

T.C.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**VAROLUŞÇU TEOLOJİ BAĞLAMINDA
PAUL TİLLİCH’TE DİN FELSEFESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
MUSTAFA TURAN**

**VAROLUŞÇU TEOLOJİ BAĞLAMINDA
PAUL TİLLİCH’TE DİN FELSEFESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
YRD.DOÇ.DR. TUNCAY AKGÜN**

**Hazırlayan
MUSTAFA TURAN**

Malatya,2016



**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**VAROLUŞÇU TEOLOJİ BAĞLAMINDA
PAUL TİLLİCH'TE DİN FELSEFESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
MUSTAFA TURAN**

TEZ DANIŞMANI

YRD. DOÇ. DR. TUNCAY AKGÜN

MALATYA-2016

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**VAROLUŞÇU TEOLOJİ BAĞLAMINDA
PAUL TİLLİCH'TE DİN FELSEFESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
YRD. DOÇ. DR. TUNCAY AKGÜN

HAZIRLAYAN
MUSTAFA TURAN

Jürimiz 2.9/12/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans/ doktora tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim, Din Felsefesi Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı	imzası
1. <u>Yrd. Doç. Dr. Tuncay Akgün</u>	
2. <u>Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Yılmaz</u>	
3. <u>Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Kızak</u>	
4.	
5.	

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 05.01.2017 tarih ve 2017/01 sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Unvan Ad Soyad
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Varoluşçu Teoloji Bağlamında Paul Tillich’te Din Felsefesi” başlıklı bu tezin bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakların, hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Mustafa TURAN

ÖNSÖZ

Varoluşçuluk, bunalım dönemlerinde ortaya çıkan bir felsefedir. Özellikle modernizmin etkisiyle yabancılaşma yaşayan modern insana çözüm yolları bulmasında, kendi kapasitesini kullanarak çözüme kavuşturmasını hedefler. Felsefe tarihinde özlere ve kavramlara gömülen insanı kendine çağıran bir çağrıdır. Paul Tillich de bu akımın önemli temsilcilerinden biridir.

Özellikle merkezi bir konumda olan Tanrı problemine odaklanması ve Tanrı'yla yitirilen ontolojik bağlantının yeniden tesis edilmesi önemlidir. Bunun için öncelikle insanın incelenmesi gerekmektedir. Paul Tillich bu bağlantının nasıl kurulacağını yollarını insan merkezli bir yaklaşımla tesis etmeye çalışır.

Tezimiz giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmadaki amacımız, kullandığımız yöntemler ve konuları ele aldık. Tezimizin birinci bölümünde insani durum içindeki Paul Tillich'in hayatını anlattık, önemli gördüğümüz kavramları işledik. Daha sonra varoluşçuluğun ne olduğunu ve olmadığını anlatmaya çalıştık. İkinci bölümde ise karışık olan Tanrı görüşünü betimlemeye çalıştık ve dinin diğer alanlarla olan ilişkisinin nasıl olduğunu irdledik.

Son olarak, bu çalışmamın oluşmasında katkılarından dolayı; çalışma konumun seçiminde, çalışmamın kaynaklarının tespitinde konumun uygun bir şekilde sistematize edilmesinde ve çalışmamın akışının düzenlenmesinde yolumu aydınlatan çok değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN' e en kalbi ve eşsiz teşekkürlerimi sunarım.

Mustafa TURAN

MALATYA-2016

ÖZET

TURAN, Mustafa, Varoluşçu Teoloji Bağlamında Paul Tillich'te Din Felsefesi, Yüksek Lisan Tezi, Malatya, 2016.

Son dönem varoluşçu felsefecilerden biri olan Paul Tillich'in din felsefesini ele alan bu çalışma, bütüncül ve eleştirel bir yöntem kullanılarak; anlama, yorumlama ve karşılaştırma ilkelerine bağlı kalınarak hazırlanmıştır.

Bu araştırma bir giriş bölümü olmak üzere toplam üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, temel kavramları ve sınırlılıkları belirlenmiştir. Birinci bölümde, Tillich'in hayatı hakkında bilgi verilmiş, kullandığı temel kavramların çözümlenmesi yapılmış ve varoluşçuluk ayrımları yapılmıştır. İkinci bölümde, Tillich'in Tanrı'ya bakışı ve dinin diğer alanlarla ilişkisi incelenerek sonuca gidilmiştir.

Sonuç olarak, Tillich, felsefe geleneğinden yararlanmıştır. Gelenekten almış olduğu birikime dinamizm kazandırarak günümüze taşımıştır. Tillich'in Tanrı tasavvuru bir nevi felsefenin ve dinin Tanrı'sını birleştirme çabasıdır. Dinin diğer alanlarla ilişkisini açıklarken ise her alanın kendi içindeki özgünlüğünü öne çıkarmaktadır. Fakat, bu özgünlüğün bu alanların birbirleriyle ilişkilerini engellemediğini vurgulamaktadır.

Tillich ayrıca kültürle dinin birbirlerinin farklı yüzleri olduğunu belirtmiştir. Hayatın dinamizmi içerisinde bu alanların dinamizminin devam ettiğini açıklamak için protestan ilke kavramını kullanmıştır.

Anahtar kavramlar: Paul Tillich, Din Felsefesi, Tanrı, Varoluş, Protestan İlke,

ABSTRACT

TURAN, Mustafa, Philosophy of Religion in Paul Tillich in the Context of Existentialist Theology, Master Thesis, Malatya, 2016.

This study of Paul Tillich's philosophy of religion, one of the last existentialist philosophers, is prepared by using a holistic and critical method; and it is shaped by being bound to the rules of understanding, interpretation and comparison.

This research is composed of three parts including the introduction. In the introduction part of the study; the subject, purpose, method, basic concepts and limitations of the research are determined. In the first part, the information is given about life of Tillich, the basic concepts used are analyzed and differentiation of existentialism is made. In the second part, Tillich's view of God and the relation of religion with other fields are examined and found a way to conclusion.

As a result, Tillich has benefited from the philosophical tradition. The tradition has gained momentum by giving it dynamism thanks to Tillich. Tillich's effort is a struggle to unite God of philosophy and God of religion. While explaining the relation of religion to other fields, he emphasizes the originality of each field within itself. However, this originality emphasizes that these areas do not interfere with each other.

Tillich also states that culture and religion are different faces of each other. He uses the concept of protestant principle to explain that dynamism of these areas continued in our dynamism of life.

Key concepts: Paul Tillich, Philosophy of Religion, God, Existence, Protestant Principle,

İÇİNDEKİLER TABLOSU

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Amacı	1
3. Araştırmanın Önemi	1
4. Araştırmanın Yöntemi	2
5. Araştırmanın Temel Kavramları	4
6. Araştırmanın Sınırlılıkları	4
BİRİNCİ BÖLÜM	6
1. PAUL TİLLİCH'İN HAYATI VE KULLANDIĞI TEMEL KAVRAMLARIN ÇÖZÜMLENMESİ	6
1.1. Paul Tillich'in Biyografisi	6
1.2. Paul Tillich'te Kullanılan Kavramların Çözümlemesi	15
1.2.1. Korelasyon Metodu	16
1.2.2. Kaygı	23
1.2.3. Protestan İlke	28
1.2.4. Yabancılaşma	30
1.3. Bir Felsefi Salınım Ürünü Olarak Varoluşçuluk	35

1.3.1. Ateist Varoluşçuluk	46
1.3.2. Varoluşçu Teoloji	53
İKİNCİ BÖLÜM	59
2. PAUL TİLLİCH'İN DİN FELSEFESİ	59
2.1.Tanrı Anlayışı	59
2.1.1. Ontolojik Delile Bir Katkı Olarak Tanrı'nın Varlığı	61
2.1.2. Tanrı'nın (Kendinde Varlık), Dünyayla İlişki Kuran Görünen Mahiyeti (Temel-Derinlik)	64
2.1.3. Tanrı'nın (Şartsız), İmanlı Bireyler Tarafından Görülen Yanı (Nihai İlgi)	65
2.1.4. Vahiy Olarak İsa (Mesih) Anlayışı	75
2.2. Dinin Diğer Alanlarla İlişkisi	76
2.2.1. Din ve Bilim	78
2.2.2. Din ve Tarih	87
2.2.3. Din ve Felsefe	94
SONUÇ	102
KAYNAKÇA	105

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser.

a.g.m.: Adı geçen makale.

a.g.d.: Adı geçen dergi.

s.:sayfa

ss.: Sayfa Sayıları

ev.: Çeviren.

c.: cilt.

v.s.: vesaire.

v.d.: ve diğeri

ed.: Editör

AÜEFD: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi

GİRİŞ

1.Araştırmanın Konusu

Bu çalışmada Paul Tillich'in Din Felsefesi bütüncül ve eleştirel olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Çalışma iki ana bölümden oluşmakta olup, çalışmanın birinci bölümünde Tillich'in hayatı, kullanmış olduğu temel kavramlar ve varoluşçu teoloji ayrımları ana hatları ile incelenmektedir. İkinci bölümünde Tillich'in dine bakışı ele alınmakta, Tillich'in Tanrı anlayışına dayanarak iman görüşü incelenip, dinin bilim, felsefe ve tarih gibi alanlarla olan ilişkisi irdelenmekte ve sonra da sonuca gidilmektedir.

2.Araştırmanın Amacı

20. yüzyılın önemli varoluşçu felsefecilerinden biri olan Paul Tillich'in genel felsefesi ve özellikle din felsefesi hakkında yeterince çalışmanın var olmadığı görülmektedir. Hatta Tanrı anlayışının anlaşılammaması sebebiyle panteist ve ateist olarak bile nitelendirilmiştir. Bu araştırmada onun bu konudaki görüşlerinin ortaya konulması suretiyle, düşüncelerinin ülkemiz din felsefesi alanında tanınması ve bakış açılarına ışık tutması için literatüre bir katkı sağlanması amaçlanmıştır.

3.Araştırmanın Önemi

II. Dünya Savaşı'ndan sonra yabancılaşma yaşayan insanoğlunun, Tanrı'yı nasıl kavradığı ve onunla kaybetmiş olduğu irtibatı nasıl yeniden tesis edeceği tartışılmaktadır. Bu çalışmada Tillich'in din konusundaki görüşleri günümüze taşınarak, soruların hayattan cevapların ise kitaptan alınarak Tanrı ile nasıl bir ontolojik ilişki kurulacağının imkanları üzerinde durulmuştur. Ayrıca uzun zamandır süregelen Tanrı'nın özüne ilişkin tartışmalara ontolojik kanıtlamaya katkı olarak Paul Tillich'in dinamik ve mekanikleşmemiş kavramları üzerinden önemli bir katkı sunulmaya çalışılacaktır. Tillich'in sadece din konusundaki görüşlerinden değil din, bilim vb. görüşlerinden de faydalanılmaya çalışılacaktır. Din-felsefe, din-tarih, din-bilim çatışmasının olup olmadığı, din-felsefe ilişkisinin nasıl ve hangi boyutta olduğu hem din hem de felsefeciler tarafından uzun zamandır çeşitli ortamlarda tartışılmaktadır. Bu

bağlamda bu bakış açılarının birbirlerine indirgenemeyeceği kabul edilirse nasıl bir ilişki tesis edileceği önemli bir sorundur. Ayrıca özgürlüğe mahkum olan insan tarih kurucu bir özne mi yoksa kaderin önündeki gereksiz bir şey midir? İnsanın hangi boyutları olduğu, özellikle analitik felsefecilerin öne sürdüğü “gerçek olanın dile getirilebilen oluşu” anlayışı irdelenip, hayat’ın sadece beş harfte yaşanılan bir şey olup olmadığı tartışılacaktır. Tillich bu konular üzerinde düşünen, eser yazan ve çözüm üretmeye çalışan son dönem filozoflardan birisidir. Bu çalışmada onun bu konulardaki görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

4.Araştırmanın Yöntemi

Çalışma yapılırken bütüncül ve eleştirel bir yöntem kullanılmaya çalışılmıştır. Klasik kaynaklara veri elde etme açısından önem verilmiştir. Bu verilere bireysel doğrultuda yorumlar yapılmış ve çağdaş din felsefesi anlayışımızı geliştirmek için günümüze taşınmış ve diğer dinlerle özellikle de İslam’la bağlantılandırılmıştır.¹

Tillich’e kadarki dönemde, Avrupa bilincinin üç ana kaynağı vardır: “Greko Romen, Judeo Hristiyan ve Avrupa çevresi”: Zihniyet, tabiat, popüler kültür, adet ve gelenekler. Buradaki Romen kaynak, emperyal Roma’nın yoğun mayasını Grek kaynakların üzerine giydirmiştir; ki bu hamur sömürgeci Avrupa döneminde yeniden canlandırılarak şekillendirilmiştir. St.Paul yardımıyla Hristiyanlık Yahudileştirilmiş ve böylece Yahudi kaynak da Hristiyanlık’ın üzerine geçirilmiştir. Helenizm ve Hristiyanlık’tan ziyade Romen ve Yahudi geleneklerine yakın olan Avrupa çevresi ise iki farklı kaynağı hamuruna katmıştır. Realizm “idealizm”e üstün gelmiştir. Materyalizm, “spiritüalizm”e ve şeytan da Tanrı’ya baskın gelmiştir. İlk iki kaynak, Greko Romen, Judeo Hristiyan kaynaklar, patristik dönemdeki durumlarından skolastisizm dönemindeki durumlarına (yani Plato’dan Aristoteles’e), bir başka deyişle “idealizm” den “realizm”e, fikirden maddeye doğru evrilmişlerdir. Avrupa çevresi Yahudilik, Romantizm ve Aristoculuk için uygun bir alt tabaka görevi görmüştür. Yani taşıyan ile taşınan aynı türdendir.² Ancak Tillich, bu birikimi yeterli görmemiştir.

¹ Yasa, Metin, Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 15.

² Hanefi, Hasan, “ Oryantalizmden Oksidentalizme”, *Uluslar Arası Oryantalizm Sempozyumu Kitabı*, (ed. Lütü Sunar), (1. Baskı), İBB Yayınları, İstanbul 2007, s. 86.

Paul Tillich, din felsefesine yabancı yöntemler diye adlandırdığı deneysel, soyutlamacı, psikolojik ve sosyolojik³ yöntemleri elemektedir. Yerine bilgiyi de içeren, dilin ve aklın erişemediği eşyanın ardına erişen, fakat bunları da inkar etmeyen “mantık ötesi yöntemi”⁴ benimsemiştir.

Eski alternatifler arasında tercih yenilemesine gitmek, yeterli gelmeyebilir. Çünkü yeni bir alternatif ortaya koymadan tercih yenilemesine gitmek, eskilerin alternatifleri ile sınırlı kalmak demektir. Bu, aynı zamanda yeni kuşakların kendi koşullarında geçerli olan alternatifler oluşturmaktan aciz olduklarını ileri sürmek anlamına gelecektir. Bu ise, yeni kuşakların yeni bir alternatif ortaya koymalarını engellemenin yanısıra, eskilerin alternatifleri arasında sıkışıp kalmalarına ve onlardan miras kalan alternatifleri oldukları gibi aktaran “pasif ileticiler” durumuna sokar. Dolayısıyla, asırlar (sürekli) değiştiği için asrın ve nassların yorumlanması da (sürekli) değişecektir.⁵ Dolayısıyla din felsefesi de eskiden yeniye tarihin bu dinamik yapısı içinde hep yenilenerek ilerleyecektir.

Bu noktada meselenin incelenmesindeki yaklaşım olarak Tillich’in kullandığı yöntem ise Sistematik Teoloji yöntemidir. Bu yöntem hayattaki hemen hemen her şeyi dışlamadan kullanmaya çalışır. Bu kavramlar arasındaki çelişki gibi görülen durumlar, diyalektik olarak ve yan yana duruyormuş gibi değil paradoksal ve ilişkisel olarak incelenir. Melisso ve Parmenides’in savunduğu “hiçbir şeyin değişmediği” düşüncesi ile Heraklitos’un “her şeyin değiştiği” düşüncesini orta yolu bularak ilişkilendirir. Aynı zamanda bu yöntem modernizmin etkisiyle ayrı gibi görülen disiplinleri ve kültürel alanları diyalog içine sokmuştur. Son seminerinde Mircea Eliade, seminerin Dinler Tarihi Teolojisi olmadığını Sistematik Teoloji’sinin bir yenilenmesi⁶ olarak adlandırır. Doğuya yaptığı seyahatlerde yeni dinlerle ve kültürlerle karşılaştığından dolayı, Mircea Eliade ömrü yetseydi Sistematik Teoloji’ye bir cilt daha eklerdi demiştir.⁷

³ Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, ss. 46-47.

⁴ Tillich, a.g.e., s. 58.

⁵ Haneî, Hasan, “Kelam İlminin Tarihselliği”, (çev. İbrahim Aslan), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/XLD (1), s. 280.

⁶ Parrella, Frederick J., “Tillich’s Theology of The Concrete Spirit”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, (ed. Russell Re Manning), (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009, s. 87.

⁷ Boss, Marc, “Tillich in Dialogue with Japanese Buddhism”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, (ed. Russell Re Manning), (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009, s. 269.

Tillich “bütünü seven, bütüncül bakan ve dini/felsefi konulara bütüncül yaklaşan”⁸ bir düşünürdür. Kullandığı metot, insan- merkezli “bütün’ü anlamaya yönelik karşıtları birleştirmeden hareket eden paradoksal konuşmak”⁹tır. Bu paradoks “anlam yüklü, sorun çözücü ve değer endeksli”¹⁰dir.

Bu çalışmada büyük ölçüde betimleme yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın girişinde öncelikle Paul Tillich’le ilgili literatür taramasına yer verilmiş, sonra da bu bilgiler ışığında konu taraması yapılmıştır. Öncelikle birincil kaynaklardan yararlanılmış, daha sonra ihtiyaç duyulduğunda ikincil kaynaklardan da eleştirel ve karşılaştırmalı analiz yapılarak yararlanılmıştır. Konu, araştırılırken, zaman zaman diğer felsefi yaklaşım yolları ve tekniklerinden de yararlanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde Tillich’in düşünce dünyasının daha iyi anlaşılabilmesi için yardımcı kaynaklara başvurulmuştur. Ayrıca varoluşçu filozofların düşünceleri konunun daha iyi anlaşılması bakımından ana hatlarıyla ele alınmıştır. Tillich’in yer yer dini felsefeye kaymış olduğu teslis ve The New Being (Yeni Varlık) olarak Mesih konusuna gerektiği kadarıyla değinilmiştir.

5.Araştırmanın Temel Kavramları

Bu araştırmada, Tillich’in düşünce sisteminin yani sistematik teolojisinin temellerini oluşturan, adalet, eros, philia, power (güç), force (güç), agape, aşk, bizzat varlık, kendinde varlık, Hıristiyan mesaj, şartsız, heteronom, korelasyon, nihai kaygı, semboller, teonom, Protestan ilke, varolmak cesareti gibi kavramlar kullanılmıştır.

6.Araştırmanın Sınırlılıkları

Felsefede kavramlar sabit fakat problemler dinamiktir. Paul Tillich’in felsefesinde ise kavramlar da hayat şartları gibi dinamik ve canlı birer ögedir. Hayatta bir yandan kavramları boşaltan eleştirel yan olmakla beraber, onları tekrar doldurup anlamlandıran değişmeyen yönler de vardır. Öncelikle durumun doğru anlaşılması ve temellerinin doğru atılması için kavramlar tekrardan tanımlanmıştır. Kavramları yerleştirdikten sonra onları düzenli bir şekilde Tanpınar’ın ‘Her Şey Yerli Yerde’

⁸ Yasa, Metin, Paradoksal Konuşmak, (1. Baskı), Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 7.

⁹ Yasa, a.g.e., s. 128.

¹⁰ Yasa, a.g.e., s. 79.

şiiirinde olduğu gibi düzenli bir Şekilde otonom yapılarını koruyarak fakat birbirleriyle ilişkili bir Şekilde yerleştirilmiştir. Diğer bir sınırlılık Tillich'in yoğun bir okuma yaptığı, felsefi gelenekten yararlandığı ve farklı disiplinlerle ilgilendiği için dilinin kapalı ve sisli bir tabiatının olmasıdır. Bu sebepten ötürü üzerinde çalışma yapan kişiler farkında olmadan söylemediği şeyleri söyletmeye çalışmışlardır. Bir diğer sınırlılık ülkemizde yeteri çalışma yapılmaması ve yakın zamanda yaşadığı için dünya ölçeğinde de pek fazla çalışma yapılmamış bakir bir alan olmasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. PAUL TİLLİCH'İN HAYATI VE KULLANDIĞI TEMEL KAVRAMLARIN ÇÖZÜMLENMESİ

1.1. Paul Tillich'in Biyografisi

20. yüzyılın en önemli teologlarından olan Paul Tillich bazen “sınır teoloğu”¹¹, bazen de “entelektüellerin havarisi” ve “teologların teoloğu”¹² olarak adlandırılmıştır. Bir sınır teoloğu olarak disiplinlerarası çalışan Tillich, fikirlerini “Sistematik Teoloji” diye adlandırdığı eserinde dile getirmiştir.

Paul Tillich, modern insanın Tanrı'ya bakışını nispeten değiştirmiştir. O, dini akidelerin dogmatizminin yerine “olmak cesareti”ni; doğaüstü Tanrı anlayışı yerine Tanrı'nın ötesindeki Tanrı kavramını kullanarak “Tanrı'nın ölümü teolojisi”nin peygamberi olarak görülmüştür.¹³ Onun günümüze bıraktığı tükenmeyen mirası, Tillich'in ana meşguliyeti olan teolojinin kültürle, sanatla, bilimlerle ve dini olan diyalogunu sürdürmesi gerekliliği ve bu diyalogun “hem ... hem de... (both/and)”e olan değişmeyen adanmışlığıdır. Teonomik¹⁴ eleştirel düşüncenin bir yandan militan ateist bilim ve kültür tarafından, diğer yandan benzer şekilde bir tarzda dini köktenciliklerin keskin formları tarafından baskı altına alındığı bir zamanda, Tillich'in korelasyon teolojisi çağrısı bu baskıyı ortadan kaldırmaya yönelik öncelikli bir çağrıdır.¹⁵ Ona göre teoloğun görevi günceli güncel olarak görmek, kültürün sadece ‘dinin kültürlü aşağılayıcıları’ değil, aynı zamanda onun hevesli savunucuları olmaktır. Teoloğun bir diğer meşguliyeti ise “mister”¹⁶ olarak görülenleri anlamın aktüelleştirmesini sağlayarak her an yenileyerek açığa çıkarmaktır.¹⁷

Paul Tillich 20 Ağustos 1886'da babası Johannes Tillich'in Lutherci papaz (minister) olduğu bugün Polonya sınırları içindeki Starosiedle olan, Almanya

¹¹ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, (çev. Aliye Çınar), (2. Baskı), Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 8.

¹² Tillich, Paul, *Olmak Cesareti*, (çev. F. Cihan Dansuk), (1. Baskı), Okuyan us Yayınları, İstanbul 2014, s. 11.

¹³ Manning, Russell Re “Preface”, *The Cambridge Companion To Paul Tillich*, 2009, s. xv.

¹⁴ Bu kavram “Korelasyon Metodu” isimli bölümde açıklanmıştır.

¹⁵ Manning, “Preface”, *a.g.e.*, s. xvi.

¹⁶ Gizem, sır.

¹⁷ Manning, “Preface”, *a.g.e.*, s. xvii.

Starzeddel’de doğdu. 1890 yılında aile bugün Polonya’da Trzcińsko Zdrój olan Schönfließ/Neumark’a Jonannes Tillich’in başpapaz (Oberpfarrer) ve bölge sorumlusu görevine atanmasıyla taşındı. 1900’den itibaren aile Berlin’de yaşadı.¹⁸ Schönfließ Doğu Brandenburg’da 3.000 yerleşimcisi olan, Ortaçağ görünümlü bir kasabadır. Gotik bir kilise etrafında kurulmuş, bir duvar tarafından çevrilmiş, üzerinde kuleler olan kapılardan girilen ve Ortaçağ’dan kalma bir Belediye Binası’ndan yönetilen kasaba, küçük, korunmuş ve kendine yeten (self-contained) bir etki yaratır. On ikinci yaşından on dördüncü yaşına kadar pek bir değişiklik olmayan çevrede Humanistic Gymnasium’da, kendisinden yaşça büyük iki kadının gözetiminde ise yatılı olarak 7.000 insanın yaşadığı aynı ortaçağ kalıntılarının olduğu fakat daha büyük ve meşhur olan Königsberg-Neumark kasabasında öğrenci olarak kalmıştır.¹⁹

1903’teki Paul’un annesi Mathilde’nın (kızlık adı Dürselen) ölümü onu derinden etkilemiş olmalıdır.²⁰ Babasıyla yaptığı felsefe tartışmaları ona en büyük düşünsel miras olmuştur. Babasının özellikle “akıl hakikatleriyle iman hakikatlerinin çelişmeyeceği” yönündeki vurgusu hafızasında önemli yer eder. O, sevgi ve sıkı disiplini birlikte teneffüs eder.²¹ Geleneğe saygı damarı babasından beslenirken; yaratıcı, liberal ve imgesel ruhunun mayası annesinden mirastır.²²

Tillich’in kendi tanımına göre hayatı bir yönüyle 19. Yüzyılın görece sakin ortamı ve burjuva toplumunun en ihtişamlı dönemini ifade ederken, diğer taraftan estetik çirkinliği ve manevi kopuşu ifade eder. Ayrıca kendine yeten dönemlere karşı yönlendirilmiş kalkışmaları, diğer taraftan toplumun din-karşıtı formlarının temeli olan ve 20. Yüzyılın gayri insani sistemlerine karşı olan bir Hristiyan değerlerinin farkındalığını ifade eden bir çağdır. Tillich bu durumunu “... ben de benim kuşağımdaki insanlar gibi 19.yüzyıla yöneltilen radikalizme rağmen, o yüzyılın sıklıkla güvenlik (stability), özgürlüğünü ve kırılmamış kültürel geleneklerine özlem duyarım.”²³

¹⁸ Schübler, Werner, “Tillich’s Life and Works”, *a.g.e.*, s. 3.

¹⁹ Tillich, Paul, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, s. 3; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich.%20Paul%20-%20My%20Seach%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

²⁰ Schübler, “Tillich’s Life and Works”, *The Cambridge Companion To Paul Tillich*, 2009, s. 3.

²¹ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, 2014, s. 10.

²² Tillich, Paul, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York 1967, s. 32.

²³ Tillich, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, s. 3; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich.%20Paul%20-%20My%20Seach%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

şeklinde açıklar. Tillich'in bu birbirinden farklı iki döneme tanıklık etmesi, bu dönemlerden edindiği malzemeyi kullanmasına sebep olmuştur. Bu katkı daha çok zıtların ilişkilendirilmesi diye adlandırabileceğimiz "Sistematik Teoloji"sine yansımıştır.

1912 yılında ilk defa çalışan sınıfların üyeleriyle tanışma fırsatını yakalar. Ayrıca Richard Wegener ile kiliseyi okumuş kişilere nasıl çekici kılacakları konusunda düşünürler. Sanatçı ve akademisyenlerin davet edildiği bir dizi konferans düzenlerler.²⁴

28 Eylül 1914 yılında, 1913 yazında tanıştığı ilk karısı olan Greti Wever ile evlenmiştir. Arkadaşları açıkça Greti'nin dindar olmaması sebebiyle evlilik konusunda uyarmalarına rağmen Tillich kararını vermiştir. Ekim 1914 yılında, evliliğinden kısa bir süre sonra gönüllü bir şekilde ordu papazı olarak Birinci Dünya Savaşı'na katılmıştır. İlk başlarda mektuplarında olumlu bir hava hissedilirken, daha sonra bu hava yok olmuştur.²⁵ Greti'nin Tillich'in arkadaşı olan Richard Wegener ile ilgilenmesi ve çocuk beklemesi nedeniyle 1921'de boşanır.²⁶

Tillich, kırsal bölgede doğduğu için şehir dışındaki kırsal bölgelere karşı kuvvetli bir bağlılık duydu. Tabiata olan hayranlığı romantik damgasını hemen kabul edecek ölçüdedir.²⁷ Liebrecht'ın söylediğine göre "sadece bir ağaçtan söz etse onun romantik eğilimi hemen kendisini gösterir".²⁸ Hayatının bu dönemlerindeki etki onun düşünce ve duygularında romantik trendi açıklamaktadır. Onun doğaya yönelik olan estetik odaklı eğilim bilimsel, analitik ya da teknik-kontrol edici eğilimden ayrılmalıdır. Bu durumun sebebi, bunun bilimsel olarak imkansız olduğunu bilmesine rağmen Schelling'in doğa felsefesinin duygusal etkisidir. Bu insan ve kişilik ile sınırsız bir boşluk gören ve ayrıca İsa'nın görevinin insanın içindeki ve yanımızda olan doğa'dan özgürleştirmek olduğunu savunan Ritschli Teolojiyle neden her zaman sorunlar yaşadığının sebebidir. Amerika'ya geldiği zamanlar Calvinizm ve Püritenizm'in bu bağlamda Ritschli Teoloji'nin doğal müttefiki olduğunu görmüştür. Doğa, ahlaki ve teknik olarak kontrol edilecek bir şeydir sadece öznel duygulara izin

²⁴ Schüßler, 2009, s. 4.

²⁵ Schüßler, a.g.e., s. 5.

²⁶ Schüßler, a.g.e., s. 6.

²⁷ Thomas, J. Heywood, "Paul Tillich", (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978/XXII (1), s. 201.

²⁸ Liebrecht, Walter, "The Life and Mind of Paul Tillich", *Religions and Culture*, Harper & S.C.M. Press, London 1959, s. 7.

verilmiştir. Doğanın her şeyin temeli olan sınırsızın sınırlı olarak ifadesi olduğunun anlaşılmaması, doğadaki tanrısal-şeytani mücadelenin vizyonunun olmaması, doğaya mistik katılımın olmamasıdır.²⁹

Tillich'in doğayla olan bu ilişkisinin biyografik arka planına baktığımızda muhtemelen aynı yönde iş gören üç sebep buluruz. Birincisi, ilk dönemlerdeki doğayla olan sürekli ilişki ve sonraki dönemlerinde yaşanan yılın birkaç ayındaki gerçek ilişkide bulabiliriz. İlk yıllarda doğayla olan mistik ilişkinin daha sonraki yıllarda aynı ortamlarda ortaya çıkışı. Doğayla olan mistik ilişkinin ikinci sebebi Alman şiirsel geleneğidir. Goethe, Holderlin, Novalis, Eichendorff, Nietzsche, George ve Rilke gibi ilk duyduğu dönemden sonra bile her duyduğunda derinden etkisini yitirmeyen şairlerin doğa mistisizmi dolu mısralarıdır. Bu durumun üçüncü nedeni Lutherci arka planından gelmektedir. Teologların bildiği gibi Kıta Reformcuları'nın Lutherci ve Reformcu diye adlandırılan iki kanadındaki anlaşmazlık "Extra Calvinisticum" diye adlandırılan doktrindir. Bu doktrin sınırlı varlığın sınırsızı gerçekleştirememesidir (non capax infiniti), sonuç olarak İsa'daki ilahi ve insani doğa birbirinden ayrı olarak kalmaktadır. Bu doktrine karşı Lutherciler "Infra Lutheranism" doktrinini öne sürmüşlerdir. Buna göre sınırlı varlık sınırsızı gerçekleştirebilir, sonuç olarak İsa'da karşılıklı konumlanmış iki doğa vardır. Bu sebeple Lutherci temelde doğa mistisizmi gerçek ve mümkündür. Fakat, Calvinist temelde bu durum panteizm şüphesi olarak adlandırılır.³⁰ Bu dönemde Tillich "his, bilgi ve eylemi birleştirerek yaratıcı bir suje"³¹ ortaya koymaya çalışmıştır.

İlk dönemdeki bu tecrübelerinin diğer iki olumlu yanı, bir yanında babasının görev yaptığı kilise ve diğer tarafta okulun bulunmasıyla yok edilemez iyi ve kutsalın tecrübesini yaşamış olmasıdır. Bu dönemde okuduğu ve etkilendiği Rudolf Otto'nun *Kutsal Düşüncesi* kitabını bizzat tecrübe etme şansı bulmuştur. Ona göre Tanrı'ya önce tecrübe yoluyla ulaşılır, tersinden değil. Dinin etik ve mantıksal elementlerinin, varoluşsal ve teolojik olarak eşit önemdeki kutsalın mistik, sakramental ve estetik uygulamalardan çıktığını belirtmiştir. Bu durumun Schleiermacher'i kendisine hoş

²⁹ Tillich, Paul, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", *My Search for Absolutes*, s. 3; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich,%20Paul%20-%20My%20Search%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

³⁰ Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", *My Search for Absolutes*, ss. 3-4; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich,%20Paul%20-%20My%20Search%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

³¹ Çınar, Aliye, "Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel", *Dindarlık Olgusu*, Kurav Yayınları, İstanbul 2006, s. 325.

gösterdiğini ve bu sebeple ondan etkilenen Otto'yla kendisinin Hristiyan ve Hristiyan olmayan mistisizmin litürjik (ayinsel) yenileme ve tekrar değerlendirmesi yönünde ayarttığını söylemiştir.³² Wayne Proudfoot'un belirttiği gibi “dinsel tecrübe, tecrübeye sahip olan kişinin perspektifinden tasvir edilmeli”³³dir.

Yüzyılın bitimi öncesinde Doğu Almanya'nın küçük bir kasabası varoluş yaratıcılığı olan bir çocuğa darlık ve sıkınlık hissi verir. Kasabayı çevreleyen duvarı bunun bir sembolü olarak görür. Verilen ufkun ötesindeki hareketi kısıtlanmıştır. Otomobiller yoktu ve ikincil demiryolu sadece birkaç yıl sonra inşa edilmişti. Bir kaç millik bir yolculuk hem insan ve hayvan için sıradan bir olaydı. Sınırsız ufku ile Baltık Denizi'ne yıllık kaçış, açık ve sınırlanmamış alana geçiş olarak büyük bir olaydır. Daha sonraki emeklilik yıllarında Atlantik Okyanusu'nda bir yer seçmesi bu erken tecrübeleri nedeniyledir. Tillich, “Erken dönemimdeki darlığımdan kaçışımın başka bir çeşidi, babamın doğduğu ve eğitim gördüğü Berlin'e yaptığı birkaç gezi olmuştur” der. Büyük şehrin Tillich'e yaptığı etki denizin yaptığıyla aynıdır: sonsuzluk, açıklık, sınırlanmamış alan. Bunun ötesinde Berlin'deki hayatın dinamik yapısı etkilemiştir onu: yoğun miktarda trafik, insan kalabalığı, sürekli değişen durumlar, sonu gelmez imkanlar. 1900 yılında babası Berlin'deki önemli bir göreve çağrıldığında neşe duymuştur. Bu duygu hiçbir zaman kaybolmamış, dünya şehrinin gizemlerini anladığında ve onlara katılabildiğinde daha da derinleşmiştir. Bu yüzden onu 1933'te dünya şehirlerinin en büyüklerinin birisi olan New York'a yaptığı göçü “iyi kader” olarak değerlendirmiştir.³⁴

Hareket ve alan kısıtlamasından daha derin kökleri ve etkileri olan kısıtlama, o yıllardaki sosyolojik ve psikolojik kısıtlamalardır. Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki Prusya toplumunun yapısı özellikle krallığın doğu bölümünde totaliter olmayan bir otoriterlikti. Lutherci Paternalizm babayı tartışmasız ailenin reisi yapıyor, hatta papazların evlerinde sadece hizmetçileri değil ayrıca çocukları da çeşitli işlevlerle içeriyordu. Bu otoriter ve disipliner hava yerel ve bölgesel ruhban sınıfının denetimsel

³² Tillich, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, s. 4; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich,%20Paul%20-%20My%20Seach%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

³³ Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1985, s. 181.

³⁴ Tillich, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, s. 4; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich,%20Paul%20-%20My%20Seach%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

otoritesinde bulunan devlet okullarına da egemen olmuştur. Yönetim sokaktaki polisten veznedeki posta katibine kadar sıkı şekilde bürokratikti. Otoriteler Kafka'nın *Şato* kitabında olduğu gibi ulaşılamazdı. Bu yetkililerin her biri üstlerine sıkı bağlı, astlarına ve umuma karşı ise son derece otoriterlerdi. Denetimsel olarak eksik olan kısmı ise güç ve sosyal duruş olarak sivil dünyaya tecavüz eden ve erken çocukluktan itibaren bütün ulusu kendi ideolojisine çeken ordu sağlıyordu. Tillich içinde bulunduğu durumu "Benim açımdan o kadar etkindi ki otuzuncu yaşıma kadar –o zamanlar Birinci Dünya Savaşı sebebiyle- üniformalara, geçiş törenlerine, tatbikatlara, savaş tarihine ve stratejik düşüncelere olan hevesim tükenmedi" şeklinde ifade eder. Fakat, hepsinden önemlisi hiyerarşinin tepesinde aynı zamanda Alman İmparatoru olan Prusya Kralı vardı. Parlamentonun varlığı, demokratik güçler, sosyalist hareketler orduyu ve imparatoru ciddi bir eleştiri içinde yaşadığı doğunun muhafazakar Lutherci gruplarını etkilememiştir. Tüm bu demokratik unsurlar reddedilmiş, çarpıtılarak sunulmuş ve devrimci yani suç olarak lanse edilmiştir. Demokratik ideallere ve sosyal devrimi onaylamak için bu otoriter sistemlerden kurtulabilmesi bir dünya savaşı ve politik bir felaketi gerektirmiştir.³⁵

Tillich, Berlin Üniversitesi, Tübingen Üniversitesi ve Halle Üniversitelerinde öğrenim görmüştür ve Breslau Üniversitesi'nde onun düşünce hayatına büyük etkisi bulunan filozof Friedrich Schelling üzerine 1911 yılında *Die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (Dinler Tarihine göre Schelling'in Pozitif Felsefesinin Yapısı, Varsayımları ve Prensipleri) adlı tezi ile doktora diplomasını almıştır.³⁶ 1912 yılında Schelling üzerine *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Entwicklung, Gutersloh, Bertelsmann* (Schelling'in Felsefi Gelişiminde Mistisizm ve Suç Bilinci) adlı ikinci bir tez hazırlar.³⁷

Savaş öncesi yaşantısını hazırlık dönemi olarak adlandıran Tillich,³⁸ Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla orduda papaz olarak göreve başlayan Tillich'in hayatında bu dönemi önemli değişikliklere neden olmuş, karşılaştığı katliamlar ve

³⁵ Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", *My Search for Absolutes*, ss. 4-5; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich,%20Paul%20-%20My%20Search%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

³⁶ Schüßler, "Tillich's Life and Works", 2009, s. 4.

³⁷ Kelsey, David H., "Paul Tillich", *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, (ed. David F. Ford), University of Cambridge, Blackwell 1997, s. 87.

³⁸ Tillich, Paul, "Autobiographical Reflections," *The Theology of Paul Tillich*, (ed. C. W. Kegley, and R. W. Bretall), The Macmillan, New York 1952, s. 12.

yaşadığı zorluklar onu yeniden düşünmeye yöneltmiştir. Tillich böylece doğduğu dünyanın dini, felsefi ve sosyal geleneklerinin yetersizliğini görmüştür. Gördüğü bu eksiklikler sonunda onu kültür teolojisine yönelmiştir. Tillich, askerlik görevini tamamladıktan sonra 1919 yılında Berlin Üniversitesi'nde üniversite hocası olarak göreve başlamıştır. Ayrıca yine bu yıl en etkileyici makalesi olan "*Kültür Teolojisi Fikri Üzerine*" adlı çalışmasını yayınlamıştır.³⁹ Savaş boyunca, savaşın vahşiliği ile yıkıcılığının etkisinden kurtulmak ve ruhsal olarak rahatlamak için sanatla, özellikle de resim ile ilgilenir. Sanatla ilgili yaptığı çalışmalar onda geniş ufuklar açar. Savaşın son yılında Berlin'de gördüğü Boticelli'nin bir resmi onda derin etkiler bırakır.⁴⁰

1915 yılında Halle Fakültesi'nde post doktora çalışması profesör Wilhelm Lütgert tarafından çok felsefi ve başlığa uymadığı sebebiyle kabul edilmez. Ayrıca yeteri kadar tarihi olmadığı, saf mantıksal saf diyalektik olduğu ve Kimlik Felsefesi'nin prensiplerini kendinden kanıtlı olarak doğrulandığı belirtilir. Tillich ise sadece çalışmanın başlığını değiştirmekle yetinir.⁴¹

1919 yılında dini sosyalistlerin takıldığı "kairos çevresi" denilen grubu oluştururlar. 1924 yılında Marburg'a Sistematik Teoloji profesörü olarak atanır. Burada Rudolf Otto ile arkadaş olmanın yanında, Rudolf Bultmann ve Martin Heidegger ile karşılaşma fırsatını yakalar.⁴²

1925 yılında Marburg'da, *Systematic Theology* adlı çalışmasına başlar. Bu çalışmanın ilk cildi ancak 1951 yılında tamamlamıştır. Marburg'daki diğer bir önemli olay, burada Heidegger ile tanışmış olmasıdır. İki ayrı dünyanın insanı olmalarına rağmen, Tillich Heidegger'den etkilendiğini saklamaz.⁴³ Amerika'nın Sesi adlı bir radyo istasyonu kurarak Almanlara yönelik 109 konuşma yapmıştır. *The Shaking of Foundations*, *The New Being* ve *The Eternal Now* adlı eserleri vaaz kitaplarıdır.⁴⁴

1928 yılında Dresden'e, din felsefesi ve sosyal felsefe dersleri vermek üzere çağrılır. 1929 yılında da, Frankfurt üniversitesine felsefe dersleri vermek üzere davet edilir. Frankfurt üniversitesini Almanya'nın en modern ve liberal üniversitesi olarak tanımlayan Tillich, bu daveti kabul eder. Bu üniversitede bir teoloji bölümü

³⁹ Scharlemann, Robert P, "Paul Johannes Tillich", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Lindsay Jones), C. XIII, Thomson Gale, Detroit 2005, s. 9203.

⁴⁰ Thomas, J. Heywood, Paul Tillich: An Appraisal, Westminster Press, Philadelphia 1963, s. 12.

⁴¹ Schüßler, "Tillich's Life and Works", 2009, s. 5.

⁴² "Chronology", *a.g.e.*, s. xx.

⁴³ Tillich, "Autobiographical Reflections," *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁴ Schüßler, "Tillich's Life and Works", *a.g.e.*, s. 12.

olmadığından, felsefe ile teolojiyi kaynaştırarak vermeye çalışır. Derslerinde teoloji ile felsefe arasında bir sınırdan gider gelir.⁴⁵ Ayrıca insanın dinle içsel ilişkisini anlamak için derinlik psikolojisi ile de ilgilenir.⁴⁶

Kutsalın indirgenemezliğini ve onun bilinç tarihinde bir evre olmayıp, bilincin ayrılmaz bir karakteristiği olduğunu gösterme gayesiyle, “Eranos Çevresi” diye nitelendirilen bir grup düşünür bir araya gelir. Bu çatı altında onlar, özellikle de insanın varoluşsal bütünlüğü, kolektif bilinçdışı, arketipsel modeller ve mitoslar gibi problemler üzerine yoğunlaşırlar. 1933’te Majeur Gölü kıyısında Eranos Derneği çatısı altında belli aralıklarla Paul Tillich, Martin Buber, Carl Gustav Jung, J. Campbell, M. Eliade, ve G. Van der Leeuw gibi düşünürler bir araya gelerek hararetli tartışmalar sergilerler.⁴⁷

Verdiği dersler ve diğer sosyal çalışmaları, büyümekte olan Nazi hareketince benimsenmeyen Tillich, onlarla daha erken zamanda fikir ayrılığına düşer ve Hitler iktidara gelir gelmez görevinden uzaklaştırılır. 1933 yılında, o sırada Almanya’da bulunan Reinhold Niebuhr tarafından ABD’ye gitme teklifi alır. Teklifi kabul eden Tillich, ailesi ile beraber bu tarihte, ABD’ye göç eder. 4 kasım 1933 tarihinde New York’a varırlar. Bu tarihten itibaren, New York Union Theological Seminary’de dünyanın her tarafından gelen öğrencilere, teoloji dersi vermeye başlar. O, Union Seminary’i kıtalar arasında bir köprü ve aynı zamanda Amerikan yaşantısının odak noktası olarak tanımlar.⁴⁸ Eşi Hannah ve kasım 1933’te New York’a vardıklarında yedi yaşında olan kızı Erdmuthe ile yaşarlar.⁴⁹

İngilizce yazıp okuyabilmek ve felsefe ile teolojinin soyut, karmaşık kavramlarına aşina olmak için, 46 yaşında, master düzeyinde İngilizce dersi alır. Bu arada kültürel ve politik konularla ilgilenir. *Systematic Theology*’sinin ilk cildini 1951 yılında yayınlar. Bir ABD vatandaşı olarak Amerika’nın en önde gelen teoloğu olur. II. Dünya savaşının bitiminden sonra sık sık Almanya’ya giderek, çeşitli konularda konferanslar verir. Almanya’da bir çok konuda ödül alır. ABD’de, 10’dan fazla fahri doktora unvanı alır.⁵⁰

⁴⁵ Tillich, “Autobiographical Reflections,” *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁶ Schübler, “Tillich’s Life and Works,” *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁷ Çınar, Aliye, Varoluşçu Teoloji, (1.Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 19.

⁴⁸ Tillich, “Autobiographical Reflections,” *a.g.e.*, s. 17.

⁴⁹ Schübler, “Tillich’s Life and Works,” *a.g.e.*, s. 11.

⁵⁰ McKelway, J. Alexander, The Systematic Theology of Paul Tillich, Delta Book, New York 1966, s. 18.

1955 yılında New York Union Theological Seminary'deki görevinden emekli olduktan sonra Harvard Üniversitesi'ne çağrılan Tillich, ABD'deki ikinci kariyerine başlar. 1962 yılında Chicago Üniversitesi, Divinity School'da kendisine özel bir kürsü kurulur.⁵¹ Burada teoloji profesörü olarak çalışır ve Mircea Eliade ile dinler tarihi üzerine dersler verir. Frankfurt'taki Alman Yazarlar Derneği tarafından barış ödülü verilir.⁵²

İkinci dünya savaşından sonra akademik alanda çoktan üne sahip olmuş olan Tillich eserlerini artık aşına olduğu İngilizceye çevirmiştir. 1940 yılında Amerikan vatandaşı olmasına rağmen sürgünler için kurulmuş Demokratik Alman Konseyi gibi örgütlerle meşgul olmuştur ve bu yüzden Tillich politik alanda oldukça aktiflik göstermiştir ve 1965 yılında hayatını kaybetmiştir.⁵³

Paul Tillich hakkında sadece olumlu şeyler söylenmez. Hayatıyla yazdıklarının uygun olmadığı söylenir. Bunu desteklemek için eşi Hannah'ın anılarına atıf yapılır. Orada Tillich çeşitli evlilik dışı ilişki yaşayan, pornografiye düşkün, sado-mazoşist bir portre olarak çizilir.⁵⁴

1959'da *Time*'a kapak olan ve 600'ün üzerinde bibliyografyası olan Paul Tillich, Chicago'daki Billings Hastanesi'nde ölmüştür. Külleri East Hampton'a gömülmüştür. Daha sonra New Harmony, İndiana'daki Paul Tillich Parkı'na taşınmıştır.⁵⁵ Mezarında "Yabancılaştı ve tekrardan yeni varlıkla birleşti." yazmaktadır.

Tillich, yayınlanmış bir çok kitabın yanı sıra, yüzlerce makale kaleme almıştır. Kitap çalışmalarının neredeyse tümünü ABD'ye yerleştikten sonra İngilizce olarak yayınlamıştır. En ünlü çalışması; hiç şüphesiz, üç ciltlik *Systematic Theology* (1951-1963)'dir. Bunun dışında; *The Protestant Era* (1948), *The Courage to Be* (1952) ve *Dynamics of Faith* (1957) adlı eserleri anılmaya değer. Çeşitli yerlerde verdiği vaazları üç ayrı kitap halinde yayınlanmıştır. Bunlar: *The Shaking of Foundations* (1948), *The New Being* (1955) ve *The Eternal Now* (1963)'dir.⁵⁶

⁵¹ McKelway, a.g.e., s. 4.

⁵² "Chronology", 2009, s. xxi.

⁵³ Salim, Zeyneb, "On Estrangement and Human Impotence: Paul Tillich and Said Nursi In Conversation", (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Hartford Seminary, Hartford (U.S.A.), 2008, s. 10.

⁵⁴ Board, Rachel Sophia, "Tillich and Feminism", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, s. 274.

⁵⁵ Schüßler, "Tillich's Life and Works", a.g.e., s. 13.

⁵⁶ Tan, Necmettin, "Paul Tillich'te Vahiy ve İman", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, 2002, s. 3.

1.2. Paul Tillich'te Kullanılan Kavramların Çözümlemesi

Genelde sosyal bilimlerle uğraşan, özelde ise din felsefesiyle uğraşan bilim adamları kavramlar tarafından karşılaşılan problemlere aşınadılar. Bir yanda kullanılan kavramların kavranmasının zor olması (elusiveness) ve bu kavramların kayganlığı (slippery), diğer yandan bilimsel olarak anlaşabilmek amacıyla ortak bir düşünüşün ifadesi oldukları için kavramların kullanılması gerekliliği vardır. Bu yüzden kavramlar üzerinde genel bir konsensüs sağlanmış değildir.

Dini çalışmalarda, kategorilerin ilk sırada en açık kullanımı “din” tartışmalarındadır.⁵⁷ Kavramların birincil kullanım amacı tanım yaparak kavramın buharlaşmasını engellemektir. İkincil amacı ise karşılaştırma yapabilmektir. Fakat zorluk da burada ortaya çıkmaktadır. Bir varoluşsal insan edimi hiçbir şey dışarıda bırakılmadan kavramlaştırılabilir mi veya bu kavramlaştırma gözlemleyen kişinin a priori/a posteriori bir soyutlaması mıdır? Tillich'in de yaptığı gibi tarihsel olarak kavramın geçirdiği evreleri gözlemek midir? Bruce Lincoln bu durumu “statü ve kullanımlarında meydana gelen en dramatik kaymaların (shifts) daha geniş açılımı/tefsiri (elucidate)”⁵⁸ diye tanımlar. Çünkü, din aşkın bir öge olmasının yanı sıra sosyal bir fenomendir ve aynı zamanda onun toplum ve diğer ünitelerle interaktif bir ilişkisi vardır.⁵⁹ Dolayısıyla Tillich'te kavramların soykütüğüne (genealogy) girerek toplumların varoluşsal kaymalarının izlerini aramıştır. Dolayısıyla onun yaptığı şey Amerika'yı yeniden keşfetmek değil, heuristic (yaratıcı, keşifsel) bir çabadır. Robert Wuthnow'un kavramsallaştırmasıyla “kavramlar hissedilen konseptler (sensitizing concepts) değil insan davranışının teorileri”⁶⁰dir. Bu kavramlaştırmalar yapılmayacaktır anlamına gelmez. Kavramlar varoluşun gerisinden gelip, her ne kadar eksik olsa da varoluşu tanımlamak için kullanılacaktır.

Tillich, problemlerin bizleri ontolojik tahliller yapmaya götürdüğünü belirtmiştir. Bu kavramlar bizzat varlıkta/ varlığın kendisinde hangi şekilde bulunur

⁵⁷ Braun, W., ve R.T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religions*, Cassell&Co., London and New York 2000, s. 3.

⁵⁸ Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, s. ix.

⁵⁹ Johnstone, Ronald L., *Religion in Society*, (4. Edition), Prentice Hall, New Jersey 1992, s. 1.

⁶⁰ Wuthnow, Robert, “Study Religion, Making it Sociological”, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 22.

sorusuna cevap verilmeden sorunların ne açıklığa kavuşturulacağını ne de çözülebileceğini öne sürer. Bizzat varlık probleminin, ontolojik bir problem olduğunu, o yüzden kullandığımız “root meaning (temel anlam)” denilenin ne olduğunu, ontolojik problemlerin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl cevap verileceği açısından uygun olduğunu ifade eder.⁶¹ Hepimizin bu yönden doğuştan nominalist varlıklar olduğumuzu belirtir.⁶² Fakat, ontoloji spekülatif değil tasvir edicidir.⁶³

1.2.1. Korelasyon Metodu

Tillich, *Sistematik Teoloji* kitabının birinci cildinde korelasyon metodunu ayrıntılı şekilde ele alır. Tillich’in kullandığı korelasyon, varoluşsal sorunları, teolojik cevapları ve bir yönüyle de Hristiyan inancının içeriğini açıklayan bir metottur.⁶⁴

Din iki boyutta yaşanılır. Yatay boyutta din, dindarın hayatını zenginleştirir ve anlam derinliği kazandırır. Bu analizde dinden hümanist perspektiften kültür üretmedeki aracı rolünden bahsedilir. Bütün kültür dini olduğu gibi, bütün din, kültürelidir. Bir inanan için dini anlam, hayattaki nihai öneme işaret eder. Dikey boyutta nesne bizim yorumlayabileceğimiz beşeri bir fenomen değil, kavranamaz bir ifşâdır. Bu perspektiften din olağan anlamda bir tecrübe değildir. Onun nesnesiyle doğrudan karşılaşılabilir, fakat asla bütünüyle tecrübe edilemez. Dikey boyut, araştırma sınırlarının ötesindeki vahyedici olana işaret eder. Vahiy, bir fenomen değildir, bu yüzden doğrudan incelenemez. İnsanın vahye cevabı bir fenomen olduğu için, vahiy bu yolla dolaylı olarak incelenir. Bu dikey boyutun, inananın perspektifi dışında bir yerden görülemeyeceği anlamına gelir. Sadece inananın aşkınlık duygusu bir fenomen olabilir.

65

İki düzlem arasındaki farklılığı izah etmek için M. S. McLeod "birincil" ve "ikincil" düzlemdeki inançlar şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Buna göre, bir ağaç veya çiçeğin birden fazla insan tarafından görülmesi durumunda hepsinin ağacı ve çiçeği gördüklerine dair tümel bir yargıya varmak mümkün olduğundan böyle bir inanç birincil düzlemdeki bir inançtır. Buna karşılık, teistik inanç daha çok ikincil bir

⁶¹ Tillich, Paul, *Aşk, Güç ve Adalet*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 31.

⁶² Tillich, a.g.e., s. 32.

⁶³ Tillich, a.g.e., s. 36.

⁶⁴ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, c. I, University of Chicago Press, Chicago 1951, s. 60.

⁶⁵ Kuşçu, Emir, *Din Fenomenolojisi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, ss. 21-22.

düzlemde yer alır.⁶⁶ Tillich burada sorunsal birincil düzlemde ve çözümü ise ikincil düzlemde alır. Böylelikle bağlantıyı kurmuş olur. Bu durum şu ikinci sonuca da götürür: Tanrı, ampirik yolla kanıtlanamaz. Bütün dini sembollerin de iki temel düzlemi vardır: Tecrübe ettiğimiz tecrübi gerçekliğin ötesine geçen aşkın düzlem ve tecrübi gerçekliğin içinde karşılaştığımız içkin düzlem.⁶⁷

Din felsefesinin temel uğraş alanı içinde yer alan teoloji, insan ve Tanrı'dan oluşan bütüncül yapı bu metot ışığında ele alınır. Doğrusu Tillich'e göre Tanrı varlığının temelidir, ama bir varlığı varlık yapan şartlar tarafından da belirlenmez. O bu yapı içinde tükenmez ve ulaşılmaz bir derinliktir. İnsan da dahil tüm varoluşsal ögeler bu yapıya katılır. Ne var ki insan, günahkâr oluşu nedeniyle, bu yapı içinde çarpıtıcı bir rol üstlenir.⁶⁸ Günah da bu yüzden yabancılaşma kavramı ile anlatılır.

Korelasyon metodu, karşılıklı ilişki (interdependence) içindeki varoluşsal sorularla teolojik cevaplardan hareketle Hristiyan imanının içeriğini açıklar.⁶⁹ Tillich, korelasyonu iki bağımsız faktörün birbiri ile karşılıklı ilişkisi olarak tanımlar⁷⁰ bununla kastedilen; her iki tarafın birbirini etkilediği ama aynı zamanda bağımsız kalmaya devam ettiği bir ilişkidir. Sorular cevapları etkiler ve cevapların ışığında yeni sorular sorulur. Fakat korelasyon metodu insan sorusu ile başlar; önce insanın durumu analiz edilerek varoluşsal sorular belirlenir, ardından Hristiyan mesajının bu soruların cevabı olduğu gösterilmeye çalışılır. Gerek durumun analizi ve gerekse durumdan hareketle soruların tespiti, felsefi bir çalışmayı gerekli kılarsa da, bu iş teolog tarafından bir filozof olarak yerine getirilir.⁷¹

İnsanlar ve evren hareket halindedir. Hareketin iki özelliği vardır, bunların ikisi de sınırlıdır. Birincisi etkenlik, ikincisi edilgenliktir. İnsanların ortaklığından ve birbirleriyle ilişkisinden çok sayıda sonuç çıkarırız. Yani hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz ve başka bir şeye oranla gerçekleşir.⁷² Dolayısıyla kategorik, kompartımanlaşmış olarak ayrı ayrı düşüneyiz. Varlık sürekli değişme halindedir. Varlığın bu formelliğe direnen yönü olduğu kadar, eşyayı tanımamıza yarayan değişmeyen yönü de vardır.

⁶⁶ Reçber, Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2004/1 (39), s. 33.

⁶⁷ Tillich, Paul, "Din Dilinin Doğası", (çev. Aliye Çınar), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/11 (2), s. 232.

⁶⁸ Loomer, Bernard M., "Tillich's Theology of Correlation", *The Journal of Religion*, 1956/36 (3), s. 150.

⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 60.

⁷⁰ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, c. II, University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 13.

⁷¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 63.

⁷² Platon, *Theaitetos*, Say Yayınları, İstanbul 2014, ss. 46-47.

İnsanın durumunun analizi, kültürün bütün alanlarında insanın yaratıcı yorumu tarafından ortaya konan malzemeleri kullanır. Felsefe buna katkıda bulunur; fakat şiir, dram, roman, terapötik (tedavi edici) psikoloji ve sosyoloji de aynı şeyi yapar. Teolog, Hristiyan mesajı tarafından verilen cevapla bağlantılı olarak, bu malzemeleri organize eder. Bu mesajın ışığında, bir çok filozofdan daha derinlikli bir şekilde varoluşun analizini yapabilir. Ancak yine de bu, sadece felsefi bir analiz olarak kalır. Varoluşun analizi, varoluştaki saklı/içkin soruların gelişimi de dahil, felsefi bir iştir.⁷³

Goethe'nin dediği gibi zekice bir cevap istiyorsak, zekice bir soru sormamız gerekmektedir.

Görüldüğü gibi Tillich için, durumun analizi çok önemli olmakla beraber cevaplar durumdan hiçbir şekilde çıkarılamaz. Cevaplar ancak Hristiyan mesajından çıkarılabilir. Çünkü cevaplar, “insan varoluşuna onun ötesinden söylenir”.⁷⁴ Bununla Tillich'in kastettiği ise, İsa Mesih'te gerçekleşen son vahiydir. Ayrıca özel duruma uyarlanırken insanın temelini yitirebileceği “kerigmatik”⁷⁵ safçılık” düşüncesini de reddeder.⁷⁶

Öte yandan sorular da vahiyden çıkarılamaz. “İnsan sorudur, cevap değildir. Aynı şekilde insan varoluşunda içkin soruları, vahiysel cevaptan çıkarmak da imkansızdır. Bu, imkansızdır çünkü cevaplayacak bir soru olmadığında vahiysel cevap anlamsızdır. İnsan henüz sormadığı bir soruya cevap alamaz.”⁷⁷ Aksi takdirde kendi kendine gerçekleşen Aydınlatmacı mantıkta bir discourse⁷⁸ gerçekleşir.

Dolayısıyla Tillich'in metodolojisi, akideyi müdafaa etmeyi değil, bilakis o, problemleri analiz etmek ve realitenin formülasyonu için sorunların çözümlemesini yapmaktır. Bu ilmin gayesi de sadece ahiret hayatında kurtuluş değildir. Bilakis o, realiteden uzaklaşmak yerine, yeniden ona dönmek, toplumun ve bireyin yabancılaşmasına son vermek ve dünyanın akışına istikamet kazandırmaktır.⁷⁹

Korelasyon metodu Hristiyan inancına göre insanın ruhsal varlığını anlatmada kullanılan üçlü metodunun yerini alır. Bu metotlar yetersizdir ve bunların eksiklikleri giderilmek üzere, Tillich tarafından, korelasyon kavramı kullanılmıştır. Bu eksik olan

⁷³ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 63.

⁷⁴ Tillich, a.g.e., s. 64.

⁷⁵ Tebliğ olunan din ve onu tasdike dayalı tarz.

⁷⁶ Bayer, Oswald, “Tillich as a Systematic Theologian” *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, s. 19.

⁷⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 13.

⁷⁸ Genelde Michel Foucault tarafından “söylem” olarak kullanılan, fakat burada duruma ve kişiye göre konuşmak anlamına gelmektedir.

⁷⁹ Hanefi, “Kelam İlminin Tarihselliği”, s. 281.

metotlardan biri, doğaüstücülüktür. Doğaüstücülük, Hıristiyanlık mesajı ile bağlantılı olarak, yabancı bir dünyadan insana atılan yabancı madde gibi vahyedilmiş doğruların özetinden oluşur.⁸⁰

Doğaüstü bir dünya ya da ikinci ve özlerin aşkın dünyası ya da görünen evrenin üzerinde arkasında ya da ötesindeki bir dünya alışılmışın dışında varlığını sürdürür. Koşulsuz derinlik sanki deneyim içerisine konuşlanmış bir varlığın derinliği olarak inşa edilmelidir. Varlığın temeli ya da kendinde şey varlık içinde bulunur ve onun dışında değildir.⁸¹

Reddedilen ikinci metot Hıristiyanlığın mesajının doğal durumunda türeyen natüralist ve hümanist metot olarak isimlendirilebilir. Bu metot temel problemlerini, insanın kendisinin bir soru olduğunun farkına varamadan, insan varlığının dışında geliştirir. Bu metot insanın varoluşsal öz durumu olarak tanımlanır. Artık tehdit, ne gökyüzünden ne de ilahi iradedden gelmektedir. Bilakis tehdit, yeryüzünden ve içerisinde bulunduğumuz realite dünyasından gelmektedir.⁸²

“Teolojik olarak bunun anlamı şudur: Hıristiyan imanının kavramları din tarihinin aşamalı sürecinde insanın dini oluşturması kendini gerçekleştirme korelasyonu olarak açıklanır. Sorular ve cevaplar beşeri yaratıcılık ile aynı düzeydedir. İnsan tarafından söylenen her şey insan için hiçbir şeydir. Vahiy insana insan tarafından gerçekleştirilmeyen konuşmadır ve insana bağımlı değildir.”⁸³ Tillich’in natüralist ve hümanist metotta, insanın soruları ve cevapları aynı seviyeye koyulması nedeniyle, cevaplarının tatmin edici bulunmadığını görüyoruz.

Reddedilen üçüncü metot düalist metottur. Bu metot diğer iki metoda oranla sorunla daha yakından ilgilidir. Bu nedenle anılan metot, insan ruhu ile Tanrı’nın ruhu arasında ne kadar büyük bir fark olsa da Tanrı’nın ruhu ile insanın ruhu arasındaki pozitif ilgiye dikkat çeker. İnsan çabası sonucu ulaşılabilecek bir teolojik gerçeklik aracılığıyla söz konusu edilen bu ilgiyi açıklamaya çalışır.⁸⁴

Tillich korelasyon metodunu üç anlamda kullanır. Birinci anlamı dini bilginin merkezi problemlerini ele alırken, ikinci anlamını ise, sonlu ve sonsuzun korelasyonu gibi Tanrı ve dünya hakkındaki ifadeleri içinde barındırır. Üçüncü ve son anlamında ise insan ile ilahi olanın ilişkisini ele almada kullanır. Bu son kullanımı, Tillich, insan-Tanrı ilişkisini gereği gibi ortaya koymaktan uzak duran kimi teologlara karşı yapmıştır. Ona

⁸⁰ Tillich, Systematic Theology, C. I, s. 64.

⁸¹ Loomer, a.g.m., s.152.

⁸² Tillich, Systematic Theology, C. I, s. 65.

⁸³ Tillich, a.g.e., s. 65.

⁸⁴ Tillich, a.g.e., s. 65.

göre Tanrı, doğası sonsuz olsa da, açılım sağlayabilmek için insana gereksinim duyar. Bu durum, korelasyon algısı ve bilişsellik içinde, “Bizim için Tanrı”, “Tanrı için biz” dayanışmasına iletir.⁸⁵ Teori ve pratik bütünleşmesini sağlamıştır, fakat burada pratiğe daha öncelikli rol biçilerek temel olmuştur. Çünkü Alasdair MacIntyre’ın belirttiği gibi “pratikten soyutlanmış bir düşüncenin ideolojiye dönüşeceği”⁸⁶ kanaatindedir. Bu ideoloji epistemik anlamda bilimsel olan değil aksine çarpıtılmış bir yönelimdir.

Naci Kula, bir makalesinde bu duruma değinerek bu üçlü yapıyı bir nevi din felsefesi alanına taşımıştır. Kula bu konuya işaret ederek şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Kur’an’da insanın çevresi, Allah-insan-tabiat üçlüsü çerçevesinde şekillenmiştir. Bu durum, insanın çevresiyle ilişkisinin; birbirine bağlı, karşılıklı etki-tepkiye dayalı ve bir dengenin mevcudiyetini dikkate alan anlayış içerisinde, yaratılış amacına bağlı olarak oluşması gerektiğini insana kavratmaktadır. Bu şekilde kurulan ilişki tarzı, insanın çevresine ve kendisine yabancılaşmasını büyük ölçüde ortadan kaldıracak ve kendini çevresiyle uyumlu bir şekilde hissetmesine yardımcı olacaktır. Aynı zamanda buna bağlı olarak şiddet ve saldırganlık davranışlarından kaçınması gerektiğini de ona kazandırabilecektir.⁸⁷

Tillich varlığın yerine varoluşu, tözün yerine de anlamı koyar. Geçmişte Grek Metafiziğinin günümüzde ise modernizmin gölgesinde kalan Hristiyanlığın güncellenmesi gerekmektedir. Öyle anlaşıyor ki Tillich’e göre, modern duruma göre İncil’i, İncil’e göre de modern durumu yeniden değerlendirilmesi lazım gelmektedir.⁸⁸

Tillich özcü, rasyonel, ampirik ve indirgemeci anlayışları eleştirerek, birikimsel felsefe geleneğinin de yardımıyla bunun yerine fenomenolojik yöntemi yerleştirir. Her ne kadar seksenli yılların ortalarından itibaren feminist, postmodernist ve kognitif eleştirilerin hedef tahtası haline gelse de, fenomenolojik yöntemin güvenilirliğini ve güncelliğini korumayı başardığı söylenebilir. Her şeyden önce klasik fenomenolojiyle çağdaş fenomenoloji arasında indirgemecilik ve tarihselcilik karşıtlığı, otonominin korunması gibi konularda bir süreklilik ve tutarlılık vardır.⁸⁹ Her ne kadar bu

⁸⁵ Tillich, a.g.e., s. 61.

⁸⁶ Reçber, Mehmet Sait, “Ethics and Politics Kitap Tanıtımı”, İSAM Dergisi, 2009 (21), s. 141.

⁸⁷ Kula, Naci, “Kur’an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000/9 (9), s. 375.

⁸⁸ Tillich, Ahlak ve Ötesi, s. 16.

⁸⁹ Kuşçu, Din Fenomenolojisi, s. 11.

tartışmaları görmeye ömrü yetmediyse de, fenomenolojik yöntem Tillich için dine bakışta “yaşanmışın saf akışını tasvir eden”⁹⁰ “bulunmaz Hint kumaşı” mesabesindedir.

Çünkü teolojik ve özselci anlayışlar terk edilerek, yerine çok boyutlu, daha dinamik ve daha diyalojik bir model geliştirmesinde imkan sağlamıştır. Fakat, salt fenomenolojik bir yöntemi takip etmemiştir. William Cantwell Smith’in geliştirdiği “birleştirilmiş eleştirel bilinç” kavramına benzer şekilde, içeriden anlama ve dışarıdan anlama bütünlüğünü sağlayarak, fenomenolojiyi teoloji tuzağına düşmekten kurtarmıştır.⁹¹ Yer yer İsa hakkındaki düşünceleri apolojetik-dini felsefe bakış açısından dolayı ön kabul tuzağına düşse de, toplamda işe yaramıştır. Rudolf Otto’ya benzer ve ilk dönem hayatından kaynaklanan dini tecrübenin görünen yanlarına odaklanmıştır. Asıl olan inanç mensuplarının sahip oldukları niyetleridir.

Dini fenomenlerin yansımalarının dışsal olanı ibadet nesneleri ve kutsal metinlerle olan ilişkiye⁹² bu gözle bakarız. Fenomenal bakış hem tasvir hem de sentetik görevleri aynı anda icra eder. Her din ve inanan kendi hareket noktasından anlaşılmalıdır. Her inanan dinine eşsiz, otonom ve mutlak gerçeklik olarak bakar.⁹³

Özcü (essential) fenomenolojinin tenkidıyla Tillich, bir sıçrama daha yaparak diyalojik bir fenomenoloji kurar ve bu inşasını Tanrı’yla insan arasındaki ilişkide temellendirir. Bu ilişki tek taraflı olmayıp birbiriyle ahitleşmiş iki özgür aktör arasındadır. Fakat Tillich, Kristensen gibi dinin özselci tanımlarını reddetse de, dinin bir öze sahip olduğunu da reddetmez.⁹⁴

Zamana göre İncil’i, İncil’e göre zamanı yorumlama girişiminin felsefe, dinler tarihi, kültür ve sanat tarihi, psikoloji, sosyoloji ve doğa bilimleriyle temas halinde olması gerekir. Bu bağlamda, o dönemdeki insanların sanat eserlerini inceleyerek bu insanların birincil problemlerini ve çıkmazlarını nasıl ortaya çıkardıklarını anlayabiliriz. Ne var ki günümüz insanının yabancılaşmasının bir sebebi, sadece modernizm değil; dinin de çağın kavramlarıyla ifade edilememesidir. Hristiyanlık mesajı, Tillich’e göre, günümüz dilinde ifade edilirse bu mesajın günümüz insanına hitabı da kolaylaşacaktır.⁹⁵

⁹⁰ Vermeaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s. 26.

⁹¹ Kuşçu, Din Fenomenolojisi, s. 12.

⁹² Alıcı, Mustafa, “Kutsala Giden Yol” *Din Bilimleri Dergisi*, 2005/5 (3), s. 80.

⁹³ Kuşçu, Din Fenomenolojisi, s. 19.

⁹⁴ Kuşçu, a.g.e., s. 20.

⁹⁵ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 18.

Tillich'in korelasyon yöntemiyle ilgili olarak anlattıklarına dayanarak söz konusu ifadeleri kısaca şöyle özetlenebilir:

- I) Durumdan kaynaklanan belirli temel 'varoluşsal sorunlar' vardır.
- II) Her ne kadar bu sorunlar durumun felsefi bir analizi ile ortaya çıksa da, bizatihi durumdan kalkarak cevaplanmaz.
- III) Bu sorunlar cevaplarını Hristiyan mesaj (vahiy) içindeki büyük sembollerde bulur.
- IV) Teoloğun görevi, Hristiyan mesajdaki sembollerin insan varoluşunu tehdit eden sorulara birer cevap olduğunu göstermek ve onları gereği gibi yorumlamaktır.⁹⁶

Yani insana yeniden bir Prometheus görevi/riski bahşedilmiştir. Göklerdeki bilgiyi ıstırapla yeryüzüne indirmeyi amaçlamalıdır. Bunun için hem yeryüzüyle hem de gökyüzüyle bağlantı kuracak kapasitesi olmalıdır. Hayatın parçalı, hatalı, bütünlükten yoksun ve düzensiz yapısından sıyrılmadan, kendini aşip gerçeğe ulaşmalıdır.

Hürriyet sadece pratikte kendini belli eder. Yani somut eylemde kararlar alınır, imkanlar yakalanır. Hürriyet benim sağgörüm sayesinde kendini açığa vurmaz, tersine eylem sayesinde ortaya çıkar. Hürriyetin daha derin bir boyutu vardır. Onda insan ya kendi kendini yakalar ya da elinden kaçırır. O kendini kazanabileceği gibi yitirebilir de. Burada varoluş basit olarak onun kişisel varlığı, yani bizim her olduğumuz şey değildir. Varoluş daha doğrusu insanın en had imkanı olarak benlik oluşudur.⁹⁷

Gerçek oluş ve varoluş, özgürlüğü gerektirir. Seçtiği tipte çakılıp kalmış bir varolan, varlık içinde katılaşır ve varoluş olmaktan çıkar. Varolmak için önceki seçmelerimizin bir sonucu olan yeni varlıktaki olanaklara bakıp, hangisini olmak istiyorsak, onu durmadan ayırmamız gerekir.⁹⁸ İlişkisel yapının "bir ucunda dimdik ayakta duran Tanrı, diğer tarafta varoluşsal yapısından dolayı durmadan yıkılan insan" vardır.⁹⁹

İman riski keyfilik değildir; o, kader ve kararın bir birliğidir. Ve o, risk olmayan yani bizzat kendimizde ve dünyamızda şartsız ögenin farkındalığı şeklindeki bir temele dayanır. İman, sadece bu temel üzerinde meşrulaştırılabilir ve mümkündür. Yaşamlarının anlarında (hatta kesitlerinde), riske girdikleri imanlarının ıskaladığını

⁹⁶ Tillich, a.g.e., s. 18.

⁹⁷ Weischedel, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni, (7.Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 327-328.

⁹⁸ Foulquie, Paul, Varoluşçunun Varoluşu, (3. Baskı), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998, s. 45.

⁹⁹ Buber, Martin, Tanrı Tutulması, Lotus Yayınları, Ankara 2000, s. 77.

tecrübe eden ve imanlarındaki ontolojik kesinliği ve şartsız ögeyi muhafaza eden, peygamberî ve seküler tipler kadar, mistik pek çok kişi örneğine tanık oluruz. En derin şüphe, şüphenin ön varsayımını yani şartsız bir şeyin farkındalığının altını sarsamaz.¹⁰⁰

1.2.2.Kaygı

Tillich kaygı kavramını ele alırken geçmiş gelenekten yoğun bir şekilde yararlandığı ve bizzat karşılaştığı Heidegger'den etkilenmiştir. Onun korku ve kaygı kavramlarına yapmış olduğu ayırmadan anlaşıldığına göre, kaygı kavramını alarak bunu Tanrı'ya yönlendirerek teistik bir form kazandırmıştır.

Önceleri biyolojik bir kavram olan kaygı kavramı, psikolojik, felsefi ve varoluşsal kullanımlar da kazanmıştır. Psikolojik manada kullanan ilk kişi Sigmund Freud iken, felsefi ve varoluşsal manada ilk kullanan ise Sören Kierkegaard'dır. Freud bu kavramı unheimliche (tekinsizlik, ürkütücü) olarak psikolojik tanım yapmıştır.

Heidegger'e göre varoluşun kendisini ifşa ettiği esas fenomen kaygıdır. Başka bir ifadeyle varlık kendisini dasein aracılığıyla kaygıda gösterir. Dasein (dünyada varlık)¹⁰¹ kendisini daima birtakım ruhsal durumlarda bulur. Ruhsal durumlar dünyada varlık olmanın kaçınılmaz sonucudur.¹⁰²

Heidegger'e göre, varlığı doğrudan kaygıda hissederiz. Varlık, sıkılıyorum diye inlediğimizde birden ortaya fırlar. Derin bir iç sıkıntısı, sessiz bir sis gibi varlığın uçurumlarını kaplayarak bütün şeyleri, insanları ve kendimizi, genel bir farksızlık içinde, garip bir surette eritir. Bu iç sıkıntısı var olanı bütünlüğü içerisinde bize gösterir.¹⁰³ Buradaki kaygı, bir objesi ya da sebebi olan kaygı değildir. Heidegger'in ifadesiyle neden ve niçini belli olmayan bir kaygıdır.¹⁰⁴ Karen Horney'in ifadesiyle "kaygıdaki tehlike gizli ve öznel"¹⁰⁵dir.

Heidegger, kaygı kavramını Kierkegaard'dan almasına rağmen adını hiç anmaz ve psikolojik korku kavramından ayırt ederek analiz etmeye başlar. Ona göre, korku otantik olmayan bir varoluş durumudur. Zira korkunun objesi daima bu dünyaya ait bir

¹⁰⁰ Tillich, Paul, "İki Tip Din Felsefesi", (çev. Aliye Çınar), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003/12 (1), s. 344.

¹⁰¹ Heidegger'in insanı Sein (şeyler, nesneler) kavramından ayırmak için kullandığı kavramdır.

¹⁰² Heidegger, Martin, Being and Time, State University of New York Press, Albany 1996, ss. 126-127.

¹⁰³ Heidegger, Martin, Metafizik Nedir, Kaknüs Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 41.

¹⁰⁴ Heidegger, a.g.e., s. 43.

¹⁰⁵ Geçtan, Engin, Psikanaliz ve Sonrası, (11. Baskı), Metis Yayınları, 2005, s. 229.

objedir. Dolayısıyla bu tür bir ruhsal durum içindeki insan dünya ile ilgili bir şeyden korkmaktadır ve güvenliğini dünyada aramaktadır. Oysa otantik varoluş durumunda birey hiçbir korkuya sahip değildir. Çünkü o dünyaya yönelmiş değildir. Dünyaya dalmış bir yaşam, korku ve güvensizlik yaşamıdır.¹⁰⁶ Heidegger ise bu kavramı Kierkegaard'ın kaygı (dread), baş dönmesi sersemlik haline benzetmesinden almıştır. Kaygıyı özgürlükle ilişkilendiren Kierkegaard onun bir tür özgürlük sersemliği olduğunu düşünmüştür. Bu durum, özgürlük, bireyin kendi imkanlarını göz önüne getirdiğinde oluşur.¹⁰⁷ İnsan, bu varoluş sahrasında yalnız bir varlıktır.

Heidegger, ayrıca kaygıyı incelerken onu üç form altında takdim eder: İlki, insanın sürekli soru halinde, oyun halinde ve tehlike altında oluşudur. İkinci formu ise kontenjan ve sonlu oluşudur. Bu durumda insan varlığın tam merkezinde hiçliği taşır. Bu içkin yokluk varlığının şartı ve gücüdür. Bundan itibaren varlık koyu bir karanlık'tan çözülerek oluşur. Üçüncü boyut ise bir hata oluşur. Leibniz'in ifadesiyle bir kesiklik, metafizik kötülüktür. Gerçek bir insan için barış halinde olmak, "vicdanı rahat olmak" imkansızdır. Çünkü o, olmak istediği şey değildir, fakat sadece oluşa yönelir.¹⁰⁸

Tillich, kaygıyı insanın kendi sonlu oluşunun farkında olması şeklinde tanımlar. İnsan, sonsuzluğu düşündüğü anda kendi sonlu oluşunun farkına varır. Bu sonluluk ölüme doğru giden bir yolculuktan da anlaşılmaktadır: "Kaygı sonlu olmanın farkında olmaktır. Sonluluk gibi endişe de ontolojik bir niteliktir. Kaygı üretilemez, sadece görülebilir ve tanımlanabilir. Kaygıyı ortaya çıkaran koşullar ile kaygının kendisi ayırt edilmelidir. Ontolojik bir nitelik olarak kaygı tıpkı sonlu olmak gibi her zaman ve her yerde mevcuttur. Kaygı kendisini ortaya çıkarabilecek her türlü nesneden bağımsızdır; o, sadece yokluk (nonbeing) tehdidine-ki sonlu olmak ile özdeştir- bağlıdır. Bu anlamda kaygının nesnesinin 'hiçlik'(nothingness) olduğu haklı olarak söylenmiştir. Hiçlik ise bir 'nesne' değildir. Nesnelerden korkulabilir. Bir tehlike, bir acı, bir düşmandan korkulabilir, ancak korku, eylem ile yenilebilir. Kaygı ise yenilemez, çünkü hiçbir sonlu varlık onu yenemez. Kaygı, genelde örtük olsa da her zaman mevcuttur. Bu sebeple her

¹⁰⁶ Macquarrie , John, An Existentialist Theology A Comparison of Heidegger and Bultmann, Harper Torchbooks, New York 1965, ss. 67-68.

¹⁰⁷ Kierkegaard, Sören, The Concept of Dread, (2. Edition), Princeton University Press, Princeton 1957, s. 55.

¹⁰⁸ Verneaux, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, ss. 37-38.

zaman her yerde tezahür edebilir, hatta korkulacak herhangi bir şeyin olmadığı durumlarda bile.”¹⁰⁹ İhsan Dağ’ın ifadesiyle “kuruntulu bir ruh hali içinde”¹¹⁰ olmaktır.

Felsefî manada birçok tanımı olan kaygı, içinde yaşanan dünyanın anlamsızlığının, tamamlanmamışlığının, düzen ve amaçtan yoksunluğunun farkına varıldığında hissedilen duygudur.¹¹¹ Kierkegaard’ın insanı da böyledir; kısacası, iç sıkılmasına düşmüş bir varlık. Ne kadar karanlık bir tablo bu kesindir. Fakat çok mudur? Bu da ayrı bir sorudur. Ne olursa olsun, iç sıkılması insana kendini haber verir, sefaletine ve büyüklüğüne birlikte işaret eder.¹¹²

Kaygı, potansiyel olarak her zaman mevcuttur. O, insanın tüm varlığına nüfuz eder/işler; bedeni ve ruhu şekillendirir ve tinsel hayatı belirler. Kaygı, günah ve yabancılaşmadan oldukça uzak bir şekilde varlığın yaratılmış doğasına bağlıdır. Kaygı, Adem’de mevcut olduğu gibi İsa’da da mevcuttur. Kutsal kitap kayıtları, Mesih olarak adlandırılan kişide bulunan, ölmek zorunda oluşun derin kaygısına işaret etmektedir.¹¹³

Tillich, kaygıyı korkudan kesin bir şekilde ayırmaktadır. Çünkü korkunun belli bir nesnesi olmasına karşılık kaygının bu tür bir nesnesi yoktur. Yukarıda da değinildiği, gibi kaygının tek nesnesi hiçliktir. Onun nesnesi tüm nesneleri olumsuzlayan bir nesnedir. Belli bir nesnesi olan korkuya karşı savaşılabılır. Ancak kaygıya karşı böyle bir şey mümkün değildir. Ancak bu ikisi birbirinden tamamen ayrı da değildir. Şöyle ki; mesela ölüm korkusu tüm ölümlerdeki kaygının ögesini belirler. Bu anlamda kaygı nihai yokluk korkusu olarak da tanımlanabilir.¹¹⁴ Ona göre varlık yokluğu kucaklar. Yokluk varlığa aittir, ondan ayrılamaz. Varlığı çifte bir olumsuzlama olmadan düşünemerdik: Varlık, varlığının inkarının inkarı olarak düşünülmelidir. Güç ise bir varlığın diğer varlıkların direnmesine karşı kendisini gerçekleştirme olanağıdır.¹¹⁵

Psikolojide korku ile kaygı arasında üç temel fark bulunur. Bunlardan ilki kaynaktır. Korkunun kaynağı bellidir, kaygının kaynağı belirsizdir. İkincisi şiddettir. Korku kaygıdan daha şiddetlidir. Üçüncüsü süredir. Korku kısa, kaygı ise uzun süre devam eder. Kaygının ortaya çıkmasında etkili olan bazı öğeler de vardır. Bunlardan ilki, alışlagelmiş ortamın ortadan kalkmasıdır, ikincisi olumsuz sonuçların ortaya

¹⁰⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 191.

¹¹⁰ Dağ, İhsan, “Psikolojinin Işığında Kaygı”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 1999 (6), s. 181.

¹¹¹ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (6.Baskı), Paradigma Yayınları, 2005, s. 991.

¹¹² Verneaux, a.g.e., s. 17.

¹¹³ Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1969, ss. 193-194.

¹¹⁴ Tillich, a.g.e., ss. 36-39.

¹¹⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 178.

çıkarcacağı sonuçlardır. Üçüncüsü kişinin inandığı bir fikre zıt olarak yaptığı davranışın ortaya çıkardığı çelişkidir. Sonuncu öge ise, gelecekte neler yaşanacağını bilinememesidir.¹¹⁶

Tillich *The Courage to Be* adlı eserinde kaygının üç şekli üzerinde durur: Birincisi “kader ve ölüm kaygısı (kısaca ölüm kaygısı),” ikincisi “boşluk ve anlam kaybı kaygısı (kısaca anlamsızlık kaygısı),” üçüncüsü “suç ve kınama (condemnation) kaygısı” (kısaca kınama kaygısı).¹¹⁷

Birinci türden kaygı yani ölüm kaygısı sonlu varlığın, kontenjan olduğunun ve nihai zorunluluktan yoksun bulunduğunun farkında olmasıdır. Bu aynı zamanda yokluk korkusu olarak da adlandırılabilir. Yokluk, ani bir ölüm korkusunun olmadığı durumlarda bile her an mevcuttur ve kaygı üretir.¹¹⁸ Yok olma korkusunun temel oluşturmasının yanında, insanın öldükten sonra varoluşunun devam etmemesi, plan, proje oluşunun yani yaratıcılığının bitişi türü bir dünyada bulunmama durumu vardır.

İkinci türden kaygı; “anlamsızlık kaygısı, tüm anlamları anlamlandıracak bir anlamı; nihai kaygıyı kaybediş endişesidir. Bu endişe sembolik ve dolaylı da olsa, varoluşun anlamı sorusunu karşılayacak bir cevabı, bir tinsel odağı kaybediş ile ortaya çıkar.”¹¹⁹

Üçüncü türden kaygıya göre; insan, kendisinden ahlaki eylemler beklendiğinin farkındadır. Ancak aynı zamanda kötü eylemler yapabilecek sınırlı bir özgürlüğe sahip olduğunun da farkındadır. Bu, insanda varoluş amacını (destiny) gerçekleştirilememesi kaygısı yaratır. Buradaki suçluluk, anlaşılacağı üzere, herhangi bir özgür eylemin sonucunda işlenen bir günaha karşılık duyulan bir suçluluk değil, varoluşsal bir suçluluktur.¹²⁰ Kaygının her üç türüsü de varoluşsal ve ontolojik olup ortaya iflah olmaz bir umutsuzluk çıkarırlar. İnsan hayatı baştan sona bu umutsuzluğu yenme çabasıdır.¹²¹ Nesnesi belli olduğundan yenmesi nispeten kolay olan korku duygusu, benliğimiz gelişip insan olmamızın sonucu olarak yerini düşmanı belli olmadığından yenmesi de zor olan kaygı duygusuna bırakır.¹²²

¹¹⁶ Cüceloğlu, Doğan, İnsan ve Davranışı, (2. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, ss. 277-278.

¹¹⁷ Tillich, *The Courage to Be*, s. 41.

¹¹⁸ Tillich, a.g.e., ss. 42-45.

¹¹⁹ Tillich, a.g.e., s. 47.

¹²⁰ Tillich, a.g.e., ss. 52-53.

¹²¹ Tillich, a.g.e., ss. 54-55.

¹²² Dağ, “Psikolojinin Işığında Kaygı”, s. 188.

Kaygıyı hem olumlu hem de olumsuz bir duygu biçimi olarak değerlendirilebilir. Kaygıyı olumsuz olarak nitelendiren şeyler, akla uygun olmayışı ve ruhsal faaliyetleri yani düşünceleri rahatsız etmesidir. Kaygıyı olumlu olarak nitelendiren şeyler ise, korkulan şeylerle karşılaşınca kişiyi uyarması ve tedbir aldırması, kişiyi daha mutlu ve başarılı olmaya yönlendirmesi ve en önemlisi karakter ve kişilik gelişiminde etkin rol oynamasıdır.¹²³

Kierkegaard'a göre, kaygı geleceğe yönelik olarak an'da ortaya çıkar. Gelecek ise özgürlük için bir imkandır ve gelecek zaman içinde mümkün olandır. Geleceğin belirsizliği ise insanı kaygı içinde bırakır çünkü kaygı ve gelecek birdir. Çünkü kaygı belirsizlik durumudur, gelecek de belirsizlik içerdiğinden gelecek insanı kaygılandırır.¹²⁴

Varoluş bu kaygının bize vermiş olduğu şaşma ile başlar. Varoluşçuluğun öncüsü sayılan Pascal, "Orada değil de, burada bulunmama şaşıp kalıyorum. Eskiden değil de şimdi burada bulunmama şaşıp kalıyorum. Eskiden değil de şimdi burada bulunmam için hiçbir neden göremiyorum." diyordu. Maine de Birand da, "Her düşünen varlığı bu kadar şaşkına çevirdiği halde, insan varoluşunun büyük sırrını nasıl düşünmez olur?" der.¹²⁵

Tillich'e göre, "Her şeye gücü yeten Tanrı'ya iman, sonluluk kaygısını yenecek yeterlilikte bir cesaret sorusunun cevabıdır. Nihai cesaret, varlığın nihai gücüne katılım temeline dayanır... Ne sonluluk ne de kaygı kaybolur ama onlar sonsuzluk ve cesaret içine alınmış olurlar."¹²⁶ "Sadece ilahi olan, geçici varoluş kaygısına dayanacak cesareti verebilir." Tillich'in varolmak cesareti adını verdiği bu duruma öğrencisi ve felsefesini psikolojiye uyarlayan Rollo May "yaratma cesareti veya yaratma vicdanı"¹²⁷ adını vermiştir.

İnkarın ve ölümün olduğu olumsuz bir dünyada, Tillich'e göre cesaret; yokluğa rağmen varlığın onaylanmasıdır. Bu onaylamanın gücü, her cesaret eyleminde etkili olan varolmak kudretidir. İman da bu kudretin tecrübe edilmesi, yaşanmasıdır.¹²⁸

¹²³ Ersevîm, İsmail, Freud ve Psikanaliz'in Temel İlkeleri, (3.Baskı), Assos Yayınları, İstanbul 2005, ss. 304-305.

¹²⁴ Kierkegaard, Søren, Kaygı Kavramı, Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 163.

¹²⁵ Foulquie, a.g.e., s. 43.

¹²⁶ Tillich, The Courage to Be, s. 273.

¹²⁷ May, Rollo, Yaratma Cesareti, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2015, s. 39.

¹²⁸ Tillich, Olmak Cesareti, s. 22.

1.2.3. Protestan İlke

Protestan ilke, Tillich'in hocası Martin Kaehler'den etkilenecek geliştirdiği bir kavramdır. Tillich, Kaehler'in düşüncesinin odağını oluşturan "imanla aklanma" öğretisinin bu ilkenin gelişiminde büyük rol sahibi olduğunu ifade eder.¹²⁹

"İmanla aklanma'dan çıkarılan Protestan ilke, kendini beğenmiş bir otonomi (hümanizm tarafından temsil edilmektedir) kadar heteronomiyi de (papalığın yanılmazlığı öğretisince temsil edilmektedir) reddeder. O, kendini aşan bir otonominin ya da teonominin peşindedir."¹³⁰ Yani kısaca otonomi dediği şey insanın Tanrı'yı sürgüne göndererek kendi krallığını kurmasıdır. Bir nevi insanın tanrılaştırılmasıdır. Soru ve cevap aynı yerden alınır ve her şey dünyevidir. Heteronomi ise her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği, insana söz hakkının verilmediği bir durumdur. Soruları sadece Tanrı sorar ve o cevaplar, soru ve cevaplar aşkındır. İnsanın durumu göz önünde tutulmaz. Tillich, bu ikisini birleştiren, insanı odağa alan teonomi ilkesini öne sürmüştür.

Protestan ilke, Katolik çoğunluğun kararlarına karşı Protestanların itirazları sonucu ortaya çıkmıştır. Tillich'e göre Katoliklerin kararları görece bir gerçeklik için yapılan bir iddiadan ibarettir. Protestan ilke, bütün dinlerin ve kültürel gerçekliğin yargılayıcısıdır ve böylelikle kendini Protestan diye isimlendiren din ve kültürü içerir.¹³¹

"Protestan ilke varlığın tamamının analizinden türeyen ontolojik kavramların en üstünü değildir, koşullu veya koşulsuz arasındaki doğru ilişkinin teolojik açıklamasıdır veya Tanrı ve insan arasındaki konuşmadır."¹³² Protestan ilke teolojinin iman adıyla çağırdığı teolojik şey ile ilgilidir. Koşulsuz bir şeyin gücü ile biz zihnimizde kavrarız. Bizim tarafımızdan kavranan bu güç, iman durumunun yanı sıra bir güç değildir, en yüksek olan değildir, objeler arasında bir obje değildir, hatta en iyi de değildir; ama o bütün varlıkların ve objelerin niteliğidir. Protestan ilke bu ilişkinin ifadesidir. O sonlu ve koşullu girişimlerin, koşulsuz düşünce ve eylemin yerini gasp etmesine karşı muhafızdır.¹³³

¹²⁹ Tillich, Paul, The Protestant Era, Chicago University Press, Chicago 1963, ss. ix-x.

¹³⁰ Tillich, a.g.e., s. xii

¹³¹ Tillich, a.g.e., s. 163.

¹³² Tillich, a.g.e., s. 163.

¹³³ Tillich, a.g.e., s. 163.

Bu ilke Tillich'in fenomenolojik yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Ona göre Hristiyanlıkta olduğu gibi diğer dinlerde de kendine özgü, sonsuza kadar örtük olan bir derinlik vardır. Her dinde devam eden ve edecek olan bir "Mutlak"ı saptırmaya karşı bir çaba vardır. Doğunun büyük mistik sistemleri bu mücadeleden kaynaklanmışlardır. Fakat, bu mücadele hiçbir yerde saptırmadan tamamen saf olacak kadar radikal değildir. Bu yüzden diğer dinlerle karşılaşmalarımızda dönüştürmeler (converts) yapmaya çalışmamalı; bilakis, diğer dinleri kendi mutlakları ile değil de Mutlakla karşılaştırdıklarının farkına vardıkları alan olan kendi derinliklerine doğru yönlendirmeliyiz.¹³⁴ Burada Mutlakla, kendi mutlakları arasındaki ayrımı Tillich fenomen öncesi Tanrı ile insanın kendisinin yaşantı yoluyla edindiği Tanrı imgesini birbirinden ayırmak için kullanmıştır. Her gün için oluşmakta olan bir dünya ve kendini inşa eden bir insan gerçekliğiyle karşı karşıyayızdır. Gördüğümüz fenomenler bize görüldüğü manada anlam kazanır ve insan prizmasından geçirilerek okunur. Dolayısıyla fenomenler her an için aynı olmaz. Bir nevi formelleşmeye direnen, dinamizmi temsil eden yöndür "Protestan İlke".

Ona göre, sembolik içerikten yoksun bir fiil subjektif duygudan öteye gidemez. Pratik fiili olmayan sembol nesnenin objektifliğinden başka bir şey değildir. Her iki durumda, bir iman tutumuna, yani biçime zorla giren Şartsızın bir varoluşuna ulaşmayız. Bunlar, inanmayan kutsalın "öznelleştirilme"sinin veya "nesnelleştirilme"sinin iki durumudur.¹³⁵

Protestan ilke tarihin bütün dönemlerinde etkili olan Tanrı-insan ilişkilerinin açıklandığı bir ilkedir. Ayrıca bu ilke ne özel bir dini ya da kültürel fikir değil, tarihin değişikliklerine bağlıdır, ne de dini tecrübenin artışına, azalışına ve ruhsal güce bağlıdır. Protestan ilke, bu haliyle, bütün dinlerin ve ruhsal tecrübelerin nihai ölçütüdür.¹³⁶

Bu durumu aklın derinliği diye adlandırdığı durum ile açıklamak yerinde olacaktır. Aklın derinliği, akıl olmayan fakat akı aşan ve onun vasıtasıyla ortaya çıkan bir şeyin ifadesidir. Akıl, hem nesnel hem de öznel yapısında bu yapılarda ortaya çıkan fakat onları güç ve anlam olarak aşan bir şeye işaret etmektedir.¹³⁷

¹³⁴ Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", *My Search for Absolutes*, s. 43; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich.%20Paul%20-%20My%20Seach%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

¹³⁵ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 121.

¹³⁶ Tillich, *The Courage to Be*, s. 12.

¹³⁷ Tillich, *Systematic Theology*, s. 79.

Tillich din ile kültür arasındaki ilişkiyi; “din kültürün özü, kültür ise dinin ifadesidir.” şeklinde tanımlar.¹³⁸ Protestan ilke adına, din ve kültür arasındaki dengeyi bozacak her türlü kutsallaştırmaya karşı çıkar. Kutsal alan ile seküler alan arasındaki açığı kapatmak, laisizm ile din arasındaki anlaşmazlığa son vermek ister.¹³⁹

Protestan ilke, bütün Protestan gerçekliklerin eleştirel ve dinamik kaynağıdır; ama onlardan hiç biriyle özdeş değildir. O bir tanımla sınırlanamaz. Hiçbir tarihi din onu bitkin duruma düşürmemiştir; o reformasyonun yapısıyla veya ilk Hristiyanlıkla, hatta hiçbir dini formla özdeş değildir. O bütün kültürel formları aşmaktadır. Öte yandan, o, onların hepsinde görünebilir; zira o onlardaki yaşayan, hareketli ve yorulmaz güçtür. Tarihi protestanizmde özel bir yolla var olduğu zannedilen odur. İsmi Katolik çoğunluğun kararlarına karşı oluşan protestodan alan protestan ilke, görece gerçeklik üzerinde tekel kurma amacı güden mutlakıyetçi iddialara karşı –bu iddialar Protestan Kilisesi’nden bile gelse- yapılan insani ve ilahi protestoyu içermektedir. Protestan ilke, kendisini Protestan diye niteleyen kültür ve din dahil, bütün kültürel ve dini gerçekliğin yargılayıcısıdır.¹⁴⁰

1.2.4. Yabancılaşma

Birçok alanda temelleri, açılımları ve kullanım alanı olan yabancılaşma kavramının öncelikle etimolojik kökenine bakmamız gerekmektedir. Latince “alieno”, İngilizce ve Fransızca “ alienation” olarak ifade edilen yabancılaşma kavramı, Türkçeye Farsça *boş, ıssız* yer anlamındaki “yaban” sözcüğünden geçmiştir ve yabani, yabancı, el, medenileşmemiş, toplum dışı vb. anlam içeriklerine sahiptir.¹⁴¹

Yabancılaşma olgusunu bir felsefi problem olarak ele alan ve felsefe alanına kazandıran ilk düşünür Hegel’dir. Düşünür “*Tinin Görüngübilimi*” adlı eserinde insanı fenomenolojik ve tarihsel bir varlık olarak ele alarak varlığı diyalektik oluş süreci içerisinde tanımlar. Bu sürecin temelinde düşünme ve varlığın türdeşliğini ifade eden ‘akıl’, ‘töz’ veya ‘ide’ yer almaktadır. Tinin amacı kendi bilinç ve özgürlüğüne ulaşmaktır. Bu bağlamda ilk gerçekleşmesini doğada bulur fakat tin doğada kendinden uzaklaşarak, yabancılaşarak başka bir şeye dönüşmüştür. Buna göre doğada ide artık kendisinde değildir, özüne aykırı düşmüş ve kendisine yabancılaşmıştır.¹⁴² Tarihin

¹³⁸ Tillich, a.g.e., s. xii.

¹³⁹ Tillich, a.g.e., s. 174.

¹⁴⁰ Tillich, a.g.e., s. 239.

¹⁴¹ Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995, s. 714.

¹⁴² Gökbek, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 438.

hareketi de aklın kendisine yabancılaşması ve nesneleşmesi ve bu yabancılaşmanın aşkınlığını ifade ediyordu.¹⁴³

Hegel'e göre bu çelişki tin üçüncü basamakta yani kültür ve tarih dünyasında determinizmden kurtularak özgürleşmektedir. Dolayısıyla kişinin kendine yabancılaşmadan kurtulması için doğada olmayan özgürlük bilincine sahip olarak bilinçli eyleyen bir kişiye dönüşür. Hegel bu süreci 'sübjektif tin'den başlayarak basamak basamak 'objektif tin' ve oradan 'mutlak tin' olan ve sanat, din ve felsefede ifadesini bulan, tinin gelişme basamaklarından söz etmektedir.¹⁴⁴

Hegel felsefesinde karşımıza çıkan Köle-efendi diyalektiği bu anlamda özbilincin kökeninden söz etmeyi zorunlu olarak özbilincin özerkliğinden ve bağımsızlığından, bir diğer ifadeyle efendilik ve kölelikten söz etmeyi içerir. Buna göre insanlar arası ve insan doğa ilişkisinin tarihi köle ve efendi diyalektiğinin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesinin diyalektiğini oluşturur.¹⁴⁵

Efendi-köle diyalektiği insanın, insan olma, kendi bilincine ulaşarak özgürleşme sürecinin bir ifadesidir. İnsan hayvanlardan farklı olarak kendi biyolojik varoluşunu kendini özerk bir varlık olarak kabul ettirme doğrultusunda savaşım vererek aşar. Köle savaşta kendi doğasını aşamadığı için efendinin ve doğanın kölesi olarak çalışacaktır.¹⁴⁶

Yabancılaşma terimi, en genel çerçevesiyle bireylerin birbirlerinden ya da belirli bir ortam veya süreçten uzaklaşmalarını anlatır. "Yabancılaşma" Karl Marx'ın yazılarında temel bir önem taşımaktadır ve olağan bir şekilde Marksist sosyolojiyle birlikte anılır. Bu argümanın felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutları vardır.¹⁴⁷

Genel bir değerlendirme yaparsak yabancılaşma insanın doğadan bunun doğal sonucu olarak kendinden kopmasıdır. Daha sonra bu kopuş Charlie Chaplin'in *Modern Zamanlar* adlı filminde betimlediği seri üretim tarzının ortaya çıkmasıyla iş parçalarına ayrılmış ve insan da bu parçalar arasında bir dış haline gelip parçalanma yaşamıştır. Bu parçalanma bununla da kalmamış kişinin ürettiği süreç, iş ve arkadaşlık ilişkilerine, ne yaptığıyla ilişkin bilgiye ve ürettiği eşyayı pazarda alarak ürettiği eşyaya

¹⁴³ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 299.

¹⁴⁴ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, ss. 122-123.

¹⁴⁵ Bümin, Tülin, *Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 33.

¹⁴⁶ Bümin, a.g.e., s. 34.

¹⁴⁷ Marshall, a.g.e., s. 798.

yabancılaşmasıyla devam etmiştir. Şehirleşme ve küreselleşme hayatı sanallaştırıp bu süreci hızlandırmıştır. Bu durum insanı bir eşya haline getirip şeyleştirmiştir.

Bümin: “Kuşkusuz insan, kendi dışındaki dünyadan başka bir şey olduğunun bilincine vararak özbilincine ulaşır ve insan olur. Ama bu varoluşun kendisi, yine, dünyada yer alır. Bu nedenle, insanın zamansal-mekansal bir gerçeklik olarak kavranılması, özbilinçle dünya ilişkisinin Descartes ve Kant’ta gördüğümüzden farklı bir biçimde kurulmasını gerektirir.” demiştir.¹⁴⁸ Nisbet’e göre ise şehir, örgütsüzlük yabancılaşma ve zihinsel tecrit olmayla sosyolojik önermelerin bağlamını oluşturur.¹⁴⁹

Yabancılaşma küreselleşme süreci ile birlikte insan ilişkilerini etkileyen, dönüştüren bir kavram haline gelmiştir. Temelde yabancılaşma kavram olarak bireysel psikolojik bir durumdur. Tezcan’a göre yabancılaşma içinde olan kişi, üyesi olduğu toplumdan uzaklaşmış, onu ve değerlerini reddetmiş, toplumuna ve kültürüne karşı düşman olmuştur.¹⁵⁰

Günümüzde ise yabancılaşma kavramı insanın çevresiyle, toplumla olan ilişkilerinde yaşadığı olumsuzlukları belirlemek için kullanılmaktadır.¹⁵¹ Yabancılaşmanın tarihsel arka planını açıkladıktan sonra, Tillich’i daha iyi anlamak için varoluşçu filozoflar açısından önemini açıklayacağız.

Kierkegaard’da yabancılaşma Tanrı’nın huzurunda olma ve günah kavramlarıyla nispeten olumlu bir yaklaşımla ele alınır. Ona göre Hristiyan, Tanrı’nın huzurunda olduğu andan itibaren bu kategori ortaya çıkar, zira gerçekten imanla günah şuuru aynı şeydir. “Suçlu” hissedilerek Tanrı’nın huzurunda olunur. Sözkonusu olan sadece şahsi olarak, işlenen günahlar değildir. Günah daha derin bir şeydir. Bu metafizik bir olaydır. İlkin: sonsuzdan aşılmaz bir uçurumla ayrılmış, sonlu ve kontenjan bir varlık olarak hissedilmek; oysa sonlu, varlığının farkına ancak, sonsuzla ilişki ile sonsuza muhalefetle varır. Fakat günahın bundan daha başkası da vardır. Günah özellikle ahlaki bir karaktere sahiptir: İlkin, aziz olmayanın aydınlanması, Tanrı ile karşılaştırıldığında üç kat daha aziz denilebilirse. Sonra kendinde, Adem’in oğlu olarak bizi Tanrı’dan ayıran orijinal günahın silinmez belirtisini yakalamak. Böylece günah “beni” ortaya koyar, bir çeşit “existentielle (varoluşsal)” diyalektikle bireyliliği oluşturur. Günahla,

¹⁴⁸ Bümin, a.g.e., s. 23.

¹⁴⁹ Marshall, a.g.e., s. 399.

¹⁵⁰ Tezcan, Mahmut, “Gençlik ve Yabancılaşma”, AÜEBFD, 1985/18 (1), s. 121.

¹⁵¹ Tezcan, a.g.m., s. 122.

insan Tanrı'ya karşı kendi varlığını, aynı şekilde Tanrı huzurunda kendi varlığını doğrular.¹⁵²

Marcel'de yabancılaşma, fikirlerini sahip olduğu eşya gibi incelemek, aynı zamanda kendisinin köreltilmiş bir yanına köle olmaktır. Diğer taraftan, fikirlerini korumak ve onları her şey hakkında veya her şeye karşı gelmek için muhalefet etmektir. İşte ideoloğun tutumu, fanatikliğin ilkesi budur.¹⁵³

Tillich de yabancılaşmayı Kierkegaard gibi günah, varoluş olarak dünyada bulunma ve ayrılma olarak görür. Ona göre, günah bir ayrılma durumudur. Varlığın temelinden, kendisinden ve toplumdan ayrılmadır.¹⁵⁴ Yaratılan varlık olarak da insan yabancılaşmıştır. Tillich'e göre uygulanan yaratma ve varoluş aynı şeydir. Varoluş durumu bir yabancılaşma durumudur.¹⁵⁵ Düşüş hikayesinin Hristiyanlığın önemli bir bölümü olarak adlandırır ve antropolojik önemi olduğunu belirtir.¹⁵⁶ Bu olayı literal manada okumayarak bir düşüşün mitten arındırılmasının derin köklerini arar. Bu düşüşü, Calvin'in kendisindeki zayıflık (weakness itself) kavramıyla açıklar.¹⁵⁷ Kendisindeki Tanrı imajını görmek insana düşüş imkanı verir.¹⁵⁸ Tillich'in özgürlük anlayışı Sartre'dan farklıdır. O, insandaki "özgürlüğün sınırlı"¹⁵⁹ olduğunu belirtir çünkü özgürlük izafidir. Ama bütün biyolojik, sosyolojik, psikolojik ve kültürel sınırlamalara rağmen insanoğlu bu durumu aşabilir.¹⁶⁰

Tillich, Adem'in yasağı çiğnemediği önceki durumunu "rüyadaki masumiyet" olarak adlandırır. Bu durumda kader ve özgürlük harekete geçmemiş ve bilmek (potansiyel) olarak vardır.¹⁶¹ İnsanoğlu bu rüyadaki masumiyeti kaybetmesi ve özgürlüğünü bilgi, güç ve suçluluk yoluyla aktüelleştirme sonucu bir med cezir yaşamaktadır.¹⁶² Ona göre bu varoluşsal yabancılaşma nedeniyle insanın her yerde ve her zaman günaha girmemesi imkansızdır.¹⁶³ Mücadele dediği şey izole edilmiş bireyin

¹⁵² Verneaux, a.g.e., s. 17.

¹⁵³ Verneaux, a.g.e., s. 80.

¹⁵⁴ Tillich, Paul, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York 1948, s. 154.

¹⁵⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 45.

¹⁵⁶ Tillich, a.g.e., s. 29.

¹⁵⁷ Tillich, a.g.e., s. 32.

¹⁵⁸ Tillich, a.g.e., s. 33.

¹⁵⁹ Tillich, a.g.e., s. 31.

¹⁶⁰ Tillich, a.g.e., s. 56.

¹⁶¹ Tillich, a.g.e., s. 34.

¹⁶² Tillich, a.g.e., ss. 35-36.

¹⁶³ Tillich, a.g.e., s. 44.

mücadelesi değildir. Günlük hayattaki ilahi ve şeytani bir mücadeledir.¹⁶⁴ Bu bir nevi insanın kaderiyle özgür iradesini dengelemesidir. Buna Tillich hayatın evetlenmesi (respond)¹⁶⁵ adını verir. Bu evetlemeyi azaltan yorgunluk, hastalık, sarhoşluk, nevrotik dürtüler, ve piskotik bölünmeler gibi şartlar olabilir.¹⁶⁶ Tanrı'ya olan düşmanlığı, Tanrı'ya ait olmanın bir ifadesi olarak görür. Nefret imkanının olduğu yerde, sevgi imkanının da olduğunu belirtir.¹⁶⁷

Yabancılaşmanın İncil'de birebir bulunmadığını ancak insani durumun (predicament)'ın, kitapta sembollerle ve tanımlarla ifade edildiğini belirtir. Örneğin, Cennet'ten çıkarılma, insanoğlu ve doğa arasındaki mücadele, kardeşler arasındaki düşmanlık, dilin karmaşıklığı nedeniyle ulusların yabancılaşması ve yabancı tanrılara (alien gods) tapan (turn) insanlar yabancılaşma kavramını örneklendirir.¹⁶⁸

Tillich'e göre diğer bir yabancılaşma örneği kendini beğenmişliktir (hubris). Tanrı'nın sonsuzluğunu tanımayan insan, kendisini ilahi seviyeye çıkartır. Ayrıca parçalı/sınırlı gerçekliği mutlak gerçeklik gibi göstermeye "manevi günah" adını verir. Sınırlılığını, hatalarını, cehaletini, güvensizlik, yalnızlık ve kaygısını itiraf etmeden Tanrı'ya benzemeye çalışır.¹⁶⁹ İnançsızlıkla ilahi daireden çıkıp, kendi benliğini varoluşun merkezine koyar.¹⁷⁰

Tillich, şehveti (concupiscence) de bir yabancılaşma olarak görür. Bu durumu açıklarken libido kavramıyla açıklar. İnsanlar için cinsellik, bilgi, güç, güç ve maddi zenginlik önemli olmakla beraber, bunları sadece kendisi için istemeyi şehvet olarak tanımlar.¹⁷¹ Bu durum insanlığın temel ve yaratılmış iyiliğiyle tezat arz eder.¹⁷² Ayrıca daha önce kaygı kavramında bahsettiğimiz ölüm, anlamsızlık, sonluluk gibi kaygılar da bireyde yabancılaşmaya sebep olmaktadır. Tillich, boşluktaki insanın soru sormadığını ve sorduğu sorulara cevap vermeyen "güvenli" bir yapı içinde ilerleyerek de yabancılaştığını belirtir.¹⁷³ İnsanın sonluluğu ile yabancılaşması koşulları altında,

¹⁶⁴ Tillich, a.g.e., s. 38.

¹⁶⁵ Tillich, a.g.e., s. 40.

¹⁶⁶ Tillich, a.g.e., s. 42.

¹⁶⁷ Tillich, a.g.e., s. 45.

¹⁶⁸ Tillich, a.g.e., s. 46.

¹⁶⁹ Tillich, a.g.e., s. 51.

¹⁷⁰ Tillich, a.g.e., s. 52.

¹⁷¹ Tillich, a.g.e., s. 53.

¹⁷² Tillich, a.g.e., s. 55.

¹⁷³ Tillich, Olmak Cesareti, s. 71.

aslında bir olanla varoluşsal olarak ayrı hale gelir. Tillich, bu duruma “bir parça olarak varolma cesareti” adını verir.¹⁷⁴

Tillich’in ontik kriz diye adlandırıldığı durum, insanın Tanrı’ya yabancı olması değil, ondan yabancılaşmasıdır. İnsanoğlu Tanrı’sız olamamasına rağmen onun imajını saptırır. Temelinden ayrılan insan hüznün, trajedi ve kendini yok etmek yasaları altında yaşar. Çünkü o birbiri ardına saptırılmış Tanrı imajları üretir ve bunlara tapar.¹⁷⁵

Tillich’in felsefesinde Tanrı’ya yönelik iki farklı yaklaşım tarzı birbirinden ayırt edilebilir: Yabancılaşmanın üstesinden gelme ve bir yabancıyla karşılaşma. İlk tarzda insan, Tanrı’yı keşfederken “*bizzat kendini*” keşfeder; keşfettiği kendini sonsuzca aşmasına rağmen, bizzat kendiyle özdeş olan, yabancılaşmakla birlikte, kesinlikle kopmadığı ve kopamayacağı bir şeyi fark eder. İkinci yolda insan, Tanrı’yla karşılaşırken bir “*yabancıyla*” karşılaşır. Karşılaşma tesadüfidir. Esas itibarıyla onlar, birbirine ait değildir. Onlar tecrübe kabilinden ve farazi bir temel üzerinde arkadaşlık kurarlar. Ancak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanatlar öne sürülebilir.¹⁷⁶ Bu yaklaşım “*Tanrı Anlayışı*” bölümünde anlattığımız doğa üzerinden karşılaşmadır.

1.3. Bir Felsefi Salınım Ürünü Olarak Varoluşçuluk

II. Cihan Harbi yıllarında Paris’te Jean Paul Sartre’ın, verimli neşriyatıyla felsefe aleminin modası haline getirilen “Existentialisme (Varoluşçuluk)”, yeni bir düşünüş tarzı değildi. Öyle iken bazı günlük neşriyat onu, bir fırtına gecesinde yerden çıkıp peyda oluveren iri bir mantara benzetiyordu. Acaba bu felsefi sistem, böyle nereden geldiği belirsiz, köksüz bir hadise midir? Hakikatte o, başka felsefi sistemler gibi, kendinden önceki sisteme karşı koymak suretiyle meydana çıktı. Bilhassa bu sisteme karşı yapılan itirazlar, felsefenin edebi meselelerini canlandırdı.¹⁷⁷

Görüldüğü gibi varoluşçuluğa kadar modern felsefe, üç asırdan beri, rasyonalizm ampirizm diye isimlendirilen iki ana cereyan arasında paylaşılmış bulunuyordu. Kısaca tanımlarsak rasyonalizm, bilgide akla imtiyaz tanımak, fazla değer verme eğilimi veya istenilirse, düşüncede sonuna kadar zorlanmak, her şeyi akılla anlamak ve her şeyi

¹⁷⁴ Tillich, a.g.e., s. 106.

¹⁷⁵ Bayer, “Tillich as a Systematic Theologian”, ss. 20-21.

¹⁷⁶ Tillich, “İki Tip Din Felsefesi”, s. 332.

¹⁷⁷ Topçu, Nurettin, Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi, (4. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 21.

akılla açıklamak iddiasıdır. Ampirizm ise bunun tam tersi bir eğilimdir: o akıllı tanımaz, sadece deneye bağlanır ve tutkusunu, olayları bize görüldüğü şekliyle, olduğu gibi tasvir etmekle sınırlar. Yine şöyle de denilebilecektir: Rasyonalizm soyutlama ve akıl yürütme ile beslenir; ampirizm bunları küçümser, sadece somutu ve dolaysızı sever.¹⁷⁸

Kısaca belirtmek gerekirse varoluşçuluğa kadar felsefe denilince akla insanı dışlayan rasyonalizm ve ampirizm gelirdi. İlki bir fikir, bir varsayım ve bir tündengelim olarak ikincisi ise bir etki; bir duyumsama ve bir tümevarım olarak her ikisi de subjektivisttir. İlk trend, yükselen öznenin gücünden ortaya çıkmıştır; buna mukabil ikincisi ise aşağıya inen öznenin konumundan doğmuştur.¹⁷⁹ Fakat hiçbirini insanı tüm yönleriyle kavrayamamıştır. Varoluşsal durumu özne-nesne ilişkisine indirgemıştır. Kant'ın "aşkın idealizmi" bu iki ayrık durumu "suret ve madde, kategori ve ilham, a priori ve posteriori, tümevarım ve tündengelim, analiz ve sentez, metafizik ve fizik, felsefe ve bilim" olarak birleştirmeye çalışmıştır. Bu çabanın sonu da amacına ulaşamamıştır.¹⁸⁰

Varoluş ise, varoluş ile var olanın çözülmez birliğidir. Var olan ile tek bir beden olan bir varoluştur. Ona el süremeyiz, onu düşündüğümüzü sandığımız zaman, hiçbir şey düşünmediğimize inanılabilir.¹⁸¹

19. Yüzyıl Materyalizm yüzyılı, 18. Yüzyıl ise natüralizm çağı idi. Ortaçağ ise Hristiyanlığın propagandasını yaptığı ilahi ve belirleyici dileme çağı idi. Sonra maddi belirlenim ve doğal belirlenim geldi ve o belirlenimi kaldırıp yerine başka bir belirlenim koydu. Hristiyanlığın determinist görüşü yerine başka bir determinizmi geçirdi.¹⁸²

Materyalizm, insanın cins ve özünü maddenin cins ve özünden sayar. Eğer insan sadece madde cinsinden bir varlık olsa, madde olmanın boyutlarından öteye geçip gelişmesine imkan olmaz. Natüralizm de insanı feda eden bir başka yaklaşımdır. Ona göre asli olan, tabiat adlı canlı, fakat öz bilinci olmayan bir varlıktır. İnsan da bu canlı tabiatın bilinçsiz ürünlerinden biridir.¹⁸³ Sartre, metafiziğe karşı çıkmasına rağmen insanın bütün tabiat varlıklarından ayrı bir tabiata ve yapıya sahip olduğunu

¹⁷⁸ Verneaux, a.g.e., s. 1.

¹⁷⁹ Hanefi, "Oryantalizmden Oksidentalizme", a.g.e., s. 86.

¹⁸⁰ Hanefi, "Oryantalizmden Oksidentalizme", a.g.e., s. 87.

¹⁸¹ Foulque, a.g.e., s. 41.

¹⁸² Şeriatî, Ali, İnsan Dört Zindanı, (çev. Ejder Okumuş), (5. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 35.

¹⁸³ Şeriatî, a.g.e., ss. 30-31.

söylemektedir. O, irade ve seçim yapmayı insandan alırsak, insanı insandan almış olacağımızı belirtir.¹⁸⁴

Üçüncü bir yolun bulunmasıyla Batı felsefesi'nin düalist ağzının kapanmasına giden yol açılmış olur. Avrupa bilincinin yaşadığı süreçler kendi başlangıç ve sonunu da kendi içinde barındırmaktadır. O, Descartes'in "cogito"sundan başlayıp Husserl'in "cogitatum"una ulaşan bir başlangıç ve bir ulaşma yeridir. Bu destan da böylece sona erer. Bundan sonra Avrupa bilinci, "o mu bu mu" ikiliğine düşmüştür; ancak bu Avrupa bilinci iki farklı alternatifle tatmin olamadı ve sonunda "ne o ne de bu" neticesine vardı. Bu farklı yaklaşımlar arasındaki sürekli salınım, tek hakikat olarak devam etti. Değişim, sürekliliğe üstün geldi. Böylece Avrupa bilinci odak noktasını kaybetti. Merkezdeki bir nokta hariç tüm noktalarını farklı yönler dağıttı. Her bir noktası farklı yönler doğru bölündü. Tüm alternatifler aynı derecede doğru ve yanlış olarak görülmeye başladı, yani tam bir şüphecilik ortaya çıktı. Bu da günümüzde yüz yüze olduğumuz "nihilizm" den başka bir şey değildir. Şimdiki soru, Avrupa bilincinin geleceğinin ne olacağıdır. Avrupa bilinci, dünya tarihinin çarkları arasındaki yokluğunu artık tamamlamış mıdır? Şimdi hangi "dünya bilinci" liderliği ele alacaktır?¹⁸⁵ İşte varoluşçuluk bu noktada dağılmış bilinci bütünleştirmek için ortaya çıkmıştır. Farklılıkları diyalektik bir bağlamda değil bütüncül olarak değerlendirme çabasıdır. Bu durum diğer toplumlara da bir fırsat sunmuştur. Eğer varoluşçuluk denen sistemi anlamak, hakkıyla tanımak istersek onu bambaşka bir görüşle ele almamız gerekmektedir.¹⁸⁶

Hegel, her şeyin tez, antitez ve sentez şeklinde üç zamanlı diyalektiği gereğince, en iyi şekilde düşünülmüş ve açıklanmış olduğu bir fikir sistemini kurmuş olmakla hayale kapılıyordu. Varoluşçuluk, bir bakıma, bu iddiaya karşı, insan tarafından ortaya atılan bir muhalefetin çılgılığıdır. "İstedığınız her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin mantığı değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi, bilhassa gelecekteki durumumu belirleyemez, bilkuvve mevcudiyetimi tüketemez. Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak bir şey var, o da, evreni aklileştirmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerine toplamak ve insanın varoluşunu

¹⁸⁴ Şeriati, a.g.e., s. 33.

¹⁸⁵ Hanefi, "Oryantalizmden Oksidentalizme", a.g.e., s. 88.

¹⁸⁶ Topçu, a.g.e., s. 21.

olduğu gibi tasvir etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur.”¹⁸⁷ Heidegger’in belirttiği gibi “kendi türünün maddi tabiat türünden olmadığını” keşfetmektir.

19. Yüzyıl dünyanın değişim ve dönüşümüne yaptığı etkiler itibariyle diğer yüzyıllardan farklı bir öneme sahip olmuş, tarihin değişimine etki edebilecek aktör ve unsurları bünyesinden çıkartmıştır. Modernitenin zihinlerde yer alan bir fikri teşekkül şeklinde kalmaması ve Alan Tourain’in ifadesiyle eylem hali olan modernleşme sürecine evrilmesi, insanın kendine ve dünyaya bakışına dair geleneksel yapıların ve kurumların tasfiyesini de beraberinde getirmiştir. Dünyaya yeni bir paradigmanın içinden bakan Batı dünyası (sonra taklitçi modernleşmeciler) aklın yanılmaz bir kılavuz olduğuna iman etmiş, onun rehberliğinde toplumu alabildiğince şekillendirmeye çalışmıştır. Fakat insan ontolojisini dikkate almayarak, tarihin ilerleyişine nüfuz eden akıl unsuru, bir zaman sonra kendisinden beklenen sonuçlara ulaşamamış, aksine insanlığın yaşamında onulmaz boşluklara zemin hazırlamıştır. Aydınlanmanın vaat ettiği değerlere sadakat duyulmaması modernitenin getirdiği değerlerin sorgulanmasını zorunlu kılmıştır.¹⁸⁸ 19. Yüzyıla kadar klasik felsefe, özün önce geldiğinden kuşku duymazdı.¹⁸⁹ Egzistansiyalizm, özcülük ve empirizm arasında sıkışan felsefeyi ontoloji (varlıkbilim) üzerine inşa ederek bu durumu tersine çevirmiştir. Artık varoluşun, özden ve deneyden önce geldiği ifade edilmiştir.

Ontoloji (varlıkbilim), yaşantımıza giren varlıklarda iki metafizik ilke görür: Öz ve varoluş. Özün varlığı, olabilir (mümkün) olmasıdır. Bu olabilirlik, varoluşla gerçeğe ulaşır. Öyleyse varoluş, özü gerçeğe çıkaran şeydir.¹⁹⁰ Olabilir ise mutlak hiçlikten birazcık fazla bir şeydir.¹⁹¹ Nurettin Topçu ise bu durumu, öz-varoluş arasındaki salınım olarak ele almıştır. Bu felsefeye göre eşyanın kendi asıl varlığını teşkil eden öz mümkün bir şeydir. Bu imkan var oluş sayesinde realite haline geliyor. Şu halde varlık, özü, halin hareketi haline koyuyor.¹⁹² Bu ifade, varlık metafiziğinin iki prensibi arasındaki ayrılığı meydana çıkarmaktadır. “Ben bir insanım” dediğim zaman bu ifadeye girmiş olan

¹⁸⁷ Verneaux, a.g.e., s. 2.

¹⁸⁸ Yerlikaya, Turgay, “Nereye Gitti Bu Entelektüeller”, İnsan ve Toplum Dergisi, 2013/3 (5) s. 223.

¹⁸⁹ Foulquie, a.g.e., s. 12.

¹⁹⁰ Foulquie, a.g.e., s. 10.

¹⁹¹ Foulquie, a.g.e., s. 13.

¹⁹² Topçu, a.g.e., s. 21.

“ben...im” kelimesi varlığı ifade ettiği halde “insan” kelimesi öz ifade etmektedir. Yalnız Tanrı’da varlıkla öz birleşmiş bulunur.¹⁹³

Varoluşçuluğun felsefi düşünce dünyasında yerini belli etmek isterken, sistemin adı olan kelimedenden işe başlamanız lazımdır. Egzistansiyalizm (varoluşçuluk), varlığın lakin vücudun değil, mevcudun felsefesidir. Bu kelime ile varlığın özü, kendiliği değil de var oluş hali kastediliyor, “isme” (izm) eki ile var oluşun felsefeye ad olması, var oluşun üstünlüğünü, önceliğini ortaya koyucudur. Lakin, bu üstünlük, öncelik neye göredir? Felsefede “essence” kelimesiyle ifade edilen öze nazaran. Filhakika varlık felsefesinin ayırdığı iki prensip, öz (esence) ile vücut (existence)tır. Öz, varlığı var kılan şeydir. Kağıdı kağıt, insanı insan yapan unsura onun özü denir. Aynı cinsin bütün fertlerinde müşterek olan karakterler evrensel özü teşkil ederler. Evrensel öz, her ferde özel olan karakterlerle tamamlanınca ferdi öz haline gelir. Sadece “öz” denince evrensel öz anlaşılır. İnsan özü içerisine insana özel olan yani onlarsız insanın insan olamayacağı, belki insandan başka şey olabileceği, eğer vücudu yoksa faraza katıksız bir ruh veya bir melek olacağı, şayet düşünen şuardan mahrum ise bir hayvan olacağı karakterleri girer.¹⁹⁴

Acaba öz var mıdır? O bir nesne midir? Öz, bir şey, bir nesne olmamakla beraber, tam manası ile yok olan bir şey, bir yokluk değildir. Kimyacılar bu dünyada hiçbir unsurunu görmedikleri cisimlerin varlığını kabul ederler. Meydana gelmesi sadece mümkün olan bir cismin varlığı sentezlerinin imkansız oluşu önceden bilinen unsurların birbirlerine eklenmesiyle meydana çıkan bir formülden daha doğrudur. Özün varlığı, mümkün olan varlıktır. Öz ile varlık arasındaki bu ayrımın sebebi nedir? Bu prensip ikiliğinin sebebi, esas itibariyle bilgi alemine, ilim ve ahlak sahasına ait zaruretlerdir.¹⁹⁵

Şimdi klasik felsefenin karşısında varoluşçuluğun yerini tayin edecek meseleyi ortaya koyabiliriz: İnsan konusunda şu iki prensipten hangisi öbürüne üstündür, öz mü, varlık mı? XIX. asra kadar klasik felsefe, özün üstünlüğünü kabul etmişti. Egzistansiyalizme karşı koymak için ona essentialiste (özcü) felsefe diyebiliriz. Varoluşçular ise bilakis var oluşa ön safta yer veriyorlar. Bir de ikisinin sentezi olan ve iki felsefeyi birleştiren üçüncü felsefe anlayışı vardır. Bu felsefe, Fransa’da Louis

¹⁹³ Topçu, a.g.e., ss. 21-22.

¹⁹⁴ Topçu, a.g.e., s. 22.

¹⁹⁵ Topçu, a.g.e., s. 23.

Lavelle'in felsefesidir. Ona göre; varoluşçularda olduğu gibi insanda varlık, özden evveldir. Lakin özcü felsefelerde olduğu gibi, insanın değerini teşkil eden, özüdür.¹⁹⁶

Şimdiye kadar varoluşçuluk nedir sorusuna çeşitli karşılıklar verilmiştir. Varoluşçuluk felsefesinin önde gelen filozoflarından “Weil’e göre bunalım, Mounier’ye göre umutsuzluk, Hamelin’e göre bunalım, Marcel’e göre özgürlük, Lukacs’a göre idealizm, Wahl’a göre başkaldırı, Benda’ya göre usdışıcılık, Foulquie’ye göre saçmalık felsefesidir.”¹⁹⁷

Filozoflar, tanımlamaktan çok varoluşçuluğun belli bir yanına dikkat çekiyorlar. Belli bir özelliğini veya belirtisini ortaya koyuyorlar. Varoluşçuluk kavramının yaygınlaşmasında büyük rolü olan Sartre, varoluşçuluğu şu sözlerle açıklıyor:

Varoluşçuluğu okurlara tanımlamak mı? Çok kolay bir iştir bu! Felsefe terimleriyle söylersek, her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık ya da varoluş ise dünyada etkin olarak bulunuş demektir. Çoğu kimseler özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanırlar. Örneğin, bezelyeler bir bezelye düşüncesine göre yerden biter, yuvarlaklaşırlar. Hıyarlar, ancak hıyarlık özüne uyarak hıyar olurlar: Bu düşünüş köklerini dinden alır. Bir ev kurmak isteyen kimsenin, ne biçim bir nesne yaratmak istediğini iyice bilmesi gerekir: Burada öz, varoluştan önce gelir. İnsanları tanrının yarattığına inanan kimseler ise şöyle düşünürler: Tanrı, insanları kendisindeki insan düşüncesine göre var eder. Öte yandan, inançsız kimseler de şu geleneksel görüşe bağlanırlar: Nesne, ancak özüne uyduğu zaman var olur. Nitekim 18.yy insanı hep şuna inandı: Bütün insanlara özgü ortak bir öz vardır; bu değişmez özün adı ‘insan doğası’dır. Varoluşçuluk ise tam tersini öne sürer; insanda ama - yalnız insanda- varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki, insan önce vardır; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü o özünü kendisi yaratır. Nasıl mı? Şöyle: dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşılarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirleme yolu hiç kapanmaz, her zaman açıktır.¹⁹⁸ Varoluş bir yüklem değil, bütün yüklemelerin temeli ve gerçekliğidir. Varolduktan önce, ne büyük, ne sarışın, ne de sigara tiryakisiyim. Ancak, varolduktan sonra büyük, sarışın ya da tiryaki olurum. Varoluş, varolanda kavranır, kendisinde değil.¹⁹⁹

Bu tanım da varoluşçuluğu tanımlayamamış fakat belirli özelliklerini vermiştir. Varoluşçuluk tanımlamaktaki zorluklardan dolayı varoluşçu yazarlar roman, hikaye, film, senaryo vs. gibi eserlerle anlatmaya çalışmışlardır. Böyle bir ortamda en özetleyici

¹⁹⁶ Topçu, a.g.e., s. 24.

¹⁹⁷ Sartre, J. Paul, Varoluşçuluk, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 1990, s. 7.

¹⁹⁸ Sartre, a.g.e., ss. 7-8.

¹⁹⁹ Foulquie, a.g.e., s. 44.

sözü söyleyen Foulquie olmuştur: “Gerçekten, ne kadar varoluşçu düşünür varsa o kadar da varoluşçuluk vardır.”²⁰⁰

Filozofların varoluşçuluk anlayışında farklılıklar olmakla beraber, varoluşçuluğun ortak yönleri şöyledir: Bireyciliğe aşırı yer vermek, insanoğlunun varoluş sorununa büyük ilgi göstermek ve herhangi bir düşünce okulundan olmamak, herhangi bir inançlar kümesini, özellikle sistemleri yetersiz görmek; sığılığını bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi açıkça küçümsemek. Bütün bunlar, Kierkegaard’ın, Jaspers’ın, Heidegger’in olduğu gibi, Nietzsche’nin de belli başlı özellikleri ve varoluşçuluğun çıkış noktalarıdır.²⁰¹

Görülüyor ki, varoluşçu felsefeler de müşterek bir değere bağlanmamaktadır. Lakin hepsinin ortaklaşa benimsediği prensipler var. Hepsi insan için hürriyet prensibinin önemi üzerinde duruyorlar. Hareketlerimizi bizzat kendimiz, hür olarak seçeceğiz; başkalarını ve çevremizdeki insanları taklit etmeyeceğiz. Bu yaşam tarzı, asrımızın insanına çok cazip göründü.²⁰²

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, tüm ekoller ve sistemler insanı tanımlamakta yetersiz kalınca varoluşçu felsefenin söyledikleri önem kazanmıştır. Bu Ali Şeriatî’nin yaptığı ayırımla varlıkların gelişim silsilesi sonucu yeryüzüne gelmiş bulunup şimdi yaşamakta olan iki ayaklı canlı türü olan biyolojik tanımlı beşer değildir. İnsan, denildiğinde maksat, sıra dışı ve gizemli olan bir hakikattir. Onun özel bir tanımı vardır ve o tanıma tabiatın diğer tezahür ve olguları girmez. O halde iki insan vardır: Biri biyolojinin bahsettiği insan, diğeri ise hakkında şairin konuştuğu, filozofun söz söylediği, dinin ilgilendiği insandır.²⁰³ İşte bu ikinci tür beşeri özelliklere sahip olmakla birlikte kendini aşan dinin ve varoluşçuluk’un ilgilendiği insandır. Beşer bir “imek”tir, var olmak veya bulunmaktır. Oysa insan bir “olmak”tır.²⁰⁴

İnsanın dünyadaki durumunu E. E. Cummings²⁰⁵ bir şiirinde varoluşa uygun olarak şu şekilde belirtmiştir:

Kral Mesih, bu dünya büsbütün su alıyor
ve cankurtaran diye bir şey yok;
ve sadece O’nun, Kendi’ne bir insan demeye cüret edenin

²⁰⁰ Foulquie, a.g.e., s. 38.

²⁰¹ Sartre, a.g.e., s. 9.

²⁰² Topçu, a.g.e., s. 24.

²⁰³ Şeriatî, a.g.e., ss. 14-15.

²⁰⁴ Şeriatî, a.g.e., s. 16.

²⁰⁵ (1894-1964) yılları arasında yaşamış Amerikalı şair, ressam, deneme ve oyun yazarıdır.

üstünde yürüyebileceği dalgalar²⁰⁶

Topçu, esasları hakkında kısa bilgi verdiğimiz varoluşçuluğu, daha iyi tanıtmak için önce onun kendisinden ayrıldığı “özcü felsefe (temel esascılık)”nin başlıca karakterleriyle başlıca şekillerini tanıtır. Önce iki ana cereyana ayırır özcülüğü. Biz ise bir üçüncüyü ekleriz.

- I. Özlerin tabiatüstü alemde, veya Allah’ta varlığını kabul eden teolojik (ilahiyatçı) özcülük.
- II. Özlerin ancak insan zihninde varlığını tanıyan kavramcı özcülük.²⁰⁷
- III. Olaybilimsel özcülük: Bu Husserl’in özcülüğüdür; Fransız varoluşçuluğuna etkisi büyüktür.²⁰⁸

Bu akımların ilkinin eleştirisinden varoluşsal-Tanrı’ya inanan bir teoloji dediğimiz akım doğmuş, ikincisinden ise ateist teoloji doğmuştur. Teolojik özcülükte Eflatun ve Saint Augustin’in özcülüğünü inceleyeceğiz. Kavramcı özcülük başlığı altında ise Aristo, Saint Thomas ve ilimci kavramcılığı inceleyeceğiz. Özcülük ile varoluşçuluk arasında nasıl bir kopuş yaşandığını anlamak için bu bakış açılarına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Eflatun, varoluşçuluğun tam karşı kutbunda bulunur. Eflatun’a göre varoluş özü zenginleştirmez, fakirleştirir. İmkandan realiteye geçiş, muvaffakiyetsizliğe götürücü yoldur. Filhakika imkanlar alemi demek olan rüyadan uyanıp da gerçeğe dönüşte yaşadığımız sukut acı verici olmuyor mu? Bunun gibi tasavvurlarımız da realite olmak üzere bizi bekleyen gelecekte çok daha zengindir. Eflatun dünyayı ikiye ayırıyor: Duyuların dünyası, aklın dünyası. Birincisi, içinde yaşadığımız dünyadır. Duyuların tanıdığı bu dünyada tipleri ortaya koyan ve birer tip içine giren çok fertler bulunmaktadır. Menekşeler, atlar, insanlar. Fertler aynı zamanda müşterek karakterler taşırlar: adalet, eşitlik, güzellik gibi. İkincisi, ancak aklın idrak edebildiği dünyadır ki, halk onu bilmez. O dünyada duyuların dünyasında bulunan fertlerin bağlı olduğu tipler vardır: menekşe, at, insan; ve bilhassa saf halde veya en umumi şekilleriyle varlığın kendisi bulunuyor: mutlak adalet, mutlak eşitlik, mutlak güzellik. Bunlar her şeyin modeli olan idelerdir. Diyebiliriz ki, duyuların dünyası, varlıkların dünyasıdır. Aklın veya idelerin dünyası ise özlerin dünyasıdır. Duyuların tanıdığı varoluşların sınırlı bir

²⁰⁶ Honer, Stanley M., vd. Felsefeye Çağrı, (2.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2003, s. 43.

²⁰⁷ Topçu, a.g.e., s. 25.

²⁰⁸ Foulque, a.g.e., s. 14.

varlığı bulunmaktadır. Onlara tam manası ile varlık denemez. Çünkü daha dün yoktular, yarın da yok olacaklardır. Onlar oluş halindedirler ve oluşları yokluğa doğru yol almaktadır. Hem de onların varlığı kendiliklerinden değildir. Hakiki varlığa sahip olan idelerin birer gölgesidirler. Bu dünyanın vehimden ibaret oluşunu Eflatun meşhur olan mağara misaliyle anlatmıştır.²⁰⁹

Augustin ise bu özcülüğü zenginleştirmiş, yetkinleştirmiş ve derinleştirmiştir. Saint Augustin, Eflatun'un özcü felsefesini bu felsefeyi örten örtülerden ve efsanelerden sıyrarak, halkın anlayışına biraz yaklaştırdı. O, aklın tanıdığı özler dünyası yerine Kelam dediğimiz ilahi zekayı yerleştirdi. Özler, ona göre "Kelam (İlahi zeka)"dır. Yapılacak eşyanın projesi onları yapan marangozun zihninde bulunduğu gibi, varlıklar var olmadan önce ilahi zekada bulunmaktadır. Var olan her şey "Kelam"a iştirak halindedir. "Kelam" bütün varlıkların kaynağıdır. "Kelam" aynı zamanda bütün bilgilerimizin de kaynağıdır. İnsan iki dünyanın arasındaki ufukta barınıyor: Aşağı tarafı ile varlıkların dünyasındadır, yüksek tarafı ile özlerin dünyasına yükselmektedir. Görülüyor ki, Saint Augustin Eflatun kadar özcü değildir. O, özleri bir hakikat dünyasının varlıkları halinde tanımıyor. Onda özler, Tanrı'nın fikirleridir. Bu dünyanın varlıkları da gölge değil, gerçek varlıklardır. Eflatun'a nazaran Saint Augustin egzistansiyalistlere yaklaşır. Lakin var olan şeylerin mutlaka bir öze bağlandıklarını kabul ettiğinden onun felsefesi de özcü felsefedir.²¹⁰

Kavramcı felsefe, bizde eşyanın yalnız hususi hayallerini değil, özlerini ifade eden genel fikirlerin veya kavramların varlığını kabul etmektedir. İnsan, hayvan, bitki, iyilik, adalet gibi genel fikirler, özel bir realiteyi tanıtmazlar. Ferdileşmemiş özleri tanıtırlar. Ancak bu özler Eflatun'un dediği gibi ayrı bir dünyada bulunmazlar, düşünen varlıkların zihninde bulunurlar. Bu özler, ilahi düşüncede bulunmaktadır; lakin biz onları Tanrı'da değil kendi zihnimizde buluyoruz.²¹¹

Aristo, Eflatun'un hakikat veya ideler alemi teorisini reddetmekle beraber, özlerin varlığını kabul ediyor. Ancak ona göre, fertlerin yani varlıkların dışında gerçek bulunmamaktadır; özler, zihni tasavvurlar, yani kavramlardır. Aristo kavramcılığı üzerine ilim ve ahlakı kuruyor. Ona göre ferdi varlıkların ilmi yapılamaz. İlim ancak alemşümül varlıklara aittir, umumidir. İlmi bilgi, var olanların, yani ferdi varlıkların

²⁰⁹ Topçu, a.g.e., ss. 26-27.

²¹⁰ Topçu, a.g.e., ss. 28-29.

²¹¹ Topçu, a.g.e., s. 29.

bilgisi değil, varlıkların umumi tipinin bilgisidir. Aristo'da ilim gibi ahlak da özcüdür.²¹² Aristo'nun özcülüğü "Tanrısal ruhu fikirlerin evi yapamamıştır." Yani Tanrı'nın evreni yarattığı fikrine dayanmaz.²¹³

Saint Thomas, Aristo'nun felsefesini bütünüyle benimsedi. Yalnız bu felsefenin, Hristiyan dininin kabul ettiği ilahi vahiy ile çatışan taraflarını tashih etti. Ona göre Tanrı dünyayı yaratmıştır. Tanrı da kendisinin var kıldığı ve var kılacağı bütün varlıkların fikri mevcuttur. Vakıa varlıklar eşyanın özünü meydana koyarlar, lakin insan zekası birer tip teşkil eden bu özleri tanıyıcıdır. Evet, bizim ferdi varlıklar hakkında bilgilerimiz var, lakin bu bilgi doğrudan doğruya elde edilmiş değildir. Onun genel terimler halinde öncülleri bulunmaktadır. Zeka ancak genel halleri yani özleri tanıdığı için, bu özlerin birkaçının kendinde birleştiği ferdi varlıkları da tanıyabiliyor, zihnimiz varlıklar hakkında onların kendisine bağlandığı özlere göre hüküm vermektedir.²¹⁴

İlimci (scientiste) kavramcılık ise Rönesans'tan sonra ortaya çıkmıştır. Rönesanstan itibaren ilimler, felsefe ağacından ayrılmaya başlayınca, mücerret fikirlerle kavramlar hakkında itimatsızlık besleyen yeni bir düşünüş tarzı meydana çıktı. Descartes, Bacon, Aristo ile Saint Thomas'ın tahakkümünden kurtulduklarını ilan etiler. Buna rağmen onların da bir takım umumi ve mücerred kavramlara bağlandıklarını görüyoruz: Bacon "basit mahiyetler"i, Descartes, "açık ve seçik kavramlar"ı araştırıyordu. Böylece onların da aradığı, eşyanın özü idi. İki asır sonra Auguste Comte pozitivist felsefesini ortaya koyarak, ilme konu olmak üzere genel kanunların kurulmasını teklif etti: Ferdi ve hususi hadise yine ele alınmış değildi. Tabiat olayları, varlıkların ifadesidir. Mesela havanın bulutlu oluşu, Ayasofya'nın İstanbul'da bulunuşu, var oluşların ifadesidir, varlık hükümleri meydana getirirler. Matematğin tarifleri ve ilmin kanunları ise özlere ait münasebetleri ortaya koyarlar. Ancak tarih ilminde ve bir de yeryüzünü tasvir edici coğrafyada özlere ait araştırma görülüyor. Bu ilimler bir takım varoluşları, varlıkları tutmaktan başka bir şey yapmıyorlar. Bu sebepten tarihin bir ilim olup olmadığı çok kere münakaşalara sebep olmuştur. Buna mukabil, varlıklardan değil de özlere ait münasebetlerden bahseden matematikle fiziğin ilim

²¹² Topçu, a.g.e., s. 30.

²¹³ Foulquie, a.g.e., s. 24.

²¹⁴ Topçu, a.g.e., s. 30.

oluşlarından şüphe edilemez. İlim daima özlerin bilgisidir, var oluşların bilgisi değildir.²¹⁵

Olaybilimci (fenomenolojik) özcülük ise, G. Marcel ve J. P. Sartre tarafından temsil edilir. Bu özcülük anlayışına göre tek bir özün madde ve ruh diye iki metafizik ilkesi bulunur. Maddesel dünyanın – ya da, ruhsal yaşamın iç dünyaya karşıtlığı yüzünden dış dünyanın – varlığı konusunda açılmış olan tartışmadır. İnsan, özünün, bedeni maddesidir; ruhu da biçimidir. Buradan da, madde biçimciliği (hylemorfizm) anlayışı ortaya çıkar. Kuram gereği, öznel izlenimler dışında, insan için hiçbir şey veri olmadığından, bu yolla varılan sonucun doğruluğunu kontrol etmek olanağı da kalmaz. Her şey, tasarım ve imgelerden ibaretmiş gibi görülür.²¹⁶

Husserl, madde ve ruh gibi tözle ilgili gerçekliklerin varlığına bağlı sorulara yanıt vermemiştir. Doğru ya da yanlış olarak belirtmekten çekinmiş ve kuşkucu Yunan filozoflarının önerdikleri epokhe (paranteze alma)'yi uygulamıştır. Yani sadece olayla uğraşmıştır.²¹⁷ Bu bir nevi değer dışı bırakmaktır ve karşılıklı bilinç olarak ben ile karşı karşıya kalmamızı sağlar. Husserl'in öz adını verdiği "algı, dolaysız hatırlama, anı, algı öncesi bekleme, simgesel gösterme, hatırlatıcı örnekleme..." gibi kavramlar ayrı bir evrende yaşamaz. Nesnelerin bilinç ile ilişkilerinden doğan olgusal verilerdir.²¹⁸ Heidegger ve Sartre, Husserl'ci parantezi kaldırır ve bilincin bir şey olmadığını ortaya çıkarırlar.²¹⁹

Topçu da varoluşçuluk hakkında yazan düşünürlerimizdendir. Ona göre 20. asırda tesirlerini felsefe alemine ve düşünce dünyasına yayarak genişleten varoluş felsefesinin doğuşu 19. asrın başlarındadır. Hatta onun hazırlıklarını Pascal'da bulmak mümkündür. II. Cihan Harbi'nden sonra pek acayip anlayışlara yol açan bu felsefenin esası şudur: Eski Yunan'dan beri felsefe, hakikat olarak eşyanın özünü araştırıyordu. Öz, duyularla tanınmayan, bir olan, hiçbir zaman değişmediği halde, değişen ve duyularla tanınan bütün varlıkların esası olan ve onları var eden şeydir. Filozoflar, gaye olan bu meçhulü araştırmakla işe başlıyorlardı. Varoluşçular, akli karanlıklarda kaybedici olan bu hareketin tersine olarak var olandan, bilinenden ve duyularla tanınandan işe başladılar. Bu yoldan giderek gözlemle tahlilin götürebildiği yere kadar

²¹⁵ Topçu, a.g.e., s. 31.

²¹⁶ Foulquie, a.g.e., ss. 31-32.

²¹⁷ Foulquie, a.g.e., s. 33.

²¹⁸ Foulquie, a.g.e., s. 34.

²¹⁹ Foulquie, a.g.e., s. 35.

ilerlemeyi düşündüler. Böylelikle hakikati tanımaya çalışmak varoluş felsefesinin temelini teşkil ediyor. Varoluşçular, hakikat şudur veya budur demiyorlar. Bu yolda bir hipotez de ileri sürmüyorlar bunlarda hakikatin sezgisi yoluyla bir anda yakalanacak öz de mevcut değildir. Gerçek varoluşu yakalayarak onda adım adım derinleşmemize yarayan tanıyış bu felsefenin metodudur.²²⁰ Bu yüzden genelde varoluşçuluğu spesifik olarak ise Paul Tillich'in varoluşçuluğunu anlamak için varoluşçuların öne sürmüş olduğu doneleri ana hatlarıyla incelememiz gerekmektedir. Bu durum, Tillich'in bu bakış açısını kazanmak için ne gibi yollardan geçtiği ve kimlerden etkilenmiş olduğunu daha iyi anlamak için üzerinde durulması gereken bir zorunluluktur.

Platon'un dediği gibi, bir ekol her biri kendi tek biçiminde ve tamamen orijinal düşünen, konuşan, yazan üstatların dışında "kendisinde ve kendisiyle" var olamıyor. Bu durum, çok farklı akımların sinesinde, istenilirse, alt akımlarda ayırım yapmaktan kaçınılmadığına işaret eder. Zira ekol, birçok türü güç halinde ihtiva eden bir cinstir.²²¹

1.3.1. Ateist Varoluşçuluk

Ateist varoluşçuluktan bahsetmeden önce "ateizm"e değinmenin konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Ateizm'in çeşitli tanımlarını yapmak mümkündür. Örneğin; Charles Bradlaugh, Anthony Flew, Annie Besant ve D'Holbach'ın tanımlamasına göre Tanrı düşüncesine sahip olmamaktır. Bu tanımdan anlaşıldığı gibi ateist, Tanrı hakkında herhangi bir iddiada bulunmak zorunda değildir.²²² Ateizm, ayrıca Tanrı'nın varlığını reddeden ve çürütmeye çalışan bir tanıma daha sahiptir. Feuerbach, Marx ve Nietzsche'nin temsil ettiği Tanrı'yı yaşama sokmamayı hedefleyen bir tanıma vardır. Bu tanıma savunanlar günlük yaşamda Tanrı'yı hatırlatan her türlü düşünce, sembol ve inanca da karşı çıkarlar.²²³ Temsilcileri arasında Otto Neurath, F. Waismann ve A. J. Ayer'in bulunduğu pozitivist ekol ise ateizmi, Tanrı'nın varlığına ilgisiz kalmak olarak tanımlar.²²⁴

Ateizm'in çeşitlerini belirtmek gerekirse teorik ve pratik olarak iki çeşidini belirtmemiz gerekmektedir. Teorik ateizm kendi içerisinde pozitif ve negatif olarak;

²²⁰ Topçu, a.g.e., s. 17.

²²¹ Verneaux, a.g.e., s. 6.

²²² Topaloğlu, Aydın, Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları, (1. Baskı), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 16.

²²³ Topaloğlu, a.g.e., s. 18.

²²⁴ Topaloğlu, a.g.e., s. 19.

pratik ateizm ise aktif ve pasif olarak ikiye ayrılır. Teorik ateizm, zihni bir çaba ile Tanrı'nın varlığını reddetmek ve varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları çürütmektir. İki biçimi bulunmaktadır. Birinci biçimi olan negatif ateizm, Tanrı fikrinin olmadığını iddia etmekte ve bu konuda eleştirilecek bir şey bulunmadığını ileri sürmektedir. İkinci biçimi olan pozitif ateizm de teorik düzlemde Tanrı kavramını hedef alır ve bu kavramı sistematik bir şekilde çürütmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle belirtmek gerekirse, pozitif ateizm düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın varlığını reddetmektedir.²²⁵ Pratik ateizm ise, insanın yaşamını sanki Tanrı yokmuşçasına sürdürmesi; dini inançlara, değerlere ve tapınlara karşı duyarsız kalmasıdır. Bu tavır alış en çok moral değerler üzerinde kendini gösterir.²²⁶ İlgisizlik ve ilgili olma derecesine göre aktif ve pasif olarak ayrılır.

Ateizmi dinin eleştirisi bağlamında değerlendirdiğimizde; sosyolojik, psikolojik ve hümanist boyutlarının olduğunu görürüz. Dinin sosyolojik eleştirisinde Marx'ı görürüz. O, dini insanların içerisinde bulundukları duruma razı olmasını sağlayan bir afyon olarak görür. Freud'u ise dinin psikolojik eleştirisinde görürüz. Ona göre din, insanlar tarafından gerçekleştirilemedikleri hedefleri dolayısıyla ürettikleri bir savunma mekanizmasıdır. Tanrı figürü ise gücü temsil eden baba yerine geçmiştir. Hümanist eleştiride ise dünyanın metafizik ve aşkınlık boyutu reddedilerek, insan merkezli ve kendine yeten bir dünya tasavvuru ortaya konulmuştur.²²⁷

Ateizm, varoluşçulukla ilişkilendirdiğinde ise "ateist varoluşçuluk" olarak tanımlanır. Existantiale, egzistansiyalist veya ideolojik/siyasi temelinden bağımsız olarak sol egzistansiyalizm (varoluşçuluk) olarak da adlandırılmalarına rağmen, teolojik ve felsefik zemine uygun olması sebebiyle "Ateist Varoluşçuluk" kavramını uygun olduğu düşünülmüştür çünkü Tanrı'yla ilişkisiz olma da bir durum belirtmektedir. Tanrı karşısında alınmış tavır olarak tanrıtanımazdır.²²⁸

Nietzsche, Heidegger, Camus ve Sartre ateist varoluşçu filozoflar arasındadır. Heidegger her ne kadar genelde ateist varoluşçular arasında değerlendirilse de, ateist olarak değerlendirilmeyen bir varoluşçudur. Hatta ikinci gruba daha yakın olduğu ifade

²²⁵ Topaloğlu, a.g.e., ss. 24-25.

²²⁶ Topaloğlu, a.g.e., s. 26.

²²⁷ Verneaux, Roger, Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler, (çev. Murtaza Korlaelçi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2001, ss. 30-35.

²²⁸ Verneaux, 1994, s. 7.

edilir. O, “Kierkegaard’ın felsefesine uygun, ne inkar eden ne de teizmle savaşıyor”²²⁹ bir düşündürür.

II. Cihan Harbi sıralarında Fransa’da Jean Paul Sartre, Heidegger’in felsefesini benimsemekle beraber, varoluşu sırf ruhsal realitede değil, ruhsal yapının da gerçek zemini olan biyolojik realitede aradı. İnsanın bio-psişik yapısından işe başlayarak bütün gizli ve yaşanmamış isteklerin değer ve yerlerini belli etmek suretiyle, Freud’un *complexus* dediği karanlıkta barınan gerçekleri meydana çıkardı. Varlığın derinliklerinde gizlenen hayati isteklerin kuvveti ve gerçekliği, birçoklarında varoluşçuluğun ahlak dışı temellere dayandığı zannını uyandırdı. Halbuki insanda gizlenen bio-psişik istekler insanın bütünü değil, ancak bir tarafı idi. Hem de bu görüş varoluşçuluğun temeli ve hareket noktası olmaktan ziyade ulaştığı neticelerden biriydi. Bu netice sadece bio-psişik temellere dayanan Sartre’in varoluşçuluğundan çıkarılıyordu. Sonradan Sartre’in kendisi de ruhçu görüşe doğru bir temayülü benimsemiştir.²³⁰

Sartre’in insana bakışı Heidegger izleri taşımaktadır. Heidegger’in “insanın olmadığı yerde dünyanın realitesi yoktur” düşüncesinin etkisi altında kalarak söylediği: “insan olarak yaşamak demek, olgusal olanı bir anlam tasarısının içine almak demektir. İnsan ne kendi varlığının ne başkasının varlığının, ne de dünyaya ait olan nesnelerin varlığının nedeni olmamakla birlikte, gerek kendi varlığının gerekse kendi dışında kalan varlıkların anlamlarına ilişkin karar vermek, bu an anlamları belirlemek ona düşer.” ifadesiyle Sartre’in insana ne kadar değer verdiği ortaya çıkmaktadır.²³¹

Sartre varlık konusunda açıklayıcı (explicative) değil de tasvirici (descriptive) bir metodu benimser. Ona göre eski ontolojiler, yani fenomenolojik olmayan ve mantığa dayalı ontolojiler varlığı bulanıklaştırmakta, tanınmaz hale getirmekte; üstelik bu konuda yapılan tartışmalar da insanı bir çıkmaza sokmaktadır. Böyle bir durumun önüne geçebilmek, gerçekçi varlık anlayışına sahip olabilmek için, fenomenlerin arka planı üzerine spekülasyon yapma yerine, var olanı sadece görüldüğü gibi tasvir etmelidir. Çünkü varlıkta öz ve görünüş birbirinden ayrı şeyler değil; tersine aynı vakıanın iki ayrı sözle ifade edilmesidir. “Görünüş özü gizlemez; ortaya çıkarır.

²²⁹ Verneaux, a.g.e., s. 31.

²³⁰ Topçu, a.g.e., ss. 18-19.

²³¹ Dindar, Bilâl, “Sokrates ve J. P. Sartre Felsefesinde İnsan”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986 (1), s. 79.

Görünen şey özdür.' Sartre'ın bu görüşünü temellendirmede, Almanya'da bulunduğu sırada, bizzat Husserl'dan öğrendiği fenomenoloji çok yardım edecektir.²³²

Heidegger'e göre ise söz konusu olan varlığı bize göründüğü gibi, yani olduğu gibi tasvir etmektir. Zira "fenomen" ile "chose en soi" (kendinde şey) arasındaki, varlığı daima görünen şeyin ötesine koymayı, onu bilinmez kılmayı sonuç olarak doğuran Kantçı ayrımı kesin olarak yasaklamak gerekir. Heidegger için fenomen beliren varlığın kendisidir. Tersine varlık daha fazla bir şey değil, görünen varlıktan başka bir şey değildir. Heidegger, Husserl'in yaptığı gibi varoluşu "parantez arasına" koymuyor. Zira o, orada objesini bile kaldırıyor. Fakat idealist olarak her kendinde varlığı, veya eğer söylemeye cesaret edilirse, olayla ilgili olma ötesini reddediyor. Bu, ontoloji ve epistemolojinin iki kavramını birleştirmeye müsaade eden şey, bu noktadaki ontoloji, fenomenolojik bir metotla yapılıyor ve buna karşılık fenomenoloji ontolojik bir seviyeye sahip oluyor. Heidegger'in amacı, fenomenolojik dünya üzerinde, genel bir ontoloji oluşturmaktır. Varlığın anlamına ulaşmak için bütün soyut ve rasyonel düşüncenin her çabasını reddeder. Böylece Heidegger'e göre felsefe, varlığı okumaya indirgenmiş olur. O hiçbir teori veya ilke güçlüğüne de rastlamaz. Görmek veya bakmak, daha iyisi denemek, geniş anlamda hissetmek gerekli ve yeterlidir.²³³

Heidegger'e göre, insan iki düzen üzerinde yaşar. Biri günlük ve basit varoluştur, diğeri gerçek veya çözülmüş varoluştur. Günlük varoluş, özel ağırlığı gereğince kendi üzerine kapanmaya doğru yönelir. Öyle ise gerçek varoluşun reddi olduğu ölçüde gerçek dışı olur. İnsan olmayı belirleyen şey, bir kendi olmadır. Fakat bizzat kendi olma, kesin olarak bir olay bir veri değildir. Çünkü insan bir eşya değildir. Kendi olma bir imkan değildir, fethedilmiş olması gerekir. Öyle ise basit varoluş bizzat kendi önünden kaçış, insan olma şartını, yükümlülüğünü üstüne almanın ve insan olma şartını tanımanın reddidir. Bu, insanın kendini unutmayı, bizzat kendinden, tabii bedbahtlığından ayrılmayı araştırdığı Pascal'cı "eğlenceye" çok benzer bir tutumdur. Hegel'ci karşılaştırmayı kullanırsak, bizzat kendinin bu defa aktif olarak bir yabancılaşması, kaybolmak için bir çabadır. Ama insan daima imkanını korur. Başka bir deyişle, basit varoluş her şeye rağmen insani bir varoluştur.²³⁴

²³² Özcan, Zeki, "Sartre'da Varlık ve Kaynağı Problemi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1991/3 (3), s. 195.

²³³ Verneaux, 1994, s. 32.

²³⁴ Verneaux, a.g.e., s. 35.

Dasein'ın zamansallığı onun günü-birlik-yaşamıdır. Çünkü günlük yaşamda bazı pratik etkinlikler gözlemlememiz olanaklıdır. Ayrıca nesneler araç olarak kullanılmaktadır. Bu pratik etkinliklerin meydana geldiği bir ortam ve bir çevrede bulunur. Burada varlık yerine daha çok, boş sözlerin öne geçtiğini görürüz. Özellikle insanların gerçek sorun olan varlıktan kaçarak yapay konularla uğraştıkları diğer bir anlatımla kendilerini maskelediklerini, söyleyebiliriz. Bu durumda insan; adsız, pasif ve silik konumdur.²³⁵

Varolmanın özel biçimi ile şeylere anlam verme imtiyazına sahip olan insan, gerçek olmayan bir varoluşa yerleştiği zaman, gerçek olmayan bir varlık ortaya çıkartır. Kendisi yerleştiği gibi, kendisi ile beraber her şeyi, hakikat olmayana yerleştirir.²³⁶ Gerçek varoluş ise insanın doğal bir durumu olan iç sıkıntısını kabul eder. Günlük hayatı yok etmez, fakat onun üstesinden gelir, onu aşar. Kalabalığın gevezeliği içinde kaybolma yerine insan, yalnızlığa ve sessizliğe dalar. Bizzat kendi karşısında insan olmanın şartını yüklenir ve hakikate yerleşir.²³⁷ Zira insanın varoluşu hareket ve çabadır. İnsan gerçekleştirecek imkanlara doğru önceden atılır. Fakat orada, şeylerin direnmesiyle karşı karşıya kalır. Ona bir anlam veren de kendisinin çabasıdır. O halde varlık olarak dünya ve insan varlığı, sıkı sıkıya ilişkilidir.²³⁸

Sartre ise, Heidegger'in ihmal ettiği ana noktayı şuuru, şuurlar arası ilişkiyi, şuurun tabiatını ve onun vücutla ilişkisini işliyor.²³⁹ Varoluşçuluğun sürekli değiştiği konularından olan “varlığın üç alanına” bir kez daha rastlayacağız, fakat anlam bunların her birinde farklıdır. Sartre'da alanlar doktrini yuvarlak olarak şöyle oluşur. Kendinde varlık, şeylerin ve dünyanın alanıdır. Buna maddi varlıktır diyelim. Diğer iki alan, insan varlığını olduğu gibi ilgilendirir. Fakat, kendisi için varlık kendi halinde, adeta yalnızlık halinde düşünülmüş şüurdur. Başkası için varlık, diğer şuurlarla ilişkisinde düşünüldüğü zaman ortaya çıkan şüurdur. O halde o, sosyal diye isimlendirilen görüş noktasıdır.²⁴⁰

Objenin şuura, şuur olmayarak takdim edildiğine; objenin şuura gösterilmeden önce varlık olarak verildiğine işaret eder. Fenomen, ne gerçeği yok eder, ne de onu düşüncede, bilgide veya şuurda eritmek sonucuna sahip değildir. Çünkü hiçbir tecrübe

²³⁵ Karakaya, Talip, “Martin Heidegger'e Göre Daisen'in Zamansallığı ve Önemi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1 (12), s. 33.

²³⁶ Verneaux, a.g.e., s. 36.

²³⁷ Verneaux, a.g.e., s. 37.

²³⁸ Verneaux, a.g.e., s. 39.

²³⁹ Verneaux, a.g.e., s. 62.

²⁴⁰ Verneaux, a.g.e., s. 63.

fenomenin görünümünün bütününe incelemeye elverişli değildir. Onun özel varlığı tecrübelerin her birini sonsuz bir şekilde aşar. O, tamamen her özel görünümün dışında kalır.²⁴¹ Transfenomenal varlık, fenomenin varlığıdır. Fakat o görünüşüne indirgenemez. “Sadece görüldüğü gibi var olmuyor”, şeyde görünümünün temeli oluyor.²⁴²

Sartre’ın görünüm veya bakış konusundaki tutumu olumsuzdur. Sartre’a göre insanlar arasındaki tüm ilişkilerin yargılanma, teslimiyet, gibi olumsuz temalar üzerine oturtulmuş olması, filozofun ateizmi ve ateizmi çerçevesinde değerlendirilmesi gereken özgürlük anlayışıyla ilgili bir durumdur.²⁴³

İnsan, dört temel görünüm alır. İlk insan, şuura muhalif olarak vücuduyla bir şeydir. Bu önemlidir. Fakat vücudun ontolojik anlamı nedir? O kontenjanlığımızın zorunluluğunun aldığı mümkün formdur. Her varlık gibi insan da kontenjandır. İkinci olarak insan, geçmişinin geleceğe muhalefeti ile suniliktir. Geleceğe doğru yöneldiğim ölçüde dünyayı aşarım, kendi kendimi yetiştiririm. Fakat şu ya da bu olduğum ölçüde sabitleşirim, donarım. Varlığım dünyaya yeniden düşmüştür ve artık sadece bir şeyim. Yine insan hür olamaya mahkumdur. Seçim yapmaktan vazgeçmek yine seçmektir. Hürriyet durumu aşmaktan ibarettir, fakat ondan hareket etmeksizin onu aşamaz. Nihayet insan, yapaylığın ve saçmalığın zaferi olan ölümle, şey haline indirgenir. Ölümü ne isteyebilirim ne de bekleyebilirim. Daima öznelliğimin ötesinde mevcut olduğu için, öznelliğimde ona yer yoktur.²⁴⁴

Albert Camus’un varoluşuna geldiğimizde ise, saçmalık ve isyan felsefesiyle karşılaşırız. Saçma, özü bakımından çelişik, sadece düşünülemez değil, fakat imkansızdır. Hatta varolmayan şeydir. Camus için saçma varolan, fakat bütünüyle aniden anlaşılmaya kendini terk etmeyen, insan tarafından özümlenen şeydir. Saçma, insan zihninin istekleri ile dünyanın gerçekleri arasındaki ayrılımdır. Arzu eden zihin ile düşkırıklığına uğratan dünya arasındaki ayrılma, birlik hasretim, dağıtılmış bu evren ve onları sıkı sıkıya bağlayan çelişki. Saçma, özü bakımından bir ayrılımdır. O karşı karşıya olan iki terimin ne birinde ne ötekinde bulunur. O, onların karşılaştırılmasından doğar. Saçma, dünya ile insanın karşılaşması, ortak hazır oluşlarıdır. İnsan şuuru,

²⁴¹ Verneaux, a.g.e., s. 64.

²⁴² Verneaux, a.g.e., s. 65.

²⁴³ Koç, Emel, “J. P. Sartre Felsefesinde ‘Ben-Başkası-İletişim’ Problemi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necati Öner Armağanı, 1999/XL, s. 342.

²⁴⁴ Verneaux, a.g.e., ss. 66-67.

saçmanın vatanıdır. İnsan soru sorar. Ve dünya cevap vermiyor. Dünyanın bu sessizliği “aptalca sessizliktir, saçmadır” diyor Camus.²⁴⁵

İsyan ise, saçma dünya karşısında insanın ümidi kırılmış isyanının adıdır. Yeni bir şey getirmez. Bir yandan saçmalığın yumuşaması ve hümanizmanın derinleşmesidir. İsyan sınır ve ölçüsünü bizzat kendisinde taşır, öyle ki isyancı insana her şey müsaade edilmez.²⁴⁶ Metafizik ve tarihsel olmak üzere iki tür isyan vardır. Metafizik isyan, Promethe ile sembolleştirilir. Tanrı tanımaz değildir fakat “ölümün ve en üstün skandalın babası” Tanrı’ya isyan etmiştir. Tarihsel isyan ise yeryüzüne indirilen bir isyan türüdür. Marx’ta ifadesini bulan gelecekteki insanlık ve tarihin yargılanmasıdır.²⁴⁷ Camus, bu isyan içinden dünyanın derin anlamını yakalamaya çalıştığını fakat her seferinde basitlikle karşılaştığını belirtir.²⁴⁸

Tanrısal olanın inkarını ise şöyle açıklar Camus: Ben ancak insanı ifadeleri anlayabiliyorum. Tanrı hakkında bir kavram benden kaçıyor ve bireysel tecrübemin çerçevesini aştığı andan itibaren anlamını yitiriyor.²⁴⁹ Ayrıca kutsalın hüküm sürdüğü bir evrende isyan mümkün değildir. gerçekten böyle bir dünyada isyan problemi yoktur. Çünkü, bütün cevaplar önceden verilmiş olduğundan orada hiçbir problematik yoktur. Artık orada sorgulama yok, sadece ebedi yorumlar vardır.²⁵⁰

Ateist varoluşçular, insani özgürlüğü ön plana çıkararak, Tanrı’nın bir zanaatçı gibi dünyaya müdahalesini hoş görmezler. İnsandan önce bir şey yoktur. Her türlü reçeteyi, tekniği, nitelikleri varlaşmasından önce geldiği için reddederler.²⁵¹ İlk insan vardır. Heidegger’in deyişiyle bu insan gerçeğidir. Yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.²⁵² İnsan taştan ve masa’dan daha değerlidir. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincinde olan bir varlıktır. Çürümüş nesne değildir, kendini yaşayan bir tasarıdır.²⁵³ İnsan kendi kendini seçtiği için ve atılmış olduğundan dolayı kendinden ve bütün insanlıktan sorumludur. Olmak istediğimiz şeyi yaratırken, herkesin olmak istediği şeyi de tasarlarız.²⁵⁴ Buna

²⁴⁵ Verneaux, a.g.e., s. 106.

²⁴⁶ Verneaux, a.g.e., s. 112.

²⁴⁷ Verneaux, a.g.e., ss. 114-115.

²⁴⁸ Camus, Albert, Tersi ve Yüzü, (14. Baskı), Can Yayınları, İstanbul 2015, s. 49.

²⁴⁹ Verneaux, a.g.e., s. 110.

²⁵⁰ Verneaux, a.g.e., s. 114.

²⁵¹ Sartre, a.g.e., s. 62.

²⁵² Sartre, a.g.e., s. 63.

²⁵³ Sartre, a.g.e., s. 64.

²⁵⁴ Sartre, a.g.e., s. 65.

edifikasyon adı verilir. İnsan, bir şeyi nasıl kararlaştırırsa öyle olur. Hayal kurulmaz ancak elinden gelen yapılır.²⁵⁵ Bu anlayış tarihsel durumun değişebilirliğine de yansır.²⁵⁶ Ateist varoluşçular, dünyayı bir sistem olarak gördükleri ve insandan önce bir şeyin varlığını reddettikleri için insanın özgürlüğünü ön plana çıkarırlar. Varlıktan önce Tanrı olsaydı belirlenmişlik olur diye düşünüp, özgürlüğe ve seçişe ters olduğunu düşünürler. Bunun yanında aşkınlığı ve metafiziği de reddederler.

1.3.2. Varoluşçu Teoloji

Existentielle, egzistensiel veya sağ egzistansiyalizm olarak da adlandırılır. Tanrı konusunda tavır alış bakımından teisttir.²⁵⁷ Varoluşçuluk laikleştirilmiş dini bir düşünce hareketi olarak görülmüş, hatta Sartre'daki tanrıtanımaz görünümlü formunda bile uzak kaynağının, ilk kaynağının kutsal kitap olduğu belirtilmiştir. İbrahim, Yakup, Musa ve hatta Aziz Jean ve Aziz Paul de geniş manada varoluşçudur, fakat filozof değildir. Onlar, eşyanın tabiatı, bilginin değeri, kategoriler, özler ve mümkünler hakkında soyut düşünceye dalmazlar, hatta Tanrı'nın varlığını dahi göstermeye çalışmazlar. Gördükleri şeyleri belirtiyorlar. Tanrı ile ilişkilerinde meşguliyetlerinin merkezine insanı yerleştiriyorlar.²⁵⁸

Varoluşçu Teoloji, kronolojik olarak izleyecek olursak ilk ortaya çıkan varoluşçuluk tipidir. Her ne kadar Kierkegaard bu akımı Sokrates'e kadar götürmekteyse²⁵⁹ de bu akımın babası Kierkegaard'dır, fakat Husserl de pedagogudur. Kierkegaard, her sisteme düşman bizzat kendisi hiç sistematik olmayan bir düşünürdür. Bu teolojinin gıdasını Kierkegaard sunmuş, fakat sistemini Husserl fenomenolojiyi sunarak kurmuştur.²⁶⁰ Temsilcileri arasında Jaspers, Kierkegaard, Karl Barth, Tillich ve Maurice Blondel sayılabilir. Teist görünümde saf ve tam saçmalık derhal reddedilmiştir. Eğer berrak bir optimizm (iyimserlik) yeterince hüküm sürmüyorsa da, en azından mutlak pesimizm kovulmuştur.²⁶¹ Nurettin Topçu bu akımı "Tanrı'ya inanan varoluşçuluk" diye adlandırmıştır.

²⁵⁵ Sartre, a.g.e., s. 69.

²⁵⁶ Sartre, a.g.e., s. 86.

²⁵⁷ Verneaux, 1994, s. 7.

²⁵⁸ Verneaux, a.g.e., s. 3.

²⁵⁹ Foulquie, a.g.e., s. 53.

²⁶⁰ Verneaux, a.g.e., ss. 8-9.

²⁶¹ Verneaux, a.g.e., s. 7.

Bu esaslara dayanarak varoluşun şuuruna bağlananların başında geçen asırda yaşayan Danimarkalı Kierkegaard'ı görüyoruz. O, gerçek varoluş hadisesini ruhsal hayatta aradı. Ona göre hakikat; objektif, evrensel ve gayrişahsi olanda aranmalıdır. Hakikat subjektif olandadır. Subjektiflik ferdilikte bulunur. Gerçek varoluş, akıldan ayrılan ve akla karşı olan duygunun içerisinde. Böylece varoluşçuluk, Tanrı'ya inanan olarak Kierkegaard'la doğdu.²⁶²

Kierkegaard varoluşun karmaşık yapısına uygun olarak notlarını da dağınık bir şekilde almıştır. Hatta bunların ölümünden sonra düzenlenebileceği korkusunu da belirtmiştir. Onda teklik (unique) kategorisi olarak belirtmeye çalıştığı şey, bireyin orijinalligidir. Herkes, başkalarının omzunda yük olmaktan kendini kurtaran şahsi bir hayat yönetir. Hiçbir kimse benim yerime yaşayıp var olamaz. Son derece bireysel olan bu doğrulamada Pascal'ın yankısı vardır: “Tek öldüğü gibi tek yaşanılır.” Marx'a göre ise, toplumsal yaşanılıp toplumsal ölünür.²⁶³

Kierkegaard ayrıca Pascal'ın “üç düzen”ine benzeyen “üç alan” teorisini geliştirir. Pascal, insani büyüklüğün üç düzenine (ordre) işaret ediyor. Vücutların düzeni veya tenin (charnelle) büyüklüğü, ruhların düzeni veya büyüklük, Tanrı aşkının (charité) düzeni veya tabiat üstünün büyüklüğü. Ve o, aşağı düzenlere göre üst düzenlerin, aşağı düzenin üstünlüğü olmaksızın, az bile olsa üst düzene ulaşabilmesi, her düzenin belirsiz bir gelişme kabul etmesini göstererek aşkınlığı üzerinde ısrar ediyordu. Zenginlik ve güç, ruh (esprit) açısından değersizdirler, ilim ise Tanrı aşkı açısından bir hiçtir. Bununla beraber Pascal'ın üç düzeni ile Kierkegaard'ın üç alanı (sphère) arasında bir farklılık vardır. Alanlar, düzenlerden daha ahlaki ve daha açık ifade etmek gerekirse, daha aşkındırlar. Zira Pascal'ın Hristiyanı, zaruri olarak üç planı aynı anda yaşar. Oysa ki, Kierkegaard'a göre, alanların biri diğerini dışta bırakır, biri diğerini yerinden çıkarabilir (exclusif) : Varolmak biçimine göre, bunlardan biri veya diğerine yerleşilir.²⁶⁴

Tanrı'ya imanın sıradan bir olay olmadığını belirten Kierkegaard, inanç ile bilgi arasında var olan farklılığın altını çizer. Ayrıca, ona göre, iman iki benlik arasındaki ilişki sonucunda gerçekleşir. İmanın düşünme konusu haline getirilerek insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırdığını vurgulayan Kierkegaard, dini saçma ve paradoks

²⁶² Topçu, a.g.e., ss. 17-18.

²⁶³ Verneaux, a.g.e., s. 15.

²⁶⁴ Verneaux, a.g.e., s. 18.

olarak nitelendirir. O, inancın düşünce haline getirilerek insan ve Tanrı ilişkisi olmaktan çıkarıldığını söyler. Oysa Tanrı düşüncenin nesnesi olamaz.²⁶⁵

Kierkegaard’a göre, dini varoluş alanında A ve B dinseliliği olarak adlandırılan iki farklı aşama bulunur. A dinseliliğine sahip olan insan her ne kadar kendini Tanrı ile ilişkili olarak belirlese de bu ilişkiyi kendi öznesi üzerinde temellendirir. Dolayısıyla bu insan Tanrı ile olan ilişkisinin bilincine ancak içkinlik ilişkisi içinde varır. Kendi öznelliğini vurgulayan A dinseliliğine sahip olan insan Tanrı ile ilişkiyi kendisiyle ilişki üzerinde sağladığı için etikten kopamaz. Onun etikten tam olarak ayrılamamasının nedeni kendi ebedi mutluluğuyla aşırı derecede ilgili olmasıdır. Bu konumda olan insan ancak kendi içindeki Tanrı’ya dua edebilir.²⁶⁶ Bu sebeple kendini aşma ve bağlanma bireyden başlayan bir aşamadır.

Kierkegaard “existentiel (varoluşsal)” sıçramaya muhaliftir. Pascal’ın dediği gibi alanlar arasında sonsuz uzaklık vardır. Köprü kurmak vasıtası yoktur. Öyleyse sıçramak için ne yapmak gerekir veya sonsuzluğa yetenekli sıçrayış nedir? Bu, karar verme, seçim ve kalbin hal değiştirmesi (conversion)’dir.²⁶⁷

Kierkegaard, “sır kategorisi” kavramını açıklarken, her şuurun (conscience)’un, Leibniz’in “monadlar”ında belirttiği gibi, bize biraz kapalı bir dünya oluşturduğunu belirtir. İnsan bizzat kendi içine kapanmıştır. Şüphesiz belli bir ölçüde açıklanabilirliğini, tanıtılabilirliğini inkar etmez. Fakat, bizzat kendi konusunda konuşulacak her şey sefil, son derece noksan, kalbin derinliklerini açmaktan çok uzak olacaktır; bu da hiç olacaktır. İşte bunun içindir ki Kierkegaard, eserlerinin çoğunu farklı takma adlar altında yazmıştır. Bunlardan hiçbiri, onun iç dünyasının karmaşık ve sonsuz zenginliğini ifade etmemektedir. Şehitlik ise, hakikatın kanıtı ve belgesidir. Şehitlik, hürriyetlerine saygılı kalmakla beraber seyircilerini seçime zorladığı için “existentiel (varoluşsal) mesaj”ın en üstün formudur.²⁶⁸

Kierkegaard için, her insan daimi oluşum halindedir. O yoktur (terim hareketsizliği içeriyor), oluşur. Pindare’den sonra Goethe şöyle diyordu: “Olduğun gibi ol = Deviens ce que tu es”. Kierkegaard için bu förmül değerlidir, zira onun nazarında

²⁶⁵ Taşdelen, Vefa, Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (1. Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2004, ss. 253-254.

²⁶⁶ Cauly, Olivier, Kierkegaard, (çev. Işık Ergüden), (1. Baskı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 132.

²⁶⁷ Verneaux, a.g.e., s. 19.

²⁶⁸ Verneaux, a.g.e., s. 15.

insan existence (varlığı)'i kendini aşmak, kendini fethetmek, kendinde bütünleşmek için, kısacası bizzat kendi olmak için daimi bir çabadır.²⁶⁹

Martin Heidegger , asrımızın başında Kierkegaard gibi, subjektif olanı hakikatin kendisi gibi kabul etti. Düşüncenin esası olarak, herhangi bir varlığa değil de varoluşa bağlı bulunan şu temel duyguları aldı ve onların içinde hakikati aradı: sebepsiz merak ve sıkıntı (inquiétude), şüphe, içsel merak (angoisse) ve keder, can sıkıntısı, yalnızlık, hayret ve ünsiyet. Dünyanın özünü bize tanıttacak olan bu gibi duygulardır. Varlığın asıl tanıtıcısı, dışsal olarak tanıdığımız eşyanın bilgisi değildir; belki var olan şeylerin, daha doğrusu bütün halinde varoluşun içinde bulunduğumuzun hissidir. Ona göre bilgi meselesi, varlık meselesinden ayrılmamaktadır.²⁷⁰

Jaspers'ın ise; Kierkegaard, Hegel ve Nietzsche'nin karşılaştıkları noktadan ortaya çıktığı söylenebilir. Lakin, daha muhaliftir. Onlardan her biri, diğerlerini dışta bırakan tek bir dünya oluşturur. Her biri eğilimin saflığını, durumun mutlaklığını temsil eder: Hegel, rasyonel sistemin temsilcisidir. Kierkegaard paradoksal Hristiyanlığın temsilcisidir. Nietzsche, ateist hümanizmin temsilcisidir. Jaspers'ın felsefesi "existentielle (varoluşçu)" ve rasyoneldir. Bununla beraber "philosophia perennis (kalıcı felsefe)" geleneğinde bütünleşmeyi amaçlar. O sistemi ve mantığı, bilmeyi ve zorunluluğu reddeder. Fakat bir "sistematiği" ve varoluş hakkında tutarlı konuşmaya müsaade eden mantığı ister. O dine aykırıdır, fakat bununla birlikte tanrıtanımaz değildir. Tam tersine bütünüyle "aşkınlık" olarak Tanrı'ya yönelmiştir.²⁷¹

Jaspers, "varoluş alanları" doktrini ile "öznel düşünce" doktrini birlikte ele alıyor ve derinleştiriyor. İlk olarak, varlığın üç tipine işaret ettiği söylenebilir. Dünya, ben (moi) ve Tanrı; bunlarla ilişkili olarak, düşüncenin üç mümkün modu : İlim, felsefe teoloji. İlk alan ampirik varlıktır. Bununla, ilmin, bilmenin veya daha genel olarak, tanımanın veya temsil etmenin konusu olan her şeyi anlamak gerekir. O halde bu, dünya ve dünyanın ögesi olarak bizzat insandır. İkinci alan, insanın varlığıdır, fakat bu defa iç özelliğinde veya öznelliğinde, tamamıyla somut bir varlık olarak alınmıştır. Bu varlık, ben olarak ele alınmış insanın varlığıdır. Varoluş isminin özellikle uygun gelişi bu ikinci alana aittir. Benin dünya dışına konulmuşluğu anlamı olmaksızın, ikinci alan birinciye aşkındır. Zira aksine, yanlış olmasına rağmen, o daima, bizzat kendi payı için,

²⁶⁹ Vermeaux, a.g.e., s. 15.

²⁷⁰ Topçu, a.g.e., s. 18.

²⁷¹ Vermeaux, a.g.e., s. 45.

fakat hiçbir objektif fenomene indirgenmeme anlamında dünyada kalır. Üçüncü alan, kendinde varlıktır. Aşkınlık ismine layık olan da budur, zira o sadece ampirik varlığın değil insan varlığının ötesindedir. O mutlak başkası veya yine ötesinde hiçbir şey olmayanı ihtiva eden ve bizi bizzat kendimize verendir.²⁷²

Gabriel Marcel ise, “bireysel varlığı olduğu gibi tanıyabildiğimiz ölçüde, varlığı varlık olarak yakalamaya doğru koyulmuş ve yönelmiş olacağız” der. Bireysel varlıktan bahsettiği zaman, bu gerçekten kendinin anladığı manada bir insandır. Çünkü, düşünme (recueillement) yeteneğine sahip tek varlık insandır. Marcel’de ister araz ister esas olsun, bir kökün veya bir çakılın varlığı hakkında bir düşünce bulamayız. Peki birey olduğu gibi nasıl anlaşılır? Bunun için doğrudan veya yaşanmış tecrübenin dışında, başka bir yol yoktur. Somut bir felsefe zaruri olarak ampiristtir. Ne var ki, terim iyi anlaşılmalı. Klasik ampirizm hissedilir olayların sahasını sınırlamak ve insanı basit bir alıcı, etkilerin pasif konusu gibi düşünmekle büyük bir haksızlık ediyor. Tam olarak ele alındığında insani tecrübenin başka bir derinliği de vardır. İnsani tecrübe metafizik bir değere de sahiptir. G. Marcel’in amacı insan varlığını tasvir etmek olmayıp, varlığı varlık gibi ele almak veya açıklamaktır. Böylece varlığa olduğu gibi baktığı için Heidegger’e yaklaşıyor. Fakat aynı zamanda fenomenolojide kaybolmadığı için Heidegger’den ayrılıyor ve Jaspers’e yaklaşıyor.²⁷³ Gabriel Marcel, Katolik Fransız felsefesinde Teist varoluşçuluğu devam ettirmiştir.²⁷⁴

Tanrı’nın öldüğü, göç ettiği, geri çekildiği ve unutulduğu çağda²⁷⁵ bireyin kendisine yabancılaşmasıyla başlayan süreç, sonunda Tanrı’yla ilişkinin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Tillich, bu düşüncenin köklerini makinecilikte buluyor. Makinenin üretimde kullanılması birtakım ters sonuçlar doğuruyor. İnsan, gitgide işlettiği makinenin egemenliği altına giriyor. Özünü, benliğini, bilincini, kişiliğini günden güne yitiriyor. Nesneleşip dönen çarkın vidası haline geliyor.²⁷⁶

Tanrı inancı, varlığın kaynağı, niçinliği ve anlam problemine; ahiret inancı, ölüm ve sonrası sorununa cevaplarını vahiy ile verir. İman, bütün yaşamsal problemler

²⁷² Verneaux, a.g.e., s. 46.

²⁷³ Verneaux, a.g.e., s. 79.

²⁷⁴ Topçu, a.g.e., s. 18.

²⁷⁵ Güler, İlhami, “Tanrı’nın Ölümü, Göçü, Geri Çekilmesi, Tutulması ve Unutulması Olarak Modern Tekno-Seküler Çağ”, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2014/12 (2), ss. 23-32.

²⁷⁶ Sartre, a.g.e., s. 10.

karşısında gösterilen varoluşsal bir karardır.²⁷⁷ Peygamberin yaptığı da budur; bütün zorluklara rağmen yaşamla mücadele ederek devam etmek.

Varoluşçu teolojinin temel özellikleri insandan hareket eder. Tanrı'yı da bir suje olarak görür. İnsanın somut varoluşu çıkış noktasıdır. Dünyada bağlam içinde ve ilişkisel olarak varız. Bilme aktında bilişsel, irade, duygu ve eylem etkilidir. İnsan, bitmemiş ve atılmış bir varlıktır, seçimler yapar ve Tanrı karşısında bir sujedir. Otantik olan varoluş bağlamında birey vardır ve çevresiyle ilişki halindedir. Onu diğer insanlardan ayıran bireysel özellikleri de vardır. Ölüm, kaygı, suçluluk ve günah sonucu yabancılaşma ve kozmik düzene karşı yabancılaşma yaşar. Fenomenoloji metoduyla kendini nasıl gösteriyorsa o şekilde görür.²⁷⁸ Vicdanını dinleyen insanda Kierkegaard'ın "İbrahim'i bulantı" dediği şey ortaya çıkar: Acaba meleğin sesi mi ya da değil mi?²⁷⁹

Varoluşçuluk, Miguel de Unamuno'nun

Bir delikanlı olarak, hatta bir çocuk olarak, cehennemin en acıklı betimleri karşısında duygulanmadım. Çünkü o zaman bile hiçbir şey bana, hiçliğin kendisi kadar korkunç görünmedi. Çılgınca bir var olma özlemi sardı beni.²⁸⁰

Sözlerinde olduğu gibi yokluk yerine varlığın mücadelesini tercih etme cesaretini üstlenmektir.

²⁷⁷ Tokat, Latif, Varoluşsal Teoloji, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 16.

²⁷⁸ Tokat, a.g.e., ss. 18-20.

²⁷⁹ Sartre, a.g.e., ss. 67-68.

²⁸⁰ Unamuno, Miguel De, Yaşamın Trajik Duygusu, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1986, s. 20.

İKİNCİ BÖLÜM

2. PAUL TİLLİCH'İN DİN FELSEFESİ

Tanrı'yı bilmek sorununu nihai olarak iki farklı açıdan ele almak mümkündür. Tanrı'nın varlığının bilinebilirliği ve Tanrı'nın mahiyetinin bilinebilirliğidir.²⁸¹ Tanrı'nın varlığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı veya bilgi konusu olup olamayacağı temel bir problemdir. Bu sebeple bilgi kuramındaki bu güç kaybı bir takım felsefecileri bilgi kavramından tümüyle vazgeçmeye, diğer bir kısmını da rasyonel olan ile rasyonel olmayan ayrımını bütünüyle ortadan kaldırarak "ne olsa gider" anlayışına sürüklemiştir.²⁸²

Tillich de açıkça söylememesine rağmen kullandığı kavramlara bakarak Tanrı'yı bilme konusunda varlığı ve mahiyeti ayırdığını görürüz. Genelde din ile ilgilenen bilimlerin, özelde ise Tillich'in birincil ve en zor anlaşılan kavramlarının başında Tanrı gelmektedir. Tanrı hakkındaki tasavvurlarımız dine, insana ve dünyaya bakışımızı etkilemektedir. İnandığımız Tanrı'nın tasavvuru var olan Tanrı mı, yoksa bizim göremediğimiz varlığa yüklediğimiz kendi tasavvurlarımız mıdır? Eğer tek Tanrı var ise dünyada bulunan dinlerdeki bunca farklı Tanrı tasavvurunun sebepleri nelerdir? Biz de bu bölümde Tillich'in çeşitlendirerek daha karmaşık duruma getirdiği Tanrı için kullandığı farklı kavramları açıklamaya çalışacağız.

2.1. Tanrı Anlayışı

Tillich, ontolojik olarak bilincin ve hayatın gerisinde olan iki Tanrı kelimesi kullanmıştır. Bunlar (Kendinde Varlık ve Şartsız) temelde aynıdırlar. Dünyayla ve insanla ilişkili olan mahiyetlerini ayırmıştır. Kendinde varlık doğayla ilişki kurduğunda, temel ve uçurum olarak kullanılmıştır. Şartsız ise, iman eden bireye nihai ilgi olarak görülen mahiyetidir. Bunların hepsine ise insanı merkeze alarak ulaşmıştır. Tanrı'nın doğadaki ilişkisel olan tarafı bile insan üzerinden görünür kılınır. Bunlar tek olan Tanrı'nın madde dünyasıyla olan ilişkisinde daha iyi anlaşılabilmesi için yapılan kavramsallaştırmalardır. Bir yönüyle Paul Tillich, Sistematik Teoloji'si aracılığıyla

²⁸¹ Reçber, Mehmet S., Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 39.

²⁸² Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", s. 39.

Pascal'ın ayırdığı “felsefecilerin Tanrısı” ile “İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı”nı birleştirmeye, yani Atina ile Kudüs'ü barıştırmaya çalışmıştır.

Tillich'in öne sürdüğü şey bir Tanrı adına konuşma değil, Tanrı hakkında konuşmadır. Yani “Kör Allah'a nasıl bakarsa; Allah da köre öyle bakar.” atasözümüzün bir açılımıdır. Duyusal ve duygusal algıların, zihinsel bilinçle kavramsal bilinç düzeyine çıkmasından; hayal, akıl ve iradede tâbi tutuldukları işlemin sonuna kadar geçen bütün aşamalar, düşünce olarak tanımlanmaktadır. Buna “ zihinsel düşünce” diyebiliriz. İkincisi ise, bizzat aklın kendi başına gerçekleştirdiği düşüncedir. Buna da akılsal düşünce diyebiliriz... Akıl düşünce eylemini, zamanla ya tecrübeden veya tecrübeden elde ettiği bilgilerden, kendinde oluşturduğu bazı ilkelerle gerçekleştirir.²⁸³ Bu yüzden dilin dünyevi özelliğinden dolayı dünyaya ait bir şeydir, Tanrı'ya uygulanamaz. Bir şeye ad vermek onu dünyaya dahil etmek, yani yaratılmış kategorisine sokar. Bir diğer boyutta ise kavramlar soyutlamadır. Zihin bir şeyi kavradığında onun yerine kavramı geçirir, yani artık nesneyle uğraşmaz. Kavram, nesne değil, bir kavrayışın, anlamlandırmanın adıdır.

Tillich, Tanrı'nın sıfatlarının da tecrübemizden alındığını belirtir. Tanrı'nın bu sıfatları bizzat bizim sahip olduğumuz niteliklerin tecrübesinden çıkarılır. Onlar lafzi anlamında Tanrı'ya uygulanamaz. Eğer lafzi anlamda alınırsa sonsuz saçmalıklara yol açar. Dinin tahrif sebeplerinden biri de bunların yanlış yorumlanmasıdır. Aynı şekilde, böyle niteliklerin sembolik karakteri tutarlı bir şekilde iddia edilmelidir. Aksi halde onun hakkında her konuşma saçma olur.²⁸⁴

Tillich'e göre Tanrı, evren, insan farklıdır. Tanrı bütünüyle farklı olduğu için kanıtlama gereği bile duymaz. Tanrı aynı zamanda evrenle ilişki kurarken insanla kurduğu ilişkiden farklı bir ilişki içerisinde. İnsanın Tanrı'yla ilişkisini emredici değil insan merkezli bir ilişki şeklinde ele alır. Bu yüzden Tanrı'nın evren'e ve insan'a müdahale eden yönünü birbirinden ayırır. Yani bir yönüyle “şeyliğin hem Tanrı'dan olumsuzlanması hem de Tanrı'yla olmasının olumsuzlanması”²⁸⁵dir. Tillich Tanrı'nın “soyut, mutlak ve aşkınlığını” kabul ederken, aynı zamanda Tanrı'nın “somut, görece ve içkinliğini”²⁸⁶ kabul eder. Soyut yönü ile ilgili söz söylemenin gereksiz bir çaba

²⁸³ Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 159.

²⁸⁴ Tillich, “Din Dilinin Doğası”, s. 233.

²⁸⁵ Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 79.

²⁸⁶ Yasa, a.g.e., s. 114.

olduğunu belirtir. Tanrı'ya içkin veya aşkın demenin onun varlığını kavrama dökerek dünyevileştirdiğini ve sınırlandırdığını belirtir.

Tanrı'nın dünyayla ilişkisine gelince ise Tillich tekrar sembolik dil kullanır. "Tanrı dünyayı yaratmıştı", "Tanrı oğlunu göndermişti", "Dünyayı kemale erdirecek" dediğimiz tarzdaki, O'nun edimleridir. Bu şekildeki geçici, nedensel ve benzeri ifadelerin hepsinde, Tanrı hakkında sembolik olarak konuşuruz. Örnek olarak bu cümlelerden "Tanrı oğlunu göndermişti" ifadesine göz atalım. Burada "mıştı" sözü ile bir geçicilikle, fanilikle karşı karşıyayız. Ancak Tanrı her faniliğin olmasa bile, bizim fâniliğimizin ötesindedir.²⁸⁷ Tanrı, nihai olarak derin bir sırdır ve onu her kavrama ve anlama çabamız bütünüyle boşa çıkar. Kavramlarımız olsa olsa onun varlığına dair, lafzen uygulanamayan metaforlar ve sembollerdir.²⁸⁸

2.1.1.Ontolojik Delile Bir Katkı Olarak Tanrı'nın Varlığı

Tillich'e göre kişisel bir Tanrı, insanı nevrotik bir parçalanmaya sürükleyecektir.²⁸⁹ Teizmin kişisel Tanrı anlayışı, Tanrıyı diğer varlıkların üstünde mükemmel bir kişilik olarak ortaya koymaktadır ki, Tillich, bu tür bir Tanrı'ya yönelik ateist itirazı haklı bulmaktadır.²⁹⁰

Tillich teizmin Tanrı anlayışının aşılması gerektiğini söylemektedir. Bunu "Tanrı'dan öte Tanrı" (God beyond God) ifadesi ile açıklamaktadır. Teizm'in Tanrı anlayışına karşı ateist-varoluşçu itirazı da sonuna kadar haklı bulmaktadır: "Bir özne olarak Tanrı, beni başka bir özelliği olmayan sıradan bir nesne kılmaktadır. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten biri olarak beni, özne olmaktan mahrum bırakmaktadır. Bu Tanrı, Nietzsche'nin, 'öldürülmesi gerekir', dediği Tanrıdır çünkü mutlak bilgi ile mutlak gücün nesnesi olmaya kimsenin tahammülü yoktur."²⁹¹ Tillich, Tanrı'ya özgürlük problemi çerçevesinde yaklaşmıştır. Görünmeyen ve bir anlamaya uymayan Tanrı'yı sorgulamakta ve böyle bir Tanrı'yı Stalin ve Hitler'den daha tehlikeli görmektedir. Böyle yaklaşmasının sebebi Tillich'in ötekine olan yaklaşımıdır. Tillich'in ötekine bakışı Sartre gibi değildir. Sartre ötekinin bakışının insanı kontrol etmeye çalıştığını ve nesneye çevirmeye anlatır. Bu sebeple ötekini cehennem olarak adlandırır

²⁸⁷ Tillich, "Din Dilinin Doğası", s. 233.

²⁸⁸ Plantinga, Alvin, Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?, (2. Baskı), Elis Yayınları , Ankara 2014, s. 20.

²⁸⁹ Tillich, The Protestant Era, s. 63.

²⁹⁰ Tillich, Systematic Theology, C. I, s. 245.

²⁹¹ Tillich, The Courage to Be, s. 185.

ve ilişkisi çatışmalıdır. Tillich'in ötekine bakışı Heidegger'e benzer. Bu bakış mitsein olan bir bakıştır. Yani iki öznenin bakışının diğerini eşyaya dönüştürmediğini savunan bir bakıştır. Bu sebeple Sartre ve Tillich'in Tanrı'ya bakışlarının sebeplerini görmüş olduk.

Tillich, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillere de itibar etmemekte, onları sözde deliller olarak adlandırmaktadır.²⁹² Ona göre bu deliller, gerçek birer delil olmadıkları gibi Tanrı'nın varlığını ispatlamaktan da uzaktırlar. "Tanrı'nın varlığı" sorusu ona göre yarı-küfür, yarı-mitolojiktir.²⁹³ Ancak yine de bu deliller tamamen anlamsız sayılmazlar. Zira onlar insan sonluluğunda içkin olan soruyu ifade etmektedirler. Bu deliller Tanrı sorusunu sormayı mümkün ve hatta zorunlu kılacak şekilde insanın analizini ortaya koymaktadırlar.²⁹⁴ Yani Tanrı'nın "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" olarak adlandırılan imajın "düşmüş aklın ifade araçları"²⁹⁵ ile ifade edilemeyeceğini belirtir. Kendinde varlık tanımlanmamıştır. Bütün niteliklerin ötesinde, bütün tanımlamaların üzerinde ve ötesinde, ayrıca bütün özlerin üstündedir.²⁹⁶ Kendi düşmüş kavramlarımızı kullandığımız için Tanrı kelimesini kullanırken her zaman tırnak işaretinin kullanılması gerekliliğini savunur.²⁹⁷

Ancak bunun ötesine giderek, Tanrı'nın var olduğunu iddia etmek onu inkar etmekle aynı şeydir: "Tanrı'nın varlığı (existence) sorusu, sorulabilir olmadığı gibi cevaplanabilir de değildir. Bu soru, sorulduğu takdirde, kendi doğası varoluşun ötesinde olan bir şey hakkındaki bir soru olacaktır ve cevap -ister olumlu, ister olumsuz olsun- Tanrı'nın doğasının dolaylı olarak inkarı olacaktır. Tanrı var değildir (God does not exist). O, öz ve varoluşun ötesinde kendinde varlıktır. Bu sebeple Tanrı'nın var olduğunu (God exists) iddia etmek onu inkar etmektir."²⁹⁸

Açıktır ki Tanrı'nın anlamının bu şekilde anlaşılması, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu konusundaki tartışmaları anlamsız kılmaktadır. Nihai bir kaygının nihailiğini tartışmak anlamsızdır. Tanrı düşüncesindeki bu öge bizzat kesindir. Bu ögenin sembolik anlatımı, bütün insanlık tarihi içerisinde sonsuz derece çeşitlilik gösterir. İşte yine burada nihai kaygının sembolize edildiği figürlerden birinin veya ötekinin 'var' olup olmadığını sormak anlamsızdır.

²⁹² Tillich, *Systematic Theology* C. I, s. 210.

²⁹³ Tillich, Paul, *Theology of Culture*, Oxford University Press, London 1959, s. 25.

²⁹⁴ Tillich, *Systematic Theology* C. I, ss. 205-206, 210.

²⁹⁵ Tillich, a.g.e., s. 80.

²⁹⁶ Bayer, "Tillich as a Systematic Theologian", s. 26.

²⁹⁷ Tillich, Paul, "The Word of God", *Writings in the Philosophy of Religion Main Works*, Volume 4, De Gruyter- Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin and New York 1987, s. 405.

²⁹⁸ Tillich, *Systematic Theology* C. I, s. 237.

Eğer 'var olma' bütün gerçeklik içerisinde bulunabilecek bir şeye delalet ediyorsa, hiçbir ilahi varlık yoktur. Sorun bu değildir, bilakis sayısız iman sembollerinden, imanın anlamına en uygun olanının hangisi olduğudur.²⁹⁹

Tillich'in olmayan bir Tanrı'ya inandığı, ateist olduğu vs. gibi iddialar bana göre gerçeği yansıtmıyor. Bu sorunun ortaya çıkmasının esas sebebi Tillich'i iyi anlayamama, bütüncül okuma yapamama, Tanrı'nın varlığıyla dünyayla ilişkide bulunduğu mahiyetini ayıramamaktan gelmektedir. Onun Tanrı anlayışı Protestan İlke'nin Tanrı'ya uygulanmasıdır. Yani Martin Buber'deki gibi iki sujenin karşılıklı dinamik ilişkide bulunmasıdır. İkisi dinamik olduğu için epistemolojik boyutu arka plandadır, yani eylemseldir. Diğer bir sebebi, bütün kullandığımız kelimelerin bu dünyaya ait olduğu nihai ilgi olan Tanrı'yı kanıtlamanın bizim kavramlarımıza sıkıştırmak ve putlaştırmak olduğunu düşünür. Hatta kavramlarla bile düşündüğümüz için düşünceden de önce bir önvarsayım olduğu bilinçaltının bile gerisinde olduğunu savunur.

The Shaking of Foundations adlı eserinde "God is nearer to us than we ourselves"³⁰⁰ yani Tanrı bize kendimizden daha yakındır dediği cümleyi "Tanrı bize şah damarımızdan daha yakındır." diye de okuyabiliriz. Tanrı'yı özne-nesne düzeni altında sınıflandırmanın imkansızlığını belirtir. Tanrı, sudurcu bir şekilde değil manevi olarak mevcuttur.³⁰¹ Tillich "Tanrı'nın bir varlık olmadığını"³⁰² iddia edişi, O'nun dünyevi olmadığını ifade edişidir.

Tillich'in Tanrı'ya yaklaşımı Karl Jaspers'ın somut varoluşları üç alana bölmelerinden etkilenir. Bu alanlar Tanrı-doğa-nesne'dir.³⁰³ Buna göre "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" olan Tanrı hakkında spekülasyon düşüncesi üretilmeyen Tanrı'dır ve gizemlidir. Jaspers'ın ifadesiyle aşkındır. Doğaya müdahale eden Tanrı ise, insanı muhattap aldığı gibi davranamaz. Doğa ise insan üzerinden tanımlanır, çünkü biz onu gördüğümüz için vardır, biz olmazsak değersizdir. Bu yüzden doğayı da insan üzerinden okumaya çalışır, fakat bu bakışımızla doğa insana dönüşmez ve varoluşun zevkine varmaz. Bilimin incelediği bu doğadır. İnsan Tanrı'yla karşılaştığı ölçüde bağlanabilir. Temel ve derinlik olan ve Tillich'in rastlantısal karşılaşma olan Tanrı'yla karşılaşmadır.

²⁹⁹ Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper & Row, New York 1947, ss. 46-47.

³⁰⁰ Tillich, *The Shaking of The Foundations*, s. 21.

³⁰¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 279.

³⁰² Tillich, a.g.e., s. 204.

³⁰³ Akgün, Tuncay, "Karl Jaspers", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C. 4, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 463.

İmanın Tanrı'sı ise örtülerinden arınmış ve bütünlüğünü sağlamış tam bir insanın varoluşsal olarak Tanrı'yla karşılaşmasıdır. Tillich, felsefe geleneğini çok iyi kullanarak itirazları minimize etmeye çalışan bir sistem kurmuştur. Bunu yaparken de geçmiş itirazları göz önünde bulundurmıştır.

2.1.2. Tanrı'nın (Kendinde Varlık) Dünyayla İlişki Kuran, Görünen Mahiyeti (Temel – Derinlik)

Tanrı'nın varlığı kendinde varlıktır. Tanrı'nın varlığı, diğer varlıkların yanında ya da üzerlerinde bir varlığın varoluşu şeklinde anlaşılmamalıdır. Eğer Tanrı bir varlık ise, zaman ve madde kategorileri başta olmak üzere sonluluk kategorilerine bağlı olacaktır. O'nun 'en mükemmel' ve 'en güçlü' varlık anlamında, 'en yüce varlık' şeklinde anlaşılması bu durumu değiştirmez.³⁰⁴

Tanrı'yı, hem anlamın temeli hem de derinliği olarak kabul etmektedir. Ona göre, bütün varlıkların, bizzat oluş ile ilgili çift yönleri vardır. Bütün varlıkların bizzat oluşla ilgili bu çift yönü, bizzat oluşa çift yönlü bir özellik verir. O, her şeyin, varlığın sonsuz gücüne katılma anlamında yaratıcılığa; tüm varlıkların, kendi yaratıcı temellerini aşma anlamında da derinliğe sahiptir.³⁰⁵ Bu kavram, temel anlamını, Tillich'in, "Tanrı'yı, gücün, anlamın temeli ve derinliği"³⁰⁶ olarak açıklamasında bulur. Bu tanımda Tillich, ontolojik olarak çift kutuplu kavram oluşturmaya çalışmaktadır. Tillich'in ifade ettiği gibi, "tanrısal hayat, derin olan dinamik birliğe ve forma sahiptir."³⁰⁷

'Temel' kavramı ile ilgili olarak Tillich, Tanrı'nın rasyonelliği fikrini ileri sürmektedir. O, şöyle demektedir: "Temel, sadece her formun kaybolduğu bir derinlik değil, aynı zamanda her formun ortaya çıktığı bir kaynaktır da. Varlığın temeli, bizzat ortaya çıkma, yani 'logos' özelliğine sahiptir. Bu, tanrısal hayata ilave edilen bir şey değil, tanrısal hayatın bizzat kendisidir. Derinlik özelliğine rağmen varlığın temeli, 'mantıksal'dır ve bizzat kendi 'logos'unu kapsar.'³⁰⁸ Logos, İşaya'da belirtildiği gibi doğaya yayılan ve ona düzen veren kısaltmamış Tanrı'nın elidir.

³⁰⁴ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 235.

³⁰⁵ Tillich, a.g.e., s. 237.

³⁰⁶ Tillich, a.g.e., s. 21.

³⁰⁷ Tillich, a.g.e., s. 156.

³⁰⁸ Tillich, a.g.e., ss. 157-158.

İlişkisel yönüne gelince Tillich iki yönünü ortaya koymaya çalışır. Yaratıcı yönünü belirtmek için temel(ground) kavramını kullanır, yok edici yönü için ise derinlik (abyss) kavramını kullanır. Dünyayla ilişkili olmasına rağmen dünyadan tamamen başka bir şeydir. Sıfır sayısı gibi görmüştür. Hem yutan eleman hem de eklenendir. Çarpıldığında yutar, fakat toplandığında eklenmesine rağmen eklenmemiş gibi görünür. Doğada görülen bu yönü bile insan üzerinden anlaşılır. Yani “Kendinde Varlık” olan Tanrı’nın görünümü olan temel ve derinlik insan merkezlidir.

Vahiyde adı geçen yaratma bir zamanlar olmuş bir olayın rivayeti değildir. Yaratma, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiyi anlatmanın basit şeklidir. Bu anlatım insanın şartlılığında ortaya çıkan soruların cevabıdır.³⁰⁹ İlahi yaratma, ilahi hayatla aynı anlama gelir. Tanrı yaratır çünkü o Tanrı’dır. Bu yüzden yaratmanın onun zorunlu mu yoksa mümkün bir eylemi mi olduğunu sormak anlamsızdır. İlahi yaşam özünde yaratıcıdır. Tanrı hakkındaki üç zaman formu da semboliktir. Tanrı dünyayı yaratmıştır, yaratmaktadır ve yaratacaktır. O halde biz ilk yaratma (originating creation), sürdürülen yaratma (sustaining creation) ve yönlendiren yaratma (directing creation)’dan bahsedebiliriz.³¹⁰ Birinci sıradaki yaratma, yoktan var etmek’tir. İkinci sıradaki yaratma, varolanları koruyan yaratmadır. Yani her an bir işe koşan Tanrı’dır. Üçüncü sıradaki yaratma ise, azmedene hakkını veren yaratmadır.

Nesnelere varoluş yüklüyoruz ama biz olmaz isek onlar da olmaz. Çünkü basit varlık, ancak hakkında edindiğimiz bilgi ile gerçek varoluşa erişir; aslında, kendi varoluşumuzun bilinci, evrenin varoluşu bilinci içinde içeriktir. Gabriel Marcel’in *Journal Metaphysique* adlı eserinde “Bir nesneyi varolan olarak düşünmek, yapılan işlemi, bu işlemin dışında kalanları da kapsayacak biçimde genişletmek demektir. Çünkü ancak, bir bilinç ile dolaysız ilişkisi olan nesnelerin varoluşundan söz etmek olanağı vardır.” demiştir.³¹¹

2.1.3.Tanrı’nın (Şartsız), İmanlı Bireyler Tarafından Görülen Yanı (Nihai İlgi)

Tillich’in sistemi hümanist olmamakla beraber insandan Tanrı’ya giden bir yön izler. Tanrı’nın kanıtlanamayan ve dile getirilemeyen yanına Şartsız demesinin sebebi insan ve doğadan farklılığını belirtmekle beraber insan fenomeninin önüne dünyevi bir

³⁰⁹ Tillich, a.g.e., s. 252.

³¹⁰ Tillich, a.g.e., s. 253.

³¹¹ Foulquie, a.g.e., s. 42.

şey koymayarak insanın özgürlüğünü savunmasıdır. Tanrı sadece güç verir, fakat irade insandadır. Bu bir nevi Sartre'a yapılan bir itirazdır.

Din bilimleri aslında Tanrı'yı incelemez, fakat Tanrı'yla ilişki içinde dindarların ne söylediklerini ve ne yaptıklarını inceler. Tanrı dindarlara “öteki” olan olarak anlaşılırken, ürettiği güç nedeniyle bilinir. Tanrı fikrinde asli unsur olarak doğa ötesi güç kavramıyla karşılaşırız. Ötekilik nosyonu, dini zihinde mutlak bağlılık bilinci oluştururken, dindarların dini tecrübe etme biçimlerine sempatik bir iç görü sağlar. Yani, din hem insanın Tanrı'ya cevabı hem de Tanrı'nın insanla ilişkisi olduğuna dayanır.³¹² İnsan ise önceden tahmin edilemeyen bir varlık olduğu için bilimin incelediği gibi incelenemez. Her zaman için bir karmaşıklık ve keşfedilmemiş yönü vardır.

İman, daima şüpheyeye karşı bir meydan okumadır. O daima gergin ve geçici'dir. Bir diğer yan ise imanın başkasına aktarılamaz oluşudur. İnsan'ın aşkınlığını olduğu durumdan ayırmak mümkün değildir. Her ben kendi aşkınlığının karşısında bulunur. Tanrı daima benim tanrımdır, onu diğer insanlarla paylaşmam.³¹³

Tillich'in Tanrı anlayışı büyük ölçüde Buber'den etkilenmiştir. Tillich, *Theology of Culture* adlı eserinin içerisinde bulunan “*An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought (Martin Buber'in Bir Değerlendirmesi: Protestan ve Yahudi Düşüncesi)*” adlı bölümde Buber'le olan benzer görüşlerini belirtir. Buber'in Protestanlık'a yaptığı önemli katkılardan dolayı çoğu Hristiyan teoloğun kendisiyle aynı fikirde olduğunu belirtmiştir. Buber'in doğrudan ve dolaylı olarak kendisine katkılar sağladığını, onun kadar Protestanlık'a katkısının olamayacağını savunur.³¹⁴ Bu yüzden biz de gerek tezimizin başlığının “varoluşçu teoloji bağlamında olması” sebebiyle gerekse Tillich'in Buber'le ortak Tanrı anlayışlarının olması sebebiyle Tanrı anlayışlarının ortak olan yanlarını Buber'den alıntılادık. Diğer varoluşçu filozoflardan ise yer yer Tillich'i desteklemek için alıntılar yaptık.

Buber'e göre ve dolaylı bir şekilde Tillich'e göre, Tanrı imgeleri tahayyülden değil, gerçek ilahi güç ve haşmetle hakiki karşılaşmalardan doğar. İnsanın kendisinden mutlak bir biçimde bağımsız olan bir gerçekliği tecrübe etme kabiliyeti ne kadar

³¹² Kuşçu, a.g.e., s. 20.

³¹³ Verneaux, a.g.e., s. 56.

³¹⁴ Tillich, Paul, “An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought” *Theology of Culture*, London 1959, s. 188.

zayıflarsa, ilahi olanı imgelerle kavrama kapasitesi de aynı ölçüde zayıflar.³¹⁵ Yani Tanrı kavramının beşer olarak sahip olduğu tecrübelerle desteklenmesi ve tamamlanması³¹⁶ gerekmektedir. O olarak tasvir edilmesi imkansız olup ancak “Sen” diye hitap edilebilen ve ulaşılabilen hakiki bir karşı karşıya olma durumudur.³¹⁷

Tekrar tekrar nasıl ‘Tanrı’ demeye cüret edebilirsin? Diğer insanların bu sözcüğü senin anlaşılmasını istediğin anlamda anlayacaklarını nasıl umabilirsin? Senin Tanrı ismiyle kastettiğin şey, beşerin idrak ve kavrayışın üstünde olan bir şeydir. Fakat onun hakkında konuşurken onu insani kavramlaştırma düzeyine indirdin.³¹⁸

Tanrının kişisel tezahürü, bizi dinin hakikiliğine götüren kesin bir şey değildir. Bizi otantik, hakiki dine götüren şey, tanrısal olanla karşımda duran varlık olarak ilişki kurmamdır. Tabi ki, bu Tanrısal varlık, sadece ve sadece benim karşımda değildir. Tanrısal olanın beşeri olan ben alanına tümünden sokulması onun tanrısallığını ortadan kaldırır. Gerçekten Tanrıya inanmam için Tanrı hakkında bir şeyler bilmem zorunlu değildir. Pek çok hakiki mümin, Tanrı’yla nasıl konuşulacağını bilir ama Tanrı hakkında ne konuşacağını bilmez.³¹⁹

Tecrübe önemli ve ilişkisel bir durumdur. Fenomen tecrübe edilmeden var olmaz. Bu günlük hayattaki iki insan arasındaki ilişkiye benzer. Heidegger’ci manada bakarsak Ben-Sen ilişkisidir. Birisi diğerine dışsal bir müdahalede bulunamaz. Hiç kimsenin yaşamı, bize doğrudan ulaşamaz, ona sadece yorum ve yeniden yapılandırma³²⁰ ulaşılabilir. Tanrı algısı ve dolayısıyla inanç olgusu kişi ve kişilerin içinde bulundukları koşullara bağlıdır. Çünkü yönelim kişiden Tanrı’ya doğrudur. Bu iki bilinç arasında ise iletişimsel bir anlaşma vardır.

Anlam, ne tek başına kişide ne de tek başına yorumlayanda ortaya çıkar. Anlam ancak ve ancak iki öznenin diyalojik ve şimdide gerçekleşen ilişkisinde kendini açığa vurur.³²¹ Tanrı’nın karşısında bile özgür, hakikatin kendisine dışarıdan dikte edildiği bir varlık değildir. Birey, tamamen edilgin değil, Tanrıya sitem eden, yerine göre onunla

³¹⁵ Buber, Martin, Tanrı Tutulması, (2. Baskı), Lotus Yayınevi, Ankara 2013, s. 30.

³¹⁶ Buber, a.g.e., s. 31.

³¹⁷ Buber, a.g.e., s. 40.

³¹⁸ Buber, a.g.e., s. 25.

³¹⁹ Buber, a.g.e., s. 44.

³²⁰ Kuşçu, a.g.e., s. 20.

³²¹ Buber, Tanrı Tutulması, s. 14.

dostane konuşandır.³²² Yoksa Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada onun oynattığı kuklayı canlandıran biri değildir.³²³

G. Marcel'e göre, varoluşta, yalnızca birbirinden ayrılmaz iki realite ve bu iki realitenin aynı andaki keşfi değil, en azından ben'den daha önce bir Sen, mutlak bir Sen, Allah vardır. Zira, iman bağı ile ona bağlanarak ancak kendi kendime varoluyorum.³²⁴ Bu ne bir kalabalık, ne de bir toplum olmayıp belirsiz zamir ve adsız'dır.³²⁵ Zira Allah ispatlanamaz. Tanrı'yı ispatlamaya çalışan her delil bir kişiyi ikna etmekte başarısızdırlar. Çünkü her delil belli bir temel öğeye başvurur. Burada temel öğe, bendeki ve başkasındaki kesin Allah inancıdır.³²⁶

“İleyhi raciun” yani insan Tanrı'ya yönelip döner. Buradaki “İleyhi” kelimesi, üzerinde durduğumuz konuyu belirlemektedir. İnsanın Tanrı'ya erişebildiğini, mesela Hallac'ın Tanrı'ya eriştiğini ileri süren Tasavvuf görüşünden ayrılıyoruz. Tasavvuf görüşü, Tanrı'ya erişebilmeyi kabul ettiğine göre Tanrı'ya durağan bir yer tanımış olur. İnsan da oraya erişince Tanrı varlığında durmuş demektir. Buna karşılık “İleyhi”, “O'na doğru, O'na yönelik” demektir. “O'nda değil, O'na değil, “O'na doğru”, “O'na yöneliş! O kimdir? Tanrı! “Tanrı'ya doğru” ne demektir? Tanrı değişmez ve durağan, belirli bir yerde değildir ki insan oraya erişince bu erişme hareketinin sonu olsun ve orada dursun. Tanrı sonsuzluktur, ebediyettir, mutlaktır. Demek oluyor ki insanın Tanrı'ya yönelik yolculuğu (hareketi), ebedi ve sürekli, duruşu olmayan, sonsuz tekamüle (gelişim ve olgunlaşım) ve sonsuz Aşkın'a (transcendens, müteal) yolculuktur. Bu; “olmak” (sein) ve insan olmak sürecini ifade eder.³²⁷ Tanrı ise bir geçici durak veya tedbir (status of stopgap) seviyesine indirilemez.³²⁸ Varoluş erişilmez, sürekli bir yükseliştir, kendimizi aşmadır; ancak özgür bir seçimle gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme inşa olabilir.³²⁹

Kierkegaardcı bir bakışla bakarsak; şuur, kendisine kapalı bir evren oluşturmuyor mu? Hayır. Öznel düşünce, yeterince derinleşirse aşkının yolunu açar. O halde bu oraya götürmenin biricik yoludur. Zira insanlar arasındaki her insan, onlarla

³²² Buber, a.g.e., s. 15.

³²³ Buber, a.g.e., s. 16.

³²⁴ Verneaux, 1994, s. 88.

³²⁵ Verneaux, a.g.e., s. 89.

³²⁶ Verneaux, a.g.e., s. 91.

³²⁷ Şeriatî, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, (çev. Hüseyin Hatemi), (5. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul 1997, ss. 18-19.

³²⁸ Bayer, “Tillich as a Systematic Theologian”, s. 20.

³²⁹ Foulque, a.g.e., s. 46.

gerçek, içten ilişkiler olmaksızın yalnızdır. Fakat, eğer istenilirse, insan başka bir süje, başka bir şahıs ile doğrudan, araçsız ilişkiye girebilir: Allah kendisi ile böyle bir ilişki kurabilen biricik “existant (varlık)”tır. Hayat, Tanrı’nın önündeki yalnızlıktan başka bir şey değildir. Gerçekten bizzat kendinde olmaya cesaret etmek, bir bireyi gerçekleştirmeye cesaret etmek, falan veya filan değil. Fakat şu, Tanrı önünde tecrit edilmiş, çabası ve sorumluluğunun sonsuz büyüklüğünde yalnız, işte bu kahramanlıktır.³³⁰

Dolayısıyla Tanrı’yı gereği gibi bilemeyeceğimiz ve bizim tasavvurumuzu aşan bir yönü vardır. İmanın Tanrısı bireyin karşılaştığı bir şeydir. Bu yüzden Tanrı’yı gereği gibi takdir edemeyiz. Bu durum bizi sembolizme yönlendirir. Bu durum antropomorfizmi ve literal kavramayı engeller.

Tillich’e göre Tanrı’yla olan bu karşılaşma bireydeki iman yoluyla olur. İmanın dinamikleri, insanların nihai kaygısının dinamikleridir. İnsan kaygıları bilişsel, estetik, sosyal ve politik gibi tinsel kaygılar olarak sınıflandırılabilir. Bazıları ivedidir tam teslimiyet iddia edebilmesi için diğer bütün iddialar ona tabi olmak, onun adına reddedilmek veya feda edilmek zorundadır. O belirsiz semboller veya literal anlamda alınamayacak somut sembollerle ifade edilebilir. Ulusun büyüklüğü veya kurtarıcı ırk, nihai kaygı olarak belirtilirse nihai tatmindir ve sonuç olarak hayal kırıklığına uğranılır. Yanlış yerleştirilmiş bir iman “Point of No Return / Dönüşü Olmayan Nokta” olarak adlandırılır ve yerine getirildiği zaman, bu imanın vaadinin boş olduğu ortaya çıkacaktır.³³¹ Teolojik gerçeklik, açıklıkla insanın içindedir.³³² Birey, şahıs olmaktan çıkmadan içten gelen odaklanmış bir edimle hareket eder. Tillich’e göre, iman ne bilinçaltının bir hareketi olarak ne de kişinin herhangi bir rasyonel fonksiyonun bir eylemi cihetinde değerlendirilmelidir, fakat o, varlığının hem rasyonel hem de rasyonalite dışı öğelerinin aşıldığı bir eylemi olarak görülmelidir.³³³

Tillich’e göre iman, tüm kişiliğin eylemidir. Kişiliğin merkezinde gerçekleşir ve bütün öğelerini içerir. Bütün varlığının özel bir fonksiyonu ya da özel bir parçasının hareketi değildir. Bir bütün olarak kişisel hayatın dinamikleri içinde kişiliğin bir eylemidir. Analitik psikolojide bilinçdışı unsurların harekete neden olduğu düşünülür.

³³⁰ Verneaux, a.g.e., ss. 16-17.

³³¹ Tillich, Paul, İmanın Dinamikleri, (çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer), (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, ss. 15-17.

³³² Tillich, Systematic Theology, C. II, s. 36.

³³³ Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 19.

Bütün kişiliğin bir eylemi olarak iman, bilinçdışı öğelerin kişiliğin yapısına katılımı olmadan düşünülemez. İman, bilinçli bir eylemdir, sadece bilinçdışı belirleseydi zorlama olurdu. Bu sebeple iman özgür bir eylemdir. Freud'daki baba imajının bir ifadesi olarak düşünürsek, prensipler yoluyla temellendirilmemişse baskıcı bir zorba olarak ortaya çıkar. Gerçek iman ise gerektiğinde baba imajına karşı bile hakikat ve adalet prensibini savunur. İman, bilinçaltının bir hareketi olmadığı gibi, kişinin rasyonel fonksiyonunun eylemi de değildir. Fakat o, varlığının hem rasyonel hem de rasyonel olmayan öğelerinin aşıldığı bir eylemdir. Kişiliğin kucaklayıcı ve odaklanmış bir eylemi olarak iman, coşkusalıdır. O, rasyonel ve bilinçaltını aşar fakat yok etmez. Kendi olmayı bırakmaksızın, kendinin dışarısında kalma demektir. İnsanın kişisel hayatının bilişsel fonksiyonu ve diğer taraftan da duygu ve irade arasındaki gerilimdir. İmanın anlamındaki tahrifatın sebebi bu fonksiyonlardan herhangi birinin alt kategorisi yapma çabasıdır. İman eylemi, bağımsız bir araştırma sürecinin sonucu değil, fakat bütüncül bir kabul ve teslimiyet eyleminin ayrılmaz bir ögesi olarak bilişsel bir tasdik vardır. İman, duygusal bir taşkınlık/patlama değildir. İmanda duygu vardır fakat duygu imanı oluşturmaz. Zira iman epistemolojik bir içeriğe sahiptir ve iradenin bir eylemidir. İnsanın kişisel dünyasında vuku bulan her şey psikolojinin nesnesi olabilir. Freud, imanı korku denilen imandan daha orijinal diye varsaydığı şeyden çıkarmaya çalışır. İman, kendisini başka bir şeyden çıkarma / başka bir şeye dayandırma teşebbüslerinden önce gelir, çünkü bu teşebbüslerin kendileri inanca dayalıdır.³³⁴

Bu noktada Tillich'in özel bir önem verdiği ve "her şeyin temelinde"³³⁵ gördüğü aşk, güç ve adalet kavramlarına değinmemiz yararlı olacaktır. Aşk kelimesi kullanıldığı her yerde samimiyet, tutku, mutluluk ve başarı hislerini ifade eder. O, geçmişte veya şu anda olanı ya da seven ve sevilen varlığın arzu edilen durumlarını çağrıştırır. Bundan dolayı, onun temel anlamı, tanımlanamayan bütün heyecanlar gibi duygusal bir durum gibi görünür. O, niyet veya isteğin değil, olay veya kabiliyetin konusu olmalıdır. Ancak bu şekilde etkilenme alanı içerisinde değerlendirilebilir.³³⁶ Aşk aynı zamanda benlik sevgisi şeklinde de tanımlanabilir. Aşkın çeşitleri olan eros ve agape sırasıyla dünyevi ve semavi aşktır.³³⁷

³³⁴ Tillich, a.g.e., ss. 17-21.

³³⁵ Tillich, Paul, Aşk, Güç ve Adalet, s. 15.

³³⁶ Tillich, a.g.e., s. 17.

³³⁷ Tillich, a.g.e., s. 19.

Samimi inanç, yalnızca onu teyit edecek koşullarda değil, inancın altını oyacak ‘bir şeye rağmen’ var olan koşullarda sürdürülür. Koşullar cesaretin; mevcut ihtiyaçları, varoluşçu anı karşılamak için eski kavramları tekrar uyarlamasını ve uygulamasını gerektirdi. “Olmak Cesareti” böylesi kavramların yeniden uyarlamalarıyla doludur.³³⁸

Güç kavramını açıklarken ‘power’ ve ‘force’ ayrımı yapar. Bu kavramların farkı sadece insan doğası için geçerlidir. Power, biraz ahlaki ve insani öfke kavramlarıyla ilişkilendirilebilir. O, zorunlulukla özdeş bir kavramdır. Fakat, adalet formunu ve aşk cevherini kaybederse, kendi kendini ve ona dayalı olan politikayı ortadan kaldırmış olur.³³⁹ Ruhsal güçte ise hiçbir zorlama bulunmaz. Buna rağmen, ruhsal gücün en büyük güç yani nihai güç olduğu kabul edilir. “Tanrı, Ruh’tur” denildiğinde, ruhsal gücün nihai güç olduğu kabul edilmiş olur.³⁴⁰

Tillich, adalet kavramına gelindiğinde ise öncelikle bölüştürücü ve ceza verici adalet kavramlarını öne sürer ve bunların varoluşsal değil hukuksal olduklarını açıklar. “Orantısız Adalet” kavramı ise bölüşümün hiyerarşi ve haklı isteklere göre yapıldığını anlatan bir şeklidir. Bu kavramı daha uygun bulur, çünkü varlık alanının dinamik ve sürekli değişen bir yapısı olduğunu savunur.³⁴¹

Aşk, diğer kavramlarla ilişkili ele alınmadığında sadece duygusal olarak kalır. Kral Lear’ın gücünü sadece kendi kız çocuklarına harcaması örneğini verir.³⁴² Hukuk ise diğer kavramlarla birlikte ele alınmadığında sadece ulaşılamayacak soyut ilkeler ve kanunlarla ifade edildiğini belirtir. Onu somutlaştıran sevgidir.³⁴³

Hayat bir varlıktır; aşk ise hayatın eylemde bulunan gücüdür. Bu cümle aşkın ontolojik doğasını ifade etmektedir. Her şeyi harekete geçiren aşk olmaksızın gerçek bir varlığın olamayacağını açığa çıkmaktadır. Bireyin aşk tecrübesinde hayatın bizzat kendisi ortaya çıkar. Aşk, ayrılmış olanı birleştirmeye sevk eden bir güdüdür. Yeniden birleşme, aslında birlikteliğe ait olanın ayrılığını kabul eder. Bununla birlikte, yeniden birleşme anlamına gelen aynı ontolojik nihailiği ayırmak hatalı olacaktır. Çünkü ayrılık,

³³⁸ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 21.

³³⁹ Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s.21.

³⁴⁰ Tillich, a.g.e., s. 22.

³⁴¹ Tillich, a.g.e., ss. 22-23.

³⁴² Tillich, a.g.e., s. 26.

³⁴³ Tillich, a.g.e., s. 27.

orijinal bir birliğı kabul eder. Varlık, kendini ve varolmayanı kapsadığı gibi; birlik de, kendini ve ayrılığı kapsar.³⁴⁴

Yabancı olan bir şeyin birleşmesi mümkün değildir. Bu durum ayrılmış olanların birleşmesidir. Yabancılaşma, orijinal bir birlikteliğı kabul eder. En büyük ayrılık ise ben'in benden ayrılmasıdır. O, bağımsız bir merkeze sahiptir. Bölünemez ve parçalanamaz. Bu yüzden birey olarak isimlendirilir. Bireysel olarak kişi, hem çok fazla bölünmüş hem de güçlü aşkı taşıyan kişidir.³⁴⁵ Bu da bireyin en güçlü yanıdır. Ayrıca Tillich'in bireye yaklaşımının burada Sartre'dan farklılığını görmekteyiz. Sartre'da birey aşkın olduğu için ondan ayrılıp kendine dıştan bakan kişi kaybolur ve öteki olarak kavramlaştırılır. Tillich'te ise bu durum insanın dinamik yapısını oluşturur ve olumlu bir şeydir.

Aşkın duygusal bir unsur olarak sınırlama teşebbüsü reddedilmelidir. Ancak, duygusal bir unsur olmaksızın hiçbir aşk olamaz. Aşk alanında, yeniden birleşme arzu edilir ve bu yeniden birleşme mutluluğı, hayalde canlandırır.³⁴⁶ Arzu (epithymia), aşkın en düşük niteliğı olarak kabul edilir. O, duygusal olarak kendini gerçekleştirme arzusuyla özdeştir.³⁴⁷

İtaat ise aşk değil aşkın zıddı olan bir kavramdır. Kişinin kendi özüyle yeniden birleşme arzusu olmadan Tanrı için aşk anlamsız bir kelime olur. Aşkın niteliğı olan eros, aşkın niteliğı olan philia olarak isimlendirilen şeylerle kutupsal olarak ilişkilidir. Eros, kişilerarası yönü; philia ise kişisel yöne işaret eder. Onların hiçbirisi, diğeri olmadan gerçekleşemez.³⁴⁸ Agape ise aşkın derinliğı ya da hayatın temeliyle ilişkili olan aşk olarak isimlendirilir. Agape'de bulunan nihai gerçekliğın, kendini gerçekleştirdiğı, hayatı ve aşkı şekillendirdiğı söylenebilir. Vahiy, akıllı ortadan kaldıran bir akıl; Tanrı kelimesi, bütün kelimeleri ortadan kaldıran bir kelime olduğu gibi, agape de aşkı ortadan kaldıran bir aşktır.³⁴⁹ Agape diğerk aşk türlerini kendi ötesine geçirir. Sadece Tanrı'da bütünleştikleri için kendini tüm olarak konumlandıran insan Tanrı karşısında sağlıklı iletişime geçebilecektir.

³⁴⁴ Tillich, a.g.e., s. 37.

³⁴⁵ Tillich, a.g.e., s. 38.

³⁴⁶ Tillich, a.g.e., s. 39.

³⁴⁷ Tillich, a.g.e., s. 40.

³⁴⁸ Tillich, a.g.e., s. 43.

³⁴⁹ Tillich, a.g.e., s. 45.

İnsanın nihai kaygısının gerçekliği, sıradan hayatının izafî ve geçici tecrübelerinin akışını aşabileceğini ortaya koyar. İnsanın tecrübeleri, hisleri ve düşünceleri şartlı ve sonludur. Onlar sadece gelip gitmezler, aynı zamanda mutlak doğruluğa yükselmedikçe onların muhtevası, sonlu ve şartlı/izafî kaygı içerir. İnsan, doğrudan kişisel ve merkezi bir eylem vasıtasıyla, nihai, şartsız, mutlak ve sonsuzun manasını anlayacak güçtedir. Sadece bu, imanı, insanî bir potansiyel yapmaktadır. İnsani potansiyeller gerçekleştirmeye doğru iten güçlerdir. Bu, hayatın akışı içerisinde kalbin huzursuzluğu olarak somut şekilde zuhur eden şeyin soyut terimlerle ifadesidir. Sonsuz tutku, ki iman bu şekilde tanımlanmıştır, sonsuza duyulan tutkudur. Tanrı düşüncesinde oluşturan şey mutlaklık ve nihailik ögesidir. Fakat bunun yanı sıra bir önemli prensibin, insanın dinsel bilincinde etkili olmuş olduğunu ve halen de öyle olduğunu anlarız; yani gerçekten nihai olan şeyin, nihai olduğunu iddia eden, fakat yalnızca iptidai, geçici ve sonlu olana karşı zaferidir. Nihai, şartsız, sonsuz, mutlak gibi kavramlarla subjektivite ve objektivite arasındaki fark kapatılmaktadır. İman eyleminin nihaisi ve iman eyleminde kastedilen nihai birdir ve aynıdır. Mistikler, Tanrı'ya ilişkin bilgilerinin, Tanrı'nın, kendisi hakkındaki bilgisi olduğunu söylerken bu durumu sembolik olarak ifade edilmiş bulunmaktadırlar. İman eyleminde, bir eylemin kaynağı olan şey, özne-nesne ayrılığının ötesindedir. O, her ikisi ve her ikisinin ötesinde de vardır. İmanın bu özelliği, gerçek ve sahte nihailiği birbirinden ayırmak için ilave bir kriter sunar. Sonsuzluğa sahip olmayıp sonsuzluk iddiasında bulunan sonlu (ulus, başarı), özne- nesne düzenini aşacak güçte değildir. Ulus, gerçek nihailiğe başarıdan daha yakındır. Milliyetçi vecd, öznenin neredeyse nesne tarafından yutulduğu bir hal doğurabilir. Fakat bir süre sonra, özne tamamen ve köklü bir şekilde sükutu hayale uğramış olarak yeniden su yüzüne çıkar ve ulusa, şüphecî ve hesapçı bir tarzda yaklaşarak onun kanıtlanmış savlarına bile haksızlık eder. Bir iman, ne kadar putperest ise özne ve nesne arasındaki uçurumu kapatmaya da o derece az muktedir. Zira gerçek iman ile putperest iman arasındaki fark budur. Gerçek imanda, nihai kaygı, gerçekten nihai olan hakkındaki kaygıdır; halbuki putperest imanda iptidai, geçici, sonlu gerçeklikler nihailik mertebesine yükseltilirler. Putperest imanın kaçınılmaz sonucu, varoluşsal hayal kırıklığıdır, merkezin kaybına ve kişiliğin parçalanmasına yol açar.³⁵⁰

³⁵⁰ Tillich, İmanın Dinamikleri, ss. 21-24.

İman eylemi, sonsuz tarafından sınırsız kavranan ve ona döndürülen fani bir varlığın eylemidir. O, sonlu eylemin bütün sınırlamalarına sahip sonsuz bir eylemdir. O, sonsuzun sonlu bir eylemin sınırları ötesine iştirak ettiği bir eylemdir. Fakat, iman ilişkide bulunduğu sonsuz, bir sonlu varlık tarafından tecrübe edildiği sürece iman kesin değildir. İmanda şüphe ögesi her zaman için bulunur. Şüphenin bu cesaretli konumunda iman kendi dinamik karakterini en görünür şekilde ortaya konmaktadır. Varolmayışın gücüne rağmen, kişinin kendi varlığının cüretkar bir kendini olumlamasıdır. Nerede meydan okuma ve cesaret varsa, orada başarısızlık imkanı vardır. Her iman eyleminde bu olasılık mevcuttur. Nihai kaygıdaki risk geçici kaygılarda da vardır. Esas fark, geçici şeylere duyulan riskin başarısızlığı durumunda hayatın anlamı kaybolur. Nihai kaygısının yeni muhtevasıyla yeniden kurabilmeksizin yıkılabilir. Kesinlik meselesi olan yalnızca bir nokta vardır ki o da, kişinin, sonluluk ve potansiyel sonsuzluk arasında oluşudur; insanın büyüklüğü ve acısı da burada gizlidir. İmandaki zımni şüphe, olgular ve sonuçlar hakkındaki şüphe değildir. Bilimsel araştırmalardaki şüphe teorisinin iptidai özelliğine işaret eder. İkinci şüphe diyebileceğimiz şüphe çeşidi metodolojik şüphedir. Bütün inançlarımıza yönelik iddiadan çok bir tavidir. Gerçek bir septik şüphe, bir iddia formu kullanmaz. Zira o, herhangi bir kesinliği gerçekten reddediş tavidir ve bu sebeple mantıksal olarak çürütülemez. Bu durum insanı kayıtsızlığa ve umursamazlığa sevk eder. İnsan kendi varlığı hakkında kaygı duyan bir varlık olduğu için, böylesine bir kaçış sonunda başarısız olacaktır. Uyandırıcı ve özgülleştirici fonksiyona sahiptir, fakat odaklanmış bir şahsın gelişimini engelleyebilir. Çünkü iman olmaksızın kişilik mümkün değildir. Her iman eyleminde zımni olarak var olan şüphe, ne metodolojik ne de septik şüphedir. O, her riske eşlik eden şüphedir. O, ne bilim adamının kalıcı şüphesi ne de septiğin geçici şüphesidir. Bilakis o, somut bir muhteva hakkında nihai derecede kaygı duyan birinin şüphesidir yani varoluşsal bir şüphedir. Her somut hakikati reddetmez, fakat her varoluşsal şüphenin içerisindeki güvensizlik ögesinin bilincindedir bu yüzden iman cesaret ihtiva eder. Dinamik iman anlayışı, iman hem subjektif hem de objektif yanının kavramsal bir analizinin neticesidir. O, hiçbir şekilde, zihnin, sürekli olarak gerçekleştirilen bir halinin tasviri değildir. Yapıya ilişkin bir analiz, eşyanın bir halinin tasviri değildir. Endişe, belirli şartlar altında kendini gösterir. Evrensel durum sonlu hayatın esas yapısıdır. Aynı şekilde şüphe, iman eylemi içerisinde daimi bir tecrübe değildir. Fakat o, iman yapısında bir öge olarak her zaman mevcuttur. İman kaybı

dedikleri şey için insan endişe, suçluluk ve umutsuzluk hisseder. Oysa ciddi şüphe, imanın tasdikidir. O, kaygının ciddiyetini, onun mutlaklığını gösterir.³⁵¹

2.1.4.İsa (Mesih) Anlayışı

Tillich, İsa'nın var olup olmadığı konusunda fikirlerini de belirtir. O, İsa hakkındaki görüşlerini şu şekilde belirtir:

Tarihsel olan İsa'nın tarihte var olmaması, şayet tarihsel olarak mümkün olursa Hristiyan doktrinin nasıl anlaşılacağını sordum ve sonra, kendi sorumu cevaplandırmaya çalıştım. Hristiyan inancının temeli tarihsel İsa olmayıp, İncil'de resmedilen Mesih'tir. İnsan düşüncesinde ve fiillerindeki kriter, insan tecrübesinde ve eklektik (kiliseye ait) inançta kökleşen İsa imajıdır, yoksa değişen ve yapay olan tarihsel araştırmanın yapımı olan değildir.³⁵²

Önemli olan tarihin doğru olup olmaması değil dini bilinçte bıraktığı izdir. Kültürel hafıza geçmişin belli noktalarına yönelir ancak geçmiş onda da, olduğu gibi kalmaz. Daha çok “an”ın bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Mesela, İbrahim'in kurbanı, Nuh tufanı, Mısır'dan çıkış, Kabe'nin inşası ve bayramlar gibi hadiseler insanın içinde bulunduğu duruma anlam veren ve o bulunulan zamanın askıya alınmasıyla bir coşkusallığın yaşandığı figürlerdir. İşte bu bağlamda kutsal kitaplardaki efsaneleri bir tarih ile karıştırmamak gerekir. Kültürel hafıza için gerçek değil, hatırlanan tarih önemlidir. Ve onları gerçek olup olmadığı çok da önemli değildir. Hatta bu bağlamda tarihin de hatırlanan tarihe ve efsaneye dönüştüğü söylenebilir.³⁵³ İslamiyet'te de bulunan kıssalar bu bağlamda okunabilir. Önemli olan kıssaların geçtiği yerin, zamanın ve kişilerin doğruluğu veya yanlışlığı değildir. Mühim olan şey bizde yarattığı etki ve bizi kendimizi aşmamızı sağlayan hareketi sağlamasıdır. Literal olarak okunursa putlaşır, kavramlardan ve dünyadan taşan gücünü kaybeder. Kıssanın işlevi, gerçek olanı ideal olanın, anlık olanı ebedi ve aşkın olanın diline çevirmektir. Kıssa bu görevi, ritüel işlemlerini ideal durumlar düzlemine yansıtarak yapar. Ancak daha sonra nesnelleştirme ve yeniden üretim başlar.³⁵⁴ Tillich, Hristiyanlığın İsa denilen kişinin

³⁵¹ Tillich, a.g.e., ss. 27-31.

³⁵² Tillich, Paul, *The Boundaries of Our Being: A Collection of his Sermons with his Autobiographical Sketch*, Collins, London 1973, s. 320.

³⁵³ Assman, Jan, *Kültürel Bellek*, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 55.

³⁵⁴ Gaster, T. H., *Thespis Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, (çev. Mehmet H. Doğan), (1. Baskı), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 25.

doğumuyla başlamadığını, fakat insanların ona sen Mesih'sin demesiyle başladığını ve bunu söylemeye devam ettikleri sürece devam edeceğini savunur. İsa'nın tarihsel reddinin Mesih'i bir sembol olarak doğurduğunu belirtir.³⁵⁵

İsa'nın bir sembol olması onun Tanrısal olanla birleştirme gücüne atıfla anlaşılabilir. Tarihsel İsa olan kişi, Mesih yani imanın İsa'sı olan kişinin bir sembolüdür. Burada tarih içinde yaşayan İsa'nın anılmasının sebebi onun imanın İsa'sını hatırlatmasıdır.³⁵⁶ Etimolojik olarak İbranice'de 'mashal' Grekçe'de 'symballein' ve Yunanca'da 'symbolon' olarak karşılanan sembol, iki yarım parçanın bir araya getirilmesi anlamına gelir. Bir isim olarak sembol kelimesinden ziyade 'sembolize etme', etimolojik bakımdan bir ittifakı güvence altına alan ve onun işareti olan, kırılmış bir madeni para veya madalyonun iki parçasının birbirine yaklaştırılması anlamına gelir. Sembolün önemi, yeniden birleştirilerek (sym-ballein) etkili olmadan kaynaklanır. Bu iki parçadan biri hemen ulaşılabilecek şekilde el altındayken, öteki parça ise 'başka bir yerde'dir.³⁵⁷ Yani gerçek bir yönüyle açık iken, bir diğer taraftan kapalıdır. İnsanı harekete geçiren ve merakını cezbeden de bu yöndür. Bu İsa olarak Mesih'in görünümü hayali (imaginative) değil, betimsel (figurative)'dir. Bu yüzden sembolle ifade edilir. Bu yüzden Tillich, İsa'da her daim aşkın bir yön olduğunu belirtmeye çalışmak için psikolojide boşlukları tamamlama anlamına gelen "Gestalt" kavramını kullanır. Mesih'in tam bir portresi yerine "Mesih'in Gestalt"ı kavramını kullanır.³⁵⁸

2.2.Dinin Diğer Alanlarla İlişkisi

Tillich'in alanların birbirleriyle ilişkili olup olmadıklarını açıklarken, yer yer Tillich'in düşüncesini desteklemek amacıyla diğer düşünürlerden de faydalanılmıştır. Tillich din hakkındaki görüşlerini anlatırken dini, vahiy ve kurtuluş gibi kavramları karşılaştırarak konuya başlar. Tillich'e göre vahiy kendi kendine yeten mutlak bir olayken, din kendi kendine yetmeyip göreceli olan durumları ifade eder.³⁵⁹

³⁵⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 97.

³⁵⁶ Tillich, a.g.e., ss. 98-99.

³⁵⁷ Heisig, W. James, "Symbolism", *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987(XIV), s. 204.

³⁵⁸ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 103.

³⁵⁹ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 37.

Vahiy hayata ve ruha yeni bir hakikatin girişinden; din daima verilmiş, hayati bir hakikatten ve manevi, zorunlu bir fonksiyondan söz eder; vahiy kültürün bir ötesinden. Bu nedenle din, kendine din adını verdiğimizde gerçek özüne ulaştığını hisseder.³⁶⁰

Bilim, felsefe, din ve tarih kendi özerk alanlarında bulunurlar, fakat Leibniz'in monadları gibi kapalı bir yapı arz etmez birbirlerinin sınırlarını ihlal etmezler. Şeyler ve dünya yan yana bulunmazlar. Birbirlerine nüfuz ederler fakat bu yakınlık bir kaynaşma değildir.

Tillich, dinin özü ve hakikati konusunu da bir sorunsal olarak ele alır. Dinin özü önce deneysel olarak ortaya konulur, sonra dinin hakikati teorik olarak düzenlenir. Bu fiilin ve fiil objesinin birbirinden ayrılması anlamına gelir ve bu din felsefesini imkansız kılan bir yanıdır. Tillich'e göre öz sorunu ve hakikat sorunu özdeşdir. Mantık ötesi yöntem Tillich'e göre hakikati özle birlikte kavrama bu hakikati kanıtlamak zorunda olmamak bakımından üstündür.³⁶¹

"Dinin hakikati nedir?" sorusunun cevabı, dinin özü mantık ötesi yöntemle kavrandığında verilebilir. Bütün anlam alanları gibi hakikatin anlamlı alanının temeli, din tarafından araştırılan şartsız anlamdır. Hakikat sorunu önce dini alanda bir anlam kazanır. Öz sorunu ve hakikat sorunu, aynı planda ele alınan sorunlardır."³⁶²

Tillich, farklı türden bilgiler olduğunu öne sürer. Bunları "felsefi, bilimsel, tarihsel ve dini" olarak ayırmaktadır. Diğer taraftan, bu bilgi türlerini ifade etmenin yanında, matematikte çalışan akıl ile, müzikte çalışan aklın aynı akıllar olduğunu fakat matematiksel aklın sanki tek akılmış gibi düşünüldüğünü belirtir.³⁶³

Alman İdealizmi'nin düşüşü ve İngiliz Deneyciliği'nin yükselişiyle teknik akıl baskın hale gelmiştir.³⁶⁴ Deneysel doğrulanmayı mümkün kılan, tutarlı ve mantıklı düşünmeyi sağlayan bir aparat olması sebebiyle önemlidir.³⁶⁵ Bu aklın teolojide kullanılmasına "semantik akılcılık"³⁶⁶ adını verir. Teknik akıl, ontolojik akla eşlik ettiği ve onu tamamladığı sürece yararlıdır. Bunun dışında teknik aklı ontolojik akıldan ayırmak ve ayrıca ona karşı konumlandırmak insanı parçalamaktır.³⁶⁷

³⁶⁰ Tillich, a.g.e., ss. 38.

³⁶¹ Tillich, a.g.e., ss. 79-80.

³⁶² Tillich, a.g.e., s. 81.

³⁶³ Tillich, Systematic Theology, c. I, ss.73-74.

³⁶⁴ Tillich, a.g.e., s. 72.

³⁶⁵ Tillich, a.g.e., s. 73.

³⁶⁶ Tillich, a.g.e., s. 54.

³⁶⁷ Tillich, a.g.e., s. 73.

Ontolojik akıl, vahyin içeriği ile özdeş olmasına rağmen, kişi ve dünya da gerçekleştiği sürece akıl olarak kalmaya devam etmekte ve varoluşun yıkıcı etkilerine maruz kalmaktadır. O sonlu ve ayrıktır. Bağlı olduğu özden ayrı düşmüş olup yanılma ve eksiklikler ile maluldür. O, Tanrı'dan hiçbir zaman kopmamakla beraber, varoluş koşulları altında "kör" ve eksiktir. Tillich'in akıl kavramında yaptığı diğer bir ayırım, öznel ve nesnel akıl şeklindedir. Öznel akıl, zihnin rasyonel yapısını ifade ederken nesnel akıl, gerçekliğin rasyonel yapısını ifade eder.³⁶⁸

2.2.1.Din ve Bilim

İman ve aklın bilişsel fonksiyonu ve doğası arasında hiçbir çelişki yoktur. İmanı, bütüncül bir şekilde değil de, parçalı bir dünya tasavvuru sunan matematiksel aklın ifadesi olan bilimle açıklamak uygun bir tutum değildir. Bunun ötesinde imanın, kognitif aklın birkaç formuyla, yani bilimsel, tarihsel, felsefi formuyla olan somut ilişkisini göstermek zorunludur. İman hakikati, bilginin bu şekillerinin her birindeki hakikatin anlamından farklıdır fakat erişmek istedikleri şey hakikattir. Nerede bilme teşebbüsü varsa, orada hakikat veya hata arasındaki birçok geçiş aşamalarından biri vardır. İmanda insanın kognitif fonksiyonu iş başındadır.³⁶⁹

Bilimde hakikat, gerçekliği belirleyen yapısal yasaları tasvir etmedeki yeterliliği ve tasvirin deneysel tekrarlarla kanıtlanmasıdır. Her bilimsel hakikat başlangıç niteliğindedir. Ve hem realiteyi kavramada ve hem de onu yeterli derecede ifade etmede değişikliklere maruzdur. Kesin olmayış ögesi, test edilmiş ve kanıtlanmış bilimsel savın hakikat değerini düşürmez. O sadece bilimsel dogmacılık ve mutlakçılığı önlemektedir.³⁷⁰

Teologlar, her bilimsel ögenin geçici özelliğine işaret ederlerse, bu bilimin hakikatine karşı imanın hakikatini savunmak için çok zayıf bir yöntemdir. Eğer yarın bilimsel gelişme kesin olmayan alanını daraltırsa, iman bu geri çekilmeye devam edecektir. Çünkü bilimsel hakikat ve imanın hakikati, mananın aynı boyutuna ait değildir. Mananın bir boyutu, başka boyuta müdahale etmeye muktedir değildir. Çatışma aslında iman ve bilim arasında değil, her biri kendi doğru boyutunun farkına varmamış olan bir iman ve bir bilim arasındadır. Bilim ancak bilimle, iman ise ancak

³⁶⁸ Tillich, a.g.e., ss.74-75.

³⁶⁹ Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 82.

³⁷⁰ Tillich, a.g.e., s. 83.

imanla çatışabilir. Evrim teorisi ile ilgili kavga, bilim ve iman arasındaki bir kavga değil; imanı, insanı beşeriliğinden yoksun bırakmış olan bir bilim ile ifadesi Kutsal Kitap literalizmince tahrif edilmiş bir iman arasındaki kavgadır. Modern psikoloji ruh kavramından korkmaktadır. Çünkü ruh, bilimsel metotlarla yaklaşılamayan bir gerçeklik kurar gözükmekte ve onların sonuçlarıyla çatışabilmektedir. Bilimsel psikoloji imanın diğer formlarına saldırırsa, o boyutları karıştırıyor demektir. Mikrofizik, evrenin hesaplanabilirliğiyle ilgili bazı bilimsel hipotezleri baltalamıştır. Kuantum teorisi ve Belirsizlik Prensipleri bunda etkili olmuştur. Dini yazarlar, kendilerinin insan hürriyeti, Allah'ın yaratması ve mucizeler konusundaki düşüncelerinin teyit etmek için bu fikirleri hemen kullanmaktadırlar. Böyle bir prosedür için hiçbir gerekçe yoktur. İman hakikati, en son fiziksel, biyolojik ve psikolojik keşiflerle inkar edilemeyeceği gibi onlarla tasdik de edilemez.³⁷¹ Tillich yıllarca süren bilim-din çatışmasını önlemeye çalışmıştır.

Tillich burada bilimsel ve teknik akıl ile varoluşsal akıl birbirinden ayırmıştır. Varoluşsal olarak bakan insanın Sistematik Teoloji'nin bir gereği olarak bilimsel-teknik bakış açısıyla bakan birisi gibi doğayı hissiz ve parçalara ayırarak incelemeyeceğini düşünür. Burada demek istediği şey modern insana yeni bir bakış açısı-paradigma vermektir. Süregiden durumda ilişkisizleşme deneyiminin bilimlere de sirayet ettiğini bilimlerin kendi içlerinde derinleştiğini fakat diğer bilimlerle ilişkisel durumun olmadığını belirtir ve Sistematik Teoloji gereği bu bilimler arasında birbirlerinin alanını ihlal etmeden gettolaşmayı, vakumda yaşamayı önleyen bir diyalog geliştirir. Ayrıca bilimsel bakış açısı olanı çevreden soyutlar ve bir anlığına dondurur. Daha güvenli görülen bir duruma çeker fakat bu durum çevrede görülen dünya değildir. Bu durum bilme için yeterli olmakla birlikte anlama diye ifade ettiğimiz durum için uygulanamaz. Heideggerci bir bakış açısıyla baktığımızda özellikle bilimin yaptığı ruhun yerine zekayı geçirmek ve son sözü söylemektir. Varoluş ise holistik ve devam eden bir süreçtir.

Tillich, Pascal'ın "akademik aklın eleştirisi" diye adlandırdığı her şeyi bilime indirgeme³⁷² düşüncesinin ötesine geçer. Realiteye ilişkin bilgi asla tam bir delilin kesinliğine sahip değildir. Bilme süreci sonsuzdur. Kuramsal olarak inancın tam olmayan kesinliği, olduğu gibi kalır ve her an eleştiri ve yeni tecrübeyle daha da zayıflatılabilir. İmanın kesinliğinin ise bu özelliği yoktur. İmanın iki ögesi vardır:

³⁷¹ Tillich, a.g.e., ss. 84-86.

³⁷² Bourdieu, Pierre, Akademik Aklın Eleştirisi, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2016, s. 132.

Kesinlik, yani nihai veya mutlak olan bir şeyle ilişkili olma konusundaki kesinliktir. Diğeri ise risktir, şüphe ve cesaret içerir, yani gerçekten nihai olmayan fakat nihai olarak alınırsa zararlı olabilecek bir kaygıya teslimiyettir. İman, ne inançtır ne de düşük dereceli olasılık taşıyan bir bilgidir.³⁷³

Bilim ben-o ilişkisi içerisinde nesne yönelimli bir duruş sergiler. Hissi duygusal yönler hesaba katılmaz. David Hume'un dini tarihe, Kant'ın ahlaka, Freud'un psikolojiye, Durkheim'ın ise sosyolojiye indirgemelerine karşı çıktığımız gibi, fen ve matematiğe indirgenmemesi gerektiğini savunuruz. Bu tutum pozitivist bilgi anlayışının aşılmasında da kullanılmalıdır. Tillich, bu şekildeki bir indirgemeci tavır sergilememiştir.

Kierkegaard'a göre, bilim, tümelin bilgisidir; nesneldir, varoluş düzeyini gözardı etmektedir; gayr-i şahsıdır (impersonal), kişi olarak insanı önemsemez ve bilen ile duygusal bir ilişki kuracak mahiyette değildir.³⁷⁴

Tillich ise "gizem" olarak adlandırdığı bilgi yollarını aşan durumların bulunduğunu belirtir. Bu gizeme ulaşmanın yolu ise, suje-obje ilişkisini aşmaya imkan tanıyan vahiydir.³⁷⁵ Vahiy varlığın temelini veya Kendinde Varlık'ın somut dünyadaki görünümüdür.³⁷⁶ Bu sebeple vahiy kavramı, batı dillerinde ifşa anlamını barındıran "revelation" ile ifade edilir. Vahiy bildirilse bile her zaman için bir gizemli yanını (mister) muhafaza eder.

Bilime fenomenolojik olarak yaklaştığımızda, ilmin işi fertleri değil, türleri tanıtmaktır. Bu kanaryayı değil, Ahmet'i Mehmet'i değil, insanı tanımaktadır. Dahası; ilim hususi türlerden ziyade, birçok türleri içerisine alan umumi cinsleri tanıtmaya çalışıyor. Kanaryadan ziyade kuşları, kuşlardan ziyade omurgalıları, omurgalılarından ziyade hayatı tanıtmak ilmin gayesidir. Lakin, tecrübe dünyasında, türün diğer fertlerinden kendilerini ayırt edici karakterlere sahip kanaryalarla papatyalar var. Şu halde genel öz tanınmadıkça genel ilmin gerçekte konusu bulunmayacaktır. Çünkü o, türü tanıtıcıdır, tabiat aleminde ise fertler yaşamaktadır.³⁷⁷ Hatta son dönemde paradigma değişikliğinden dolayı bilimin bile genel yapısı böyledir.

³⁷³ Tillich, a.g.e., ss.42-43.

³⁷⁴ Açıkgenç, a.g.e., s. 21.

³⁷⁵ Tillich, Systematic Theology, C. I, s. 108.

³⁷⁶ Tillich, a.g.e., ss. 110-116.

³⁷⁷ Topçu, Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi, s. 23.

İnsan bilinci dünyayı tasavvur etmek için iki tarzdan faydalanır: Bunlardan biri, doğrudandır ve eşya algıda veya basit duyuda olduğu gibi zihinde mevcut görünmektedir. Diğerisi ise, dolaylıdır ve ondan eşyanın duyuya “canlı bir şekilde” görünmediği durumda söz edilebilir. Dolaylı bilinç durumlarında var olmayan nesne, bilince bir imge aracılığıyla yeniden sunulur. Dolayısıyla bilimsel ve imgesel düşünüş biçimlerinin birbirinden farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bilim, imgelemen saptırıcı kıvrımlarından ziyade, doğrudan nesnel algının peşindedir. Bilimsel görüşe göre, imgede bilinç karmaşık bir bulanıklık içindedir. Sembolik imgelem lafzi bilgi aktarmaktan ziyade, ruhu uyandırmayı amaçlar.³⁷⁸

Fenomenal olarak baktığımızda dini bilgiye bile indirgenemez olan fenomenlerin, nasıl olup da pozitivist ve rasyonalist normlara bağlı olan indirgemeci bir izahı dine empoze edebiliriz.³⁷⁹ Heidegger, gerçekten ilmin varlıkla ilgilenmeyeceğini savunur. Çünkü o, sadece şeylerle, onlara hakim olmak, onları işletmek ve onları tüketmek için ilgilenir. Böyle bir anlayış tutumu sonucu, arzı yapıp yıkmak üzere olan modern tekniktir.³⁸⁰ Jaspers’ın belirttiği gibi dünyanın doğrudan incelenmesi ilimlerin işidir. Kant da bu yüzden bilimi reddetmekle birlikte dünyalığını savunmuştur.³⁸¹

Birbirinden kesinlikle farklı gerçeklik seviyeleri mevcut olup, bunlar farklı yaklaşımları ve farklı dilleri talep etmektedir. Gerçeklikteki her şey, matematiksel bilimler için en uygun dil ile idrak edilemez.³⁸²

İman ve bilgi arasındaki fark, her birinin sağladığı kesinlik türünde görülebilir. Tam delile dayanan iki türlü bilgi vardır. Birincisi duyusal algılamamanın doğrudan delilidir (yeşil renk gibi). Kesin emin olamaz ama yeşil gördüğünden şüphe edemez. Diğer tam delil ise önceden varsayılan matematiksel ve mantıksal kurallardır. Kimse tartışmayı anlamlı kılan kuralları varsaymadan mantık tartışması yapamaz. Mutlak kesinliğe sahibiz ama realiteye sahip değiliz bu durum imanın inançla karıştırılmasına neden olmuştur.³⁸³

Hiçbir ilim ne de ilimlerin hiçbir sistemi bütünüyle dünyayı sezemez. Daima keşfedilecek bir “kalan” vardır. Öyle ise ilim için sınırsız ilerleme imkanının

³⁷⁸ Çınar, “Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel”, ss. 325-326.

³⁷⁹ Kuşçu, a.g.e., s. 16.

³⁸⁰ Verneaux, a.g.e., s. 42.

³⁸¹ Verneaux, a.g.e., s. 47.

³⁸² Tillich, “Din Dilinin Doğası”, s. 228.

³⁸³ Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 41.

reddedilmez olduğunu ve ilmin sınırlı olduğunu bilmek gerekir. Fenomenlerin “toplam sentezi” mümkün değildir. Obje bakımından bütün fenomenleri birleştirmek mümkün değildir. zira objektif dünya kopukluk gösterir. Alimin bakışları altında parlar ve parçalanır. Diğer bir sebep, ruhun farklı arzularına göre parçalanır: Sanat, ahlak, politika, din vs. Ne kadar soyut olursa olsun bilgi, özel bir görüşe bağlı kalır. Ve yine şüphesiz her zihin “bir dünya anlayışı” uydurabilir. Her düşünür için hakikat olabilen bir Weltanschauung (dünya görüşü, bakış açısı), bir sistem yoktur. Her biri dünya hakkında bir görüş ifade eder. Her biri dünya tasvir eder, dünyayı değil.³⁸⁴

Tillich, felsefi geleneğe hakim bir filozoftur. Onun bilime bakışı Jaspers’ın bilime bakışıyla benzerlikler taşır. Jaspers’a göre hiçbir bilim kuşatan (Tanrı) ile insanın ilişkisini kurmadan insanların problemlerini tamamen çözemez. Jaspers’in felsefesinin merkez kavramlarında olan “kuşatan”, biz sınırlı varlıkların üstünde, onları saran “aşkın realite” olarak düşünülmüş olup mahiyeti itibariyle dini bir kavramdır. Onun bilim felsefesine göre bilim, sürekli ferdin konke (somut) durumlarına dikkat çeker ve insanı bütüncül olarak anlayamaz.³⁸⁵ Tillich, irrasyonalizmi savunan Unamuno’nun tersine Jaspers gibi akli her fırsatta savunmuş³⁸⁶ fakat onu tanrılaştırmamıştır.

Belirli bir yöntemle ulaşılan düşüncenin hakikatin kendisiyle aynileştirmesi bir mutlaklaştırmadır, yani dayatmadır. Mutlaklaştırma, ilmi disiplinlerin kurulması, teorik temellendirmelerinin yapılması ve alimlerin hakikat'e yaklaşma çabaları sonucunda fikir birliğine varmaları ile de reel gerçeklik kazanır.³⁸⁷ Yani belli bir zamanda ulaşılan gerçekliğin bir bölümüne soyutlamayla ve anlaşmayla varılır. Dolayısıyla subjektif yönü ve zamansal şartlar dikkate alındığında bu durumu genellemek dogmatizmdir. Bilim, sürekli çöküşlerle ilerleyen dinamik bir yapıya sahiptir. Bazen dün ak dediğine, bugün kara diyebilmektedir. Bilimin kavramları bilim adamı tarafından a priori olarak oluşturulmuş hayattan kopuk, zihinsel ve fonksiyonel oluşumlardır. Bu kategorilerin bağımsız varoluşları yoktur. “Reel” olan bir varoluşu belirtmeye ihtiyaç duymazlar. Kategoriler sadece insan edimlerinin kısa bir parçasını betimleme ve karşılaştırma aracı olarak kullanılırlar. Makaslanmış (tweaking) olan kavramlar varoluşu sınırlandırmamalıdır.

³⁸⁴ Verneaux, a.g.e., s. 47.

³⁸⁵ Akgün, “Karl Jaspers”, s. 461.

³⁸⁶ Akgün, a.g.e., s. 462.

³⁸⁷ Hanefi, “Kelam İlminin Tarihselliği”, s. 264.

Tillich, aynı zamanda bilimle dini tefrik etmekle kalmamış aynı zamanda, bilime dayatılan bakışın bir “batı aklı” olduğunu öne sürmüştür. İslam toplumu da Kur’an’ın ilk emri olan oku emrini genelde literal okumak anlamında değerlendirmiştir. Hatta sözlü kültüre inen kitabın emrini uygulamayı okula gitmek olarak anlamıştır. Burada kastedilen bakış bilimsel bakış değil, bilakis dünyaya karşı konumlandırma biçimidir.

Avrupa düşüncesinde görülen sacred-laiszm kırılması dini de bir bilimsel nesneye dönüştürerek içini boşaltarak incelemiştir. Anlamlandıramadığı kavramları ise olduğu gibi anlamak yerine kendi sözcüklerine dönüştürmüştür.

Kendi dışındaki varoluş biçimleri ile tanışması sömürgecilik dolayısıyla gerçekleşen Batı toplumunun, Batı-dışı toplumlarda şahit olduğu satılamayacak, buharlaşamayacak pratikleri anlamlandırma çabasını, bu tür pratiklerin 'başkalaştırılmasını' ve 'sapkınlaştırılmasını' disipline eden antropolojik bir merak ve nesnelleştirme takip eder. Bu antropolojik merak, başkayı kendi diline mutlak bir 'çeviri' ile indirgerken, Batı toplumunun bu mutlaklığa direnmeye çalışan muhalif üyeleri bu antropolojik merakı romantize ederek kaybettikleri değerleri 'başkası'na yansıtarak tersinden, yeniden ürettiler.³⁸⁸

Fakat Tillich, Pozitivizmi eleştirirken felsefeyi ve aklı tümüyle eleştiren bir yapı içerisine girmez. Bilgiyi kabul etmekle birlikte varoluşsal açıdan yetersizliğine katılır. Bilgi gereklidir fakat yetersizdir. Fakat, “saçmanın dünyasına müdahale eden Tanrı, saçmanın saltanatına gönderilmiş Tanrı’nın yararsızlığına”³⁸⁹ kadar varabilir. Tanrı çelişme ise o yoktur ve buna inanamayız. Çünkü iman, saçmada bir sıçrama değildir, aksine akli bir seyirdir.³⁹⁰ İlgı, şüphe, zan, inanç ve bilgi³⁹¹ çizgisini takip eden bu imani çizgi gereklidir fakat yeterli değildir.

Tillich’e göre mantıksal ve matematiksel kurallar tam delil olarak değerlendirilebilir. Burada da tam bir kesinlik elde edilir, ama tıpkı duygu idrakinde olduğu gibi gerçeklik yoktur. Bununla beraber, bu kesinlik, değersiz sayılamaz. Duygusal idrakten elde edilen materyal olmadan ve bütün realitenin içinde bulunduğu yapıyı anlatan matematiksel ve mantıksal kuralların sağladığı form olmadan hiçbir

³⁸⁸ Yılmaz, Nuh, “Toplumsal Eleştiri Olarak Kurban”, Uluslar Arası Kurban Sempozyumu, İstanbul Matbaası, İstanbul 2008, s. 197.

³⁸⁹ Vermeaux, a.g.e., s. 160.

³⁹⁰ Vermeaux, a.g.e., s. 162.

³⁹¹ Özcan, Hanifi, Epistemolojik Açıdan İman, (5. Baskı), Marmara İlahiyat Yayınları, İstanbul 2014, s. 42.

hakikat mümkün değildir.³⁹² Aklın inkarı, insani olana karşı çıkmaktır; çünkü bu tutum, Tanrısal olana karşı çıkmaktır.³⁹³

Varoluşçulukta kuşku pasif haliyle veya akademik, pozitivist kuşku tarzında ele alınması mümkün değildir. Varoluşçulukta maddeler dünyasına yani süfli dünyaya ait olduğumuz için ve Tanrı bizden tamamen farklı olduğu için kuşku daima vardır. İnsan daima kaygan zeminde yer alır, hayatın dinamik unsurları arasında akış halindedir. Her zaman için karar vermek, değişen ilişkileri anlamak ve varoluşsal potansiyelini ortaya koymak zorundadır. Yani bir nevi bir hipotez, bir soyutlama ve dıştan dayatılan bir ahlak olmayan “une prise de conscience (şuur, farkındalık)”³⁹⁴ anlayışını işaret eder.

Tillich’e göre, dünyamızın bilgisi bir araştırma konusudur. Bir iman meselesi değildir. İmanın boyutu, bilim, tarih veya psikolojinin boyutu değildir. Muhtemel hipotezlerin kabulü iman değil, bilakis ilmi metotlarla test edilecek ve her yeni keşifle değiştirilecek iptidai/geçici bir inançtır.³⁹⁵

İmanın anlamını tahrif eden sadece halkın düşüncesi değildir. Temelde, imanın anlamını kaçıran, anlamayan felsefi ve teolojik düşünceler yatmaktadır. Şahsiyetin bütünlüğünü sağlayan fonksiyonlardan biri, kısmen ya da tamamen imanla özdeşleştirilirse, imanın anlamı tahrif edilir. İmanın en sıradan yanlış yorumu, onu düşük dereceli bir delile sahip bir bilgi olarak düşünmektir. Bilim de pozitivistler tarafından böyle bir bilgi formuna dönüştürülmüştür. Bu durumda iman’dan çok inançtan bahsedilir ve kendi bilgisinin doğru olduğuna inanır. Karıştırılan yeni bir öge güvendir. Otoriteye güven olmazsa doğrudan tecrübemizin nesneleri hariç hiçbir şeye inanmayız. Bizi teslimiyete zorlamaksızın bilincimizi genişleten otoritelere güven duymak rasyoneldir. Eğer bu tür bir güven için iman kelimesini kullanırsak çoğu bilginin imana dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Bunu söylemek uygun değildir. Asla mutlak anlamda olmasa da, otoritelere inanırız ve onların yargılarına güveniriz ama iman etmeyiz. Güven, imanın bir ögesi olmasına rağmen, iman, otoritelere güvenden daha fazla bir şeydir. İman, bir kimsenin tüm varlığıyla, nihai kaygısının konusuna iştirak etmesidir. Bu sebeple iman terimi, kuramsal bilgi ile bağlantılı kullanılmamalıdır.³⁹⁶

³⁹² Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 40.

³⁹³ Tillich, Systematic Theology C. I, s. 72.

³⁹⁴ Hanefi, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, s. 85.

³⁹⁵ Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 41.

³⁹⁶ Tillich, a.g.e., ss. 39-40.

İlkçağ felsefesinde bile Pythagoras ve Parmenides'in öğretileri ontolojik açıdan somut nesneler ve onlara bağlı olguların olduğu fizikî âlem karşısında hakikatin yer aldığı soyut metafizik bir alemin varlığını; epistemolojik açıdansa duyularla algılanan fizikî âlem ve akıl ve akla dayalı sezgiyle anlaşılan metafizik alemini ortaya çıkarmıştır. Bu aynı zamanda ruh ve maddenin birbirinden ayrıştırılmasını yani düalizmi ortaya çıkarmıştır. Parmenides'le birlikte içkin (immanent) bir ilke olarak düşünülen Tanrı, evrenin ve insanların üstünde aşkın (transandant), akıllı, bireysel bir Tanrı haline gelmiştir.³⁹⁷ Bu durum bilimdeki ilerlemenin dine yansımadır ve Tillich'in karşı çıktığı durum da budur. Bilimle dinin görevini aynileştirmek, bilimsel her düşünceye dini kılıf bulmak veya doğaya ve çevreye teknik akılın gözlükleriyle bakmak tarihsel olarak olumsuz sonuçlar yaratmıştır. Bu düşüncenin yanında tasavvufun yaptığı gibi fiziki alemini yok saymak veya hayatın alanlarını da birbiriyle uzlaşmayan, alakasız parçalar olarak görmek başka bir sorun ortaya çıkarmaktadır.

İzafiyet teorisiyle madde ve enerji birleştirildiği gibi uzay ve zaman da birleştirilmiştir. Böylece evrenin; hiç olmadığı kadar bütünleşmiş, dinamik ve her şeyin irtibatlı olduğu bir tablosu ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu evren modelinde “temel parçacık” , “maddesel öz” ya da “yalıtılmış nesne” gibi klasik fiziğe ait kavramlar anlamsızlaşmıştır. Böylece sanki evrenin tümü, birbirinden ayrılamayan ve bağımsız olarak var olamayan enerji fenomenlerinin olağanüstü harmonik bir dokusu haline dönüşmektedir.³⁹⁸ Burada kullanılan harmonik doku kavramı Tillich'in düşüncesine daha uygundur. Bu bilimsel gelişmelerin Tillich'in “Sistematik Teoloji”sinin bilimdeki karşılığı olan yasaların birleştirilmesi ve ilişkilendirilmesi, monist yapı kurmanın ötesinde olan bir düşüncedir.

Tillich'in sistematik teolojisindeki hiçbir şeyi ziyan etmemesi düşüncesi, dünyadaki en ufak şeyin bile değerini ortaya koyar. Birçok deney ve gözlemle atom fiziği alanında gözlenen parçacıkların kendi başlarına hiçbir anlama sahip olmadıkları, ancak ölçümler arasındaki karşılıklı ilişkinin bir sonucu olarak kavranınca bir değer kazandığı ortaya konulmuştur. Yani bu kuram, içinde yaşadığımız dünyanın birbirinden izole edilmiş parçalara ayrılamayacağını ve maddenin derinliğinde var olanın “temel yapı taşları” değil, bütün parçaların arasında var olan karmaşık ilişkiler dokusu

³⁹⁷ İrğat, Muhammet, “Klasik Fizikten Modern Fiziğe: Değişen Paradigmanın Epistemik Temeli”, Adıyaman Üniversitesi Bilim Kültür ve Sanat Sempozyumu, Adıyaman 2014, s. 3.

³⁹⁸ Capra, Fritjof, Fiziğin Tao'su, (çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul 1991, s. 120.

olduğunu göstermiştir. Bu ilişkiler dokusunun son halkası konumundaki gözlemci de bu yapı içerisinde olup atomsal nesne ile olan ilişkisi ölçüsünde bir kavrayışa sahip olabilmektedir.³⁹⁹

Bu durum Descartes'in "ben" ve "dünya" ayrımını geçersiz kılan bir gelişme olarak dikkat çekicidir. Dolayısıyla modern fizik, işin içine insanın kendisini, kendi nazarını, bakış açısını, iç dünyasını koymadan doğa hakkında konuşamayacağımızı ortaya koymaktadır. Çünkü tüm evren, her zerresine kadar aynı bütünlüğün parçalarıdır.⁴⁰⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki modern fiziğin evren algısı, dinamik, birbirine bağlı, ayrıştırılamayan ve bölünemeyen bir bütünlüktür. Ayrıca bu bütünlük ile onu gözlemleyen kişi arasında da bir birliktelik vardır. İşte bu nedenle klasik fiziğe ait, zaman ve uzay tanımı, evrenin birbirinden ayrı yaratılmış nesnelerden oluştuğu fikri ve bilinen sebep-sonuç ilişkisi gibi kavramlar geçerliliklerini yitirmişlerdir. Modern fizik, klasik fizikteki nesnellik yerine izafiliği, maddeci, materyalist realizm yerine immaterialist ve idealist spiritualizmi koyan yepyeni bir paradigmanın adı olmuştur ve fenomenal bir epistemik temele dayanmaktadır.⁴⁰¹

Tillich'in yaptığı Newton ve Kant'a dayanan soyutlamalarla çalışan matematiksel-hesapçı düşünme tarzının bir eleştirisidir. Bilimsel tavır olarak da isimlendirebileceğimiz bu modern tavrın insanları bağınaz bir bilimselciliğe sürüklemeye ihtimaline karşı her şeyin başında söylemek zorunda olduğumuz şey şudur: Evrenin bizim mantığımızla hiçbir alakası yoktur. Dolayısıyla evrenle ilgili bir konuyu masaya yatırdığınızda aklınız ve akılcılığınız size sadece yöntem sunar, ilişkileri (nedenleri) akılla değil gözlemlerle keşfederiz. İnsanın bilgi ve idraki hem biyolojisinin bir sonucu hem de o biyolojik imkanın sınırlamalarına bağlıdır.⁴⁰²

Bu açıdan bilimsel bilginin mutlaklık iddiası, yani evrenin tek doğru ve mutlak yorumunun bilimsel yorum olduğuna ilişkin o iddia bir anlamada boşa düşüyor ve eğer bildiğimiz şeyler sadece ulaşabildiğimiz şeylerle sınırlı ve o şeyler bizim biyolojimizde bize özel hale geliyorsa evrende bilimin nüfuz edemeyeceği başka katmanların da olabileceği güçlü bir ihtimal olarak beliriyor.⁴⁰³

³⁹⁹ İrğat, a.g.m., s. 6.

⁴⁰⁰ İrğat, a.g.m., s. 6.

⁴⁰¹ İrğat, a.g.m., s. 7.

⁴⁰² Çalışkan, Mehmed Ali, "Gözlerimizin Baktığı Kadar Dünya", Arka Kapak Dergisi, 2016 (6), s. 38.

⁴⁰³ Çalışkan, a.g.m., s. 38.

Eğer bilmek -bilimin anladığı gibi- demek sınıflamak, ayırt etmek ya da nesnelere adlar vermek demekse, bilgi, varlığın gerçekliğinin önüne sıkı ve geçilmez bir duvar örür. Biçimsel bilme varlığa bir engeldir. Soyutlamalar körlüğün yapıtaşlarıdır.⁴⁰⁴

Varoluşçu felsefenin ana tezi, varlığın obje olmadığını ve akıl da objelere ulaştığı için varoluşun tam kavranamaz oluşudur. O zaman, gerçekten geriye sadece tecrübe, iman ve aklın paradoksları ile varlık üzerine yansıttığı bu meçhuliyet kalır.⁴⁰⁵

Tillich'in dünyada farklı katmanların olduğu tezi dünyanın sadece görünen yüzünden ibaret olmadığını gösterir. Ayrıca bilimin, nesneyi doğal ortamından çıkartıp ilişkisel yönünü törpüleyen bir yönü olduğundan dolayı varoluşa uygun değildir. Bununla beraber bilgiye değer verilmesiyle birlikte bilimsel bilgi yeterli değildir. Yaşamdaki başka boyutlarla da ilgilenmelidir. Güvenilir inanç edinme pratiklerini sadece ampirik ve bilimsel yöntemin sağladığı yollarla doğruluğu veya yanlışlığı saptanabilecek pratiklerle sınırlamak oldukça zor (imkansız değilse) olacağına göre, bu yolla elde edilen evrensellik ve öndeyilenebilme oranının bütün inanç edinme pratikleri için gerekli olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Kaldı ki, Tanrı'nın diğer varlıklardan bütünüyle farklı olduğu dikkate alındığında teistik inançlara ilişkin bu pratiklerin daha da hassas bir durum oluşturacağı açıktır.⁴⁰⁶

2.2.2. Din ve Tarih

Tillich'in tarih anlayışına geçmeden önce tarihin ve tarih felsefesinin ne olduğunu belirtmek gerekir. Tarih tekrar eden olayları inceler. Tarihçi, hadiseleri tasvir ederek ve bilgiyi kataloglayarak ilerler. Tarihsel olarak değil sistematik olarak inceler. Tarih, geçmişteki insanî eylemler ve olaylar (sosyal-tarihî süreç), bu olayları konu edinen, kronolojik olarak anlatan ve yorumlayan bir bilim (tarih bilimi) ve bu sürecin insan tarafından bir olgu halinde anlaşılmasının koşulu (tarih felsefesi) şeklinde üç farklı anlam ve seviyede kullanılır.⁴⁰⁷ Diğer bir tanımda ise geçmişte kalan insanî ve toplumsal olaylar olarak tarihe "res gestae"; bu olayları konu edinen disipline, yani tarih bilimine de "historia rerum gestarum" denilmiştir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Honer, a.g.e., s. 39.

⁴⁰⁵ Verneaux, a.g.e., s. 59.

⁴⁰⁶ Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", ss. 36-37.

⁴⁰⁷ Özlem, a.g.e., ss. 15-16.

⁴⁰⁸ Ortaylı, İlber, Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek II, Timaş Yayınları, İstanbul 2006, s. 21.

Tarihin kullandığı metot antikacılığa benzer. Tamhış al-Ahbâr: Kaynakların eleştirisi anlamına gelen bu metotla hak batıldan; doğru da yanlıştan ayırt edilmiş ve haberlerin hakikate uygunluğu tespit ve te'kid edilmiş olur. Ta'lil al-Vakâyi: Toplumsal olgu ve olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisinin tespiti anlamına gelen bu metotla olayların ortaya çıkış biçimi, sıralanışı ve aralarındaki yasaların tespiti ortaya çıkarılmış olur.⁴⁰⁹ İlk başlarda efsane anlatımı ve daha sonraları yazılarak aktarımı (historiografia) olarak tanımlanmıştır. Ayrıca tarih felsefesi de toplanılan bu bilginin üzerinden yorum yaparak geçmişteki olayların gerçek olup olmadığına ulaşır.

Tillich'e göre ise tarih, tekrar test edilebilen mükerrer süreçleri değil eşsiz olayları kaydeder. Tarihsel olaylar deneye tabi değildir. Tarih, tasvir eder, açıklar ve anlar. Anlama ise iştirak etmeyi gerektirir. Tarihsel ve bilimsel hakikat arasındaki fark budur. Tarihsel hakikatte, yorumlayıcı özne, işin içindedir, bilimsel hakikatte ise dışarıda kalır. İman hakikati tam bir iştirak anlamı içerdiği için, tarihsel hakikat sık sık iman hakikati ile mukayese edilmiştir. Tarihsel hakikat her şeyden önce gerçeklere dayalı bir hakikattir; bu noktada o, destanların şiirsel hakikatinden veya efsanelerin mitsel hakikatinden ayrılır. İman gerçeğe dayalı hakikati garanti edemez. Fakat iman, gerçeklerin anlamını, insanın nihai kaygısı noktayı nazarından yorumlayabilir ve yorumlamak zorundadır. Bunu yaparak iman, tarihsel hakikati iman hakikati boyutuna transfer eder. Yeni Ahit ve Eski Ahit'in kıssalı bölümlerinde tarihsel, efsanevi ve mitolojik unsurlar bir araya getirilmiştir ve ayırmak imkansızdır. İsa'nın tasvirini ortaya koyacak tarihsel olaylara ulaşmanın hiçbir yolu yoktur. İmanın hakikati, hikayelerin ve efsanelerin tarihsel hakikatine bağımlı hale getirilemez. İmanı, Kutsal Kitap hikayelerinin tarihsel doğruluğuna inanmayla özdeşleştirmek, imanın anlamını tehlikeli bir şekilde tahrif etmek demektir. Kutsal Kitap hikayesinin ihtimal ve ihtimal dışılık derecesini araştırma işi, sağlam filolojik ve tarihsel metodun bütün araçlarıyla yapılmak zorundadır. Kur'an'ın orijinal nüshasının metinle aynı olup olmadığına karar vermek İslam takipçileri için ateşli bir inanç olmasına rağmen, bir iman meselesi değildir. Bunlar tarihsel hakikatin meseleleridir. İman, bu olayın meydana geliş şekliyle ilgili tarihsel bilgi ihtiva etmez.⁴¹⁰ Yani Tillich'in tarih anlayışı ne tarih, ne tarih felsefesidir. Varoluşsal bir bakışla tarihin günümüzde bize ne ifade ettiğidir.

⁴⁰⁹ Togan, Zeki Velidi, Tarihte Usul, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 158.

⁴¹⁰ Tillich, İmanın Dinamikleri, ss. 86-88.

Tillich'e göre insan tarihten kaçamaz. Bu kaçamama durumunu ise insanın tarihin içinden tarihi yapan özne olmasıdır. Komünizm, sosyalizm, nasyonal sosyalizm, kapitalizm, faşizm ve hatta aşkıncılık tarih içinden gözlerini açar, yaşar ve gelişir.⁴¹¹ Bu durum Tillich'in tarihe fenomenolojik bakışıyla ilgilidir. O geçmişe bir nesne gibi bakmaz. Fenomenolojide fenomenler sadece tarihsel bağlamları içinde değil, ideal ilişkileri içinde anlaşılır. Tarihçi, inananın anladığı biçimde dini bilginin mutlak niteliğini anlayamaz. Bir dini araştırmakla o dinin inananı olmaz, sadece bakış açısı inanan perspektifini tasvir etmekle sınırlıdır.⁴¹² Çünkü iman sadece bir bilgi konusu değildir ve tarihinin aradığı şey farklıdır. Van der Leeuw'un belirttiği gibi, araştırmacı için dinin nesnesi olan şey, inanan için dinin öznesidir.⁴¹³ İnsanın tarihselliği ise kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tamamlanamaz oluşudur.⁴¹⁴

Tillich'e göre tarih, bir grubun gözünden "tarihsel farkındalık (historical consciousness)" olarak ifade ettiği kavramla ifade edilir. Bu kavrama göre, bir olayın tarih olabilmesi için, o olayın aktaranları ve gelenek yoluyla alanlar tarafından bir anlam ifade etmesi gerekmektedir. Tarihsel bilinç ise kendisini kuşaktan kuşağa aktarılan kültür içerisinde ifade eder. O, yaşanan gelenekte grubun ihtiyaçlarını karşılamak için vardır. Geçmiş çağlarda bu bilinç efsane ve mitolojilerle temsil ediliyordu. Tarihsel grup ise tarihsel gerçekliği mitlerle birleştirerek sunar. Gelenek, açık tarihsel gerçekliği aynen ifade etmez. Bu yüzden dini de kültürün bir görünümü olarak ifade eder. Hiçkimse tarihi bakışlar üstü bir üstbakışla yazmaz, tarih kültür içerisinde yazılır. Tarih bilimi ise gizlenmiş olan sembolik anlamı aramayla uğraşmaz.⁴¹⁵

Tillich zamana "kairos" olarak bakar. Kairos'u ise bir şeyin başarılması için yeterli olunması olarak tanımlar.⁴¹⁶ Tillich'ten önceki Grek dünya görüşü temel olarak varoluşu "mekansal", İbrahimi geleneğin dünya görüşü ise varoluşu "zamansal" olarak görür. Modern düşüncenin rasyonalist filozofları, dünyayı var etmek için iki şeyin gerekli olduğunu ileri sürerler: Düşünce ve yer kaplama. Diyebiliriz ki, gerçekliği inşa eden ve yaratıcı bir dil görüşünde varoluş zamana bağlıyken, nesnel ve temsili bir dil

⁴¹¹ Adams, James Luther, "Tillich's Interpretation of History", *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York 1952, s. 294.

⁴¹² Kuşçu, a.g.e., s. 19.

⁴¹³ Kuşçu, a.g.e., s. 20.

⁴¹⁴ Çınar, Aliye, "Yaşayan Bir Varlık Olarak Dil", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 2005 (5), ss. 105-106.

⁴¹⁵ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, C. III, University of Chicago Press, Chicago 1963, ss. 300-301.

⁴¹⁶ Adams, "Tillich's Interpretation of History", s. 294.

görüşünde varoluş daha ziyade mekansal olarak izah edilmektedir.⁴¹⁷ Tillich'e göre ise insan tarihin anahtarı, tarih üstü bir durum değildir. O, tarih içerisinde tarihsel grup içerisinde aktif olarak tarihsel aktiviteye katılır. Tarihin anlamı bu anlamlı aktivitenin keşfedilmesiyle anlaşılabilir. Tarihin anlamını bulmanın ve yeni varlık (New Being) olarak ifade ettiği İsa'nın tekrar ortaya çıkması için; biz şuuruna sahip (we-consciousness) grup içerisinde bulunulması gerekmektedir.⁴¹⁸ Bu grup ise Kilise'dir. Fakat, "Protestan İlke" olarak adlandırdığı ve kavramlar bölümünde açıklamış olduğumuz ilke olmaksızın, kilise bile merkez olarak adlandırdığı Mesih olarak İsa'daki dinamik ilişkiyle bağlantısını yitirebilir.⁴¹⁹

Yani, geçmiş, şimdiki zamandan daha değerli değildir ve bir model değil, bir maddedir. Dünyanın geçmiş tarihi, fiili anlamda olabilecek başka tarihleri saf dışı bıraktığından dolayı kutsanamaz. O olabilecek tarihler, "gerçek" tarihten daha fazla önem ve pratik tutumlarımız için de belki daha çok değer taşırlar.⁴²⁰ Heidegger buna "zamanın nadirliği" adını verir.⁴²¹ Kader, yaşamın insanlara yaptığı şeydir; tarih ise, insanların yaşama yaptığı şey. Mademki insan ne bir Tanrı'dır ne de atıl bir madde yığındır, öyleyse insan varoluşunun ortada oluşuna (middleness) sürekli olarak uyum sağlamak zorundadır.⁴²² Yaşamın anlamı belirlenmiş değil, alabildiğine açıktır. Benim yaşayışım, insan olmanın anlamına ilişkin benim kendi tanımım olacaktır. Ben, yaratılmasına yardım ettiğim olanaklar olacağım.⁴²³ Walt Whitman'ın şiirinde dediği gibi "Ben başarılı olmuş şeylerin doruğuyum, başarılacak şeylerse benim içimde."

Tillich, Heidegger ve Sartre'da var olan kairos kavramını, anın Mesih olan İsa olarak dolu dolu yaşanması olarak ifade eder. Ayrıca kairos kavramını Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaşadığı kriz anında "sosyalist karar"ı aşma olarak da okumuştur. Tillich, savaş öncesi hazırlık döneminde, Hristiyanlık ile Sosyalizmi birleştirmeye çalışarak buna "sosyalist karar" adını vermiştir. Ona göre bu Tanrı'nın kapitalist dünya üzerindeki hükmüdür.⁴²⁴

⁴¹⁷ Çınar, "Yaşayan Bir Varlık Olarak Dil", ss. 105-114.

⁴¹⁸ Adams, "Tillich's Interpretation of History", s. 295.

⁴¹⁹ Adams, a.g.m., s. 296.

⁴²⁰ Castoriadis, Cornelius, "Entelektüeller ve Tarih" Cogito Dergisi, 1995 (3), s. 154.

⁴²¹ Buber, a.g.e., s. 96.

⁴²² Honer, a.g.e., s. 37.

⁴²³ Honer, a.g.e., s. 41.

⁴²⁴ Bayer, "Tillich As A Systematic Theologian", s. 19.

Tillich'in din algısı bizdeki şariat kavramıyla karşılanabilir. Vahiy ise bizdeki din kavramı ile aynı anlama gelir. Yani Tillich, din dediğinde tarihsel bir noktada insan yorumu katılmış formu anlar. Vahiy ise Yeni Varlık (New Being) olarak adlandırdığı İsa'dır. Tillich'e göre Mesih'le kurulan ilişki zamansal ve mekansal olarak geçmişe bir dönüş değildir. Dinin, ilk kez 'esbabı nüzul' bağlamında vahyedilişinde olduğu gibi, bize yeniden vahyedilmiş gibi⁴²⁵ kavranmasıdır. Bu durum vahyin olaya, olayın ise vahye dönüşmesi döngüsellliğini sağlamak anlamına gelmektedir. Bunu yapacak olan insandır. İnsan içi tarihle doldurulmak için bekleyen bir kap değil, aksine bireysel edimleri tarihe eklemlenen bir tarih yapıcı özne (agent)dir. Historik (tarihsel) olarak 'ben'in müşterek olarak kendini tasarlarlarken tarihi de kurmasıdır. Umberto Eco'nun dile getirdiği gibi tarihsel açıdan donmuş, belirli, kesin anlar yoktur. Öyle olduklarını biz, aradan büyük bir zaman geçtikten sonra söyleriz. Yoksa tarihin gramerini veya Tanrı'nın koymuş olduğu sabiteleri kavramak işi değildir. Özne, önceden tamamlanmış, kurulmuş ve değişmeyen bir öze sahip değildir, bir süreçtir. Bu özne ise birleşik ve durağan bir bireyselliği aşan bir öznedir. İntihara varoluşu sonlandırdığı ve özneyi ortadan kaldırdığı için olumsuz bir gözle bakılmıştır.

Paul Tillich'in tarihe yaklaşımında romantizmin etkisi de vardır. Romantizm sadece doğayla olan özel bir ilişki değil, ayrıca tarihle gerçekleştirilen özel bir ilişkidir. Her taşın tarihe tanıklık ettiği bir kasabada yaşamak, geçmişin bir bilgi nesnesi olarak değil, geçmişin bugüne katıldığı yaşanan bir gerçeklik duygusu yaratmasıdır. Amerika'ya geldiğinde ayrımın daha açık olduğunu görmüştür. Verdiği dersler, seminerler; ziyaret ettiği evlerde ve konuştuğu Amerikalı öğrencilerde geçmiş gerçeklikle doğrudan hissi tanışıklığın eksik olduğunu görmüştür. Buradaki öğrencilerin mükemmel derecede tarihi bilgileri olduğunu, fakat bu gerçekliğin kendilerini derinden ilgilendirmiş gibi görünmemektedir. Onlar bilgi araçları olarak kalmakta ve varoluşlarının bir unsuru olamamaktadır. Amerika'nın kaderi geçmişin yüklerini ve zenginliklerini kaybetmekle başlamasına ve gelecek olarak düşünebilmesine rağmen, Avrupa'nın kaderi her kuşakta tarihsel varoluşun sefa ve cefasını tecrübe etmek ve sonunda geçmiş olarak düşünmektir. Romantik Okul tarafından vurgulanan tarihsel

⁴²⁵ Hanefi, "Kelam İlminin Tarihselliği", s. 281.

farkındalık değildir sadece, son yüz yılda Avrupa'nın entelektüel dünyasını derinden etkilemiş olan Avrupa Ortaçağı'nın özel değerlendirmesidir.⁴²⁶

Tillich'in tarih ve sorumluluk anlayışı Sartre'a benzer. Vatandaşlar şehirde işlenen cürümlerden sorumlu değildirler, fakat özelde şehrin kaderine ve insanlığın kaderine katılan bireyler olarak sorumlu olduklarını belirtir. Özgürlüğün kaderle birleştiği eylemlerinde, katıldıkları kadere katkı yaparlar.⁴²⁷ Tillich'e göre, insanoğlu bir şeyi amaçlamak ve onun peşinden koşmak konusunda özgürdür. İnsan kendisini içerisinde bulduğu duruma bağlı değildir. İnsan, bu durumu aşma potansiyelini kendisinde barındırır. Değerler anlayışı da insandan bağımsız düşünülemez. Tillich, keyfi (arbitrary) değerler ve amaçsal değerler ayrımı yapar. Ona göre değerler öznenen bağımsız ve mutlak değildir. Yeni yaratımlar bütünlüğünü sağlamış kişiliklerde anlam kazanır.⁴²⁸

Tillich'in "eşsiz olaylar" diye belirttiği tarihsel durum, Jaspers'in biz insanların, bize özgü yerimizde, kendi kendimizi pekiştirmemizle benzerlik taşır. Biz, her zaman, durumlar içindeyiz. Durumlar değişir, bir takım elverişlilikler ortaya çıkar, bunlar elden kaçırılırsa bir daha geri gelmez.⁴²⁹ Tillich'e göre, bireysel eylemler tarih içerisinde anlam kazanır. Konuşma ve hayatın potansiyelleri olmasaydı eylemler oluşmayacak, saf özler olarak kalmaya devam edeceklerdi. Bir olayın önemi kendinden daha büyük olaylara yöneltme potansiyelinden ileri gelir.⁴³⁰ Bu sebeple İsa'nın kendisini feda etmesi Mesih olmasına sebep olmuştur.

Tillich'e göre tarih içerisinde sonsuz sayıda ve tüketilemeyecek kadar olay meydana gelmiştir. Fakat, her meydana gelen olay tarih olarak adlandırılmaz. Bir olayı tarihsel olarak adlandırabilmek için o olayın bir amaca yönelmesi gerekmektedir. Amaca yönelmemiş olaylar için "amaçların heterojenliği (heterogony of purposes)" kavramını kullanır. Ayrıca bir olayın tarih olarak değerlendirilmesi için, gerçek olaylara dayanması ve somut tarihsel bilinç tarafından kabul edilmesi gerekmektedir. Birinci durum tarihçiler tarafından da kabul edilen bir yöntemdir. Tarihin metotlarıyla

⁴²⁶ Tillich, Paul, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", *My Search for Absolutes*, s. 4; <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Tillich,%20Paul%20-%20My%20Search%20for%20Absolutes.pdf>> (24.04.2016)

⁴²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 59.

⁴²⁸ Tillich, *Systematic Theology*, C. III, s. 303.

⁴²⁹ Akgün, a.g.e., s. 464.

⁴³⁰ Tillich, *Systematic Theology*, C. III, s. 304.

çakışmaz. Fakat, tarihsel bilinç tarafından kabul edilme tarihsel gerçeklik için etkili fakat niyetlenmemiş bir durumdur.⁴³¹

Tillich'e göre "sonsuz yaşam" inancı zamansal bir semboldür. Kategorik yapı içinde olan her şey esas itibarıyla sonludur. Sonsuz olan tek şey ise Tanrı veya Varlığın-Kendisi'dir. Yokluk şokunun yol açtığı kaygıları bertaraf etmek isteyen insan, ölüm ötesini kutsallaştırılır, çünkü yokluk katlanılabilir değildir. Gerçekte ise, yokluk yoktur ve sadece varlığın değişimi vardır, ölüm yokluk değildir. İnsan ruhsal olandan bütünüyle apayrı bir varlık değildir, diğer bir ifadeyle iki ayrı alem yoktur, bir tek alem vardır ve insan bu alemin içindedir. "Biz neyse ve nereden geldiysek oyuz." Bu ifadelerle bakıldığında onun insan için başka bir alem olabileceğini reddettiği anlaşılmaktadır. Tillich'e göre geçmiş ve gelecek şu anda yaşanmaktadır. "Gelme" ifadesiyle anlatılmak istenen, yabancılaşma durumundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, yabancılaşmanın sona erdiği an, ölümden sonra gerçekleşecek olan yeni bir yaşam değil, ölümden sonraki hayat adıyla temsil edilen fakat yabancılaşmanın ve bozulmanın sona erdiği bir andır. "Sonsuz yaşam, ölümden sonra yaşamın devam etmesi demek değildir. Sonsuz yaşam, geçmiş, şimdi ve geleceğin ötesindedir, yani biz ondan gelmişiz onda yaşarız ve ona döneceğiz. O, yok değildir, bizim kendisinde kök saldığımız ilahi yaşamdır. Çünkü sadece Tanrı tek başına sonsuzdur. İnsan ölümsüz bir ruha sahip olduğu şeklinde övünmemelidir."⁴³²

Tillich'e göre tarihi olaylar üç açıdan önemlidir. İlk olarak, gerekli olan insan potansiyelini temsil eder. İkinci olarak, bu potansiyelleri bir tarafa yönlendirir. Son olarak ise, sembolize edilen tarihin hedefine doğru yönelen anları temsil eder.⁴³³ Tillich'in an'a verdiği önemi Kierkegaard'ın an kategorisi ile açıklamaya çalışırsak: İnsan "existence"i bir oluştur, fakat bize sadece şimdiki zaman (le present) verilmiştir, sadece o vardır. Hayatımızın temsil edildiği, hürriyetimizi gösterebildiğimiz yer orasıdır. Şimdiki zaman (instant), henüz olmayan gelecekle, artık bulunmayan geçmiş arasında kavranılmaz bir sınır değildir. O, ancak soyut bir düşünce için vardır. Somut olarak an, zaman akımına aşkın bir değere sahip, adeta dikey bir anlam: An, oluşumumuzda sonsuzluğun parıldamasıdır. Bunu da seçim kategorisi denilen, insan

⁴³¹ Tillich, a.g.e., s. 302.

⁴³² Tokat, Latif, "Paul Tillich", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C. 4, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 705-706.

⁴³³ Tillich, *Systematic Theology*, c. III, s. 305.

varlığının en temel özelliklerinden biri olan hürriyet ile yapar. O bir bakıma geçmişteki özellikleri özetler. Zira o şimdiki zamanın kaderini tayin eder, yönetir, oluşu birleştirir ve özellikle beni oluşturur. Gerçekten belirlenmiş olmak, bizzat kendinde olmamak olacaktır. Bu, dünyanın basit yansıması, yarış noktası, tabii güçlerin sonucu olacaktır. Bireylilik hürriyetle ve hürriyet içinde doğrulanır. Bir alternatif karşısında öğelerden biri diğerini dışarıda bırakarak seçilir. O halde, hürriyet kendi kendini seçmekten ibarettir; bir taraftan var olan şey olmaya, bizzat kendi olmaya razı olunur ve diğer taraftan olmayan şey olmak istenir. Fakat iki görünümün birbirini örter, gerçekte birbiri ile çakışır, çünkü insan oluşmakta olan bir varlıktır. Böylece hürriyet varlığın (bizzat kendine), bir gerilim (tention) gibi görünür.⁴³⁴ Bu gerilim Tillich'te asla somutlaşmayan "Protestan İlke" kavramı ile açıklanır.

2.2.3.Din ve Felsefe

Tillich'e göre imanın hakikati, bilimsel veya tarihsel hakikati ne ispat eder ne de olumsuzlar. Felsefeyle de ilişkisi komplekstir. Dinsel bir cemaatin imanını ifade etmek amacıyla felsefi bir konsept kullanmış olan teologlar bile imana ihanet etmekle suçlanmışlardır. Felsefeyle ilgili tartışmanın zorluğu, her felsefe tanımının, o tanımlı yapan filozofun bakış açısının bir ifadesi olduğu gerçeğidir. Felsefe, spesifik bir alanın doğası hakkında değil, bilakis bütün alanlarda geçerli olan gerçekliğin doğası hakkındaki sorulardır yani varlığın tecrübe edildiği evrensel kategorileri bulmaya çalışır.⁴³⁵

Tillich'e göre felsefi hakikat, varlığın yapısı hakkındaki hakikattir; imanın hakikati ise birinin nihai kaygısı hakkındaki hakikattir. Fakat fark şudur: felsefi sorunun nihaisi ile dini kaygının nihaisi arasında bir benzerlik noktası bulunmaktadır. Her iki durumda, nihai gerçeklik aranır ve ifade edilir – felsefede kavramsal olarak, dinde ise sembolik olarak. İmanın nihai olanla ilişkisi ilke olarak, nihainin iman sahipleri açısından anlamına ilişkin kaygının karışık bir ifadesidir. Filozof, nihai kaygısı olan beşeri bir varlıktır. İman sahibi ise düşünce gücü ve kavramsal anlama çabasına ihtiyacı olan beşeri bir varlıktır. Filozofun soruyu sorma şekli ve özel cevap türlerine verdiği öncelik, kognitif değerlendirme ve bir nihai kaygı hali tarafından belirlenir. Gerçek

⁴³⁴ Verneaux, a.g.e., s. 16.

⁴³⁵ Tillich, İmanın Dinamikleri, s. 90.

anlamda felsefe, içinde bir nihai kaygı tutkusunun, nihai gerçekliğin kendisini evrendeki süreçlerde belli ettiği tarzın açık ve müstakil bir gözlemiyle birleştiği kişiler tarafından devam ettirilmektedir. Bilim adamı da bir nihai kaygı tarafından kavranıp yakalanmış bir insandır ve evren hakkında bu türde soru, yani felsefi soru sorar. Aynı şekilde tarihçi, farkında olsun ya da olmasın bir filozoftur. Nerede felsefe varsa, orada bir nihai kaygının ifadesi vardır; orada tarihçinin sırf/nazari (pure) olaylara olan tutkusundan dolayı ne kadar gizli olursa olsun, bir iman unsuru vardır. Her felsefede felsefi hakikat ile imanın hakikatinin gerçek bir birlikteliği söz konusudur. Bu birliktelik felsefi iman diye adlandırılır. Bu terim, tek felsefi iman olduğuna yani bir philosophia perennis (kalıcı felsefe) bulunduğu işaret ediyor gibidir. Fakat cevaplar değil, sadece felsefi soru daimidir. Felsefi hakikatin içinde iman hakikati vardır ve iman hakikati içinde de felsefi hakikat bulunmaktadır. İmanın her sembolünde zımnen bir felsefe vardır. Fakat iman, felsefi düşüncenin hareketini belirlemez; felsefenin, kişinin nihai kaygısının yapısını belirlemediği gibi. İman belirli bir felsefe buyurmaz. İmanın hakikati ve felsefi hakikatin birbirleri üzerinde hiçbir otoriteleri yoktur.⁴³⁶

Tillich'te vahyin ve varoluşun gizemine ulaşan şey kavramlar olmayıp, onun "vecdi akıl" ⁴³⁷ diye adlandırdığı akıldır. Bu akıl vahyi sadece kavramlarla sınırlandırmaz ayrıca kavramı aşan yönü de içinde barındırır. Tillich'te din kavramı da bizdeki şariat kavramına benzer. Vahiy ise İsa Mesih'tir kavramlarla ulaşılamaz. Kavramlar ancak yaşamın belirli yönünü ifade eder. Her zaman için hayatın sır, şifre denilen bir yanı vardır. Sadece din kavramı kültürel öğeler içinde tanımlanabilir. Dinin bir yönü olarak görülen kavramı karşılayan "conceptum" kelimesi Latince gebe kalmak, fetüs⁴³⁸ anlamlarına gelmektedir. Bu kendi kavramlarımıza gebe kalmamız gerektiği manasına gelir. İkincil olarak da kavramların bir ürün olduğunu belirtir.

Tillich, bu düşüncesinden dolayı postmodern olarak adlandırılmıştır. Fakat illa bir tanım (label) bulacaksak bize göre Richard King'in batı dışında da birey ve düşünce olduğunu anlatan "postwesternism"⁴³⁹ kavramı daha uygundur. Tillich'in korelasyon metoduna uygun olarak, zamanla kadim doğu dinleri (Zerdüştlük, Maniheizm ve Hinduizm) Milliyetçilik, Liberalizm ve Marksizm'e, Modern batı ideolojilerine ve

⁴³⁶ Tillich, İmanın Dinamikleri, ss. 91-93.

⁴³⁷ Tillich, Systematic Theology, C. I, s. 110.

⁴³⁸ Foulque, a.g.e., s. 23.

⁴³⁹ King, Richard, Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, s. 233.

dinlerine; eski Yahudi fırkaları (Kurraiye, Rabbaniye, İseviye ve Ananiye) modern çağın Yahudi fırkaları olan Siyonist, Reformist, Gelenekçi ve Liberal akımlara dönüşmüştür. İnsanlığın kurtuluşu için Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek kefareti ödemesi (redemption), ilk günah (original sin), kurtuluş (salvation) ve Tanrı'nın İsa formunda bedenleşmesi (inkarnasyon) gibi teolojik kavramlarla sistemleştirilen kadim Mesih teolojisinden, Tanrı'nın ölümü üzerine kurulu farklı bir metafiziğe, siyasi, sekülerist, bunalım odaklı, gelişimci ve özgürlükçü modern Mesihi bir teolojiye geçilmiştir.⁴⁴⁰

Tillich kavramların yetersizliğini örneklendirmek için “İsa'nın öğretileri” ve “İsa'nın mesajı” ayrımı yapar. Birincisini Tillich, doğal yasanın rafine edilmiş şeklinin insan doğasına uygulanması diye tanımlar. Konuşulan somut durumla hiçbir ilişkisi yoktur. Bu İsa'yı sadece sözcüklerden ibaret olan Eski Ahit'e sıkıştırır. İkincisinden, yani “İsa'nın Mesajı”ndan bahsettiğimizde ise tekrar “Gestalt” kavramını kullanır.⁴⁴¹ Sözcükler birer soyutlamadır. Onlar dilimlere böler, ayırır ve tahrip eder. Tüm sözcükler eksiktir. Çünkü bütünsel “(var)dırlığı” ak ve kara, yüksek ve alçak, kaybedilmiş ve bulunmuş, iyi ve kötü gibi karşıtlara böler. Karşıtlar gerçek değildir.⁴⁴² Kavramlar, varolan ve varlığı çok kapalı bir şekilde tespit eder ve tecrübeyi anlamla doldurmaya yarar.⁴⁴³ Hareketin yarattığı şuur dışarıdan gelen kuvvetlerle sınırlanmış değildir. Şuurda hürriyet olmaz, hürriyet harekettir. Zira şuurda çokluk ve ancak hürriyet imkanı vardır.⁴⁴⁴

Soyut zeka, somutu soyut bir biçimde anlamaya çalıştığı halde, öznel düşünür (ya da varoluşçu), tersine soyutu somut olarak kavramak ister. Varoluşçuluğun istediği, düşüncelerin ilk coşkunluğun göbek bağı ipiyle ortaya çıkıp görünmesidir. Biz ise daha önceden edinmiş olduğumuz ulamlarla (categories) onlara yaklaşıyoruz ve bildiklerimiz, gördüklerimizi fark etmemize engel olur.⁴⁴⁵ Yani özlere, olabirlere (possibles) ve soyut kavramlara ilgi duymaz. G. Marcel'in “gerçeğin dış izi” diye adlandırdığı asıl gerçeğe dönmek ister.⁴⁴⁶

Tillich, imanın güdümsüz ve mutlak olduğunu ifade eder. Tanımlanamaz, çünkü tanımlanan her şey şüphe ve anlamsızlık tarafından lağvedilir. Ancak mutlak iman dahi,

⁴⁴⁰ Hanefi, “Kelam İlminin Tarihselliği”, s. 269.

⁴⁴¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. III, ss. 105-106.

⁴⁴² Honer, a.g.e., s. 40.

⁴⁴³ Verneaux, a.g.e., s. 49.

⁴⁴⁴ Topçu, *Varoluş Felsefesi*, s. 52.

⁴⁴⁵ Foulquie, a.g.e., s. 40.

⁴⁴⁶ Foulquie, a.g.e., s. 39.

nesnel bir temeli olmayan öznel duyguların ya da ruh halinin patlaması değildir.⁴⁴⁷ Dilin yetersizliğinden dolayı Jaspers'ın somut varoluşta anlaşılan “şifre”⁴⁴⁸ kavramını Tillich “sembol” kavramı ile karşılar.

Sembolik bakış, dilin sınırlarının tecrübenin nihai sınırı olmadığı gerçeğine dayanır. Diğer bir ifadeyle lafzi dilin ulaşamadığı ya da ifade etmekte yetersiz kaldığı hakikatler, sembolik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir.⁴⁴⁹ Nitekim, Aristoteles insanı “animal symbolicum”⁴⁵⁰ diye tanımlamıştır.

Tillich'in söylemek istediği durumu Herakleitos'un sözleriyle anlatmaya çalışırsak, kelimeler gösterdikleri nesneyi sınırlarlar. Zira gösterdikleri nesneyi oluş ırmağından çıkarırlar.⁴⁵¹ Zira dillerdeki tanımlarına baktığımızda bu durumu daha açık görürüz. Örneğin, İngilizce'de definitor (tanım) kelimesi infinite (sonsuz) olanın sınırlanmasıdır. Bir yönüyle diğer varlıklardan soyutlarken; diğer yandan yalnız bırakıp bir kalıba sokar. Bu Arapça'da daha belirgindir. Tanım anlamına gelen ‘hudud’ kelimesi aynı zamanda sınırlama anlamına gelir.

Tillich'e göre felsefe kavramları kullanır, bu durum varlıkta eksik bir yan bırakır. Jaspers'ın şifre ve Marcel'in “mekanik yapıyı ortadan kaldıran sır”⁴⁵² diye adlandırdığı bu durumu, bize sanattan farklı anlamı olan dini semboller verir. Tillich, bu durumu “mister (sır)” veya kullandığı “Gestalt” terimiyle açıklar. Semboller aksi takdirde bize kapalı kalacak gerçeklik düzeylerini ifşa ederler. Bütün sanatlar, kendilerine başka bir şekilde erişilemeyen bir gerçeklik düzeyi için semboller yaratır. Bir tablo ve bir şiir, kendilerine bilimsel bir tarzda yaklaşılamayan gerçeklik unsurlarını açığa çıkarır. Bir yaratıcı sanat eserinde, gerçeklikle, bu türden eserler olmadığında bizim için kapalı kalacak bir boyut içinde karşılaşırız.⁴⁵³ Bu yüzden varoluşçu yazarlar genelde tiyatro ve roman türleriyle anlatmaya çalışmışlardır. Bu açılım hem içimizde ve hem de dışı doğru hayata dokunarak, çift yönlü gerçekleşir. Bir yandan varoluşsal kaygımızın derinliklerine inerken diğer yandan yeni yaratıcı perspektiflere yükseliriz. Böylece her sembolün iki ucunun, iki kutbunun olduğu ortaya çıkmaktadır. Sembol,

⁴⁴⁷ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 176.

⁴⁴⁸ Akgün, a.g.e., s. 465.

⁴⁴⁹ Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key*, (3. Edition), The New American Library, New York and Toronto 1951, ss. 236-237.

⁴⁵⁰ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 42.

⁴⁵¹ Tokat, Latif, *Din Felsefesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 52.

⁴⁵² Aydeniz, Hüsnü, *Teist Varoluşçularda İman – Ahlak İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 171.

⁴⁵³ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 42.

hem gerçekliği hem de ruhu açılar.⁴⁵⁴ Varoluşçular, savlarını bir dizge (sistem) içinde birleşmiş bir bütün olarak ortaya koyacak yerde, dolaylı bir biçimde anlatılmasını yeğ tutarlar. Roman ya da dram biçiminde düş gücü yapıtları; içten günlükler ve kişisel yaşamın bir yankısını veren benzeri yapıtlar. Yani ana tema varoluşsal gerçeklik başkasına iletilemez.⁴⁵⁵ Fakat karşılaşmanın hakikati olmadan bütün imgeler ve semboller yanılsama ve kendini aldatmaktan ibarettir.⁴⁵⁶

Tillich'e göre kavramların yetersizliği semboller ile karşılanır. Sembollerin fonksiyonu bu ise, o halde sembollerin başka sembollerle yer değiştirilemeyeceği aşikardır. Her sembolün, kendine uygun neyse o olan, özgün bir işlevi vardır. Bu durum işaretlerden farklıdır; çünkü işaretlerde, yerlerine başkalarının ikame edilmesi olasıdır. Muhtemelen yeşil ışığı, mavi bir ışık kadar yeterli bulmazsak, (bu doğru değil ancak olabilir) hiçbir şeyi değiştirmeyip sadece mavi bir ışık yerleştiririz. Ancak, sembolik bir kelime (mesela "Tanrı" gibi) değişikliğe gidilemez. Kendi işlevini yerine getiren hiçbir sembolün, yeri değiştirilemez. Bundan dolayı, haklı olarak, "Semboller nasıl zahir eder ve son bulur?" diye sorabiliriz. İşaretlerden farklı olarak, semboller doğarlar ve ölürler. İşaretler bilinçli olarak yaratılıp, def edilir. Bu temel bir ayrımdır. "Semboller nereden doğar?" Onların kaynağı, –siz hangi söylemi tercih ederseniz edin– bugünlerde genellikle grup bilinçaltı ya da kolektif bilinçaltı denilen yerdir. Bu şey, bu kelime, bu bayrak, ya da kendi hesabında her ne olursa olsun, grubun kabul etmesinden zahir eder. Onlar isteğe dayalı olarak yaratılamaz ve bazen olduğu gibi, herhangi bir sembol bu şekilde yaratılsa bile, o, bir grubun bilinçaltının sadece "evet" dediği bir sembolden başka bir şey değildir. Bu, benim tamamen onu tasvir etmiş olduğum anlamda, bir şeyi ifşa edebileceği manasına gelir ve daha ziyade şunu ima eder: İnsan grubunun bu içsel durumu bir sembolün varlığına son verdiği anda, demek ki o ölür. Sembol artık her hangi bir şey "ifade" etmez. Politeistik tanrıların hepsi bu şekilde yok olmuştur. Onların zahir ettiği şartlar değiştiğinde ya da artık yok olduğunda, o zaman semboller de ölür. Ancak bunlar niyet ve icat sayesinde tasvir edilemeyen olgulardır.⁴⁵⁷

Tillich açısından dini semboller bizatihi kutsal da değildirler. Tamamıyla aşkın olan her kutsal, sembolünü aşar. Dini semboller, tecrübi gerçekliğin bize verdiği

⁴⁵⁴ Tillich, "Din Dilinin Doğası", s. 230.

⁴⁵⁵ Foulquie, a.g.e., s. 37.

⁴⁵⁶ Buber, a.g.e., s. 39.

⁴⁵⁷ Tillich, "Din Dilinin Doğası", s. 231.

malzemenin sonsuzluğundan çıkarılır. Dinler tarihinin bazı kesitlerinde, uzam ve zamandaki her şey, kutsal için bir sembol olur. Bu, doğal olarak böyledir; çünkü dünyada karşılaştığımız her şey varlığın nihai temeline dayanır. Bu husus, dinler tarihinde oldukça anlaşılmasa gibi görüneni açacak olan anahtardır. Başlangıçtaki primitiflerden son gelişmelere kadar, tarihin bütün dönemlerinde, dinler tarihinin görünen kaosa bakanlar, bu gelişmenin karmaşık karakterine oldukça şaşıracaktı. Bu kaos düzenli kılan anahtar nispeten basittir. Bu anahtar şudur: İnsan zihni ile onun kendi nihai temeli ve anlamı arasındaki özel bir ilişkiye, gerçeklikteki her şey, bir sembol olarak bizzat etki edebilir. Dini semboller kendilerini bütünüyle aşan şeye sembolik olarak işaret ederler. Tıpkı semboller gibi, dinî semboller de işaret ettikleri şeye katıldıkları için, onların işaret ettikleri şeyle yer değiştirme ve (elbette insan zihninde) bizzat nihai olma temayülü her daim vardır. Dini semboller böyle oldukları anda, putlaşırlar. Putperestliklerin hepsi, kutsalın sembollerinin mutlaklaştırılmasından başka bir şey değildir ve onlar kutsalla bizzat aynılaştırılmıştır. Örneğin bu şekilde, kutsal bir kişi, bir Tanrı haline geldiği gibi, ritüeller de, sadece özel bir durumun ifadesi olmalarına rağmen, şartsız bir geçerlilik kazanırlar. Dinin bütün ayinsel etkinliklerinde, bütün kutsal objelerde, kutsal kitaplarda, kutsal doktrinlerde, kutsal ritüellerde, “şeytanileşme (demonization)” diyebileceğimiz bu tehlikeyi bulabilirsiniz. Onlar, bizzat kutsalın şartsız ve nihai karakterine yükseldiği anda şeytanileşirler.⁴⁵⁸ Bu yüzden Tillich, İsa’nın kendini Mesih olarak feda edişini putlaştırılmaya direnen bir sembol olarak yorumlar.

Dini sembollerin hakikati meselesine geldiğimizde burada negatif, pozitif ve de mutlak bir ifadeyi birbirinden ayırt etmek gerekir. İlki negatif ifade. Semboller, herhangi bir empirik eleştiriden bağımsızdır. Doğal bilimlere ya da tarihi araştırmalara dayanan tenkitlerle, semboller yok edemezsiniz. Daha önce de ifade edildiği gibi, semboller sadece zuhur ettikleri şartlar artık geçerliliğini yitirdikleri zaman yok olurlar. Semboller, deneysel eleştirinin geçersiz kılabileceği bir düzlemde yer almazlar.⁴⁵⁹ Onların hakikati, yaratıldıkları dini duruma uygunluklarıdır ve bir başka duruma uygunsuzlukları onların gayr-i hakikilikleridir. Son cümle semboller hakkında hem negatif hem de pozitif ifadeyi içerir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Tillich, a.g.m., s. 232.

⁴⁵⁹ Tillich, a.g.m., s. 235.

⁴⁶⁰ Tillich, a.g.m., s. 236.

Semboller ile işaretleri ayırt etmek istersek aralarındaki temel ayrım şudur: İşaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne her hangi bir şekilde katılmazlar. Oysa semboller, sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen, onun anlamına ve gücüne katılırlar. Sembolize edilen gerçekliğe katılma sembolleri tanımlarken, “yönelinen” gerçekliğe katılmama ise işareti tanımlar ki bu, sembol ile işaret arasındaki bir ayrımdır. Örneğin alfabenin harfleri –yazıldıkları gibi– “A” ya da bir “R”, işaret ettikleri seslere katılmazlar; öte yandan bayrak, temsil ve sembolize ettiği kralın ya da milletin gücüne katılır. Bu nedenle, William Tell günlerinden beri bayrak karşısında nasıl davranılması gerektiği hususunda anlaşmazlık devam etmektedir. Bayrak, sembolize ettiği şeyin gücüne bir sembol olarak katılmazsa bu anlamsız olabilir. Eğer kraldaki daimi iki yönü yani onun bir yandan, kralı olduğu toplumun gücünün bir sembolü, öte yandan, onun kısmen (elbette tam olarak değil) icra ettiği bu gücü anlamazsanız, tam monarşik bir fikri bütünüyle anlamış sayılmazsınız. Ancak, sembol ve işaret kavramları için, bir arıtma birimi bulma yönündeki bütün teşebbüslerimizin başına oldukça tehlikeli bir şey geldi. Matematikçi, matematiksel “işaretler” adına “sembol” terimini gasp etmişti ve bu karışıklığın çözülmesini hemen hemen imkansız kılar. Bizim yapacağımız yegane şey, semboller denilen işaretlerle, gerçek sembolleri birbirinden ayırt etmektir. Matematiksel işaretler, yanlışlıkla semboller denilen işaretlerdir.⁴⁶¹

Sembol bizatihi kendinden başka bir şeyi temsil eder; ve o, pay aldığı şeyin güç ve anlamının yerine geçer. Bu, her sembolün temel bir işlevidir; ve bu nedenle eğer temsil kelimesi pek çok farklı şekillerde kullanılmamış olsaydı, o, belki de “sembolik” olarak “temsili” diye bile çevrilebilirdi; ancak, bazı nedenlerden dolayı bu mümkün değildir. Madem ki semboller kendilerinden başka bir şeyin yerine geçiyor, o halde niçin “Sembollerin temsil ettiği şeye doğrudan doğruya sahip değiliz? Sembollere niçin ihtiyaç duyarız?” Şimdi ele alacağımız husus belki de sembolün asıl işlevidir –yani aksi halde bize gizli kalan ve başka türlü idrak edilemeyen gerçeklik seviyelerinin açılmanması, ifşa edilmesi. Her sembol, sembolik olmayan konuşmanın yetersiz kaldığı bir gerçeklik seviyesini açılar. Bu durumu sanatsal sembollere dayanarak yorumlar ve açıklarsak. Sembollerin anlamına ne kadar girmeye çalışırsak, onun, gerçeklik seviyesini açılman bir sanat işlevi olduğunu o kadar fark ederiz; şiirde, görsel sanatta,

⁴⁶¹ Tillich, a.g.m., s. 229.

müzikte başka türlü bize kapalı kalan gerçeklik düzeyleri açılır. Şimdi sanatın işlevi buysa, şu halde sanatsal yaratmalar kesinlikle sembolik karaktere sahiptir. Örneğin, Rubens'in bir resmini alırsanız, o size bir şeyin aracılığını yapar. Rubens'in yaptığı bu tabloda başka bir yolla bu tecrübeyi kazanamayabilirsiniz. Bu manzaranın, bazı muazzam özellikleri vardır; onda ahengin, renklerin, tesirin, değerlerin v.b. niteliği vardır. Bütün bunlar tamamıyla görseldir. Bu yolla bize ulaşan şey, bizzat tablo dışındaki başka bir şeyle açıklanamaz. Aynı şey şiir ve felsefe ilişkisi için de geçerlidir. Şiire aşırı felsefi kavramların sokulması şeklindeki ayartılma ile mesele karmaşık bir hal alabilir. Şimdi bu gerçekten belki de halledilemeyecek olan ciddi bir meseledir. Biri, felsefi dil ya da bilimsel dil kullanırsa, söz konusu kullanım, başka her hangi bir dilin karışımı olmaksızın, gerçekten şiirsel dilin aracılık edip taşıdığı aynı şeye aracılık etmez.⁴⁶²

İçkin seviyede bir diğer öge daha vardır. Kilise binasının özel bölümleri, mumlar, Roma Kilisesinin girişindeki su, bütün kiliselerdeki özellikle de Protestan kiliselerdeki haç gibi pek çok şey, esas itibarıyla işaretlerdir ancak kullanımda sembol olurlar; işaretler kullanımda sembol olduğu için onlara işaret-semboler diyebiliriz.⁴⁶³

Görüldüğü gibi Tillich'in felsefeye bakışı, dinin ve felsefenin aynı şeyleri araştırmalarına rağmen farklı ifade tarzlarını benimsemesi üzerine kurulur. Din bu gerçekliği sembollerle ifade ederken, felsefe ise kavramlarla ifade eder. Kavramların gerekli olmasıyla beraber, varoluşu bütünüyle kavraması açısından yetersiz olduğu görülmüştür. Bu yetersizlik ise içinde her zaman için sır, şifre bulunduran sembol kavramıyla açıklanmıştır.

⁴⁶² Tillich, a.g.m., s. 230.

⁴⁶³ Tillich, a.g.m., s. 235.

SONUÇ

Bu çalışmada, 20. Yüzyılın önde gelen filozoflarından olan Paul Tillich'in genelde felsefe alanında özelde ise din felsefesi ile ilgili görüşlerine değindik. Dünyada ve Türkiye'de eksikliğini hissettiğimiz sosyal bilimler alanına küçük bir katkı sunmak ve önemli fikirleriyle farklı alanlarla ilişkisel olarak eğilen Tillich hakkında bir farkındalık yaratmak istedik. Fakat, bazı durumlarda kelamî alana kaydığını hissederek çalışmamızı sadece din felsefesi alanında sınırlamaya çalıştık. Ayrıca zor durumların sonucunda ortaya çıkan varoluşçuluğun sebeplerini sadece bir sebebe indirgemeden anlatmaya çalıştık.

Kişinin hayatında yaşadıklarının fikirlerinin oluşmasında önemli bir etken olduğu için hayatına da yer verdik. Tillich, Almanya'da makineleşmenin zirvede olduğu bir dönemde, yabancılaşma üzerine yabancılaşma yaşanan bir çağda yaşamıştır. Savaşlara şahit olması, değerli bilim adamlarının fikirlerinden yararlanmış olması, farklı düşünceye sahip anne ve babanın çocuğu olması ve çeşitli sanat alanlarıyla uğraşmış olması nedeniyle bu alanları birbirleriyle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu yüzden arada olma metodunu kullandığı için kendisine sınırların filozofu denilmiştir. Bu alanlara bütüncül bakabilmek için Sistematik Teolojiyi kullanmıştır.

Teizmin klasik Tanrı anlayışını eleştiren Tillich, dinin çağa göre ifade edilmesi gerektiğini savunmuş ve bu noktada İncil'i yaşanan döneme göre yorumlamanın önemine değinmiştir. Tillich'e göre insan yaşantısının merkezi, nihai kaygı olmalıdır. Dahası, Tillich en önemli kaygı olarak Tanrı'yı ele alarak diğer kaygıların geçici ve boş olduğuna temas etmiştir. Para, ün, makam gibi şeylerin de insanın nihai kaygısı olabileceğine dikkat çeken Tillich'e göre kaygı, günlük ihtiyaçlar için değil; nihai olana yani Tanrı için duyulmalıdır. Bu tür kaygıları nihai kaygı yerine veya sembolü literal okumaya çalışmaya putperest iman adını verir.

Tillich, insanın ruhsal varlığını anlatmada doğaüstücü metot, natüralist ve hümanist metodu yetersiz bularak bu eksikliği gidermek için koralasyon metodunu kullanmıştır. Tillich'e göre teoloji, insan ve doğa bir bütün oluşturarak Tanrı'nın doğasına katılır. Bu yöntem insan merkezli olup soruları ve sorunları insan yaşamından alarak yabancılaşma problemini önlemeye, cevapları ise vahiyden almaya çalışmıştır.

İnsanların kendilerini nasıl inşa ettiklerinin bir göstergesi olan kavramları incelemek önemlidir. Biz de bu çalışmamızda Tillich'in temel kavramlarını açıklamaya çalıştık. Protestan ilke bize göre en temel kavramdır. Putlaştırmayı ve kendi kavramlarımızı statikleştirmeyi önleyen bir kavramdır. Diğer yandan literatüre katkı olabilecek mahiyette Tanrı'yı ontolojik kanıtlamaktaki durağanlığı önlemek için Tillich'in Tanrı için kullanmış olduğu "temel, derinlik, önvarsayım ve mahiyet" kavramlarının ayrımını yaptık. Ontolojik alanın sadece St. Anselm'in belirttiği alandan başlamadığını gördük. Ayrıca yabancılaşma kavramının insanın dünyadaki merkezini kaybetmesi anlamına geldiğini ve nihai ilgisini yitirdiğini belirttik. Günah kavramı Kierkegaard'da olduğu gibi Tanrı'nın huzurunda ve onunla ilişkili oluşunu belirtmesi açısından önemlidir. Aynı zamanda, Tillich'in teonomi kavramı hayatı dinamik olarak anlamlandırmanın bir göstergesi olarak okunabilir.

Tillich'in, Tanrı hakkında kullandığı birçok kelimeyi kullanılan alana göre, Tanrı anlayışının yanlış anlaşılması için bir düzen içinde sunduk. Tillich, felsefe geleneğinden yoğun bir biçimde faydalanmıştır. Bu sebeple varoluşçu filozof olan Jaspers gibi somut varoluşu Tanrı-insan-doğa olarak üçe bölmüştür. Bu bölümlendirme tasvir etmek ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak için yapılmıştır. "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" diye adlandırdığı kavramlar hiçbir şekilde insanın bilgi sahip olamayacağı, kavramlarımızın uygulanamayacağı spekülatif alanlardır. Ama Kendinde Varlık'ın doğaya müdahalesi temel ve derinlik olarak görülmüştür. Doğa da insan üzerinden anlaşılır, fakat bu karşılaşma Tillich'e göre rastlantı sonucu karşılaşmadır. Asıl karşılaşma Şartsız'ın bize görülen yanı olan iman eyleminde görülür. İman yönelimi insanın bütün kişiliğiyle dahil olduğu bir eylemdir ve herhangi bir şeye indirgenemez. Burada "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" kelimelerinin kullanılması, kendine özgü bir yapının oluşu ve nedensel yapıya indirgenememesidir.

Bunun yanında Tillich'in din, bilim, tarih ve felsefe gibi alanların, birbirlerinin alanlarına müdahale etmeden birbirlerinden nasıl yararlanabileceğini ortaya koyduk. Günahla, moderniteyle, makineleşmeyle ve doğadan kopuşla yabancılaşan insanın "sürgün ettikleri Tanrı'yı hayatlarında tekrar nasıl görünür kılacaklarının imkanlarını araştırdık. Tillich'in din ve bilim'in birbirlerinden rol kapmadıkları ve ideolojiye dönüşmedikleri sürece çatışmadığını açıklamaya çalıştık. Bilimin bilgi sağlamak bakımından önemli olmakla beraber yeterli olmadığını, varoluşu ilişkisel

yönünden kopardığını, parçaladığını ve akış içinde incelememediğini diğer filozoflardan da yararlanarak ortaya koyduk. Ayrıca bilimin öne sürdüğü şeylerin değişebileceğini ve bu durumun bakış açısıyla ilgili bir şey olduğu belirtilmiştir. Tillich, ayrıca tarihin dinle ilişkisinin, olan malzemeyi toplamak ve onlar üzerinden yorum yapan tarih ve tarih felsefesinden farklı olduğunu belirtir. Bu bilimin de batı tarzı bakış açısından üretildiğini ve ayrıca imanın sembolünün tarihsel bir gerçekliğinin olmasının zorunlu olmadığını belirtir. Önemli olan onun önem verdiği “an”da kişiye ifade etmiş olduğu durumdur. Buna rağmen bu durumların doğruluğu bilimsel olarak tarih bilimi içerisinde araştırılabileceğini betimledik. Tillich’in felsefe ve din ilişkisine geldiğimizde ise, dinin ulaşılan bilgiyi sembollerle; felsefenin ise kavramlarla ifade ettiğini belirttiğini alıntılarla belirttik. Fakat kavramların sınırlayıcı ve varoluşu tam ifade etmede yetersiz olduğunu, bu açığı da sembollerin kullanılarak giderildiğini açıkladık.

Genelde varoluşçuluk, özelde Paul Tillich’in varoluşçuluk anlayışını işlemeye çalıştığımız bu çalışmada felsefe birikiminden de faydalanarak katkı sağlamaya çalıştık. Gerektiği yerlerde durumu açıklığa kavuşturmak için diğer yazarlardan da yararlandık.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Adams, James Luther, "Tillich's Interpretation of History", *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York 1952.
- Akgün, Tuncay, "Karl Jaspers", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C. 4, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- Alıcı, Mustafa, "Kutsala Giden Yol" *Din Bilimleri Dergisi*, 2005/5, (3), 73-120.
- Assman, Jan, *Kültürel Bellek*, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Aydeniz, Hüsnü, *Teist Varoluşçularda İman – Ahlak İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Bayer, Oswald, "Tillich as a Systematic Theologian", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009.
- Board, Rachel Sophia, "Tillich and Feminism", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009.
- Boss, Marc, "Tillich in Dialogue with Japanese Buddhism", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009.
- Bourdieu, Pierre, *Akademik Aklın Eleştirisi*, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2016.
- Braun, Willi, ve McCutcheon, Russell T., *Guide to the Study of Religions*, Cassell&Co., London and New York 2000.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, (2. Baskı), Lotus Yayınevi, Ankara 2013.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, Lotus Yayınları, Ankara 2000.
- Bümin, Tülin, *Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Capra, Fritjof, *Fiziğin Tao'su*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1991.
- Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Camus, Albert, *Tersi ve Yüzü*, (14. Baskı), Can Yayınları, İstanbul 2015.
- Castoriadis, Cornelius, "Entelektüeller ve Tarih" *Cogito Dergisi*, 1995, (3), 150-155.

- Cauly, Olivier, Kierkegaard, çev. Işık Ergüden, (1. Baskı), , Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.
- Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, (6.Baskı), Paradigma Yayınları, 2005.
- “Chronology”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009.
- Cüceloğlu, Doğan, İnsan ve Davranışı, (2. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
- Çalışkan, Mehmed Ali, “Gözlerimizin Baktığı Kadar Dünya”, *Arka Kapak Dergisi*, 2016, (6), 38-40.
- Çınar, Aliye, “Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel”, *Dindarlık Olgusu*, Kurav Yayınları, İstanbul 2006.
- Çınar, Aliye, Varoluşçu Teoloji, (1.Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Çınar, Aliye, “Yaşayan Bir Varlık Olarak Dil”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 2005, (5), 105-122.
- Dağ, İhsan, “Psikolojinin Işığında Kaygı”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 1999, (6), 167-174.
- Dindar, Bilâl, “Sokrates ve J. P. Sartre Felsefesinde İnsan”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, (1), 77-86.
- Ersevim, İsmail, Freud ve Psikanaliz’in Temel İlkeleri, (3.Baskı), Assos Yayınları, İstanbul 2005.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.
- Foulquie Paul, Varoluşçunun Varoluşu, (3. Baskı), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- Gaster, T. H., Thespis Eski Yakındoğu’da Ritüel, Mit ve Drama, çev. Mehmet H. Doğan, (1. Baskı), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.
- Geçtan, Engin, Psikanaliz ve Sonrası, (11. Baskı), Metis Yayınları, 2005.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990.
- Güler, İlhami, “Tanrı’nın Ölümü, Göçü, Geri Çekilmesi, Tutulması ve Unutulması Olarak Modern Tekno-Seküler Çağ”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014/12, (2), 23-32.
- Hanefi, Hasan, “Kelam İlminin Tarihselliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. İbrahim Aslan), 2004/XLD, (1), 263-284.

- Hanefi, Hasan, “ Oryantalizmden Oksidentalizme”, *Uluslar Arası Oryantalizm Sempozyumu Kitabı*, ed. Lutfi Sunar, (1. Baskı), İBB Yayınları, İstanbul 2007.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, State University of New York Press, Albany 1996.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir*, Kaknüs Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Heisig, W. James, “Symbolism”, *The Encyclopedia of Religion*, C. 14, New York 1987.
- Honer, Stanley M., vd., *Felsefeye Çağrı*, (2.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- İrğat, Muhammet, “Klasik Fizikten Modern Fiziğe: Değişen Paradigmanın Epistemik Temeli”, *Adıyaman Üniversitesi Bilim Kültür ve Sanat Sempozyumu*, Adıyaman 2014.
- Johnstone, Ronald L., *Religion in Society*, (4. Edition), Prentice Hall, New Jersey 1992.
- Karakaya, Talip, “Martin Heidegger’e Göre Daisen’in Zamansallığı ve Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, (12), 27-42.
- Kelsey, David H., “Paul Tillich”, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford, University of Cambridge, Blackwell 1997.
- Kierkegaard, Soren, *Kaygı Kavramı*, Hece Yayınları, Ankara 2004.
- Kierkegaard, Sören, *The Concept of Dread*, (2. Edition), Princeton University Press, Princeton 1957.
- King, Richard, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Budhist Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- Koç, Emel, “J. P. Sartre Felsefesinde ‘Ben-Başkası-İletişim’ Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necati Öner Armağanı*, 1999/XL, 333-347.
- Kula, Naci, “Kur’an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000/9, (9), 361-376.
- Kuşçu, Emir, *Din Fenomenolojisi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key*, (3. Edition), The New American Library, New York and Toronto 1951.
- Leibrecht, Walter, “The Life and Mind of Paul Tillich”, *Religions and Culture*, Harper & S.C.M. Press, London 1959.
- Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Loomer, Bernard M., “Tillich’s Theology of Correlation”, *The Journal of Religion*, 1956/36, (3), 150-156.

- Macquarrie , John, An Existentialist Theology A Comparison of Heidegger and Bultmann, Harper Torchbooks, New York 1965.
- Manning, Russell Re, "Preface", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009.
- Marshall, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- May, Rollo, Yaratma Cesareti, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2015.
- McKelway, J. Alexander, The Systematic Theology of Paul Tillich, Delta Book, New York 1966.
- Ortaylı, İlber, Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek II, Timaş Yayınları, İstanbul 2006.
- Özcan, Hanifi, Epistemolojik Açıdan İman, (5. Baskı), Marmara İlahiyat Yayınları, İstanbul 2014.
- Özcan, Zeki, "Sartre'da Varlık ve Kaynağı Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991/3, (3), 193-202.
- Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Parella, Frederick J., "Tillich's Theology of the Concrete Spirit", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009.
- Plantinga, Alvin, Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı?, (2. Baskı), Elis Yayınları , Ankara 2014.
- Platon, Theaitetos, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Proudfoot, Wayne, Religious Experience, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1985.
- Reçber, Mehmet Sait, "Ethics and Politics Kitap Tanıtımı", *İSAM Dergisi*, 2009, (21), 138-143.
- Reçber, Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2004/1, (39), 20-41.
- Reçber, Mehmet S., Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- Salim, Zeyneb, *On Estrangement and Human Impotence: Paul Tillich and Said Nursi In Conversation* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Hartford Seminary, Hartford (U.S.A.) 2008.

- Sartre, J. Paul, Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1990.
- Scharlemann, Robert P, “Paul Johannes Tillich”, *Encyclopedia of Religion*, C. 13, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, Detroit 2005.
- Schüßler, Werner, “Tillich’s Life and Works”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (1. Edition), Cambridge University Press, New York 2009.
- Şeriati, Ali, İnsanın Dört Zindanı, çev. Ejder Okumuş, (5. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- Şeriati, Ali, İnsanın Dört Zindanı, çev. Hüseyin Hatemi, (5. Baskı), İşaret Yayınları, İstanbul 1997.
- Tan, Necmettin, *Paul Tillich’te Vahiy ve İman* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara 2002.
- Taşdelen, Vefa, Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş, (1. Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2004.
- Tezcan, Mahmut, “Gençlik ve Yabancılaşma”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1985/18, (1), 121-127.
- Thomas, J. Heywood , Paul Tillich: An Appraisal, Westminster Press, Philadelphia 1963.
- Thomas, J. Heywood, “Paul Tillich”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Mehmet Dağ), 1978/XXII, (1), 201-243.
- Tillich, Paul, Ahlak ve Ötesi, çev. Aliye Çınar, (2. Baskı), Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Tillich, Paul, “An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought” *Theology of Culture*, London 1959.
- Tillich, Paul, Aşk, Güç ve Adalet, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- Tillich, Paul, “Autobiographical Reflections,” *The Theology of Paul Tillich*, ed. C. W. Kegley, and R. W. Bretall, The Macmillan, New York 1952.
- Tillich, Paul, “Din Dilinin Doğası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Aliye Çınar), 2002/11, (2), 227-236.
- Tillich, Paul, Din Felsefesi, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Tillich, Paul, Dynamics of Faith, Harper & Row, New York 1947.
- Tillich, Paul, İmanın Dinamikleri, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

- Tillich, Paul, “İki Tip Din Felsefesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Aliye Çınar), 2003/12, (1), 331-344.
- Tillich, Paul, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, (1. Baskı), Okuyan us Yayınları, İstanbul 2014.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, 3 volumes, University of Chicago Press, Chicago 1951-1957-63.
- Tillich, Paul, *The Boundaries of Our Being: A Collection of his Sermons with his Autobiographical Sketch*, Collins, London 1973.
- Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1969.
- Tillich, Paul, *The Protestant Era*, Chicago University Press, Chicago 1963.
- Tillich, Paul, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner’s Sons, New York 1948.
- Tillich, Paul, *Theology of Culture*, Oxford University Press, London 1959.
- Tillich, Paul, “The Word of God”, *Writings in the Philosophy of Religion Main Works*, Volume 4, De Gruyter- Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin and New York 1987.
- Tillich, Paul, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York 1967.
- Tillich, Paul, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religiononline.org%20Books/Tillich.%20Paul%20-20My%20Seach%20for%20Absolutes.pdf>> 24.04.2016.
- Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.
- Tokat, Latif, *Din Felsefesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2015.
- Tokat, Latif, “Paul Tillich”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, C. 4, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- Tokat, Latif, *Varoluşsal Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013.
- Topaloğlu, Aydın, *Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, (1. Baskı), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Topçu, Nurettin, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, (4. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2011.
- Unamuno, Miguel De, *Yaşamın Trajik Duygusu*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1986.

- Verneaux, Roger, Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler, çev. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2001.
- Verneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.
- Wuthnow, Robert, “Study Religion, Making it Sociological”, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Yasa, Metin, Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi, Elis Yayınları, Ankara 2015.
- Yasa, Metin, Paradoksal Konuşmak, (1. Baskı), Elis Yayınları, Ankara 2007.
- Yerlikaya, Turgay, “Nereye Gitti Bu Entelektüeller”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2013/3, (5), 223-228.
- Yılmaz, Nuh, “Toplumsal Eleştiri Olarak Kurban”, *Uluslar Arası Kurban Sempozyumu*, İstanbul Matbaası, İstanbul 2008.