

## İki Tip Din Felsefesi\*

**Paul TILLICH**

**Çev.: Aliye ÇINAR**

**Arş. Gör.; U. Ü. İlahiyat Fakültesi**

### **Özet**

*Tillich'e göre 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 kendiyile özdeş olan, yabancılaşmakla birlikte, kesinlikle kopmadığı ve kopamayacağı bir şeyi fark eder. İkinci yolda insan, Tanrı'yla karşılaşırken bir yabancıyla karşılaşır. Bu iki tarz, ontolojik ve kozmolojik olmak üzere, iki mümkün din felsefesi tipini sembolize eder. Yabancılaşmanın üstesinden gelen yol, din felsefesindeki ontolojik metodu sembolize ederken, bir yabancıyla karşılaşma şekli ise, kozmolojik yolu temsil eder.*

### **Summary**

#### **Two Types of Philosophy of Religion**

*According to Tillich, one can distinguish two ways of approaching God: the way of overcoming estrangement and the way of meeting a stranger. In the first way man discovers himself when he discovers God; he discover something that identical with himself although it transcends him infinitely, something from which he is estranged, but from which he never has been and never can be separated. In the second way man meets a stranger*

- 
- Bu yazı, Paul Tillich'in, *Theology of Culture* (Kültür Teolojisi) isimli eserinin 10-30. sayfaları arasında yer alan *Two Types of Philosophy of Religion* başlıklı makalenin çevirisidir (U.S.A., 1969).

*when he meets God. The two ways symbolize the two possible types of philosophy of religion: Ontological type and the cosmological type. The way of overcoming estrangement symbolizes the ontological method in the philosophy of religion. The way of meeting a stranger symbolizes the cosmological method.*

**Anahtar Kelimeler** : Tillich; ontolojik din felsefesi; kozmolojik din felsefesi.

**Key Words** : Tillich; Ontological and cosmological philosophy of religion.

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* kendisiyle 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 kabîinden ve farazî bir temel üzerinde arkadaşlık kurarlar. Ancak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanatlar serd edilebilir.

Bu iki tarz, ontolojik ve kozmolojik olmak üzere, iki mümkün din felsefesi tipini sembolize eder. Yabancılaşmanın üstesinden gelen yol, din felsefesindeki ontolojik metodu sembolize ederken, bir yabancıyla karşılaşma şekli ise, kozmolojik yolu temsil eder. Bu makalenin amacı şunları göstermektir: (1) ontolojik metot her din felsefesi için esastır; (2) ontolojik metodu kendisine temel olarak almadığı durumlarda kozmolojik metot, felsefe ve din arasında yıkıcı bir yarılmaya yol açar; (3) ontolojik yaklaşımın temeli üstünde ve ona tâbi olan kozmolojik din felsefesi, din ve seküler kültür arasındaki uzlaşmaya katkıda bulunabilir. Bu üç husus, on üçüncü yüzyıldaki iki din felsefesi türünün klâsik ifadelerine şümüllü bir referans zemininde tartışılacaktır.

### **Genel Tarihsel Problem**

Batı insanlığı, *mitosun* hakiki materyalleri olan, yarı dinî-yarı büyüsel, yarı ilahî-yarı şeytanî, yarı ulvî-yarı süfli, yarı soyut-yarı somut varlıklar şeklindeki "güçler" altında geçen yıllanmış esaretinin üstesinden iki gelişmeyle gelmişti. Bu güçlerin birine, yani İsrail peygamberinin Tanrı'sına, onların *bizzat* boyun eğmesiyle, söz konusu "güçler" *dinî olarak* zapt edildi. Adaletin tanrısı şeklindeki

niteliği, onu tümel Tanrı kıldı. Bu güçlerin hepsinden daha gerçek olan bir prensibe itaat ettirmek suretiyle “güçler”, *felsefi olarak* ele geçirildi; bütün niteliklerin kucaklayıcısı olarak Tanrı'nın niteliği onu tümel prensip yaptı. Bu süreçte “güçler” kendi kutsal karakterini kaybetti ve kutsal karakterleriyle birlikte insan bilincindeki dayanaklarını da yitirdiler. Bütün kutsallıklar mutlak Tanrı'ya ya da mutlak prensibe dönüştürüldü. Tanrılar gözden kayboldular ve mutlak Tanrı'nın hizmetçileri ya da mutlak prensibin görünüşleri oldular. İtaat ve dönüşüme rağmen “güçler”, tamamen bastırılmadı. Onlar geri dönebiliyorlardı ve bir bâtil inanç ya da korkunun saltanatını tesis edebiliyorlardı; mutlak Tanrı bile diğer güçlerin yanında –mutlak olmasa da belki en yüksek– bir güç olabiliyordu. Aynı zamanda hem bilimi hem de dini tehdit eden “güçler”in geri dönmesine karşı, gerçekliğin bilimsel yorumu kadar dini yorumunu da korumak, din felsefesinin görevlerinden biridir.

“Güçler”in mutlak Tanrı ve mutlak prensibe itaatiyle zuhur eden problem *iki Mutlak probleminden* başkası değildir. Onlar birbirleriyle nasıl ilişkilendirilir? Dinî mutlak (*Deus*=Tanrı) ve felsefi mutlak (*esse*=Varlık) birbirinden alâkasız olamaz! Bilmek kadar varolmak perspektifinden onların bağıntısı nedir? “Tanrı vardır”, şeklindeki en basit bir ifadede irtibat kurulur; ancak din felsefesinin bütün problemlerindeki mesele bu bağlantının niteliğidir. Bu soruya verilen farklı cevaplar, Batı dinî düşünce güzergâhının kilometre taşıdır; ve bu güzergâh, dinî bilincin gittikçe artan *kaybına* gider. Aslında bu gelişmeden sorumlu olmamasına rağmen din felsefesi, kendi prensibine göre bunun kaçınılmaz bir gelişme olup olmadığını ya da başka bir durumun olasılığını sorgulamak zorundadır.

### **Augustinusçu Çözüm**

Augustinus, Antik şüpheciliğin bütün içerimlerini tecrübe ettikten sonra, sözkonusu iki Mutlak problemine klâsik bir cevap verdi: Onlar, hakikatin doğasında uzlaşırlar. Hakikat (*veritas*), her felsefi argümanda varsayılır. Hakikat (*veritas*), Tanrı'dır. Esasında hakikati inkâr edemezsiniz çünkü, bunu sadece hakikat adına yapabilirsiniz –ki bunu da hakikati tesis ederek icra edersiniz. Eğer hakikati tesis ederseniz, Tanrı'yı onarsınız. Augustinus, “hakikati bulduğum yerde, bizzat hakikat olan Tanrı'yı buldum”, diyor. Dinî nihâi, Tanrı problemi dahil, her felsefi sorunda varsayılmak suretiyle dinî ve felsefi tarzdaki iki Nihâi sorunu çözüme kavuştu. Tanrı, *Tanrı sorununun ön varsayımdır*. Bu, din felsefesi probleminin ontolojik çözümüdür. Eğer Tanrı bir sorunun *temeli* olmayıp *objesi* ise, ona kesinlikle ulaşılamaz.

Halesli Alexander, Bonaventura ve Matthew Aquasparta'nın temsil ettiği on üçüncü yüzyıl skolastizminin Fransiskan okulu, bir teoloji prensipleri doktrini içinde Augustinuscu çözüm geliştirdi ve

bazı Aristotelesçi etkilere rağmen, ontolojik din felsefesi türünü ileri sürdü. Onların bütün vurgusu, Tanrı bilgisinin doğrudanlığı (*immediacy*) üzerineydi. Bonaventura'ya göre, "Tanrı, hâlis ruh için kesinlikle hâzırdır ve doğrudan doğruya bilinebilir"; O, herkes için ortak biri olarak aracısız bir şekilde bil-fiil bilinebilir. Çünkü o, bilginin prensibidir, yani Matta'nın dediği gibi, başka her şeyin onun ışığında bilindiği ilk hakikattir. Aslında o, suje ve objenin özdeşliğidir. O, subjektivite ve objektivite ayrıldığında mümkün olan şüpheye boyun eğmez. Elbette psikolojik olarak şüphe olasıdır; fakat mantıksal olarak Mutlak, şüphenin kat'i edimiyle onanır; çünkü o, özne ve yüklem arasındaki ilişkiye dâir her ifadede imâ edilir. Bizzat hakikat sendedir; ona sımsıkı sarıl (*Ecce tibi est ipsaveritas. Amplexere illam*). Bu şekildeki nihaî prensipler ve onların bilgisi bireysel zihnin değişmelerinden ve göreceliliğinden bağımsızdır; onlar değişmeden âridir; düşüncenin ilk kategorileri kadar mantıkî ve matematiksel aksiyomlarda ifşa olan ebedi ışıktır. Bu prensipler, zihnimizin fonksiyonlarıyla yaratılmaz fakat bizzat hakikatin ve bu nedenle zihnimizdeki Tanrı'nın mevcudiyeti anlamına gelir. Duyu idraki ve soyutlama sayesindeki Thomascı bilgi metodu, bilimsel amaçlar için faydalı olabilir ancak o, Mutlak'a kesinlikle ulaşamaz. Aristotelesçi-Thomascı yaklaşım hakkında, Matta mantıkî sonucunu önceden kestirerek, "bu metot bilim yolunu inşa etse bile, hikmet yolunu bütünyle yıkar" demişti. Hikmet (*sapientia*), bizzat prensiplerin, hakikatin bilgisidir. Bu bilgi ya aracısızdır (*immediate*) ya da var değildir. O, Kutsal Kitap otoritesinden (*scripturarum autoritas*) olduğu kadar insan aklından (*humana ratio*) da ayrıdır. O, şeylerin bizzat kendilerinden kaynaklanan vâsıtasız kesinliktir. Halesli Alexander'ın ifade ettiği gibi, Ebedî hakikati idrak etmek ve onu kabul etmek bir ve aynıdır.

Her sorunda ve her şüphede varsayılan hakikat, suje ve obje yarılmasını önceler. Onların hiçbirini nihaî bir güç değildir. Fakat onlar, kendilerinin üstündeki nihaî güce, Bizzat-Varlığa (*in primum esse*) katılırlar (*participate*). "Varlık öncelikle zekâda (*intellect*) ortaya çıkan şeydir" (*Quod primum cadit in intellectu*). Ve bu Varlık (varlık teki değil), saf aktüelliktir ve bu nedenle ilâhidir. Onu, tıpkı aslında ışığı fark etmeksizin her şeyi ışıktaki gördüğümüz gibi, her dâim görürüz ancak her dem fark edemeyiz.

Augustinus ve takipçilerine göre, nihaî hakikat (*verum ipsum*), aynı zamanda nihaî iyidir (*bonum ipsum*); zira Varlığın nihaî kudretinden daha az olan hiçbir şey, iyinin nihaî gücü olamaz. Değişebilen ve şartlı iyi, onu kaybetme olasılığının korkusunun üstesinden gelemez. Bütün iyiliklerin temelinde (*prius*) sadece Değişmez olan bulunabilir. Nihaî varlıkla (*esse ipsum*) ilişkide, fonksiyonların ayrılması suje ve objenin yarılmasını

varsayacağından dolayı bilişsellik ve arzu arasında herhangi bir fark görmek mümkün değildir.

Eğer mistisizm, Bizzat-Varlıkla ilişkide suje ve objenin özdeşliğinin tecrübesi olarak tanımlanırsa, Augustinusçu geleneğe haklı olarak mistik denilebilir. Yabancı ve yabancılaşma fikirlerimize dayanarak Meister Eckart, “Tanrı ve ruh arasında ne bir yabancılaşma ne de mesafe vardır; bu nedenle ruh, Tanrıya müsvavi olmakla kalmayıp aynı zamanda Onun tâ kendisidir de”, der. Elbette bu, Eckart ve diğer mistiklerin de bildiği gibi, paradoksal bir ifadedir. Çünkü özdeşliği *belirtmek* için, özdeş olmayan bir öge varsayılır. Bu, ontolojik yaklaşımda dinamik ve eleştirel noktanın doğruluğunu gösterir.

Tanrı'nın varlığının dâir ontolojik kanıt, bu temel üstünde anlaşılmalıdır. Bu kanıt, –her ne kadar bu formda ifade edilse de– ne bir kanıttır ne de Tanrı'nın varoluşuyla ilgilidir. Ontojik kanıt, aslında zihnimizin Varlık'la ilişkisinin rasyonel tasviridir. Zihnimiz, ne zaman fark edilirse edilsin, doğrudan doğruya delil hüviyetindeki apaçık prensipler (*principia per se nota*), yani aşkın, varlık (*esse*), hakikat (*verum*), iyi (*bonum*) tarzında ilkeler imâ eder. Onlar, bilgi ile bilinen arasındaki farkın aktüel olmadığı Mutlak'ı (*Absolute*) tesis eder. Varlığın prensibi olarak Mutlak, mutlak kesinliğe sahiptir. O, bütün düşüncelerin ön varsayımı olduğu için zorunlu bir düşüncedir. Halesli Alexander'a göre, “İlahi töz, var olmaması tasavvur edilemeyen olarak bilinir”. İnsanların, bu düşünceden vazgeçmesi zihnin özsel yapısından ziyade bireysel kusurlara dayanır. Zihin, kendi yapısının temelinde en yakın olan şeyden kaçabilir. Bu, ontolojik kanıtın hassas yönüdür. Ancak kendi epistemolojik realizmine dayanarak Anselmus, prensibi, tümel bir prensibe dönüştürdü. O, böyle yapmak suretiyle, Bizzat-Varlık'ın zorunluluğundan en kâmil varlığa, öz ve varoluşun ötesindeki bir prensipten var olan bir şeye mantikî bir geçişin imkanını haklı olarak inkar eden, tâ Gaunilo ve Thomas'dan Kant'a değin mevcut bütün hücumlara kapı araladı.

Bu *netleşmemiş* zihinsel durumda bile, iki Mutlak sorununa ilişkin ontolojik cevabın ne demek istediği görülebilir. Tanrı Varlıktır (*Deus est esse*) ve Tanrı'nın kesinliği Bizzat-Varlığın kesinliği ile özdeştir. Tanrı, Tanrı sorunun ön varsayımıdır.

### Thomasçılığın Çözülmesi

Augustinus ve Augustinuscu çözümün işlediği ontolojik yaklaşım, tıpkı bu yaklaşımın Anselmuscu delil formunda ve büyük Fransiskanların teolojik kullanımında olduğu gibi, güçlülere yol açmıştı. Burada Thomas'ın eleştirisi başlar. Bizzat Thomas'ın ve daha radikal olarak Duns Scotus ve Okamlı William'in eleştirisi suistimal ve güçlüklerin ötesine geçmiştir. Batı insanlığının büyük bir kesiti için bu çözüm, ontolojik delili ve ontolojik delille de doğrudan dinî kesinliği yavaş yavaş sarsmıştır. İlk din felsefesi tipi, ikinci tiplerle yer değiştirmiştir.

Din felsefesine genel Thomascı yaklaşım şöyledir: Tanrı'ya dâir rasyonel yol doğrudan olmayıp, vâsıtalıdır. O, doğru olmasına rağmen, şartsız kesinlik vermeyen bir sonuç çıkarma tarzıdır; bu nedenle Tanrı'ya rasyonel ulaşma, otoriteyle tamamlanmalıdır. Bu, Fransiskanların aracısız rasyonelliklerinin, kanıtsal rasyonellikle yer değiştirdiği ve rasyonel ögenin rasyonel olmayan otoritenin yanında yer aldığı anlamına gelir. Bu adımı atmak için Thomas'ın, Augustinus'un çözümünü saf dışı etmesi gerekiyordu. Bu hususta Thomas, şunları kaydeder:

Bir şey, ya bizzat kendisiyle ya da tarafımızdan olmak üzere iki şekilde bilinebilir: Bu nedenle [a]"Tanrı vardır" önermesi, Tanrı, bizzatihi var olduğu sürece yine bu şekilde yani bizzat aşikâr olur, demektir; çünkü yüklem ile özne bir ve aynıdır. [b] Öyle ki Tanrı'nın bizzat kendisi varlıktır. . . Tanrı'nın ne olduğunu bilmediğimiz için, Tanrı vardır önermesi kendiliğinden bilinmez ve Tanrı'nın varlığının, bizim için daha çok bilinen şeyler sayesinde yani O'nun etkileri aracılığıyla gösterilmesi gerekir.

Bu sözlerde Aquinas, ontolojik yaklaşımın gücünü keser. İnsan, esas varlık (*primum esse*) ve asıl hakikatten (*prima veritas*) mahrum bırakılır. İnsan için yaratılmamış hakikate katılmak imkansızdır. Çünkü aşkın prensipler bizdeki ilâhinin mevcudiyeti değildir; onlar, sayesinde her şeyi görebildiğimiz "yaratılmamış ışık" değildir, fakat onlar zihnimizin yaratılan yapılarıdır. Bu şekilde, Mutlak'ın doğrudan doğruya bilgisinin ortadan kaldırılacağı açıktır. Niteliksel bakımdan prensiplerin bilgisi (*sapientia*), bilgiden (*scientia*) farklı değildir. Ne ifade ettiğini tam olarak anlamasa bile, bir müzik öğrencisinin matematikçilerin önermelerini kabul etmesi gerektiği gibi, insanın da, Tanrı kendi kendine kâimdir ve melekler derinden hisseder şeklindeki bilgi önermelerini kabul etmesi gerekir. Onlar bize otorite tarafından verilmiştir. Thomas, "otoriteden gelen iddiaların, bu doktrine (teolojiye) kesinlikle uygun olduğunu" söyler. Sonuç itibarıyla İncil, Bonaventura'da olduğu gibi tefekküre dâir bir rehber kitabından ziyade, hakiki önermelerden müteşekkil bir kitap olur. Fransiskanlar, özellikle de Alexander (a) ebedi hakikate ait olan ve doğrudan doğruya aşikâr olan (örneğin, varlık (*esse*), hakikat

(*verum*), iyi (*bonum*) şeklindeki Tanrı gibi) doktrinlerle (b) ebedi hakikatin geçici formlarda tecessüm eden ve olumsal ve apaçık olmayan (örneğin, Enkarnasyon ve Kilise doktrini) doktrinler arasında ayrıma giderken Thomas, bütün teolojik ifadelerin aynı seviyede yani otorite kabilinden olduğunu ileri sürer. Bu, inanç (*credere*) ve bilgi (*intelligere*) arasında bir yarılmanın cereyan ettiğinin alâmetidir. Thomas'a göre, aynı obje, hem imanın hem de bilginin objesi olamaz; çünkü iman, objesiyle doğrudan temas kurmayı imâ etmez. İman, bilgiden daha az bir şeydir. "İman vizyondan yoksun olduğu sürece, bilginin bilimde mevcut olan düzenini sağlayamaz", diyor, Thomas. Ona göre, temaşa bizim bedensel varoluşumuzda mümkün değildir. Düşük derecede kanıtlı inanç şeklinde anlaşılan ve bugün kendi kullanımını büyük ölçüde imkansız kılan "iman" teriminin bozulmasının kökleri burada yatar. Otoriteye itaat anlamındaki iman ile, bilimsellik anlamındaki bilginin ayrılması, Augustinus'da aynı ruhsal tözün ifadeleri olan psikolojik işlevlerin ayrılmasına yol açtı. Kendisine arızî olan içerikleri kabul etmek için irâde tarafından harekete geçirilen zekâ, -iradenin emri olmaksızın- bilimin ulaşamadığı aşkını kabul eder. İrâde, ontolojik farkındalık tecrübesinin etkisinden sonra, zekânın kapatamadığı yarığı kapatır.

İşte bütün bunlardan Thomas'ın duyuya bağımlı epistemolojisi çıkar: "İnsan zekası doğal erdemle, ilâhi töze ulaşamaz. Çünkü, hali hazırdaki hayat tarzımıza göre, zihnî bilgilerimiz duyuyla başlar." Bizim, oradan nedensellik kategorisi yardımıyla Tanrı'ya yükselmemiz gerekir. Bu, din felsefesinin oldukça kolay bir şekilde, kozmolojik terimlerle yapabileceği şeydir. Görüyoruz ki katıksız bir aktüellik olması gerekmektedir; çünkü potansiyellikten aktüelliğe geçiş, her hareketi önceleyen aktüelliğin varlığına bağlıdır. Ontolojik delil sadece kendi şüpheli formunda değil, bizzat asıl tözünde de mümkün değildir. Etienne Gilson bunu şu şekilde ortaya koyar: "Tanrının öz ve varoluşunun bir ve aynı olduğu gerçekten inkâr edilemez. Bu, Tanrı'nın bizzat sonsuzca yaşam olması anlamındaki bir varoluştur, yoksa kanıtlama sırasında sınırlı zihnimizin Tanrı'nın varlığını tesis ederken yükseldiği varoluş değildir." Açıktır ki, ikinci varoluş kavramı, O'nun varoluşunu bir taş, bir yıldız seviyesine düşürür ve müteakip gelişmelerin gösterdiği gibi, Tanrı'nın söz konusu düzleme indirilmesi ateizmi sadece olası değil neredeyse kaçınılmaz da kılar.

Bu yöndeki ilk adım Duns Scotus tarafından atıldı, ki o, sonlu olarak insan ve sonsuz varlık olarak Tanrı arasında aşılmaz uçurum olduğunu iddia etti ve bu ayrılıktan, kozmolojik kanıtların -sonlunun kanıtı olarak (*demonstrationes ex finito*)- sonluya bağlı kalacağı ve sonsuza ulaşamayacağı sonucunu çıkardı. Kozmolojik deliller,

kendiliğinden hareket eden yani teleolojik dünya fikrinin ötesine geçemez. Sadece bir olasılık olan, Tanrı'nın bu rasyonel imkanının ötesine yalnızca otorite geçebilir. Varlık kavramı kendi ontolojik karakterini kaybeder. Varlık, sonlu ve sonsuzluğun tamamen farklı sahalarını kapsayan bir kelimedir. Tanrı, bizzat-varlık olmaya son verir ve bilinmesi gereken biricik varlık (*cognitione particulari*) olur. Geç nominalizmin babası Occam, Tanrı'ya eşsiz bir şey (*a res singularissima*), der. O'na ne sezgiyle ne de soyutlama yoluyla ulaşılabilir; bu, (otoriteye itaat eden) iradeyi harekete geçirmesi gereken bilinç altındaki belli belirsiz inayet alışkanlığıyla, Tanrı'ya erişmenin dışında hiçbir suretle ona ulaşamadığı anlamına gelmez. Söz konusu durum, Augustinusçu çözümde Thomasçı çözümlenin nihaî sonucudur. Dinî ve felsefî mutlak şeklinde temayüz eden iki farklı tarzdaki nihaî sorunu şöyle cevaplandırılabilir: Dinî Mutlak, karşı konulmaz güçte eşsiz bir varlık olurken, felsefî Mutlak, her şeyin kendisinde olumsal ve bireysel olduğu belirli bir gerçeklik yapısında şekillendirilir. Başlangıçtaki Protestanlık, bu şekildeki felsefî ön kabuller altında gelişmekte olan her hangi bir din felsefesinden bizzat kendini sakındığında ve yeni bir senteze giren geç skolastizmin ayrıık öğelerinde kendi dinî tecrübeleri çerçevesinde bir iman kavramı işlediği zaman oldukça basiretliydi. Öyle ki imanın doğasının enine boyuna tartışılması ve dolayimsız delilin imanla naif özdeşleştirilmesinin üstesinden gelinmesi ve de dindeki olumsal unsurun aşikâr kılınması Thomasçı dönemecin başarısıydı.

### **İki Tip Din Felsefesinin Modern Din Felsefesindeki Çekişmesi ve Bunların Karışımı**

Bu başlık atında toplanabilecek materyal oldukça geniştir. Ancak klâsik cevaplarla kıyaslandığında bunların orijinalliği azdır. Bu cevaplar ayrılarak ya da karışarak tekrar tekrar geri döner. Genel trend kozmolojik tipler ve onun kesinlikle kendini olumsuzlaması ile belirlenirken, ona karşı ontolojik reaksiyonlar yüzyıllardır hep olagelmiş ve son yıllarda daha sık vuku bulmuştur.

Tanrı'nın varlığına yönelik (sözüm ona Kant'ın ahlâk kanıtını izleyen) ahlâkî din felsefesi, yeni bir tipi temsil eder. Ancak işin aslı bu değildir. Ahlâk kanıtı, ya ontolojik olarak ya da kozmolojik olarak yorumlanmalıdır. Eğer o, kozmolojik olarak anlaşılırsa, ahlâkî değerlendirme olgusu, ya değer ve mükemmelliğin nihaî birliğini garantileyen en büyük varlığa ya da değer yaratıcı süreçlerin gâlip gücüne inanmaya götüren bir çıkarsama temeline dayanır. Ahlâk kanıtı ontolojik tarzda yorumlanırsa, ahlâkî buyruğun şartsız niteliğinin tecrübesi, herhangi bir sonuç çıkarma olmaksızın, –en büyük varlık olmasa da– Mutlak'ın doğrudan doğruya tecrübesidir. Bu bağlamda örneğin, Descartes, – Duns Scotus'u müteakiben– zihnimizdeki sonsuz varlık fikrinden, bu fikrin sebebi olarak onun



varoluşu olduğunu belirten bir çıkarsamada bulunduğu, ontolojik kanıtın da kozmolojik olarak formüle edildiği dikkat çekicidir. Bu, Augustinusçu ve Kartezyen çıkış noktası arasındaki temel ayrımdır; o, Augustinus'un nihaî delil şeklindeki mistik öge fikri ile Descartes'in rasyonellik kavramının uzağında kök salar.

Alman İdealizmi açıkçası ontolojik din felsefesi türüne dâhildir. O, suje ve objenin aslını (*prius*) yeniden tesis etme hususunda yanlış değildi ancak Fransiskan'ların dinî pozitivizmleriyle korudukları bir teşebbüs olan, Mutlak'dan olumsal içeriklerin bütünüdür çıkarılması yerinde değildi. Ontolojik yaklaşımın sınırlarının aşılması, Protestanlık'ın gözünde Alman İdealizminin güvenilirliğini sarsmıştır; tıpkı Yeni-Skolostik ontolojistlerin aynı hatasının Katoliklik'in nazarında onun itimadını zedelediği gibi.

Sözüm ona empirik ya da deneysel din felsefesi yeni hiç bir tür ortaya koymamıştı. Onun temsilcilerinin çoğu kozmolojik türe dahildi. Onlar, Tanrı'yı, kozmolojik tipin her zaman yapması gerektiği gibi, ona kozmolojik ihtimallerle ilişkisiz kalan, eski Protestan kişisel iman düşüncesinin artıklarını ekleyerek, "insanın genel tecrübelerinin en iyi açıklaması" ya da "teistik hipotez" veya "en makul inanç" gibi benzeri varyasyonlar şeklinde, tartıştılar. Bununla beraber, bunlar, genellikle empirik yaklaşım ile oldukça az ortaklığı bulunan dinî tecrübe fikrini kullanırlar ve Fransiskan terimler ve iddialara başvururlar. Eğer Tanrı fikri, "Tanrı'nın varlığı meselesinin ölü bir konu haline geldiği şeklinde" formüle edilmek durumunda kalırsa, (Wieman); "dünyadaki en Derin gerçeklikle akraba olan insanın en iç merkezi" hakkında konuşulursa (Lyman); gerçek ateizmin olasılığı inkar edilirse (Baillie); bizim Tanrı bilgimiz adına temaşa (*vision*) kavramı tekrar tekrar kullanılırsa; ontolojik yaklaşım her ne kadar açıkça belirtilmese ve onun kozmolojik yaklaşımla ve imanla ilişkisi yeterince açıklanmasa da, ontolojik bir atmosfer içine alınırız.

Varlık ve değer bakımından bütün objektif bilginin esası (*prius*) olarak "Bütünlük"ün doğrudan tecrübesini vurgulayan Hocking, ya da somutlaştırma prensibi olarak Tanrı'nın asıl doğasından bahseden Alfred N. Whitehead, veya ontolojik argümanı yeniden tesis etmeye çalışan ve ontolojik argümanla Tanrı'daki "olumsallığı" birleştirmeye gayret eden Charles Hartshorne gibi düşünürlerin din felsefeleri daha bilinçli olarak ontolojiktir. Kozmolojik argümanları açıkça reddettiği ve kesinlikle obje ve suje arasındaki yarığı kabul etmeyi yadsıdığı sürece gerçek pragmatizm de ontolojik çizgiye dahildir. Bununla beraber o, James'in "inanma arzusu" şeklindeki Skotistik doktrininde olduğu gibi kozmolojik tipin kalıntılarından bağımsız değildir ve dine, kozmolojik tarzın amacı ile şöyle veya böyle rasyonel bir yaklaşımın gayesinin örtüşeceği yaygın kanıdır.

Burada önerilen sistematik çözüm sadece olumlu ve yapıcı bir şekilde ifade ediliyor. Bu şekilde sistematik teşebbüse dayanan argümanlar, iki tip din felsefesinin klâsik tartışmalarında ve onun modern akislerinde imâ edilmektedir. Ontolojik yaklaşımın tahribinden sonra onlar, niçin bizzat dinin de tahrip edildiğini açıkça gösterdiler.

### **Şartsızın Ontolojik Farkındalığı**

İki Mutlak'a ilişkin sorun, olsa olsa felsefî mutlak ile dinî Mutlak'ın *bir* ögesinin özdeşleştirilmesiyle cevaplandırılabilir. Tanrı Varlıktır (*Deus est esse*), bütün din felsefesinin temelidir. Tanrı'nın varlık oluşu, düşünce ve din arasındaki birliğin şartıdır; ki bu , - tabir caizse- onların kişisel ve kültürel hayat arasındaki şizofrenik yarıkların, üstesinden gelir.

Din felsefesindeki ontolojik prensip şu şekilde ifade edilebilir: *İnsan, pratik tarzda olduğu kadar teorik olarak da, obje ve suje yarılmasının ve obje ile sujenin birbirine tesir etmesinin temelindeki (prius) şartsız bir şeyin doğrudan doğruya farkındadır.*

Bu ifadedeki "farkındalık", "sezgi", "tecrübe", "bilgi" terimlerinin çağrışımlarından kaçınılarak en nötr bir terim olarak kullanılmaktadır. Şartsızın farkındalığı "sezgi"nin niteliği değildir; çünkü Şartsız, bu farkındalıkta sezilmesi gereken bir *Gestalt* olarak sezgi değil fakat, bir öge, bir güç, bir talep olarak ortaya çıkar. Thomas, insan, zaman ve uzamla bağlantılı olduğu sürece, Tanrı temaşasının insanî bir olasılık olmasını inkar etmede haklıydı. "Tecrübe" kelimesi de kesinlikle kullanılamazdı; çünkü o, bir gerçekliğin gözlenen mevcudiyetini, diğer gerçeklikle sıradan bir şekilde tasvir eder; ve böylece Şartsız, kesinlikle tecrübî bir gözlem meselesi değildir. "Bilgi", son tahlilde suje ve objenin ayrılmasını varsayar ve Şartsız'a ilişkin farkında oluşun tamamen karşısında olan yalıtılmış teorik bir edimi imâ eder. Ancak bu terminolojik sorun çok da önemli değildir. Açıktır ki, ontolojik farkındalık doğrudan doğruyadır ve ona çıkarımsal bir süreçle ulaşamaz. Bilinçli bir dikkat onun üzerinde odaklandığında, kayıt ve şart tanımayan bir kesinlikle o, hâzır ve nâzır olur.

Şüphesiz farkında olmak da bilişsel bir terimdir. Ancak şartsızın farkındalığı bizzat şartsızdır ve bu nedenle psikolojik işlevlerin bölünmesinin ötesindedir. Ruhun fonksiyonlarının karşılıklı içkinliğini ve varlık (*esse*), hakikat (*verum*) ve iyile

---

\* Düzenli organize bütün, biçim anlamına gelir. Bir algının sergilediği bütünlük duygusuna Gestalt denir. Parçaları olmakla birlikte işlevsellikte bu parçalardan daha fazla bir şey olan ve şu, şu... şeklindeki ögelere bölünmeye karşı koyan varoluşsal bütünlüktür -çn.

(*bonum*) ilişkilerinde onları ayırmanın imkansızlığını göstermek Augustinuscu psikolojisinin asıl ilgisiydi. Sanki Şartsız, kendi tam mevcudiyetiyle –bütün varlığında şartsızın şartlandırmadığı– herhangi bir gözlemciyi dışta bırakmıyormuş gibi onun farkında olmak imkansızdır. Thomas, psikolojik işlevlerin özsel birliğini çözdüğünde ve zekanın tek başına icra edemeyeceği şeyi başlıbaşına iradeye atfettiğinde, dinin anlaşılmasını yaraladı. Ve Schleiermacher de, Protestan Aydınlanmasının kozmolojik yaklaşımına karşı, büyük mücadelesinde (dini işlev olarak) “hissi”, irade ve zekadan kestiği zaman ve böylece dini, kişisel varoluşun bütünlüğünden dışladığında, ve onu duygusal subjektiviteye teslim ettiğinde dinin anlaşılmasını zedeledi. İnsan, –sadece kendi bilişsel işlevi değil– Şartsızın farkındadır. Bundan dolayı, bu farkındalığa, varoluşsal felsefenin kullandığı anlamda, yani bilişsel işleve bir bütün olarak insanın katılması manasında “varoluşsal” denebilir. Aslında, bu, söz konusu terimin felsefede uygun bir şekilde kullanıldığı belki de yegane noktadır. Onun burada kullanılmamasının sebebi, ontolojik farkındalıkta –“varoluşsal” kelimesi ile ayrılma ve karar belirtildiğinde– şartsız ve şartlının özsel birliğidir. Ayrılma ve karar iman ögesidir. Teoloji doğrudan doğruya ve kasıtlı olarak varoluşsal iken, felsefe, filozofun varoluşsal durumu sayesinde dolaylı ve kasıtsız olarak varoluşsaldır.

“Şartsız” teriminin biraz yoruma ihtiyacı vardır. Gerçi tarihi açıdan “iki mutlak” ibaresi kullanılsa da meseleyi açıklamak için yapıcı açıdan, kelime şartsız ifadesiyle yer değiştirdi. Lafzî olarak alınacak olursa “mutlak”, “ilişkisiz” anlamına gelir; o, geleneksel manada alındığında idealist, kendini geliştirici prensibi çağırır. Her iki anlam da, şartsız bir şeyin farkında olanlardan şartsız talebi imâ eden ve rasyonel bir dedüksiyon prensibi olarak yorumlanamayan “şartsız” kavramından kaçınır. Öyle ki buradaki yanlış çağrışımların da önüne geçilmelidir: Ne “Şartsız”, ne de “şartsız bir şey”, bir varlık, hatta en büyük varlık ya da Tanrı anlamına gelir. Tanrı’yı Tanrı kılan onun şartsızlaştırılmasıdır, ancak “şartsız”, Tanrı değildir. “Tanrı” sözü, insanoğlunun kendi nihai ilgisini (şartsız bir şeyin ele geçirmesi) ifade ettiği somut sembollerle doldurulur. Ve bu “bir şey” sadece bir şeyden ziyade, her varlığın pay aldığı varlığın gücüdür.

Varlığın bu gücü, varlığı haiz olan her şeyin esasıdır (*prius*). O, mantıksal olarak ve ontolojik olarak bütün özel içerikleri önceler. O, her ayrılmayı önceler ve her etkileşimi olası kılar; çünkü o, kendisi olmaksızın ne ayrılmının ne de etkileşimin düşünülebildiği özdeşlik noktasıdır. Bu, esas olarak edim de olduğu kadar bilmede de obje ve sujenin ayrılması ve birbirini etkilemesine gönderme yapar. Objeye ve sujenin esası, teorik ve pratik açıdan bir konu şeklinde, insana obje

olamaz. Tanrı, sujeler olan bizlere obje değildir. O, her zaman bu bölünmeyi önceleyen şeydir. Fakat öte yandan, O'nun hakkında konuşuruz ve O'nda eylemde bulunuruz ve bundan kaçınamayız; çünkü bizim için gerçek olan her şey obje-suje korelasyonuna girer. Bu paradoksal durumdan, yarı-küfre batık ve mitolojik "Tanrı'nın varlığı" kavramı doğar. Ve böylece, bu objenin varlığını ispatlamak için eksik teşebbüsler var olagelmıştır. Böyle bir anlayış ve bu tür bir teşebbüs için ateizm, haklı dinî ve teolojik cevaptı. Bu, bütün zamanların en koyudindarlarınca da gayet iyi bilinir. Mistisizmin ateistik terminolojisi dikkat çekicidir. O, her hangi bir obje olması bakımından ilahinin her hangi bir sabitliğini aşarak Tanı'nın ötesindeki şartsıza götürür. Mistik olmayan dinlerde Tanrı için bütün sınırlı isimlerin yetersizliği konusunda aynı hisleri taşıyoruz. Bir ateizm ögesi barındırmayan hakiki din tasavvur edilemez. Sadece Sokrates'e değil aynı zamanda Yahudiler'e ve başlangıçtaki Hıristiyanlar'a da zulmedilmesi tesadüfi değildir. Güçlere sıkı sıkıya yapışanların gözünde onlar ateisttiler.

Ontolojik yaklaşım, realizmin varlık (*ens realissimum*) kavramını reddederse -ki, yapması gerekir- nominalizm ve realizm arasındaki tartışmayı aşar. Ontolojik farkındalıkda hâzır nâzır olan Bizzat-Varlık (*Being-Itself*), en güçlü varlıktan ziyade varlığın gücüdür; o, ne realizmin varlığıdır (*ens realissimum*) ne de nominalizmin varlığıdır (*ens singularissimum*). İster tümel ister tikel, ister bir şey ister bir tecrübe olsun, güce mâlik her şeydeki güçtür, o.

### **Şartsızın Kozmolojik Tasdiki**

Tarih ve analiz, bize, dine kozmolojik yaklaşımın, -ontolojik yaklaşıma dayanması dışında- dinin içten içe çökmesine yol açtığını gösterdi. Bu esas göz önüne alınırsa kozmolojik prensip şu şekilde ifade edilebilir: *Çıkarımsal olmaksızın, doğrudan doğruya farkında olduğumuz Şartsız, kültürel ve doğal dünyada tanınabilir.*

Kozmolojik yaklaşım, biri kozmolojik diğeri ise teleolojik argüman olmak üzere iki formda ortaya çıktı. Bu kozmoloji türünde başvurulmuş kanıtsal metot temelde yadsındıktan sonra, din felsefesindeki kozmolojik tarzın gerçek ve son derece yaratıcı anlamını yeniden keşfedebiliriz. Bu, son on yılda, Fransiskanlar döneminde olduğundan daha ziyade iki bakış açısından yapılabilir ve yapılması da gerekir. Kozmolojik tasdikin ilk tipi, eski kozmolojik argümanın ilk adımını, yani Şartsızın farkındalığı ışığında sonlunun sonluluğunun analizini izler. Olumsuzluk (*contingency*), güvensizlik, fânîlik ve onların psikolojik korrelatı olan kaygı, endişe, anlamsızlık gibi kavramlarda yeni bir kozmolojik yaklaşım gelişmiştir. Tıbbi psikolojinin insan doktrini ve varoluşçu felsefe, insanda ve onun dünyasındaki şartsız öğeyi olumlamanın bu olumsuz tarzına katkıda

bulunmuştur. Bu, –en büyük varlığa yönelik yanıltıcı çıkarsamadan kaçınılabilirse– insanları dinin anlamına nüfuz ettirmede en çok etkileyen yoldur.

Kozmolojik tasdikın diğer tipi, olumludur ve doğa ve kültürün yaratılmasındaki şartsız ögeyi izleyen teleolojik argümanın ilk adımını takip eder. Doğa söz konusu olduğunda bu, “bütünlük”, “yaşam coşkusu”, “somutlaştırma prensibi”, “Gestalt” gibi fikirlerin işlenmesinde ve değerlendirilmesinde yapılır; –ki bunların hepsinde özel bir tecrübeye şartlanarak Şartsız bir şey imâ edilir. Kültür söz konusu olduğunda bu, otonom kültürün dinî bir yorumuyla ve “kültür teolojisi” olarak da ifade edilen otonom kültürün dinî bir yorumunun geliştirilmesiyle yapılır. Bu çok yönlü teşebbüsün ön varsayımı şudur: –Her ne kadar seküler olarak ortaya çıksa da– bir tablo, bir sistem, bir yasa, bir politik hareket gibi her kültürel yaratımda nihâi bir ilgi ifade edilir ve onun bilinç altı teolojik karakterini fark etmek mümkündür.

Elbette bu, sadece Şartsız’ın ontolojik farkında oluş temelinde, temelinde yani esas itibariyle ateizm kadar seküler kültürün imkansız olduğu vukufiyet çerçevesinde mümkündür; çünkü her ikisi de şartsız ögeyi varsayar ve her ikisi de nihâi ilgiyi ifade eder.

### **Ontolojik Kesinlik ve İman Riski**

Şartsız’ın doğrudan doğruya farkındalığı, imanın karakteristiğinden ziyade onun tâ kendisidir. İman, ihtimali bir ögeyi içerir ve bir riski talep eder. İman, şartlı ve somut her şeye dâir kesinsizlik ile Şartsız’ın ontolojik kesinliğini birleştirir. Elbette bu, iman, daha yüksek ya da daha düşük olasılık derecelerine sahip herhangi bir şeye inanç demek değildir. İman riski, Tanrı, insan ve dünya hakkında, tam olarak doğrulanamayan ancak gelecekte gerçekleşme olasılığı olan ya da olmayan iddiaları kabul etmek anlamına gelmez. İman riski, Şartsız ögenin –sadece somut bir cisimleşmede ortaya çıkarsa–, nihâi ilgi meselesi olması olgusuna dayanır. O, en büyük kişisel varlık olarak, Tanrı gibi, ıslah ve rasyonalize edilen mitolojik sembollerde ve diğer pek çok geleneksel teolojik kavramlarda ortaya çıkabilir. Yetke ve otoriteryan bir dinin müntesipleri için iman riski, ritüel ve ayinsel aktivitelerde ortaya çıkabilir. O, yaşayan mistisizmde her zaman olduğu gibi, hakkında konuşulamayanı ifade ederken, somut formüllerde ve özel davranışlarda zuhur edebilir. O, sosyal adalet adına –ki bunlar dinî ve seküler hareketlerin nihâi ilgisi olduğunda– peygamberî-politik taleplerde ortaya çıkabilir. O, bilimsel hakikatin hizmetçilerinin dürüst ve nihâi tapınmalarında zuhur edebilir. O, klâsik kişilik fikrine ilişkin tümelcilikte ve varoluş dalgalanmalarının üstüne çıkan (antik ve modern) Stoacı tavırda ortaya çıkabilir. Bu tabloların

hepsinde iman riski, er ya da geç yadsınabilecek teorik bir yargıdaki riskten ziyade, hayatımızın anlam ve nâiliyetinin tehlikede olduğu varoluşsal bir risktir

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 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.

Her ne kadar iman, kader ve karar meselesi olsa da, imandaki karar ögesi için bir kriterin olup olmadığı sorusu sorulmalıdır: Cevap, zihnimizi ona doğru çevirdiğimizde doğrudan doğruya fark ettiğimiz Şartsız'dır. Nihai ilgimizin somut her ifadesinin kriteri, ilginin somutluğunun onun nihailiğiyle birlik derecesidir. Şartsız ögenin –dinî ve seküler– her tecessümünün maruz kaldığı tehlike şudur: O, şartlı bir şeyi yani bir sembolü, bir müesseseyi, bir hareketi nihai seviyesine yükseltir. Bu tehlike her çeşit dinî liderlerce gayet iyi bilinir ve teolojinin bütün işi, şartsızın bizzat kendi dinî ve seküler görüntülerine karşı dâimi muhafız olarak özetlenebilir.

Düşünce tarihinde pek çok şekilde yeniden gündeme geldiği gibi ve tarafımızdan da eleştirel olarak yeniden yorumlanmış olsa da, Augustine ve takipçilerinin tasarladığı din felsefesine ontolojik yaklaşım, hem din hem de kültür adına, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, din ve kültür arasındaki meşum yarığı mümkün olduğu sürece salt düşünceyle aşma ve bu suretle birbirine yabancı olmamakla birlikte yabancılaştırılan ilgileri yeniden uzlaştırma işini ifâ edebilir.