağımsız ve benzerliğe dayanmayan bilginin imkânını da izah edemediğini"⁷⁵ savunur. Bu teorinin, Tanrı hakkında herhangi bir bilgi sağlamaktan tamamıyla aciz olduğunu iddia eder. Ancak Ferre de çıkarım teorisi ile Aquinas'ın anlam teorisini karıştırdığı gerekçesiyle eleştirilir. Çıkarım teorisinde Tanrı hakkında bilgiye ulaşmak var iken, anlam teorisinde, Tanrı hakkındaki iddiaların ne anlama geldiğini anlama vardır. Aquinas'ın böyle bir amacı olmadığını söyleyenler, onun anlam teorisinin Ferre gibi çıkarım teorisiyle karıştırılmaması gerektiğini ileri sürerler.⁷⁶

Analoji kendi içinde de iki kısma ayrılır: İsnat analogisi, orantı analogisi. İsnat analogisinde iki benzeyen arasında biri asıl kabul edilerek ilişki kurulur. Yani asıl kabul edilene ait olan bir özellik ya da yüklem, ötekine ancak nisbi olarak ya da türetilerek isnat edilmesidir. Örneğin "iyi" ve "varlık" kelimeleri, Tanrı ve yaratılanlar arasında kurulan ilişkide, Tanrı'nın yarattıklarında "iyilik" ve "varlık" meydana getirdiğini söylüyorsak, onun da bir şekilde iyilik ve varlık sahibi olması gerektiğini kabul etmiş oluruz.⁷⁷ Ancak burada "iyilik" kelimesi gibi benzerlik kurulan kelimeler, Tanrı için, yarattıkları özelliklere sahip olma anlamından daha fazla bir anlam ifade etmez.

Orantı analogisinde ise, benzeyenler arasında her varlığın, benzerliğe, kendi mâhiyeti nispetinde sahip olması vardır. Yani, Tanrı'ya yüklenen bir nitelik onun mâhiyetine yaraşır şekildedir. Yarattıklarına yüklenen aynı nitelikte yaratılanın mâhiyetine uygun şekilde ona aittir. Yani bir niteliğin ne büsbütün Tanrı'dan ilgisizliği ne de yarattığına birebir uygunluğu söz konusudur. Örneğin "yardım

⁷⁴Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 45.

⁷⁵*Akıl ve İnanç*, s. 317.

⁷⁶*A, e.*, s. 317-319.

⁷⁷*Din Dili*, s. 74-75.

etme”, kelimesi Tanrı’dan tamamen ilgisiz değildir. Ancak Tanrı’ya atfedildiği şekliyle birebir yarattıklarına da uygun değildir. Yarattıklarının kendi mâhiyetleri nispetinde bu niteliğe uygunluğu vardır.⁷⁸ Ancak bu analojinin de bazı çıkmazları bulunmaktadır. Çünkü biz, benzeyenlerden yaratılan tarafın mâhiyetinin ne olduğunun belli bir bilgisine sahip olsak da yaratan Tanrı’nın mâhiyeti hakkında bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla ona uygun düşen niteliğin ne olduğu konusunda da bir fikre sahip olamayız. Yani kurulan orantı belirsiz kalıyor.

Analoji dili bazı çıkmazları barındırsa da, pozitif ve negatif teolojiden daha üstün olduğu kabul edilir. Çünkü hem insanbiçimcilikten (antropomorfizm) hem de bilinemezcilikten (agnostisizm) uzaktır. Antropomorfizm, Tanrı’nın yarattıklarından sadece derece bakımından farklı olduğunu ve dolayısıyla ondan bahsetmek için terimlerimizin anlamında hiçbir değişikliğin zorunlu olmadığı şeklindeki görüşe sahiptir. Agnostisizmde ise, Tanrı bizden o kadar farklıdır ki biz onun hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz görüşü hâkimdir.⁷⁹ Analoji, bu ikisi arasında orta yol olarak kabul edilir. Din dilinin epistemolojik yönünün imkânını sağlamış görünür. Tanrı hakkında olumlu bir dil kullanacağımızı kabul ederek, Tanrı’nın yarattığı şeye sahip olma çıkarımıyla birlikte yarattıkları ile Tanrı arasında derece farkını değil mâhiyet farkını öne sürer. Bu yönü ile de olumsuz dile üstünlük sağlamış olur.

Ancak her ne kadar pozitif ve negatif teoloji arasında en geçerli yol olarak görülse de bu teoride de bazı çıkmazlar mevcuttur. Çünkü bu teori, Tanrı’nın mâhiyeti hakkında önceden bildiklerimize bir şey katmamaktadır. Yani Tanrı hakkında söylenen her şey, bir nevi zorunludur. Örneğin yarattıklarında bulunan iyiliğe, varlığa kendisi de zorunlu olarak sahip olmak durumundadır. Ayrıca, Tanrı’ya gereğinden fazla şeyin atfedilmesi olasılığını da barındırdığı gibi onlara istediğimiz anlamı yüklemeye bir bakıma özgür oluyoruz.⁸⁰

⁷⁸ A, e., s. 75-76.

⁷⁹ Akıl ve İnanç, s. 315.

⁸⁰ Din dili, s. 78-79.

1.3.2 Sembolik Dil Formları

Bu başlık altında; sembolik, metaforik ve mitolojik dil olarak ayrılan söylem türlerini değerlendireceğiz. Dolaysız anlatım başlığı altında da ele alınan bu söylem türlerini, temelde sembolik özellik taşımasından dolayı bu bölümde de ele almanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar bu söylemler, temelde sembolik bir özellik taşıyalar da bu söylemlerin söylenen ile anlam arasında kurdukları bağ açısından farklılık gösterdiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

1.3.2.1 Sembolik Dil

Sembolik dil anlayışına üçüncü bölümde, dinî sembolizm başlığı altında genişçe yer verileceğinden burada kısa bir tanımlaması yapılacaktır. Sembolik dil anlayışının kalkış noktası, hakikatin dil ile ifadesinin mümkün olup olmadığı sorusudur. “Sembolün temel anlamı, kendi dışında başka bir şeyin yerine geçerek onu temsil etmedir.”⁸¹ “Çağdaş dil bilim, dili sembollerden oluşan bir yapı olarak ele almaktadır.”⁸² Sembolik dil anlayışını ortaya çıkaran görüş, Tanrı’dan bahsederken ya da ona yönelirken kullandığımız dilin, tam olarak bahsettiğimizle örtüşemediği görüşüdür. Dilin kendisi de zaten bir sembolizmdir. Çünkü biz, iletişimimizi dile karşılık gelen sembollerle yaparız. Din açısından sembolizmin ortaya çıkışı ise, Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin tam olarak söylenilmek istenileni dile getirmediği görüşünden kaynaklanır. Bu nedenle, sembolik dil anlayışı, din dilinin ancak sembolik olma niteliğini barındırarak istenileni dile getirebileceğini iddia eder. Yani biz, “Tanrı’nın eli” derken, bizim anladığımız ve canlılardan bir kısmına ait olan “el”den değil, sembolik bir elden bahsetmiş oluruz. Bu durum, diğer dinî ifadeler içinde aynı şekilde alınır. Yani biz, sembolik dilde kutsal kitaptaki bir olayı, örneğin Musa’nın Kızıl Denizi ikiye ayırdığı olayını⁸³ fiili bir şekilde tam vuku bulmuş bir olay olarak kabul edemeyiz. Ancak bu durum, çeşitli anlamları barındıran ve dinen bir gönderimi bulunan konuların sembolik bir ifadesi olarak görülmelidir. Bu dil anlayışı çoğu zaman aşırı sembolik olarak

⁸¹ **Kur’an’da Sembolik Dil**, s. 90.

⁸² **A, e.**, s. 84.

⁸³ **Kur’an-ı Kerîm**, 20/25.

görülse de insanî dilin insanüstü hakikatleri anlamada yetersiz kalışı, ancak bu hakikatin sembolik bir ifadeyle insanların anlayışına sunulduğu inanişını ortaya çıkarmıştır. Bunun, din açısından olumlu ve olumsuz yönleri çokça tartışılmıştır.

Din dilini sembolik bir dil olarak kabul edenlerin temel iddiası, bu dilin hakikatlerin kapalı taraflarını bizlere açtığı yönündedir. Dinî sembolik söylem, kutsal olmayan sembolik söylemlerden, (i) ortadan kaldırılamama ve (ii) değiştirilememe bakımlarından farklılık gösterir. Çünkü dinî her sembolik ifade bir hakikate, tecrübeye karşılık gelir. Ayrıca, sembolik dilin en önemli özelliği hakikatle çağrışım ilişkisi içerisinde oluşudur. Yani dinî sembolik dil, karşılık geldiği hakikati, tecrübeyi ancak “çağrıştırır”. Bu nedenle, karşılık geldiği hakikatle aralarında bir anlam ilişkisi değil bir “çağrışım” ilişkisi vardır.⁸⁴ Sembolik dil savunucuları, Tanrı hakkında tam olarak konuşamamak da Tanrı’yı sadece semboller yoluyla ifade edebiliriz diyerek, sembolik dili, din dilinde kullanılması gereken yegâne yol olarak kabul ederler. Ancak bütün kullanılan sembolik ifadelerle rağmen, Tanrı’yı tam olarak nitelendiremediğimiz gibi, dinî hakikatlere de tam olarak ulaşamayız. Sembolik dil bu konuda sadece anlayışımızı yükseltir ve hakikate ulaştıramasa da bizi ona yaklaştırır.

Tanrı hakkında doğrudan bir dil kullanamadığımızdan dolayı bir dil kullanmamız gerektiği görüşü, bu dilin ne olacağı konusunda çeşitli yollara başvurma zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Bu yollar arasında, temsili ve analogik dilin yanı sıra sembolik dil kuramı da dolaylı kavrayış yollarından biridir. Ancak temsili ve analogik dilden oldukça farklıdır. İnsanın Tanrı hakkında sembolik dil kullanmasının nedeni, zihnimizin bizi onu düşünmeye zorlaması, ancak dilimizin beşerî sınırlar içerisinde kullandığı ifade biçimlerinin aşkın hakikati anlatmada yetersiz kalmasıdır. Bu durumda insanoğlu onu ancak sembolik bir anlatım biçimiyle kavramaya güç yetirebilir. Bu görüş, sembolik ifadeyi kapalı bir anlam olarak kabul eder. Ancak sembolik bir ifadenin Tanrı’ya uygun düşüp düşmediği, böyle bir ifade bulunmadığı takdirde ne yapılacağı da bir problemdir. Sembolik dili savunanlar, nasıl ki yaptığımız eylemlerde, Tanrı’ya yönelişlerde, sembolik bir tutum

⁸⁴Din Dili, s. 94.

sergiliyorsak, ondan bahsettiğimizde de sembolik bir dil kullanmamız gerektiğini öne sürerler. Bu sembolik ifadeler de tamamen topluma, kültüre ve bireye bağlı olmayan bir gerçekliğin yansımasıdır. Bağlı olsalardı, kuşaktan kuşağa aktarılmazdı. Bu yüzden bu kullanımlar, bir hakikate evrensel anlamda göndermede bulunmaktadır. Yapılması gereken de evrensel anlamlarının ortaya çıkarılmasıdır.⁸⁵

İnsanoğlunun bilinen en eski zamanlarından ve Antik Çağ’lardan beri dünyanın her yerinde, din konusunda insanlar sembollerden faydalanmıştır. Çünkü semboller, istenen ve dile getirilemeyen düşünceyi ifade etmek için kullanılan en iyi araç olmuştur.⁸⁶ Fârâbî ve İbni Sînâ gibi filozoflar, ifade edilemeyen bilginin olmadığını dolayısıyla sembolik dilin ancak anlayışta kolaylık sağladığını savunurken; Paul Tillich gibi filozoflar, sembolik dili, ifade edilemeyen dile getirilmesi olarak tanımlar. Tillich, her insanın içinde nihâi kaygı (ultimate concern)⁸⁷ bulunduğunu ve bu nihâi kaygının objesi olan Tanrı’ya dair “bizzât varlık” veya “kendinde varlık” ifadesi dışında hiçbir ifadenin literal anlamda kullanılamayacağını, kullanılan ifadelerin de sembolik olduğunu dile getirmektedir.⁸⁸

Din dilinin tarihsel gelişimine baktığımızda, özellikle metinlerde farklı karakterlerin içerildiğini görürüz. Bu nedenle din dilini, günlük dilden farklı özellik taşıyan, belli karakteristik yapısı olan dil olarak adlandırabiliriz. Tanrı hakkında konuşma olan din dilinin bu farklı karakteristik yapısı, onun sembolik yönünü ortaya koyar. Çünkü sembolik anlatım hem çağrışım hem çok anlamlılık hem kanaate dayalı dil olma gibi özellikler taşıdığından dolayı, din diline daha yakın bir anlatım türü olabilmektedir.⁸⁹

Sembolik din dili, problemi sadece dil bağlamında değil, din bağlamında da ele aldığı için, din filozofları, dinin hakikat iddiasının, aslında felsefenin söylediği

⁸⁵ **Din Dili**, s. 105-107.

⁸⁶ Kılıç, Sadık, **İslam’da Sembolik Din**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995 s. 217.

⁸⁷ Ultimate concern: Paul Tillich’in en önemli kavramlarının başında yer alan bu ifadeyi “nihai kaygı” olarak çevirmeyi uygun bulduk. Concern kelimesi birçok anlamın yanında “matter” ve “worry” yani “ilgi” ve “endişe, kaygı” anlamlarına gelir. İngilizce kaynaklı sözlüklerde isim halinde alınınca ilk olarak *endişe* veya *kaygı* olarak geçer. (Oxford dictionaries, <http://en.oxforddictionaries.com>, Erişim: 24.01.2019. 3. Bölümde Tillich’in kullandığı temel kavramların çözümlesinde neden *ilgi* değil de *kaygı* olarak kullandığımızın daha kapsamlı açıklaması yapılacaktır.

⁸⁸ Tillich, Paul, **Systematic Theology I**, s. 238.

⁸⁹ **Kur’an’da Sembolik Dil**, s. 104.

şey olduğunu, ancak bu iddiaların herkesin anlayacağı basitlikte ve somut örneklerle ortaya koyulduğunu savunur. Yani filozof ile peygamberin amacı aynıdır. Bu dile göre dinin her söylediğinin felsefî bir açıklaması bulunur. Aksi takdirde din sadece bir iman objesi olarak kalır. Ancak dinin her söylediğinin hakikat olması iddiası ise birçok açıdan felsefeyle çelişir. Yine de Fârâbî gibi filozoflar, peygamberle filozofun aynı hakikatten beslendiğini, filozofların akılla ulaştığının peygamberlere lütfedildiğini, sadece bu hakikatleri, peygamberlerin bir hakikati ifade etmek istediğinde sembolleştirmeyi kullandığını savunur. Burada, sembollerin görevinin hakikati anlamayı ve kavramayı kolaylaştırmak olduğu da görülür. Bu durum da sembollerin sıradan insanlar için kolaylık sağlamasına rağmen filozofların zaten bu sembollerin arkasındaki hakikatleri anladığı anlamına gelir. Ancak şu hâlde pek çok soru karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, din bir semboller sistemiye, insanın salt akılla hakikate ulaşmasının imkânı var mıdır? Ya da filozoflar hakikate ulaşabiliyorsa onlar için dinin bağlayıcılığı ve yaptırımı olmayacak mıdır? Bu tür sorular sembolik din dilinde kaçınılmaz olmaktadır.⁹⁰

Sonuç olarak insan zihni, anlamlandırma için sembollere ihtiyaç duyar. İnsanın anlam dünyası sembollerle örülüdür. Yani, insan anlamlandıran bir varlıktır ve bu onun doğal bir özelliğidir. Kelimeler, anlamlandırma için yeterli gelmeyebilir. Özellikle, din alanında bu durum daha güçtür. Bu nedenle, anlamlandırma için sembolik formlara başvurma ihtiyacı doğar. Din dili de bu sembolik formlardan birisi ve hatta en önemlisidir.

1.3.2.2. Metaforik Dil

Metaforik dil, sembolik dile oldukça benzese de önemli yönleri ile sembolik dilden ayrılır. Metafor, “bir sözcük veya ifadeye, kelime anlamının dışında îma yoluyla başka bir anlam yüklemidir.”⁹¹ Metaforik ifadeler, aslında bir anlamda kapalı ifadelerdir. Ancak sembolik ifadeler gibi çağrışım kurmak bazen yeterli gelmeyebiliyor. Çünkü kurulan cümlelerin ifadelerinin sözcük anlamına

⁹⁰Dinin Sembolik Dili, s. 87-88

⁹¹Demir, Ömer – Acar, Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 152.

dayanmadığı durumla karşı karşıya kalabiliyoruz. Yani, tamamen metaforik dil kullanılarak kurulan bir cümle, sözcükteki anlamı ile tam olarak alınamıyor.

Metafor ifadesinin yerine kimi zaman “imaj, mecaz, görü, model” gibi terimlerin de kullanıldığını görürüz. Bu nedenle tam olarak tanımlı verilememektedir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı⁹² şeklinde bir tanım, din dilini felsefi açıdan ele alırken uygun düşen bir tanım olacaktır.

Metafor, sembol gibi dinî tecrübeyi ifade ederken kullanılan bir formdur. Çünkü inanan bir kimse, bu tecrübesini metafora başvurarak da ifade etmeye çalışır. Ancak sadece inananın ifadesinde değil kutsal metinlerde de bu metaforik anlatımı görürüz. Çünkü hitap edilen insandır ve çeşitli yönleri bulunmaktadır. Bu nedenle ifade edilmek istenen, kimi zaman doğrudan ifade edilirken, kimi zaman da bir sembolle, bir temsille ya da analogik söyleme başvurularak ifade edilir. Metafor da bu dolaylı ifade yöntemlerinden biridir ve insanın daha çok duygusal yönüne yöneliktir. Çünkü metaforik dil, daha çok sanatsal bir anlatım barındırır.

Metaforik anlatımın sanatsal olduğuna dair yaklaşım, her ne kadar böyle bir ifadenin salt duygusal olup bilgi vermekten uzak olduğu düşüncesini barındırsa da bunu kabul etmek mümkün değildir. Örneğin, Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah, göklerin ve yerin nurudur”⁹³ ifadesinde metaforik ve sanatsal bir anlatıma başvurulmuştur. Ancak bu ifadelerden, sanatsal anlatımlarından dolayı bilgi vermekten uzaktır gibi bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla metaforik anlatımı tamamen sanatsal olarak nitelemek yerine çağrışımcı, duygusal ifadeler olarak da nitelendirebiliriz. Bu ifadeler bilgi vermek bakımından eksik olsalar da güçlü bir duygusal anlam barındırırlar. Çünkü sözlük anlamıyla söylenebilecek olanı daha güçlü, süslü ve sanatsal bir şekilde söylerler.⁹⁴ Bu özellikleri ile çoğu zaman anlatılmak istenen daha iyi göz önüne serebilmektedirler.

⁹²Din Dili, s. 111.

⁹³Kur’ân-ı Kerîm, Nur 24/33.

⁹⁴Din Dili, s. 113.

Metaforik dil üzerine çeşitli eleştiriler yapılabilir. Örneğin; kapalı bir anlatım olduğu için söylenilmek veya kastedilmek istenenin, çoğu zaman ne olduğu anlaşılamamaktadır. Bu nedenle eleştiriler, metaforik söylemin hakikati dile getirmediğini düşündürerek hiçbir anlam ifade etmediği üzerinde yoğunlaşır. Ayrıca metaforik ifadelerin indirgenemez oluşu da tartışılan bir başka konudur. Bu ifadelerin indirgenemez olmaları bizi kesin anlama ulaştırmasa da onların tamamen anlamsız olmasını da gerektirmez. Ancak bu dili savunanlar, hakikatin başka hiçbir yolla tam olarak ifade edilemeyeceği görüşünü, en büyük referans olarak alırlar. Dinin temel problemlerinin anlaşılmasında, elbette metaforik dil tam olarak yeterli değildir. Yine de bu problemlerin anlaşılması konusunda bir yol olduğunu söyleyebiliriz.

Din dili, salt zihni ve metafiziksel bir dil olmadığı için, kimi zaman anlaşılması zor olan konularda metaforik veya sembolik dil kullanarak hakikati anlama yolunda insana yardımcı olmanın yanında kimi zaman insanda güçlü duygular uyandırır. Din dilinin metaforik, temsili, sembolik ifadeleri kullanması bu dilin anlamsızlığını göstermez. Bu ifadeler, Tanrı'yı, Tanrı'nın mâhiyetini ve dinî hakikatleri kavramamızda bizlere yardımcı olur. Çünkü bizler, Tanrı hakkında kesin bir dille tanımlamalarda bulunamayız. Bunun için, dolaylı bir dile başvurmamız gerekir. Kutsal metinleri incelediğimizde, bu ifadelerin doğrudan hakikate işaret etmesinin yanı sıra yer yer sembolik, metaforik ve analogik ifade biçimlerine de başvurulduğunu görürüz. Ancak bu, din dilinin tamamen metaforik ya da sembolik olduğu anlamına gelmez.

Din dilinde, söylenmek istenenin hem doğrudan hem de dolaylı bir şekilde ifade edildiğini görürüz. Örneğin, bazı ifadeler, bu dünyadaki dinî davranışlar ve amellerin hikmet ve neticelerini belirten söylemlerin yanında, insanların bu dünyadaki tutumlarının ve davranışlarının sonucunda öte dünyada karşılıklarının mükâfat veya ceza olacağı yönünde söylemlerle öte dünyaya göndermede bulunur.⁹⁵

Bu ifadeler, doğrudan ilk olarak işaret ettikleri anlamlara göndermede bulundukları gibi metaforik olarak da yoruma açık veya literal anlamı daha güçlü ve

⁹⁵Yaran, **Din Felsefesi**, Etüt Yayınları, 1997, s. 91.

süslü ifade etmek için de kullanılabilir. Ancak metaforik anlatımın, sembolik, analogik anlatım gibi diğer dolaylı ifadelerden ayrıldığı önemli hususlar vardır. Diğer dolaylı anlatımlarda ifadeyle anlam arasında tam olmasa da bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak metaforik ifadede sadece çağrışım mevcuttur ve çok farklı yorumlara da açıktır. Bu da din dilinde söylenmek istenenle, söylenilen arasında ciddi uyumsuzluk sorunlarına yol açabilme gibi bir problemi karşımıza çıkarmaktadır.

Bir ifadeden, özellikle sanatsal veya kapalı ifadeden birçok anlam çıkarılabilir. Hangisinin anlatılmak istendiği konusunda çelişkiler ortaya çıkabilir. Bu nedenle, din dilini metaforik ifadeden ibaret olarak görmek kabul edilemez. Örneğin bu durum Tanrı kavramında bile farklı Tanrı anlayışlarına yol açar. Nitekim din dilinde problem olarak karşımızda duran en önemli kavram “Tanrı” hakkında olan alandır. Bunun yanısıra metaforik anlatımda Tanrı’nın tasvirinde olduğu gibi ortaya çıkan pek çok mesele de din diliyle yakından ilişkilidir.

1.3.2.3. Mitolojik Dil

Sembolik dil formlarından biri olan mitolojik söylem, din dili açısından önemli bir yere sahiptir. Mitin ne olduğu, hangi anlamlara geldiği hakkında pek çok açıklama mevcuttur. Mitler, genelde öykü ve kıssalardan oluşur. Bu öyküler, bir grup ya da bireyin yaşama tarzını biçimlendiren değer yüklenmiş hikâyelerdir.⁹⁶ Bu hikâyeler birbirinden farklı olsalar da aynı yapıdadırlar ve ifade edilenden başka şeylere işaret ederler.

Mitler, bilinenin aksine tamamen tabiatüstü ve kutsal varlıklarla ilgili değillerdir. İnsanoğlu, tarih boyunca yaşadığı hayatı ve toplumu anlamlandırmak, o toplumu düzene koymak için mitlere başvurmuştur. Toplumsal ahlakı korumak gibi amacı olan mitolojide, yöntem olarak genelde öğüt vermek kullanılsa da tarihi anlatımlara çok fazla yer verildiğini görürüz. Mitoloji, tarihin olmadığı yerde tarih yerine geçer. Mitlerin içinde yer aldığı anlatımlara, mitoloji denir. Mitolojik anlatımlara, kutsal kitaplarda da çok fazla yer verilir.⁹⁷ Kutsal kitaplarda çok karşılaştığımız bu söylem tarzına bakarak din dilinde mitolojik söylemin önemli bir

⁹⁶ Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı, s. 24.

⁹⁷ A.g.e., s. 25.

yeri bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu yüzden, önce mitlerin temel bir tanımını yapıp, ardından mitolojik söylemin özelliklerine ve din dili içindeki yerine değineceğiz.

E. Cassirer miti: “Dünyayı, bilimsel hakikatlerin ortaya çıkışından önceki dönemde büyü ve hayal dünyası ile kavrama”, şeklinde tanımlamıştır. Ancak bu kavrama sonucu ortaya çıkan sistem, sınırsız hayal gücünün kötü bir ürünü değil kendi içinde bütünleşmiş ve doğrudan anlaşılabilen bir sistemdir.⁹⁸ Bu tanım mitin bilim dışı olan temel yapısının dinî olmaya daha yakın olduğunu gösterir. Elbette dinî mitler olduğu kadar din dışı mitler de mevcuttur ve çoğunluk olarak ahlakî işlev görürler. İnsanlar, çok eski zamanlardan beri birçok mit icat ettiler ve etmeye de devam ediyorlar. Çünkü insanlar, kutsala ilişkin tecrübelerini nasıl anladıklarını, hayatlarına nasıl bir anlam ve temel verdiklerini duygu ve heyecana da yer vererek sembolik bir tarzda anlatmaya çalışırlar. Mitlerdeki içerikler çoğu zaman değişse de fonksiyonları hemen hemen aynıdır. Bir mit genellikle hem geniş anlamı hem de terim anlamı barındıran bir hikâye şeklinde olur ve her hikâyede olduğu gibi olağanüstü kahramanlar veya aktörler bulunur. Örneğin, Tanrılar, doğaüstü güçler, kahramanlar ve davranışlarıyla örnek olan azizler vs.⁹⁹ Mitolojik söylem aslında insana yaşaması gereken hayatın nasıl olabileceği konusunda yol gösterir.

Mitlerin özelliği hep canlı, dinamik ve güncel olmasıdır. Özellikle kutsal metinlerdeki, örneğin Âdem’in cennetten kovulması ya da Musa’nın denizi ortadan ikiye ayırması gibi mitler, yaşanmış olarak kabul edildiği gibi bizleri yaşamla ilgili çeşitli kavrayışlara da sürükler. Bu mitler kutsal metinlerde gerçekleşmiş olaylar olarak anlatıldığı için varoluşsal bir özellik de içerirler. Ayrıca gerçekleştiği anlatılan bu mitler verilmek istenen birçok mesajı da içerir. Bu yönüyle de dolaylı bir anlatım tarzıdır. Çünkü dinde anlatılan tarihi olayların arkasında, verilmek istenen mesajlar da bulunmaktadır.

⁹⁸Cassirer, Ernst, **Sembolik Formlar Felsefesi II- Mitik Düşünme**, çev. Köktürk, Miray, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s. 35-37.

⁹⁹Menard, Guy, “Dünden Yarına Kutsal ve Profan”, **Din Bilim Yazıları 1**, Derleyen ve çeviren: Özcan, Zeki, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 28-30.

Mitlerin bir diğ er özelliği, ilkel bir bilim olarak kabul edilmesidir.        mitler, nedensel özelliklere sahiptir. Modern bilime uymasa da onun nedenselliği, önemli bir özelliktir.¹⁰⁰ Paul Tillich ise, mitlerin her iman eyleminde daima mevcut olduğunu,        imanın dilinin sembol olduğunu ve mitin ise sembolik özellik taşıdığını söyler. Büyük semavi dinlerin hepsinde mitler saldırıya uğrar, eleştirilir ve bastırılır. Bütün bu saldırı ve eleştirilerin sebebi, mitin doğasından kaynaklıdır.        mitler, nih ainin doğasına ait olan ve zaman ve mek  nın ötesinde olan tanrısal hikâyeleri bizim sıradan tecr ubemizden alınan materyali kullanarak zaman ve mekân çerçevesinde kurgular. Bu ise, nih ailiği ortadan kaldırmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak bu semboller gibi mitlerin tamamen ortadan kaldırılması demek değildir.        bu, mümkün değildir. Mitler, bir diğ erleriyle değiştirtebilir ancak insanın tinsel hayatından söküp atılamaz.¹⁰¹

Tevrat,  ncil ve Kur  n-ı Kerîm gibi kutsal kitaplarda mitler, kıssalar şeklinde ortaya çıkar. Bu kıssalarda genelde hem varoluşa hem Tanrı ya hem de ahl  k   olana yönelik mesajlara yer verilir. Ayrıca bu kıssaların, bazen sanatsal, duygu yönüne hitap eden söylemi içermesinin yanında, bilgi verici özellikleri de bulunmaktadır. Kutsal metinlerde yapılan Tanrı tanımlamalarında da mitsel bir anlatım tarzı görülür. Tanrı nın pek çok özelliği, bu olayların anlatım sırasında ortaya çıkar. Örneğin, bir olay anlatılırken Tanrı nın ödüllendirici veya cezalandırıcı özelliğine işaret edildiği görülür. Yani bir nevi Tanrı, kendini, tarihsel kıssalar üzerinden anlatır. Ayrıca O, ahl  k   açıdan uyarılması gereken toplumları da bu kıssalar aracılığıyla uyarır. Bu uyarısını, emir ve yasak olarak bildirdiği buyruklara uymayanları cezalandırma veya hel  k etme, uyanları ise ödüllendirme, koruma veya yeni bir toplum oluşturma vaadiyle gerçekleştirir.¹⁰²

Hakikatlerin de mitsel anlatım biçimi olarak görülen kıssalar şeklinde verilmeye çalışıldığını görülür. Öyle ki hakikatleri bir hikâyede bir olayın içinde veya sonunda barındırarak insanın o hakikati bulması beklenir. Örneğin,  dem

¹⁰⁰ **Din Dili**, s.121.

¹⁰¹ Tillich, Paul, ** manın Dinamikleri**,  ev. Terkan, Fahrullah –  zer, Salih, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 51-52.

¹⁰² **Tanrı  zerine Konuşmanın Anlamı**, s. 25. Ayrıca yukarıda anlatılanlara örneklik etmesi bakımından Kur  n-ı Kerîm, Nuh 1-25; H  d 50-60; A raf 80-84.  yetlere de bakılabilir.

kıssasında yasak olan meyvenin yenilmesi ve bu nedenle yeryüzüne indirilmesi, kıssanın sadece bilgi amaçlı anlatılmadığı, içinde öğüt ve hakikati barındırdığını da düşündürür. Bir başka örnek de Kur’ân-ı Kerîm’de geçen İbrahim Peygamberin ateşe atıldığı anlatıldığı kıssada da pek çok hakikate işaret edildiği düşünülür. Buna benzer pek çok kıssa örneği verilebilir.¹⁰³ Bu da kutsal metinlerdeki kıssaların mitsel olarak olup-bitmiş örneklerin, gerçeklik alanına aktarılmasında ve ona anlam kazandırılmasında önemli rol üstlendiğini gösterir.

Mitlerin gayesi, sadece olmuş olan bir olayı antropolojik olarak serimlemek değildir. Mitler, varoluşa dair yorumlamalarda da başvurulan anlatım biçimidir. Ancak burada, doğru yorumun şüpheli bir duruma düşmesi söz konusu olduğu gibi yorumun gerçekliği meselesiyle de karşı karşıya kalırız. Mitsel anlatımın en önemli amaçlarından biri olan ahlak ise, din dilinin alanını oldukça daraltır. Çünkü mitsel anlatımın sadece ahlakî amacı olduğunu öne sürmek, indirgemeci bir yaklaşımdır. Bu indirgemeci yaklaşım ise, din dilinin örneğin bilgi verici olma gibi diğer yönlerini ve özelliğini yok saymak anlamına gelecektir.

Mitolojik söylem, kullanıldığı din dili açısından eleştirilebilecek pek çok yöne sahiptir. İlk olarak din dilindeki mitolojik söylem, ne tamamen ahlakî açıdan fonksiyonel olarak görülebilir ne de varoluşa dair bilgi verici bir özelliğe sahip olarak ele alınabilir. Ayrıca onu sadece Tanrı’nın kendini anlattığı kıssalar olarak da değerlendiremeyiz. Kutsal kitaplardaki kıssalar gerçekliğe ve hakikate karşılık gelme iddiasını taşırlar. Bu gerçekliğin yanında bazen Tanrı’nın sıfatları ve bunların gönderimleri ile verilmek istenen mesajların da aynı kıssada yer alması mümkündür.

Tillich, mite yöneltilen en ağır eleştirinin onu yorumlamaya çalışmak olduğunu söyler. Mitler sembolik formda olduğu için onun harfi harfine alınması da mitolojik söyleme yöneltilebilecek dinî bir eleştiridir.¹⁰⁴ Ayrıca sembolik söyleme yapılan eleştirilerden biri de, dolaysız anlatımın yok sayılmasıydı. Bir sembolik anlatım türü olarak da kabul edilen mitler, bu özelliği nedeniyle dolaysız gerçekliğin yok sayıldığı bir alan olmaktadır. Din dilinin tamamen mitolojik olarak kabul edildiği durumda,

¹⁰³Eliade, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 12-13.

¹⁰⁴Tillich, Paul, “Symbols of Faith”, **Religious Language and The Problem Religious Knowledge**, ed. R.E. Santoni-Bloomington, London, 1968, s. 142.

mitolojik söylemin sembolik formu içermesinden ve dolaylı bir anlatım türü olması cihetiyle dolaysız gerçeklik yok sayılmış olur. Ancak tüm mitlerin ya da mit olarak anlatılan kıssaların tamamına sembolik diyemeyiz. Yine de dolaylı anlatım yolu olduğu için, dolaysız gerçeklik bir nevi yok sayılır.

İKİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİNE DAİR TARTIŞMALAR

2.1. Mantıksal Statüsü

Din dilini açıklayan ve mâhiyeti konusunda çözüm arayışları içerisinde olan ve yukarıda bir kısmını ele aldığımız çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Dinin temel meselesi olan Tanrı'nın varlığı ve gerçekliği problemi, din dilinin mâhiyetinin ortaya konulmasıyla tartışılmış ve çözüm aranmıştır. Bu problem, dilin mantıksal statüsünün tartışıldığı XX. yüzyılda önemli bir konum elde etmiştir. XX. yüzyılda mantıkçı pozitivistler olarak bilinen ve çoğunluğunu bilim adamlarının oluşturduğu, Viyana çevresi olarak da adlandırılan birçok düşünürün oluşturduğu yeni bir felsefi akım ortaya çıkmıştır.

Bu akımın genel olarak iki özelliği vardır. İlk olarak mantıksal çözümleme aracı olarak felsefenin kavramsallaştırılması, ikinci olarak da metafiziğin anlamsız olarak reddedilmesidir. Gayeleri, olgu ve olaylara karşılık gelen ve deneysel olarak doğrulanabilen bir dil oluşturmak ve felsefeyi metafizikten arındırmak olan mantıkçı pozitivistler, muğlâk ve belirsiz semboller içeren dilin yanlış olduğunu ileri sürdüler. Ancak bu belirsizlik ve yanlışlıklar modern mantığın yardımıyla giderilebildi. Dildeki muğlâk ve yanlış terimlerin ve cümlelerin anlamları sadece bu yolla açık hale getirildi. Anlam sorunu ise onlarda, önermeler düzeyindedir.¹⁰⁵ Böylece tüm önermeleri anlamlı ve anlamsız (saçma) olarak ayırdılar. Anlamlı önermeleri doğru bilgi olarak kabul edip, anlamsız önermeleri ise bilgi olarak bile kabul etmeyip saçma dediler. Önermeleri anlamsız ve anlamlı olarak ayırma işlemini birtakım ölçütler kullanarak yaptılar. Bu ölçütlere göre bir önermenin ya da iddianın doğru olup olmaması duyu tecrübesine ve bir takım mantıksal zihin işlevlerine bağlıdır. Bu ölçütlere uymayan tüm önermeler, anlamsız ve saçma olarak kabul ediliyordu. Yani deney ve gözlemle ilişki içerisinde olan bilimsel önermelerin dışında kalan, ahlakî, estetik, dinî önermeler, pozitivistlere göre saçmaydı. Bu bilimsel ölçüt “doğrulanabilirlik ilkesi” olarak adlandırılmaktadır.

¹⁰⁵İmamoğlu, Tuncay, **Eskatolojik Doğrulama Üzerine**, Marife, sayı, 2, 2006, s. 151-153.

Bu akım, kendinden önceki felsefeyi ve sistemleri boş birer metafizik yapı olarak görmüştür. Onların gözünde metafizik, hiçbir cevabı olmayan, o güne kadar kimsenin cevaplayamadığı, bundan sonra da cevaplayamayacağı sorular üzerine kurulmuştur. Bu metafizik soruların cevapları yoktur. Çünkü onlar, anlamdan yoksundur. İşte anlamsız olarak niteledikleri bu metafiziği, bilim ve felsefeden uzaklaştırmak istemişler ve bu akımı kurmuşlardır.¹⁰⁶

Din dili ile ilgili tartışmalar, “anlam” sorunu ile birlikte ele alınmıştır. Çünkü Viyana çevresi düşünürleri için en önemli problem “anlam” problemidir. Onların amacı, konuşma dilini çok anlamlılıktan, belirsizlikten kurtarmaktı. Bunun için de dili rasyonel bir işleyiş düzlemine oturtmak istemişlerdir. Ancak tamamen rasyonel olan bu yöntemler, ahlakî, estetik ve teolojik dili yok saymak olmuştur.

2.2. Doğrulanabilirlik İlkesi

Doğrulanabilirlik ilkesine göre, bir cümle ya da önermenin bilişsel anlamı, o cümle ya da önermenin doğrulanabilir olmasına bağlıdır. Çünkü anlamlı olmanın temeli budur. Yani, bir cümle ya da önerme, empirik olarak doğrulanabilirse anlamlı, doğrulanamaz ise anlamsız olarak kabul edilir¹⁰⁷ diyen mantıkçı pozitivistler, geliştirdikleri teori ile dilin anlamını deneysel gözleme (empirical observation) bağladılar. Dilin bu şekilde kullanımının en iyi örneği olarak da bilimi kabul ettiler. Bilişsel olarak anlamlı ve anlamsız olarak ayırdıkları ve analitik olarak (tanım gereği) doğru olanların dışındaki bütün önermelere uygulan ve tüm hükümleri yargılayabileceğimiz ölçüt ise “doğrulanabilirlik” ilkesi oldu.¹⁰⁸

A. J. Ayer (1919-1989), görünüşteki olgusal hükümlerin doğru olup olmadığını test etmek için bizim kullandığımız ölçüt doğrulanabilirlik ölçütüdür demiştir. Bu ölçüte göre bir kişi ancak bir tümcenin anlatmaya çalıştığı bir önermeyi, nasıl doğrulayabileceğini bilirse yani eğer kişi belirli şartlar altında hangi gözlemlerin bir önermeyi doğru diye kabul etmeye veya yanlış diye reddetmeye

¹⁰⁶Ural, Şafak, **Pozitivist Felsefe**, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 12-13.

¹⁰⁷**Felsefe Sözlüğü**, s. 1116.

¹⁰⁸**Akıl ve İnanç**, s. 318.

götüreceğini bilirse ancak o zaman o cümle için kişi için olgu bakımından önemli olduğu söylenebilir.¹⁰⁹

Bu ilkeyi temel alan ve Viyana çevresi düşünürleri olarak da bilinen mantıkçı pozitivistler için geleneksel felsefe, hiç kimsenin cevabını veremeyeceği sorular ile hesabı verilemeyen cevaplardan oluşur. Bunun adına da “metafizik” demişlerdir. Yani metafizik, onlar için cevabı verilemeyen sorular alanıdır.¹¹⁰ Bundan yola çıkarak metafiziğin önermelerini anlamsız olarak nitelendirmişlerdir. Çünkü metafiziğin önermeleri, deneyimsel olarak doğrulanamadığı için çevre düşünürlerine göre boş ve anlamsızdır.¹¹¹ Bu, şöyle de ifade edilebilir; “Bir hükmün hakiki bir vakıa iddiası olması, ancak ve sadece ortada deneysel olarak gözlenebilen olmasına ve o hükmün doğru ya da yanlış olduğunu gösterebilecek nesnelere ait bir durum bulunabilmesine bağlıdır.”¹¹²

Burada temele alınan ve önemli olan kavram “doğrulama”dır. Çünkü bu kavram hem metafizik yargıları ayırt eder hem de doğruluğu gösterilebilen yargılardan kurulu bilimsel düşünüşü karakterize eder. Ayrıca doğrulama kavramı “anlam” sorununun da çıkış noktasıdır.¹¹³ Viyana çevresi düşünürleri için sentetik olanlar da dâhil olmak üzere önermeler, deneyim tarafından doğrulanamadıkları ya da yanlışlanamadıkları takdirde temelsiz ve anlamsızdırlar. Çünkü doğru bilginin mümkün olan tek aracı, bilimsel yöntemdir. Böylece, felsefe de metafizikten arınıp, mantıktan ve bilimsel yöntemden yararlanıp, anlam analizi işiyle uğraşmalıdır. Bunun için en uygun saha ise “dil” dir. Dil, felsefi problemleri çözmede bir araçtır. Düşünürler, bu araçla sadece problemlerin çözülmediğini, problemlerin kötü bir şekilde formüle edilmiş olduklarının da gösterildiğini iddia ederler. Böylece, bilimin temellerini de ortaya çıkarmış olurlar.¹¹⁴

Çevre düşünürleri için felsefenin asıl amacı ve görevi dilin analiz edilmesidir. Çünkü felsefeyi, metafizikten arındırmanın ve önermeleri de hesabı

¹⁰⁹ Ayer, Alfred Jules, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.13. **Akıl ve İnanç**, s. 319.

¹¹⁰ Ural, **Pozitivist Felsefe**, s. 14.

¹¹¹ **Felsefe Sözlüğü**, s. 1117.

¹¹² **Akıl ve İnanç**, s. 319.

¹¹³ **Pozitivist Felsefe**, s. 14.

¹¹⁴ **Felsefe Sözlüğü**, s. 1116.

verilebilir kılmanın tek yolu dilin analiz edilmesidir.¹¹⁵ Ayrıca sorunun “dil” zemini üzerinden ele alınabilmesinin gerekçesi ise dilin farklı türden bilgilerin taşıyıcısı olmasından kaynaklanır. Çünkü biz, söylemek istediklerimizi dil üzerinden söyleriz. Bu dil analizi sayesinde “anlam” ortaya çıkmış ve o dönem felsefenin temel problemi olmuştur.

Doğrulama ilkesini, din dili açısından değerlendirdiğimizde, Viyana çevresi için “Tanrı” sözünün fizikî bir anlam ifade etmediğini görmekteyiz. Carnap (1891-1970) Tanrı sözcüğünün fizikî bir varlığa veya onda içkin bulunan ruhî bir varlığa işaret etmediğini bu nedenle anlamsız olduğunu söylemiştir.¹¹⁶ Aynı şekilde Ayer de Tanrı’nın metafiziksel bir terim olduğunu ve diğer metafiziksel terimler gibi (töz, cevher, varlık vs.) var olmasının mantıksal olarak kanıtlanamayacağını ve Tanrı’nın varlığının ihtimal dâhilinde bile olmadığını iddia etmiştir. Çünkü “Tanrı vardır” demek, ne doğru ne de yanlış olabilen metafiziksel bir ifadedir. Metafiziksel bir ifade ise, doğruluk ölçütüne uymadığı için anlamsız yani yok hükmündedir.¹¹⁷

Aslında mesele, Tanrı’nın varlığına inanmak veya inanmamak için nedenler bulmak değildir. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesine göre Tanrı hakkındaki tüm ifadeler anlamsız ve saçmadır. İnanan için Tanrı’nın varlığı veya doğasıyla ilgili öne sürülen bir sav ne kadar anlamsızsa, ateist için yokluğunu öne süren bir sav da aynı şekilde anlamsızdır.¹¹⁸ Yani, “Tanrı vardır” cümlesi gibi “Tanrı yoktur” cümlesi de anlamsızdır.

Pozitivistler, doğrulanabilirlik ilkesinin bilim dili ile birlikte gündelik konuşma dilini genel itibarıyla karaladığını düşündüler. Ancak pozitivizm eleştirmenleri hem teizmin iddialarını hem de teizm karşıtı iddiaları yanlış olarak değil ancak anlamsız olarak nitelendirebileceğini savundular. Aynı şekilde teizme

¹¹⁵ **Pozitivist Felsefe**, s. 14-15.

¹¹⁶ **Din Dili**, s.139.

¹¹⁷ Ayer, **Dil, Doğuluk ve Mantık**, s. 91-92.

¹¹⁸ **A.g.e.**, s. 92.

yapılan geleneksel saldırıların da, teizm lehinde olan iddialar kadar anlamsız olduğunu ileri sürdüler.¹¹⁹

Bu görüşe göre, Tanrı'yı analitik yollarla ve mantıksal olarak kanıtlamak mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın var olduğuna ilişkin sonuç mantıksal kesinlikte olacaksa, öncüllerinin de doğru olması gerekir. Çünkü tümenden gelimli bir kanıtta, öncüllerin sonucu içermesi gerekir. Bu yüzden öncüllerin doğruluğu için söz konusu olan herhangi bir belirsizlik sonuç için de geçerlidir.¹²⁰

Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığını deneysel olarak da kanıtlamak imkânsızdır. Ayer ve diğer pozitivistler, teolojik dilin deneysel olarak doğrulanabilirlik ölçüsüne uymadığını ve dolayısıyla hiçbir bilişsel anlamının bulunmadığını savundular. Onlara göre, dilin bilişsel anlamının olması için, onun deneyden hareket etmesi ve amacı itibarıyla mümkün olan konulardan bahsetmesi, bu konuların da doğruluk ve yanlışlık ölçütlerine göre anlamlı olması zorunludur.¹²¹

Ayer, bir şeyin insan zihnini aştığını söylemenin, onun anlaşılabilir olduğunu söylemekle aynı olduğu kanaatindedir. Yani, Tanrı'nın anlaşılabilir terimlerle tanımlanmasının imkânsız olduğunu kabul etmenin, bir cümlenin hem anlamlı hem de Tanrı hakkında olmasının imkânsız olduğunu kabul etmek olduğunu söyler.¹²²

Anlam konusuna gelince, bu da yine kavramlar ve onları dile getirmede kullandığımız kelimelerle ilgilidir. Bu kelimeler de bir anlam taşır. Çünkü onu okuyan ya da duyan neden bahsedildiğini anlar. Bu da bir kavramın hem herkes için ortak olan bilişsel içeriği hem de şahsa özel duygusal anlamı barındırabildiğini gösterir. Yani, bir kelime ya da önerme öznel bir duyguyu taşıyabildiği gibi, algılanabilen fizik dünyaya ait bilgiler de verebilir. Ayrıca, iletişim sağlamada

¹¹⁹ Akıl ve İnanç, s. 319.

¹²⁰ Dil, Doğruluk, Mantık, s. 91.

¹²¹ Akıl ve İnanç, s. 318-319.

¹²² Dil, Doğruluk, Mantık, s. 94.

kelimeler anlaşılır olabilmelidir. Bunun için de kelimelerin aynı anlama gelmesi, yani herkes için anlaşılır olabilmesi gerekir.¹²³

Doğrulamacı yaklaşımı benimseyenler, sentetik önermelerle birlikte teolojik önermeleri yüzde yüz kesinlikten uzak olarak görürler. Ahlakî, estetik ve dinî özellik taşıyan yargılarımız ile teolojik inançlarımızı ifade eden yargılar, doğrulanabilir değildir. Ancak, onları anlamsız olarak da niteleyemeyiz. Çünkü bireyin ve toplumun davranışlarını yönlendirebilirler ve tüm yaşantılarına anlam verebilirler.¹²⁴

Doğrulamaya dayanan anlam ilkesi, gittikçe çok fazla eleştiriye maruz kaldı. En çok eleştirilen kısım ise doğrulamaya dayalı bilişsel anlamlılık ilkesinin, kendi ortaya koyduğu deneysel anlam ölçüsünü karşılamaması idi. Bunun için verilen örnek ise: “Bir hükmün anlamlı dolayısıyla gerçek bir olgu iddiası olması, ancak deneysel olarak gözlenebilen ve o hükmün doğru ya da yanlış olduğunu gösterebilecek nesnelere ait bir durum bulunabilmesine bağlıdır” şeklindeki örnektir. Bu doğrulama ilkesi hükmünü, hiçbir deneysel gözlemin doğrulamasının mümkün olmayışından dolayı bu hüküm, doğrulamaya dayalı deneysel anlam ölçütüyle tutarsızdır.¹²⁵

Burada örnek verdiğimiz önerme, *sentetik a priori* bir önermedir. Bunun doğruluğu, sentetik a priori diye bir şeyi kabul etmeyen pozitivistler için savunulamaz. Dolayısıyla doğrulamaya dayalı anlam ilkesi de kendi kendisiyle tutarsızlık problemi ile karşılaşır. Yani doğrulama ilkesinin bizzat kendisi empirik yolla doğrulanma iddiasında bulunamaz ve tüm anlamlı ifadeler için öngördüğü anlamlılık ölçütünü kendisine uygulamak mümkün değildir.¹²⁶

Mantıkçı pozitivistler, olgu ve olgusalın anlamını sadece empirik deneylere mahsus kıldıkları için eleştiriye maruz kaldılar. Çünkü empirik olguların mümkün tek olgu türü olduğunu kabul etmek, mantıksal, matematiksel, ahlakî estetik ve

¹²³ Pozitivist Felsefe, s. 30-31.

¹²⁴ Pozitivist Felsefe, s. 15.

¹²⁵ Akıl ve İnanç, s. 319.

¹²⁶ Din Dili, s. 148.

dinî olgulardan söz edilemeyeceği anlamına gelir. Ayrıca empirik doğrulamaya dayalı anlamlılık kıstasını da sınırladığı için eleştiriye açık hale getirmiştir.

Eleştirilerden bir diğeri ise, anlamlılığın temel ölçütünün “doğrulanabilirlik” değil, “anlaşılabilirlik” olması gerektiği yönündedir. Yani, bir ifadenin anlamlı olup olmadığını bilmek için, onu anlama imkânının bulunup bulunmadığına bakılmalıdır.¹²⁷ Bu şekilde bakılmadığı takdirde, teolojik önermeler, yani Tanrı’nın varlığı ve onun bilgi konusu olabileceği meselesi tamamen ortadan kalkar. Çünkü deneyle yanlışlanamayan tek “zorunluluk” analitik önermeler için geçerlidir. Bu görüşe göre de Tanrı’nın eylemleri bir olguyu açıklamaya çalıştığı için yüzde yüz kesin bilgiden uzaktır.¹²⁸

Pozitivizmin katı doğrulamacı ilkesi, zamanla ılımlı bir şekil almıştır. Bir iddianın anlamlı olabilmesi için duyu verileriyle doğrulanabilir olması fikri, yerini bir ifadenin doğru ve anlamlı olabilmesi yeterli ölçütün onun sadece duyu tecrübesi ile bir ilgisinin bulunmasına bağladığı görüşüne bırakmıştır. Bu yöneme de ılımlı doğrulama yöntemi denmiştir. Bu yöneme göre, empirik yollardan doğrulanamayan bir ifade anlamsız sayılmamalıdır.¹²⁹ “Sonunda pozitivizm, bilimsel hükümlerin anlamlı oldukları şartları doğru olarak tasvir etmekte başarısız oldu ve aynı bakımdan çok sayıda diğer türden hükümlerde de (mesela ahlakî hükümlerde) başarısız oldu.”¹³⁰

Mantıkçı pozitivistlere yapılan eleştiriler, dinî ifadelerin olgusal olabileceğini ve bu özelliği ile de anlamlılıklarını kazanacaklarının a priori olarak reddedilemeyeceğini de bir anlamda dile getirir. Çünkü eleştirilerin başında, bizzat duyu tecrübesinin duyu-nesneleri tecrübesinden daha fazla bir şey olduğu gelir. Bir diğeri de tecrübenin duyu tecrübesinden farklı hatta daha fazla bir şey olmasının yanında, dille ifade edilemeyen ve kendilerine özgü ifade tarzı ile dile getirilebilen tecrübelerin de bulunabileceği yönündedir.¹³¹

¹²⁷ **Din Dili**, s. 150.

¹²⁸ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 118-119. **Din Dili**, s. 145.

¹²⁹ **Din Dili**, s. 144.

¹³⁰ **Akıl ve İnanç**, s. 319.

¹³¹ **Din Dili**, s. 150-151.

Bilginin ve tecrübenin sadece mantıkî veya daha dar anlamda empirik önermelere dayandırılması, bilginin alanını sınırlandırır. Estetik gerçeklik ile birlikte ahlakî ve dinî hakikatlerin bilgisi ne olacaktır. Onları anlamsız kabul ettiğimizde, anlamın anlamı nedir? Gibi pek çok soruyla karşılaşacağız. Dinî ifadeleri anlamsız kabul ettiğimizde, bunu hangi tecrübeye dayandıracağız, peki dinî söylemin mantığı deneysel değilse nedir?

Aslında, dinî söylem doğrulamacı yaklaşım gibi salt bir tutumu dile getirmez. Çünkü bilimsel bilgide, çeşitli görüşlerin kabul ve reddi vardır. Ancak dinî iddialar, kesin bilgiler olarak sunulursa yoruma ve değişime açık olamazlar. Zaten mesele de Tanrı'nın belli bir şekil ve imaj içinde kavranması değil “var” olduğu ve belli niteliklerinin anlaşılması meselesidir. Ayrıca Paul F. Schmidt gibi dinî iddiaların empirik bilginin özelliklerine sahip olmamasını, dinî iddialarda bir teslimiyetin bulunmasına dayandıranlar da bulunmaktadır. Bunlar, dinî iddiaların sonuca ulaştırıcı değil, genel bir özelliği vurguladıklarını söylerler.¹³²

Teolojik iddiaların, olgusal ifadelerin mantıkî statüsüne sahip olmadığını kabul eden katı doğrulamacı yaklaşıma yöneltilen eleştiriler sonucu ortaya çıkan, ılımlı doğrulama ilkesine göre de bir olgu ifadesinin doğrulanabilmesi için onun fiilen değil ilke olarak test edilmesinin yeterli olmasıdır. Yani doğrulanması için hiçbir mantıkî engelin bulunmamasıdır.¹³³

Sonuç olarak, doğrulamacı yaklaşım daha çok bilimsel bilgiye uygulanan bir yöntem olmuştur. Dolayısıyla, felsefi bir yöntem olmaktan uzaktır. Önermeler empirik olduğu için mantıksal tutarlılıkla değil deneysel olarak doğrulanırlar. Bu yüzden de her ifade için kullanılamazlar. Bundan dolayı, empirik olarak doğrulanamayan bir ifade için “anlamsız” denilemez. Yani bir ifadenin “anlamlı” olabilmesi için, onun olgusal olması gerekmez. Ayrıca anlamlılıkla, doğrulanabilirlik aynı şey değildir. Buradan yola çıkarak teolojik ifadelere anlamsız demek felsefi bir yaklaşım değil, bilimsel bir yaklaşım tarzı olacaktır ve din dilinin incelenmesi noktasında doğrulanabilirlik ölçütü geçersiz sayılacaktır.

¹³² **Din Dili**, s. 154-155.

¹³³ **A.g.e.**, s. 158.

2.3. Yanlışlama İlkesi

Mantıkçı pozitivistin doğrulama ilkesinin etkisi bir süre sonra sona ermiştir. Ona alternatif olarak Karl Popper tarafından başka bir ilke ileri sürülmüştür. Bu ilke, bilimsel genelleme ya da teorilerin, hiçbir zaman kesin sonuçlu olarak doğrulanamayacağını, fakat tek bir aykırı örnek ya da veriyle yanlışlanabileceğini öne sürer.¹³⁴

Popper’a göre, mantık açısından bakıldığında olumlu bir iddia kendi zıddını dışarıda tutarak söylediğinin zıddını öne süren bir önermeyi reddeden bir iddiaya denk olacaktır. Örneğin, “Ahmet öğrencidir” önermesi, “Ahmet’in olmaması söz konusu değildir” önermesi ile aynı anlama gelir. Dolayısıyla, bir iddianın neyi yanlışladığını belirleyebilirsek, onun neyi onayladığını da bulmak için uygun adımı atmış oluruz.¹³⁵ Burada yapılmaya çalışılan, bir önermeyi nelerin doğrulayabileceği değil, nelerin yanlışlayabileceğinin gösterilmesidir.

Popper, yanlışlanabilirliği bir anlamlılık ölçütü olarak değil bilimsel bir ölçüt olarak sınırlandırmıştır. Yani, yanlışlanabilir olup olmama durumu bir önermenin bilimsel olup olmamasını ayırmak için kullanılan bir ölçüttür. Bu nedenle, yanlışlanabilme yerine *sınırlandırma ölçütü* de denilmektedir.¹³⁶ İlke doğrulanabilirlik ilkesinin “anlamlılık” ölçütünü aşır, ciddi bir “test edilebilirlik” ölçütünü sağlar. Popper’a göre, sadece doğrulanabilirlik ilkesi ile hareket edilirse metafizik, din ve efsane benzeri söylem biçimleri anlamlı hatta doğru olabilir. Bu nedenle, yanlışlanabilen bir hipotez, onu çürütebilecek bir test ya da sınamaya tabi tutulan bir hipotezdir. Böylece bilimselliğin ölçütünü anlamlılık olarak değil test edilebilirlik olarak öne sürmüş olur.¹³⁷

Yanlışlama ilkesine göre, bir ifadenin olgusal olabilmesi için, gözlemlenen bir ilke tarafından yanlışlanabilir olması gerekmektedir. Eğer bir ifade yanlışlanabilir ise ilke olarak anlamlı olduğu düşünebilir. Örneğin, “tüm A’lar

¹³⁴ **Felsefe Sözlüğü**, s. 1739.

¹³⁵ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 119.

¹³⁶ **Eskatolojik Doğrulama Üzerine**, s. 154.

¹³⁷ **Felsefe Sözlüğü**, s. 1739.

B'dir" dediğimizde, "B" olmayan bir "A" bulunduğunda yanlışlanmış olur.¹³⁸ Mesela, "tüm insanlar iki ayaklıdır" ifadesi, üç veya dört ayaklı bir insan görüldüğünde yanlışlanmış olur. Ne kadar gözlem yapılırsa yapılsın, görmediğimiz bir yerlerde veya gelecekte üç veya dört ayaklı bir insan bulunabilir. Ya da evrenin bir yerinde "siyah bir tek kuğunun" olabileceği kuşkusunu hep vardır.¹³⁹

Popper'a göre, dinî önermeler yanlışlanamadığı takdirde anlamsız olarak nitelenemez. Sadece bilimsel değildir. Ancak teolojik ifadeler yanlışlanmaya uygun bile olsa bundan sonuç alınmaz. Yani, inanan biri için, ne kadar gözlem ve deney inandığı şeye karşı çıksa da inancından vazgeçmez. Bu nedenle inanan bir insan için hiçbir şey inanca dair önermelerini yanlış kılamaz.

Yanlışlama, teist iddialara karşı ilginç bir meydan okumaydı. Başlangıçta ateist, son zamanlarında teist olan A. Flew, "yanlışlama" ilkesi ile teistlere karşı koydu. O, Popper'ın bilimsellik ölçütünü anlam içinde kullandı. Teolojik iddiaları yanlışlanamaz olduğu gerekçesiyle de anlamsız olarak kabul etti.¹⁴⁰ Dine inananların olumsuz delilleri görmeme meyillerinin kendi iddialarını kendilerinin yok etmelerine neden olduğunu, bunu da iddialarına binlerce sınırlama koyarak yaptıklarını savunur. Çünkü iddialarının aleyhine delil olabilecek hiçbir şeye izin vermediklerini, onların yanlışlanmasını önlemek için ise sürekli yenileyip değiştirdiklerini, dolayısıyla da sınırladıklarını belirtir. Bu sınırlamalar teolojik hükümlere karşı olan nesnel durumun yok sayılmasıdır. Bu durum ise, teolojik hükümlerin hakiki iddia olmadıkları sonucuna götürür.¹⁴¹

Yanlışlama ilkesini din felsefesi alanına taşıyan A. Flew için, bir hüküm bir şeyi inkâr etmiyor ise, doğruladığı bir şey yoktur.¹⁴² Dinî iddiaların, yanlışlanması mümkün olmayan iddialar olduğunu söyler. Hiçbir olay "Tanrı X'i sever" önermesini yanlışlayamaz diyor. Yani bir mü'min "Tanrı beni seviyor" diyorsa, mü'mini bu inancından hiçbir şey vazgeçiremez. Nitekim inanan insan olumsuz

¹³⁸ **Din Dili**, s. 163.

¹³⁹ Popper, Karl R, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, çev. İlknur Aka – İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 18.

¹⁴⁰ **Eskatolojik Doğrulama Üzerine**, s. 154.

¹⁴¹ **Akıl ve İnanç**, s. 320.

¹⁴² Aydın, **Din Felsefesi**, s. 119.

delilleri görmeme temayülü gösterdiği gibi, bu durum onun inanç ve iddiasından çekilmesine sebep olmaz.¹⁴³ Mehmet Aydın da bir Müslümanın şöyle düşündüğünü söyler;

X zalimdir

Allah Kur’ân’da zalimleri sevmediğini söyler,

O halde zulüm devam ettiği müddetçe Allah X’i sevmez.

Yani Tanrı X’i sever demek, Tanrı onlara zulmetmez, bağışlar vs. demek. Böylece, açık seçik bir zulüm olayı, zalimin “Tanrı beni sever” cümlesini kuramaması için yeterlidir.¹⁴⁴

Doğrulama ilkesinde, bu tür dinî ifadeler, doğrulanması mümkün olmadığı için anlamsız sayılıyordu. Yanlışlama ilkesinde ise, bir ifade yanlışlanamıyorsa gerçek sayılmadığı gibi hiçbir duyu tecrübesinin onlara karşı gelmemesinden dolayı da şüphe edilir.¹⁴⁵ Flew, Tanrı ile ilgili açıklamaların ilkesel olarak yanlışlanamaz olduğunu varsayıyordu.¹⁴⁶ Teolojik hükümlerin hiçbir şey söylemediğini, ne fiilen bir şeyin olduğunu onayladığını ne de reddettiğini söyler.¹⁴⁷ Yani “Tanrı insanları sever” gibi hükümler, ciddi bir sıkıntı taşır.

Tanrı’nın var olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımları dile getirenler onun bilimsel tartışmanın konusu olmaktan çok bizim duygularımıza hitap ettiğini ve onu içerdiğini savunurlar. Bunun için de, Flew’in de örnek olarak kullandığı J. Wisdom’ın meşhur bahçe örneğine başvururlar:

“Bir zamanlar iki kâşif ormanda bir açık alana rast geldiler. Açık alanda çok sayıda çiçek büyümüştü. Kâşiflerden biri: “Bu alana bir bahçıvan bakıyor olması gerekir”. Diğeri ihtilaf eder: “Burada bir bahçıvan yok.” Çadırlarını kurarlar ve beklemeye koyulurlar. Hiçbir bahçıvan görünmez ortada. “Belki de görünmez bir bahçıvandır.” Dikenli tel ile çevirirler orayı. Elektrik verirler.

¹⁴³ **Din Dili**, s. 167.

¹⁴⁴ Aydın, **Din Felsefesi**, 121.

¹⁴⁵ **Din Dili**, s. 162.

¹⁴⁶ Flew, Antony, **Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?** çev. Hasan Kaya – Zeynep Ertan, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 56.

¹⁴⁷ **Akıl ve İnanç**, s. 320.

Tazılarla etrafını kontrol ederler (zira H. G. Wells'in *Görünmez Adam*'ının görünmediği halde koklanıp dokunulabildiği hatırlarındadır). Fakat davetsiz bir misafiri cereyan çarptığını ima edecek bir çığlık da duyulmaz. Görünmez birinin tırmandığını ifşa edecek bir hareket de olmaz tellerde. Tazılar hiç havlamaz. Fakat yine de inançlı adam ikna olmamıştır. "Fakat burada bir bahçıvan var, görünmez, dokunulamaz, cereyan çarpmasından muaf bir bahçıvan, kokusu olmayan, hiç ses çıkarmayan bir bahçıvan, sevdiği bahçeye bakmak için gizlice gelen bir bahçıvan." Sonunda şüpheli umudunu yitirir, "Fakat senin başlangıçtaki iddiandan geriye ne kaldı? Sizin görünmez, dokunulmaz ve ezeli olarak gizli bahçıvanınızın hayali bir bahçıvandan veya bahçıvan olmayışından farkı nedir?"¹⁴⁸

Flew, bu örnekle, dine inananların hiçbir delile izin vermeden iddialarını sürekli sınırladıklarını ileri sürer. Ayrıca teolojik hükümleri hakiki bir iddia olarak görmediğini çünkü teolojik hükümlere karşı delil sayılabilecek nesnel bir durum olmadığını göstermeye çalışır.

Son olarak pozitivistlerin yaptığı gibi, anlam sorununu doğruluk problemine ya da yanlışlama ilkesine bağlı kıldığımız sürece dinî iddiaların önemini ve onları nasıl açıklayabileceğimiz problemini cevapsız bırakmış olacağımızı belirtelim. Çünkü dinî iddiaları bilimsel bir ölçüt olarak kabul edilen doğrulanma ve yanlışlama ilkelerine göre yargılsak neticesiz kalırız.

2.4. Eskatolojik Doğrulama

Teolojik iddiaların yanlışlanabilirliği üzerine iki farklı görüş vardır. Yanlışlanabilir olduğunu düşünenler¹⁴⁹ ile yanlışlanamaz olduğunu düşünenler.¹⁵⁰ Yanlışlanamaz olduğunu düşünenler, bu hükümlerin doğrudan olguya karşılık gelmediklerini iddia ederler. Dine inananların, Tanrı'nın varlığına olan güvenini hiçbir şeyin sarsamayacağını söylerler. Yanlışlanabilir olduğunu düşünenler, dinî hükümlerin ilke olarak yanlışlanabilir olduğunu, fiili bir şekilde doğrulama ve yanlışlamanın da imkân dâhilinde olabileceğini bunu da ahiret hayatında tecrübe

¹⁴⁸Wisdom, John, *Logic and Language*, C: 1, (Oxford. Blackwell, 1951), bölüm 10, çev. Akıl ve İnanç, s. 320.

¹⁴⁹John Hick (d. 1923) gibi.

¹⁵⁰Basil Mitchell (d.1917), R. M. Hare (d.1919) gibi.

etmenin mümkün olacağını savunurlar.¹⁵¹ Bu şekildeki yaklaşıma eskatolojik doğrulama denir.

Eskatolojinin kelime kökenini incelediğimizde, yunanca *son*, *bitiş* anlamına gelen *eskos* ile *bilim* anlamına gelen *logos*tan oluştuğu görülür. Hristiyan teolojisinin bir dalıdır. Genel olarak son şeylerle, nihâi yazgıyla ilgilenir. İslam teolojisinde, ahiret ya da ahîr zaman ile ilgilenen ve ölüm ötesi bilim de denilen kısma karşılık gelir. Teolojinin, ölümü, insanın ölümden sonraki kaderini, cennet ve cehennemi, tarihin son anını ve dünyanın sonunu konu alan bir dalı olan eskatoloji, insanın akıbetine, ölümden sonraki hayatına ve dünyanın son durumuna ilişkin dinî bir teoridir.¹⁵²

Dinî önermelerin doğrulanabilirlik kriteriyle test edilmesinin imkânsızlığını öne süren mantıkçı pozitivistin aksine, onların ilkece doğrulanabilir olduğunu iddia eden eskatolojik doğrulamanın önde gelen temsilcisi John Hick'tir. Ancak ilk olarak gündeme getiren I. M. Crombie'dir. Crombie, dinî önermelerin doğruluğunun sadece şu an için deneyimlenemediğini, ancak ölümden sonra bu deneyimin mümkün olacağını ve bu önermelerin referansla doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek önermeler olduğunu savunur. Ona göre doğrulama veya yanlışlama sorunu, kendimize uygun bir kanıt toplama durumuna dayanır. Örneğin, dün yaşandığı söylenen olgusal bir durumu ancak tüm zamanlara kendimizi götürerek gözlemleyebiliriz. Dinî önermeler için de durum aynıdır. Çünkü doğrulanabilmeleri için mümkün olan deneyim sadece şu an için gerçekleşmez. Örneğin, "Tanrı insanı sever" gibi bir önerme ancak öldükten sonra gözlemlenebilecek olan bir Tanrı'nın varlığıyla epistemolojik duruma taşınabilir.¹⁵³

John Hick'e göre ise, dinî bir ifade eğer doğrulama iddiasını taşıyorsa, yanlışlanabilme ihtimalini de taşıyordur. Bu yaklaşımıyla doğrulama ve yanlışlama ilkesinin karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğunu söyler. Doğrulamanın sadece mantıki bir kavram değil aynı zamanda insan bilincinde yer alan bir olayın adı olmasından psikolojik bir kavram olduğunu dolayısıyla zorunlu olmadığını, ancak

¹⁵¹ Akıl ve İnanç, s.n321-323.

¹⁵² Felsefe Sözlüğü, s. 634.

¹⁵³ Eskatolojik Doğrulama Üzerine, s. 157.

bir tahminin doğrulanması olabileceğini savunur. Bu tür tahminlerin de sadece gerçekleştiğinde doğru veya yanlış olabileceği görülebilir. Bu nedenle de şartlı bir özellik arz ederler. Örneğin, bir çocuğun yetişkin olmanın nasıl bir şey olduğunu somut olarak ancak yetişkin olduğunda kavraması ya da bitişik evde ne olduğunu ancak oraya gittiğimizde görebileceğimiz gibi.¹⁵⁴

John Hick'in bu dünyada iman konusu olan her şeyin öteki dünyada bilgi konusu olması şeklinde kısa bir tanımını yaptığı eskatolojik doğrulama, mantıksal olarak doğrulanamayan ya da yanlışlanamayan iddiaların anlamsız olamayacağını ancak öteki dünyada bunu tecrübe etmek gibi bir şartı içerdiği için doğrulama veya yanlışlama ihtimalini taşıdığını iddia eder. Ancak bu doğrulamanın gerçekleşmesi için ahiret hayatına inanmak gerekir. Bu da Hick'in doğrulamayı sadece inananlar için mümkün gördüğü sonucunu verir. Zaten Hick, Tanrı'nın varlığını ilke olarak doğrulanabilir olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nitekim o, Tanrı inancının empirik yöntemle doğrulanmasının mümkün olacağını bunun da ölümden sonra gerçekleşeceğini iddia eder. İnanmayan için ise bu doğrulanma gerçekleşmeyebilir. Sadece inanan kişi inandığı şeyin doğrulandığını görebilecektir. İnanmayan ise öteki dünyadaki olağanüstü durumun yine Tanrı tarafından verilmeyeceğini söyleyebilecektir.¹⁵⁵

Eskatolojik doğrulamada, dinî önermeler yanlışlanamaz ancak bu durum onların doğrulanamayacağı anlamına da gelmemektedir. Bu görüşü savunan Hick onların doğrulanmaya açık olduğunu ve bu yüzden de gerçek iddialar olduğunu ileri sürer. Ona göre dinî inançları dile getiren teolojik ifadeler için doğrulama zorunludur. Çünkü din, doğru ise kesin kanıt olabilir ancak yanlış ise buna yönelik kesin bir kanıt ortaya koymak mümkün değildir. Crombie gibi o da dinî iddiaların yanlışlanamayacağını ancak öldükten sonraki varoluşa doğrulanabileceğini savunur. Buna da ilkece doğrulanma der. Din dilinin empirik olarak doğrulanma ihtimalini içerdiği için bilişsel olarak anlamlı olduğunu ileri sürer. Yani, şarta bağlı varsayımlarla anlamlı hale getirilir. İmkân oluğu takdirde tahminin doğru ya da

¹⁵⁴ **Din Dili**, s. 171-172.

¹⁵⁵ **Eskatolojik Doğrulama Üzerine**, s. 18, 162.

yanlış olduğu görülebilir. Böylece, bu tür problemler metafizik olarak değil empirik olarak ele alınırlar.¹⁵⁶

Eskatolojik doğrulama, dinî iddiaları mantıkçı pozitivistlerin yok saymasından kurtarmayı amaç edinen ciddi bir argüman olsa bile bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Örneğin, dinî iddiaların doğrulanmasının sadece inananlar için tecrübe edileceğini vurgulaması gibi. İnanmayanların Tanrı'yı inkârının öteki dünyada devam etmesi de problemlili başka bir durumdur. Çünkü dinî iddiaların reddedilme durumları öteki âlemde de devam edecektir. O zaman Hick'in savunduğu ve ilahî dinlerde de gördüğümüz “bu dünyada iman konusu olan ama öteki dünyada bilgi konusu olan” durumun tam gerçekleşmemesi söz konusudur. Bu durum ise, pek çok problemi beraberinde getirir.

¹⁵⁶ A, e., s. 159-162.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ SEMBOLİZM VE DİN DİLİ IŞIĞINDA PAUL TILLICH

3.1. Paul Tillich'in Hayatı ve Düşüncesinin Temelleri

Paul Tillich, XX. yüzyılın en önemli teologlarından ve düşünürlerinden biridir. Onu önemli kılan, klasik teizmin varlık temelli Tanrı anlayışını reddedip Tanrı'ya karşı bakışı değiştirmesidir. Bu düşüncesinin temelinde varoluşun dışında bir Tanrı anlayışı değil “Tanrı'nın üstünde Tanrı” kavramı ile dile getirdiği ve modern dönemin Tanrı düşüncesini aşan görüşleri bulunur. Tanrı'dan bahsederken de kavramsal ve lafzi dil kullanmak yerine canlı ve dinamik bir dil kullanmanın gerekliliğini savunmuş, bu dile de sembolik dil tanımlaması yapmış, böylece sembolik dilin öncülerinden olmuştur.

Paul Tillich, 20 Ağustos 1886 da babasının papaz olduğu bugünkü Polonya sınırlarında bulunan Almanya'nın Starzeddel isimli küçük bir kasabasında doğdu. Hayatının ilk dört yılını geçirdiği bu yer, kendi tabiriyle küçük bir sanayi kasabası idi. Dört yaşından sonra, babası Jonannes Tillich'in başpiskopos ve şef olarak çağrıldığı doğu Brandenburg'da bulunan ve 3000 yerleşimcisi olan Schönfliess'e taşınmışlar. Tillich bu kasabanın Orta Çağ karakterini taşıyan ve gotik bir kilisenin çevresinde inşa edilmiş olduğunu ve yine Orta Çağ'dan kalan bir belediye binasıyla yönetildiğini belirtir. Küçük, kendi kendine yeten ve korunaklı olan bu kasaba Tillich'in sonraki hayatını ve düşüncelerini derinden etkileyen bir öneme sahiptir.¹⁵⁷

Tillich, lise dönemi olarak da bilinen on iki yaşından on dört yaşına kadarki zamanda iki yaşlı kadının yanında kalmıştır ve ciddi anlamdaki eğitimini ilk bu dönemde almıştır. Ancak o, geleneklere sıkı bir şekilde bağlı olan ve akıl ile imanın çatışmadığını kabul eden babasıyla küçük yaşta yaptığı derin felsefi tartışmalarıyla ve annesinin özgürlükçü ve yaratıcı yapısıyla eğitimine başlamıştır. On dört yaşında, babasının görevinden dolayı Berlin'e taşınmışlardır. Tillich orada Humanistic Gymnasium'da eğitimine devam etmiştir. 1904'te buradan mezun olan Tillich, aynı

¹⁵⁷Tillich, Paul, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, Simon & Schuster, U.S.A, 1967, s. 23-24.

yıl Berlin’de Teoloji Fakültesine kaydolar ve Berlin, Tübingen ve Halle’de hem felsefe hem teoloji eğitimi görür. 1909’da mezun olan Tillich, 1911’de Breslau Üniversitesinde felsefe doktorasını tamamlar. 1912’de Halle Üniversitesinde teoloji sertifikasını alır. 1912’de Brandenburg’ da bulunan Evangelical Lutheran Kilisesine papaz olarak atanır. 1914’de I. Dünya Savaşının başlamasıyla orduya papaz olarak gönüllü katılır. Savaşın bitmesinden sonra da Berlin Üniversitesinde akademik kariyerine başlar.¹⁵⁸

Tillich, savaşın bitmesinden ve akademik hayatının başlamasından önceki 15 yıllık eğitim hayatına baktığında felsefesine yansıyacak bol miktarda materyal bulduğunu dile getirir.¹⁵⁹ Savaş yıllarının yıkıcı, yok edici ve çirkin yüzü Tillich’i sanata, özellikle resme yöneltti ve sanat tarihi ile ilgili pek çok eser okumasına vesile oldu. Tillich’in sanatla ilgilenmesi, onun düşüncelerinin temelini oluşturmada önemli bir konuma sahiptir. Ayrıca, savaş yıllarında papaz olarak geçirdiği dönemde kilisenin ezici hâkim sınıfın yanında olmasına şahit olduğu için sınıf mücadelesine ve toplumsal mücadeleye ilgi duydu. Hatta dinî sosyalizmi en katı savunulardan biri oldu. Felsefesinin başlangıcında idealizm ve Marksizm arasında bir yerde bulunurken, gündelik hayatta Luthercilik ve sosyalizm arasında durdu. Sanata ve sınıf mücadelesine yakınlığı, onun düşüncelerinin karakterini oluşturmada önemli yer tutmuştur. Nitekim bir kültür teoloğu olarak da gösterilen Tillich, 1919’dan 1924’e kadar kültür teolojisini bir ders olarak işlemiştir.¹⁶⁰

Tillich’in düşüncelerini, sadece savaş dönemi değil hayatının ilk yıllarında bulunduğu çevreler ve yaşadığı bazı olaylar da etkilemiştir. Özellikle, annesinin 1903’teki ölümü Tillich için derinden iz bırakan bir olaydır. Tillich, hayatının ilk dönemine denk gelen XIX. yüzyılın son dönemini “...ben de benim zamanımdaki insanlardan biriyim. Ancak onların eleştirdikleri radikalizme rağmen, o dönemin liberalizmine ve kırılmayan kültürel geleneğine hasret duyarım”¹⁶¹ şeklinde tanımlar. Ayrıca, Tillich’in tanımıyla bu dönem, burjuva için yükseliş demek iken estetik

¹⁵⁸Tillich, **My Search for Absolutes**, s. 33-34.

¹⁵⁹**A.e.**, s.34.

¹⁶⁰Thomas, J. Heywood, “Paul Tillich”, **Makers of Contemporary Theology**, çev. Dağ, Mehmet, Londra, 1965, s. 202.

¹⁶¹Tillich, **My Search for Absolutes**, s. 24.

çirkinliğin ve maneviyattan kopuşun da hatırlatıcısıdır. Önceki dönemlerde kendi kendine yeterli olan çağa karşı bir direnişi ve toplumun din karşısı biçimlerinin temeli olan XX. yüzyılın insanlık dışı sistemine, Hristiyan hümanist değerlerinin bilinci ile direnmeyi mümkün kılan özelliğe sahip olarak tanımladığı hayatının bu ilk yılları, onun üzerinde ve düşüncelerinin temelinde derin bir etki bırakmıştır¹⁶²

Tillich, ilk evliliğini 1914'te Greti Margarete Wever ile yapmıştır. Ancak savaş sırasında Greti, Tillich'in arkadaşı Richard Wegener ile birlikte olup bir çocuk bekleyince Tillich kendisinden boşanmıştır. İkinci evliliğini ise 1924'te Hannah Werner ile yapmış ve bu evlilikten Erdmuthe isimli bir kızları olmuştur.¹⁶³ Eşi Hannah daha sonraları Tillich hakkında onun kişiliğinin olumsuz yönlerini ele alan anıları yayınlamak ve büyük bir sansasyona sebep olacaktır.

Akademik çalışmalarında felsefeye ağırlık verse de kendini bir teolog olarak gören ve tanıtan Tillich, doktorasını Friedrich Schelling üzerine yapmıştır. 1911'de *Dinler Tarihine Göre Schelling'in Pozitif Felsefesinin Yapısı, Varsayımları ve Prensipleri* adlı doktora tezi ile ve 1912 yılında *Schelling'in Felsefi Gelişiminde Mistisizm ve Suç Bilinci* adlı ikinci bir tez yazmıştır. 1919 yılından 1924 yılına kadar doçent olarak Berlin Üniversitesinde hocalık yapmıştır. Görev süresi boyunca felsefenin yanında din, sanat, siyaset, sosyoloji ve psikoloji eğitimi vermiştir. Ayrıca din felsefesinin tarihini ve yapısını ders olarak işlediğinden dolayı da kültür teoloğu olarak bilinmiştir. 1924 yılında danışmanı Karl Becker'in yönlendirmesi ile Marburg'da sistematik teoloji profesörü olarak göreve başlar. Orada bulunduğu üç sömestir boyunca teoloji öğrencilerindeki neo-ortodoks teolojinin etkisine şahit olur. Bunlar Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Otto gibi filozofların teolojik tartışmalardan uzak tutulan politik sosyal düşüncelerine benzeyen fikirlerinin etkisiydi. Aynı yıllar Rudolf Bultman ve Martin Heidegger'i tanıma fırsatı bulur. Profesör olarak görev yapan Heidegger'in en iyi öğrencilerini etkisi altına alan XX. yüzyılın varoluşçuluk akımıyla karşılaşır. Aynı dönemde yani 1925'te Marburg'da

¹⁶²Tillich, **My Search for Absolutes**, s. 23-24.

¹⁶³Schubler, Werner, **Tillich's Life and Works**, ed. Russell Re Manning, Universty of Cambridge, 2009, s. 3.

Tillich en önemli eseri olan *Sistematik Teolojiyi* yazmaya başlar. Bu eseri, daha sonra ilk olarak 1951’de yayınlanacaktır.¹⁶⁴

1925 yılında sanat, opera, resim, dans gibi yakından ilgili olduğu alanların bir mezkezi olan Dresden’e davet edilen Tillich, bu davetten kısa bir süre sonra Leipzig’e davet edilir. 1929’da ise Frankfurt Üniversitesine felsefe profesörü olarak davet edilir ve bu daveti kabul eder. Ancak dönemin en modern ve en liberali olarak bilinen bu üniversitede teoloji fakültesi yoktur. Tillich derslerini felsefe ve teoloji arasında bir sınırdan verir. Aynı sınırdan halka yönelik seminerler de verir.¹⁶⁵ 1933’te *Eranos Çevresi* olarak bilinen bir grup düşünür ile bir araya gelip hararetli tartışmalar yaparlar. Carl Gustav Jung, J. Campbell, G. Van der Leeuw, Martin Buber ve M. Eliade gibi düşünürlerden oluşan Eranos çevresinde bir araya gelinen sebep ise kutsalın biliciliğinin bir evresi olmayıp hem indirgenemez oluşu hemde bilincin ayrılmaz bir karakteristiğı olduğunu düşünmeleri ve bu düşünceyi ortaya koyma çabasıdır.¹⁶⁶

Tillich’in düşünce yapısı ve verdiği dersler, o sırada etkisi gün geçtikçe artan Nazi hareketine uymaz. Bu sebeple Hitlerin iktidarı ele geçirmesiyle görevinde alınır. Görevinden uzaklaştırılmasının ardından Reinhold Niebuhr tarafından gelen teklifle 4 Kasım 1933’te ailesi ile birlikte ABD’ye göç eder. 1957 yılına kadar da New York’ta bulunan ve kıtalar arası bir köprü ile Amerikan hayatının merkezi olarak nitelendirdiğı Union Theological Seminary’de felsefi teoloji profesörü olarak dersler ve seminerler verir. Bu seminerlere dünyanın her yerinden öğrenciler katılır. II. Dünya Savaşı’ndan sonra Almanya’ya ziyaretlerde bulunur. Bu ziyaretlerinde Frankfurt, Berlin ve Marburg başta olmak üzere pek çok üniversitede birçok konuda konferans ve seminerler verir.¹⁶⁷ 1940 yılında Amerikan vatandaşı olan Tillich, *Sistematik Teoloji* adlı üç ciltlik kitabının ilk cildin 1951’de yayınlar ve Amerika’nın en önemli teologlarından olur. Amerika’da 10’dan fazla fahri doktora unvanı verilir. Sonraları, seminer ve dersler için ziyaret ettiğı Almanya’da da birçok ödöl alır.¹⁶⁸

¹⁶⁴Tillich, *My Search for Absolutes*, s. 42-43.

¹⁶⁵*A.e.*, s. 43.

¹⁶⁶*Varoluşçu Teoloji*, s. 19.

¹⁶⁷Tillich, *My Search for Absolutes*, s. 43-47.

¹⁶⁸Schubler, *Tillich’s Life and Works*, s. 11-13.

1955 yılında Union Theological Seminary'den emekli olduktan sonra 1962 yılına kadar Harvard Üniversitesinde dersler verir. 1962'de Chicago Üniversitesi Divinity School'da Tillich'e özel bir kürsü kurulur ve orada teoloji profesörü olarak çalışmaya devam eder. Ayrıca Mircea Eliade ile birlikte *Dinler Tarihi* adlı dersler de verir. 1965 yılında vefat eden Tillich, bu tarihe kadar pek çok eser ve makale yayınlar. 1963'te *Sistematiik Teoloji* adlı eserinin üç cildini tamamlar. Bunun yanında çeşitli yerlerde verdiği seminer ve vaazlar bir araya getirilerek kitap halinde yayınlanır.¹⁶⁹

Tillich'in düşüncelerinin temelini hayatını geçirdiği şehirler, dönemler ve etkisinde kaldığı bazı düşünürler oluşturur. Kendisini hazırlayan sürecin başında Schelling ve Kierkegaard hakkında iyi bilgiye sahip olmasının geldiğini belirtir. Ayrıca, öncülüğünde Karl Barth'ın olduğu yeni teolojiye ve Karl Barth'ın fikirlerine de yakından ilgisi vardı. İlahi ve ezeli olanla zamanda olan arasında nitelik farkı, ilahî olanın beşeri dille ifadesinin paradoksluğu ve vahyin gerekliliği gibi fikirlerde Barth'a katılsa da özgür düşünce yapısı Barth'ı izlemeye izin vermeyecektir. Nitekim *Diyalektik Teolojinin Eksik Yönü* adlı makalesiyle Barth'ın teolojisini eleştirecek kadar özgür düşünceye sahiptir.¹⁷⁰

Kendini Hristiyan bir varoluşçu olarak niteleyen ve zamanın en modern teologları arasında gösterilen Tillich her ne kadar Heidegger'i tanımasıyla varoluşçulukla tanışsa da teolojik varoluşçulukla ilgilenmesinin temelinde Kierkegaard'ı tanıması bulunur.¹⁷¹ Varoluşçu teolojinin yanında tarihle ve kültür ile de yakından ilgilenen Tillich, tam bir "kültür teologu"dur da. Tarih okumalarını yorumlarken Heidegger'den ve Marx'tan yararlanan Tillich, bu okumalarını varoluşçu ve Marxist bir anlayışla yorumlar. Ancak Tillich, Marx'ın her görüşüne katılmaz. Ondan etkilenme oranını ifade ederken, "Marx'a evet", "Marx'a hayır" şeklinde dengeli bir yaklaşımının olduğunu belirtir.¹⁷²

¹⁶⁹Schubler, *Tillich's Life and Works*, s. 12-13.

¹⁷⁰Thomas, *Paul Tillich*, s. 203-204.

¹⁷¹Akgün, Tuncay, "Varoluşçu Teoloji Bağlamında Paul Tillich'te Din Felsefesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2016, s. 54-57.

¹⁷²Tillich, *My Search for Absolutes*, s. 40-41.

Felsefî olarak Heidegger, Kieekegaard, Schelling, Kant, Schleiermacher, Marx, Karl Bath gibi filozoflardan etkilenen Tillich'in, teolojik etkilenimlerinde Augustinius'u görmek mümkündür. Nitekim felsefesini kurarken kullandığı kavramlarda bu etkinin tezahürleri belirgin bir şekilde görülür. Özellikle *nihâi kaygı*, *şartsız*, *kendinde varlık* gibi ilerde değineceğimiz kavramların temelinde Schleiermacher tarafından formüle edilen Augustinascı gelenek bulunur.¹⁷³ Dinî sosyalizmin savunucularından olan Tillich, felsefede idealizmle Marksizm arasında bir yerde bulunurken teolojide Luther ve Calvin'in Ortodoks geleneğini takip eder. Bu da onu 'kilise dogmatığı'ne bağlı kılar. Hatta *Dinî Sosyalizmin Ardında* isimli bir makale bile yayınlar.¹⁷⁴

Tillich, düşüncesinin şekillenmesinde her ne kadar birçok filozoftan etkilense de özgün, liberal ve kalıplara uymayan düşünce yapısı ile dinî yorumlarken yüklediği anlam ve din ile ilgili özellikle ilahî olan hakkında kullanılacak dilin sembolik olması gerektiğini savunan yaklaşımı ile felsefe dünyasında kendine özgü bir yer edinmiştir. Teoloji ve felsefeyi sentezleyerek yeniden ele alması ve özgün değerlendirmesi ile XX. yüzyılın en önemli varoluşçu teologlarından biri olmuştur.

3.2. Paul Tillich'in Kullandığı Kavramların Çözümlemesi

Tillich'in kullandığı terminolojiyi çözümlerken kavramlara yüklenen yeni ve özgün anlamlara rastlarız. Bu durumda pek çok sıkıntı ile karşılaşırız. İlk olarak ele alacağımız kavram sistematik teolojisinde açıklamasını yaptığı ve bir yöntem olarak sunduğu "korelasyon yöntemi" adlı kavramdır. Bu kavram, Tillich'in din anlayışının içeriğini ve varoluşsal özellikteki soruların yanıtlarını açıklar. Korelasyonu, bağımsız iki etkenin karşılıklı ilişkisi olarak açıklayan Tillich,¹⁷⁵ bu karşılıklı ilişki içerisinde varoluşsal sorularla, bu sorulara verilen teolojik cevaplar barındırıldığını ifade eder. Hristiyan imanının içeriğini de bu ilişkiden hareketle tanımlar. Bu ilişkide sorulan sorular, verilen cevaplara etki eder. Verilen cevaplara bakılarak da yeniden sorular sorulur. Cevapların, Mesih olan İsa'da varlık bulan ve

¹⁷³Magill, Frank, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev. Mutal, Vahap, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992. s. 45-47.

¹⁷⁴Thomas, **Paul Tillich**, s. 203.

¹⁷⁵**Systematic Theology II**, The Universty of Chicago Press, Chicago, 1957, s. 13.

Hristiyan mesajı olan vahiyde olabileceğini ileri sürer. Soruların ise vahiyden çıkarılmayacağını belirtir. Sorular tespit edilirken varoluşsal olmasına dikkat edilir. Bunun içinde insanın durumunun incelenmesi gerekir. Nitekim cevaplar insanın ötesinden onun varoluşuna hitap eder. Tillich için insan, cevap değil sorudur. İnsanın durumunun analizini, insan tarafından onu yaratıcı yorumuyla ortaya konulan malzemeler kullanılarak yapılır. Bunu da kültürün bütün alanlarında görebiliriz. Felsefe ve teolojinin buna katkısı ise aynıdır. Varoluşsal analiz, felsefi olsa bile felsefenin katkısı sadece analizde kalır. Oysa teoloji Hristiyan mesajından almış olduğu ilhamla ve onun vermiş olduğu derinlikle felsefeden daha yetkin bir şekilde varoluşun analizini yapar.¹⁷⁶

Tillich, varoluşta içkin soruların analizinin felsefi bir iş olduğunu söylerken, bu soruların cevaplarını vahiyden çıkarmanın mümkün olmadığını belirtir. Çünkü sorular vahiyden çıkarılamaz. Dolayısıyla ortada soru olmayınca da cevaplarda vahiyden yararlanarak verilemez. Nitekim sorulmayan sorunun cevabı da yoktur.¹⁷⁷

Tillich korelasyon yöntemini, Hristiyan inancının kullandığı üçlü metodun insanın tinsel yönünü açıklamada yetersiz bulduğu için geliştirir. Bu metodlardan birinin evrenin ötesinde konumlandırılan aşkınlık olduğunu söyleyen Tillich, vahyedilen doğruların sanki başka bir dünyadan yabancı bir madde gibi insana atılan vahiyler olduğunu dile getirir. Hristiyan mesajın diğer metodu ise natüralist ve hümanist metottur. Bu metot insanı bir soru olarak değil varoluşsal bir öz olarak tanımlar. Böylece sorular ve cevapları aynı seviyeye getirir. Oysa vahiy, insana yönelik olan ancak insana bağımlı olmadan ve insan tarafından gerçekleştirilmeyen konuşmadır. Üçüncü metot ise Tanrı-dünya ve Tanrı-insan ilişkisinde teologlar tarafından ortaya konulan ifadelerdir. Bu ifadelerin olması gerektiği gibi olmadığını belirten Tillich, sonsuz bir yapıya sahip olan Tanrı'nın insan için insana ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu durumda, "bizim için Tanrı", "Tanrı için biz" ifadeleri ile belirtir.¹⁷⁸

¹⁷⁶Systematic Theology I, s. 60- 64.

¹⁷⁷Systematic Theology II, s. 13.

¹⁷⁸Systematic Theology I, s. 61-65.

Korelasyon yönteminin Hristiyan mesajının terminolojisini anlamada yegâne yöntem olduğunu ifade ederken bu dilin sembolik olduğunu da belirtir. Nitekim Hristiyan mesajın günümüze uygunluğu, sembolik dili kullanarak olabilmektedir. Bu semboller de ancak varoluşçu kavramlar ile yorumlanır. Zira dinî semboller ancak varoluşsal analizlerin ifade ettikleri ile aynı durumu paylaşır. Bu analizler, îma edilen ve insanın maruz kaldığı varoluşsal sorularla bu sorulara verilen muhtemel cevaplardan oluşur. Yani sorular ve cevaplar arasında bir korelasyon bulunmaya çalışılır.¹⁷⁹

Sonuç olarak Tillich'e göre, felsefi bir analizle ortaya çıkarılabilecek ve kişinin durumundan meydana gelen varoluşsal sorular vardır. Ancak bu sorulara durumdan kalkarak cevap verilmez. Sadece Hristiyan mesajda bulunan sembollerle cevaplar bulunabilir. Teoloğun görevi de bu sembolleri bulup bir cevap olarak yorumlamaktır.

Tillich'in kullandığı ve düşüncelerini belirleyen ikinci en önemli kavram "ultimate concern" yani "nihâi kaygı" kavramıdır. Tanrı, din, iman gibi hemen hemen her düşüncesinin ifadesinde bu kavramı kullanır. Bu kavramı kimi araştırmacılar 'nihâi ilgi' olarak çevirse de biz kaygı teriminin daha uygun olacağını düşündük. Çünkü Tillich kavramlarını varoluşsal bir yapıyla ortaya koyar. *Concern* kavramını kullanırken en çok Heidegger'den yararlandığı gözlemlenir. Ancak Tillich, nihâi kaygı kelimesinin anlamını, Kierkegaard'dan esinlenerek kullandığını belirtir. Zaten Heidegger de kaygı kelimesini Kierkegaard'dan almıştır. Tillich ise kullandığı kaygı kelimesinin Kierkegaard'ın kullandığı "nihâi tutku ve ilginin konusu" cümlesindeki anlama benzediğini de ifade eder.¹⁸⁰ Kaygı, Heidegger'e göre varoluşun kendisinde ortaya çıktığı bir fenomendir. İnsanın iç sıkıntısından ve ruhsal durumundan korkması halidir. Ancak bu korku, psikolojik değildir. Dünya içinde var olmanın ve ona dalmanın ve güvensiz yaşamının vermiş olduğu bir korkudur.¹⁸¹

¹⁷⁹Systematic Theology II, s. 13-14.

¹⁸⁰Systematic Theology I, s. 12.

¹⁸¹Heidegger, Martin, **Varlık ve Zaman**, çev. Ökten, Kaan H, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 148-149.

Tillich'e göre kaygı, potansiyel olarak her insanda her zaman mevcuttur. İnsanın tüm hayatına işler, beden ile ruhu belirler ve şekillendirir. Âdem'den İsa'ya her bedende mevcut olan kaygı, ölmenin zorunluluğu karşısında duyulan endişedir.¹⁸² Bu endişe, korku ile karıştırılmamalıdır. İnsan, her canlıda olan beslenme barınma gibi pek çok şey hakkında kaygı duyar. Ancak sosyal, bilişsel, estetik ve politik gibi kaygılara da sahip olarak diğer canlılardan ayrılır. Bu kaygılar da insanın ve toplumun hayatı için nihâi olabilirler.¹⁸³

Kaygının ontolojik ve varoluşsal olduğunu ifade eden Tillich bu durumu üçe ayırarak açıklar. Birincisinin ölüm ve yok olma kaygısı olduğunu söyler. Bu türden kaygı; aslında sonlu varlık olan insanın öldükten sonra varoluşunu kaybetme korkusudur. Çünkü insan nihâi zorunluluğa sahip değildir ve bunun da farkındadır. İkinci türden kaygı; varoluşun anlamını sembolik de olsa cevaplayacak olan nihâi kaygısını kaybetme endişesidir. Bir nevi, anlamsızlık kaygısıdır. Üçüncü türden kaygı ise; varoluşsal suçluluk kaygısıdır. Yani, eylemlerinin iyi ve ahlakî olması gerektiğini bilmesine rağmen kötü eylemler yapma özgürlüğüne sahip olmasının bundan dolayı da varoluş amacını yerine getirememesinin kaygısıdır.¹⁸⁴

Tillich, her insanın nihâi kaygısının olduğunu belirtirken bu kaygının varlık ve anlam üzerine duyulan endişe olmanın yanında bir şeyin sonsuz derecede ciddiye alınması olduğunu ifade eder. Bu tür bir kaygının farkında olsun ya da olmasın gerek maddi gerek manevi olarak tüm insanlarda bulunduğunu belirten Tillich, nihâi olarak ciddiye alınan aslında ciddiye alınan şey tarafından kuşatılmak anlamına geldiğini de ifade eder. Yani nihâi kaygı insanın iradesiyle ve karar vermesiyle oluşan kaygı değil onun dışından gelen ve onu kuşatan kaygıdır. Bunun yanında nihâi olarak kaygı duyulan şey, aşmak durumunda olduğu tüm sonlu, sınırlı ve somut kaygılara rağmen somut olmalıdır. Sonluluğu aşan kaygı hem soyut hem mutlak olur. Hem sonlu hem mutlak olmanın paradoks oluşturması, paradoksu mantıksal bir

¹⁸²Tillich, Paul, **Olmak Cesareti**, çev. F. Cihan, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2014, s. 178, 193-194.

¹⁸³**Systematic Theology II**, 57-59.

¹⁸⁴Tillich, **The Courage to Be**, s. 41-54.

çelişki olarak görmeyen Tillich için bir problem değildir. Çünkü ona göre paradoks, deneyimi ve aklı aşan bir düşünce olarak mantıksal bir yere sahiptir.¹⁸⁵

Nihâi kaygı terimine, Tillich'in kullanmış olduğu terminolojide çok karşılaştacağız. Kendisi, bunu birçok yerde de açıklamaya çalışır. Onun için şartsız kaygı (unconditional concern) şartsız olana karşı kaygıdır. Sonsuz tutku sonsuza dair bir tutkudur. Nihâi kaygı ise, nihâi olarak tecrübe edilen şey (experienced as ultimate) hakkındaki kaygıdır.¹⁸⁶

3.3. Paul Tillich'in Felsefi Teolojisi

Din ile felsefeyi birleştiren Tillich için birleştirmenin temel nedeni mevcut dinin modern dönem insanının sorularına cevap verememesidir. Onun için sorun dinde değil dinî mesajın günümüze uyarlanamamasından kaynaklanır. Bu uyarlamanın yapılması Hristiyan mesajın doğru bir şekilde sembollerle yeniden yorumlanmasına bağlıdır. Bu anlayış, Tillich'in Tanrı, din ve iman anlayışının da temeli olmuştur. Onun Tanrı, din ve iman kavramlarını ele alırken bu yönde ortaya çıkan görüşleri irdelenecektir.

3.3.1. Tanrı Anlayışı

Tillich'in Tanrı anlayışını incelemeye başlarken öncelikli olarak göreceğimiz şey, onun felsefenin Tanrı'sı ile dinin Tanrı'sını birleştirme çabasıdır. Teizmin Tanrı'yı tüm varlığın üstünde bir yere konumlandırıp ona mükemmel bir kişilik katan Tanrı anlayışını reddeder. Çünkü bu Tanrı bir öznedir ve her şeye gücü yeten özne olarak beni, kendisi karşısında sıradan bir nesneye dönüştürür. Bu Tanrı, Nietzsche'nin ölmesi gerektiği söylediği Tanrı'dır. Çünkü hiç kimse sonsuz gücün ve bilginin nesnesi olmak istemez.¹⁸⁷

Diğer konularda olduğu gibi Tillich'in Tanrı anlayışını ele alırken onun felsefesini anlamakta da önemli yeri olan Tillich'e özgü birkaç terminoloji üzerinde durulacaktır. Bunlar; “şartsız”, “bizzat varlık”, “nihâi kaygı” gibi terimlerdir. Tillich'in, Tanrı, din ve iman konusunda görüşlerini dile getirirken kullandığı bu

¹⁸⁵Systematic Theology I, s. 57, 211.

¹⁸⁶Tillich, Paul, **Dynamics of Faith**, Harpers & Row, New York, 1957, s. 9.

¹⁸⁷Tillich, Paul, **The Courage to Be**, s.185.

terimleri, yeri geldiği zaman kısaca açıklayacağız. Bununla birlikte Tillich, tek bir Tanrı kavramından yola çıkarak Tanrı görüşünü ortaya koymaz. Tanrı hakkında öne çıkan ve Tanrı'nın iki görünüşünü ele alan bir yaklaşımla konuyu ele alıp, ilgili tutum ve anlayışını ortaya koymaya çalışacaktır.

Tillich için Tanrı, inanan kişi için nihâi olarak kaygılı olduğu şeydir. O, bir sonraki bölümde ele alacağımız iman bahsinde de imanın tanımını nihâi olarak kaygılı olma durumu olarak belirtirken nihâi olarak kaygılı olunan şeye illa Tanrı demek gerekmediğini de belirtir. Ancak nihâi olarak kaygı duyulan şey, Tanrı haline gelebilir. Bunun tam tersi de doğru olabilir. Kişiyi nihâi olarak kaygılandıran şey onun için kutsal olma özelliğini taşır. Kutsal olan bu Tanrı kendinde varlık ve varlığın temelidir.¹⁸⁸

Tillich, Tanrı tanımlamasında iki farklı terim kullanır. İlkinin Tanrı'nın felsefi olarak tanımının yapıldığı terimdir. İkincisi ise Tanrı'nın dinî görünüşüdür. Felsefî tanımında Tillich Tanrı için, kendinde varlık (being-itself) derken dinî görünüşüne nihâi olarak ilgili ve kaygılı olduğumuz şey der. Nihâi olarak kaygılı olduğumuz şey için “şartsız” tanımını da yapar. Temelde aynı olan bu iki Tanrı terimi, Tanrı'nın dünya ve insan ile ilişkisi noktasında mâhiyet olarak ayrılır. Nihâi kaygı için ise Tillich, onun varlığımızı ya da yokluğumuzu belirlediğini ve varlığımızın nihâi ve şartsız gücü ve temeli olduğunu, bu özelliği ile de diğer varlıklar gibi bir varlık olmadığından söz eder.¹⁸⁹

Tillich, şartsız olarak tanımladığı Tanrı'nın mâhiyetini, iman eden bireyin nihâi olarak kaygılandığı şey olarak açıklarken, kendinde varlık terimini anlatmak için temel ve uçurum metaforlarını kullanır. Bu ayrım, Tanrı'nın ilişkisel yönünün ayrımıdır. Kendinde varlık doğayla ilişki kurduğunda bu ilişki temel ve uçurum olarak ayrılmıştır. Tanrı'nın yaratıcı yönünü anlatmak için temel kavramını, yok edici yönünü ifade etmek için de derinlik ya da uçurum kavramını kullanır. Temel metaforu, nihâi kaygının ilgi, bağlılık ve güven yönünü de temsil eder. Bu nedenle Tanrı'nın daha çok insana benzediği yönüdür. İnsan onu kendi zaman ve mekân

¹⁸⁸Systematic Theology I, s. 211.

¹⁸⁹A.g.e., s. 14.

kategorilerine göre olarak tasarlarlarken, Tanrı insana oldukça benzer ve antropomorfik bir özellik taşır. Onun için Tanrı, “şartsız olma” yönüyle insandan ontolojik bakımdan farklıdır. Çünkü şartsızı iman fiili dışında kavrayamayız. Ancak uçurumla sembolize ettiği yönü ise onun bütün sıfatlardan münezzeh özgün yönüdür. Bu yönüyle Tanrı, kesinlikle insandan farklıdır. Böylece Tanrı’yı “şartsız” olarak düşünmek demek onu yeniden bir varlık olarak konumlandırmayı dışta bırakmak demektir.¹⁹⁰

Tillich Tanrı’yı da varlığın merkezine koyar. Çünkü inançsızlığı (unbelief) varlığın mekezindeki Tanrı’dan uzaklaşma ve yabancılaşma (estrangement) olarak görür. Tillich, Augustinascı geleneğe benzeyen bir tasvirle imanı sevgiyle özdeşleştirir. İnançsızlık olarak tasvir ettiği Tanrı’dan yabancılaşmayı da sevgisizlik olarak görür.¹⁹¹ Çünkü Tanrı, sevgidir, aşktır.¹⁹²

Tillich, teizmin Tanrı’sının belirlenebilirliğine tepki olarak, Tanrı hakkındaki şüpheyi içine alan mutlak iman edimi olan var olma cesaretiyle teistik Tanrı inancını aşan ve onun ötesindeki Tanrı anlamında “Tanrı’nın üstündeki Tanrı” terimini kullanır.¹⁹³ Tillich, Bu Tanrı’nın da ancak anlamsızlık ve ümitsizlik durumunda tecrübe edilebileceğini söyler. Buna da mutlak iman denir. Tanrı’nın üstündeki Tanrı ifadesi ile Tanrı’yı var olma cesaretinin nihâi kaynağı olarak gördüğünü belirtir. Bu cesaret, ümitsizliğin ve anlamsızlığın üstesinden gelerek var olma cesaretine nihâi formunu verir.¹⁹⁴

Var olma cesareti, Tillich’in pek çok kez kullandığı bir terimdir. Özellikle iman bahsinde en çok üzerinde durduğu bu terim, kader, suçluluk, ölüm gibi kaygı ve korkulara rağmen bunları aşıp Tanrı’nın yanımızda olduğuna inanmaktır. İnkârın ve ölümün olduğu olumsuz dünyada yokluğa rağmen varlığı onaylamaktır var olma cesareti. İman da bu cesaretin tecrübe edilmesidir. “Tanrı’nın üstündeki Tanrı” kavramı büyük bir karmaşıklığa sebep olmuştur. Hatta Tillich’in Tanrıyı ortadan

¹⁹⁰Tillich, Paul, **Din Felsefesi**, s. 89. **Varoluşçu Teoloji**, s. 69.

¹⁹¹**Systematic Theology II**, s. 48.

¹⁹²Tillich, Paul, **Aşk, Güç ve Adalet**, çev. Yazoğlu, Ruhattin - Koç, Bozkurt, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 120.

¹⁹³Tillich, Paul, **Olmak Cesareti**, s. 22. (Önsöz, Peter J. Gomes) **Varoluşçu Teoloji**, s. 111.

¹⁹⁴Martin, Bernard, **The Existentialist Theology of Paul Tillich**, College and University Press, New York, 1963, s. 158. **Varoluşçu Teoloji**, s. 111.

kaldırdığı bile söylenmiştir. Bu durum Tillich'i iyi okuyamamaktan ve anlayamamaktan kaynaklanır. Nitekim Tillich, Tanrı'yı değil, teizmin Tanrı'sı olan ve modern dünyanın akla dayalı sorgulamalarının artık destekleyemeyeceği Tanrı kavramını ortadan kaldırdığını ileri sürer.¹⁹⁵

Var olma cesareti, yokluğa rağmen varlığın kendini onaylamasıdır. Yani varlığın yokluğu içerdiği ama yokluğun varlığa galip gelmediği de denilebilir. Yokluk, varlığa aittir ve ondan ayrılamaz. Varlık ise yokluk olmadan hayatın temeli olamaz. Aksi takdirde, hiçbir şey açığa çıkmaz. Ancak yokluk varlığı açığa çıkarır. Yokluk kendinde varlık içerisinde bulunan şeylerin inkâr edilmesidir.¹⁹⁶ Kendinde varlık ise yokluğun yadsınması ve aynı zamanda yokluğun varlık olarak onaylanmasıdır. Mutlak yokluğun inkârıdır. Buna varlığın gücü de denilebilir. Bu güç, bir varlığın diğer varlıkların direnmesine karşı kendini gerçekleştirmesi olanağıdır.¹⁹⁷

Tillich sadece Tanrı'yı değil, dini de açıklarken rasyonel temelden farklı bir şekilde açıklar. Tillich gerek dini gerek Tanrı'yı ya da vahyi tanımlamada “vecd halindeki akıl” ile “aklın derinliği” metaforunu çok kullanır.¹⁹⁸ Vecd halindeki akıl, huşu içinde hayreti çağıran bir durumu meydana getirir. Bu olaya, “vahiy” denir. Aklın derinliği ise akıldan önce gelip akılla birlikte tezahür eden ancak akıl olmayan bir şeyin belirlenimidir.¹⁹⁹ Bu metaforu daha iyi anlamak için öncelikle onun akla ilişkin yaptığı tanımlamaları incelemeliyiz. Çünkü Tillich; akli, otonom (autonomous), heteronom (heteronomous) ve teonom (theonomus) olarak ayırır.

Otonom akli, aklın derinliğini dikkate almadan kendi yapısını onaması olarak görür. Otonom akılda kişi, rasyonel bir varlık olarak gördüğü aklın yasasına itaat eder. O, zihin ve gerçekliğin içindeki logos yapısında kastedilen yasadır. O, doğanın yasası olan aklın yasasına yani özsel yapısına itaat eder. Benin (autos) yasası (nomos) bireyin kişiliğinin yasası değildir. O, sübjektif ve objekif aklın yasasıdır.²⁰⁰

¹⁹⁵Tillich, **Olmak Cesareti**, s. 21-22.

¹⁹⁶Tillich, **Aşk, Güç ve Adalet**, s. 50.

¹⁹⁷**Olmak Cesareti**, s. 178-179.

¹⁹⁸**Systematic Theology I**, s. 114.

¹⁹⁹**A.g.e.**, s. 88.

²⁰⁰**Systematic Theology I**, s. 83-84.

Otonom akıl, bağımsızdır. Yani, kendi yapısını aşan hiçbir şeyi kabul etmez. Bu sınırlı akıl yetisi, sanatı, ahlakı, dini ve kültürü üretmede yetersiz kalır.²⁰¹ Tillich, *Din Felsefesi* adlı eserinde “inançsız otonomi” terimini kullanır. Bu otonomi, kendini doğrudan doğruya Tanrıyla özdeşleştirir. İnançsız otonominin bir idealizm olduğunu ve realizmin elinde oyuncak olduğunu dile getirir.²⁰² Heteronom akıl bağımlıdır. Yani insanın kendi aklına göre bir edimde bulunamayıp, kendisinden olmayan daha üstün bir yasaya boyun eğmek zorunda olduğunu iddia eder.²⁰³ Aklın derinlik boyutuyla var olduğu, bütünleştiği haline ise “teonom akıl” denir. Bu akıl hem yapısal yasaya hem de derinliğe itaat eder. Bunlar, Tanrı’da birleşirler. Çünkü Tanrı (Theos), hem aklın yapısının hem de temelini yasasıdır ve bunların birliği teonom olarak ortaya çıkar.²⁰⁴

İnsanın dinî bir varlık olduğunu söyleyen Tillich, nihâi olana yönelmemesini insandaki “derinlik boyutunu” kaybetmesine bağlar. Çünkü kişi, dini ve Tanrı’yı ancak bu boyutla keşfeder. Yine bu boyutla varoluşsal sorular sorulabilir. Yoksa kişi soru sorma cesaretini kaybeder. Cevapların ise vahiyden çıkarılabileceğini savunan Tillich, “aklın derinliği” kavramını, vahiy içinde kullanır. Bir başka şekliyle vahiy için, “aklın derinliğinin ve varlığın temelini tezahürüdür” der.²⁰⁵ Ancak bu tezahür mekanik değil tinseldir. Vahiyde benlik, aşkın bir tecrübe yaşar ve vecd halinde bir huşu içine girer. Bu durum akla yeni bir boyut katar. Yani bilişsel aklın verdiklerine ek yeni bilgi vermez. Sadece ona boyut kazandırır.²⁰⁶ Vahiy sayesinde, aklın otonom ve heteronom kısmı dediğimiz öz ve biçimi birleşmiştir. Aklın bu birleşmiş haline de Tillich, teonom akıl demiştir.²⁰⁷

Vahiy için anlamın zuhurundan başka bir şey olmadığını belirten Tillich, vahiyde Tanrı ile ne tür bir karşılaşmadan bahseder? Tillich, vahiyi iki kişi arasında meydana gelen bir konuşma şeklinde tanımlanmasının küfür ve maskaralık olduğunu

²⁰¹Varoluşçu Teoloji, s. 128.

²⁰²Tillich, *Din felsefesi*, s. 90.

²⁰³Varoluşçu Teoloji, s. 73.

²⁰⁴Systematic Theology I, s. 85.

²⁰⁵A.g.e., s. 117.

²⁰⁶Varoluşçu Teoloji, s. 131-132.

²⁰⁷Systematic Theology I, s. 148

belirtir.²⁰⁸ Tanrı ile şahıs olarak karşılaşmadan bahseder ancak Tanrı doğası itibariyle şahıs olamaz. Vahiy, kendinde varlığın kendini açıklamasıdır. Var olan her şey ondan pay alır ama o bir şey değildir. Yani Tanrı vahyin bir objesi değildir. Vecdi tecrübenin ufkudur. Vahiy ise vecd halindeki bilincin yükselmesi ve bunun farkına varılması durumudur. Aynı şekilde dil de vahyin taşıyıcısıdır.²⁰⁹ Çünkü vahiy durumunda dil, kelimelerin sıradan anlamları sayesinde kelimelerle aramızdaki ilişkiyi vurgulayan gösterge gücüne sahiptir.²¹⁰ Vahiyle elde edilen bilgi, varlığa ait gizemin, sırrın bilgisidir. Yoksa varlıkların yapısı, mâhiyeti ya da onların ilişkisi hakkındaki bilgi değildir. Bu nedenle vahiyle elde edilen bilgi, bizim tarih, doğa ve insanın yapısı hakkındaki sahip olduğumuz bilgiye hiçbir bilgi katmaz.²¹¹

Tillich, Tanrı ile ilişkimizi, hem şahıs hem şahsı aşan şartsız olarak Tanrı'yı kavrayabilerek kuracağımızı belirtir ve şöyle açıklar;

Nihâi varlık ile ilişki kurduğumuzda, kendimizin ve kişiliğimizin en yüksek seviyesi ile karşılaşırız. Onunla karşılaşma esnasında kendi şahıslığımıza uygun olan iki durumla karşı karşıya kalırız. Hem şahıslar olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aşan şeye, Tanrı'ya “sen” diyebilme, hem de ona ibadet edebilme durumu. Tanrı hakkındaki her ilişkide onun bu iki durumu (hem şartsızlığı hem şahıslığı) muhafaza edilmelidir. Eğer biz, sadece şartsızlığı muhafaza edersek, bu durumda Tanrı ile ilişki kurma imkânsız olur. Şayet sadece ben-sen ilişki ögesini korursak, -bugün söylenildiği gibi- o zaman da aşkın süje ve objeyi ve de bütün diğer zıtlıkları aşan şartsız boyutu kaybederiz.²¹²

Tillich, var olanın şartsız olana tam ve bir bütün olarak açıldığı zeminin ayin ve ritüeller olduğunu belirtir. Dinî tecrübe de yine bu zeminde yaşanır. Sembolik özellikteki ayinler, ritüeller, mistik ögeler olmadan bir dinî tecrübeden

²⁰⁸ **A.g.e.**, s. 127.

²⁰⁹ **Varoluşçu Teoloji**, s. 136-145.

²¹⁰ **Systematic Theology I**, s. 124.

²¹¹ **A.e.**, s. 141-142.

²¹² Tillich, Paul, “The Nature of The Religious Language”, **Theology of Culture**, ed. Kimball, Robert C, Oxford University Press, 1959, s. 61-62.

bahsedemeyeceğimizi savunan Tillich, ayinsiz dinin, entellektüalist bir ahlak kuralı olacağını söyler.²¹³

Tanrı için ‘nihâi kaygı’ kavramını kullanan ve nihâi kaygının, nihâi olarak tecrübe edilen şey hakkındaki kaygı olduğunu söyleyen Tillich, nihâi olarak kaygılı olmayı her şeye rağmen ve mutlak surette bizi ilgilendiren şey olmanın yanında aynı zamanda bir var olma cesareti olarak da görür.²¹⁴ Çünkü cesaret, varlığın yokluğa karşı koyma gücünün yanında yok olma gerçeğine rağmen, var olma yönünde bir direnç göstermedir. Ayrıca bu durum, insandaki yokluk tehdidinden kaynaklanır ki varlığın bu karşı koyma gücüne Tanrı da denilebilir. Bunun dışındaki tüm Tanrı tasvirleri semboliktir.²¹⁵ Ona göre, var olma cesareti, yüksek bir soyutlamadan ibaret değildir. Her ne kadar köklü soyutlamayla ortaya çıksa da yokluk tecrübesine direnen varlık tecrübesinin bir ifadesidir. Yani o, yokluğa direnen varlığın gücüdür diye tanımlanabilir. Tillich, bunun Yunanlardan Parmenides’in, Hintlilerden Shankara’nın düşüncesine benzediğini dile getirir.²¹⁶

Tillich açısından, Tanrı, var olan her şeyin temelidir (ground), var olmak için her şey ondan pay alır. Diğer taraftan, Tanrı, var olan şeylerden öylesine farklıdır ki, o nev’i şahsına münhasırdır. Diğer varlıklar ile arasında aşılamaz bir mesafe ve farklılık vardır. Bu mesafeyi ve ayrılığı sembolize etmesi bakımından “uçurum (abyss)” metaforunu kullanır.”²¹⁷ Tanrı, imanla yaklaşıldığında inanan için bir obje olur. Onun hakkında edinilen bilgi de ancak imanla elde edilir. Bu durumda obje süjenin bir ürünü olmuş olur. Bunun anlamı ise, imanı iman yapan şey şartsız doğru yaptığı yönlendirmesidir. Ayrıca gerçekliği de şartsızın gerçekliği ile belirleriz. Şartsız ancak imanla ve iman fiili ile kavrarız. İman fiili yönlendirdiği bir objenin varlığını zorunlu kılar. İmanın objesi, sembolik özellikte olmak zorundadır. Çünkü şartsız bir obje değildir. Tanrı, daima şartsız olarak konumlandırılrsa bu durumda şartsızın uçurumunda hem amaç hem obje kaybolur. Bu nedenle Tanrı

²¹³Paul Tillich, “The Significance of The History of Religious for the Systematic Theologian”, **The Future of Religions**, ed. Jerald C. Brauer, Harper & Row, New York, 1966, s. 87.

²¹⁴**Systematic Theology**, s. 14-15.

²¹⁵Thomas, **Paul Tillich**, s. 210.

²¹⁶**Systematic Theology I**, s. 181, **Systematic Theology II**, s. 11.

²¹⁷**Varoluşçu Teoloji**, s. 154.

şartsızın sembolüdür. İman, her fiilin temeli ve uçurumu olduğu gibi aynı zamanda kendi temeli ve uçurumudur.²¹⁸ Her varlıkta anlamın şartsız özünün bulunmasından dolayı da Tanrı, varlığın temeli ve uçurumudur.²¹⁹ Bunu da şöyle açıklar;

Tanrı bizi nihâi olarak kaygılandıran şeyin temel ve evrensel sembolüdür. Kendinde varlık olarak, gerçek olan her hakikatin aslı, temeli ve uçurumudur. Tanrı süjesi ile kişiler arası ilişkilere katılırım. Bu süje nihâi kaygımı sembolik ifadelerle dile getirdiğim temel referanstır. Kendinde varlık hakkında söylediğim her şey sembolik olmalıdır. O bizim sonlu olan gerçekliklerimizden çıkarılır ve sonluyu sonsuzca aşan şeye atfedilir. Bu nedenle o literal anlamında kullanılamaz. Tanrı hakkında kullanılan kelimeleri literal olarak kullanmak, onun hakkında yanlış bir şey söylemek olur. Tanrı ile kurulan sembolik ilişki en az literal kadar doğrudur. Ancak onun hakkında konuşmanın tek doğru yolu da budur.²²⁰

Tillich, Tanrı'nın şahıs olmasını doğası bakımından kabul etmez ama “öteki” olması bakımından zorunlu tutar. Ancak o, bilişsel alanda olursa ve benim özgürlüğümle özgürlüğü çatışan ilahî “sen”in ötekiliği olarak tecrübe edilirse gerçekten öteki olarak idrak edilebilir.²²¹ Tanrı, varlığın temelidir. Bu temel, “sebepe” ve “cevher” anlamında kullanılmadığı için sembolik olarak nitelendirilebilecek her şeyin altında yatan bir şeydir. O, bir şey olmadığı için bir obje de değildir. Onun bir zatı var ancak zatı olan ya da olmayan her şeye zıttır. Öte yandan varlığın kendisi olduğu için hiçbir şeyden ayrı değildir. Ondan ancak sembolik bir şekilde şahıs olarak söz edebiliriz.²²²

Tillich için Tanrı kişisel değildir ancak kişisel olan her şeyin temeli olduğu için kişisel olandan daha az bir şey değildir. Ayrıca o, nihâi kaygıyı ifade eder ama bir “şey” değildir. Çünkü bir şey olmak, sonlu olmakla aynı anlama gelir. Bu nedenle Onun hakkında sembolik olmayan bir ifade dile getirilemez. Ancak bunun istisna olduğu bir durum vardır. Bu durum “Tanrı kendinde varlıktır” ifadesi ile açıklanır. Bu ifadenin sembolik olmadığını ve kendisinin üstünde bir şeye işaret etmediğini belirten Tillich, teolojik iddiaların sadece bu temelden yapılabileceğini savunur. Aksi takdirde Tanrı olmadığını kabul etmemiz gerektiğini söyler.²²³

²¹⁸Tillich, **Din Felsefesi**, s. 89.

²¹⁹Paul Tillich, **Din Felsefesi** s. 89.

²²⁰Tillich, Paul, **Love, Power and Justice**, Oxford University Press, Londra, 1954, s. 109.

²²¹**Systematic Theology I**, s. 256.

²²²**A.e.**, s. 271.

²²³**Systematic Theology I**, s. 238.

Tillich, Tanrı tasavvurunu sadece nihâi kaygı olarak değil, kendinde varlık olarak da ortaya koyar. Nihâi kaygı olarak ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru “kitab-ı mukaddes”in Tanrı tasavvurundan besleniyor idi. Peki ya “bizzat varlık” ya da “kendinde varlık” nedir?

Bizzat varlığı Tillich, özel bir varlık ya da varlıklar grubu olmadığını ya da somut veya soyut bir şey olmadığını belirterek, onun daha ziyade açıkca veya dolaylı olarak düşünülen bir şey şeklinde tasvir eder.²²⁴ Her varlık bizzat varlığa katılır. Katılmayı da Tillich şöyle açıklar: Bir sembol, sembolize ettiği şeye katılır. Seven sevilene katılır. Bilen bilinene katılır, var olan var oluş şartları altında onu o şey kılan öze katılır.²²⁵

Aslında burada Tillich, bizzat varlıkla tümeli kasteder. Çünkü tümelin var olduğunu kabul etmenin ancak süjenin ona katılımıyla mümkün olduğunu belirtir ve tümel tikel ilişkisi üzerinde durur. Ne kadar yüksek niteliklere sahip olsa da bizzat kendisi için var olan bir tümelden bahsetmek imkânsızdır. Yani, tümele veya diğer var olanların kendisine katıldığı en yüksek varlığa şartsız güç ve anlam atfedilse işte o zaman ona “bizzat varlık” ya da “varlığın temeli” denilir.²²⁶ Tümel olan vardır ama var olan değildir. Var olan, ancak kendini var eden varlığın gücünden pay alarak vardır. Mesela, insan, insanlık tümelinden pay aldığı için vardır.²²⁷ Böylece Tillich, tümelin varlık olmasını tikelin ondan pay almasına bağlamıştır.

Tillich, klasik teizmin Tanrı’yı şahıslaştırmasına ve Tanrı’nın her şeyi kontrol eden, diğer varlıkların özgür veya özne olmasına karşı çıkan konuma getirilmesine ya da varlıklar üzerinde bir varlık olarak ontolojik ayrıma tabi tutulmasına karşı çıkar. Bu Nietzsche’nin ölmesi gerektiği söylediği Tanrı’dır. Tillich’e göre Tanrı’nın anlamı her şeyden önce kendinde varlık, varlığın temeli ya da varlığın gücü olmalıdır. Tillich’de ortaçağ düşüncesinden farklı olarak varoluşçu öğeler taşıyan bir Tanrı anlayışı vardır. Bu Tanrı ya da kendinde varlık, düşüncenin

²²⁴ A.e., s.163.

²²⁵ *Systematic Theology I*, s. 177.

²²⁶ *Systematic Theology II*, s. 10-11, 235.

²²⁷ *Systematic Theology I*, s. 254-255, 271.

ufkudur. O, kendinde varlığı ya da şartsız, ontolojik veya metafizik bağlamda temellendirmez. Ancak onu, psikolojik ve varoluşçu bir zeminde ele alır.²²⁸

Tillich için aslında felsefenin Tanrı'sı ile dinin Tanrı'sı arasında fark yoktur. Bu görüşü ile daha önceki Tanrı görüşü arasında farklılık olması, onun eleştirilen tarafı olmuştur. Hatta felsefenin Tanrı'sı ile dinin Tanrı'sını, "Tanrı vardır" ögesinde özdeşleştirmek istemiştir.²²⁹ Ona göre filozof, aslında dinî sezgiyi felsefi kavramlara döker.²³⁰ Ayrıca o, sadece bir varlık değil aynı zamanda iyi'dir. Bizzat varlık, bizzat iyi ve bizzat hakikatle özdeşir.²³¹ Öte yandan bilgi ve varlığı da özdeşleştirir. Çünkü onun için bilmek bir şeyi varlık olarak onamaktır.²³² Açıkça varlığı, bilgiyi ve iyiyi bir olarak görür.

Aslında Tillich Tanrı'nın var olduğunu kabul etmez. Çünkü onun var olduğunu ya da varlık olduğunu söylediğimiz zaman onu diğer varlık kategorilerine koymamız gerekir (uzam, zaman, nedensellik gibi). Böyle olunca da öz ile varlık arasında bir ayrım söz konusu olur. Çünkü ona göre Tanrı, öz ve varoluşun ötesinde bir ve aynıdır. Bizzat varlıktır, yaratıcı temeldir.²³³ Bütün var olanlar ona katılır ve ondan pay alır.²³⁴ "Tillich'e göre, "yüce varlık" ya da "Tanrı" dinî edim durumunda nihâi olana şartsız surette göndermede bulunma durumunun temsilcileridir. Onlar, varlık kavramını aşan şartsız aşkın temsilcileridir veya sembolleridir. Eğer, Tanrı bir varlık olarak kabul edilirse bu, dinî edimde tüketilir. Varlığın tüketilmesi durumu da aslında ateizme içkindir."²³⁵

Tillich, Tanrı'nın varlığı ile ilgili soruları, ne sorulabilir ne de cevaplanabilir olarak görür. Çünkü bu tür soruların muhatabı doğası itibariyle varoluşun ötesinde olması gerekir. Bu da Tanrı'nın doğasını inkâr etmek anlamına gelecektir. Çünkü Tanrı var değildir. Kendinde varlıktır. Yani öz ve varoluşun ötesindedir. Teizmin

²²⁸Systematic Theology I, s. 235. Varoluşçu Teoloji, s. 174-176.

²²⁹"The Significance of The History of Religions for The Sistematic Theology", s. 88.

²³⁰Systematic Theology I, s.227.

²³¹A.e., s. 207.

²³²Love, Power and Justice, s. 20.

²³³Systematic Theoloji I, s. 205.

²³⁴Varoluşçu Teoloji, s. 186.

²³⁵A.e., s. 191. Tillich, Paul, "The Religious Symbol", Religious Experience and Truth, ed. Sidney Hook, New York Universty Press, New York, 1974, s. 314-315.

yaptığı gibi Tanrı'nın var olduğunu iddia ve ispat etme çabaları onu inkâr etme ile aynı şeydir.²³⁶

Tillich'in, Tanrı görüşünü incelerken onun bazen Yeni-Platoncu, bazen varoluşçu, bazen de Hristiyan yönünü görmüş oluruz. Bununla birlikte Tillich'in Tanrı ile ilgili ifadeleri tatmin edici değildir. Bir yandan, her sonlu varlığı Tanrı'ya dayandırırken, öte yandan Tanrı var değildir der. Bunu açığa kavuşturması gerekirdi. Ayrıca, bir taraftan Tanrı'nın varlık olmadığını belirtirken diğer taraftan Tanrı'yı iyinin, adaletin Tanrı'sı olarak dile getirmesi çelişki oluşturmaktadır. Ayrıca Tillich, bütün varlıkların katıldığı şartsızın tümelliği için bireyin varlığını şart koşarken, şartsızın şartsızlığını da şüphede bırakır.

Tanrı ile ilgili düşüncelerinin müphemliği ya da tam anlaşılamaması onun ateist olmakla suçlanmasına neden olmuştur. Çünkü teizmin “kişisel Tanrı” anlayışını reddedip sonlu ve yaratılmış bir dünyanın içinde olmak anlamına gelen kendi varlık anlayışının temelinde Tanrı'yı bir gerçekliğe sahip kılmamış ve onun varlığını reddetmiştir. Ayrıca Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki katılım ilişkisi onun panteist olarak düşünülmesine de neden olmuştur.²³⁷ Tillich'in Tanrı'yı nihâi olarak kaygılı olduğumuz şey konumuna koyması her şeyin Tanrı olarak karşımıza çıkabileceği ihtimalini doğurur. Yani bizi, nihâi olarak kaygılandıran her şey Tanrı olabilir. Bu durum ise dinî anlayışta şirk anlamına gelir. Sonuç olarak Tillich, Tanrı anlayışında bulunan pek çok çelişkili ve muğlak ifadelerinden dolayı modern dönem insanına dinî anlatmada daha çok anlaşılır olma çabasına rağmen tartışmalı bir Tanrı düşüncesini ortaya koymuştur.

3.3.2. Din Anlayışı

Tillich, insanın “dinî varlık” olduğuna dikkat çeker. İnsan ile ilgili tüm düşüncesinin temelinde insanın dinî boyutunun olduğunu gösterir. Modern dönemin düşünce yapısının gelişiminde insanın dinî boyutu önemsenmemiş, bilincin ilkel bir evresi olarak görülmüştür. Tillich, bu düşüncenin aksine insanın dinî boyutunu bilincin ilkel bir evresi değil, bilincin temel bir özelliği, bilincin vazgeçilmez bir

²³⁶Systematic Theology I, s. 237.

²³⁷Tan, Necmettin, “Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı”, **Mukaddime**, sayı 8, 2013, s. 62-63.

unsuru olarak kabul etmiştir. Çünkü insan, nihâi kaygılı olduğu şey veya kendinde varlık hakkında mutlak surette ilgilidir.²³⁸ Bu ifadeyle o, insanı “nihâi olarak kaygılı” olması bakımından “dinî varlık” olarak kabul eder. İnsana derinlik kazandıran ve onu insan yapan bu boyuttur.

İnsan doktrini, Tillich’in varoluşçu anlayışında dinî bir temelde ele alınır. Tillich, insan benliğinin âlemden tamamen bağımsız olmadığını dile getirirken ben olmanın hem âleme karşı hem âlemle iç içe olmayla aynı anlamı taşıdığını savunur. Çünkü varlığın doğası gereği bireysel ile toplumsal karşılıklı ilişki içerisinde. İnsan ise, doğa ile sürekliliğe tabidir. Ancak bilinci ile zaman ve mekân kategorilerini aşabilir. İnsanın aslî yapısında ontolojik olarak ele alınması gereken sınırlı bir özgürlük vardır. Ancak benin (nefsin) fiillerinin, kişinin varlığının bütünüyle belirlendiği için sorumluluğa tabi olduğunu da söyler.²³⁹ Sınırlılığın sadece insan açısından yaşandığını belirten Tillich, “bir şey” olmayı aynı zamanda “sınırlı olmak”la bir tutar. Bu da kişi için sonluluk anlamı da taşıdığından yokluğa yönelik endişe verici bir durumdur. Ancak bu endişe, bir objeye sahip ve kişinin eylemleri ile giderilebilecek korku ile karıştırılmamalıdır. Varoluşa dair bu endişe nihâidir ve onu dengede tutan ise cesarettir.²⁴⁰ Tillich bu cesarete; “var olma cesareti” der.

Tillich’e göre din, şartsız yönelmedir. Din, şartsızın hakikatının, var olan gerçeklikler, değerler ve kişisel hayat sayesinde anlamsal olarak ortaya çıkmasıdır.²⁴¹ Ayrıca din insanın tüm yaşamının derinlik boyutudur (Dimension of depth). İnsanın tinsel yaşamının derinliğinin bir görünüşüdür. Derinlikten kasıt ise, insanın tinsel hayatındaki koşulsuz, şartsız, nihâi noktaya işaret eden dinî görünüştür. Din en temel anlamda nihâi olarak kaygılı değildir ve insan tininin tüm yaratıcı eylemlerinde açık bir şekilde görülür.²⁴²

²³⁸Systematic Theology I, s. 211.

²³⁹Thomas, Paul Tillich, s. 220. Systematic Theology, s. 204.

²⁴⁰Thomas, Paul Tillich, s. 220- 224.

²⁴¹Tillich, Paul, “On the Idea of a Theology of Culture”, *Theologian of the Boundaries*, Ed. Taylor, Mark Kline, Fortress Press, Minneapolis, 1991, s. 40-41.

²⁴² Tillich, Paul, *Theology of Culture*, Ed. By Kimball, Robert C, New York Oxford Univesty Press, 1959, s. 7.

Tillich, din fenomenini açıklamada yukarıda da görüldüğü gibi genelde tin kavramını çok kullanır. Buradaki tin, sadece zihin (mind) anlamında değil, ilahî tin ve bu tinin insandaki etkisi olmak üzere iki şekildedir. Yani tutkuyu, düşünceyi ve erosu da içine alır. Tabi bütün bunlar, logos-yapı (logos-structure) olmaksızın bir şey ifade edemez.²⁴³ Peki, nedir bu tin?

Tillich, tini, varlık içinde düşüncenin kendi kendini belirlemesi olarak ele alır. Her ne kadar bağlı olsa da ne varlığa ne de düşünceye indirgenemez. “Varoluş” durumundaki düşüncenin modudur.²⁴⁴ Din, teorik, pratik ve duygusal öğelerin karmaşık bir bütününe form vermek için birleşen tinsel bir tutumdur.²⁴⁵ İnsan tininin de ahlak, kültür ve din gibi üç temel fonksiyonu vardır: Ahlak, tinsel alanda bizzat benin kendi olarak bütünleşmiş ve odaklanmış bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Kültür, yaşamın kendi yaratıcılığında zuhur etmesi bunu da tinsel boyutta gerçekleştirmesidir. Din ise, yine tinsel alanda bizzat yaşamın kendini aşmasıdır.²⁴⁶

Tillich’e göre din kavramı, ruhun şartsız anlama doğru yönelmesidir. Ruhun her fiile anlam verme eylemidir. Bu özelliği ile din, anlamın herhangi bir fonksiyonu değil bütün fonksiyonları için temeldir. Din fonksiyonu şartsızdan tümdengelim yolu ile elde edilir. Tümel bir kavramı ifade eden şartsıza doğru yönelmeye iman tanımında da yer verilmektedir. Şartsıza yönelme olan din, insanın nihâi olarak ilgili olma durumudur.²⁴⁷ Nihâi kaygıyı açıklarken Rudolp Otto’yu referans alan Tillich için din;

“...bir kişinin varoluşun anlamı hakkında şartsız bir şekilde ilgili olmasıdır. Dinin bir diğer olası ifadesi; bir şeyi mutlak surette ciddiye almak, nihâi kaygı ya da sınırsız tutku tarafından ele geçirilmiş olmaktır... Diğer bir açıdan din, nihâi olarak yüce olan için hayat deneyiminin bizzat kendini aşmadır. Nihâi olarak yüce, kutsalla kastedilen şeye karşılık geldiği için, bunun yerine kutsal da denilebilir. Ben bütün bunları karşılayan sadece iki kelimeli ‘nihâi kaygı’ (ultimate concern) ibaresini kullanıyorum. Öyleyse din, nihâi olarak kaygılı olma durumudur.”²⁴⁸

²⁴³Systematic Theology III, Universty of Chicago Press, 1963, s. 21-25, Varoluşçu Teoloji, s. 48.

²⁴⁴Aşk, Güç ve Adalet, s. 137.

²⁴⁵Tillich, “On the Idea of a Theology of Culture”, s. 39.

²⁴⁶Systematic Theology III, 253-254.

²⁴⁷Tillich, Din Felsefesi, s. 67, 82, 83, 86.

²⁴⁸Tillich, Paul, The Spritual Statution in our Technical Society, Ed. Thomas, J. Marx, Mercer University Press, New York, 2002, s. 159.

Dinin dar ve geniş anlamlarının bulunduğunu vurgulayan ve en geniş anlamıyla nihâi kaygı tarafından kavranılmış olma durumu olarak belirten Tillich, dinin dar anlamdaki anlayışını temele alır. Dar anlamdaki din anlayışı ise belirli bir yer, zaman, kişide özel bir kitap, imaj ya da dilde, özel bir ritüelde ortaya çıkan kutsalın yeniden tecrübe edilme durumudur.²⁴⁹

Tillich, filozoflarının felsefelerinin temelinde bile nihâi kaygının olduğunu söyler. Teolojinin bile felsefi düşüncenin objeleri olan kavramları kullandığını savunur. Hatta ilahiyatçının, tam anlamda filozof olmasa bile kullandığı kavramları sıkı bir felsefi disipline dayandırması gerektiğini belirtir. Ancak ilahiyatçı, felsefi disipline dayalı kavramları kullansa bile onun amacı bu kavramların ötesine geçmek, onları aşmaktır.²⁵⁰

Tillich için din, nihâi kaygıya, kişinin temel değerlerine sürekli göndermede bulunur. Ona göre din, nihâi şekilde kaygılı olmanın yanında, insani olan her eylemi etkileyen bir varoluş boyutuna sahiptir. Sanat, bilim, ahlak veya estetik gibi diğer eylem ve aktivitelerde, anlamın ne kadar derin seviyelerine ilerlenirse, dinî seviyeye o kadar yaklaşmış olur.²⁵¹

Tillich'in din anlayışı, teorik din anlayışından ziyade varoluşsal bir din anlayışıdır. Ona göre İsa'nın söylevi kavramsallaştırma olmayıp, dinin esası olan eylemdir. Bunu da İsa, bizzat kendini somut bir şahıs olarak ortaya koyarak göstermiştir. Ancak o, Mesih olarak Tanrı ile birliğini korumak için kendini feda etmiştir.²⁵² Din, Tillich'e göre bizzat yaşamdır. Gerçekliğin soluk fotoğrafları değil dinî kavrayışta bir fiildir. Kutsal ve seküler alandaki boşluğun yok olması da varoluşsal din anlayışının sonucudur. Eğer din, nihâi kaygı tarafından kavranılma durumu ise, bu durumu özel bir alanla kısıtlayamayız. Bu koşulsuz kaygılı olma durumu hayatımızın her alanına, her dönemine göndermede bulunur. Tillich, dünyayı Tanrı'nın mâbedi olarak görür.²⁵³

²⁴⁹Tillich, Paul, **My Search For Absolutes**, Published by Simon & Schuster, New York, 1967, s. 131.

²⁵⁰Tillich, Paul, "Philosophical Background of my Theology", **Philosophical Writings**, Ed. Wenz, Gunther, Walter de Gruyter, Berlin, 1989 s. 419- 420.

²⁵¹**Varoluşçu Teoloji**, s. 55-57.

²⁵²Tillich, **Theology of Culture**, s. 40.

²⁵³Tillich, **Theology of Culture**, s. 41.

Varoluşsal din anlayışı, din ile kültürü de ilişkilendirir. Din kültüre anlam verirken, kültür dinî ifadeleri biçimlendirir. Aralarında keskin bir ayrım yoktur. Dolayısıyla dinî her edim dile, kültüre ve topluma ihtiyaç duyar.²⁵⁴

Tillich, dinî şartsıza yönelme olarak tanımlamıştı. Şartsıza ilişkin tecrübelerimizi ifade etmek için kültürden ödünç alınan dile ve sembollere ihtiyaç duyarız. Çünkü insanın tinsel yaşamının her aktivitesi dille aktarılır. Nitekim dil sayısız kültürel yaratıcılık aktivitesinin sonucudur.²⁵⁵ Şartsızın din ve kültürle ilişkisine ise iman denilebilir.²⁵⁶

3.3.3. İman Anlayışı

Tillich'in şartsıza yönelme şeklindeki din tanımı, örtük bir şekilde imanın da tanımıdır. Ona göre iman, nihâi kaygı veya bizzat varlık tarafından ele geçirilmiş olmadır. Ya da insanın nihâi olarak kaygılı olma durumudur. Tillich, imanın (faith) teorik ve pratik fiillerdeki şartsıza doğru yönelme özelliği ile varoluşsal özelliğine dikkat çekerken, inancın (belief), doğru ve yanlış olma olasılığını barındırdığını ancak doğru olarak kabul edilen şey olduğunu söyler.²⁵⁷

İmanın objesinin kesinlikle sembolik olması gerektiğini savunan Tillich, bu objenin, onun dışındaki her şeyin kendisinden çıkarıldığı ve her şeyin onunla anlam kazandığı bir obje olduğunu söyler.²⁵⁸ Ancak şartsıza doğru yönelme olarak gördüğü iman konusunda şartsızın şartsız olma sıfatıyla asla obje olamayacağını belirtir. Çünkü şartsız, sadece sembol olabilir. Biz de bu sembolle şartsıza yönelir onun sezgisine sahip olur ve onu araştırırız. Böylece iman, şartlıdan ödünç alınmış bir sembol aracılığıyla şartsıza yönelme anlamına gelmektedir.²⁵⁹

Aslında, imanın özel bir objesi yoktur. Şartsız onun objesi değildir. Ancak iman, bütün fonksiyonlarda bulunan etkinliktir. Fonksiyonlar arasında hususi bir fonksiyon olmadığı gibi ruhun fonksiyonlarından hiçbirisiyle özdeş değildir. O, sadece

²⁵⁴Theology of Culture, s. 42.

²⁵⁵Theology of Culture, s. 47.

²⁵⁶Varoluşçu Teoloji, s. 67.

²⁵⁷Tillich, Din Felsefesi, s. 86-87.

²⁵⁸Tillich, Paul, "Two Types of Philosophy Religion", Theology of Culture, Ed. By Robert C. Kimball, New York Oxford University Press, 1959, s. 28-29.

²⁵⁹İmanın Dinamikleri, s. 86.

fonksiyonlarda ifade edilir onlara köken olur. Şartsıza yönelmeyip şartlı biçimlerde kalmak Tillich'e göre, inkârcı bir tutum olur. Bu da imanın karşıtı bir durumdur. Her ne kadar heteronom iman anlayışına benzese de heteronom iman şartlı biçimleri şartlı olarak değil, şartsızın bir taşıyıcısı olarak anlar. Bu anlayışla da bağımsız inançsızlıktan ayrılır.²⁶⁰

Tillich imanı, teonom, heteronom ve otonom olarak üçe ayırır. Bunların ayrılma kriterinde şartsız anlayışı ve kültür bulunur. Kültürü ruhun ve anlamın şartlı biçimlere yönelmesi, dinî ise, ruhun şartsız anlama yönelmesi ve anlamın şartsız özüyle birlikte şartlı biçimlerinin birleşmesi olarak tanımlayan Tillich, bu birliğe teonomi demiştir. Din ile kültür bu birliğe uyuyordu. Din ile kültürün birbirine karşılıklı bağılıklarına teonom diyen Tillich, Teonom imanın ise kültürün biçimlerinin şartsızın özüyle dolu olması anlamına geldiğini söyler. Teonomiye zıt olarak otonomi gösterir. Otonom kültürü profan olarak niteleyen Tillich, Otonomiye ise şartlının şartsızdan bağımsız olarak ele alınması şeklinde tanımlar. Burada, kültür ve din ayrılır ve ortaya boş, yaratıcı güçten yoksun bir anlayış ortaya çıkar. Otonomi karşısındaki dini, ancak belirli anlamlara ve biçimlere bağlı sembollerle açıklayabiliriz şeklindeki anlayışa ise heteronom iman anlayışı denir. Bu anlayışta ise, şartsız anlam sadece belirli biçimlerde kavranabilir ve özgün dinî alanda açıklanabilir. Yani, bu anlayışta sadece belirli biçimler dinî sembollerin şartsız otoritesini kabul eder. Sonuç olarak öz-form birlikteliğini yakalayamadığı için şartsızı kabul eder.²⁶¹ Tillich, dinin kültürün özü, kültürün de dinin formu olduğunu söyleyerek²⁶² teonom tutumun benimsenmesini savunur. Çünkü bu tutumda din ile kültür, sonlu ile sonsuz, öz ve formun birlikteliği bulunmaktadır ve bunların özüne uyan ilişki teonomidir.²⁶³

İman kişisel yaşamın merkezinde cereyan ettiği ve kişiliğin tüm öğelerini barındırdığı için Tillich, imanı odaklanmış bir edim olarak ele alır. İman, insan tininin en merkezi edimidir. İmanda hem bütün varlığın özel işlevi hem de insanın

²⁶⁰Tillich, **Din Felsefesi**, s. 87.

²⁶¹**A.e.**, s. 84-85.

²⁶²Tillich, Paul, "The Religion of Secular Culture", **Theologian of Boundaries**, Ed. Taylor, Mark Kline, Fortress Press, Minneapolis, 1991, s. 121.

²⁶³Tillich, **Din Felsefesi**, s. 85.

belirli bir yönünün kabiliyeti birleşmiştir. Yani, sadece bu ikisinden biri bulunmaz. Ayrıca iman, insanı oluşturan öğelerin toplamı olduğu kadar bunları aşan ve her biri üzerinde kesin bir etkiye sahip olan bir edimdir. Bu edim, bütün kişiliğin, nihâi anlam ve önemi olan bir şeye odaklanmıştır.²⁶⁴ Tillich'e göre bir kişilik edimi olan iman, kişisel yaşamın dinamiklerine katılır. Burada, bilinç ve bilinçaltı da iman edimine katılır. Çünkü her ikisi de kişiliğin birer unsurudur.²⁶⁵ Ayrıca imanın içerisinde bilinçdışı öğeler de önemli yer tutar. Bilinçdışı öğeleri hesaba katmadan imanı ele alamayız. İmanın gerçekleşmesi içinde bilinç ve bilinç dışının temas halinde olması gerekir. Çünkü bilinçdışı itkilere sembollerini, biçimlerini, veren bilinçtir.²⁶⁶ İman ediminde merkezi konumu bulunan tin ise, nesne değil edimselliktir. Aynı şekilde bu edimsellik de "kişi"de nesne olarak değil kişilik olarak vardır. Sonuçta karşımıza beden, ruh, tin, yaşam, akıl, bilinç ve bilinç dışının dinamik birliğini oluşturan kişilik çıkar ve iman da kişiliğin bütün bu yönleri ile nihâi anlama yönelen bir edimdir.²⁶⁷

Nihâi kaygı, tutkulu bir ilgi anlamını da içerdiği için, iman da kesinlikle tutkulu bir eylemdir. Çünkü beden hakiki olan bütün iman edimine katılır ve iman da nihâi kaygının insanı ele geçirmesinden başka bir şey değildir. Çünkü iman rasyonel bir edim değildir. Hem rasyonel hem de irrasyonel öğelerin aşıldığı bir edimdir. Ancak imanın hem rasyonel hem de irrasyonel bir edim olduğunu söyleyince de onun vecdî bir etkinlik olduğu söylenmiş olur. Çünkü iman, kişiliği de içine alan merkezi bir edimdir. Ancak imanın bu vecdî yönü onun rasyonel yönünü dışlamadığı gibi, rasyonel olan ya da rasyonel olmayan herhangi bir yönü ile de özdeşleştirilemez. İmanın bu vecdi yönü ile hakikatin ve ahlakî değer de farkına varılır. Böylece vecd; kişisel merkezde birleşen, kişinin tüm öğeleriyle birlikte kendi olabilmesinin yanında, bu öğelerin dışında da kendisi olabilmesidir.²⁶⁸

Tillich'te imanı ne tam bir irade ne de tam bir teslimiyet olarak açıklayamayız. Tamamen duygusal bir coşkunluk ya da taşkınlık durumu da değildir.

²⁶⁴Tillich, **İmanın Dinamikleri**, s. 4.

²⁶⁵**A.e.**, s. 45.

²⁶⁶**A.e.**, s. 106-107.

²⁶⁷Tillich, **İmanın Dinamikleri**, s. 4.

²⁶⁸**A. e.**, s. 6-7.

İman ediminde duygu vardır ancak iman bu duygudan doğmaz. Çünkü imanın bilişsel bir içeriği de vardır. İmandaki bu bilişsel yön, iradeyi karşımıza çıkarır. Bütün bu duygusal, bilişsel ve iradî edim bir merkezde birleşmiştir. Kişiliğimizdeki bir öge imanı oluşturmaz ama baskın olabilir. Dolayısıyla iman bağımsız araştırmanın bir sonucu da değildir. Çünkü iman bilişsel bir tasdiktir. Bu bilişsel tasdik, içinde kabul ve teslimiyeti de barındırır.²⁶⁹

İman, inanan ve inanılan arasındaki zorlu uçuruma rağmen, cesur bir tasdiktir. Bu zorlu uçuruma ise nihâi kaygının, şüphenin ve cesaretin ayrılmaz oluşu diyebiliriz. Nihâi kaygı halindeki kişinin bu tasdiki, kişi için bir enerji kaynağıdır ki bu kaynak imanın dinamiğinin bir kaynağıdır.²⁷⁰ Ancak iman bu kesinliği varoluşsal bir kesinliktir. Dolayısıyla imanı da var olma cesareti olarak tanımlayabiliriz.²⁷¹

Burada dinamik bir iman tanımı görürüz. Çünkü nihâi kaygı Tillich'e göre, şüphe ve cesareti de birlikte barındırır. Ayrıca nihâi kaygı tutkulu bir ilgidir. Bu tutku sadece hem kaygı hem vecd içinde tecrübe edilir. Ancak bu tecrübe de somut bir içerikten soyutlanarak değil, bu somut içerikle birlikte onun içinde ve onun aracılığıyla elde edilir.²⁷²

Tillich, imanın şüpheyi de içerdiğini ileri sürer. Ona göre, imandaki bu şüphe onun donuklaşmasını engeller ve taptaze kalmasını sağlar. Burada dinî müesseseleri özellikle kiliselerin önemini vurgular. Çünkü kiliseler, vahyi yeniden yorumlayarak onu yok olmaktan kurtarırlar. Bir nevi tekrar yaratılmasını sağlarlar. Buna Tillich “iman riski” der ve bu riskin önemini vurgular.²⁷³

Yine Tillich, iman kavramının gerçek anlamını kaybettiğini ancak var olma cesareti sayesinde imanın manasının anlaşılabilirliğini savunur. Çünkü var olma cesareti imanın ifadesidir ve yokluğa rağmen varlığın kendini onaylama gücüdür. Varlığın bu gücünü, her cesur edimde etkin olarak görürüz. Yine, iman var olma

²⁶⁹ A. e., s. 7-8.

²⁷⁰ A. e., s. 16, 21, 34-35.

²⁷¹ Varoluşçu Teoloji, s. 102.

²⁷² Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 102.

²⁷³ Systematic Theology I, s. 144.

cesaretinin temeli olmakla birlikte varlığın temeliyle birleşerek ruhun sonsuza yükselmesidir. Ayrıca da iman, bizzat varlığın gücü tarafından onaylanma ve ele geçirilmiş olma durumudur.²⁷⁴

İnanana gelince, o, nihâi ile arasındaki uçurum olan kendi sonluluğuna direnir. Bunu da ancak sonlu ve sınırlı bir varlık olarak, nihâi, sınırsız ve sonsuz olana katılmakla ve onun karşısına tam birey olarak çıkmakla gerçekleştirir.²⁷⁵ Bu katılmanın nasıl olacağını Tillich, insanın hem var olma cesareti hem kendinde varlıkla olan ilişkisi ile açıklar. İnsanın kendi varlığının temeliyle olan ilişkisi ancak varlığın yapısından elde edilen sembollerde ifade edildiği için, katılma ve bireyselleşme hem var olma cesaretinin niteliğini hem de varlığın temeli ile olan ilişkinin niteliğini belirler. Katılma daha baskınsa, kendinde varlıkla olan ilişki mistik bir niteliktedir. Ancak bireyselleşme baskınsa, bu ilişki kişisel bir karakterdedir. Bunların her ikisi de kabul edilip, aşılsa kendinde varlıkla olan ilişki “iman” niteliği taşır.²⁷⁶ Çünkü iman, hem mistik katılımı hem de kişisel güveni kapsar.

Paul Tillich, Luther’in Tanrı ile insan arasında karşı karşıya kalınan ilişkide insanın güvene dayalı cesaretini benimsemesini över. Luther’in iman için kullandığı “rağmen” anlamına gelen *trotz* sözcüğünün önemini vurgular ve inananın Tanrı’ya olan sarsılmaz güveninden ve onunla kişisel olarak yakınlık kurmasından ve karşı karşıya gelmesinde, iman sürecindeki kaygıya rağmen kendini bizzat bireysel olarak onama şansını yakaladığından bahseder.²⁷⁷ Her ne kadar yokluk tehditi mevcut olsa da imanda, kişinin hem kendinin hem dünyanın gücünden daha büyük olan varlığın gücüne katılarak kendi bireyselliğini onaması, kendi olarak var olma cesaretini göstermesi yokluk tehdidinin ötesindedir.²⁷⁸

İmanın, Tillich tarafından yapılan bir diğer tanımı aklın kemale ermesi durumudur. Nihâi kaygı olarak iman, vecd halindeki akıldır. Bu durumda aklın durumunun ne olacağı sorulabilir. İman, insanın hiçbir yönünü dışta bırakmadığı için

²⁷⁴Tillich, Paul, **The Courage to Be**, Yale Universty Press, Londra, 1952, s. 172.

²⁷⁵**The Courage to Be**, s. 162.

²⁷⁶**The Courage to Be**, s. 156-162.

²⁷⁷**Varoluşçu Teoloji**, s. 107.

²⁷⁸**The Courage to Be**, s. 156.

aklı da yok saymaz. Hatta insanın var eden bütün öğelerini kuşatıcı bir edimdir. Bundan dolayı akıllı yok sayan bir iman, insanın insaniliğini de yok sayar. Nitekim iman ediminde akıl, vecdi olarak bizzat kendini aşar. Çünkü akıl, sınırlıdır. Bu sınırlılığının farkında olması ile akıl, kendi sınırlarını aşar. Sınırlı akıl sahibi olan insan, sonsuz olana aidiyet duyar. Böylece iman, sonsuzun sonlu olan insanı ele geçirmesinden başka bir şey değildir.²⁷⁹

3.4. Din Dilinde Sembolizm ve Paul Tillich'in Sembolik Din Dili Anlayışı

3.4.1. Sembolik Dil ve Sembolizm

Din dilini yorumlama ve anlamlandırma çabaları bu dilin mâhiyeti problemini de gündeme getirmiştir. Tıpkı, sanat ve edebiyatta kullanılan dil gibi, din dillinde de katı bir yaklaşımın benimsenerek, rasyonel gerçekliğe dayanan bir dil kullanılması oldukça zordur. Özellikle kutsal kitapların dili olan ilahî kelâmı doğru anlamak noktasında o kelâmın muhatabı olan insan için din dili büyük önem arz etmektedir.

Dilin literal anlamının dışında yorumlanması durumunda pek çok soru ile karşılaşırız. Örneğin, lafzi, bir başka deyişle vaz'i anlam haricinde yapılacak yorumlarda ele alınacak ölçüt ve kriterlerin neler olduğu gibi sorular, cevaplanması gereken önemli sorulardır. Çünkü birincil anlam denilen vaz'i anlamın dışındaki anlamlara gidilmesi durumunda konunun hem felsefî hem akademik düzlemde nasıl kalacağı sorunuyla karşı karşıya kalırız. Bu nedenle din dilinin yapısını ve mâhiyetini tüm yönleri ile ortaya koymak için ciddi bir çalışma yapmak gerekir.²⁸⁰ Dil felsefesi bağlamında ele alınan, dayanağını sembolizm algısında bulan “sembolik dil anlayışı”, din dilinin mâhiyeti ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunu ele alırken üzerinde durmamız gereken önemli bir yaklaşımdır. Öte yandan, sembolik düşünce modunu savunanlar, dille ifade edilemeyen ya da ifade etmekte yetersiz kalınan hakikatlerin sembolik olarak anlaşılabilceğini savunurlar. Çünkü onlar için, dille

²⁷⁹Tillich, **İmanın Dinamikleri**, s. 75-76.

²⁸⁰Turan, Maşallah, “Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 30, Erzurum 2008, s. 140-141.

tecrübe arasında tam bir örtüşme olmadığı için dilin sınırları tecrübenin nihâi sınırları değildir.²⁸¹ Konuyu ele alırken ilk olarak sembol ve sembolizm gibi önemli bazı kavramların tanımını yapmak gerekir.

Sembol (İng. symbol; Fr. symbole; Al. symbol) : “Bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret demektir. Bir anlamı ya da nesneyi göstermek ve ifade etmek için kullanılan sözcük, işaret ya da mimik olarak sembol, kendisine, ortak bir sözleşme, anlaşma, uzlaşma ya da gelenek aracılığıyla belli bir anlam aktarılan uzlaşımsal işareti, belirli bir nesne, süreç veya işlemi ima etmeye yarayan şeyi tanımlar.”²⁸²

Sembolik dilden bahsedilince mecazî, analogik, mitolojik gibi sembolik özellik taşıyan dillerin tamamı kastedilir. Aynı şekilde, temsili dile de oldukça benzetilir. Ancak sembolik ifadeler, temsili ifadeler gibi herkes tarafından kabul edilmiş anlama sahip, durağan, genel geçer değil, canlı ve çağrıştırmacı özelliği olan ifadelerdir. Tanrı hakkında kullanılan ifadeler, belli bir hayat tarzını ve duyarlılık anlayışını oluşturmaya yönelik ifadeler olarak görülür. Ayrıca temsili ifadeler, Tanrı ile ilgili kullanıldığında tek anlamlılık ve çok anlamlılık arasında referans olma özelliğini gösterirken, sembolik ifadeler için bu durum anlamsızdır.²⁸³

Sembolik ifadeler, insan bilincinin dış dünyayı algılamadaki farklılık durumunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü insan bilinci, dünyayı algılamaya çalışırken iki yol kullanır: Birincisi doğrudan nesnenin basit duyuda olduğu gibi zihinde de görünmesi durumudur; diğer yol ise nesnenin ya da eşyanın dolaylı bir şekilde duyularda görünmeyip, bilinç durumunda olamayan imgeler aracılığıyla zihne sunulması durumudur. Çeşitlilik arz eden bu imgelerden biri de sembolik imgelemdir. Sembolik imgelemden amaç, lâfzî bilgiyi zihne sunmak değil insan ruhunu belirlenen amaç doğrultusunda uyandırmaktır.²⁸⁴

²⁸¹ **Din Dili**, s. 88.

²⁸² Cevizci, Ahmet, “Sembol”, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1479.

²⁸³ **Din Dili**, s. 88-89.

²⁸⁴ Çınar, Aliye, “Din Dili; Dinî Sembol ve Ritüel-Tebliğ”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dindarlık Olgusu Sempozyumu, s. 325.

Sembole dayalı anlatım biçimine, “sembolizm” denilmektedir. Bizler, iletişiminizi dil sembolizmi ile yapar, faaliyetlerinizi bu semboller içinde ve onlar aracılığıyla gerçekleştiririz. Çünkü biz, dil ya da dile tekabül eden işaretler olmaksızın düşünemeyiz. Öyle ki insanın düşünen bir varlık olmasından dolayı rasyonel hayvan olarak tanımlandığı klasik düşüncenin ötesinde E. Cassirer, insanı “simgeleştiren hayvan” olarak tanımlamakta ve bu tanımın daha kapsayıcı bir dil olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü insan, sadece fiziksel evrende değil, dil, sanat, mitos ve din gibi yapıları barındıran simgesel evrende de yaşar. Simgesel düşünce sayesinde de evreni yeniden biçimlendirme yeteneği kazanır.²⁸⁵ Simgesel evrene ulaşmak, doğal sınırını aşmak, din, sanat, felsefe ve bilimin kendisine açtığı ideal dünyaya geçebilmek için ise sembolleri geçit olarak kullanır. Sembol sayesinde de yine insan, biyolojik ve pratik bir varlık olmaktan çıkar.²⁸⁶

Din, mitoloji ve sanat gibi sembollerin geçerli olduğu alanlarda sembolizm söz konusu olduğunda, kullanılabilecek simgesel malzemeler çok zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri bunlardan bazılarıdır. Ancak bütün bu anlatım biçimleriyle birlikte sembolün, “kendi dışındaki bir şeye karşılık olarak akla gelen herhangi bir şey” şeklinde üzerinde önemle durulan bir diğer tanımıyla da çokça karşılaşırız. Burada vurgulanan sembol, kendi haricindeki bir hakikati temsil etme özelliği ile beraber, o gerçekliğin yerine geçme gibi bir mâhiyete de sahiptir.²⁸⁷

Sembolizmi birçok alanda görürüz. Bu alanlardan biri ve en önemlisi dilsel öğeler olduğu gibi bir diğeri nesneler alanı olabilmektedir. Ayrıca, fenomenlerde de görülmektedir. Ancak konumuz itibarıyla sembolizmi ele alacağımız alan dilsel öğeler alanı olacaktır. Bu yüzden sembolizmi, “dilsel anlatım biçimi olarak sembolleri kullanma sanatı” şeklindeki tanımı ile ele alacağız.²⁸⁸

Dilsel anlatım biçimi olarak sembol, gösteren ve gösterilenin, yani biri somut diğeri tinsel olan iki yarım parçanın bir araya getirilerek sembolize edilmesi

²⁸⁵Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 42, 80. **Din Dili**, s. 89.

²⁸⁶Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, s.56.

²⁸⁷**Din Dili**, s. 90.

²⁸⁸Tokat, Latif, **Dinde Sembolizm**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 134-144.

olarak ele alınır. Bununla birlikte bir şeyi, diğerinin formunda düşünme veya görmedir. Sembolik ifade ise, olgular âlemine ait bir nesneyle, bu nesneyi aşan aşkının teması ile ortaya çıkan şeydir. Sembolün metaforla benzerliği bulunsa da hatta karıştırıldığı zamanlar olsa da sembolle metafor bir çok açıdan birbirlerinden farklıdır. Metaforlar, birer sembol olsalar da her sembol metafor değildir. Çünkü semboller, linguistik olan ve linguistik olmayan iki ifade biçimini ya da iki dünyayı bir araya getirdiği için, sembollerin sadece linguistik alanını gösteren metafordan ayrılır.²⁸⁹ Bir başka ifadeyle, sembollerde bulunan semantik yön bizi semantik olmayan yöne geri gönderir. Bir bakıma iki boyutu ya da iki dünyayı bir araya getirir. Böylece bir sınır olma özelliğini de almış olur. Sembol, bilinç ve bilinç dışını bütün olarak ifade eder. Metafor, kelimeler dünyasına ait iken semboller gerçeklik alanına aittir. Örneğin, kutsalı biz taşta, suda, ağaçta vb. birçok nesnede tezahür ederken görebiliriz. Bu da sembolün metafor gibi sadece sözlerin veya ifadelerin alanında değil, yaşamın, duyguların, dünyanın tam da içinde olduğunu gösterir.²⁹⁰

Sembolik dilden bahsederken onun metaforla karıştırılmaması gerektiğini belirttik. Ancak karşımıza sembolik dile oldukça benzeyen bir başka kavram, alegori çıkmaktadır. Her ne kadar sembole benzese de alegori ile sembolü de karıştırmamak gerekir. Çünkü alegori, ifade edilmesi ve anlatılması zor olan bir fikrin somut çevirisidir. Yani, bir betimleme yöntemidir. Bu yöntemde işaretlerin yorumlanması ve gerçeğin tasvir edilmesi söz konusudur. Bunun için de bir bilgi birikimi gereklidir. Gerçeğin tasvir edilemediği, işaretlerin algılanır bir nesneye değil bir *anlama* gönderme yapıldığı duruma “sembolik imgelem” denir. Yorum ve tasvirde her zaman ilk anlam önemlidir ve ön plandadır. Oysa sembolde ikinci anlam ön plandadır ve öncesinde bir bilgi birikimi gerektirmez. Sadece sembolün içinde doğduğu veya oluştuğu kültürün dokusunun ve özelliklerinin iyi bilinmesi gereklidir. Ayrıca sembol alegori gibi gösterilen şeyi tasvir veya tercüme etmez. Aslında, bir tecellidir. Bu özelliği, onun doğrudan düşünceyle algılanamayacağını gösterir.²⁹¹

²⁸⁹ **Din Dili; Dinî Sembol ve Ritüel-Tebliğ**, s. 326-327.

²⁹⁰ **Varoluşçu Teoloji**, s. 216-217.

²⁹¹ Durand, Gilbert, **Sembolik İmgelem**, çev. Meral, Ayşe, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9-10.

Sembollerin özelliklerini ve işlevlerini ele aldığımızda karşımıza sembolün önemli özelliklerinden biri olan ve onun indirgenemez oluşunu açıklayan “çok anlamlı olma” özelliği çıkar. Sembol, bir şeye gönderimde bulunma anlamına gelse de sadece bir şeye indirgenemez. Çünkü sembolün, sembol olmadan önce nasıl bir durumda olduğu veya ne olduğu bilinmez. Bilinç ile birlikte bilinç dışının da unsurudur. Bu nedenle belirsizdir ve anlaşılması oldukça zordur. Arkasında bilgi birikimi değil onu meydana getiren kültürel bir arketip vardır.²⁹²

Sembolü iki yarım parçanın bir araya getirilmesi olarak tanımlayanlar olduğu gibi zıt çiftin birleştiricisi olarak da ifade edenler var. Yani, sembolün bilinç dışından doğan imge ile bilincin algı ve formlarını bir arada tutma yeteneği olduğunu da söyleyebiliriz.²⁹³

Tillich, sembolün hem bize kapalı olan gerçekliği hem ruhumuzun bu gerçekliğe karşılık gelen boyutlarını açığa çıkaran iki ucu olduğunu söyler. Çünkü semboller, sadece aşkın olanı değil, ruhumuzun gerçekliğinin gizli boyutlarını da açığa çıkarır. Tıpkı iyi bir oyunun bize insan manzaralarına yönelik görüş vermekle kalmayıp varlığımızın gizli derinliklerini açığa çıkarması gibi.²⁹⁴

İnsan bilincinin iki tarzda dünyayı tasavvur ettiğini belirtmiştik. Bunun için iki yol kullanır: Biri doğrudandır ve nesneldir, diğeri dolaylı imgelem olandır. Doğrudan düşüncede, eşyayı algıda veya basit duyuda olduğu gibi zihinde mevcut görür. Dolaylı düşüncede, bilinçte olmayan eşya bilince imge vasıtasıyla sunulur.²⁹⁵ Doğrudan düşünmeyi savunan bu bilimsel düşünme modu, insanın kültürel ve yaratıcı yönünü tanımlamada yetersiz kalır. Burada, sembolik imgelem devreye girer ve semboller sayesinde kültürel dünyamız anlamlı kılınır.²⁹⁶ Yani insan, anlamı sembollerle kurar ve sembolleştirme yeteneği ile de yaşamın doğal sınırlarını aşarak dünyasını sürekli olarak yeniden biçimlendirir ve kurar.

²⁹²Varoluşçu Teoloji, s. 208.

²⁹³Durand, Sembolik İmgelem, s. 9-10.

²⁹⁴Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 44-46.

²⁹⁵Sembolik İmgelem, s. 7.

²⁹⁶Varoluşçu Teoloji, s. 205-206.

Sembollerin işaretlerle karıştırıldığını görürüz. Hatta bu sorun “semboller ve işaretler” meselesi olarak ayrıca tartışılır. Öncelikle, sembollerin işaretlerle benzer noktaları bulunur. Örneğin, her ikisi de kendilerinin ötesinde başka bir şeye işaret ederler. Tıpkı kırmızı ışığın kendisinin dışında yani kırmızı ışık olma dışında, durmaya işaret etmesi gibi. Ancak semboller ile işaretler aynı yapıda değildir. Aralarındaki temel fark şudur: İşaretler, işaret ettikleri şeyin yerine geçmezler, onun gerçekliğine ve gücüne katılmazlar. Örneğin, alfabedeki harflerin yazıldıkları gibi işaret ettikleri şeye veya seslere katılmamaları ve sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen işaret ettikleri veya sembolize ettikleri şeyin anlamına ve gücüne katılmaları gibi semboller, sembolize ettikleri şeyin anlamına ve gücüne katılırlar. Örneğin, bayrak, kral gibi kelimeler, sembolize ettikleri şeyin gücüne bir sembol olarak katılırlar ve işaretten öteye geçmiş olurlar.²⁹⁷

Öte yandan işaretler, mevcut ya da doğrulanabilir bir gösterilene göndermeden başka bir şey olmadığı için ve işaret ettiği şeyden pay almadığı için, anlatılması ve sadece ifade edilmesi karmaşık olan bir sürecin açıklanmasıdır. Ya da kavramsal bir terimin somut olarak mevcut olduğunu gösterirler. Oysa sembolik imgelemde, gösterilen hiçbir surette tasvir edilemez olduğunda, işaret algılanır bir nesneye değil de bir *anlama* gönderme yaptığında, son anlamıyla sembolik imgeden söz edilir. Örneğin Platon’un *Phedon* diyalogundaki eskatolojik mit ölüm ötesi olan ve tecrübeye yasak olan alanı tasvir ettiği için sembolik olma özelliğini taşır.²⁹⁸

Her sembol, sembolik olmayan konuşmanın yetersiz kaldığı bir gerçeklik seviyesini açılar. Mesela, sembollerin anlamına ne kadar girmeye çalışsak onun, gerçeklik seviyesini açımlayan bir sanat işlevi olduğunu o kadar görürüz. Bunlar şiir, görsel sanat, müzik gibi bize kapalı olan gerçeklik düzeyleridir. Bu yüzden sanatsal ürünler sembolik karakter taşır.²⁹⁹ Örneğin, şiir, insanın sıradan dünyada karşılayamadığı gerçeklik için, kendini ifade aracı olarak sembollere ya da somut dile başvurunun sonucudur. Ayrıca rüya veya düşler de Freud’un psikianalizci

²⁹⁷Tillich, Paul, **Din Dilinin Doğası**, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 11, Sayı 2, 2002, s. 229-230. İmanın Dinamikleri, s. 45.

²⁹⁸**Sembolik İmgelem**, s.7- 8.

²⁹⁹Tillich, **Din Dilinin Doğası**, s. 230.

görüşüne göre bilinçaltının karmaşıklığını bilinçten aldığı sembollere yüklemek olarak tanımlanır ve böyle kabul edilir. Yani sembolik imgelem bilinç dışını kavramanın bir başka şeklidir.³⁰⁰

Yukarıda sembolün fonksiyonlarından bahsettiğimizde, sembollerin başka sembollerle yer değiştiremeyeceğini belirtmiştik. Çünkü semboller, arkasındaki kültürle birlikte doğar ve ölür. Oysa işaretler, yaratılıp yok edilirler. Bu özelliği ile işaretler sembollerden, bir kez daha ayrılır. Çünkü işaretleri değiştirebilir, yerine başka bir işaret kullanabiliriz. Örneğin, trafik işaretlerinden dur anlamına gelen kırmızı ışığı yeterli bulmayıp onun yerine mavi ışığı koyabiliriz. Ancak “Tanrı” gibi sembolik bir kelimedede değişiklik yapamayız.³⁰¹

Sembol olarak işlev gören şeyin anlam ile iki şekilde ilişkisi vardır: Birincisi, anlamın taşıyıcısı olarak işaret ettiği şeyle “anlamı var” dediğimiz ilişki, diğeri ise “kast etmek” olarak kullanılan “demek istiyorum” anlamına gelen ilişkidir. Bu yüzden, sembolik bir şey farklı anlamları bir araya getirir. Bunun için, arka planda sosyal, kültürel bir bütünlük gerekir.³⁰² Bu durum ise, sembollerin kaynağı sorusuna bizi götürür. Sembolün doğduğu yer genellikle kolektif bilinçaltıdır. Yani, bir sembol, ne olursa olsun ister bir kelime ister bir bayrak olsun doğması için bir grubun bilinçaltının onu kabul etmesinden kaynaklı sembolik özellik taşır. İnsanlardan oluşan bir grup ortak bilinçaltı bir sembolü ortaya çıkardığı gibi, o sembolün varlığına da son verebilir. Eski tanrıların günümüzde yok olduğu artık sembol olma özelliğini taşımadığı gibi. Bunun nedeni ise onların ortaya çıktığı şartların değişmesidir. Şartlar değiştiğinde onlar da ölür.³⁰³

Sembolün işlevselliğini ele aldığımızda karşılaştığımız bir diğer durum ise, sembolün anlamı tam olarak açmadığıdır. Sembol, anlamın bir kısmını açarken bir kısmını da gizler. Zaten sözlük anlamına baktığımızda bir parçanın iki yüzü şeklinde tanımlı verilen sembolün iki parçasından biri el altında açıkta iken diğeri

³⁰⁰ **Sembolik İmgelem**, s. 10, 39.

³⁰¹ Tillich, **Din Dilinin Doğası**, s. 231.

³⁰² **Varoluşçu Teoloji**, s. 214.

³⁰³ Tillich, **Din Dilinin Doğası**, s. 231.

gizlidir.³⁰⁴ Ayrıca işlevsellik söz konusu olduğunda sembolün gücünü tekrardan aldığını da belirtmekte fayda vardır. Örneğin, sembolik ritüellerde inananın hareketleri sayesinde bedeni ve dokunduğu yerler anlam kazanır. Bu özellik, mitlerde de bulunur. Onlar da, düşünce ve imge arasındaki bazı ilişkilerin tekrarıdır.³⁰⁵

Sembolik dil, bir yandan Tanrı'ya karşı olan yönelimlerimiz, tavrımız ve tapınmalarımızda başvurduğumuz hatta kullandığımız bir dil olma özelliğini de taşır. Aynı şekilde, Tanrı hakkında insanlara yönelik kullandığımız dil içinde sembole başvururuz.³⁰⁶ Ayrıca dinî sembolizm, teistik bir ifadenin nesnel karşılığının gerçek dünyada olduğunu kabul eder. Yani sembolik dil, dinî ifadelerde en çok başvurulan dil olma özelliğini de taşır. Dinî semboller ele almadan önce semboller ikiye ayırmak gerekir; i) bir şeyi başka dil ve terimlerle daha açık bir şekilde kavrayabileceğimiz ve arkasını görebildiğimiz semboller ile ii) Tanrı hakkında kullanılan her türlü sembolik ifadelerdir ki bu tür sembollerin arkasını göremeyiz.³⁰⁷

3.4.2. Dinî Sembol ve Tillich'in Yaklaşımı

İnsanın inandığı varlığın bütün özelliklerini ihata eden bir kavrama sahip olduğu söylenemez. Dolayısıyla da onun Tanrısal gerçekliğe nüfuz etmesinin mümkün olmadığı iddia edilir. Bu iddiayı savunanlar, Tanrısal gerçekliğe nüfuz etmenin tek yolunun sembollerin dolaylı yolu olduğunu kabul ederler.³⁰⁸ Yani, dinî semboller, ortaya çıkarılmak istenen gerçekliğin iletilmesinde mümkün yolların bulunmadığı zamanda bu gerçekliği ifşa etmek ve insanın ona ulaşabilmesini sağlamak için kullanılan köprülerdir. Köprü konumundaki bu semboller, bazen kutsalın tecelli ettiği mekânlar, yerler olabildiği gibi şekiller, ritüeller hatta mitoslar şeklinde de karşımıza çıkar.³⁰⁹

Dinî sembollerin oluşumunda literal anlam kabul edilmez ve göz ardı edilir. Önemli olan lafzî olan değil “denilmek” istenilendir. Dinî bilinç, sembollerdeki anlamı bulmaya çalışırken, onun literal anlamını da göz ardı eder. Eğer dinî bir

³⁰⁴Varoluşçu Teoloji, s. 213.

³⁰⁵Din Dilinin Doğası, s. 231-232.

³⁰⁶Din Dili, s. 88.

³⁰⁷A.e., s. 94.

³⁰⁸Gusdorf, Georgies, İnsan ve Tanrı, çev. Özcan, Zeki, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 70.

³⁰⁹“Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel-Tebliğ”, s. 328.

sembolde literal anlam kabul edilip olumlanırsa, sembol putlaşır. Semboller, hem tecrübede kavranan şeyi ifade eder hem sembolün temsil ettiği ötekine işaret eder ve ötekiyle kurulan ilişkide köprü görevi görür. Ayrıca, dinî sembollerin bu özellikleri dinî bir topluluğu kavramanın da yoludur.

Kutsalla ilgili kullanılan ifadelerde doğrudan bir dile getirilişin mümkün olmadığını belirtmiştik. Onu dile getirirken dolaysız yolları kullanmak gerekliydi. Kutsalın dolaysız dile gelişini en iyi şekilde dinî semboller kullanarak gerçekleştirebiliriz. Her ne kadar içerik olarak mitlerle paralellik gösterse de formları farklıdır. Mitsel bilinç ile dinî bilinç farklıdır. Mitte, idealin gerçekten, anlamın ise varoluştan ayrı bir konumu yoktur. Her ikisi de mitte aynıdır. Eğer, mitsel bilincin sonucunda ortaya çıkmış ve mite ait olmuş öğeleri dinî inançtan uzaklaştırırsak o zaman hakikatte tarih içinde ortaya çıkmış bir dinden söz edemeyiz. Din, dinî formunu, mitsel dünyayla oluşturur. Dinî bilinç ise, miti ortadan kaldırmadan onun putlaşmasını engeller. Burada, önemli olan mitlerin dinî bilinçte bıraktığı izlerdir. Gerek mitsel olsun gerek dinî olsun insanın Tanrı'yı tasavvur etmesi, kendi bilincinin farkına varmasında önemli bir yer tutar. Çünkü insanın kendini bilmesi, kavraması, yapmış olduğu Tanrı tasavvuruyla doğru orantılıdır.³¹⁰

İnsanın kendini bilmesi ve bilincinin farkında olması dinî sembollerin oluşumunda önemli olmasının yanında belirli temel tecrübeler de bu sembolleri şekillendirme noktasında mühimdir. Çünkü insan bazı temel tecrübelerle karşı oluşan ihtiyaca cevap üretmek ve bu cevapları üretecek formlara sahip olmak durumundadır. İnsanların temel ihtiyacı, genelde benzer nitelik taşıdığı için, dinî sembolleri şekillendiren tecrübeleri de aynıdır. Bu tecrübeler anında zihnin cevapları sayesinde de insan, kendisini bizzat ilgilendiren ve “öteki” olan aşkının doğasını dolaylı bir şekilde kavrar ve onunla kurduğu ilişkinin farkına varır. Böylece, hakikatin zuhruna da tanık olur.³¹¹

Dinî sembolleri belirlemede ve bu sembollere özgünlüğünü vermede en temel kaynak kutsal kitaplardır. Ayrıca topluluklara da dinî mâhiyetini kazandıran

³¹⁰Cassirer, **Mitik Düşünce**, s. 230-240. **Varoluşçu Teoloji**, s. 219, “Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel-Tebliğ”, s. 329.

³¹¹**Varoluşçu Teoloji**, 219-220.

yine kutsal kitaplardır. Çünkü insanlık tarihine baktığımızda, genelde birbirine benzer mitler ürettiklerini görürüz. Ancak her toplumun kutsal kitabı, bunlara yeni bir belirlenim verir ya da bunları sınırlar. Örneğin, yılan sembolizminde şiirsel, düşsel ve kozmogonik somutlaştırmalarda hemen hemen aynı anlam söz konusu iken kutsal kitaplarda genelde şeytan kılıfı giydirilmiş olarak karşımıza çıkar.³¹²

Dinî sembolün özelliklerini incelediğimizde, aslında sembolün tanımından pek farklı olmadığını söyleyebiliriz. Genel sembol tanımında vurguladığımız çok anlamlı olma özelliğini, belirgin bir şekilde taşıdığını görürüz. Bu nedenle tek bir anlama indirgenemez. Sembolde olduğu gibi, dinî sembolün de görünen ve görünmeyen iki yönü vardır. Görünen boyutuyla anlama nüfuz edilirken, görünmeyen boyutuyla sembol bizi özüne katar. Çünkü dinî sembolün gerisinde kültürel arketipler ve kollektif bilinç dışı bulunmaktadır. Amacı, kişiyi üstün bir gerçekliğe bağlamak olduğu için bu bağlama durumunda insanı belirli bir yükümlülüğün de altına sokmuş olur. O yüzden, dinî sembol bir şeye göndermede bulunur ancak o şeye indirgenemez ve kavramsal dille tüketilemez.³¹³

Dinî sembol, tekrarlardan güç alır. Tekrarlar totolojik değil bu güç sayesinde tecelliye dayalı eylemlerin yorulmadan yapılarak evrene taşan bir görünümüdür. Örneğin, yapmış olduğu ritüel semboller sayesinde inanan kişinin hem bedeni hem dokunduğu şeyler anlam kazanır. O halde, “sembol, anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denkliği somut olarak tecessüm etmek zorunda olan ve bunu da uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelden ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işarettir.”³¹⁴

Dinî semboller, tıpkı semboller gibi anlamı tamamen açmaz. Yani bir yandan insanların kutsalla iletişim kurmalarına aracılık ederken diğer yandan kutsalla doğrudan karşılaşmanın dehşetinden korumak için örtü veya paravanlık yapar. Ayrıca semboller işlevini yerine getirdiği müddetçe değiştirilemedikleri gibi ancak anlama götüren gizil ve derunî güçlerini kaybettikleri zaman kollektif bilinçte

³¹² A.e., s. 221.

³¹³“Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel-Tebliğ”, s. 331.

³¹⁴**Sembolik İmgelem**, İnsan yayınları, s. 11-13.

işlevlerini yitirirler. Ya yok olurlar ya da sadece birer gösterge olarak varlıklarını sürdürürler.³¹⁵

Dinî sembollerin bedensel ifadesi ve en önemli davranış biçimi ritüellerdir. Ritüeller, dinî tecrübenin de eylemsel yani pratik bir ifadesidir. Çünkü en önemli ritüellerden olan ibadet, eylemde simgelenen bir etkiyi belirlediği için basit bir taklit değil, bir katılmadır. Hakikat, ritüeller sayesinde eylemlerde ifşa olur. İnanan için Tanrı, ritüellerde tezahür ya da tecelli eden bir hakikattir. Dinî sembollerin temel işlevi de hem hakikatin önündeki hem inananın gözündeki perdeyi kaldırmak ve onu aydınlatmaktır. Ritüeller, başka bir şekilde ifade edilemeyen tecrübelerin sembolik bir gösterimidir. Kişi Tanrı ile arasındaki ontolojik farklılığı ritüellerde idrak eder. Kutsalın tecrübesine ritüeller aracılığıyla ulaşır.³¹⁶

Dinî sembole Tillich'in nasıl yaklaştığını, düşüncelerinin temelinde sembollerin ne kadar yer tuttuğunu ve mâhiyetlerini incelediğimizde, Tillich için hem kavram hem konu itibarıyla sembollerin önemli yerinin olduğunu görürüz. Sembolik yaklaşımı problemlerinin temeline alan Tillich, gerek din hakkında gerek Tanrı ve onunla ilgili kullanılan dil hakkında olsun tüm görüşlerini bu yaklaşım üzerinden değerlendirip ortaya koyar.

Tillich'in sembolleri temele almasının nedeni, dinin ancak kendini doğrudan semboller grubu sayesinde ifade edebileceği düşüncesidir. Aslında din, kendini birçok çerçevede açıklayabilir. Bunlar felsefî, teolojik veya sanatsal terimler olabilir. Ancak bu çerçevelerin hiçbiri onun için dinin doğrudan ifadesi değildir. İnsanın nihâi kaygısının da ancak sembollerle ifade edilebileceğini savunan Tillich,³¹⁷ sembollerin bir şeyi ifade etmek için de kaynağını kişisel, sosyal ve politik kürelerden aldığını belirttiği ve “sembolik materyal” dediği materyalleri kullandığını ifade eder.³¹⁸ Bu sembolik materyaller sayesinde, doğrudan doğruya ele geçirilemeyen ve kavranamayan bir şeye dolaylı olarak ulaşılabilineceğini belirten Tillich, sembolünde tek bir türünün olmadığını açıklar. Yani semboller, sadece göstergelerden oluşmaz.

³¹⁵“Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel-Tebliğ”, s. 332.

³¹⁶A.e., s. 334-336.

³¹⁷Tillich, Paul, **Dynamics of Faith**, Harper & Row, New York, 1957, s. 41.

³¹⁸Paul Tillich, **Systematic Theology III**, s. 357.

Temsili semboller denilen dil, sanat, tarih gibi alanlarda ortaya çıkan sembollere de değinir. Onun için bu alanların sembolik dillerinin, din dili gibi kendine has özellikleri bulunur.³¹⁹

Tillich, sembollerin özelliklerini ele alırken dikkat çektiği en önemli nokta, sembolle işaret arasındaki farktır. Ona göre, sembollerin anlamını ancak işaretlerin anlamından ayırt ederek aydınlayabiliriz. Böyle bir ayırım yapmanın zorunluluğuna dikkat çeken Tillich, aksi takdirde çok fazla karışıklığa sebep olunacağını belirtir. Örnek olarak ise matematiğin, sembolleri değil işaretleri kullanmasını gösterir. Eğer işaretler olarak da ifade edilen matematiksel göstergelere sembol denilirse karışıklık işte o zaman ortaya çıkar. Bu yüzden, yanlışlıkla sembol denilen bu işaretleri gerçek sembollerden ayırt etmek gerekir.³²⁰

Sembolle işaret arasında kendilerinin ötesinde başka bir şeye gönderimde bulunma bakımından ortak bir özellik bulunsa da, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ya da gücüne katılma noktasında ayrı özellik taşırlar. Örneğin, trafikteki kırmızı ışık arabaların durması gerektiğine işaret eder. Ama arabaların durdurulması ile kırmızı ışık arasında gerçekte herhangi bir ilişki bulunmaz. Sadece adeten ilişkilendirilirler. Aynı şeyi harfler, rakamlar ve sayılar için de söyleyebiliriz. “A” ya da “B” harfi işaret ettikleri sese katılmazlar. Ancak bayrak temsil veya sembolize ettiğin ulusun gücüne katılır ve onun anlamına dâhil olur. Böylece sembolize ettiği gerçekliğin gücüne katıldığı zaman sembol olan bir şey, o gerçekliğe katılmadığı zaman ise işaret olur.³²¹ Aslında Tillich, sembollerin birinci karakteristik özelliği olarak belirttiği katılmanın, pek çok fonksiyonu olduğunu, her ilişkinin bir katılmayı içerdiğini savunur. Örneğin, bir bilgi edinildiği zaman bilen bilinene ya da seven sevilene katılır.³²²

Sembollerin, gösterdikleri şeyin gerçekliğinden pay aldıklarını söylemiştik. Ancak gösterdikleri şeyin yerine geçemezler ya da kullanılamazlar. Oysa işaretler her

³¹⁹Tillich, Paul, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, **Religious Experience and Truth**, Ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974, s. 3. **Varoluşçu Teoloji**, s. 222-223.

³²⁰Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 55.

³²¹Tillich, **İmanın Dinamikleri**, s. 45. **Theology of Culture**, s. 54-55.

³²²**Systematic Theology I**, s. 177.

ne kadar işaret ettikleri şeyin gerçekliğinden pay almazsalar bile onların yerine kullanılabilirler. Sembollerin bir diğer özelliği ise başka sembollerle yer değiştiremeyeceği gerçeğidir. Bu karakteristik özelliği ile yine işaretlerden ayrılırlar. Çünkü her sembolün, kendine özgü uygun bir özelliği vardır. Oysa işaretler başkalarının yerine kullanılabilirler. Mesela sembolik bir kelime olan “Tanrı” kelimesi gibi kendine özgü olan bir kelimede de tıpkı diğer sembolik kelimelerde olduğu gibi değişiklik yapılamaz.³²³

Tillich, üçüncü karakteristik özelliği olarak sembollerin, bize kapalı olan gerçeklik düzeylerini sonuna kadar açmasını örnek gösterir. Mesela, sanatsal ürünler başka bir yolla ulaşılamayan gerçekliklere erişim sağlamak için yaratılan sembollerdir. Bu sanatsal eserler olmadan gerçekliğin bize kapalı olan boyutu ile karşı karşıya kalacağımızı ileri sürer. Örneğin; şiirde, müzikte, resimde, görsel sanatlarda kapalı olan ve bilimsel olarak ele alınmayan gerçeklik düzeylerini açığa çıkarırlar. Çünkü sanatsal tüm ürünler sembolik özellik taşırlar. Ayrıca sembollerin ruhumuzun gerçekliğinin gizli boyutlarını açığa çıkardığını ve varlığımızın gizli kalan derinliğini ifşa ettiğini de savunur.³²⁴

Sembollerin dördüncü karakteristiği olan bir diğer özelliği derunî güçtür. Genel karakteristik özelliklerinde olduğu gibi, dinî sembollerinde deruni bir gücü vardır. Zaten sembol bu deruni gücünü kaybettiğinde bilinçte de fonksiyonunu kaybeder ve ölür. Çünkü semboller, doğaları gereği ancak bu güçle ifade ettikleri anlamı taşırlar. Böylece onlar, içsel güçlerini kaybettiklerinde sadece gösterge olarak varlıklarını sürdürürler. Bu mâhiyetinden dolayı Tillich, dinî sembollerin karakteristik özelliklerinden birinin, ruhumuzun gizli boyutlarından varolanların dünyasına tam olmasa da bir geçişin sonucu olduğunu belirtir.³²⁵

Tillich’in sembollerin beşinci karakteristiği olarak belirttiği diğer özelliği ise onların dileyerek veya isteyerek üretilmediğidir. Onlar, hem bireysel hem kolektif bilinç dışının benimsediği ya da ürettikleridirler. Eğer bilinç dışında kabul

³²³İmanın Dinamikleri, s. 42. Tillich, *Theology of Culture*, s. 4-5.

³²⁴İmanın Dinamikleri, s. 46.

³²⁵Paul Tillich, “The Religious Symbol”, *Religion Experience and Truth*, Ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974, s. 302.

görmezse herhangi bir fonksiyona da sahip olmazlar.³²⁶ Sembollerin altıncı karakteristik özelliği ise onların icat edilemeyeceğidir. Tıpkı, birer canlı varlık gibi doğar, gelişir ve yok olurlar. Bu, tamamen bulundukları ortamla ilgilidir. Anlam buldukları ortamda gelişirler. Ancak anlamlarını kaybettikleri toplumda ölürler. Tıpkı “kral” sembolünün tarihte bir zamanlar doğup gelişmesi ama günümüzde anlamını kaybettiği çoğu bölgede ölmesi örneğinde olduğu gibi semboller, ifade buldukları ortamlara göre varlık kazanırlar ya da kaybederler.³²⁷

Tillich için genelde sembol, özelde dinî sembol olarak tanımını yaptığı semboller iki uçludur: Birinci ucu, sembollerin açılma özelliği, ikincisi ortaya çıkarma özelliğidir. Çünkü semboller, yukarıda da belirttiğimiz gibi hem gerçekliğin hem ruhumuzun derunî tarafını açılar. Ancak bu tür semboller, her insana yani her ruha etki etmeyebilir. Çünkü müziğin, şiirin, görsel sanatların etki edemediği bazı ruhlarda bulunmaktadır.³²⁸ Ortaya çıkarma ya da ifşa etme özelliği olan bu semboller gerçeklik boyutunu asıl anlam boyutuyla ifşa ederler. Mesela, tarihî semboller, tarihsel olayların üzerini kapattığı tarihsel bir potansiyelliği gösterirken sanatsal semboller, insan ruhunun tecrübesinde ki estetik boyutu açar. Böylece onların asıl anlam boyutlarıyla gerçekliği ortaya çıkarırlar. Dinî semboller ise kutsal tecrübesini oluştururlar. Bu semboller birer aracıdır ve kutsalın özelliğini taşırlar. Oluşturulan bu kutsal tecrübesiyle her şey kutsalı ifşa eder. Bunlar; zaman, yer, söz, kitap, imaj gibi şeyler olabilir. Bunu hiçbir felsefî ve teolojik kavram yapamaz. Bu nedenle teolojik kavramlar ancak dinî sembollerden üretilen kavramlar olabilir.³²⁹

Burada, dinî sembollerin sadece kutsalı ifşa etme yönüne sahip olduğu gibi bir düşünce akla gelebilir. Ancak dinî semboller iki yönlüdür ve iki görevi bulunmaktadır. Bir yandan kutsalın kendisinde ifşa olduğu yani tezahür ettiği nesne yönüne ki bu nesneler de kutsal olma özelliğine sahip olabilirler, diğer taraftan inananların kutsala yöneliminde ve her kutsala başvurusunda vasıta olma yönüne ve

³²⁶ İmanın Dinamikleri, s. 46.

³²⁷ A.e., s. 47.

³²⁸ “The Nature of Religious Language”, s. 57.

³²⁹ İmanın Dinamikleri, s. 47-48. Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 4.

görevine sahiplerdir. Çünkü kutsal kendini tam olarak aracısız bir şekilde ve dolaysız olarak ifşa edemez.³³⁰

Sembolün, kollektif bilinç dışı tarafından üretildiğini belirtmiştik. Tillich için aynı durum dinî semboller için de geçerlidir. Yani, bir grubun bilinç ve bilinçaltısının karşılıklı etki tepki ilişkisinden meydana çıkar. Çünkü bir grup olmadan bir sembol ortaya çıkarılamaz, üretilemez ya da ileri sürülemez. O yüzden, dinî bir sembol bireysel bir yaratım sonucu ortaya çıkarsa ona sembol denilmez. Eğer, bir şey birisi için sembol olursa o şeyin sembolik formu o kişinin ait olduğu toplum ve kültürle ilişkilidir. Böylece, dinî sembollerin toplumun kişisel şifresi olduğu da söylenebilir.³³¹ Ayrıca, sembollerin ortaya çıkması için kollektif bilinç dışının önemini din dilinde de görürüz. Bu şekilde yapılan her tanımda dinin sosyal yönü de vurgulanmış olur.³³²

Nasıl ki her sembolün ortaya çıkması için bir grubun bilinç ve bilinçaltısının tepkimesi gerekiyor ise dinî sembol için de aynı durum söz konusudur. Aynı şekilde, sembolün sembol olma özelliğini yitirmesi için de yine grubun onu kabul etmemesi gerekir. Böylece o, sadece bir metafor olarak varlığını sürdürür. Antik Çağda'ki Yunan Tanrılarının artık dinî bir sembol değil sadece bir metafor olarak kalması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca dinî sembollerin oluşması için her ne kadar bir grup gerekli olsa bile sadece bir grup istedi diye de ortaya çıkmazlar. Bununla birlikte, dinî bir sembolün yok olması için bilimsel olarak yapılan herhangi bir eleştiri geçersizdir. Tillich, dinî sembollerin de her sembol gibi tıpkı birer canlı misali doğup öldüğünü belirtir.³³³

Sembolik düşüncede, mitlerin de kutsalın tezahüründe ve kutsala ulaşmada bir vasıta olduğunu görürüz. Burada, mitlerin de birer dinî sembol olup olmadığı ya da sembollerle mitlerin ilişkisi sorusu meydana çıkar. Tillich, sembolik materyallerin kaynağının kollektif bilinçaltı (collective unconscious) olduğunu belirtirken,

³³⁰Varoluşçu Teoloji, s. 262-263.

³³¹Tillich, *The Religious Symbol*, s. 302.

³³²Varoluşçu Teoloji, s. 165.

³³³Tillich, "Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 4. *İmanın Dinamikleri*, s. 54. *Theology of Culture*, s. 58.

bunlardan birinin de mitler olduğunu söyler.³³⁴ İnsanın nihâi kaygısı, ilahî figürlerde ve iman eylemlerinde sembolize edilir. Mitler ise beşerî-ilahî karşılaşmalar ile ilgili hikâyeleri toplayan iman sembolleridir ve her iman eyleminde bulunur. İmanın dilinin sembol olarak kabul edilmesinden dolayı da mitlere birer semboldür nitelemesi yapılabilir.³³⁵ Ancak içinde doğdukları toplum onların sembolik varlığına son verdikten sonra artık birer metafor olarak kalmışlardır. İşte, pagan tanrılarının da varlıklarının sona ermesi bu şekilde olmuştur. Yani, ortaya çıktıkları şartların değişmesi sembollerin ortadan kaybolma nedenidir.³³⁶

Ancak mitler, her ne kadar dinî sembollerin beslendiği kaynaklardan biri olsa da din, mitleri aşmaya çalışır. Bunun nedeni, mitlerin doğasından kaynaklıdır. Çünkü mitolojik dilde, tek tanrı dahi olsa tanrılara dayandırılan hikâye ve eylemler zaman ve mekân çerçevesine yerleştirilir. Ayrıca malzemesi veya materyali sıradan tecrübelerimizdir. Bu da Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi vurgulayan dinin, bu mesafeyi doğası gereği yaklaştırmaya çalışan miti aşmaya çabalamasının en büyük sebebidir. Ancak mit, yine de insanın tinsel yaşamından tamamen atılamaz. Çünkü nihâi kaygımızla ilgili sembollerde, mitsel öğeler bulunmaktadır.³³⁷ Ayrıca Tillich, Tanrı hakkında konuşulduğu zaman tamamen mitten arındırılmış bir dil kullanamayacağımızı savunur.³³⁸ Çünkü her sembolde aşkın öğeye karşılık gelen mitsel bir boyut vardır. Sonuç olarak mit, şartsız olan “aşkın”ın doğrudan ya da dolaylı olarak tasavvur edildiği dinî sembolde kavram olarak merkezi konumdadır.³³⁹

Dinî semboller ve mitler, yok edilemezler ve başka şeylerle örneğin bilimsel karşılıkları ile yer değiştirilemezler. Böyle bir çabanın asla başarılı olmayacağını savunan Tillich, bu çabanın sadece teşebbüs olarak kalacağını belirtir. Zira dinî sembollerin ve mitlerin yerine geçenler imanın dili olamazlar. Tillich’e göre bütün dinler, mitolojik dil kullanır. Çünkü ona göre, imanın dili semboldür. Bu nedenle kutsal kitaplarda, dinî doktrinlerde ve ibadetlerde bulunan mitsel öğeler mitolojik

³³⁴Theology of Culture, s. 58.

³³⁵İmanın Dinamikleri, s. 50-51.

³³⁶Theology of Culture, s. 58-59.

³³⁷İmanın Dinamikleri, s. 50-51.

³³⁸Systematic Theology II, s. 29.

³³⁹Tillich, The Religious Symbol, s. 312-319.

olarak tanınmalı ve bilimsel karşılıkları ile değiştirilmemelidir. Bunun içinde sembolik formları korunmalıdır.³⁴⁰

3.4.3. Paul Tillich'in Din Diline Sembolik Yaklaşımı

Din dilinin mâhiyeti, Tanrı hakkında kullanılan terimlerin nasıl olması gerektiği, Tanrı'ya karşı olan tavrımızın, tapınmalarımızın nasıl bir özelliğe sahip olması gerektiği ya da Tanrı'ya karşı yönelimimizde kullandığımız dilin niteliği gibi sorular bizi pek çok dil anlayışına götürür. Bunlardan biri de sembolik dil anlayışıdır. Bu dili savunanların en iddialı nedeni, hakikate ulaşmanın başka bir söylem yolu ile olamayacağıdır. Çünkü biz, din dilini kullanırken bilimsel dil gibi nesnel ve katı gerçekliğe bağlı bir dil kullanamayız. Onun yerine bireyi de dâhil eden, sezgiye dayalı bir dil kullanmak durumundayız. Aynı şey, sanat ve edebiyat için de geçerlidir.

Sembolik din dilini savunanlar, iletişimin dil sembolizmine dayandığı görüşünden yola çıkarlar. Yani dile karşılık gelen işaretler olmadan düşünemeyeceğimiz için, dindeki ifadenin de sembolik olduğunu savunurlar ve nesnel karşılıklarının dünyada olduğunu kabul ederler. Aslında sembolik ifade iki türdür: İlki temsili dediğimiz ve bir şeyi başka bir dille veya terimle daha açık bir şekilde kavramamıza yarayan sembollerdir, diğeri ise Tanrı hakkında kullanılan her türlü ifadedir.³⁴¹

Teoloji ilminin Tanrı hakkında kesin kavramlara ulaşamaması ve Tanrı'nın sonlu geçeklik dünyasını aşması, hiçbir sonlu gerçeğin Tanrı'yı doğrudan tam olarak dile getiremeyeceği sonucuna ulaştırmıştır. Bu da anlatılmak istenenin doğrudan doğruya duyulara ve hayale ulaştırılmasının ancak dolaylı anlatımla olabileceği sonucuna götürmüştür. İşte, Tanrı hakkında konuşmanın ancak dolaylı bir anlatım türü olan sembolik dille olabileceğini savunanların dayanağı bu düşüncedir. Bu düşüncenin en önemli temsilcisi, Paul Tillich'dir. Tillich, nihâi kaygı hali olarak tanımladığı imanın sembollerden başka dili olmadığını savunur. Sadece sembolik

³⁴⁰ İmanın Dinamikleri, s. 52-53.

³⁴¹ Din Dili, s. 94.

ifade kullanılarak imanın temel sembolü olan Tanrı hakkında konuşulabileceği tezini ortaya çıkarmıştır.³⁴²

Tillich, nihâi kaygımızın temel sembolünün Tanrı olduğunu belirtirken, bunu inkâr eden kimsenin (ateist) aslında Tanrı'yı kabul ettiğini ileri sürer. Çünkü ateizm, ona göre herhangi bir nihâi kaygıyı ortadan kaldırma teşebbüsüdür. Yani ateist kendi kaygısında bir nihâilik unsuru olduğunu kabul eder. Bununla birlikte Tillich, bir sembol olarak belirttiği Tanrı hakkında şöyle bir soru akla getirtmektedir; Tanrı sembolden başka bir şey değil midir? Tillich Tanrı hakkında ayırt etmemiz gereken iki öğeyi zorunlu kılar. Bunlar: i) Tanrı'nın *nihâilik* durumu ile ii) *somutluk* durumudur. Nihâilik doğrudan yaşandığı yani tecrübe meselesi olduğu için sembolik değildir. Somutluk durumu ise, sıradan tecrübelerden alınan ve sembolik olarak Tanrı'ya atfedilen unsurdur. Örneğin, Tanrı'nın kadir-i mutlak olarak sonsuz güce sahip olduğunu söylemek için güce dair insanî tecrübemizi kullanırız. Tanrı'ya dair nihâi kaygımız ise, onun ilahî figüründe sembolize edilir.³⁴³

Tillich'e göre, öncelikle sembolik olan ve sembolik olmayan iki türlü konuşma vardır. Sembolik olan konuşmanın da farklı karakteristikleri vardır. Çünkü gerçeklik seviyeleri birbirinden farklıdır. Bu yüzden farklı dil ve yaklaşım talep ederler. Örneğin, matematikte kullandığımız bir dil ile gerçekteki her şey anlaşılmaz.³⁴⁴

Dinî kavramlarının sembolik olmasının nedeni ise, nihâi olanın yapısı ve imanın doğasından kaynaklanır. Çünkü imanın dili, sembollerin dilidir. Sonlu hiçbir gerçeklik nihâi olanı doğrudan doğruya ifade edemez. Çünkü nihâi olan sonlu gerçeklik âlemini aşar. Dinî açıdan söylenildiği takdirde ise, Tanrı kendi ismini aşar denilebilir. Yani Tanrı denilsin veya denilmesin nihâi olarak bizi kaygılandıran hakkında söylenen her şey semboliktir veya sembolik bir anlam taşır. Bu semboller, işaret ettikleri şeye katılıp hem ondan pay alırlar hem onların ötesine gönderirler. Nihâi kaygı olarak tanımlanan imanın Tillich'e göre, sembollerden başka bir dili

³⁴² **Din Dili**, s. 94-95. **İmanın Dinamikleri**, s. 48. Tillich, "Symbols of Faith", s. 138.

³⁴³ **İmanın Dinamikleri**, s. 48-49.

³⁴⁴ Tillich, **The Nature of Religious Language**, s. 54-55.

yoktur.³⁴⁵ Bununla birlikte, nihâi kaygı halinin bir ifadesi olarak belirttiği din dilinin aslında sıradan gündelik bir dil olma özelliğini de haiz olduğunu belirtir. Bu yüzden, din dilinin ifade ettiği şeyler mitolojik, efsanevi ve tarihsel içeriği olan öyküsel veya şiirsel olabilir. Yani her ne kadar kutsalın dili olarak kutsallık atfedilse de doğasında sıradan veya gündelik bir dildir.³⁴⁶

Tillich, din dilinin sembolik olduğunu savunurken öncelikle dinî sembollerin doğasını ayırt eder. Tillich, bizzat varlık dışında Tanrı hakkında söylenen her şeyin sembolik olduğunu ve gerçeklikle karşılaşan her şeyin kutsalın taşıyıcısı olduğunu kabul eder. Bu nedenle de dinler tarihine baktığımızda sayılamayacak kadar çok fazla dinî sembolün olduğunu söyler. Bu da her şeyin kutsal veya kutsalın taşıyıcısı olabileceğini gösterir. Bu kadar çok dinî sembolün ise bir sınıflamaya ihtiyaç duyduğunu da belirtir.³⁴⁷

Tillich, öncelikle bütün dinî sembolleri asli ve ikincil olmak üzere ikiye ayırır. Sonrasında ise, aslî dinî sembollerin Tanrı, sıfatları ve eylemlerini içeren aşkın saha ile ilahî vücut bulma, ayinsel ve işaret sembolleri içeren içkin saha olmak üzere iki temel üzerinde olduğunu belirtir. Tillich'e göre, aşkın sahadaki temel dinî sembol Tanrı'dır. Ancak Tanrı kelimesi, burada iki anlama gelir. Birinci anlamı onun aşkın oluşu ve hakkında sembolik olmayan ifadelerin bulunuşudur. Bu yönüyle o, zihnimizde bizzat varlık veya kendinde varlık, nihâi hakikat, varlığın temeli gibi imaja sahiptir. İkinci anlamı ise, dinî bilincin şekillendirdiği, bizde var olan her şeyin kendisinde en mükemmel şekilde var olduğu, sembolik veya mecazî olan sıfat ve eylemlerle donatılmış obje olmasıdır. Nitekim aynı dinî bilinç bu objenin aşılması gerektiğini de söyler. Ancak Tanrı'nın haiz olduğu bu sıfatlar, lafzî anlamda alınamaz. Aksi takdirde yanlış yorumlanarak dinin tahrif olma sebebi olurlar. Sadece bu sıfatların sembolik karaktere sahip olduğu iddia edilerek Tanrı hakkında konuşulur. Yoksa Tanrı hakkındaki her ifade saçma olur.³⁴⁸

³⁴⁵Tillich, **İmanın Dinamikleri**, s. 44-45.

³⁴⁶Tillich, **Theology of Culture**, s. 47.

³⁴⁷Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 8-9.

³⁴⁸Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 60-65. Paul Tillich, "Din Dilinin Doğası", s. 233.

Tillich'e göre, bütün aslî semboller, Tanrı'nın üstündeki Tanrı'ya ulaşmak için araçlardır. Hatta Tanrı bile kendi adını aştığı için, o da şartsız ulaşmak için bir semboldür. Yani Tanrı, Tanrı için semboldür.³⁴⁹ Ancak burada aslî sembollerinin inananı nasıl Tanrı'ya ulaştıracağı ve kendini nasıl aşacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Tillich, bunun için de kullanılan aracın yine semboller olduğunu söyler. Bu sembollere de "ikincil sembol" adını verir. Mesela, "Rab, çobanımdır" ifadesindeki Rab, hakiki ve asli bir dinî sembol iken, çoban şiirsel özelliği olan bir metafordur.³⁵⁰ Yani normal durumda kutsalla hiçbir ilişkisi bulunmayan, işaret ya da sembol olarak ele alınan ifadeler, kutsala aracılık etmek ve asli sembolü açmak için kullanıldığında ikincil sembol olur. Ancak ayin ve ritüeller aslî yani içkin sembollerdir.³⁵¹

Yukarıda verilenlerden hareketle, Tillich düşüncesinde, Tanrı hakkındaki tüm nitelemelerin sembolik olduğunu görürüz. Bunlar, Tanrı ile ilgili eylem ve sıfatlardır. Ancak Tanrı'yı bizzat varlık, nihâi kaygı ve varlığın temeli olarak nitelediğimiz zaman, bu nitelemeler sembolik olmamaktadır. Böylece, Tanrı kavramı bir taraftan kavranabilen aşkını, diğer yandan ise sıfat ve eylemleri içeren ve sembollerle obje yapılan somut yönü içerir. Tanrı kavramındaki nihâilik unsurunu barındıran akli ilke, kendi içinde sembolik değildir. Doğrudan deneyimin bir konusudur. Somutluk unsuru ise doğrudan deneyimden değil gündelik deneyimden çıkarılıp Tanrı'ya uygulanır. Tanrı kavramındaki bu iki durumu, birbirinden ayırmamız gerekir. Örneğin nihâi kaygısı kutsal bir ağaç olan bir kişi hem kaygısının nihâiliğine hem nihâi ile ilişkisini sembolize eden ağacın somutluluğuna sahip olur.³⁵²

Tillich, bizzat varlığın neden sembolik olmadığını şöyle ifade eder: "Şartsız bir şeyin farkındalığı, asla onun sembolik olması değildir. Aksine, kendinde her ne ise onun farkındalığıdır. Skolâstikler gibi ona "bizzat varlık" diyebiliriz. Ancak nihâi

³⁴⁹ İmanın Dinamikleri, s. 9.

³⁵⁰ Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 9.

³⁵¹ Varoluşçu Teoloji, s. 248.

³⁵² İmanın Dinamikleri, s. 48-49. "The Religious Symbol", s. 315.

olan bizzat varlıkla iletişimizi sembollerle kurarız. Çünkü o sadece “nihâi varlık” olsaydı, onunla iletişim kuramazdık.”³⁵³

Tanrı hakkında sembolik form kullanarak konuştuğumuzda karşı karşıya kaldığımız durum, bizlerin Tanrı’ya hem “sen” diyebilen, hem de ona ibadet edebilen konumda olmamızdır. Tecrübemizi sonsuzca aşanla karşı karşıya kaldığımızda bir taraftan onun şartsız olmasının farkına varırız. Öte taraftan kendi şahıslığımızı kavrarız. Ancak Tillich, bu iki durumun aynı oranda korunması gerektiğini düşünür. Çünkü biz sadece yukarıda da belirttiğimiz gibi şartsız ögeyi korursak Tanrı ile hiçbir ilişki kuramayız. Ya da nihâilik unsurunu göz ardı edip sadece Tanrı ile ben-sen ilişkisini korursak onun ilahîlik unsuru olan ve her şeyi aşan şartsız boyutunu kaybederiz.³⁵⁴

Tanrı hakkında doğrudan deneyimden değil gündelik deneyimden yola çıkarak konuştuğumuzda, onun sıfatlarına işaret ederiz. Bu da Tanrı tasavvurundaki somutluk durumudur. Aslında, Tanrı’nın sıfatları bizde var olan niteliklerin tecrübesinden çıkarılır. Yani biz, Tanrı için sevgi, adalet, merhamet, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen dediğimizde onun bizde de mevcut olan sıfatlarından bahsederiz. Tillich, bunların Tanrı ile ilgili kullanımında literal anlamda uygulanamayacağını belirtir. Aksi takdirde, birçok hataya neden olur ki bu hataların telafisi mümkün değildir. Zaten dinin bozulmasının sebeplerinden biri de Tanrı’ya ait sıfatların lafzî anlamda yorumlanması hatasıdır der. Bu nedenle, bu sıfatların sembolik karakterinin tutarlı bir şekilde korunmasını savunur. Eğer, bu sıfatlar sembolik olarak anlamlandırılmazsa Tanrı hakkındaki her konuşma anlamsız olacaktır ve çelişkilerle sonuçlanacaktır.³⁵⁵

Tanrı’nın sıfatlarını anlamlandırmanın yanında eylemlerini belirten ifadeler kullandığımız zaman da sembolik olarak konuşuruz. Örneğin onun yaratma, yardım etme gibi fiillerini sembolik olarak almazsak lafzî olarak alırsak o zaman Tanrı’yu uzam, zaman ve nedensellik kategorisine bağımlı kılarız. Tillich, her ne kadar Tanrı’nın sıfatlarını ve eylemlerini anlamsızlıktan kurtarmak için tamamen sembolik

³⁵³Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 61.

³⁵⁴A.e., s. 61-62.

³⁵⁵A.e., s. 62.

olarak alınması gerektiğini söylese de Tanrı kavramının tamamen sembolik olarak okunamayacağını, bunun onu belirsizliğe götüreceğini de belirtir. Bu nedenle Tanrı'yı kendisine sıfatlar addedilen şartsız bir obje olarak varsayar.³⁵⁶ Bunun için Tillich, imanı da Tanrı'nın geçmişte yaptığı ya da gelecekte yapacağı eylemler hakkında bilgi veya bunlarla ilgili olan kıssalara ve hikâyelere olan inanç değil, nihâi kaygımızı ilahî eylemlerin diliyle ifade eden sembollerin kabulü olarak tanımlar.³⁵⁷

Burada, imanın da aslında bir semboller öbeği olduğunu görürüz. Çünkü iman, kutsal olan her şeyde, olaylarda, kişilerde, toplumlarda, sözcüklerde, belgelerde tecelli eder. Bütün bu kutsal nesneler, birer semboller hazinesidir. Aslında imanın semboller öbeğindeki bu kutsal olan şeyler, kendiliğinden/bizzatihi kutsal değildirler. Aşkın olan kendilerinin ötesindeki nihâiye işaret ettiklerinden ve ona aracılık ettiklerinden kutsal olma niteliğini kazanmışlardır.³⁵⁸ Aynı şekilde de bu işaret ve aracılık bittiğinde sembolik olma özelliğini kaybeder ve artık kutsal olamazlar.

Kutsal obje olarak dinî sembol olma durumuna doğal ve tarihsel objeler ve tarihsel şahısları da ekleyebiliriz. Tabi bunların da sembolik işlevleri önemlidir. Bütün bu semboller grubunun geçerli olmasının ölçütü ise şartsız olan aşkının etkili bir şekilde ifade edilme durumudur. Mesela, İsa ve Buda'nın tarihsel ve empirik gerçeklikleri olmalarının yanında, onlar şartsız, aşkın olarak tasarlandığı sürece sembollerdir. Tillich, özellikle iki yönü bulunan bu tür sembollerin yanlış bir objektifleştirmenin yıkıcılığından korunması gerektiğini belirtir.³⁵⁹

Tillich, ayinlerinde sembolik olduğunu savunur. Ayinlerin sadece bir işaret olmadığını ayinsel materyallerin dinî bilinçte sembol işlevini gördüğünü belirtir. İsa'nın son akşam yemeğindeki materyallerin sembolik olduğunu söyler. Ancak sadece sembolik ya da sadece işaret değil.³⁶⁰

³⁵⁶Tillich, "The Religious Symbol", s. 316.

³⁵⁷Tillich, **İmanın Dinamikleri**, s. 50.

³⁵⁸**A.e.**, s. 50.

³⁵⁹Tillich, "The Religious Symbol", s. 316-317.

³⁶⁰Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 64-65.

Tillich düşüncesinde bir başka sembol türü de işaret-semboollerdir. Sembolün özelliğini kaybettiği zaman işaret olarak kalacağını belirtirken, sembol olma özelliğini ancak kutsala götürme ve dinî eyleme dair harekete geçirme ile kazanacaklarını belirtir. Aksi takdirde sembol artık bozulmuş olur. Bu yüzden hem işaret hem sembol olan linguistik oluşumlara dikkat çeker.³⁶¹ Tillich bu türden semboller için örneğin, kilisenin özel bölümlerinin, ordaki mumların, Roma kilisesinin giriş kısmındaki suyun, özellikle Protestan kiliseleri olmak üzere bütün kiliselerde bulunan haç gibi birçok şeyin, aslında işaret olduğunu vurgular. Ancak kullanım esnasında sembol olurlar. Bu şekilde, görünüşte işaret olup kullanıldığında sembole dönüşen bu nesnelere, işaret semboller denilebilir.³⁶²

Sembol ve işaret arasındaki farkı yukarıda belirtmiştik. Yine Tillich, dilde bulunan işaret ve sembollerin, dilde bulunmayan işaret ve sembollerden farklı olduğunu belirtir. Bunların birbirinden ayırt edilmesi gerektiği üzerinde durur. Örneğin, dört harfli “sıra” kelimesinin hiçbir önemi yokken, yazı yazmak için kâğıt konulan ya da oturmak için bir banka işaret eden bir gösterge olabilmektedir. Aynı şekilde şiirin de, dilde bulunan ve işaret ettiği gerçekliğe katılan sembol olduğunu ifade eder. Ancak bayrak ya da haç işareti dilde bulunmayan ama belirli bir anlama işaret eden hatta o anlamın gücüne katılan linguistik semboldür.³⁶³

Tillich, dildeki sıradan kelimeleri, örneğin “sıra” gibi, sadece açıkladıkları anlamı işaret eden göstergeler oldukları ancak sembol olmadıkları için önemsiz addeder. Ancak şiir, ilahi gibi dillerin sadece belirli bir anlama işaret etmekle kalmayıp o anlamın gücüne de katıldıkları için, bunları linguistik semboller olarak ifade eder.³⁶⁴

Tüm dinî ifadelerin dinî sembol olmaması durumunu Tillich, bu ifadelerin dinî sembolün geçerlilik ölçütüne uymaması olarak açıklar. Çünkü dinî sembollerin geçerlilik ölçütü, ifade ettiği dinî tecrübeye ne kadar uyup uymadığına ya da hakikate ne kadar ulaştırdığına bağlıdır. Bu kriteri, linguistik dâhil tüm sembollerin genel

³⁶¹Tillich, “The Religious Symbol”, s. 318.

³⁶²Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 65.

³⁶³Tillich, **Tehology of Culture**, s. 55-56.

³⁶⁴**A.e.**, s. 55-56

ölçütü olarak ele alır. Dinî semboller ne kadar referansına ulaştırırsa o kadar hakikat terimine ulaşırlar.³⁶⁵

Dinî bir sembole, kutsalın gücüne katıldığı ve ondan pay aldığı ölçüde doğru bir semboldür diyebiliriz. Yani, vahyi doğru ifade edebiliyorsa ona doğru semboldür diyebiliriz.³⁶⁶ Tanrı'ya ilişkin linguistik olsun veya olmasın tüm semboller değişmez değillerdir. Mevcudiyetlerinin ve konumlarının onları oluşturan şartlara bağlı olarak değişme ihtimalinde olduğunu savunan Tillich, şartsızın, kendinde varlığın ise sembolik olmadığını ve değişmediğini savunur. Ancak kutsala ilişkin semboller, onları meydana çıkaran şartlar ortadan kaybolunca yok olurlar. Bu nedenle, bu sembollere sabittir ya da değişmez denilemez. Çünkü semboller, onları orataya çıkaran dinî duruma ne kadar uygun iseler o kadar hakikati kazanırlar. Ne zaman ki ortaya çıkmalarına neden olan durumun dışında başka bir şeye hitap ederlerse hakikatlerini kaybederler.

Ancak yukarıdaki durum, semboller ve işaret ettikleri şey arasında bir karışıklığa neden olabilir. Buna, din dilinde putlaştırma denilir ve ciddi bir tehlike oluşturur. Putlaştırma tüm dinî semboller için muhtemel bir tehlikedir. Genelde bizzat nihâi olan dışında dinî sembol, kendini nihâi gerçek olarak görür ya da tam tersi sembol olma özelliğini kaybedip hiçbir doktrin ya da ritüel içinde olmayabilir. Bu durum, putperest suistimalleri kaçınılmaz kılar.³⁶⁷ Tillich, İsa'nın kendini feda etmesini Tanrı gibi olmamak için yani putlaştırmaya karşı çıktığı için yaptığını belirtir. Bunu da diğer dinî sembollere ölçüt olarak sunar.³⁶⁸

Diğer açıdan bakıldığında, dinler yaşamaları ve varlıklarını sürdürmeleri için bir semboller sistemine ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, semboller de varlıklarını ancak dinlerin özel karakterinin ifadesi olduğu sürece sürdürebilirler. Bu nedenle, bir dinî grubun sona ermesi o dinî grubun sembollerinin gücünün sona ermesiyle olur. Bütün bunların yanında semboller, güçleri sona erdiği halde varlıklarını sürdürdüğü sürece de putperest suistimallere de açık olurlar. Tüm bunların sonucunda Tillich,

³⁶⁵Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols" s. 10. **Varoluşçu Teoloji**, s. 250.

³⁶⁶**Systematic Theology I**, s. 239-240.

³⁶⁷**Varoluşçu Teoloji**, s. 253.

³⁶⁸Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 67.

sembollerin putperest suistimallere neden olmamasının kriterinin, bizi hakikate götürürken arada bir mesafe olmasına ve kendisinin de bu götürme esnasında nihâileştirilmemesi durumuna bağlar. Yani semboller, nihâiye götürürken nihâileştirilmemeliler.³⁶⁹

3.5. Paul Tillich'in Felsefi Teolojisinin ve Sembolik Din Dili Anlayışının Düşünce Dünyasındaki Etkileri

Tillich, XX. yüzyılın Protestan düşüncesini ve liberal teoloji hareketini yaygın olarak etkilemiştir. O, hem Almanya'da hem Amerika'da zamanının entelektüel yaşamında önemli bir yer edinmiş, düşünce yapısıyla hem felsefe hem teoloji dünyasında oldukça etkili olmuştur. Tanrı, din, ahlak ve insan varlığının anlamı hakkında, geleneksel Hristiyan inancının etkili bir şekilde yayılmasına katkıda bulunmuştur. Hristiyan kültürünün son ana sözcüsü olarak görülmesi ile birlikte, onu, Hristiyan inancının modern şüphecilere karşı makul olmadığını göstermeye çalışan sistematik bir düşünür olarak da görenler vardır. Ayrıca Tanrı ve inancın anlamı hakkındaki tartışmaları ile geleneksel inançları baltalamak için hizmet eden çağdaş kültürel devrimin öncüsü olarak da eleştirilmiştir.³⁷⁰ Tillich'in kendinden sonra, genelde laik yeniçağa yönelen, kutsal duygusu ve örülü miras arasında yani, eski ve yeni arasında duran bir sınır adam, ya da inancın dile getirdiği kaygıları sorgulayan bir arabulucu olarak konumlandırıldığı görülür.³⁷¹

Tillich, hem bir felsefeci hem de bir teolog olarak, özgün düşüncesiyle ve kendine özgü kavram ve yaklaşımları ile yaşadığı dönemle birlikte, kendinden sonra ki dönemde de düşünce dünyasında etkili biri olmuştur. En çok katkısı Protestan teolojisine olmakla birlikte, inançlar, uygulamalar ve kurumsal bağlamda din üzerine çalışmaları, kültürel önemi ile birlikte ele aldığı teolojisi ve felsefi idealizmi ile düşünce dünyasına ciddi katkı sağlamıştır. Ayrıca Lutheran teoloji, teizm ve ateizm

³⁶⁹Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 10. **Varoluşçu Teoloji**, s. 254-255.

³⁷⁰Schubler, Werner, **Tillich's Life and Works**, ed. Russell Re Manning, Universty of Cambridge, 2009, s. 3.

³⁷¹Unhjem, Arne, **Paul Tillich**, <https://www.britannica.com/biography/Paul-Tillich>, Erişim: 09.07.2019, s. 3.

hakkındaki düşünceleri de kendisinden sonra etkili olan ve ciddi bir şekilde tartışılan önemli başlıklardır.³⁷²

Onun etkili bir düşünür olmasında, düşüncelerinin temeli oluşturduğu felsefe ve teoloji anlayışı ile etkisinde kaldığı bazı filozoflar önemli bir yer tutar. Dinî sosyalizmin savunucularından olan Tillich, felsefede idealizmle Marksizm arasında bir yerde bulunurken teolojide Luther ve Calvin'in Ortodoks geleneğini takip eder. Bu da onu 'Kilise Dogmatigi'ne bağlı kılar.³⁷³ Özellikle düşünce dünyasında ki sürecin başında Schelling ve Kierkegaard hakkında iyi bilgiye sahip olması ve öncülüğünde Karl Barth'ın olduğu yeni teolojiye ve Karl Barth'ın fikirlerine yakından ilgisinin bulunması, ancak Barth'ın teolojisini eleştirecek kadar da özgür düşünceye sahip olması, kavramlarını üretirken de Schleiermacher'in Aquinasçı yorumundan esinlenmesi, Tillich'in düşüncelerinin etkin olmasında önemli yer tuttu.³⁷⁴

Tillich, düşüncesinin şekillenmesinde her ne kadar birçok filozoftan etkilense de özgün, liberal ve kalıplara uymayan düşünce yapısı ile dini yorumlarken yüklediği anlam ve din ile ilgili, özellikle ilahî olan hakkında kullanılacak dilin, sembolik olması gerektiğini savunan yaklaşımı ile felsefe dünyasında kendine özgü bir yer edinmiştir. Teoloji ve felsefeyi sentezleyerek yeniden ele alması ve özgün değerlendirmesi ile XX. yüzyılın en önemli varoluşçu teologlarından biri olmuştur.

Tillich, özellikle İkinci Dünya savaşıdan sonra Almanya ziyaretlerinde Frankfurt, Marburg ve Berlin gibi pek çok üniversitede birçok konuda konferans ve seminerler vermiştir. Bu seminerler o dönemde Tillich'in düşüncelerinin geniş bir çevreye yayılmasında çok etkili olmuş ve onun ününü de arttırmıştır.³⁷⁵ 1940 yılında Amerikan vatandaşı olan Tillich, ilk cildini 1951'de yayınladığı *Sistematik Teoloji* adlı üç ciltlik kitabı ile Amerika'nın en önemli düşünür ve teologlarından biri olarak kabul edilmiştir. Seminer ve dersler için ziyaret ettiği Almanya'da birçok ödül

³⁷²Unhjem, Arne, **Paul Tillich**, s. 3.

³⁷³Thomas, **Paul Tillich**, s. 203.

³⁷⁴**A, e.**, s. 203-204.

³⁷⁵Tillich, **My Search for Absolutes**, s. 43-47.

almasının yanında Amerika’da ondan fazla fahri doktora unvanı alarak da dönemin düşünce dünyasında önemli bir yer edinmiştir.³⁷⁶

Tillich, özellikle Hristiyan dünyasında özgün düşüncesiyle hem çok etkili olmuş hem de çok eleştirilmiştir. Aslında o, Hristiyan sembollerin teolojik olarak yorumlanması gerektiğini düşündüğü için tüm çabasını bu yönde kullanmıştır. Böylece, korelasyon adını verdiği yöntemle teolojinin sembollerini, felsefi kavramlarla karşılayıp yeniden kurma ve yine bu yöntemle, kitab-ı mukaddesi günümüz düşünce formları ile yeniden yorumlama ve bu yüzyılın insanı için kitab-ı mukaddesi anlaşılır kılma amacıyla düşüncesini kurduğu için, alanında çok etkili olmuştur. Ona göre, dinî semboller, henüz sembol olma özelliğini yitirmeden, dönemin felsefi kavramları ile yeniden yorumlanmalıdır. Böylece her çağ, dinî sembollerini kendi felsefi ve teolojik kategorilerine göre yeniden yorumlayarak kitab-ı mukaddesi çağın problemlerine cevap vermeyen geçersiz bir kitap olmaktan kurtarabilir ve onu hakkıyla anlayabilir.

Ünlü bir Protestan ilahiyatçısı olmasının yanında Tillich, ilginç bir biçimde ateist olmakla suçlanmıştır. Aslında o, sistematik teoloji adlı eserinde teistik tanrı anlayışını eleştirmiş, hatta Tanrı’nın ontolojik varlığını reddetmiş ve onun varlığına dair geliştirilen kanıtları saçma bulmuştur. Ona göre Tanrı’nın varlığı hakkında konuşulacak bir şey yoktur. Çünkü Tanrı, herhangi bir varlık değildir. Onun varlığını onaylamak, var olduğunu kanıtlamaya çabalamak, aslında gizli bir ateizm tezahürüdür. Çünkü Tanrı’nın kişisel bir varlığı yoktur. O zaten varlığın bizzat kendisidir. Bu anlamda, Spinoza ve Hegelci anlayışa benzer olarak, Tanrı, varlığın temelidir. Tillich, geleneksel teizmin aşkın ve her şeye kadir Tanrı yaklaşımına muhalif, ateizmin tezlerini haklı bulmaktadır. Böyle bir Tanrı’yı kanıtlamak imkânsızdır. Aslında teizmin Tanrı’sı özel mutlak güce sahip bir süper kahraman, bir idoldür.³⁷⁷

Tillich, Tanrı ile ilgili düşünceleri ile yaşadığı dönemde büyük bir etki oluşturması ile birlikte, kendisinden sonraki dönemde de pek çok tez, makale,

³⁷⁶Schubler, **Tillich’s Life and Works**, s. 11-13.

³⁷⁷**İmanın Dinamikleri**, s. 48-49. Tillich, Paul, “The Religious Symbol”, **Religious Experience and Truth**, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974, s. 314-315.

seminer ve konferanslarda önemli bir yer edinmiştir. Özellikle, Tanrı düşüncesinin müphemliği ya da tam anlaşılamaması, onun ateist olmakla suçlanmasına neden olsa da bu konudaki özgün görüşleri pek çok tartışmanın içeriğini oluşturmaktadır. Çünkü Tillich, teizmin “kişisel Tanrı” anlayışını kabul etmemiş, sonlu ve yaratılmış bir dünyanın içinde olmak anlamına gelen, kendi varlık anlayışının temelinde Tanrı’yı bir gerçekliğe sahip kılmamıştır. Ontolojik mahiyete sahip böyle bir Tanrı’nın varlığını da reddetmiştir.³⁷⁸

Tillich’in Tanrı anlayışının, onun düşüncesinin tamamında önemli bir yer tuttuğunu ve çok fazla eleştirilmesine rağmen büyük bir etkiye de sahip olduğunu belirtmiştik. Bunun nedeni Hristiyan teolojisine katkı sunmayı amaçlasa da teistik Tanrı anlayışının dışında özgün, bazen Yeni-Platoncu, bazen varoluşçu, bazen de Hristiyan yönünü görmüş olduğumuz bir Tanrı anlayışı ortaya koymasındır. Bununla birlikte, eleştiriye maruz kalmasının nedeni, Tillich’in Tanrı ile ilgili ifadelerinin tatmin edici olmamasından kaynaklanır. Ayrıca Tanrı ile ilgili ifadelerinde açığa kavuşturması gereken en önemli nokta ise onun, bir yandan her sonlu varlığı Tanrı’ya dayandırırken, diğer yandan Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen ve Tanrı’nın varlık olmadığını belirten yaklaşımıdır.

Ateizm suçlamalarının yanında, Tanrı düşüncesinde ortaya koyduğu, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki katılım ilişkisi ile panteist bir Tanrı anlayışı sergilediği iddia edilmiş ve bu konuda da pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Ayrıca Tillich’in Tanrı’yı “nihâi olarak kaygılı olduğumuz şey” şeklinde tanımlaması, karşımıza çıkabilecek her şeyin Tanrı olma ihtimalini doğurur. Yani bizi nihâi olarak kaygılandıran her şey Tanrı olabilir. Bu durum ise dinî anlayışta şirk anlamına gelir. Sonuç olarak daha çok anlaşılır olma çabasına rağmen Tillich, her ne kadar özgün mahiyette olsa da, Tanrı anlayışında bulunan pek çok çelişkili ve muğlak ifadelerinden dolayı, modern dönem insanı için tartışmalı bir Tanrı düşüncesi ortaya koymuştur. Bütün bu yaklaşımları ile o, Spinoza ve Hegel gibi panteist veyahut ateist olarak da değerlendirilmiştir.³⁷⁹

³⁷⁸Tan, Necmettin, “Paul Tillich’in Tanrı Anlayışı”, **Mukaddime**, sayı 8, 2013, s. 62

³⁷⁹**A, e.**, s. 62-63.

Tillich'in Tanrı anlayışıyla paralel bir yapıda ortaya koyduğu din anlayışı da onun üzerinde en çok tartışılan ve çok fazla etkiye sahip olan bir diğer yönüdür. Dini, sadece nihâi kaygı olarak tanımlaması, dönemin din anlayışından farklı bir mahiyet arz etmesinin yanında, bazı eleştirilerin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tartışmanın odağındaki dinin, ahlak ve bilgiyi de ihtiva etmesi gerekirken sadece bir yönüyle nitelendirilmesi, din felsefesi açısından tartışmalı bir durumu doğurmuştur.

Tillich'in sembolik dil anlayışı, din ve Tanrı ile ilgili düşüncelerinin temellendirilmesinde çok önemli yer tutar. Tezimizde de ele aldığımız din dilinin sembolik olması yönündeki tutumu ile Tillich, kutsal metinlerin günümüz insanı için de anlaşılır olmasının yolunu açmaya çalışmış, bu çalışmasıyla da Hristiyan dünyasında etkili bir teolog olmuştur. Tillich'in sembolik din dili anlayışı başka türlü ifade edilemeyen hakkında susmayı değil konuşma imkânını sağlaması noktasında din dilinde önemli bir konum elde etmiştir. Nihâi ve aşkın olanın asli yanının dile getirilemeyeişinden dolayı sembolik dilin onun ile ilişki kurma ve ona yönelme noktasında vasıta olduğunu ifade eden Tillich, din dilinin tek yolunun sembolik olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca kutsal metinlerin günümüz modern toplumun anlam arayışlarını karşılayabildiği ve bunu da ancak yeniden yorumlama yoluyla yapabileceği görüşünü temel aldığı için bu noktada en etkili yöntem olma iddiasını taşır. Bu yöntemi yetkin ve etkili bir şekilde savunan Tillich'in sembolik dil düşüncesi bu konuyla ilgilenenler için önemli bir konuma sahiptir.

Tillich'in, sembolik dil ile bilinç dışını kavramının bir yolunu da ortaya koyarak Freud'un psikanalizci görüşüne benzer bir durum sergilediği ileri sürülmüştür. Freud'un psikanalizci görüşüne göre, rüya veya düşler gibi durumlar, bilinçaltının karmaşıklığını, bilinçten aldığı sembollere yüklemek olarak tanımlanır ve böyle kabul edilir. Bu şekliyle de sembolik imgelem bilinç dışını kavramanın bir başka yolu olur.³⁸⁰ Ancak Freud'un psikanaliz kuramlarının dini iddiaların gerçekliğini sarstığı iddia edilse de Freud'u tutarsız biri olarak tanımlayan Tillich, psikanalizin gerçekte pek çok dini geleneği teyit ettiğini dile getirmiştir. Freud'un Tanrıya dair inancı metafizik bir yansıtmadan ibaret olarak görmesine karşın Tillich,

³⁸⁰ **Sembolik İmgelem**, s. 10, 39.

yansıtmanın her zaman bir şeyin üzerine olduğunu ve üzerine ilahî imgelerin yansıtıldığı âlemin artık bir yansıtma olmadığını, bununla birlikte bu âlemin varoluşun ve anlamın en üst düzeyde yaşandığının bir göstergesi olduğunu belirtir.³⁸¹

Sembolik din dili yaklaşımının önemli bir yer elde etmesinin yanında, din dilinin veya kutsal metinlerin dilinin tamamen sembolik olması, Tillich sonrası, Tanrı kelamının tamamen ya da kısmen lafzî olarak alınması gerektiğini savunan teistler tarafından çok fazla eleştiriye maruz kalmıştır. Bu konuda ki en önemli eleştiri, tamamen sembolik bir dilin Tanrı hakkında agnostik bir tutum ortaya çıkardığı yönündedir. Çünkü Tillich, Tanrı için, bir taraftan sembolik olmayan yönüyle nihâi kaygımız olan kendinde varlık tanımını yaparken, diğer taraftan onun ile ilgili her ifadenin sembolik olduğu savını ileri sürüyordu. Bu durum, hem çelişik olarak addedilmiş hem Tanrı hakkında tam bir bilgiye sahip olunamayacağı şeklinde tenkitlere yol açmıştır. Ancak Tanrı ile ilgili ortak bir dille konuşmanın zorluğu bizi her halükarda onu kavramaya ve onun hakkında konuşmaya mümkün kılan arayışlara sürükler. Sembolik dil bunun için diğer tüm yollardan daha geçerli bir mahiyete sahip olması noktasında etkili bir yol olmuştur. Böylece Tillich'in de dönemin en önemli düşünürlerinden biri olmasında belirleyici rol üstlenmiştir.³⁸²

Tillich'in düşünce sistemi, yaklaşık yetmiş senelik bir geçmişe sahip olsa da özellikle varoluşçu teolojisi ve sembolik din dili anlayışı, batıda çok fazla araştırmaya konu olmuştur. Ülkemizde ise az sayıda tez, makale ve bildiride yer edinmiştir. Ancak son dönemlerde Tillich düşüncesi üzerine yapılan çalışılmalarda bir artış olduğu görülmektedir. Bu artış ise Tillich'in öneminin gittikçe daha anlaşılır olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda elinizdeki çalışmanın az da literatürdeki bir boşluğu dolduracağına dair ümidimiz vardır.

³⁸¹Tillich, **Theology of Culture**, s. 119-121.

³⁸²Martin, Bernard, **The Existentialist Theology of Paul Tillich**, College and University Press, New York, 1963, s. 159

SONUÇ

Din felsefesinin önemli bir konusu olan din dili, Tanrı üzerine konuşmanın imkânını ve mâhiyetini konu edinmekle beraber kutsal metinlerdeki ifadelerin nasıl değerlendirileceğini de ele almaktadır. Teolojik dildeki kelimelerin doğrudan lafzî mi veyahut dolaylı yoldan sembolik olarak mı alınması gerektiği dinler tarihinde tartışılan en önemli meselelerden biridir. Aşkın olan Tanrı'dan ve metafizikten bahseden kutsal kitabın nasıl anlaşılması gerektiği, kategorik ve sınırlı bir dil yapısına sahip olan insanın Tanrı hakkında konuşmasının mâhiyeti, din dili üzerine çeşitli yaklaşımların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bunlardan en önemlileri, din dilinin literal olduğunu savunan lafzî dil yaklaşımı ile dinî hakikatlerin felsefî düşünceyle uyumlu olduğunu ve kognitif yanının da bulunduğunu savunan sembolik dil yaklaşımıdır.

Ancak lafzî olarak alınan bir din dili, kutsal kitabın indirilişindeki dönemin paradigması ile anlaşılma zorunluluğunu taşıdığından dolayı, insanı dikkate almamakla beraber emredici bir dil olma özelliğini taşır. Ayrıca, antropomorfizm tehlikesi de taşıyan literalizm, insanın varışundaki en önemli etkenler olan ve dinî biçimlendirme özelliğine sahip bulunan kültürü, dili ve geleneği, hakikate ulaştıran birer form olarak görmemektedir. Hâlbuki sembolizm, bu formlardan özü tekrar oluşturma çabasını taşır.

Kutsal olan üzerine konuşmanın imkânını ve mâhiyetini irdeleyen tüm düşüncelerin ve yaklaşımların temelinde, o düşüncenin Tanrı ve din anlayışı bulunmaktadır. Tanrı hakkındaki tasavvurlarımız, bizim dünyaya, insana, dine ve nihayetinde dinin diline yaklaşımımızı etkilemektedir. Din dilinin sembolik olduğunu savunan Paul Tillich'in düşüncelerinin temelinde şimdiye kadarki Tanrı tasavvurlarının dışında bir Tanrı anlayışı mevcuttur. Tanrı "Tanrı'nın üstündeki Tanrı'dır." Tanrı, var olma cesaretini ve nihâi kaygılı olma halini tarif eden mutlak imanın Tanrı'sıdır.

Tillich, Tanrı'nın bir varlık olarak ortaya konduğu ve varlıkla özdeşleştirildiği klasik teizmin indirgemeci Tanrı anlayışına karşılık, insanı nihâi olarak kaygılı bir varlık, Tanrı'yı da bu nihâi kaygının odağı olarak tanımlamaktadır.

Tanrı, diğer varlıkların üstünde bir varlık değil, kendinde varlıktır. Ayrıca, kanıtlanamayan ve ifade edilemeyen olarak şartsızdır ve bu yönüyle doğadan ve insan farklıdır. Klasik teizm Tanrı'yı her şeyin üstünde, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten özne olarak konumlandırıp, kişiyi de sıradan bir nesne konumuna sokması beni özne olmaktan mahrum ediyordu. Tanrı ile insan arasında iki özne olarak dinamik bir ilişkinin olduğunu varsayan Tillich için iman, nihâi olarak ilgili değildir. Ayrıca yokluk ve anlamsızlık kaygısıyla baş başa kalan insanın var olma cesaretidir. Her insanın nihâi kaygısının bulunduğunu savunurken, nihâi olarak kaygılı olduğu şeye yani şartsıza yönelmesini imani bir edim olarak nitelendirmektedir. Bu edim ise hissi, arzuyu, aklı, bilinci, bilinç dışını, iradeyi, sezgiyi içeren varoluşsal bir edimdir.

Bir varlık olmayan Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin mâhiyetinin dinamik olduğunu dile getiren Tillich, doğası bakımından insandan farklı olan ve indirgenemeyen Tanrı'nın ancak sembollerle ifade edilebileceğini savunmaktadır. Tanrı hakkında konuşabilmenin yolu, ancak Tanrı'yı imanla bilerek ve ona dinî fiillerle yaklaşarak mümkün olmaktadır. Ona göre kendinde varlık ve şartsız olana ancak iman ile yaklaşabilir, onu ancak imanla, inançla bilebiliriz. Bu durumda Tillich düşüncesinde bilen ile bilinen yani süje ile obje veya ontoloji ile epistemoloji ayrımı görünmemektedir.

Tanrı kendinde varlık olmanın yanında onun hakkında dile getirilen her şey sembolik özellikte olmalıdır. Tillich için, Tanrı hakkında sembolik olmayan tek ifade; "Tanrı kendinde varlıktır" ifadesidir. Böylece Tillich düşüncesinde iki yönlü Tanrı anlayışı görünmektedir. Kendinde varlık olarak vecdî yönünü muhafaza ederken, sembollerle hakkında konuşmayı mümkün kılarak rasyonel yönünü de göz ardı etmemiş olur.

Sembol, insanın şahsıyla da çok ilgilidir. İnsanın sembolik materyal olması, diğer sembolik materyal olanlardan çok daha fazla gerçekliği içerir. Çünkü insanın şahsı, nihâi kaygıya aracı olmada en iyisidir. Ayrıca insan, kendini Tanrı tasavvuruyla kavrar. Dinî bir varlık olan insan, kutsalla ilişkisini ve onunla ilgili ifadelerini ancak sembolik karakterdeki materyallerle kurabilir. Sembolik ifade Tillich için anlamlandırmanın yegâne yoludur. Ancak bu yolla din dili, modern

dönemin yıkıcı, yok edici ve anlamsızlaştırıcı etkisinden kurtarılabilirdi. Sembolik din dilinin hem kutsalın kendisinde tezahür ettiği hem de kutsala başvuruda vasıta olduğunu savunan Tillich, bu nedenle teolojik tüm ifadelerin sembolik olması gerektiğini savunur.

İman dahi Tillich için bir semboller öbeğidir. Çünkü iman birer sembol olma özelliğini taşıyan olaylar, kişiler, toplumlar, belgeler, sözcükler, tarihsel objeler ve şahıslar gibi kutsal olan tüm şeylerde tecelli eder. Bütün bu semboller aşkın olana işaret ettiklerinden ve onun ile kişi arasında vasıta olduğundan kutsal olma niteliğine sahiptirler.

Tillich, işaret etme ve vasıta olma bakımından neden sembolik yolun seçildiğinin sorulabileceğini de düşünerek sembolün, işareten farklı olarak karakteristik özellikleri üzerinde önemle durur. Her ne kadar işaretler ve semboller kendilerinden başka bir şeye gönderme yapsa da semboller işaret ettikleri şeyin gücüne ve gerçekliğine katılma bakımından işaretlerden ayrılırlar. Ayrıca, başka sembollerle yer değiştirememesi ile birlikte isteyerek ve dileyerek değil bireysel ve kollektif bilinçdışının ürettikleri olması bakımından da işareten ayrılırlar. Yine kişiler istediği için değil anlamını kaybettiğinde yok olurlar. Yani birer canlı gibi anlamlarını kazandıkları toplumla ve o toplumun kültürü ile doğup, büyüyüp, yok olurlar.

Tillich'in tüm çabası, Hristiyan sembollerin teolojik olarak yorumlanması üzerinedir. Teolojinin sembollerini de felsefi kavramlarla karşılamaya çalışır. Korelasyon dediği bu yöntemle, kitab-ı mukaddesi günümüz düşünce formları ile yeniden yorumlama ve çağın insanı için anlaşılır kılma amacındadır. Ona göre, dinî semboller, sembol olma özelliğini yitirmeden, dönemin felsefi kavramları ile yeniden yorumlanmalıdır. Böylece her çağ, dinî sembollerini kendi felsefi ve teolojik kategorilerine göre yeniden yorumlayarak kitab-ı mukaddesi çağın problemlerine cevap vermeyen geçersiz bir kitap olmaktan kurtarabilir.

Sembolik din dili sembollerini sembol olarak kabul etmekte ancak ontolojik monizme de engel olmaktadır. Bu yaklaşım, sembollerin tamamen bilişsel olarak kavramsallaştırılamayacağını savunur. Aksi takdirde, Tanrı'nın bilineceğini ve

kanıtlanacağını söylemek olur ki bu indirgemeci bir yaklaşımı ortaya koymak demektir. Nitekim sembollerin günümüz felsefi kavramları ile yeniden yorumlanması indirgenemez oluşları ve çok yönlülüklerini gösterir.

Sonuç olarak aydınlanma ve modernizm ile birlikte anlam ve değer kaybının ortaya çıkması, Tillich gibi varoluşçu düşünürleri anlam üzerine çabalamaya yönlendirmiştir. Bu bağlamda Tillich, dinin varoluşsal önemine dikkat çekmiştir. Ancak bu şekilde kaybedilen anlam ve değerın yeniden kurulabileceğine inanmıştır. İnsanın varoluşsal yönü dikkate alındığı takdirde anlam sorununa çare bulunabileceğini savunarak varoluşta en etkili form olan dinî, nihâi kaygı olarak ortaya koymuştur. Böylece sembolik din dilini, dinin yeniden yorumlanmasına imkân sağlama noktasında düşüncesinin temeline yerleştirmiştir.

Tillich'in dini sadece nihâi kaygı olarak tanımlaması bazı eleştirilere neden olmuştur. Tartışmanın odağındaki dinin, ahlak ve bilgiyi de ihtiva etmesi gerekirken sadece bir yönüyle nitelendirilmesi, din felsefesi açısından tartışmalı bir durumu doğurmaktadır. Ayrıca, din dilinin veya kutsal metinlerin dilinin tamamen sembolik olması, Tanrı kelamının yer yer lâfzî olarak alınması gerektiğini savunan teistler ve semavî din mensupları için çok fazla eleştiriye maruz kalmıştır. Tamamen sembolik bir dilin Tanrı hakkında bilinemezciğe götürdüğü de tartışılan bir diğer durumdur. Bir taraftan sembolik olmayan yönüyle nihâi kaygımız olan kendinde varlık, diğer taraftan onun ile ilgili her ifadenin ve her vasıtanın sembolik olma durumu, hem çelişik olarak addedilmiş hem onun hakkında tam bir bilgiye sahip olunamayacağı üzerine tenkitlere yol açmıştır. Ayrıca, sembolik ifadelerin gönderimde bulundukları anlamlarla neyi kastettiklerini veya neyi doğruladıklarından tam olarak emin olmamız, Tanrı'nın sadece nihâi kaygımızın odağı olması dışında bir şey olmadığı anlamına da gelebilmektedir. Çünkü hiçbir sembol herkes için aynı anlamı taşımaz veya herkesi aynı şekilde etkilemez. Ancak nihâi olan ile ilgili ortak bir dille konuşmanın zorluğu bizi her halükarda başka türlü ifade edilemeyen kavramaya mümkün kılan arayışlara sürükler. Sembolik dil, bunun için diğer tüm yollardan daha geçerli bir mâhiyete sahiptir.

Sembolik dilin Tanrı ile ilgili nitelemeleri, özellikle sıfatları konusunda belirlenimleri, kendi kültürel varoluşumuzda gündelik tecrübelerimizden elde

ettiğimiz sembolik ifadelerle olması, bu ifadelerin ve nitelemelerin aşkın olana tekabüliyetinin imkânını da sorguladır. Çünkü semboller oluştukları toplumun veya onları yorumlayan kişilerin bakış açısından veya ufkundan bağımsız olamaz. Bu noktada, sembollerini kişisel bakış açısına hapsedmeden iyi okumak gereklidir.

Tüm bu eleştiriler ile birlikte, sembolik dil başka türlü ifade edilemeyen hakkında susmayı değil konuşma imkânını sağlaması noktasında din dilinde önemli bir konum elde etmektedir. Nihâi ve aşkın olanın aslî yanının dile getirilemeyeşinin yanında sembolik dilin onun ile ilişki kurma ve ona yönelme noktasında vasıta olduğunu ifade eden Tillich, din dilinin tek yolunun sembolik olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, sembolik dil, kutsal metinlerin günümüz modern toplumun anlam arayışlarını ancak yeniden yorumlama yoluyla karşılayabildiği görüşünü temel aldığı için bu noktada en etkili yöntem olma iddiasını taşır. Bu yöntemi, yetkin ve etkili bir şekilde savunan Tillich'in sembolik dil düşüncesi bu konuyla ilgilenenler için önemli bir konuma sahiptir. Tillich'in düşünce sisteminin batıda çok fazla araştırmaya konu olmasına rağmen ülkemizde az sayıda çalışılmasından dolayı, tezimizin faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet: **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi, 2012.
- Akgün, Tuncay: “Varoluşçu Teoloji Bağlamında Paul Tillich”te Din Felsefesi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2016.
- Adams, James Luther: **Paul Tillich’s Philosophy of Culture, Science and Religion**, Harper & Row, New York, 1965.
- Ayer, Alfred Jules: **-Language, Truth and Logic**, New York: Dover, 1952.
-Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Aydın, Mehmet: **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi, 2012.
- Bettis, D. Joseph: **Phenomenology of Religion**, SCM Press, Londra, 1969.
- Buber, Martin: **Tanrı Tutulması**, çev. Abdülatif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Çınar, Aliye: **-Varoluşçu Teoloji**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
-“Din Dili; Dinî Sembol ve Ritüel-Tebliğ”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dindarlık Olgusu Sempozyumu.
- Cassirer, Ernst: **-İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
-Sembolik Formlar Felsefesi II- Mitik Düşünme, çev. Miray Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005.

- Durand, Gilbert: **Sembolik İmgelem**, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Demir, Ömer
Acar, Mustafa:
Erkan, Erol: **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- “Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili”, **İnternational Journal of Social Science**, Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761./JASSS2355>, Num:26, Summer II, 2014.
- Evans, C. Stephen: **Din Dili Problemi**, çev. Ferhat Akdemir, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, sayı: 28.
- Evans, Edward
Pritchard: **İlkelerde Din**, çev. Hüseyin Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- Eliade, Mircea: **Mitlerin Özellikleri**, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993.
- Farabi: **el-Medinetü'l-Fazıla**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Konya, 1997.
- Flew, Antony: **Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?** çev. Hasan Kaya – Zeynep Ertan, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Ferre, Frederic: **Din Dilinin Anlamı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1999.
- Gusdorf, Georgies: **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.
- Kabaağaç, Sina
Alov, Erdal: **Latince Türkçe Sözlük**, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.

- Kılıç, Sadık: **İslam’da Sembolik Din**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Koç, Turan: **Din Dili**, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1988.
- Macit, Nadim: **Kuran’ın İnsan-Biçimci Dili**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Magill, Frank: **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev. Vahap Mutal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- Martin, Bernard: **The Existentialist Theology of Paul Tillich**, College and University Press, New York, 1963.
- Menard, Guy: “Dünden Yarına Kutsal ve Profan”, **Din Bilim Yazıları 1**, Derleyen ve çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Mutçalı, Serdar: **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- Osman, Fikret: **Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı**, Bursa, 2010.
- Oxford Dictionaries: <http://en.oxforddictionaries.com>, Erişim: 24.01.2019
- Özdemir, Cevdet: **Kimlik ve Söylem**, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2001.
- Platinos: **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1996.
- Peterson, Michael, v.d: **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.
- Popper, Karl R. : **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, çev. İlknur Aka – İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

- Saidiruşen, Muhammed Bakır: “Modern Çağ, Din Dilini Ele Almada Yeni Yaklaşımlar”, **Misbah Dergisi**, Kış/Bahar 2013, Yıl:1, Sayı: 3-4.
- Subaşı, Necdet: “Dil ve Din: Kimliğin Kadim Bileşenleri”, <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/115-dvdin>, Erişim: 01.01.2019.
- İbn Sina: **Kitâbü’ş-Şifa: el-İlâhiyat**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- Schübler, Werner: **Tillich’s Life and Works**, Ed. Russell Re Manning, University of Cambridge, 2009.
- Tan, Necmettin: “Paul Tillich’in Tanrı Anlayışı”, **Mukaddime**, sayı 8, 2013.
- Tümer, Günay, vd. **İslam Ansiklopedisi**, TDV, C: IX, İstanbul, 1994.
- Thomas, J. Heywood: “Paul Tillich”, **Makers of Contemporary Theology**, çev. Mehmet Dağ, Londra, 1965.
- Tillich, Paul: -**Aşk, Güç ve Adalet**, çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004.
-**Dynamics of Faith**, Harpers & Row, New York, 1957.
-**Din Felsefesi**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2000.
-**Din Dilinin Doğası**, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 11, Sayı 2, 2002.
-**İmanın Dinamikleri**, çev. Fahrullah Terkan- Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
-**Love, Power and Justice**, Oxford University Press, Londra, 1954.
-**Olmak Cesareti**, çev. F. Cihan Dansuk, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2014.

- The Courage to Be**, Yale University Press, London, 1952.
- Theology of Culture**, Ed. By Robert C. Kimball, New York Oxford University Press, 1959.
- “On The Idea of a Theology of Culture”, **Theologian of the Boundaries**, Ed. Mark Kline Taylor, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- “Philosophical Background of my Theology”, **Philosophical Writings**, Ed. Gunther Wenz, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- “The Religious Symbol”, **Religion Experience and Truth**, Ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- “The Religion of Secular Culture”, **Theologian of the Boundaries**, Ed. Mark Kline Taylor, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- “The Spiritual Situation in our Technical Society”, Ed. J. Marx Thomas, Mercer University Press, New York, 2002.
- “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, **Religious Experience and Truth**, Ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- “The Nature of The Religious Language”, **Theology of Culture**, Ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, 1964.
- “The Significance of The History of Religion for the Systematic Theologian”, **The Future of Religions**, Ed. Jerald C. Brauer, Harper & Row, New York, 1966.
- “Two Types of Philosophy Religion”, **Theology of Culture**, Ed. By Robert C. Kimball, New York Oxford University Press, 1959.
- “Symbols of Faith”, **Religious Language and The Problem Religious Knowledge**, Ed. R.E. Santoni-Bloomington,

- London, 1968.
- Systematic Tehology I**, The University of Chicago Press, Chicago, 1951.
- Systematic Theology II**, The University of Chicago Press, Chicago, 1957.
- Systematic Theology III**, Universty of Chicago Press, 1967.
- “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, **My Search for Absolutes**, Simon & Schuster, U.S.A, 1967.
- Turan, Maşallah: “Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 30, Erzurum, 2008.
- Tokat, Latif: **Dinde Sembolizm**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Unhjem, Arne: “Paul Tillich”, <https://www.britannica.com/biography/Paul-Tillich>, Erişim: 09.07.2019
- Ural, Şafak: **Pozitivist Felsefe**, Say Yayınları, İstanbul, 2006.
- Wisdom, John: **Logic and Language**, C. 1 (Oxford. Blackwell, 1951), Bölüm 10, çev. Rahim Acar: Akıl ve İnanç, s. 320.
- Yaran, Cafer Sadık: -**Din Felsefesi**, Etüt Yayınları, 1997.
- Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Yavuz, Ömer Faruk: **Kuran’da Sembolik Dil**, Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 96.