

“TANRI” KAVRAMI VE TOPLUMSAL İZDÜŞÜMÜ

Mustafa TEKİN*

THE CONCEPTION OF GOD AND ITS SOCIAL REFLECTION

ABSTRACT

God is important as a concept that reflects in the society. In this context, it is possible to have knowledge on God compared with society, and on society compared with conception of God. As far as the social changes are concerned we can realize changes and transformations on conceptions of God. It is well known that there were close relations between social conditions and conception of God in Antiquity. It can be said that there happened same relations between the Modern period and conception of God. Culturel structures of societies, codes of mind and perception are very important in regard to determining the content of the conception of God. We can consider humanbeing as an actor of different conceptions of God throughout the history.

The Key Words: *God, Society, God and social change.*

Anahtar Kelimeler: *Tanrı, Toplum, Tanrı ve sosyal değişme.*

A) TEORİK ÇERÇEVE:

Din olgusunun kutsal kavramı dışında ilintilendirildiği ve din etrafındaki tartışmaların odaklandığı “Tanrı” kavramı, tarihsel süreç içerisinde sosyal değişmelere de paralel olarak özel ve ayrıcalıklı bir konu olmuştur. Her ne kadar din olgusuna çok farklı açılardan tanımlar bulunsa da, Tanrı kavramına yaklaşımlar daha üst bir dile denk gelmektedir. Esasen Turan Koç’un da belirttiği gibi, “öteki tanım ve yaklaşımların önemi kabul edilmekle birlikte, daha çok dar anlamda din dilinin Tanrı hakkında konuşmak olduğu söylenebilir. (Koç, 1995: 11) Fakat Tanrı hakkında konuşmak her ne kadar dar bir alan gibi görülse de, aslında dünya, evren, insan hakkındaki her konuşmanın Tanrı kavramını da konuşmayı icbar edeceği gözönüne alınırsa, ne denli geniş ve aynı zamanda gizemliliği ölçüsünde tanımı zor bir alana tekabül edeceği kabul edilmelidir. Çünkü “Tanrı terimi olurluluk, gelip geçicilik ve yaratılmışlık duygu ve

* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi A.B.D.

tecrübemizdeki zihni tatminsizlikleri ve boşlukları dolduran anlam referansına sahip bir terimdir. (Koç, 1995: 31)

Tanrı kavramının bu genişliği evren, insan, toplum ve bunların alt başlıklarını içkin bir anlam referansına sahip olmasının yanı sıra, farklı Tanrı anlayışları da bu alt başlıkların oluşturduğu formun hem bir izdüşümü, hem de felsefi ve düşünsel bir zemini olmaktadır. Bu çerçevede düşünüldüğünde, bu alt başlıkların oluşturduğu formu “alt dil” olarak adlandırmak uygunsa, hem üst dilden alt dile hem de tersi bir biçimde işleyen algılayışın oluşturduğu “tezahürler alanı”, din sosyolojisi açısından önemli bir çalışma konusu oluşturmaktadır. Bu bağlamda, yukarıda belirttiğimiz çerçeveyi içkin bir biçimde Tanrı kavramı hakkındaki konuşmalardan, söylemlerden, toplumsallıklardan; dolayısıyla, kimi zaman toplumsaldan, kimi zaman Tanrı algılayışlarından yola çıkarak bu yazıda “Tanrı” kavramının toplumsal görüngülerini incelemeye çalışacağız. Nasıl ki, bir dinin özünü anlamak için onun eylemlilik halinin incelenmesi, yani; dinsel eylemleri, törenleri ve bireysel veya kolektif şekilde yapılan dinsel ritleri incelemek gerekiyorsa (Radcliffe-Brown, 1968: 328), Tanrı kavramını sosyolojik anlamda incelemek de Tanrı kavramı üzerinden insanların zihniyet ve eylemlilik halinin araştırılmasını gerektirmektedir. Bu sebeple bu incelemede temel sorunsalımızı, Tanrı algılayışından doğan toplumsal izdüşümlerini ve toplumsallıkların işaret ettiği Tanrı kavramının içeriğini tarihsel süreç içerisinde dönemin toplumsal karakteristiklerini de dikkate alarak bir çözümleme yapmak olacaktır.

Böyle bir sorunsalı temelde “Tanrı” ve “insan” gibi iki farklı kavramın algılanış biçiminin oluşturduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Bilindiği gibi ilahi dinlerde Tanrı ile insan arasındaki ilişki, ontolojik bir farklılığa dayanmaktadır. Sonlu olan insan sonsuz olan yani Tanrı hakkında açık seçik düşünmenin ve konuşmanın analoji yoluyla mümkün olduğunu; analogide ise, insan tecrübesinden kaynaklanan unsurların belirginlik kazandığı görülmektedir. (Aydın, 1991: 153) Böylece insan tecrübesi içerisinde tarihsel, zamansal ve mekansal uzanımlara işaret eden sıfatların, Tanrı için öne sürülen önermelerde de kullanımı söz konusu olmaktadır. Ne var ki, Tanrı’ya yüklenen sıfatlar ve isimler ile, insana yüklenenler arasında benzerlikler varsa da mahiyetçe farklı olduğu da ontolojik farklılık argümanından yola çıkılarak elde edilecek bir önermedir. Bu farklılığa binaen Tanrı ile insan arasında, boyutları çok büyük ve kapatılamayacak bir vakum oluşmaktadır ki, bu vakumun ima ettiği gizemlilik ve genişlik, bir anlamsızlık ve belirsizliği içkin değildir. Çünkü bu alanın anlam kodlarını insan tarafından Tanrı’ya yüklenen içerik belirlemektedir. Varoluşun bu ontolojik hiyerarşisine uygun biçimde konumlanan insan, bu anlam kodlarının izini sürerek “Tanrı’ya” (Mutlak) ulaşma çabası içinde bulunmakta; düşünsel anlamda bu birlikteliği anlam

kodlarını işleterek sağlamaktadır. Bu bağlamda “Tanrı’ya benzemek” Tanrı’nın mükemmelliği parantezinde anlam kazanmaktadır.

Nitekim İslam’ın dayandığı temel metinlerden biri olan Kur’an-ı Kerim’in, mü’minlerinden elde etmesini istediği hikmet kavramı, bu anlam kodlarını içkin olarak tanımlanmakta ve bu bağlamda hikmet kavramına “kişinin Tanrı’ya benzemeye çalışması” (Yazır, t.y.: 210) anlamı da verilmektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken; kişinin Tanrı olması, tanrılaşması, mutlaklaşması değil, benzemeye çalışmasıdır ki, bu ifade, insana bir üst sıçrayış imkanını veren kemale erme anlamını içkindir. Nitekim Montaigne bu anlam kaymasını şöyle ifade eder; “Bizim yaratılışımızın ne kadar noksanları olduğunu biliyoruz; tanrıları bize benzer tasarlamak, onları bizim gibi arzuları, öfkeleri, kinleri, karıları, hazları, ölümleri, mezarları olan birer varlık olarak düşünmek insan düşüncesinin bir sarhoşluk zamanına rastlamış olsa gerektir. Madem ki, insanlar ille de tanrılarla akraba olmak istiyorlar, bari, Cicero’nun dediği gibi, kendi kusur ve sefaletlerini göklere çıkaracaklarına, tanrıların değerlerini yere indirip kendilerine mal etselerdi. (Montaigne, 1995: 49-50) Dolayısıyla Tanrı ve insan kavramları arasındaki sorunsalın da, yukarıda belirttiğimiz “vakum” ve “ontolojik hiyerarşik konum” parantezlerinden tam da bu noktada oluştuğu söylenebilir ki, sorun, bir yandan insana tanrısal sıfatların verilmesi, diğer yandan Tanrı’nın insanlaştırılması gibi iki boyutu içkindir. Bu iki boyuttaki algılayış, hem aradaki vakumu düzleştirip yok etmekte, hem de varoluşun ontolojik hiyerarşik konumunu bozmaktadır. Ancak öte yandan ister insana tanrısal sıfatların yüklenmesi, isterse Tanrı’nın insanlaştırılması olsun, son tahlilde, anlam kodları insan tarafından belirlenmektedir. Bu, paradoksal biçimde bütün zamanlarda Tanrı’nın yok sayıldığı bir duruma denk gelmemekte, ancak Tanrı kavramının içeriğinin değişmesi, farklı tanımlara kavuşması ile söz konusu olmaktadır. Tanrı kavramındaki bu anlam kayması, Tanrı’nın toplumdaki izdüşümü ya da toplumun Tanrı’daki yansıması izlenerek incelenebilecektir. İşte biz bu yazıda bu temelden kaynaklanan sorunsalı açıklamaya ve içeriklendirmeye çalışacağız.

Bu makalede temel amacımız, Tanrı ve toplum arasındaki ilişkileri “insan” perspektifinden genel bir değerlendirme yapmak ve Tanrı algılayışlarının toplumsal değişimler paralelinde dönemin temel karakteristikleri parantezinde nasıl değiştiğini göstermeye çalışmaktır. Şüphesiz makale, İlkçağ’dan bu yana bir tarih okuması içerdiğinden, konuya genel bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu bağlamda, Batı dünyasında İlkçağ, Ortaçağ ve Modern dönem izlenerek konu açıklanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla kişiler üzerinden bir değerlendirme yapılmakla birlikte, “dönem” vurgusu önplâna çıkarılmaktadır. Özellikle İlkçağ, Ortaçağ ve Modern dönemde toplumsal dönüşümler paralelinde zihniyet

değişikliği meydana geldikçe, Tanrı algılayışlarının da değiştiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Her halükarda Tanrı kavramının farklılaşmasındaki aktörün insan olduğu, yukarıdan beri yaptığımız tartışmanın ima ettiği bir gerçek olarak kendisini göstermektedir. Böylece kendi dinselliğine yer açarken meydana gelen kimi çelişkileri, Tanrı kavramına yüklenen niteliklerde değişiklik yaparak giderme yolunu tutmaktadır. Bu bakış açısı, özellikle İlahi dinlere ait olmakla birlikte, diğer kategorideki dinler için de farklı bir durum söz konusu değildir. Çünkü beşeri olarak isimlendirilen ve kaynağı insan ve toplum olan dinlerdeki Tanrı kavramının da kaynağı insan olduğuna göre içeriğinde insanın belirleyiciliğini vurgulamak yanlış olmayacaktır.

B) İLKÇAĞ:

Tanrı ve insan arasındaki vakum birinci boyutta, Tanrı'nın insana yaklaştırılması ya da Tanrı'nın insani özelliklerle kavranması şeklinde; ikinci boyutta, insana tanrısal sıfatların yüklenmesi ile aşılmaya çalışılmaktadır. Bu iki boyut toplum içinde içiçe geçmelerle tezahür eden kompleks bir yapı arz etmektedir. Bu, Tanrı konusunda bir bilgisizlikten kaynaklanabileceği gibi, insanın içinde yaşadığı örnek-model kültür kalıplarının ve toplumsal işlerliğin bir üst dil olarak Tanrı'da kurgulanması ya da "Tanrı" kavramı üzerinden meşruiyetinin sağlanması istemi ile de birleşir. Bu sebeple insanın içinde yaşadığı toplumdaki kültürel kalıpların, aklın ve anlam kodlarının Tanrı kavramının içeriğini belirlemede oldukça önemli olduğunu hatırlatmalıyız. Bunun tarihsel süreç içerisinde bir çok örneklerini görmek mümkündür. Bu çerçevede bir Yunan tanrısının şu tanımına bakmak ilginç olacaktır: "Yaşayan bir varlığın gözünde Tanrı, kendi hayatı üzerinde yönetme hakkına sahip bir başka yaşayan varlıktır. Yaşayan bir varlığın başına geleni, yine yaşayan bir kudretin varlığıyla açıklamak, Yunanlıların tartışmasız kabul ettikleri bir noktaydı. Dindar bir Yunanlı, kendi hayatını güçlü ve çok kere birbiriyle çatışan ilahi güçler için bir savaş alanı olarak hissetmekteydi." (Gilson, 1986: 20)

Bu tanım, iki düzeyde bir toplumsallığın altını çizmektedir. Öncelikle, ilk çağlarda Yunanlılarda küçük devletçikler halindeki bölünmenin, Tanrılar panteonu ile bir paralellik içinde olduğunu belirtmektedir. Çünkü her bir devletçığın ayrı tanrıları, paganist bir kültürel kalıbın var olduğunu gösterdiği gibi, aynı zamanda milli tanrı niteliği de taşıyordu. Bu sebeple, Yunanlılar kendi aralarındaki mücadeleleri, tanrılar panteonuna da yansıtarak birbiriyle çatışan ilahi güçler olduğunu varsaymakta ve kendi kaderlerini de bu mücadeleye bağlamaktadırlar. Tanrılar arasındaki bu mücadelenin mitoloji ve masallarda yer bulduğuna bakarak, bu mücadelenin tanrılar ve insanlar arasındaki paralelliği belirtilebilir. Nitekim Eflatun, Sokrates üzerinden toplum içindeki mücadelenin tanrılar arasındaki izdüşümünü ve etkinliğini

belirtir: “İnsanları birbirlerinden durup dururken nefret etmelerinin ayıp olduğuna, şehrimiz bekçilerinin inanmaları gerekiyorsa, tanrıların tanrılarla savaştıklarını, birbirlerine tuzak kurup boğuştuklarını söylememeli.” (Eflatun, 1988: 69) Bunun dışında Batı dünyasının daha tümel bir özelliğini belirtmek gerekir. O da; Tanrı-tanrı, insan-insan mücadelesinin Tanrı-insan arasındaki çatışmayı da içermesidir. Nitekim Zeus’tan ateşi çalan Promete miti, bu çatışmanın ilk dayanağını oluşturan bir duruma denk gelmektedir.

Yine Homeros’un “Tanrılar bile kandırılır, yalvarıp yakarmayla/ insanlar bir kabahat bir günah işlediler mi/ kurbanlar, yağlar, adaklar, şaraplar/ yumuşatır tanrıları da.” (Aktaran Eflatun, 1988: 55) şeklindeki Tanrı’yı insani özelliklerle kavrayan tanım, aslında ilk dönemde para ve rüşvete düşkünlüğün bir izdüşümü olarak dikkat çekmektedir. Zira Eflatun, Devlet adlı kitabının ilerleyen satırlarında, “hediyeler, tanrıları da yola getirir yüce kralları da” sözünün para ve rüşvet düşkünlüğüyle paralellliğini dile getirmektedir. (Eflatun, 1988: 81) Böylece yasalara karşı suç işlendiğinde rüşvet ile kurtulmanın mümkün olduğu ilk dönemlerdeki sosyal realite, din diline aktarılarak “günah” karşısında adak ve yalvarma ile Tanrı’nın yumuşatılması biçimine dönüşmektedir. “Yumuşayan Tanrı” ifadesi dikkat edilirse affedici Tanrı’dan ziyade, cezayı rüşvete bağlayan bir krala yakın durmaktadır. Böylece aslında toplumsal işlerliği devam eden rüşvet gibi bir suça tanrıları da ortak ederek, bir yandan antropomorfist bir itikat, diğer yandan toplumsal işlerliğin meşrulaştırılması söz konusu olmaktadır.

Özellikle ilk çağda toplumsal yapı, devlet, değişim, siyaset gibi toplumsal tezahürlere bağlı olarak Tanrı kavramının içeriğinin çok sık değiştiğini gözlemleyebiliyoruz. Nitekim, ilkçağın tanrıları insanların arzusuna göre doğar, ölür, şekil değiştirirlerdi ki, Pagan (müşrik) din bu anlamda sonsuz bir hoşgörü ile dolu idi. Bunun bir çok örnekleri verilebilir. Mesela, ruhlar kalabalığından yeni çıkan tanrı ilkin mütevazidir, sonra site ile birlikte büyür, sonunda milletçe kabul edilir, yeni şanlarla zenginleşir, çeşitli tanrıları kendilerine maleder, cevherlerini büyütürdü Zeus’un olgunlaşması süreci bunlar arasında toplumsal motif olarak en zengin olanıdır. Yunanistan’ın en üstün Tanrısı olan Zeus’un, ilkin bulutlar, yağmur ve gök gürültüsü işleri ile ilgilenirken meteorolojik bir fonksiyonu vardı. Sonra buna gittikçe giriftleşen ictimai ünvan ve rütbelere eklenmiş; sonunda aileden devlete kadar bütün topluluklara başkanlık eden bir Tanrı olmuştur. Toplumsal olguların değişimine bağlı olarak tanrıların içeriğindeki bu değişimde genel anlamda yöneticilerin oldukça büyük etkisi bulunmaktaydı. Nitekim, İknaton adını alan Firavun, içlerinden birisinin faydasına olarak, öteki Mısır Tanrı’larını kaldırmış ve ölümüne kadar bu türlü bir tektanrıcılığı kabul ettirmiştir. (Bergson, t.y.: 240-242)

Toplumların yerleşik hayat perspektifinden buldukları konum da onların Tanrı algılayışlarında net bir biçimde gözlemlenebilmektedir. Nitekim göçebe toplumlar, bölge tanrılarına sahip değillerdir. Bunlar sadece kendi insan cemaatlerinin, kendi kabilelerinin ve halklarının tanrılarıdır. Bununla beraber yerleşik topluluklar, kendi milli tanrılarından başka, bölge tanrılarına da sahiptirler. Burada tanrıların mitolojik tasvirleri, insan aile hayatından alınmışlardır. Buna misal olarak, tanrılar arasındaki evlilikleri ilkel kabilelerde yaygın olan Tanrı'ya verilen Baba ismini, aile hayatındaki tanrı organizasyonlarını zikredebiliriz. Eski İsrail'de olduğu gibi Tanrı bir müttefik Tanrı olarak tasavvur edildiği zaman bile tanrıya dünya hayatının şartlarından alınan sosyolojik bir kategori tatbik edilmiştir. Bu sosyolojik kategori, insanlarla arasında yapılmış antlaşmalar, tanrı ilişkilerine ve milli dini kadro içinde bulunan tanrıya ve bu tanrıya ait olan halk ilişkilerine uygulanmıştır. Sosyolojik değişiklikler, yankılarını, kült şekilleri ve tanrıların tasvirlerinin değişimi içinde bulmuşlardır. Bir tanrının veya bir yerin kült ve politik önemi, karşılıklı karakteristik bir ilişki içinde bulunmaktadır. Bir taraftan, bir yerin politik önemi, tesirini bu yere bağlı tanrılar üzerinde icra etmekte veya tersi olmaktadır. Cemaatin sosyolojik yapısındaki değişme, tanrıların hiyerarşisini ve karakterini etkileyen değişikliklerde yankısını bulmuştur. Yüksek sosyolojik formasyon şekli olan devlet meydana getirilirken aile ve klan tanrıları da devlet tanrıları haline gelmişlerdir. Yine İsraililer göçebelikten yerleşik zirai hayata geçince, tamamen milli tanrı olan Yehova, o andan itibaren milli ve tüm ülke topraklarına has bir tanrı haline gelmiştir. Neticede O, ürünler ve verimlilik sağlayan bir tabiat tanrısı haline dönüşmüş ve din de uygun bir tarzda değişmiştir. Yine kollektivist milli din bünyesindeki tanrı tasvirlerinin ahlaki seyri, cemaatin ahlaki şuurunun değişiminden çıkmaktadır. (Menshig, 1994: 56-60)

Tanrıların sayıca bu denli çoğalmaları, daha çok toplumsal yapının genişlemesine paralel bir seyir izlemiştir ki, tanrılar toplumsal farklılaşma ve fonksiyonların arttığı oranda artmış ve bu toplumsal fonksiyona denk bir fonksiyon üstlenmişlerdir. Bergson'a göre, insanlar çok zaman sırf faydalanmak için Tanrı kabul ettiklerinden, umumiyetle onlara bir fonksiyon yüklemeleri, bir çok hallerde fonksiyon fikrini hakim kılmıştır. Nitekim Tanrıların ihtisaslaşmasının Roma dininin ayırdedici özelliği olduğu söylenmiştir ki, Roma dini aynı tanrıya birbirine yakın fonksiyonlar yüklemekten ziyade, tanrılar kabul etmeyi tercih ediyorlardı. Bazı tanrılar da şahıslar veya gruplarla münasebetlerine göre tanımlanmaktaydılar. Mesela; Mısır'da ilk sitelerden her birinin koruyucu tanrısı vardı ki, bu tanrılar gerçekte şu veya bu toplulukla münasebetlerine göre birbirinden ayrılmaktaydılar. Bundan dolayı savaş ve barış rakip tanrılar arasındaki savaş ve barışa da tekabül etmekteydi. Bunun sonucu olarak boyunduruk altına alınan tanrılar galibin panteonuna girebilirdi. Fakat hakikatte, bir

yandan site veya imparatorluk, bir yandan da, onları himaye ve vesayet altına alan tanrılar arasında karakteri sınırsız değişen, belirsiz bir ortaklık kuruluyordu. Yine ilginç bir biçimde insan yaşamına paralel olarak, tanrıların yaşlandıkça işlevlerinin de farklılaştığı görülmektedir. Mesela; Çin’de Moğolların gök tanrısı da böyledir. Burada özellikle, ilkin tamamen maddi işlerle yüklü olan pek eski tanrılarının yaşça ilerledikçe manevi sıfatlarla zenginleşmeye doğru gösterdikleri temayül müşahede edilmekteydi. (Bergson, t.y.: 243-246) Bunun dışında ilkçağda “Hero” yani kahramanlar da tanrısal bir nitelik kazanmıştı ki (Eflatun, 1989: 40) bu durum, Tanrı ile insan arasındaki vakumu düzleştiren bir başka örnek olarak verilebilir.†

Yine ataerkil ve anaerkil toplum düzenleri paralelinde Tanrı tasavvurlarında değişimlerin yaşandığı örnekler de vardır. Erkeğin üremede oynadığı rolün “Tanrı’nın dünyayı yaratma” eyleminin fani düzlemdeki yansıması olarak görülmesi; erkek tanrı ile ölümlü erkek arasında kurulan bu bağlantı, ataerkil sistemlerde erkeğin gücünün çok önemli bir bölümünü ve temel ideolojik payandasını oluşturur. (Berktaş, 2000: 10) İlk başta varolan anaerkil yapıda, zamanla Ana tanrıça sembolünün önemi azalıp erkek eş egemenlik kurmakta ve sonunda yaratıcı tanrı olmaktadır. Bu önemli değişiklik güçlü kralların denetiminde güçlü kralların ortaya çıktığı döneme rastlar, tanrıça yerini fırtına ya da yıldırım tanrısı olan bir erkek tanrıya bırakır; o da giderek daha fazla, yeryüzünde krala benzemeye başlar.(Berktaş, 2000: 48)

Tüm bu doneler, Tanrı-insan ilişkisinin insan eksenli determinist bir telakkiden kavrandığını gösteren ve topluma bakarak Tanrı’nın tanımlandığı bir zihni bilinçaltını göstermektedir. Nitekim hiçbir primitif uygarlığın dininde, ne inşaallah sözcüğünü karşılayan ve ne de onun ardındaki derin anlamı kucaklayan bir kelime bulunmadığından hareketle aynı sonuca ulaşan Demirci, bu primitiflerin, dünyevilik ve uhrevilik alanları arasında kesin bir ayırım yaptıklarını belirtmektedir. Onlara göre, uhrevi alanın gerekirliği olan seremoniler doğru yapılırsa, beklenen sonucun gerçekleşmemesi için hiçbir neden bulunmaz. Eğer gereken sonuç alınmamışsa seremonilerde bir eksiklik yapıldığı düşünülür. Bütün bu özellikler, primitiflerin dünyayı determinist kurallar çerçevesinde algıladığını gösterir. Yani Allah’ın iradesine, İnşaallah’a yer yoktur.(Demirci, 1985: 12)

C) ORTAÇAĞ:

Tanrı kavramının Hıristiyan tarihi içerisinde izlerini sürdürdüğümüzde ilginç donelerle karşılaşmamız olası görünmektedir. Hıristiyanlık tarihinde

† İlk dönemlerdeki Tanrı-toplum ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için James Frazer’in “Altın Dal” isimli kitabına bakılabilir.

din-dünya ilişkisi açısından dört dönem ayırt etmemiz mümkündür. Bunlar; Roma içerisinde Hıristiyanlığın mücadelesi, bir müddet sonra devlet dini haline gelmesi, Ortaçağ'da teokratik bir yapının ortaya çıkması ve son olarak modern dönemle birlikte dini ve dünyevi olanın ayrılması. Birinci dönem manastır hayatı ve ruhbanlığın ortaya çıkmasıyla karakterize olurken, ikinci dönem için bizantinist, üçüncü dönem için teokratik ve son dönem için Protestanlık ve laik tutum isimlendirmesi yapılmaktadır. Bizantinist tutumda din, baskın bir biçimde Roma devleti ve toplumunun kültürel kalıpları içerisinde şekillenirken, teokratik dönemde kilise dogmalarının dünyevi olanı belirlemesi, Protestanlıkla birlikte ise, dini ve dünyevi olanın ayrılmasıyla beraber dünyevi olanın dini olanın söylemi üzerindeki yoğun etkisi dikkati çeker. Bu çerçevede Roma Katolikliği Tanrı'nın "aşk" olduğunu söylerken, Protestanlığın O'nu daha çok bir "kral" olarak telakki etmesi (Koç, 1995: 29) toplumsal dönüşümün paralelinde meydana gelen doktrinsel bir değişim olarak algılanabilir.

Hıristiyanlık tarihi dikkatle incelendiğinde Roma'nın kurumsallaşmış devlet geleneğinin Hıristiyanlık üzerindeki belirleyiciliğini, bir başka deyişle, Hıristiyanlığın Roma kurumlaşmasını referans alarak dönüşümünü işaretlemektedir. Bu dönüşümde Hıristiyanlığı sadece Roma Devleti değil, aynı zamanda dönemin hakim felsefi anlayışı da belirlemiştir. Bu çerçevede, "Hıristiyanlık dininin ortaya çıktığı ve yayılma istidadı gösterdiği dönemde geçerli olan felsefi görüş yeni eflatunculuk idi. Bu felsefi akım ile Hıristiyan doktrini arasında, özellikle varlığı açıklama biçiminde neredeyse birbiriyle örtüşecek kadar yakınlık bulunmaktadır. Nitekim söz konusu doktrin evreni üç ana unsura ayırmaktadır: İlk varedici güç, var edici güçten doğan akıl, her türlü canlıyla bağlantı halinde bulunan ruh. Varlığı açıklama biçiminin üzerine oturduğu üç sacayağı var: Varedici güç, akıl ve ruh, dini dille baba, oğul ve kutsal ruh akidesine dönüştürülmüştür. Roma ise yeni eflatunculuk, Yahudilik ve Hıristiyanlık düşüncelerinin bir sentezi şeklinde tanımlanabilecek anlayışın yaşandığı bir vasattı. Dolayısıyla İznik Konsili'nde benimsenen Teslis kuramı İncil kaynaklı değil, Roma'nın resmi felsefesine, iktidara eklemelenen Hıristiyanların felsefesidir. Zaten Hıristiyanlığı resmi olarak tanımış olan Roma Devleti, eklektik ve özgünlüğü kaybedilmiş dinin referanslarını esas alarak teokratik Tanrı devletine geçmiştir. (Macit, 1995: 90-91)

Ortaçağ'ın teokratik yapısını doğru bir biçimde okuduğumuzda, kilise dogmalarınca sınırlandırılmış, bir başka deyişle, kilise dogmalarına hapsedilmiş bir Tanrı anlayışı görmekteyiz. Böylece Tanrı tarafından vahyedilen metnin, insanlarca (din adamları) üretilen ve Tanrı'nın iradesine uygunluğu kesin olmayan yorumlarının, mutlaklaştırılarak ve Tanrı'nın iradesine uygunluğu elde var kabul edilerek, son tahlilde, Tanrı'nın bu sınırlar içinde olduğu varsayılmaktadır. Burada yorumların kiliseye mensup din adamlarınca yapıldığına dikkat çekerek, Tanrı'nın

iradesinden çok Tanrı adına iradenin hüküm ferma olduğunu söyleyebiliriz. Böylece ilahi iradenin bir yansıması olan metin, din adamları dolayısıyla kilise dogması haline gelmekte ve Tanrı’yı da bu dogmaların içeriği ve diliyle sınırlandırılmış biçimde tanımlamaktadır. Aynı zamanda bu dogmalara dışarıdan bir aklın (kilise dışında) müdahalesi de bulunmamaktadır.

Çünkü Ortaçağ’da “doğanın düzeni, Ortaçağ filozoflarınca Tanrı’nın nesnelere ve yaratıkları müzesi olarak görülüyordu. Ortaçağ’da teologlar genel ya da evrensel ilkelere ulaşabilmek için tümevarım yoluyla araştırma yapmaktan kaçınıyorlardı, zira bunun, insan aklının kilise dogmalarından üstün olduğunu iddia etmek anlamına geleceğini düşünüyorlardı.” (Frankl, 2002: 52) Din adamları dolayısıyla doğrudan Tanrı’nın yönetimi anlamına gelen teokrazi, Tanrı’nın iradesini kilise dogmalarında somutlaştırıp sabitleştirerek, bir yandan determinist bir Tanrı kurgularken, diğer yandan sabit bir Tanrı tasavvurunu pekiştirmektedir. Nitekim Gilson’ın “Hıristiyanlığın Tanrı’sının özü yaratmak değil, var olmaktır” (Gilson, 1986: 61) ifadesi bu duruma denk gelmektedir. Diğer yandan, kilise dogmalarına kapatılan bir Tanrı algılayışının izdüşümü olarak kapalı bir toplum yapısının olduğunu belirtmeliyiz. Yine kilise dogmalarının Tanrı’yı icbar etmesi paralelinde, kilise dogmalarının bir gerçekleştirim alanı olarak toplumsal ilişkilerde baskıcı ve zorlayıcı niteliği ortaya çıkmaktadır.

Ortaçağ, düşünsel anlamda felsefi düşüncenin de yardımıyla ardıllık içerisinde birbirine tamamlayan, kırılma ve boşlukları düzelten, araçları ile iktidarını kullanan bir teolojik görüntü çizmektedir. Bu görüntü ile total olarak ve din adamları dolaylı Tanrı’nın iktidar kullanımı, yine total olarak ve kral dolayımı bir kilise iktidarının paralelinde durmaktadır. Teokratik yönetimini toplumsal gerçekleştirimini tamamlanmamış bir proje olarak sürdüren kilise, böylece Tanrı’nın iradesine doğru ilerleyen süreç düşüncesini içkin söylemiyle iktidarını Tanrı üzerinden pekiştirmekte ve süreklilik kazandırmaktadır. Bu pekiştirmeyi ve sürekliliği bir yandan kilise dogmalarını Tanrı iradesine eşitleyerek, diğer yandan kilise dışında kurtuluş olmadığı argümanı ile da beslemektedir. Saint Augustinus’in “Tanrı Şehri” bu bağlamda Eflatun’un idealarına benzer biçimde bu tamamlanmamış projenin örnek modelini içermektedir. Burada kurtuluş bir dolayım kazanarak Tanrı-insan ilişkisi, kilise olmadan insanın ulaşamayacağı bir uzaklığa denk düşen Tanrı tasarımı beslemektedir.

Yukarıda protestanlığın Tanrı’yı “kral” olarak telakki etmesinden bahsetmiştik. Protestan hareketler çerçevesinde Luther’le birlikte bu kralın Tanrı ve dünya krallığı biçiminde ikiye ayrılması, Tanrı üzerinden din ve dünya çatışmasını içkin bir söylem oluşturmaktadır. Bu çatışma, Luther için insanlığın tarihinde egemen etkidir. Hem beşeri toplumun doğasını hem de dünyada sürekli olarak savaşın ve kavganın mevcut olmasını

açıklar. Bu çatışma nedeniyle Tanrı, mevcut biçimleriyle iki düzen kurmuştur. Kelâm, “Tanrı’nın Krallığı”na ait olanlar için vardır; dünyevi kılıç da insanların çoğunluğunun şeytanın tebası olduğundan ve kötülükten yalnızca güç kullanarak engellenebileceklerinden dolayı vardır.” (Thompson, 2000: 50)

Bu tanım ve yorumlar modern dünyanın da habercisi olmaktadır. Dünyevi (seküler) ve hümaniter nitelikleri baskın modern dönemle birlikte Tanrı imgeleri de önemli ölçüde değişmeye başlamıştır. Nitekim “Hıristiyan inanlılar için Tanrı’nın tüm insansılığı ile kişi olarak karşılıklı etkileşimle tarihe girdiği zaman, dramatik biçimde Tanrı ile Tanrı’nın insanları arasında iletişim de değişmiştir.(Plude)

D) MODERN DÖNEM:

Ortaçağ’da kilise dogmalarına insan aklının müdahalesi bir anlamda tecavüz olarak görülüp tümevarımcı yöntemler yadsınırken, modern dönemle birlikte rasyonellik vurgusu, “Tanrı” ve “akıl” arasındaki ilişkiyi pekiştirmiştir. Nitekim “kendisini düşünerek var eden insanın yaşayacağı “dünya”yı da yine düşünerek yeniden yaratma ve yarattığı - kurgulayacağı- bu dünyayı yine düşünerek yönetmek istemesi kendi içinde bir haklı ve tutarlı bir rasyonellik taşımakla birlikte, rasyonellik doğru ve kesinliğe ulaşmanın teminatı kabul edilip, Tanrı ve din aklın işlemlerinden çıkartılacak “unsur”a dönüşür. (Arslan, 1994: 16) Buna bağlı olarak da modern kimlik, Tanrı’nın tartışılabilir bir hipoteze, insanın akli ile mükemmelleşebileceğine geçiş sayılır. (Arslan, 1993: 6) Aynı zamanda gerçeklik de, insan merkezli ve dünyevi sınırlar içerisinde tanımlanan bir olgu haline gelir. Dolayısıyla “Allah’ın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesi yatmaktadır.” (Nasr, 1995: 15)

Nitekim bilimin ilerlemesiyle birlikte, önceden Tanrı’ya atfedilen, dinamizm, kutsallık ve büyüsellik gibi nitelikler bu kez maddi dünyaya (universe) atfedilmeye başlandı. Ayrıca aklın koltuğunun ve gücün imgelerinin, insanın beyninde yerleştirildiği kabul edilmeye başlandı. Antik dönemde projeksiyonda olduğu Tanrı, neşet ettiği yere, yani insanın zihnine geri dönmüştü ve Aydınlanma insanı da, akıl ve ahlak ilkeleri sunan bir toplum yaratmak için gerekli olan ilkeleri, Tanrı’ya bağımlı olmaksızın, kendisi keşfetmek zorundaydı. (Frankl, 2002: 57-58) Aynı zamanda Rönesans da “Ortaçağlar’ın statik kainat anlayışını, sürgit gelişen bir kainat anlayışına; baskıcı Tanrı’yı, akıl yürüten ve yaratıcı bir varlığa dönüştürmüş, insanın kendi kaderini kendisinin belirlemesi anlamında insanın gücünün artması, insanı yaratan ve O’nun aynı zamanda aklını kullanabilecek bir varlık olmasını murad eden rasyonel bir yaratıcı imgesi tarafından yansıtılmış ve teşvik edilmişti.” (Frankl, 2002: 52) Nitekim Saint Augustine’in “Tanrı şehri” Aydınlanma dönemi filozoflarınca yıkılarak

modern materyallerle yeniden inşa edilmek istenmiştir. (Becker, 1932: 31’den aktaran Zeitlin, 1987: 2)

Modern dönemin topluma da bağlı olarak Tanrı’ya ilişkin tasavvurlarından bir kaç örnek vermek, belki konuyu daha da açımlayabilir. Bu çerçevede Descartes’ın Tanrı’nın sınırsız gücüne dayanarak zihin ve bedeni biri olmaksızın öteki olabilen tözlerin, gerçeklik bakımından farklı olduğu argümanı (Descartes, 1997: 16), Saint Thomas Aquinas’ın Tanrı’nın elini kolunu bağlayan determinist Tanrı anlayışı yerine Dun Scotus’un olabildiğince özgür Tanrı’sını koymaktadır ki, çok geçmeden bu mutlak özgürlük, Tanrı’yı alaşağı eden insanın eline geçerek siyasal teoride Hobbes’un Leviathan’ı, ekonomide kapitalist süreci getirecektir. (Armağan, 1997: 116) Descartes’ın ruh-beden ve daha ileride Tanrı-insan düalitesi, Tanrı iktidarının ima ettiği totallığı parçalama çabası olarak da okunabilir. Bir başka deyişle, teokratik dönemden modern döneme dönüşümde Descartes, aslında daha önceki yüzyıllarda fikri nüveleri geliştirilen bu düaliteyi mantiki sonuçlarına ulaştırmıştır. Total bir biçimde sınırsız iktidar alanına sahip Tanrı, Descartes’ın argümanı ile bir kısım iktidar alanlarını bırakarak dünya dışına çekilmiştir. Bu, ister Tanrı’nın semaya çekilmesi, isterse dünyaya indirilmesi olarak tanımlansın aynı durumu ifade eder. Yani bir sonucun aynı içerikle iki farklı tanımıdır. Dolayısıyla kartezyen anlayışa uygun biçimde Tanrı yeniden tanımlanarak konumlandırılmış, değişen sosyal olayların içselleştirilip eksene alınmasıyla Tanrı da içeriği değişen bir tanımın konusu olmuştur. Bu yeni Tanrı inşasındaki temel enstrümanlar bilim, akıl ve sosyal gerçeklik olduğu görülmektedir. Sosyal gerçekliğin (social reality) aşkın hakikatten (truth) boşalan yeri alması, insanın kendi faaliyetlerini kendisine müracaat ederek meşrulaştırmasını da içkin bir durumdur.

İlk defa felsefi temelleri Descartes’ın argümanı ile başlayan mekanik dünya görüşü, aynı miktarda hareketin evrende korunduğu düşüncesine dayanarak Tanrı’yı da dünyada sabit kılmaktadır. Böylece Tanrı’nın iradesiyle ortaya konanlar, dünya yıkılmadıkça herhangi bir değişikliğe izin vermezler. Kısacası, Kartezyenizmin Tanrı’sının özü, geniş ölçüde bu varlığın felsefi fonksiyonu tarafından belirlenmiştir. Bu fonksiyona göre O, Descartes’ın tasavvur ettiği mekanik dünyayı yaratmakta ve böyle bir dünyanın devamını sağlamaktadır. (Gilson, 1986: 61) Descartes’ın inşa ettiği sabit Tanrı, modern postülaların geçerli olduğu sabit bir dünya tasarlamaktadır. Böylece modern paradigmanın toplumda yerleşebilmesi ve buna bağlı olarak yapılaşan toplumsallıkların meşruiyeti ve işlerliğinin, Descartes’ın Tanrı tanımının bir izdüşümü olduğu söylenebilir.

Yine Spinoza Etika adlı eserinin beşinci bölümünün 24. önermesinde, “biz tikel şeyleri ne kadar çok bilirsek, Tanrı’yı o kadar çok

anlarımız” (Spinoza, 1953: 407) derken, bir yandan Ortaçağ’ın tümellerden tikele gidiş ya da tümdengelim metodu yerine, tek cevherin Tanrı olduğunu ve her şeyin bu cevherde içkin bulunduğundan hareketle, bu “Tanrı” kavramının içeriğine sonlu varlıkları da ekleyerek, tikelden tümele gidişle karakterize olunan modern dünyanın yönelimlerini içselleştirirken, diğer yandan bilgiyi dünyevileştirmektedir. Nitekim, aynı bölümdeki 30. önermesinde de, “ruhumuz bir çeşit ezeliğe sahip şeyler gibi kendi kendisini bildiği ve bedeni bildiği nispette, zorunlu olarak Tanrı’nın bilgisine sahiptir ve Tanrı’da olduğunu, Tanrı ile kendisini bildiğini bilir” (Spinoza, 1953: 411) diyerek hem argümanını teyid eder, hem de modern yöntemlerle elde edilen bilginin zorunlu olarak Tanrı bilgisini içkin olduğunu belirterek, vahiy ile insan bilgisi arasındaki vakumu düzleştirir.

Tanrı ile ilintili olarak Spinoza’nın felsefesinde iki temel varsayımın varlığını gözlemleyebiliriz: Birincisi, Spinoza, doğayı, Tanrı ile; tabii dünyayı, Tanrı’nın bedeni ile özdeşleştirmiş; O’nun varlığının bir uzantısı ve tezahürü olarak görmüştür. Spinoza’nın ikinci varsayımı ise şudur; Tanrı, kendisini sever; ve yaratıklarını da sonsuz bir sevgi ile sever. Özellikle ikinci varsayım insanın narsizmini büsbütün Tanrı’ya yükler. (Frankl, 2002: 54-55) Tanrı’yı bu dünyada içkin bir varlık olarak kavrayan Spinoza’nın, doğa ve Tanrı arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak kurduğu bu Tanrı tasarımı, doğanın tanrılaştırılmasının önünü açarken, aklın ve insanın sınırlarının içinde bir Tanrı algılayışı oluşturarak modern dünyanın tasarımlarıyla örtüşen bir çizgi üzerinde durur. Böylece Spinoza’nın, “Tanrı’yı semavi var oluşundan çekip alıp dünyaya getirmesiyle doğanın bir obje olarak, doğa felsefesi ve bilim olarak araştırılması ve aynı zamanda da doğaya tapılması için pek de uzunca bir süre beklemek gerekmemiştir ve sonuçta Tanrı dünyanın içinde kaybolup gitmiş” (Frankl, 2002: 55) ve bir müddet sonra ölümü üzerine konuşulmaya başlanmıştır.

Spinoza’nın yaptığı aslında, Tanrı’nın inanmak üzere yapılmış bir kanıtlanması olmaktan çok, onun doğasının “tanıtlanması”dır. Nitekim Spinoza kanıtlamaktan çok tanımlara öncelik vermiştir ki, tanımların dilinde ifade edilen Tanrı ile vahyin ya da tanrıbilimci önyargılarının dilinden aktarılan, yansıtılan Tanrı, birbirinden apayrı doğadaki varlıklardır. Birincisi varoluşa, doğaya içkin, ikincisi ise aşkındır. Buradaki tanım ise, nesnelere ilk nedenleri ile tanımak, yani nesnelere nasıl üretildiğini bilmektir. Öyleyse Tanrı’nın tanımı da, herhangi bir şeyin tanımı gibi, tanımlanan şeyin dışında hiçbir yabancı şeyi içermemeli” (Baker, 1998: 115-116) yani insanı ve dünyayı aşmamalıdır. Öte yandan Spinoza’nın Tanrı’ya dair bu düşüncesi, insanın aklı ile kurduğu sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde mutlaklaşan determinizmi dikte etmekte ve Tanrı’yı da bu determinizme bağlı kılmaktadır. Nitekim “Spinoza alemi, cevherin özünden çıkardığı ve tabiat ile Tanrı’yı aynı ve bir saydığı için O’nun tanrısı da yaratıcı değildir. Varolan her şey Tanrı’da varolduğuna,

Tanrı ve O'nun tabiatındaki her şey de zorunlu olduğuna ve O'ndan zorunlu olarak çıktığına göre, o halde aleme bir zorunluluk hakimdir.(Erdem, 1990: 24-25)

Modern dönemde bazı filozof ve din adamlarının Tanrı ile ilintili olarak verdiğimiz görüşlerinin genel olarak, “Aydınlanma” ve “Modern dünya”nın toplumsal yönelimleri ve seyri ile örtüştüğü gözlemlenmektedir. Teokratik dönemde kilisenin hegemonyasına koşut biçimde işlerlikte olan baskıcı Tanrı, yerini modern dönemde rasyonel, seküler bir Tanrı'ya bırakmıştır. Descartes'ın ruh-beden üzerinden felsefi zeminin oluşturduğu düalizm, varlığın bütüncül algılanmasını sona erdirerek parçalara ayırmıştı. Ruh ve bedenin ayrı tözler olarak tasarlanması, insanın perspektifinde kalan dünyada ve dünyevi olanla Tanrı'nın yeniden tanımını icbar etmektedir. Bu çerçevede insanı içkin ya da bir başka deyişle insanı enstrümanlarla insan, Tanrı'yı seküler olarak yeniden tanımlamıştır.

Fakat Tanrı'nın bu dünyevi tanımı, daha çok “hümaniter” bir parantezden okunması gereken bir tutuma denk gelmektedir. Bu hümaniter boyutun en önemli ayağını da “akıl” oluşturmaktadır ki, insanın otorite haline gelmesiyle akıl bu yeni anlam dünyasının yegane referansı ve enstrümanı olmuştur. Böylece insanın akılı ile tanımladığı bir insan ve evren anlayışına doğru dönüşüm yaşanmıştır. Bunun anlamı; dünyanın “insani” olanla yeniden inşasıdır. İnsan zihninin açıklamalarının dışında kaldığı için Tanrı ya reddedilmelidir, ya da aklileştirilmeli ve insancılaştırılmalıdır ki, bu modern dünyanın hem din hem de dünya ile ilgili temel yönelimleriyle örtüşmektedir. (Northbourne, 1989: 21-22) Nitekim 17. yüzyılda akıl, tanrısal bir kuvvet olarak görülmektedir. Descartes, Leibniz, Spinoza'ya göre akıl bir sonsuz gerçekler alanıdır. Dolayısıyla akıl ile görülen gerçekler doğrudan doğruya Tanrı'da görülen gerçeklerdir. (Macit, 1995: 95)

Nitekim Tanrı'nın ferdi duruma göre değil de, umumi prensiplere göre hareket ettiğini söyleyen Malebranche'a göre, Tanrı aklın yolunu takip etmelidir. Tanrı kendi sıfatlarının işaretlerini taşıyan, yani akli ve istikrarlı olan bir hareket tarzı takip etmekten vazgeçemez. (Bkz. Malebranche, 1990: 73-96) Tanrı'nın yapabileceği en fazla şey arızı sebepler, yani kendisinin vekili olarak faaliyet gösteren ve fonksiyonları değişmez bir şekilde tayin edilmiş bulunan nazırlar tesis etmektir. Hz. İsa, babası tarafından her türlü inaniyetin yegane arızı sebebi olarak tayin olunmuştur; O bu inaniyeti bilhassa niyaz ettiklerine sağlar, bütün bu insanlar Tanrı'nın müdahalesine lüzum kalmadan kurtulmuş olacaklardır. (Hazard, 1973: 158-159)

Böylece modern dönemle birlikte aşkın olan Tanrı'nın yerini içkin bir Tanrı'nın aldığını gözlemlemekteyiz. Bu şekilde Tanrı'nın aşkın ya da içkin durumuna göre kimi toplumsal nitelikler de değişmektedir. Nitekim dinleri hard ve soft biçiminde ayıran Galtung'a göre Hard din; Tanrı'nın

aşkın olmasıyla, seçilmiş halklara sahip olmak, monoteizm, düalizm ve monizm, evrenselcilik vs. arasındaki bir ilişki ile karakterize olurken, Soft din de, Tanrı'nın içkin olmasıyla, insanların seçilmiş tanrıya sahipliği, çoktanrıcılık, üçtanrıcılık, düalizm, çoğulculuk vs. arasındaki ilişkiyle bilinmektedir. (Galtung)

Örnekleriyle açıklamaya çalıştığımız tüm bu doneler, yukarıda da bir vesileyle belirtildiği gibi Tanrı'nın tüm insansılığı ile dünyaya girmesi veya insanın kendisini mutlaklaştırmasının toplumsal görüngüleridir. Bu durum modern dönemde deist, panteist, pan-enteist Tanrı anlayışlarında gözlemlenebildiği gibi (Aydın, 1990: 91), daha da uç noktada "Tanrı'nın ölümü" söylemi ile ifade edilmektedir.

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, dönemin seküler toplum özelliğini daha dolaysız vermektedir. Nietzsche Tanrı'nın ölümü ile insanın imkanları arasında yakın bağlantı kurarken bu durumu ima etmektedir: "Belki siz kendiniz değil kardeşlerim! Fakat siz üstinsanın babalarını ve atalarını yaratabilirsiniz kendinizden; en büyük yaratmanız da bu olsun. Tanrı bir sanıdır; ama ben isterim ki sizin sanınız, düşünülebilenle sınırlı olsun. Siz bir Tanrı düşünebilir misiniz? Ama bu sizce, gerçek istemi anlamına gelsin; her şey insanca düşünülebilene, insanca görüşülene, insanca duyulana değişebilsin diye. Sonuna dek düşünmelisiniz kendi duygularınızla. Tanrılar olsaydı, tanrı olmamaya ben nasıl katlanırdım. Demek ki tanrılar yoktur. (Nietzsche, 1997: 90-91) Ama yığın göz kırpar: Biz hepimiz eşitiz. Tanrı önünde hepimiz eşitiz. Tanrı önünde ha. Ama bu Tanrı öldü artık ey yüksek insanlar, bu Tanrı sizin en büyük tehlikenizdi. (Nietzsche, 1997: 334)

Anlatıldığına göre bir gün bir çok kiliseye giren Nietzsche, "Tanrı'ya Sonrasız Ağıt"ını okur. Dışarıya çıkarılıp sorguya çekilince hep şöyle karşılık verdiği söylenir: Tanrının mezarlarından, türbelerinden başka nedir ki bu kiliseler?" Nietzsche'ye göre durum budur; Tanrı insanın içinde ölmüştür, insan kendi eliyle öldürmüştür onu; Tanrı'nın ölümüyle açılan boşluğa yuvarlanmakta; en büyük tehlikeyle, yok olmakla karşı karşıya; fakat bu en büyük tehlike onun en büyük olanağıdır, insan bu boşluğu kendi varlığıyla kendini alt ederek doldurmalıdır, ancak böyle değer kazanacaktır Tanrı'yı öldürmesi. Daha 18 yaşındayken şu sonuca varmıştır: Tanrı'nın insan olması, insanın mutluluğu sonsuzlukta araması gerektiğini değil, cennetini yeryüzünde kurması gerektiğini göstermektedir. (Oflazoğlu, 1997: II-V)

Böylece Tanrı'dan mahrum kalan kurtuluş, insani durumu önemli kılan bir toplum dönüşümünde ortaya çıkmalıdır. Bu, Nietzsche'nin, etik sorunun hayır ve şerrin ötesine uzandığını dile getirdiğinde söylemek istediği şeydir. Etik eylem gizemli ilkeler yerine, diğer insanlar karşısında sorumlu davranışa dayanır. (Murphy, 2000: 50-51) Böylece postmodern terimlerle artık bir meta söylem statüsüne sahip olmayan Tanrı anlayışı ile

teolojik olduğu iddia edilen problem, birdenbire toplumsal ya da tarihsel bir problem haline gelmektedir. Tanrı'nın değerinin düşmesini müteakip, kalan her şey yeryüzü olmaktadır. (Murphy, 2000: 129-130) Tanrı'nın ölümü, insanın kendisine dayanarak kendisini meşrulaştırmasının toplumsal sonuçları açısından uç noktayı teşkil etmektedir.

E) SONUÇ:

Buraya kadar mümkün olduğunca Batı tarihinin kronolojik seyrini takip ederek örneklendirmeye ve açıklamaya çalıştığımız Tanrı-toplum ilişkisi, toplumsal değişim ve dönüşümler, toplumsal yapı ve zihniyet ile Tanrı tanımı ve tasarımları arasında son derece girift ve yakın ilişkiler olduğunu göstermektedir. Bu, çoğu zaman toplumlarda mevcut olan hakim paradigmanın belirlediği bir çerçevede Tanrı tanımına yol açmaktadır. Bu paradigmanın dönüşümü paralelinde meydana gelen toplumsal değişim Tanrı tanımlarına da yansdığından, Tanrı tanımlarına bakarak toplum, toplumsal yapıya bakarak Tanrı hakkında bilgi elde etmek mümkün olmaktadır. Diğer yandan, Tanrı'ya yüklenen fonksiyonlar çoğunlukla bir toplumsal ihtiyaca denk geldiğinden, toplumsal değişimler ekseninde değişen ihtiyaçlar Tanrı'nın fonksiyonlarında ve sıfatlarında da da değişikliğin gözlenmesine sebep olmaktadır. Bu durum Ksenophanes'in, “eğer arslan ve boğalar resim yapmayı bilselerdi tanrılarını da arslan ve boğa biçiminde yaparlardı” (Weber, 1991: 15) sözünün içeriğine uymaktadır.

Bu bağlamda İlkçağ'ın pagan toplumunda Tanrı, daha çok insansı niteliklerle algılanmakta, toplumsal yapı ve fonksiyonlara göre Tanrılar panteonu yapılandırılmaktadır. Bu dönemde Tanrılar, toplumsal işlevler paralelinde fonksiyonlar kazanmakta, bu fonksiyonların da süreç içerisindeki değişimlerle eşzamanlı olarak değiştiği gözlemlenmektedir. Aynı şekilde tanrılar, ait oldukları toplumun statüsüne göre statü kazanmakta ve kaybetmektedirler. Ortaçağ'da ise, Hıristiyanlık ve Katolik Kilisesinin baskın karakterini gözlemleyebiliyoruz. Bu çerçevede kilise dogmaları içerisinde sıkıştırılmış bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır. Teokratik niteliği ile bu dönem, Hıristiyanlık tarihi içerisinde gelişen teorik tartışmaların da şekillendirdiği Tanrı adına hükümferma olan kilise ve din adamlarının hegemonyasını ifade etmektedir. Modern dönemle birlikte ise, Batı dünyasının kilise dogmasından kurtulmaya başlaması sebebiyle hümanist karakterli Deist bir Tanrı anlayışının neşet etmeye başladığı söylenebilir. Böylece hümanist bir anlayış ile, giderek Tanrısal bilgiye insani imkanlarla ulaşılabileceği fikri yaygınlaşmış, sonra Tanrı yeryüzünün dışına çıkarılmış ve sonunda ölümü ilan edilmiştir. Dolayısıyla tüm bu doneler, Tanrı algılayışları ve toplum arasında bir ilişkinin hep varolageldiğini işaretlemektedir.

KAYNAKÇA:

- 1- Armağan, Mustafa.(1997) “Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları”, *Cogito*, S.10, İst.
- 2- Arslan, Abdurrahman.(1993) “İnsan ya da Aklın Kimliği”, *Bilgi ve Hikmet*, S. 4, İst.
- 3- Arslan, Abdurrahman.(1994) “Geleceğin Kurgusu veya Bir Kurgunun Geleceği”, *Bilgi ve Hikmet*, S. 6, İst.
- 4- Aydın, Mehmet S.(1990) *Din Felsefesi*, İzmir, D.E.Ü.Yay.
- 5- Aydın, Mehmet S.(1991) *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ank., T.D.V.Yay.
- 6- Baker, Ulus.(1998) “Tanrı’yı Çarpıtanlar”, *Tezkire*, S. 14-15, Ank.
- 7- Becker, Carl.(1932) *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press.
- 8- Bergson, Hanry.(t.y.) *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, Çev. Mehmet Karasan, 2.baskı, İst., M.E.B. Yay.
- 9- Berktaş, Fatmagül.(2000) *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İst., Metis Yay.
- 10- Demirci, Kürşat.(1985) *Dinlerin Dejenerasyonu*, İst., İnsan Yay.
- 11- Descartes, Rene.(1997) “Tanrı’nın Varolduğunu ve İnsanın Zihni İle Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler”, Çev. Medar Atıcı, *Cogito*, S. 10, İst.
- 12- Eflatun.(1988) *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, 6. baskı, İst., Remzi Kitabevi.
- 13- Eflatun.(1989) *Kratylos*, Çev. Suad Y. Baydur, İst., MEB. Yay.
- 14- Erdem, Hüsamettin.(1990) *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ank., Kültür Bak.Yay.
- 15- Frankl, George.(2002) “Modern Aklın Yükselişi ve Çöküşü”, Çev. Yusuf Kaplan, *Umrân*, S. 89, İst.: 52-58
- 16- Frazer, James G.(1991) *Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökenleri*, Çev. Mehmet H. Doğan, İst. Payel Yay., c. I-II.
- 17- Galtung, Johan.(t.y.) “Religions, hard and soft”, www.crosscurrents.org/galtung.htm.
- 18- Gilson, Etienne.(1986) *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, İzmir, D.E.Ü. Yay.
- 19- Hazard, Paul.(1973) *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, İst., MEB.Yay.
- 20- Koç, Turan.(1995) *Din Dili*, Kayseri, Rey Yay.
- 21- Macit, Nadim.(1995) “Bir Tahrifin İktidarı: Tarihsellik İçinde Aydınlanma”, *Türkiye Günlüğü*, S. 37, Ank.
- 22- Malebranche, N.(1990) *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, Çev. Bedia Akarsu, İst., M.E.B.Yay.

- 23- Mensching, Gustav.(1994) *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Konya Tekin Kitabevi.
- 24- Montaigne.(1995) *Denemeler*, Çev. Selahattin Eyüboğlu, 5. baskı, İst., MEB.Yay.
- 25- Murphy, John W.(2000) *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, 2. baskı, İst., Paradigma Yay.
- 26- Nasr, S. Hüseyin.(1995) *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İst., İnsan Yay.
- 27- Nietzsche, F.(1997) *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Turan Oflazoğlu, İst., MEB.Yay.
- 28- Northbourne, Lord.(1989) *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İst., İnsan Yay.
- 29- Oflazoğlu, A. Turan.(1997) “Önsöz”, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, İst., M.E.B.Yay.
- 30- Plude, Frances Ford.(2002) “How Communication Studies Can help Us to Bridge the Gap in Our Theology Megaphors?”, www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showarticle?item id=287.
- 31- Radcliffe-Brown, A. R.(1968) “Din ve Toplum (1)”, Çev. Ünsal Oskay, *A.Ü. Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, c.XXIII, S. 4, Ank.
- 32- Spinoza.(1953) *Etika*, Çev. H. Ziya Ülken, 2. baskı, İst., M.E.B.Yay.
- 33- Thompson, W. D. J. Cargill(2000) “Martin Luther ve İki Krallık”, Çev. Kurul, Ed. David Thompson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, İst., Şule Yay.
- 34- Weber, Alfred.(1991) *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 4. baskı, İst., Sosyal Yayınlar.
- 35- Yazır, M. Hamdi.(t.y.) *Hak Dini Kur’an Dili*, Sad. Kurul, c. 2, İst., Azim Yay.
- 36- Zeitlin, Irving M.(1987) *Ideology and the Development of Sociological Theory*, 3. edition, New Jersey, Printice-Hall.

