

Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı *

John HICK
Çev. Dr. Aydın TOPALOĞLU**

Tektanrıcılık (Monoteizm)****: Tanrı hakkında düşünmenin belli başlı yolları için kullanılan terimler, ya Yunanca'da Tanrı anlamına gelen **teos** sözcüğünden ya da bunun Latince karşılığı olan **deus**dan türemiştir.

Bu düşünmenin negatif olanlarından başlayacak olursak, ateizm herhangi bir Tanrı'nın varolmadığı inancıdır; agnostisizm kelime olarak "bilinemezlik" anlamına gelmektedir ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığını kanıtlayacak ya da çürütecek derecede elimizde yeterli kanıtın bulunmadığı inancıdır. Şüphencilik basitçe kuşku duymak demektir. Tabiatçılık ise ahlâkî ve dinî boyutlarıyla birlikte bütün insan tecrübesinin (toplu halde yaşayan ve akıllı bir varlık olan insanın) kendi varlığı ve bağlı olduğu doğal çevreyle açıklanabileceğini ileri süren teoridir.

Tanrı inancıyla ilgili olumlu düşünen tarafa bakarsak, Deizm, evreni harekete geçiren ancak daha sonra onu kendi başına bırakarak bir tarafa çekilen (gâip) Tanrı anlayışına, ya da tarihî bir terim olarak, tabîî teolojinin dini açıdan yeterli olduğunu düşünen XVIII. yüzyıl İngiliz deistlerine işaret etmektedir. Teizm (monoteizmin eşanlamlısı olarak da sıkça kullanılmaktadır) sözcük itibariyle Tanrı'nın varlığına olan inanç anlamına gelmekle birlikte genel olarak zâtî mevcudiyeti bulunan bir Tanrı'ya inanmayı ifade için kullanılan terimdir. Politeizm (çok-tanrıcılık) ise ilkel insanlar arasında var olan ve klasik ifadesini eski Yunan ve Roma kültürlerinde bulan bir inanış biçimidir. Çok sayıda Tanrı'nın varlığına inanan ve her bir Tanrı'nın da hayatın değişik alanlarına hükmettiğine kanaat getiren ekoldür.¹ Henoteizm inancına sahip olan bir insan ise pek çok Tanrı'nın

* Bu yazı John Hick'in yazmış olduğu *Philosophy of Religion* (London, 1963) adlı eserin "The Judaic-Christian Concept of God" başlıklı ilk bölümünden alınmıştır.

** Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Araştırmacısı.

*** Hick'in burada monoteizmden söz ederken sadece Yahudiliği ve Hıristiyanlığı ele alması, monoteist bir din olmasına rağmen İslamiyet'in Tanrı anlayışını zikretmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak yazarın Hıristiyan olması ve konuyu İncil bağlamında ele alması, sergilediği monoteist tavrın sınırlarını ve İslamiyet'le olan bariz farkını ortaya koymakta, önemli benzerliklerin yanında bizlere farklı teistik anlayışları mukayese imkanı vermektedir-Çevirmen.

¹ Meselâ, Yunan Panteonunda Poseidon (deniz tanrısı), Ares (savaş tanrısı) ve Afrodit (aşk tanrıçası) gibi.

varolduğuna inanmakla birlikte, bunlardan sadece birisine, özellikle kendi kabilesinin ya da toplumunun Tanrısına bağlanan kişidir. Panteizm (Tanrı'nın her şey olduğuna inanma), belki de bazı şairlerce etkileyici bir biçimde dile getirildiği gibi, Tanrı'nın doğa ya da evrenle bir bütün halinde özdeş olduğuna inanmaktır. Monoteizm (Tek tanrıcılık) yaratıklarından şartsız ve eksiksiz itaat gözeten, zâtî ve iradî varlığı bulunan tek bir yüce Varlığa inanıştır. Bu inanış ilk defa tam bir netlik içerisinde şu sözlerle ifadesini bulmuştur: "Dinle, ey İsrail: Tanrımız bir olan Rab'dir; ve sen bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün gücünle Rabbimiz olan Tanrımızı seveceksin".² Bu tarihi ifadenin de işaret ettiği gibi, İbrânîler'in Hıristiyanlık'la devam eden Tanrı anlayışı, kelimenin tam anlamıyla tek tanrıcılıktır.

Eski Ahit (Yahudiliğin ve bir anlamda Yeni Ahit aracılığı ile kısmen Hıristiyanlığın kutsal yazıtlarını oluşturan kutsal kitap) monoteizmi sürekli olarak tasdik etmekle birlikte çok tanrıcılık veya henoteizm problemini bütünüyle çözememiştir. İbrânîler'in tanrısına aslında bir kabile tanrısı olarak tapılmıştı. İsrail'in Yehova'sı Filistin'in Dagon'u ve Moabitler'in Çemoş'u gibi yabancı ilâhların hem karşısında hem de onların üzerindedir. Bununla birlikte İsa'dan önce sekizinci, yedinci ve altıncı yüzyıllarda gelen büyük peygamberlerin mesajlarında bildirildiğine göre (daha ziyade Amos, Hoşea, birinci İşaya, Yeremya ve ikinci İşaya) Yehova sadece İbrânîler'in tanrısı değil aynı zamanda kâinatın (bütün arz ve semanın) yaratıcısı, bütün tarihin ve bütün insanların hâkimidir.³ Yahudi peygamberler Tanrı'nın kendi milletlerini özel bir misyon ile, vahyini dünyaya yaya-cak canlı bir araç gibi, görevlendirmiş olduğunu tebliğ etmelerine rağmen Tanrı'nın sadece kendi tanrıları değil, Yahudi olmayanların ve yabancıların Rabb'i olduğunu da öğrettiler. Büyük bir İncil âlimi şunları söylemektedir, "Yahudi monoteizmi, âdil bir Tanrı'nın, âdil olduğu kadar evrensel olması gerektiği şeklindeki sezgisel bir idraktan ortaya çıkmıştır".⁴ Tanrı'ya hizmet sadece aynı inancı paylaşan kişilere karşı yapılması gereken sorumluluğu değil, her ırk ve gruptan insanları da kapsamalıdır.

Seküler dünyadan ayrı olarak herhangi bir özel dinî alanın bulunmadığı ve insanın bütün varlığının Tanrı'yla ilişkili olduğu görüşü, tanrısal hâkimiyetin insan hayatının bütünü üzerindeki geçerliliğiyle ilişkili peygamber öğretilerinin bir neticesidir. Böylece din seküler kılınmış (dünyevileşmiş), başka türlü söylenecek olunursa, günlük hayat dinî bir anlama bürünmüştür. Önde gelen Amerikalı Protestan ilâhiyatçı H. Richard Niebuhr'un söylediği gibi:

² Tesniye, 6:4-5. Bundan daha önceleri, XIV. yüzyılda (M.Ö. Eski Mısır krallarından İkhnaton sadece güneş tanrısına (Aton'a) tapınmayı sağlayarak monoteizmi yaymış olsa da ölümünden hemen sonra eski toplumda yaygın olan politeizm tekrar galip gelmiştir.

³ İşaya, 40:18-26; 43:10; 44:6,8; 45:12,21; 46:5-11; 48:13; Amos, 1: 3-2;16; 9: 5-8.

⁴ C. H. Dodd, *The Authority of the Bible*, New York 1958, s. 111.

“Bu dünyevî•menin kar•ılı•ı, bununla birlikte, bütün her •eyin kutsalla•tırılmasıdır. •imdi, her gün Rabb’in yarattı•ı gündür; her millet kendi zaman ve mekânı içerisinde O’nun tarafından kendi yüceli•ine yakı•ır bir biçimde var kılınan kutsal bir insandır; her insan kutsaldır, onun suretinde ve benzerli•inde yaratılmış•tır; yeryüzünde, havada ve suda ya•ayan her canlı varlık onun yaratı•ıdır ve onun varlı•ını gösteren i•aretlerdir. Bütün yeryüzü onun merhameti ve yüceli•iyle doludur; sonsuz uzay da tüm yaratılı•ın O’nun huzurunda sessizli•e davet edildi•i bir tapınaktır.”⁵

Monoteist öğretinin nüfuz etmiş olduğu bir kültürde dahi politeist ve henoteist unsurların varlığını göstermesi, pratikte böyle bir inancın muhafaza edilmesindeki zorlukların kanıtıdır. Dini hassasiyeti olan başka bir gezegenli kişi, dünyamıza girse, enerjimizi para, ticaret, başarı ve güç gibi dünyevî tanrılara harcadığımızı, haftada bir defa da dinin (Yahudilik ve Hıristiyanlık) tanrısına yöneldiğimizi fark edecektir. Bu söz konusu pratik çok tanrıcılığın ötesine geçtiğimizde, grup dışındakilere karşı grup içindeki dayanışma ve birliğimizden zevk almak için bir millete, ya da Amerikan hayat tarzına henoteist bir bağlılık olduğu görülecektir. Böyle bir durumda da Yeni Ahit’in ortaya koyduğu ve peygamberlerin tebliğ ettiği arınmış tevhid inancından (saf monoteizmden) bir sapma olduğu anlaşılacaktır. İnâyeti ve lütfü bütün hayatı kucaklayan tarihin Rabbi olarak Tanrı bilgisine sahip olma şuurunu, başkalarının zararı pahasına prestij, güç ve zenginlik için çılgınca bir mücadeleye girmeye gereksinim duymayacaktı.

Sonsuz ve Bizâtihi: En iyi örneklerini İncil’deki âyet, ilâhi, kıssa ve dualarda bulan bu tevhîdi inanç (monoteizm) biçimi çok eski dönemlere kadar uzanan Hıristiyanlık düşüncesinde felsefi olarak işlenmiş ve ayrıntılı biçimde ifade edilmiştir. Teolojik açıdan Hıristiyanlığın Yahudilik’ten daha fazla belâğ bir din olmasından dolayı buradaki pek çok malzeme de bu kaynaktan alınacaktır.

Çok sık tekrarlandığı gibi monoteizmin en temel inancı Tanrı’nın sonsuz ya da sınırsız olmasıdır. Tanrı’nın sınırsız olması özelliğinden dolayı, Paul Tillich’e göre Tanrı’nın var olduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü onun varolduğunu söylemek sınırlandırmak anlamına gelecektir. “Bu nedenle Tanrı’nın var olup olmadığı sorusu, ne sorulmalı ne de cevaplandırılmalıdır. Eğer sorulursa, bu varlık üstü olan bir şey hakkında soru sormak olacağından buna verilecek olumlu ya da olumsuz herhangi bir cevap da zımnen onun doğasını yalanlamak anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu anlamda Tanrı’nın varlığını kabul etmek, yani onu sınırlı bir varlık olarak görmek, reddetmek kadar ateistçe bir tutum olacaktır. Çünkü Tanrı bir varlık olmayıp, bizâtihi varlığın kendisidir”.⁶ Bu durum bir paradoks gibi gözükabilir. Ancak “Tanrı yoktur” ifadesi de ilk bakışta görüldüğü kadar rahatsız edici değildir. Çünkü bu ifade, ezeli olmayan buna karşılık sonlu bir tanrıya olan inanç biçimlerini şiddetle reddetmek anlamına gelmektedir. Tillich

⁵ H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, New York 1960, s. 52-3.

⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology I*, London 1951, s. 237.

“tanrı” sözcüğünün herhangi bir gerçeğe işâret etmediğini söylememektedir. Bununla birlikte ona göre tanrı, diğer varlıklardan herhangi bir varlık değildir. Bu anlamda ona “ilk” ya da “en yüce varlık” da denemez. Ona ancak, bütün varlığın kaynağı ve varolan her şeyin temeli denilebilir. Aslında Tillich “vardır” sözcüğünü sadece yaratılan ve sonlu alan için kullanmak istemektedir. Böyle olunca ona göre sonsuz yaratıcının, yaratılmış olan ölümlü diğer varlıklar gibi varolup olmadığını sormak, veya böyle bir soruya olumlu ya da olumsuz cevap vermek doğru olmayacaktır. Görüldüğü gibi Tillich’in, “tanrı vardır” önermesini reddetmesi varlık sözcüğüne yüklemiş olduğu dar anlam neticesindedir. Bunu yaparken de ortaçağ filozoflarının yaptığı gibi yaratıcı ve yaratılanın aynı olmadığını ve aynı şekilde var olduklarının söyleyemeyeceğini ifade etmektedir.

Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre Tanrı sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. Ona atfedilen farklı ilâhî “nitelikler” ve özellikler de bu sonsuz kutsal gerçeğin mevcut durumunu, varlığını ya da bir varlığa sahip bulunduğunu gösteren çeşitli izah tarzlarıdır.

Bu sıfatlardan ilki, ortaçağ filozoflarının aseity olarak isimlendirdikleri (Latince a se esse, kendiliğinden varolma) ve genelde “kendi başına varolma” olarak çevrilen niteliktir. Kendi başına var olma kavramının içerisinde meşhur ilâhiyatçıların eserlerinde de görüldüğü gibi iki unsur bulunmaktadır.

1. Tanrı, varlığı veya nitelikleri için kendisinden başka herhangi bir varlığa bağlı değildir. Kendisinden daha yüce olan bir başkası tarafından yaratılmamıştır. Onu yaratacak ya da yok edebilecek herhangi bir varlık bulunmamaktadır. O, her nasıl ise öyledir, nihâî, şartsız ve her şeyin kendisine bağlı olduğu bir varlık olarak sonsuz ihtişamı içerisinde olduğu gibidir. Soyut terimlerle ifade edilecek olunursa, Tanrı (varlığı açısından) mutlak ontolojik bağımsızlığa sahiptir.

2. Tanrı’nın bizâtihtî varolması, başlangıcı ve sonunun olmadığı, ezelf bir varlık olduğu neticesini doğurur. Şayet başlangıcı olsaydı, kendisinden önce gelen ve ona varlık verecek birisi bulunacaktı. Ve yine onun varlığının sonu olsaydı, buna sebep olacak güçte birisinin bulunması gerekecekti. Her iki seçenekte Tanrı’nın bizâtihtî varolması ve kendi varlığını herhangi bir şeye bağlı duymamasından dolayı geçersizdir.

Tanrı’nın ezelfliği, varlığının başı veya sonu olmasından çok daha öte anlamlar içermektedir. Anselm’den (ö.1109) alınan şu cümle bunu göstermektedir:

“Sen dün var de•ildin, bugün de varolmu• de•ilsin ve yarın da varolmayacaksın, ancak dün, bugün ve yarın sensin. Gerçekte, sen dün, bugün ve yarın da de•ilsin, daha ziyade kendinsin, bütün zamanların dı•ındasın. Çünkü dün, bugün ve yarın tamamıyla zamana aittir, ancak, sensiz hiçbir •ey olmasa ve bunun yanında zaman ve

mekânda bulunmasan da, her •ey senin içindedir. Hiç bir •ey seni ihata edemez ancak sen bütün her •eyi ku•atırsın”.⁷

Yaratıcı: Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneğinde Tanrı ezeli olmanın yanında kendinden başka varolan her şeyin yaratıcısı bizâtihi varlık olarak idrak edilmiştir. Bu ilkeye göre, yaratma zaten var olan bir malzemeye Tanrı'nın sadece şekil vermesi değildir. Bir mimarın ev yapmasına ya da bir heykeltıraşın heykel üzerinde çalışmasına benzememektedir. Buradaki yaratmadan kastedilen şey Tanrıdan başka hiçbir şeyin olmadığı bir zamanda evreni yoktan yaratma -creatio ex nihilo- anlayışıdır. Bu düşüncenin iki önemli sonucu ortaya çıkmaktadır.

Birincisi, Tanrı ile yaratıkları arasında mutlak bir ayırım yapılması gerekmektedir. Yaratılmış bir şeyin aynı zamanda yaratıcı olması mantiken inkânsızdır. Çünkü yaratılmış bir şey sonsuza değin öylece yaratılmış olarak kalacaktır. Yaratıcı yaratıcıdır, yaratılmış şeyler de yaratılmıştır. Bu durumda insanın tanrılaşması gibi herhangi bir düşünce Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneğindeki yaratma anlayışında anlamsız bir şey olarak reddedilecektir.

İkinci olarak, yaratılmış alan şeyler mutlak surette hem yaratıcı ve hem de yaratılan şeylerin kaynağı olması nedeniyle Tanrı'ya bağımlıdır. Varlıkların sürekliliğini sağlayan da odur. Bundan dolayı yoktan yaratma ex nihilo anlayışının, insanın her an Tanrı'ya olan bağımlılığının bir ifadesi olarak kendisini dua ve ayinlerle ifade ettiğini görmekteyiz. Bizler kâinatın bir parçasını teşkil etmekteyiz. Bu tabiatın bizlere verdiği bir hak olmayıp tamamıyla Tanrı lüfunun neticesindedir. Ve yaşanan her gün, bu kutsal yaratıcıya (Tanrı) karşı şükran ve sorumluluk duymamız gereken bir hediyedir.

Yaratılış fikrinin bilimsel etkileri neler olabilir? Bu inanişe göre kâinatın fiziksel yaratılışı çok eski zamanda belirli bir anda mı gerçekleşti?

Thomas Aquinas'a (ö.1274) göre yaratılış inancı âlemin ezeli olabileceği varsayımını zorunlu olarak dışarıda tutmaz. Tanrı'nın ezelden beri yaratıcı olduğu düşünülürse ona göre kâinatın başlangıcının da (Tanrı'nın ezeli yaratma fiilinden dolayı) olmadığı pekâlâ düşünülebilir. Yine yaratma kavramı kendi içerisinde bir başlangıcı akla getirmese de hıristiyan vahyi bir başlangıcın olduğunu ileri sürmektedir. Bunun için St. Aquinas ezeli yaratılış fikrini reddetmiştir.⁸ Yaratma konusunda farklı ve bir o kadar da ilginç yaklaşım yaratılışın bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmediğini, buna karşılık zamanın kendisinin yaratılmış olan kâinatın bir niteliği olduğunu ileri süren Augustine'nin fikridir.⁹ Bu bakış açısına göre evrenin zaman içerisinde bir başlangıcının bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

⁷ Anselm, *Proslogion*, bölüm 19., *A Scholastic Miscellany*, London 1956, s. 87.

⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, Q. 46,2. Aquinas'ın yaratma anlayışı için bk. F.C. Copleston, Aquinas, London 1955, pp.136 f.

⁹ Augustine, *Confessions*, Book 11, Chap.13; *City of God*, Book 11, Chp. 6.

Ancak bizim kendi nokta-i nazarımızdan bakıldığında hiç olmazsa teorik açıdan uzay-mekân dizgisinin bir zaman dilimi içerisinde başlatılması gerekmektedir. Bu durumda evrenin ilk durumuyla ilgili fikir yürütmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte bazı fizikçilerin bu konuda geliştirdiği teoriler, kâinatta varolan her şeyin mevcudiyetini Tanrı'nın yaratma fiiline bağlı olduğu inancıyla uyumuş değildir.¹⁰ Bu inanç, evrenin kaynağı hakkındaki kozmolojik teorilerin doğruluğunu gerektirmese de bir yere kadar yahudiler ve hristiyanların yaratma ilkelerine dışarıdan destek verecektir.

"Tekvin kitabının" ilk iki bölümünde anlatılan harikulade yaratma hikâyesine güvenilir hristiyan düşünürlerin bilimsel bir konu olarak bakmadıklarını söylemeye gerek yoktur. Bu hikâye daha ziyade bütün doğal düzenin ilâhi bir yaratma eseri olduğunu ifade eden mitolojik boyutlu klasik inanç açıklaması olarak değerlendirilmiştir. Doğrusu dini kıssaları bu şekilde okuma tarzı, üçüncü yüzyılda Origen tarafından yazılan şu metinlerde görüleceği gibi çok eskilere gitmektedir.

"Hangi akıl sahibi, birinci, ikinci ve üçüncü günün, ak•am ve sabahın, bir güne•, ay, ya da yıldızlar olmadan varoldu•unu dü•ünebilecektir? Birinci günün semasız oldu•una kim inanacaktır? Ve kim Tanrı'nın Aden'de bir çiftçinin yaptı•ı gibi cennet olu•turabilece•ini, daha sonra da oraya görülebilir ya da hissedilebilir bir hayat a•acı dikebilece•ini, ve böylece beden dili ile o meyvenin tadılabilece•ini ve hayatın mümkün olabilece•ini dü•ünebilir? Ayrıca, a•açtan alınan •eyin çi•enmesiyle iyi ya da kötünün nasıl orta•ı olunacaktır?"¹¹

Zâti: Tanrı'nın kişisel varlığa sahip olduğu inancına hem İncil yazmalarında, hem de son dönem Yahudi ve Hristiyan ilâhiyat literatüründe düzenli olarak işaret edilmiştir. Eski Ahit'te Tanrı kişisel terimler ile konuşmaktadır (Meselâ, "Ben babanızın Tanrısıyım, İbrahim'in Rabb'i, İshak'ın Rabb'i ve Yakup'un Rabb'iyim).¹² Peygamberlerle mezmur yazarları ona kişisel terimlerle hitap etmektedir. Meselâ, "Ey Allah, feryadımı işit; yakarışımı dinle!"¹³ Yeni Ahit'te ise Tanrı'nın kişilik özelliği **Babalık** figüründe kendini göstermiştir. İsa tarafından sürekli kullanılan bu figür Tanrı hakkındaki düşüncenin dünyadaki en uygun karşılığıdır.

Tanrı'nın uzaklardaki yüce bir varlık olmasından ziyade karşımızdaki "Sen" olarak anlaşılması Yahudilik ve Hristiyanlığın Tanrı anlayışına da sirayet etse de Tanrı'nın kişisel bir varlık olarak düşünülmesi XIX. ve özellikle XX. yüzyıl teoloji anlayışlarının özelliğidir. Günümüzün yahudi düşünürü Martin Buber Tanrı ile insan arasında Ben-Sen (I-Thou) ve Ben-O (I-It) olmak üzere birbirinden tama-

¹⁰ Evrenin başlangıcıyla ilgili günümüz tartışmaları için bk. Fred Hoyle, *Frontiers of Astronomy*, New York 1955, chaps. 18-20.

¹¹ *De Principiis*, IV, I, 16.

¹² Çıkış, 3:6.

¹³ Mezmurlar, 61: 1.

men farklı iki ilişki biçimine işaret etmiştir.¹⁴ Bunun yanında birkaç hıristiyan ilâhiyatçı ise bu anlayışı geliştirerek Tanrıyı, bizleri kendi imajındaki kişiler olarak yaratan, kişisel özgürlüğümüze ve sorumluluğumuza saygı duyarak bizimle daimi ilişki içinde bulunan ilâhi bir Sen (divine Thou) olarak görmüşlerdir.¹⁵ Bu konu vahiy ve inanç konularının ele alınacağı 5. bölümde tekrar işlenecektir.

Çoğu ilâhiyatçı Tanrı hakkında konuşurken onu "bir kişi" olarak görmekten ziyade, onun "kişisel" yönünden söz eder. Onu bir kişi olarak değerlendirmek büyütülmüş bir insan kişiliğini hatırlatmaktadır. (Tanrının bu şekilde düşünülmesine antropomorfizm denmiştir. Aslen Yunanca olan bu kelime, Anthropos insan, morphe ise biçim- "insan suretinde" anlamına gelmektedir). Tanrı kişiseldir ifadesi ise Tanrı'nın "en azından kişisel" olduğuna, her ne olursa olsun O'nun idrakimizin ötesinde bulunduğu, insanla ilişkisinde insandan aşağı olmadığına bunun yanında daima yüce ve aşkın Sen olduğuna işaret etmektedir.

Bununla birlikte bu yaklaşım, Tanrı hakkındaki insan kelâmının analogik ya da sembolik karakterinin nasıl olacağı, kendisine kıyasla nasıl bir dil kullanacağı problemine ortaya çıkartmaktadır.

Aşk ve İyi: İyilik ve aşk özelliklerinin Tanrı'nın önde gelen nitelikleri olmadığı düşünülmüştür. Ancak Yeni Ahit'te Tanrı'nın iyiliği, aşkı ve lütfu gibi nitelikler hemen hemen birbirlerine eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu üç terimin en tipik olanı ise aşktır.

Yeni Ahit'in Tanrı aşkından ne kastettiğini anlamak için öncelikle Yunanca eros ve agape sözcüklerine bakmak ve her iki aşk biçimini birbirinden ayırmak gerekir. Eros yani "arzulayan aşk", sevilen kişinin hoşça giden vasıfları dolayısıyla hissedilen ve bu nedenle ortaya çıkan bir aşktır. Bu tür bir aşk, objesinin sevilirliğine bağımlı olup ancak bu sayede yaşanabilir. Meselâ güzel, cazibeli ve cilveli olduğu için bir kız erkek tarafından sevilir. Yine kız da yakışıklı, yiğit ve zeki olduğu için erkeği sever. Anne ve babalar çocuklarını çocukları olduğu için severler. Bununla birlikte İncil Tanrı'nın insan sevgisinden bahsederken bu sevgiyi agape (ilâhi aşk) olarak tanımlamaktadır. Bu terim zaten Yunanca'da da vardır. Ancak İncil yazarlarına kadar bu kelime romantik aşktan (eros) farklı özel bir anlam için kullanılmamıştır. İncil yazarları ise bu kelimeyi kullanırken ona "karşılıksız aşk" anlamını da yüklemişlerdir. Agape, eros'tan farklı olarak şartsız ve karşılıksız olup, kendi kapsamı içerisinde evrenseldir. Böyle bir sevgi, birilerine özel vasıfları olduğu için verilmez. Buna karşılık sadece "O" olduğu için, kişi olarak

¹⁴ Martin Buber, *I and Thou*, 1923, İngilizce Çeviri, ikinci ed., New York 1958.

¹⁵ Bunlar arasında John Oman, *Grace and Personality*, 1971 (London 1960, New York 1961; Emil Brunner, *God and Man*, London 1936; *The Divine-Human Encounter*, Philadelphia 1942; London 1944. H. H. Farmer, *The World and God*, London 1935, *God and Man*, London 1948, Nashville 1961.

varolduğu için verilir. Agape'in doğasında ayrıca mutluluk ve huzurunu elde etmesi amacıyla karşdakine önem vermek de vardır. İncil'de Tanrı'nın insanoğluna olan sevgisinden bahsedilirken işte bu anlam kastedilmektedir. "Tanrı aşk'tır"¹⁶ ya da "Tanrı evreni o derece sevdi ki ..."¹⁷ dendiğinde karşılıksız ve şartsız sevgi anlamına gelen agape veya benzeri kelimeler kullanılmıştır.

Tanrı'nın kullarına olan evrensel sevgisi, ki bu sevgi kulların faziletinden ya da liyakatinden ziyade Tanrı'nın kendi doğasından (agape) kaynaklanmaktadır, Tanrıyı insan hayatının nihai güvenliği ve teminatı olarak gören din için hayati önem taşımaktadır: "Tanrı, bize sığınacak yer ve kuvvettir; sıkıntıda hemen hazır bir yardımdır".¹⁸ Dolayısıyla sonsuz lütfün ayrıca sonsuz bir güç olduğuna, bunun da insanın iyiliğini ve nihai vazifesini garantileyen yüce aşkın kendisi olduğuna da inanılmıştır.

Sonsuz olan ilâhî sevgi, Tanrı'ya mutlak itaat gerektiren dinî tecrübenin diğer yanını da ortaya koyar. Tanrı, "Babamız" olduğu kadar "Efendimiz" ve "Kralımız" olarak da düşünülmüş olup, ilâhî buyuklar mutlak ve şartsız bir talep vurgusuyla gelirler. Bu istekler insanın içinde iyiyi gözeten ilâhî aşkın bir tezahürü olarak görülebilir. İnsanların içinde bile iyiliği gözeten böyle bir arzu bulunmamaktadır. Tanrı sonsuz olduğu için yaratıcının kendi suretinde yarattığı kullarına olan aşkı, ayrıca mutlak ve şartsız ahlâkî bir talebi ifade etmektedir.

Böyle bir açıklama tarzıyla Tanrı'nın iyilik sıfatını yine Tanrı sevgisinin kapsamına almış olduk. Ancak bu fikir Tanrı'nın iyi olmasıyla ilgili önemli bir felsefî problemden uzaklaşmak anlamına gelmez. "Tanrı iyidir" şeklindeki inanç Tanrı'nın kendisine dışarıdan ahlâkî bir ölçü koyar mı? Veya Tanrı sadece tanım itibarıyla mi iyidir? Tanrı, iyiliğin nihâi ölçüsü olarak mı ileri sürülmüştür? O'nun doğası, ne olursa olsa bile, iyiliğin ölçüsü mü olacaktır?

Her iki durum da zorluklar içermektedir. Eğer Tanrı, bağımsız yargı ölçütlerine göre iyi ise, o zaman tek nihâi hakikat olmayıp, buna karşılık niteliklerini kendisinin yaratmadığı ahlâkî bir evrende varolmuş olacaktır. Bununla birlikte Tanrı iyi olarak tanımlanırsa, emrettiği şeylerin iyi olduğunu söylemek yeni bir şey olmayacaktır (totoloji olacaktır). Bu durumda da kabul edilmesi çok zor olan birtakım karışıklıklar söz konusudur. Sözelimi yarından itibaren Tanrı'nın insanoğlundan daha önce yapmamalarını istediği şeyleri yapabileceklerini söylediğini varsayalım. Sözelimi Tanrı emrettiği için nefret, zulüm, bencillik, kıskançlık ve garaz gibi hasletler bir anda faziletler yerine geçsin. Bu durumda Tanrı iyi olduğu için istediği her şey (olumsuz da olsa) doğru olacaktır. Bu olasılık kesinlikle yuka-

¹⁶ 1 John, 4:8.

¹⁷ John, 3:16.

¹⁸ Mezmurlar, 46:1.

rıda düşündüğümüz şeyi göz önüne getirecektir. Ancak bu sonuç da bizim mevcut ahlâki ilkelerimizin ve sevgilerimizin sağlam olduğu ya da en azından bizleri yanlış yönlere götürmediği kanaatiyle çelişmektedir.

İkilemin en iyimser çözümü dolaylı yoldan şöyle ortaya konabilir: “İyi”, bir varlığın doğasının ve temel arzularının gerçekleştirilmesine işaret eden ilişkili (relational) bir kavramdır. İnsanlar Tanrı’yı iyi olarak adlandırdığında, Tanrı’nın varlığının ve eylemlerinin insanın en ulvî iyiliğini oluşturduğunu kastederler. Böyle bir öngörünün sonucu şu olacaktır: Tanrı insanoğlunu öyle bir şekilde yarattı ki onun en yüce iyiliği Tanrı’yla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Ahlâklar ve değer teorisi genelde dinden bağımsızdır ve ilkeleri de Tanrı söz konusu edilmeden oluşturulabilmektedir. Bununla birlikte bu değerler insan doğasını iyiliği ön plana çıkaracak şekilde donatan Tanrı’nın niteliklerine uygun düşmektedir.

Tanrı’nın iyiliği ile alakalı olarak, ikiyüzlü ve sofu düşünce içerisinde önemli bir rol oynayan ilâhi “gazap” kavramına da işaret edilmelidir. “Gelecek olan gazaptan kaçınmak” öğüdü dinî vaazın kamburu olmuştur. Nitekim böyle bir vaaz türü St. Paul’un de dikkatle kaçındığı antropomorfist Tanrı anlayışını kucaklamıştır. Ancak antropomorfist anlayıştan uzak duran St. Paul’un yazılarının Tanrı’nın gazabı hakkında söylenegelen standart metinleri içermesi de ayrı bir durumdur. St. Paul üzerine yapmış olduğu çalışmasında C. H. Dodd, St Paul’un Tanrı’yı hiçbir surette gazaplı bir varlık olarak tasvir etmediğini, ancak Tanrı’nın gazabından söz ederken günah karşısında kâinatın ahlâki düzenini tayin eden ilâhi tepkiye işaret ettiğini belirtmiştir. İnsan hayatının şartları da, bireyin veya bir grubun kendi tabiatını bozması neticesinde felakete davetiye çıkarmaları gibidir. “Paul’un felaket olarak nitelendirdiği şey, geleneksel dilde “öfke” ya da daha nadiren “Tanrı’nın gazabı” denilen husustur. Bu durumda, Tanrı’nın gazabı, gizli bir şekilde etki ve sebep kuralıyla çalışan günahın korkunç neticesinin gözlerimizin önüne serilmesidir.¹⁹

Kutsal: Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneğinde algılandığı gibi Tanrı’nın bu nitelikleri birbirinden ayrı olarak ele alındığında kendini soyut bir felsefî fikir olarak ortaya koyar. Ancak dindar insan gözle görülmez olan Tanrı’nın huzurunda bulunmanın verdiği şuurla, kendisinden daha büyük ve sonsuz olan bu ilâhî hakikatin varlığından haberdardır. Tanrı’nın bu sonsuzluğu ve hiç kimseye benzemeyişi (başkalığı) İşaya tarafından vecîz bir biçimde şöylece dile getirilmiştir:

O zaman, Tanrı’yı kime benzeteceksiniz?
Ve onunla kimi mukayese edeceksiniz?
Put! Onu bir işçi döker,
Ve onu bir kuyumcu altınla kaplar,

¹⁹ C. H. Dodd, *The Meaning of Paul For Today*, 1920, New York 1957.

Ve onun için gümüş zincirler döker,
 Böyle bir teklife gücü yetmeyen adam,
 Çürümez bir ağaç seçer;
 Kendisine usta işçi arar
 Yerinden oynamaz oyma put hazırlasın diye.
 Bilmediniz mi? İşitmediniz mi?
 Başlangıçta size haber verilmedi mi?
 Dünyanın temellerinden anlamadınız mı?
 Dünya dairesi üzerinde oturan odur,
 Ve onun içinde oturanlar çekirgeler gibidir;
 Gökleri perde gibi geren,
 Ve oturmak için onları çadır gibi açan odur;
 Emirleri bir hiç eden, dünya hâkimlerini boş bir şey gibi kılan odur ...
 Ve beni kime benzeteceksiniz ki?
 Ben ona müsâvi olayım? buyurur Kutsal Bir.
 Gözlerinizi yukarı kaldırın ve görün,
 Bunları kim yarattı? ²⁰

Ve yine , “Çünkü, yüce ve yüceltilmiş, ebediyette meskûn ve ismi Kutsal olan şöyle diyor”,²¹ “Çünkü benim düşüncelerim sizin düşünceleriniz değil, sizin yollarınız benim yollarım değil, Rab diyor. Çünkü gökler nasıl yerden yüksekse, yollarım sizin yollarınızdan, ve düşüncelerim sizin düşüncelerinizden öyle yüksektir”²². Tanrının bir Kutsal olarak idrak edilmesi dehşetli derecede gizemli olan Bir’in idrak edilmesidir, gerçekte varlık yoğunluğunun hiçbir şey olan erkek ve kadına olan ilgisi gibi, gözlerindeki mükemmellik “... Bütün doğru işlerimiz kirlî elbiseler gibidir”,²³ önünde sadece huşu içerisinde eğilebileceğimiz bir güç ve amaçtır.

Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Tanrı kavramını özetleyecek olursak: Tanrı, sonsuz, ezeli, bizatihî varolan, zâti mevcudiyeti bulunan, varolan her şeyi yaratan, kutsal ve sevgi olarak insanoğluna ifşa edilen bir varlık biçiminde tasavvur edilmiştir.

²⁰ İşaya 40:18-23, 25-26.

²¹ İşaya 57:15.

²² İşaya 55:8-9.

²³ İşaya 64:6.