

Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi

The Relationship Between Human and Sin in Paul Tillich

Habib ŞENER

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi
Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion,
Kars, Türkiye.

habibsener@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-8953-2200

Atıf/©: Habib Şener. "Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* Sayı 12-23 (Ocak 2025), 1-34.

Citation/©: Şener, Habib. "The Relationship Between Human and Sin in Paul Tillich",
Kafkas University Faculty of Divinity Review 12-23 (January 2025), 1-34.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1534811

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 3 October / Ekim 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22 October / Ekim 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 23; **Pages / Sayfa:** 1-34.

Suggested ISNAD Citation: Şener, Habib. "Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak- January 2025), 134.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Relationship Between Human and Sin in Paul Tillich

Habib ŞENER

Abstract

Human is an intelligent, thinking, speaking, free and responsible being. The relationship between human and sin is an issue that particularly concerns divine religions. According to Tillich, who explains the relationship between human and sin in terms of freedom and destiny, human is a being that has freedom. In fact, human is human because he has freedom. But human freedom is a finite freedom. Because freedom and destiny in human limit each other. This situation shows that freedom and destiny are inseparably united in human. While destiny forms the basis of human freedom, human freedom participates in shaping his destiny. The tension between freedom and destiny, which are in harmony in essential being, arises at the moment when finite freedom becomes self-conscious and tries to become actualized. Thus, freedom separates itself from the destiny to which it belongs and turns into arbitrariness. In the end human loses his destiny. The loss of destiny involves the loss of freedom. Tillich tried to establish a connection between religion and the depths of human existence by considering the concept of sin in the context of the relationship between God, the universe and human. In addition, he recognized human sinfulness as an ontological destiny, arguing that sin is both a matter of personal freedom and universal destiny. In this article, the views of Paul Tillich, one of the most important existentialist philosophers of the twentieth century, on the human-sin relationship will be examined.

Keywords: Philosophy of Religion, Paul Tillich, God, Human, Destiny, Sin, Freedom

Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi

Habib ŞENER

Öz

İnsan; akıllı, düşünen, konuşan, özgür ve sorumlu bir varlıktır. İnsan-günah ilişkisi özellikle ilâhî dinleri ilgilendiren bir konudur. İnsan-günah ilişkisini özgürlük ve kaderden hareketle açıklayan Tillich'e göre insan özgür bir varlıktır. Hatta insan, özgürlüğe sahip olduğu için insandır. Ancak insanın özgürlüğü sonlu bir özgürlüktür. Çünkü insandaki özgürlük ve kader birbirini sınırlandırmaktadır. Bu durum insanda özgürlük ve kaderin birbirinden ayrılması imkânsız bir şekilde birleştiğini göstermektedir. Kader, insanın özgürlüğünün temelini teşkil ederken, insanın özgürlüğü ise kaderini şekillendirmeye iştirak eder. Aslî varlıkta uyum hâlinde olan özgürlük ve kader arasındaki gerilim sonlu özgürlüğün kendi bilincine vardığı ve fiilî hâle gelmeye çalıştığı anda ortaya çıkar. Böylece özgürlük kendisini ait olduğu kaderden ayırır ve keyfliğe dönüşür. Sonuçta insan kaderini kaybeder. Kaderin kaybı, özgürlüğün kaybını da içerir. Tillich, günah kavramını Tanrı, evren ve insan ilişkisi bağlamında ele alarak din ile insan varoluşunun derinlikleri arasında bağ kurmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra o, günahın hem kişisel özgürlük hem de evrensel kader sorunu olduğunu ileri sürerek insanın günahkârlığını ontolojik bir kader olarak kabul etmiştir. Bu makalede yirminci yüzyılın en önemli varoluşçu filozoflarından olan Paul Tillich'in insan-günah ilişkisi hakkındaki görüşleri

inceleneyecektir.

Anahtar Kelimeler: *Din Felsefesi, Paul Tillich, Tanrı, İnsan, Kader, Günah, Özgürlük*

Giriş

İnsan, “usu ve düşünme yeteneği olan, konuşan”;¹ “bilen, yapıp eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel, ideleştiren, kendisini bir şeye adayan, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve teknikle ilgilenen, biyopsişik” bir varlıktır.² Bunun yanı sıra insan, “çevresini değiştirebilen, dünyaya ve evrene açık olan, deney dünyasını aşabilen, kendisinin ve evrenin bilincine varmış, eylemlerinden sorumlu”³ ve “bütün var olanların bilgisini edinme imkânına sahip” olan bir varlıktır. İnsanın iradeye dayalı her eylemi bilgiye göre gerçekleşir. Dolayısıyla insanı yönlendiren var olanlar hakkındaki bilgileridir.⁴ İnsan hem kendisini hem de kendisi dışındaki varlıkları tanımaya çalışan tek varlık türüdür.⁵

Klasik felsefe, bütün düşünce imkânlarını insan, dünya ve Tanrı olmak üzere üç konuyu açıklamak üzere kullanmıştır. Diğer realitelerin yeri Tanrı’yla olan ilişkilerine göre belirlenir. Bütün insanî belirlenimler bu üç realiteye bağlı olarak geliştirilir.⁶ Bundan dolayı insan hayatının ve insanın içinde yaşadığı evrenin anlamının içeriğine dair soruların bazı soruların cevaplandırılması gerekir. Bu sorular şöyledir: “İnsan hayatının içinde gerçekleştiği evrenin, insanın kaderiyle ilişkisi bakımından genel yapısı nedir? Bu kaderin kendisi nedir? İnsan kendi eylemlerini hangi ölçüde değiştirebilir ve kendi seçiminin sınırları içinde hangi eylem ve çabaların peşinden koşmalıdır? Gerek bireysel gerekse toplumsal olarak ne tür bir hayat iyi bir hayattır?”⁷ Bu veya benzer soruları felsefî sistemi içerisinde cevaplandırmaya çalışan Hristiyan teolog ve filozof Paul Tillich (1886-1965), din ile insan varoluşunun derinlikleri arasında bağ kurarak;⁸ insan-günah ilişkisini insan, evren ve Tanrı ekseninde ele almaktadır. Tillich’in insan-günah ilişkisi hakkındaki görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için ilk insan ve insanın yaratılışı hakkında ilâhî dinlere göre bilgi verilmesi gerekir.

Dinlerde evren, dünya, canlı ve cansız varlıkların nasıl meydana geldiği ve düzenlendiğine dair bazı bilgiler yer almaktadır. Yahudiliğe göre Tanrı, Âdem’i topraktan,

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 98.

² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 13.

³ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 98.

⁴ Necati Öner, *Bilginin Serüveni* (Ankara: Vadi Yayınları, 2008), 69.

⁵ A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 50.

⁶ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 17, 43.

⁷ John Herman Randall - Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: BigBang Yayınları, 2014), 42-43.

⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 846.

Havvâ'yı ise Âdem'in kaburga kemiğinden yaratmıştır. Tevrat'taki Yaratılış hikâyesinde yılanın Havvâ ile Âdem'i kandırması ve onların cennetten çıkarılması hakkında da bazı bilgiler yer almaktadır.⁹ Tevrat'a göre Tanrı, ilk insanı yerin toprağından yarattıktan sonra şarka doğru Aden'de bir bahçe hazırlamış ve insanı oraya koymuştur. Yahudiliğe göre bu, dünyevî bir cennettir.¹⁰ Burada "Âdem'in iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemesi yasaklanmış, yediği takdirde ölümlü bir varlık olacağı ve kötülöklere dalacağı kendisine bildirilmiştir. Fakat yılan Havvâ'yı, onun vasıtasıyla da Âdem'i kandırarak yasak meyveden yemelerine sebep olmuş, böylece ilk günah işlenmiştir." Yahudi kutsal kitabında Âdem'in yaratılışı ve cennetteki hayatıyla ilgili bilgiler yer almasına rağmen bu dinde aslî günah şeklinde bir yorum söz konusu değildir.¹¹ Yahudilikte Âdem'in günahının sonraki nesillere intikali kabul edilmese de bu günahın etkileri üzerinde durulmuştur. Âdem ile Havvâ'nın ölümlü bir varlığa dönüşmesi ve Aden bahçesindeki güzellikleri kaybetmeleri günahın etkilerine örnek olarak verilebilir.¹²

Hristiyanlıktaki yaratılış büyük oranda Yahudilikteki öğretisi çerçevesinde yorumlanmıştır.¹³ Çünkü Âdem'in yaratılışı ve cennetteki hayatıyla ilgili bilgiler Yahudi kutsal kitabında bulunmaktadır.¹⁴ Hristiyanlara göre Âdem, yasak ağaca yaklaşarak büyük bir günah işlemiş ve Tanrı'nın gazabına uğramıştır.¹⁵ Âdem, kendisine konulan yaşağı çiğnediği için cennetten çıkarılmış ve insanlık bu yeryüzü yaşantısına mahkûm olmuştur.¹⁶ Onun bu günahı kıyamete kadar her yeni doğan çocuğa geçtiği için insanlar günahkâr olarak doğmaktadırlar.¹⁷ Aslî günah terimini ilk kullanan ve onu bir öğretisi hâline getiren Saint Augustinus olsa da bu konuda ilk yorumu Pavlus yapmıştır. Pavlus, günahın dünyaya Âdem vasıtasıyla girdiğini, her insanın Âdem'in suçundan bir miktar taşıdığını, bu suçun nesilden nesile geçtiğini, insanlığı bu suçtan Hz. İsa'nın kurtardığını ve her doğan çocuğun vaftiz olmadığı müddetçe suçlu olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸

Hristiyanlıktaki aslî günahla bağlantılı olan bir başka husus ise enkarnasyon ve Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği şeklindeki inançtır. Hristiyanlığa göre Tanrı, insanlığı kurtarmak

⁹ Kürşat Demirci, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/331-332.

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/360; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2020), Yar.2:8-9.

¹¹ Günay Tümer, "Aslî Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/496; Yar.2:15-17; Yar.3:1-24.

¹² Fatma Seda Şengül - Muhammet Tarakçı, "Yahudilikte Aslî Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/2 (2016), 160-162.

¹³ Demirci, "Yaratma", 43/332.

¹⁴ Tümer, "Aslî Günah", 3/496.

¹⁵ Bolay, "Âdem", 1/36.

¹⁶ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 44.

¹⁷ Bolay, "Âdem", 1/36.

¹⁸ Tümer, "Aslî Günah", 3/496.

amacıyla Nâsıralı İsa’nın kişiliğinde bedene bürünmüş¹⁹ ve günaha kefâret olmak üzere Hz. İsa çarmıhta can vermiştir.²⁰ Hristiyanlığın en temel inançlarından biri olan enkarnasyonu Orta Çağ’da birçok filozof akıl yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Örneğin, St. Anselm, insanın, suçu Tanrı’ya karşı işlediğini belirterek enkarnasyonun insanı kurtarmak için bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür. Günah, büyük bir günah olduğu ve sonsuz bir karşılık gerektirdiği için Tanrı’nın insanı cezalandırması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı insanın yerine bu kefâreti ödemiştir. Tanrı, insan olmak suretiyle insanı kurtarmıştır. Tanrı, İsa’da insan olmuş ve İsa, insanın yerine azap çekmiştir.²¹ Günümüzde de Hristiyan din adamları tarafından Hz. İsa’nın bilinen anlamda bir peygamber olmadığı, Tanrı inancının bir ögesini oluşturacak ölçüde insanüstü bir varlık olduğu yönündeki görüşler canlı tutulmaya çalışılmaktadır.²² Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’nın yaratılışı ve cennetteki yaşamlarıyla ilgili İslâm dinine göre bilgi vermeden önce Hristiyanlıktaki enkarnasyon inancı hususunda kısa bir değerlendirme yapılması gerekir. “Başta Ehl-i sünnet olmak üzere Mu’tezile’ye ve mutedil Şîa’ya mensup İslâm kelâmcıları bütün şekilleriyle hulûlün İslâm akaidine aykırı olduğunda ittifak etmişlerdir.”²³ Bunun yanı sıra “Kur’ân-ı Kerîm’in açık ve kesin ifadesine göre Hz. İsa bir peygamberdir,²⁴ düşmanları tarafından çarmıha gerilerek öldürülmemiştir.²⁵ Allah, peygamberini onlardan korumuş, aralarından çıkarıp himayesine almış ve nezdine yükseltmiştir.”²⁶

İslâm dinine göre Hz. Âdem topraktan yaratılmıştır.²⁷ Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Havvâ’nın yaratılışından bahsedilmemektedir. Bazı müfessirler “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan rabbinizden sakının*”²⁸ mealindeki âyette geçen “nefis” kelimesiyle Hz. Âdem’in kastedildiğini kabul etmişlerdir. Bazı müfessirler ise âyetteki “nefis” kelimesinin Hz.

¹⁹ Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341.

²⁰ Tümer, “Aslı Günah”, 3/496.

²¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 178.

²² Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/318.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/343. İbrahim Kûrânî, *İthâfuz-Zekî* adlı eserinde “hulûl” konusunu, İbn Sînâ ve Teftazânî’den hareketle ele alıp açıklamaya çalışmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Kara, *İbrahim el-Kûrânî et-Tuhfetü’l-Mürsele Şerhi (İthâfuz-Zekî bi-Şerhi’t-Tuhfetü’l-Mürseleti ile’n-Nebî Adlı Eserin Tenkitli Neşri)* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021), 210-236.

²⁴ “*Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesîh ancak Allah’ın elçisidir...*” Nisâ 4/171.

²⁵ “*Allah elçisi Meryem oğlu İsa Mesîh’i öldürdük*” demeleri yüzünden... *Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha geldiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir.*” Nisâ 4/157.

²⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/178.

²⁷ Bolay, “Âdem”, 1/358.

²⁸ *Kur’an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), en-Nisâ 4/1; el-A’râf 7/189; ez-Zümer 39/6.

Âdem’i değil, insanın aslı olan ilk canlıyı ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.²⁹ İlgili âyetin, “eşini de ondan yarattık” kısmını “onun cinsinden” şeklinde anlamlandıranlara göre Hz. Havvâ, ilk insanın bedeninden değil, onun da aslı olan topraktan yaratılmıştır.³⁰

İslâm dinine göre Hz. Âdem ile Hz. Havvâ’nın içinde yaşadığı cennet ve oradaki hayat yeryüzünde mevcut herhangi bir bölgede olabilecek insan hayatından farklıdır. Kur’ân-ı Kerîm’deki ilk insanın yaratılması, cennete konulması, cennetteki yaşamı ve cennetten çıkarılmasını konu edinen âyetler bir bütün olarak değerlendirildiği takdirde bu cennetin âhiret hayatında kulların ödüllendirileceği cennet olduğu şeklinde bir sonuca ulaşılır.³¹ Hz. Âdem ve Hz. Havvâ cennette Allah’ın nimetlerinden diledikleri gibi faydalanmışlardır. Allah, onları yasak ağaca yaklaşmamaları³² hususunda uyarmasına rağmen şeytan her ikisini de kandırılmış ve onlar yasaklanan ağacın meyvesinden yemişlerdir.³³ Daha sonra Hz. Âdem ve Hz. Havvâ tövbe ederek Allah’tan bağışlanma dilemişlerdir. Allah, onların yeryüzüne inip orada yaşayacaklarını, orada ölüp yine orada dirileceklerini bildirmiştir.³⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de yasaklanan ağacın mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir.³⁵ Şeytanın, “Rabbiniz, sizin bu ağaçtan yemenizi, sırf melek olmanızı veya cennette ebedî kalanlardan olmanızı istemediği için yasakladı”³⁶ şeklinde vesvese vererek³⁷ Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’yı ayartması, genel olarak onları günah işlemeye teşvik etmesi şeklinde anlaşılmıştır.³⁸ Ayrıca Tevrat’taki bilgilerin aksine Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem’in ilk günahı kadının teşvikiyle işlediğine dair hiçbir ifade bulunmamaktadır.³⁹ Kur’ân’da kadını aslî suçun sebebi olarak gösteren bir bilgi de yoktur. Kur’ân’da şeytanın ikisini birden aldatarak cennetten çıkarılmalarına sebep olduğu⁴⁰ belirtilmektedir. Hatta

²⁹ Ömer Faruk Harman, “Havvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/544.

³⁰ İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/322.

³¹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/108; 2/509-510.

³² Bolay, “Âdem”, 1/361.

³³ “Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmişti.” Tâhâ 20/121.

³⁴ Harman, “Havvâ”, 16/544-545.

³⁵ Bolay, “Âdem”, 1/361.

³⁶ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü’t-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*, çev. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/277.

³⁷ “Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı ve “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı” dedi. A’râf 7/20.

³⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/510.

³⁹ Harman, “Havvâ”, 16/545.

⁴⁰ “Şeytan oradan onların ayağını kaydırды da buldukları yerden onları çıkardı. Biz de “Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır” dedik.” el-Bakara 2/36.

Tâhâ sûresinin yüz yirminci âyetinde⁴¹ şeytanın Hz. Havvâ’ya değil, doğrudan Hz. Âdem’e hitap ettiği görülmektedir.⁴²

İslâm dini, Hz. Âdem’in yasak ağaca yaklaşmasının ahdini unutmaması sonucunda gerçekleştiğini ve bu davranışta bir kasıt bulunmadığını kabul etmektedir.⁴³ Matürîdî’ye göre unutmak iki şekilde gerçekleşebilir. Birincisi, bile bile terk ederek unutmak; ikincisi ise yanılarak unutmaktır. Hz. Âdem, yanılarak unutmıştır. Onun bile bile terk etme anlamında unutmuş olması mümkün değildir.⁴⁴ Yanılarak unutmuş olsa dahi Hz. Âdem, ağaçtan yediği için Rabbinin emrine aykırı davranmış ve düşmanın sözüne aldandığı için cennette ebedî kalmaya götüren yolu şaşırmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla bu olay, aslında Hz. Âdem’in şahsında insan neslinin Allah tarafından imtihana tâbi tutuluşunun bir başlangıcı olmuştur. İslâm’da Hz. Âdem, itaatsizlik etmiş olsa bile Hristiyanlıkta olduğu gibi bir günahkâr olarak kabul edilmez. Hz. Âdem hem bir peygamber hem de bir insandır. Şeytan, insanoğlunun imtihan âlemine yani dünyaya inmesine sebep olmuştur. İnsanın dünyaya inmesi neticesinde de imtihan başlamıştır.⁴⁶ “Kur’ân’ın açık ifadesine ve buna dayalı olarak İslâm inancına göre Hz. Âdem’in işlediği, bağışlanmamış, dünyaya taşınmış, nesline miras kalmış ve Hz. İsa’nın kurban edilmesine sebep teşkil etmiş bir ‘aslî günah’ yoktur.” Hz. Âdem’in davranışı ya günah değildir ya da yaptığı tövbe sayesinde Allah tarafından bağışlanmıştır. Ayrıca İslâm’a göre hiç kimse başka birisinin günahını yüklenmez. Çünkü suç ve günah şahsîdir.⁴⁷ Her çocuk, tertemiz bir tabiatta ve fitrat üzere doğduğu için doğuştan gelen günah yoktur. İslâm dininde, önceki insanların işlemiş oldukları günahın sonraki nesillere intikal etmesi tarzında bir inanç bulunmamaktadır.⁴⁸ Zemahşerî, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’nın günahlarının küçük günah olduğunu ve bağışlandığını ifade etmektedir.⁴⁹

Bütün bu bilgilerden hareketle “ilk insanın eşiyle birlikte cennetten çıkarılış öyküsünün bir yandan insanın zaaflarına öte yandan yeryüzünde halife kılınacak olan bu

⁴¹ “Derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: “Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?” Tâhâ 20/120.

⁴² Tümer, “Aslî Günah”, 3/497.

⁴³ Tümer, “Aslî Günah”, 3/496.

⁴⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Matürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 5/335.

⁴⁵ Sabûnî, *Safvetü’t-Tefâsîr*, 4/50.

⁴⁶ Tümer, “Aslî Günah”, 3/497.

⁴⁷ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/109. Beydâvî’nin *Envârü’t-Tenzil* adlı eserine hâşiye yazan Osmanlı âlimlerinden Yâkub el-Kemâhî, En’âm sûresinin 164. âyetine atıf yaparak bir insanın başka bir insanın günahının cezasını çekmeyeceğini ifade etmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Kara, *Nûru’l-efîde -hâşiye ‘alâ tefsîr-i sûreti’n-nebe’ ilâ âhiri’l-kur’ân li’l-beydâvî- osman b. yakup b. hüseyin b. mustafa el-kemâhî el-istanbûlî* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2023), 435.

⁴⁸ Tümer, “Aslî Günah”, 3/497.

⁴⁹ Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf (Keşşâf Tefsiri)*, çev. Abdülaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/826.

seçkin varlığın kaderine işaret ettiği”⁵⁰ ifade edilmelidir. Mânevî, ahlâkî, zihnî ve psikolojik kabiliyetlerle donatılmış bir varlık olarak yaratılan Âdem, yeryüzündeki diğer bütün canlı ve cansız varlıkların aksine yükümlü ve sorumlu tutulmuştur.⁵¹

1. İnsan ve İnsan Özgürlüğü

Paul Tillich’in teolojisinde insan öğretisinin merkezî bir konumda olduğunu ifade eden David E. Roberts’a göre insanın rasyonelliği, sonluluğu, günahı, yaşayan birliği ve kaderini ele aldığı yerlerde Tillich, insanî varoluşun analiziyle başlar.⁵² Tillich, insanı; “aslî varlığı ‘rüya masumiyeti’ (dreaming innocence) karakterine sahip, sonlu özgürlüğü özden varoluşa geçişi mümkün kılan, uyandırılmış özgürlüğü kendi benliğini kaybetme tehdidi içeren iki kaygı arasında bırakan, rüya masumiyetini sürdürmeye aykırı bir şekilde kendisini gerçekleştirme yönünde karar alan, bedenî ve ruhî açıdan bütün bir varlık”⁵³ şeklinde tanımlamaktadır. Ontik ve tinsel varlığı hem kendisine verilen hem de kendisinden talep edilen insan,⁵⁴ bilgi bakımından kendisini⁵⁵ ve kendisine verilen her gerçekliği aşabilir.⁵⁶ İnsan, kendi varlığının ve diğer tüm varlıkların sınırlarının ötesine bakabildiği için ontolojik soru sorabilir.⁵⁷ Dolayısıyla insan zihni makrokozmetik veya mikrokozmetik yöndeki sonlu gerçeklikleri aşarak sonsuz bir şekilde ilerleyebilir.⁵⁸ Tillich’in insanı tanımlarken kullandığı “aslî varlık”, “rüya masumiyeti”, “özden varoluşa geçiş” ve “uyandırılmış özgürlük” gibi bazı temel kavram veya sıfatların açıklamaları çalışma içerisinde ilgili bölümlerde yapılacaktır.

Tillich’e göre insan hem kendisinin hem de dünyasının merkezidir. Çünkü yapısal olarak tamamıyla tek merkezî varlık insandır.⁵⁹ Bireyselleşmenin bir niteliği olarak kabul ettiği “merkezî” kavramıyla insanın özgürlüğünü ortaya koymaya çalışan Tillich, diğer varlıkların kısmen merkezî olduğunu, bundan dolayı onların çevrelerine bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Aslında insan da bir çevreye sahiptir. Ancak insan bu çevreye kendi dünyasının bir parçası olarak sahiptir. İnsan, kendi dünyasını gözlemlediği bir nesne hâline getirmekte özgür olduğu gibi kendisini de baktığı bir nesne hâline getirmekte

⁵⁰ Kutluer, “İnsan”, 22/321.

⁵¹ Bolay, “Âdem”, 1/358-359.

⁵² David E. Roberts, “Tillich’s Doctrine of Man”, *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, 1964), 108.

⁵³ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 2/36.

⁵⁴ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 73; Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), 51.

⁵⁵ Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, çev. Ruhattin Yazzoğlu - Bozkurt Koç (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 89.

⁵⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 1/186.

⁵⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1/186.

⁵⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 1/190-191.

⁵⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/49.

özgürdür.⁶⁰ Tam merkezîlik potansiyel olarak bulunsa da insan onu özgürlük içinde ve kader yoluyla gerçekleştirinceye kadar fiilî hâle gelmeyecektir.⁶¹ İnsanın kendisinin ve dünyasının merkezi olması onun hem ait olduğu hem de bağımsız olduğu bir dünya karşısında⁶² tamamen merkezî bir benliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁶³ Merkezî benlik insanın kendisini onaylamasının öznesidir.⁶⁴ Böylece insan ancak eylem ve eylemsizlik öncesi içinde bulunduğu varlığın yapısını kabul ederek kendisini onaylayabilir.⁶⁵ Eğer benlik olmasaydı insan kendisini önemsiz bir nesne durumuna getirme eğiliminde olan nesnelere gücünün kapsamı içerisine girerdi.⁶⁶

Tam bir benliğe ve bir dünyaya sahip olan insan; müzakere etme, karar verme ve sorumluluk alma anlamında özgür olan tek varlıktır.⁶⁷ İnsan diğer tüm yaratıkların aksine özgürlüğe sahiptir. İnsan haricindeki varlıkların özgürlüğe benzer özellikleri olsa da onlar özgürlüğün kendisi değildir. Tillich, insanın özgürlüğünü şu cümlelerle tasvir etmeye çalışmaktadır: “İnsan konuşma kabiliyetine sahip olduğu; kendisi de dâhil olmak üzere karşı karşıya kaldığı dünya hakkında sorular sorabildiği ve gerçeğin derinine nüfuz edebildiği; her sonlu varlığı belirleyen koşulları aşabileceğini gösteren koşulsuz ahlâkî ve mantıksal zorunlulukları anlayabildiği; düşünme ve karar verme gücüne haiz olduğu ve böylece uyarıcı-tepki mekanizmalarını kesebildiği; bütün varlıklar gibi kendisini sınırlayan gerçek yapıların ötesindeki hayalî yapıları canlandırabildiği ve inşa edebildiği; verilmiş dünyanın dışında teknik araçları, sanatkârane ifadeleri, teorik yapıları ve pratik organizasyonları içeren bir dünya meydana getirebildiği; kendisi ve aslî doğasıyla çelişme gücüne sahip olduğu derecede özgürdür.”⁶⁸ Bu nitelikler insanı diğer varlıklardan ayırmakta ve onu özgür kılmaktadır. Zaten insan, özgürlüğe sahip olduğu için insandır.⁶⁹ Hatta insan, özgürlüğünden bile özgürdür.⁷⁰ Fakat insanın özgürlüğü sonlu bir özgürlüktür. Sonlu özgürlük olan insan, kendi benliğinin merkezinde kararlar vererek kendisini tayin edebilecek kapasitededir.⁷¹ Sonlu özgürlüğe sahip olduğu ve gerçekliğin bütün boyutları kendisinde birleştiği için insan özden varoluşa geçişten sorumludur.⁷²

⁶⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/60, 62, 71; Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 3/32.

⁶¹ Tillich, *Systematic Theology*, 3/38.

⁶² Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 15.

⁶³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/60, 71.

⁶⁴ Tillich, *Olmak Cesareti*, 104; Tillich, *The Courage To Be*, 87.

⁶⁵ Tillich, *The Courage To Be*, 152.

⁶⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/65.

⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁶⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31-32.

⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 1/182.

⁷⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/32.

⁷¹ Tillich, *Olmak Cesareti*, 73-74; Tillich, *The Courage To Be*, 52.

⁷² Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

Tanrı’nın sonsuz özgürlük, tabiatın sonlu zorunluluk, insanın ise sonlu özgürlük olduğunu ifade eden Tillich’e göre özden varoluşa geçişi mümkün kılan sonlu özgürlüktür.⁷³

Tillich, özgürlüğü gibi insanın kendisinin de sonlu olduğunu ileri sürmektedir. Aslında insan sonsuzluğa aittir. Fakat o, ait olduğu sonsuzluktan dışlanmışır.⁷⁴ Bu durum, insanın sonluluk ve potansiyel sonsuzluk arasında bulunan bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁵ Bundan dolayı insan kalbi, sonlunun istirahat etmek istediği sonsuzluğu aramaktadır.⁷⁶ Zaten insan kendisine ve dünyasına baktığı zaman hem özgürlüğünün hem de potansiyel sonsuzluğunun farkına varır. Ancak insan kendisinin sonlu olduğunu bilir.⁷⁷ Yani insan sonluluğunun farkındadır.⁷⁸ İşte insanın büyüklüğü ve acısı burada yatar.⁷⁹ İnsanın potansiyel sonsuzluğunun farkında olması, kendi sonluluğunun farkındalığını içerir.⁸⁰ Bunun için insan kendisine verilen kısa bir zaman dilimini uzatmaya ve onu mümkün olduğu kadar birçok fani şey ile doldurmaya çalışır. Böylece o, kendisine ait olmayan bir gelecekte kendisi için bir bellek oluşturmaya gayret eder. İnsan, zamanının bitmesinden sonra kendi hayatının sürmesini ve ebediliğin ötesinde bir ölümsüzlüğü hayal eder. Sonuç olarak insan yokluğun nihaî tehdidine karşı direnir. Bu direnç, insanın ebedîye ait aslından ve kendi zamanının fani anlarını kalıcı mevcudiyete dönüştürme arzusundan kaynaklanır.⁸¹ Çünkü insan sonsuzlukta kendi içsel doyunluğunun verdiği mutluluğu görür.⁸² İnsanın özellikleri hakkında bilgi verdikten sonra Tillich’in özgürlük ve kader hususundaki görüşlerini ele alabiliriz. Çünkü Tillich, insanın özgürlüğünü kaderle ilişkili olarak açıklamaya çalışmaktadır.

Tillich’e göre özgürlük, kişiliğin bütünsel ve merkezî bir eyleminin imkânıdır. Bu eylemde insanın kaderini oluşturan bütün dürtü ve etkiler bir kararın merkezî birliğine getirilir.⁸³ Dolayısıyla özgürlük, düşünüp taşınan ve karar veren merkezî bir benliğin bütünsel tepkisi anlamındadır. Zaten bu tür bir özgürlük, kaderle bütünleşmiştir.⁸⁴ Kader ise insanın kararlarından dolayı ortaya çıkan şeydir. Kader, insanın merkezî benliğinin sınırsız temeli ve tüm kararlarını kendi kararları yapan varlığının somutluğudur.⁸⁵

⁷³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

⁷⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

⁷⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 28.

⁷⁶ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 24.

⁷⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/49.

⁷⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/34.

⁷⁹ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 28; Tillich, *Systematic Theology*, 2/50.

⁸⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/206.

⁸¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/69.

⁸² Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Brothers Publishers, 1958), 13.

⁸³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/42-43.

⁸⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 3/28

⁸⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 1/184.

Genellikle kaçınılmaz bir sebep sonuç anlamındaki bir zorunlulukla özdeşleştirilse de⁸⁶ kader, insanın başına geleceklere belirleyen esrarlı bir güç değildir.⁸⁷ Kader, kısmen insanın varoluşunun belirli koşullarına kısmen de kaderinin sağladığı duruma ve içindeki farklı öğelere merkezî bir şekilde tepki verme özgürlüğüne dayanır.⁸⁸

Tillich'e göre her bireyde özgürlük ve kader birbirinden ayrılması imkânsız bir şekilde birleşmiştir.⁸⁹ İnsan yalnızca kader ile kutuplu karşılıklı bağımlılık içinde özgürlüğe sahiptir.⁹⁰ Kader, insanın özgürlüğünün temelidir. İnsanın özgürlüğü ise kaderini şekillendirmeye iştirak eder.⁹¹ Kader ile kutuplaşma içindeki özgürlük, varlığın aslı zorunluluğunu tahrip etmeden aştığı için varoluşu mümkün kılan yapısal unsurdur.⁹² Her varoluşsal kendini gerçekleştirme eyleminde özgürlük ve kader birleşir. Kader, özgürlüğü ortadan kaldırmadan esaret altında tutar.⁹³ Kader olmadan özgürlük sadece bir imkân (contingency), özgürlük olmadan kader ise sadece bir zorunluluktur.⁹⁴ Özgürlük ve kader ontolojik bir kutupluluk oluşturduğuna göre varlığa katılan her şey bu kutupluluğa iştirak etmek zorundadır.⁹⁵ Sonlu özgürlük olarak insan da kuşatıcı bir kadere dâhil olmuştur.⁹⁶ Özgürlük ve kader kutupluluğu yaşamın kendisini aşma olasılığını ve gerçekliğini ortaya çıkarır.⁹⁷ Her sonlu varlık; özgürlüğünün gücüyle, özgürlük ve kaderin nihai birliğinde kendi kaderini gerçekleştirmeye doğru kendi ötesine geçer.⁹⁸

Tillich'e göre sadece özgürlüğe sahip olanın kaderi vardır. Özgürlüğü olmadığı için nesnelere ve Kendisi özgürlük olduğu için Tanrı'nın kaderi yoktur.⁹⁹ Örneğin, tabiat, insanların yaptığı gibi yasalara itaat ya da itaatsizlik etmez. Özgürlüğün insandaki kaderle birleşmesi gibi tabiattaki kendiliğindelik (spontaneity) yasayla birleşmiştir.¹⁰⁰ Yalnız özünde özgür olan şey varoluşsal esaret altına girebilir. "İradenin esareti" kavramı sadece insan için uygulanabilir. Kendiliğindenliğe ve merkezîliğe sahip olsa da tabiatın özgürlüğü yoktur. Bundan dolayı tabiat iradenin esareti altına giremez. Sonlu bir özgürlüğe sahip olduğu için sadece insan varoluşsal yabancılaşmanın zorlamalarına açıktır.¹⁰¹

⁸⁶ Tillich, *The Courage To Be*, 44.

⁸⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁸⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 3/263.

⁸⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/59; Tillich, *Systematic Theology*, 3/408-409.

⁹⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/182.

⁹¹ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁹² Tillich, *Systematic Theology*, 1/182.

⁹³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/78.

⁹⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/130.

⁹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 1/190.

⁹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 3/87.

⁹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 3/402.

⁹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

¹⁰⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/186.

¹⁰¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/79.

İnsanın kişisel benliğini oluşturan her bir parça ve fonksiyonun hatta bedeninin hücrelerinin bile iştirak ettiği özgürlük; müzakere, karar ve sorumluluk olarak tecrübe edilir. Dolayısıyla insan; benliğinin merkezi, özgürlüğünün mevkii ve vasıtası aracılığıyla meydana gelen şeylerden sorumludur.¹⁰² Tillich, kader hususunda insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun yanı sıra Tanrı’nın yaratıcılığını da vurgulamaktadır. Ona göre insanın kaderi ilâhî yaratıcılık tarafından belirlenir. Ancak bu belirleme, insanın kendi kaderini tayin etmesi yani sonlu özgürlüğü aracılığıyla gerçekleşir.¹⁰³ Böylece Tillich, Tanrı’nın iradesinin, insanın aslî doğasına yabancı olan ve insana zorla kabul ettirilen dışsal bir irade olmadığını kabul etmektedir. Tanrı’nın iradesi, insanın yaratılmış doğasının bütün potansiyelleriyle birlikte aslî varlığıdır. Tanrı’nın iradesi insanın aslî varlığında tezahür eder. Bu, insanın itaatini isteyen bir kanun değil, bireysel bir karakterle insan olarak kendi doğasının sessiz sesidir.¹⁰⁴

İnsanın sonlu özgürlüğe sahip olduğunu¹⁰⁵ ve insandaki sonlu özgürlüğün özden varoluşa geçişi mümkün kıldığını¹⁰⁶ ifade etmiştik. İnsanın sonlu özgürlüğe sahip olması kaderle ilişkilidir. Şöyle ki, insanın sonlu özgürlüğü hem evrensel bir kaderin çerçevesi içinde işlemekte hem de onun özgürlüğünü oluşturan bütün potansiyeller karşı kutup olan kader tarafından sınırlandırılmaktadır. İşte özgürlük ve kader birbirlerini sınırlandırdığından dolayı insan sonlu özgürlüğe sahiptir. Bu durum, insan özgürlüğünün her eylemi için hatta özgürlüğünden vazgeçme gücü için de geçerlidir. Dolayısıyla insanın kendisiyle çelişme özgürlüğü bile kader tarafından sınırlandırılır. İnsanın kendisiyle çelişme özgürlüğü sadece özden varoluşa evrensel geçiş bağlamında mümkündür.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi kader, sadece özden varoluşa geçişte insanın özgürlüğünü sınırlandırmamaktadır.

Kaderle sürekli olarak kutup birliği içinde olan “özgürlük” açısından insanın özden varoluşa geçişine imkân sağlayan dört özellik vardır. Birincisi, insanın sonlu olması; ikincisi, insanın özgürlüğünün sonlu olması; üçüncüsü, insanın bizzat kendisi ve aslî doğasıyla çelişme gücüne sahip olması; dördüncüsü ise insanın sonlu özgürlüğünün evrensel bir kaderin çerçevesi içinde işlemesidir.¹⁰⁸ Bunlar aynı zamanda insanın özden varoluşa geçişinin nedenleri olarak da kabul edilebilir. Özgürlük, kader ve özden varoluşa geçişini sağlayan özelliklerden sonra insanın aslî varlığı hakkında bilgi vermek istiyoruz. Çünkü Tillich’e göre insanın aslî varlığı, özden varoluşa geçişi bir nevi zorunlu kılmaktadır.

¹⁰² Tillich, *Systematic Theology*, 1/183-184.

¹⁰³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/130.

¹⁰⁴ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 19.

¹⁰⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹⁰⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

¹⁰⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/32.

¹⁰⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31-32.

Tillich’e göre insanın aslî doğası, onun gelişiminin bütün aşamalarında mevcuttur. Mit ve dogmada insanın aslî doğasının tarih öncesindeki bir döneme, “altın çağ” ya da “cennet” olarak sembolize edilen bir geçmişe kadar geri götürüldüğünü belirten Tillich, psikolojik terimlerle bu durumu “rüya masumiyeti” şeklinde ifade etmektedir. “Rüya masumiyeti”nin, insanın fiilî varoluşunun öncesine işaret ettiğini ileri süren Tillich’e göre bu durumun potansiyeli olsa da gerçekliği yoktur. Bunun yanı sıra bu durumun; ütopya olduğu için bir mekânı, zamansallıktan önce geldiği ve tarih üstü olduğu için de bir zamanı yoktur. Tillich, “rüya masumiyeti”ni daha anlaşılır hâle getirmek için her iki kavramı analiz etmektedir. Buna göre “rüya” tıpkı potansiyel gibi aynı zamanda hem gerçek olan hem de gerçek olmayan bir zihin durumudur. Gerçek olan her şeyin bir şekilde potansiyel hâlde mevcut olması gibi rüya da gerçeği önceden tahmin eder. Uyanma anında rüyanın imgeleri, imge olarak kaybolur ve karşı karşıya kalınan gerçeklikler olarak geri döner. Gerçeklik rüyanın imgelerinden farklı olsa da tamamen farklı değildir. Çünkü fiilî durum önceden tahmin etme açısından potansiyel hâlde mevcuttur. Bundan dolayı rüya metaforu, aslî varlığın durumunu tanımlamada kullanılabilir. Zaten insan ancak gerçekleştiği takdirde masumiyet durumuna son verecek bir şeyle ilgili olarak masumdur. Gerçekleşmemiş potansiyele işaret eden “masumiyet” kelimesi; fiilî tecrübenin yoksunluğu, kişisel sorumluluğun eksikliği ve ahlâkî suçluluğun bulunmaması şeklinde üç yan anlama sahiptir. Metaforik kullanımda her üç anlamı kastettiğini belirten Tillich, böylece bu kavramın gerçeklik, varoluş ve tarihten önceki durumu gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Tillich’in düşünce sisteminde “rüya masumiyeti” durumu insanın potansiyel durumunu yansıtmaktadır. Bu aşamada insan henüz fiilî hâlde gelmemiştir. Yani filozofun kendi tabiriyle ifade edilecek olursa özden varoluşa geçiş henüz gerçekleşmemiştir.

Rüya masumiyeti durumunda, özgürlük ve kader uyum hâlinedir. Özgürlük ve kader arasındaki gerilim sonlu özgürlüğün kendi bilincine vardığı ve fiilî hâlde gelmeye çalıştığı anda ortaya çıkar. İşte bu, Tillich’in “uyandırılmış özgürlük” şeklinde isimlendirdiği andır. Fakat aynı anda rüya masumiyetini korumak amacıyla özgürlük ve kaderin aslî birliğinden gelen bir tepki başlar. Bu tepki, Kitâb-ı Mukaddes’e ait hikâyede insanın potansiyel özgürlüğünü gerçekleştirilmesi, bilgi ve güç elde etmesine karşı ilâhî yasak olarak sembolize edilir. Böylece insan, özgürlüğünü gerçekleştirme arzusu ile rüya masumiyetini koruma isteği arasında sıkışır.¹¹⁰ İnsan; bir taraftan varlığın gerçekliğini tecrübe etmeksizin rüya masumiyetini korumak isterken diğer taraftan bilgi, güç ve suçluluk nedeniyle masumiyetini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Sonuç olarak insan, rüya masumiyetini sonlandırarak kendisini gerçekleştirilmeye karar verir.¹¹¹

¹⁰⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/33-34.

¹¹⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/35.

¹¹¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/36.

Tillich’e göre aslî varlıkta, özgürlük ve kader birbirlerinin içerisinde bulunur. Özgürlük ve kaderin birbirlerinin içerisinde bulunduğu duruma rüya masumiyeti hâli örnek olarak verilebilir. Aslî varlıkta, özgürlük ile kader farklı ve gerilim içinde olsa da onlar birbirinden ayrılmış ve çatışma hâlinde değildir. Uyandırılmış özgürlük anında, özgürlüğün kendisini ait olduğu kaderden ayırdığı bir süreç başlar. Böylece özgürlük keyfliğe dönüşür. Çünkü özgürlük kibir ve şehvetin kontrolü altına girer ve kendisine kader tarafından sağlanan nesnelere ilişki kurmaya son verir. Aslında insan kendisini evrenin merkezi yaptığında, özneye bağlı hâle geldiği için özgürlük kesinliğini kaybeder. Bununla bağlantılı olarak özgürlüğün keyfi harekete çarpıtılma derecesine göre kader mekanik zorunluluğa dönüşür. Tillich, insanın özgürlüğünün kader tarafından yönetilmemesi hâlinde, karar verici bir merkez olmaksızın birbirlerine karşı hareket eden güçlerin kontrolü altına gireceğini, bunun da özgür olma gibi görünmesine rağmen özgürlük olmadığını ifade etmektedir. Bu, klasik teolojide “iradenin esareti” olarak tanımlanan durumun ontolojik karakteridir. Sonuçta insan hem özgürlüğünü boşa harcar hem de kaderini kaybeder. Hatta kaderini kaybetmek insanın kaderidir.¹¹² İnsanın kaderini kaybetmesi, varlığının anlamını kaybetmesiyle eşdeğerdir. Kaderin kaybı ise özgürlüğün kaybını da içerir.¹¹³ Görüldüğü gibi Tillich, insanın özgürlüğünün kader tarafından kontrol edilmesinin sonsuza dek sürmeyeceğini onun hem kaderini hem de özgürlüğünü kaybetmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Çünkü insanın aslî varlığıyla çelişme, kaderini kaybetme¹¹⁴ ve kaderini tayin etme gücüne sahip olması nihayetinde onun kendisi için yıkıcı bir kader tayin etme olasılığına yol açar.¹¹⁵ Bu bölümde son olarak “özden varoluşa geçiş” hakkında bilgi vereceğiz.

Tillich’e göre öz; “herhangi bir değer biçme olmaksızın bir şeyin doğası, bir şeyi karakterize eden tümeller, var olan şeylerin iştirak ettiği idealar, bir şeyin yargılanması gereken norm, yaratılan her şeyin orijinal iyiliği, ilâhî zihindeki her şeyin kalıbı gibi anlamlara gelebilir. Öz, varlığın kendisinden ‘düştüğü’ şeylerin gerçek ve bozulmamış doğasıdır. Dolayısıyla ‘öz’ farklı bir karaktere sahiptir. Öz gibi varoluş da çeşitli anlamlarda kullanılır.” Varoluş; “varlığın bütünü içinde bir şeyin bulunma olasılığı, özler âleminde potansiyel olanın gerçekliği, ‘düşmüş dünya’, varoluşsal koşullarının farkında olan ya da özü tamamen reddeden bir düşünce türü gibi anlamlara gelebilir. Var olan yani salt potansiyelden tebarüz eden bir şey, salt potansiyel durumunda olduğundan daha fazla ve aslî doğasının gücüne göre olabileceğinden daha azdır.” Tillich, öz ile varoluş arasındaki

¹¹² Tillich, *Systematic Theology*, 2/62-63.

¹¹³ Tillich, *Systematic Theology*, 1/201.

¹¹⁴ Tillich, *Olmak Cesareti*, 74; Tillich, *The Courage To Be*, 52.

¹¹⁵ Paul Tillich, *The Protestant Era (Abridged Edition)*, trans. James Luther Adams (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 165.

ayrımın, dinî açıdan yaratılmış dünya ile fiilî dünya arasındaki ayrım olduğunu ve teolojinin belkemiğini oluşturduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁶

Tillich, özden varoluşa geçişin bir olgu olduğunu,¹¹⁷ anlaşılabilmesi için “İnsanın Düşüşü”nün imkânına, onun sebeplerine, olayın kendisine ve onun sonuçlarına bakılması gerektiğini dile getirmektedir.¹¹⁸ Ona göre “İnsanın Düşüşü” özden varoluşa geçiştir.¹¹⁹ Özden varoluşa geçiş zaman ve mekândaki bir olay değil, aksine zaman ve mekândaki bütün olayların tarih ötesi bir niteliğidir.¹²⁰ Özden varoluşa geçiş, ontolojik olarak zaman ve mekânda meydana gelen her şeyden önce geldiği için geçmişin bir olayı değildir. Hatta o, mekânsal ve zamansal varoluşun koşullarını belirleyen, sonlu varlığın evrensel özelliği olan ve her olguya geçerlilik veren fiilî bir hâldir. Özden varoluşa geçiş rüya masumiyeti hâlinde gerçekleşme ve suçluluğa geçişte her bireyde açığa çıkarak¹²¹ hem kişisel suçluluk hem de evrensel trajedi ile sonuçlanır.¹²² Kısaca ifade edilecek olursa Tillich’e göre özden varoluşa geçiş “Düşüş”tür.

2. Aslî Günah ve İnsanın Düşüşü

Tillich’e göre “Düşüş” sembolü Hristiyan geleneğinin belirleyici bir ögesidir.¹²³ Tillich, “Düşüş”ü ‘aşkın’ ve ‘içkin’ olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Aslında “Düşüş”ün her iki şekli de özden varoluşa geçişini ifade etmektedir. Ancak “Aşkın Düşüş” miti özden varoluşa geçişini ontolojik terimlerle evrensel bir olay olarak, “İçkin Düşüş” miti ise onu psikolojik terimlerle bireysel bir olay olarak tasvir eder.¹²⁴ “Düşüş”ün iki şekli birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü burada özden varoluşa geçişini içeren varoluşun tam bir terkihi söz konusudur. Bireysel varoluşsal yabancılaşma eylemi tecrit edilmiş bir bireyin, tecrit edilmiş bir eylemi değil; varoluşun evrensel kaderinde mündemiç olan bir özgürlük eylemidir. Her etik karar hem bireysel özgürlüğün hem de evrensel kaderin bir eylemidir. İşte bu, Düşüş mitinin her iki şeklini de doğrular. Zaten varoluş hem etik özgürlüğe hem de trajik kadere dayanır. Eğer taraflardan biri reddedilirse insanî durumu anlaşılabilir hâle gelir. “Aşkın Düşüş” ve “İçkin Düşüş”ün mit olduğunu belirten Tillich’e göre bunlar literal değil de sembolik olarak alınmalıdır.¹²⁵ Her iki mitin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini

¹¹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 1/202-203.

¹¹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹¹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

¹¹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29, 30, 31, 37.

¹²⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹²¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/36.

¹²² Tillich, *Systematic Theology*, 2/44-45.

¹²³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹²⁴ Reinhold Niebuhr, “Biblical Thought And Ontological Speculation”, *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, New York, 1964), 220.

¹²⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38.

ileri süren Tillich’e göre İçkin Düşüş miti insanın varoluşunun bireysel yönünü, Aşkın Düşüş miti ise varoluşun evrensel yönünü yansıtmaktadır.

Tillich’e göre “Düşüş’ten önce Âdem” gerçekleşmiş ruh hâlinden ve dolayısıyla tarihten öncedir.¹²⁶ “Düşüş’ten önce Âdem” fiilî değil, potansiyel bir hâldir. Fiilî hâl, insanın kendisini bütün evrenle birlikte bulduğu varoluştur. İnsanın zaman içindeki bir anda iyiden kötüye dönüştürüldüğü şeklindeki düşüncüyü kabul etmeyen Tillich, bunun tecrübe ve vahiyde hiçbir dayanağının olmadığını iddia etmektedir.¹²⁷ “Düşüş’ten önce Âdem” Tanrı ile aslî bir birlik içinde olsa da¹²⁸ bir insan olarak Âdem kendi aslî varlığıyla çelişme özgürlüğüne sahip bulunuyordu. Bu durum, Âdem’de Tanrı’yla doğal birlikten ayrılması anlamına gelen bir eğilim bulunduğunu göstermektedir. İlk ayrılma belirtileri görüldüğünde bilgi ağacından yenilmemesi şeklindeki bir yasa ortaya çıkmıştır. Bu yasanın ortaya çıkması, Tanrı nezdinde, varlığın yaratılmış durumunun masumiyetinin sarsılması manasına gelmekteydi. Zaten yasa ilk masumiyete geri dönüş için hem bir davet hem de bir uyarı niteliği taşıyordu.¹²⁹

Tillich, ilk teologların, insanın aslî doğasının temsilcisi olarak Âdem’i,¹³⁰ İsa’nın görüntüsüne denk bir hâle getirerek Düşüş öncesi ona mükemmellik üzerine mükemmellik yüklediklerini belirtmektedir.¹³¹ Ona göre böyle bir açıklama Düşüşü tamamen anlaşılabilir hâle getirmiştir. Bu nedenle, son dönem teolojisi Âdem’e bir tür rüya masumiyeti yani mücadele ve karar öncesindeki bir bebeklik aşaması (a stage of infancy) atfetmiştir. İnsanın “aslî durumu”na dair bu yorum bir yandan Düşüşü anlaşılabilir hâle getirirken diğer yandan onun vuku bulmasını varoluşsal olarak zorunlu kılar. İnsanın yaratılmış doğasının iyiliği ona hem kendisini gerçekleştirme hem de kendisini gerçekleştirme yoluyla bağımsız olma imkânı ve zorunluluğunun verilmiş olduğu manasına gelmektedir. Bundan dolayı Âdem’in ölümlü ya da ölümsüz olup olmadığı, Tanrı ile birliktelik içinde bulunup bulunmadığına dair Düşüş’ten önceki fiilî duruma ilişkin sorular sorulmamalıdır.¹³²

Tillich’e göre “Düşüş’ten önceki Âdem” sembolü, karşılaştırılmamış potansiyellerin rüya masumiyeti şeklinde anlaşılmalıdır.¹³³ Dolayısıyla Düşüş öncesi Âdem, aslî insan olarak ve özden varoluşa geçişi sembolize etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.¹³⁴ Bunun yanı sıra cennet’te geçen hikâyeler, Âdem’in Düşüşü, büyük Tufan ve Mısır’dan Çıkış gibi ilâhî-

¹²⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 3/23.

¹²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40-41.

¹²⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 1/206.

¹²⁹ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 40.

¹³⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/259.

¹³¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/34.

¹³² Tillich, *Systematic Theology*, 1/259.

¹³³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/34.

¹³⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

beşerî etkileşimlerin anlatıldığı tüm hikâyelerin mitolojik bir yapı taşı olduğunu ileri süren Tillich, bunların mitolojiden arındırılması gerektiğini ifade etmektedir.¹³⁵ Mitolojiden arındırmaya karşı direniş kendini "literalizm" içinde ifade eder. Bundan dolayı literalizmde semboller ve mitler birincil anlamlarıyla anlaşılır. Tabiatın ve tarihten alınan malzeme gerçek anlamında kullanılır. Sembolün kendisinin ötesinde başka bir şeye delalet etme özelliği göz ardı edilir. Örneğin, yaratılış bir zamanlar vuku bulmuş sihirli bir eylem olarak kabul edilir. Âdem'in Düşüşü özel bir coğrafi alanla sınırlandırılır ve bir insan bireyine atfedilir. Bu tür bir literalizm, Tanrı'nın zaman ve mekânda hareket eden, özel bir mekânda ikamet eden, evrendeki diğer herhangi bir varlık gibi olayların gidişatını etkileyen ve onlardan etkilenen bir varlık olduğunu varsayar. Literalizm Tanrı'yı nihâilîğinden ve dinî anlamdaki ifadesiyle haşmetinden mahrum bırakır.¹³⁶ Âdem'in Düşüşü'nün tam olarak anlaşılabilmesi için sembolik anlamlarına bakılması ve mitolojiden arındırılması gereklidir. Literal manasıyla kabul edildiği takdirde "Düşüş"ün özel bir coğrafi alanla sınırlandırılması ve bir insan bireyine atfedilmesi kaçınılmazdır. Oysa "Âdem'in Düşüşü" sembolü, insanın aslî doğasını, onun kendisiyle çatışmasını ve kendisine yabancılaşması düşüncesini ima eder.¹³⁷ Ancak Tillich, ilâhî olan hakkında konuşurken tam bir mitolojiden arındırmanın mümkün olmadığını da sözlerine eklemektedir.¹³⁸

Tillich, Kitâb-ı Mukaddes'teki Âdem ve Havvâ hikâyesinin bir mit olduğunu ve sembolik olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Tillich, bu konuyu Hristiyanlık açısından ele almakta ve İslâm dinine herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyeye bazı benzerlikler nedeniyle bu hususta İslâm dini açısından kısa bir değerlendirme yapılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Buna göre "Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaratılış kıssası da dâhil olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hiçbir kıssanın 'mit' boyutuna indirgenmesi ve bu kıssaların mitik bir muhtevaya sahip olduğunun söylenmesi mümkün değildir."¹³⁹ Ayrıca "Eski Ahit'in ilk beş kitabı olarak bilinen Torah

¹³⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, 50; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 52.

¹³⁶ Tillich, *Dynamics of Faith*, 51-52; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 53. Paul Tillich'in Tanrı anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ruhattin Yazoğlu, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 137-150.

¹³⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, 95. Alman filozof Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Tillich'ten yaklaşık bir asır önce aslî günahı yabancılaşma kavramından hareketle açıklamıştır. Schleiermacher'in, aslî günah hakkındaki görüşlerinden John Hick (1922-2012) de etkilenmiştir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fetullah Kalın, "Friedrich Schleiermacher'in Düşüncesinde Kötülük Problemi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 127-138.

¹³⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹³⁹ Hatice K. Arpağuş, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 10. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaratılış kıssasının yanı sıra Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kabil arasında geçen olay ve kişilerin de efsanevî olduğunu iddia edenler olmuştur (Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/253-254). Hâbil ve Kabil kıssası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kabil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/376-378.

kıssalarının muhtevasında gözlemlenen çelişkiler, tutarsızlıklar, farklı varyasyonlar ya da mitolojik unsurların Kur’ân kıssalarında görülmediğini”¹⁴⁰ ifade etmemiz gerekir.

Tillich’e göre varoluşun trajik-evrensel karakteri olan “Aşkın Düşüş” miti,¹⁴¹ Kitâb-ı Mukaddes’te yoktur. Kitâb-ı Mukaddes’te sadece tarihsel bir Düşüş miti vardır.¹⁴² Aşkın Düşüş miti doğrudan doğruya Kitâb-ı Mukaddes’e ait olmasa da Kitâb-ı Mukaddes’le de çelişmez. Çünkü bu mit, Düşüş’teki etik-psikolojik ögeyi doğrular ve Kitâb-ı Mukaddes’e ait literatürdeki kozmik boyutları destekler. “Âdem’in Düşüşü” Kitâb-ı Mukaddes’e ait hikâyeyle ilişkilendirilmesine rağmen onun manası Âdem’in Düşüş mitini aşar ve evrensel antropolojik bir öneme sahip olur. Tillich, Hristiyanlığın Düşüş sembolüne yaptığı vurguyu Yaratılış hikâyesinin literalist yorumuyla özdeşleştirmesi nedeniyle Kitâb-ı Mukaddes’e ait literalizme karşı çıkmaktadır.¹⁴³ Örneğin, Kitâb-ı Mukaddes’teki cennet hikâyesinde “Düşüş” ile ölüm arasındaki ilişkinin oldukça farklı bir yorumu verilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes’e ait semboller, ölümsüzlüğün popüler imgesinden tamamen farklıdır. Şöyle ki, yaratılış hikâyesine göre insan topraktan gelir ve toprağa döner. İnsan ancak hayat ağacından yemesine izin verildiği takdirde ölümsüzlüğe sahip olur. Tillich, burada sembolizmin açık olduğunu, dolayısıyla “hayat ağacından yeme”nin literal değil, sembolik manasıyla alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Sembolik manaya göre ebedîye iştirak insanı ebedî yaparken, ebedîden ayrılmak ise insanı kendi doğal sonluluğunda bırakır.¹⁴⁴ Yani Âdem, Tanrı olmaksızın ebedîliğe ve bilgiye sahip olamaz.¹⁴⁵ Bundan dolayı teoloji “Düşüş”ü, ‘bir zamanlar’ olmuş bir olayın hikâyesi şeklinde literal manada değil, evrensel beşerî durumun bir sembolü olarak yansıtmalıdır.¹⁴⁶

Tillich, Yaratılış hikâyesinin bir mit olarak alınması durumunda insanın aslî varlıktan varoluşsal varlığa geçişini tasvir etmede rehberlik edebileceğini de kabul etmektedir. Çünkü Yaratılış hikâyesi, varoluşsal yabancılaşmanın farkında olmanın en derin ve en zengin ifadesidir. Bu ise özden varoluşa geçişin ele alınabileceği bir tasarı sağlar.¹⁴⁷ Tillich’e göre özden varoluşa geçiş mitolojik olarak ifade edilirse geçmişin bir olayı gibi görülür. Geleneksel teolojinin atıfta bulunduğu geçmişteki olay Yaratılış Kitabı’nda anlatılan Düşüş hikâyesidir. Yaratılış hikâyesinde özden varoluşa geçiş mitolojik bir dilde yer almaktadır. Burada özden varoluşa geçiş; uzun zaman önce, özel bir yerde, başlangıçta Havvâ ve Âdem olmak üzere tek tek bireylerin başına gelen bir olay

¹⁴⁰ Şinasi Gündüz, “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 54, 85.

¹⁴¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38.

¹⁴² Niebuhr, “Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich’s Theology”, 220.

¹⁴³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38.

¹⁴⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/67.

¹⁴⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/128.

¹⁴⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹⁴⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

olarak tasvir edilir. Tanrı'nın Kendisi ise zaman ve mekânda tipik bir "baba figürü" gibi görünür. Tillich, buradaki tasvirin psikolojik-etik bir karaktere sahip olmasına ve özel sosyokültürel şartlar altındaki insanların günlük tecrübelerinden türetilmesine rağmen evrensel bir geçerlilik iddiasına sahip olduğunu ileri sürmektedir. Psikolojik ve etik yönlerinin ağır basması Kitâb-ı Mukaddes'e ait hikâyedeki diğer faktörleri dışlamaz. Söz konusu hikâyede yılan, tabiatın dinamik eğilimlerini temsil eder. Bunun yanı sıra iki ağacın büyümlü karakteri,¹⁴⁸ cinsel bilincin artması, Âdem'in kalıtımı üzerindeki lanet, kadının bedeni, hayvanlar ve toprak vardır. Bu özellikler, hikâyenin psikolojik-etik formunun arkasında kozmik bir mitin gizli olduğunu gösterir.¹⁴⁹ Görüldüğü gibi Kitâb-ı Mukaddes'te Aşkın Düşüş mitinin olmadığını ileri süren Tillich, "Âdem'in Düşüş" mitini İçkin Düşüş miti olarak kabul etmektedir. Ancak o, Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyenin "Âdem'in Düşüş" mitini yani "İçkin Düşüş" mitini aşarak evrensel öneme sahip olduğunu dile getirmektedir.

Tillich, özden varoluşa geçişin Yaratılış hikâyesinde mitolojik bir dilde yer aldığını kabul etse de¹⁵⁰ "Düşüş" hususunda insanın sorumluluğunun bulunup bulunmadığını, "Düşüş"ün yaratılış ve tabiatla bir ilgisinin olup olmadığını da ele almaktadır. Ona göre insanoğlunun çıkmazındaki ahlâkî ve trajik ögenin birliği varoluş hususunda insanın evrenle ilişkisi sorusunu ve neticede yaratılış ve Düşüş sorusunu beraberinde getirir. Hem Kitâb-ı Mukaddes'e ait olan hem de Kitâb-ı Mukaddes'e ait olmayan mitlerde "Düşüş" aslî iyilikten varoluşsal yabancılaşmaya evrensel geçiş olarak kozmik bir olay şeklinde düşünülmesine rağmen insan Düşüş'ten sorumlu tutulur. Mitlerde insanın kararını etkileyen farklı türden varlıklar vardır. Ancak kararı insanın kendisi alır ve bundan dolayı insan ilâhî lanete maruz kalır. Örneğin, Yaratılış hikâyesinde insanın içindeki ve çevresindeki tabiatın dinamiklerini temsil eden varlık yılanıdır.¹⁵¹ Yılan, Havvâ'ya, bilgi ağacından yemenin insanı Tanrı'ya eşit yapacağını vaat etmiştir.¹⁵² Fakat tek başına yılan güçsüzdür. Dolayısıyla özden varoluşa geçiş ancak insan aracılığıyla gerçekleşebilir.¹⁵³

Tillich'e göre daha sonraki dönemlerde isyankâr meleklerin sembolü yılan sembolüyle birleştirilmiştir. Ancak bu bile insanı kendi sorumluluğundan kurtaramamıştır. Tillich, bunların birer mit olduğunu, melek ve şeytana özgü güçlerin ise bireylerin üstündeki iyilik ve kötülük yapılarını gösterdiğini ileri sürmektedir. Ona göre melek ve şeytanlar aynı kişi, aynı sosyal grup ve aynı tarihî durumda belirsiz bir şekilde birbirine karışmış ve birbirleriyle mücadele eden varlığın yapıcı ve yıkıcı güçlerine verilen

¹⁴⁸ Tillich, "iki ağacın büyümlü karakteri" ifadesiyle Tevrat'ta geçtiği şekliyle "hayat ağacı" ve "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı"nı kastetmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bolay, "Âdem", 1/358-363.

¹⁴⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/37.

¹⁵⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/37.

¹⁵¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/39.

¹⁵² Tillich, *Systematic Theology*, 2/50.

¹⁵³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/39.

mitolojik isimlerdir. Dolayısıyla onlar varlık değil, varoluşun bütün yapısına bağlı ve muğlak bir hayata karışmış olan varlığın güçleridir.¹⁵⁴ Görüldüğü gibi Tillich, Düşüş hususunda insanın sorumluluğunu ön plana çıkarmak amacıyla melek ve şeytanların¹⁵⁵ varlık olmadığını, onların mitolojik birer isim olarak varlığın güçleri olduğunu iddia etmektedir. Oysa ilâhî dinlerde meleklerin varlığı kabul edilmektedir. Yahudiliğe göre melekler yeryüzü yaratılmadan önce ateşten yaratılmış saf ruhlardır. Gökte ikamet eden ruhanî tabiatlı görünmez varlıklar olan meleklerin insanüstü güçleri ve bilgelikleri vardır. Hristiyanlıktaki melek inancı büyük bir oranda Yahudilikteki melek inancına benzemektedir.¹⁵⁶ İslâm dininde ise meleklerin varlığına inanmak iman esasları arasında yer almaktadır.¹⁵⁷ Naslarda meleklerin hem özellik ve yetenekleri hem de görevleri hakkında bilgi verilmiştir. Buna göre melekler nurdan yaratılmış,¹⁵⁸ Allah’a mutlak itaatle yükümlü varlıklardır. Melekler Allah’ı tesbih ve tenzih ederler ve O’nun her emrini yerine getirirler.¹⁵⁹

Düşüş’ten insanın kendisinin sorumlu olduğunu ileri süren Tillich, Düşüş hususunda yaratılış ve tabiatın bir etkisinin olup olmadığını da incelemektedir. Tillich’e göre insanın özgürlüğü evrensel kaderde mündemiç olduğu için özden varoluşa geçiş hem ahlâkî hem de trajik karaktere sahiptir. Bu durum, evrensel varoluşun insanın varoluşuyla nasıl bir ilişkisinin olduğunun araştırılmasını gerekli kılmaktadır.¹⁶⁰ Buna ek olarak Düşüş hususunda insanın tabiatla bir ilgisinin olup olmadığı ve evrenin Düşüş’e katılması hâlinde yaratılış ile Düşüş arasındaki ilişkinin mahiyeti de ortaya çıkarılmalıdır. Tillich, sorumlu kararlar alabildiği için sadece insanın suçlu, tabiatın ise masum olduğu şeklindeki bir hükmün doğru olmadığı kanaatinde. Çünkü böyle bir kabul insanın içinde bulunduğu zor durumdaki trajik unsuru yani kader unsurunu ihmal eder.¹⁶¹ Biyolojik, psikolojik ve sosyolojik güçler her bireysel kararda etkilidir. Evren, evrenin bir parçası olarak insan aracılığıyla çalışır.¹⁶² Tabiattaki yapısal ve kendiliğinden tepkiler sorumlu eylemler değildir ve suçluluk oluşturmaz. Fakat “masum” sıfatını tabiata uygulamak problemin çözümü hususunda yeterli görünmemektedir. Mantıkî açıdan suçlu olma olasılığının

¹⁵⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/39-40.

¹⁵⁵ İslâm düşünce tarihinde şeytanın gerçek bir varlığa ve bir bedene sahip bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunun yanı sıra Kur’ân’da Kehf sûresinin ellinci âyetinde meleklerin Âdem’e secde ettiği bildirilmekte, “cinlerden olan İblîs” istisna edilmekle birlikte başlangıçta onun melek olup olmadığı bilinmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/100.

¹⁵⁶ Ali Erbaş, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/38-39.

¹⁵⁷ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 254.

¹⁵⁸ M. Sait Özervarlı, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40.

¹⁵⁹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 254.

¹⁶⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹⁶¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/41.

¹⁶² Tillich, *Systematic Theology*, 2/42.

olmadığı bir yerde masumluktan söz edilemeyeceğini ifade eden Tillich’e göre tabiatta insanın özgürlüğüne benzerlikler olduğu gibi, evrenin bütün bileşenlerinde insanın iyilik ve kötülüğüne benzerlikler vardır. İnsanın içindeki tabiatın insanın yaptığı iyilik ve kötülüğe iştirak etmesi gibi insanın dışındaki tabiat da onun yaptığı iyilik ve kötülüğe benzerlikler gösterir. Tabiat insana, insan da tabiata ulaşır. Böylece onlar birbirlerine iştirak ederler ve birbirlerinden ayıramazlar. İşte bu durum, “düşmüş dünya” kavramını kullanmayı ve varoluş kavramını hem insan hem de evrene uygulamayı mümkün ve zorunlu kılar.¹⁶³ “Düşüş’ten önce Âdem”in potansiyel bir hâl olması gibi “lanetten önce tabiat” da potansiyel bir hâldir. Dolayısıyla her ikisi de fiilî bir hâl değildir.¹⁶⁴ Bu bilgilerden hareketle Tillich’in, insanın kararlarında tabiatın da etkisinin olduğunu kabul ettiğini ifade etmemiz gerekir. Ona göre insanın kararlarını tabiattan soyutlayarak düşünmek doğru değildir.

Tillich; varoluşun trajik evrenselliği, insan özgürlüğündeki kader ögesi ve “düşmüş dünya” sembolü hakkındaki bilgilerden sonra doğal olarak günahın kişisel sorumluluk ve suçluluk meselesi yerine ontolojik olarak zorunlu olup olmadığı şeklindeki sorunun gündeme geleceğini dile getirmektedir.¹⁶⁵ Tillich, bu sorunun cevabının yaratılış ve Düşüş’ün çakışmasıyla ilgili yorumda aranması gerektiğini düşünmektedir. Buna göre zaman ve mekânda yaratılmış iyiliğin gerçekleştiği ve var olduğu bir nokta olmadığı sürece yaratılış ve Düşüş çakışır. Hatta bu, cennet hikâyesinin literal yorumunun reddedilmesinin zorunlu bir sonucudur. Tillich’in cennet hikâyesinin literal yorumunu reddetmesi, herhangi bir zaman ve mekânda yaratılmış bir iyiliği kabul etmediği anlamına gelmektedir. “Geçmişte ‘ütopya’ olmadığı gibi gelecekte de ‘ütopya’ olmayacaktır” şeklindeki sözleriyle bu düşüncesini güçlendiren Tillich’e göre gerçekleşmiş yaratılış ve yabancılaşmış varoluş özdeştir. Yaratılan her şey özden varoluşa geçişe iştirak eder ve varoluşsal yabancılaşma durumuna maruz kalır. İşte bu, yaratılış ve Düşüş’ün çakışma noktasıdır.¹⁶⁶

Yaratılışın aslî karakterinde iyi olduğunu belirten¹⁶⁷ Tillich’e göre insan ve dünyasının aslî doğası Hristiyan düşüncesinde de iyidir. Ancak insanın aslî ya da yaratılan iyiliği kaybolmuştur.¹⁶⁸ Çünkü yaratılış özgürlük ve kader yoluyla evrensel yabancılaşmaya maruz kalmıştır.¹⁶⁹ Bunun yanı sıra insanın varlığı yalnızca ilâhî yaşamın yaratıcı temelinde saklı değildir, gerçekliğin bütünü içindeki diğer yaşama da açıktır. İnsan var olur ve onun varoluşu özünden farklıdır. İnsan ilâhî yaşam sürecinin hem “içinde” hem

¹⁶³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/43.

¹⁶⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹⁶⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/43.

¹⁶⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

¹⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

¹⁶⁸ Tillich, *Olmak Cesareti*, 137; Tillich, *The Courage To Be*, 127.

¹⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

de “dışında”dır. İnsan ilâhî yaşam sürecinin içinde temellenmiş olsa da kendisini gerçekleştirmek ve sonlu özgürlük olmak için bu temeli terk eder. İşte bu noktada yaratılış ile Düşüş birleşir. Yaratılışın sonu, Düşüş’ün başlangıcıdır. Tam olarak gelişmiş yaratıcılık, düşmüş yaratıcılık demektir. Tillich, insanın, ilâhî yaşamın yaratıcı temelini dışında kaldığı ölçüde özgürlüğünü gerçekleştireceğini ileri sürmektedir. Yaratılış ile Düşüş’ün çakıştığı nokta hem bir özgürlük hem de bir kader meselesidir. Bunun yanı sıra yaratılış ile Düşüş’ün çakışması evrensel bir durum olduğu için bireysel bir olasılık şeklinde düşünülmemelidir. Yaratılış ile Düşüş’ün çakışması ayrıca varoluşu öz ile olan birliğinden ayırır. Ancak bu, yapısal bir zorunluluk nedeniyle değil, ontolojik özgürlüğün ontolojik kaderle birleşmesi sonucunda gerçekleşir.¹⁷⁰ Görüldüğü gibi Tillich, bir noktada yaratılış ile Düşüş’ün çakıştığını ve bunun ontolojik açıdan bir nevi zorunluluk olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü insanın, özgürlüğünü gerçekleştirmesi için ilâhî yaşamın yaratıcı temelini dışına çıkması gerekir.

Tillich, geleneksel teolojinin Düşüş olasılığını sadece Âdem’in günah işleme özgürlüğü açısından tartıştığını, bu durumun özgürlüğün toplam yapısıyla birlik içinde görülmediği için de kuşkulu bir ilâhî hediye gibi algılandığını dile getirmektedir. Oysa ona göre bu hediye, yalnızca ilâhî şan açısından anlaşılabilir. Şöyle ki, “Tanrı, görkemini sadece kurtuluş aracılığıyla değil, aynı zamanda insanın kınanması aracılığıyla da ifşa etmeye karar vermiştir. Tanrı’dan uzaklaşma özgürlüğü aslında özgürlüğün yapısının bir niteliğidir. Düşüş’ün olasılığı onların birlikleri içinde alınan insan özgürlüğünün bütün niteliklerine bağlıdır. Sembolik olarak konuşulursa Düşüş imkânını veren şey insandaki Tanrı’nın imgesidir. Sadece Tanrı’nın imgesi olan kimse, kendisini Tanrı’dan ayırma gücüne sahiptir. Eğer insan bu imkâna sahip olmasaydı kurtuluşa ve kınanmada ilâhî görkeme ulaşamayan şeyler arasında yer alacaktı.”¹⁷¹ Tillich, bu açıklamalarıyla insanın, diğer varlıklardan farkını ortaya koymaktadır. Tanrı’dan uzaklaşma özgürlüğü insanın toplam özgürlüğünün bir parçasıdır. İnsan, özgürlüğü nedeniyle Tanrı’nın görkemine ulaşabilecek yegâne varlıktır.

Hristiyanlıkta insanın “Düşüş”ten sorumlu tutulduğunu ve günahkâr olarak kabul edildiğini ifade eden Tillich’e göre¹⁷² Düşüş neticesinde yabancılaşma hâlindeki insan, kendi sonlu doğasıyla baş başa kalır.¹⁷³ Varlığın nihaî gücüne yabancılaşmış insan, kendi sonluluğu tarafından belirlenir. Böylece insan kendi doğal kaderine terk edilir.¹⁷⁴ Düşüş ve

¹⁷⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/255-256.

¹⁷¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/32-33.

¹⁷² Paul Tillich, *Christianity and The Encounter of The World Religions* (New York and London: Columbia University Press, 1965), 66.

¹⁷³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/67.

¹⁷⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/66.

günah insanın ahlâkî ve bilişsel niteliklerini yozlaştırmış olsa da¹⁷⁵ "Düşüş"ün insanın hücrenel ya da psikolojik yapısını fiziksel olarak değiştirdiği şeklindeki görüşün hem anlamsız hem de Kitâb-ı Mukaddes'e aykırı¹⁷⁶ olduğunu söyleyen Tillich, Düşüş'ü bir atılma (break) değil, sınırlı bir gerçekleşme olarak kabul etmektedir.¹⁷⁷ "İnsanın Düşüşü" hususunda bilgi verdikten sonra Tillich'in günah hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Tillich, özden varoluşa geçişten "Düşüş" öğretisi; varoluşun yapısından ise "günah" öğretisi olarak bahseder.¹⁷⁸ Varoluş hâli bir yabancılaşma hâlidir. İnsan; varlığının temeline, diğer varlıklara ve kendisine yabancılaşır.¹⁷⁹ Bundan dolayı yabancılaşma kavramının geleneksel günah kavramıyla ilişkisinin ortaya konulması gerekir. Tillich'e göre yabancılaşma Kitâb-ı Mukaddes'e ait bir terim değildir. Ancak bu terim, cennetten çıkarılma sembolünde olduğu gibi insanın çıkmazının Kitâb-ı Mukaddes'e ait tasvirlerinin birçoğunda ima edilmiştir.¹⁸⁰ Dolayısıyla insanın varoluşsal durumunu tasvir ederken "yabancılaşma" kavramını kullanmak Kitâb-ı Mukaddes'e aykırı değildir.¹⁸¹

Tillich'e göre "yabancılaşma" kavramı "günah" kavramının yerine konulamaz. Çünkü günah, Kitâb-ı Mukaddes'teki gerçek anlamıyla pek ilgisi olmayan bir şekilde ve çoğunlukla ahlâkî ilkelerden sapma manasında kullanılmıştır.¹⁸² Bu mananın; insanın ait olduğu Tanrı'dan, kendi benliğinden ve kendi dünyasından yabancılaşma hâli olan "günah" kavramıyla çok az bir bağlantısı vardır. Bundan dolayı Tillich, günahın özelliklerine *Systematic Theology* adlı eserinde "Yabancılaşma" başlığı altında yer verdiğini belirterek yabancılaşma kavramının dinî bir bakış açısından günah kavramının yeni bir yorumunu ima ettiğini dile getirmektedir. Ancak "günah" kavramı da göz ardı edilmemelidir. Çünkü günah kavramı yabancılaşma kavramında ima edilmeyen "insanın ait olduğu şeyden kişisel olarak uzaklaşma eylemini" açıklar. Günah, yabancılaşmanın trajik yönüne nazaran kişisel karakterini ifade eder. Günah, trajik suçluluğun ve yabancılaşmanın evrensel kaderinin aksine kişisel özgürlüğü ve suçluluğu içerir. Günah kavramı insanın yabancılaşmasındaki kişisel sorumluluk ögesine işaret ettiği için korunmalıdır.¹⁸³

¹⁷⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, 137; Tillich, *The Courage To Be*, 127.

¹⁷⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/67.

¹⁷⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/30.

¹⁷⁸ R. H. Daubney, "Some Structural Concepts in Tillich's Thought and the Pattern of the Liturgy", *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, 1964), 276.

¹⁷⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

¹⁸⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/45.

¹⁸¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46. Yabancılaşma ve günah kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüsnü Aydeniz, "Yabancılaşma ve Günah Kavramlarına Genel Bir Bakış ve Bu Kavramların Paul Tillich Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Ekev Akademi Dergisi* 14/43 (2010), 299-316.

¹⁸² Tillich, Pavlus'un çoğunlukla "Günah"tan tekil olarak ve bir şahıs olmaksızın söz ettiğini ve günahı, bu dünyayı yöneten yarı-kişisel bir güç olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Hem Katolik hem de Protestanlıkta yani Hristiyan Kiliselerinde ise "günah" ağırlıklı olarak çoğul şeklinde kullanılmış ve ahlâkî ilkelerden sapma manasında kabul edilmiştir. Tillich, *Systematic Theology*, 2/46.

¹⁸³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46.

Tillich’e göre insanın çıkmazı yabancılaşmadır, ancak insanın yabancılaşması günahdır. Hem kişisel özgürlük hem de evrensel kader sorunu olması nedeniyle günah kavramı dinî açıdan yeniden yorumlandıktan sonra kullanılmalıdır. Yeniden yorumlama için önemli bir araç “yabancılaşma” kavramıdır. Günah kavramının yanı sıra günahla bağlantılı olarak “aslî” veya “kalıtsal” kavramlarının da yeniden yorumlanması gerekir. Aslında her iki kavramın yabancılaşmadaki kader ögesini açıklayarak yabancılaşmanın evrensel karakterine işaret ettiğini belirten Tillich, literalistik anlamsızlıklarla dolu olduğu için bu kelimeleri pratikte kullanmanın imkânsız hâle geldiğini düşünmektedir. Hatta yeniden yorumlama, bu kavramların reddedilmesini bile gerektirebilir.¹⁸⁴

Tillich’e göre bir eylemi günah hâline getiren şey bir yasaya itaatsizlik değil; insanın Tanrı’dan, insanlardan ve bizzat kendisinden yabancılaşmasının bir ifade şekli olmasıdır. Buna göre insanın yabancılaşmasının işaretleri ya da diğer bir tabirle yabancılaşmanın ifade şekilleri inançsızlık (unbelief), kibir (hubris) ve şehvettir (concupiscence). İnsanın varoluşsal çıkmazıyla ilgili anlayışları uzlaştırmak için bu üç kavramın yeniden yorumlanması gerekir.¹⁸⁵ Bir Protestan teoloğu olan¹⁸⁶ Paul Tillich, Protestanların inançsızlık kavramına yükledikleri manayı aktarmaktadır. Buna göre “inançsızlık” insanın bütün varlığının Tanrı’dan uzaklaştığı eylem veya durumdur. Varoluşsal kendini gerçekleştirmesinde insan kendisine ve dünyasına yönelir. Ancak insan hem kendi varlığının hem de kendi dünyasının temeliyle ilgili aslî birliğini kaybeder. Bireysel sorumluluk ve trajik evrensellik yoluyla meydana gelen bu durum aynı eylemde özgürlük ve kaderi içerir. İnsan, kendisini gerçekleştirirken bilgi, irade ve duygu bakımından kendisine döner ve Tanrı’dan uzaklaşır. Dolayısıyla Tillich, inançsızlığın klasik manada kullanıldığı şekliyle Tanrı’nın inkârı, itaatsizlik ve kendini beğenme olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre inançsızlık; “insanın Tanrı’ya bilişsel katılımının parçalanması”, “insanın iradesinin Tanrı’nın iradesinden ayrılması”, “ilâhî hayatın kutsallığından müstakil bir hayatın zevklerine tecrübî geçiştir.” Kısaca ifade edilecek olursa inançsızlık, insanın kendi varlığının merkezindeki Tanrı’dan yabancılaşmasıdır.¹⁸⁷

Yabancılaşmanın ikinci işareti veya ifade şekli kibirdir. Yabancılaşma hâlinde insan, kendi merkezinin ait olduğu ilâhî merkezin dışına çıkar ve böylece hem kendisinin hem de dünyasının merkezi olur. Yapısal açıdan merkezî varlık olduğu için insan aslî merkezden ayrılma imkânına sahiptir. Zaten insana büyüklüğünü, saygınlığını, varlığını ve “Tanrı’nın imgesi”ni veren bu yapısal merkezîliktir. Bundan dolayı insan hem kendisinin hem de dünyasının sınırlarını aşabilir. İnsanın bir benliğe ve dünyaya sahip olması

¹⁸⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46.

¹⁸⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46-47.

¹⁸⁶ Tuncay İmamoğlu, “Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 28 (2006), 114.

¹⁸⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/47-48.

yaratılışının mükemmelliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu mükemmelliği insanın aynı zamanda ayartılması demektir. İnsan varoluşsal olarak kendisini, kendisinin ve dünyasının merkezi yapmak için ayartılabilir. İnsan kendisinin ve dünyasının merkezi olduktan sonra kendisine ve dünyasına baktığı zaman özgürlüğünün, potansiyel sonsuzluğunun ve herhangi özel bir durum ya da unsura bağlı olmadığını farkına varır. Ancak insan kendisinin sonlu olduğunu da bildiği için¹⁸⁸ kendisini sonlu varlığının sınırlarının ötesine yükseltir ve sonuçta kendisini yok eden ilâhî gazaba neden olur. İşte kibir, insanın kendisini ilâhî alana doğru yükseltmesidir. Büyüklüğü nedeniyle insan kendisini böyle bir yüceltme yeteneğine sahiptir. Bu durum Eski Ahit’te yılanın Havvâ’ya verdiği vaadinde örneklendirilerek bilgi ağacından yemenin, insanı Tanrı’ya eşit yapacağı şeklinde ifade edilmiştir.¹⁸⁹

Tillich’e göre kibir, “manevî günah” (spiritual sin) olarak isimlendirilmiş ve günahın bütün diğer şekilleri hatta bedenî (sensual) olanları bile ondan türetilmiştir. Kibrin bütün hâlinde bir günah olduğunu dile getiren Tillich, onu diğer günah türlerinden biri olarak görmemektedir. Kibir; inançsızlığın bir diğer yüzü, insanın ait olduğu ilâhî merkezden uzaklaşması ve kendi benliğine dönmesidir. İnsanın bedenî yaşamı da dâhil olmak üzere bütün hayatı manevîdir. Dolayısıyla insanın kendisini dünyasının merkezi yapan şey kişisel varlığının bütünlüğü içinde bulunmaktadır. Kibrin başlıca belirtisi ise insanın kendi sonluluğunu kabul etmemesidir.¹⁹⁰

Yabancılaşmanın üçüncü ve son işareti veya ifade şekli ise şehvettir. Tillich, şehvet hakkında bilgi vermeden önce insanın kendisini varoluşsal olarak tasdik eden bütün eylemlerin niteliğinin iki yönünden bahsetmektedir. Zaten bu iki yön, inançsızlık ve kibir olmak üzere yabancılaşmanın ilk iki şeklidir. İnançsızlık insanın merkezini ilâhî merkezden uzaklaştırırken kibir ise insanın kendisini, kendisinin ve dünyasının merkezi yapar.¹⁹¹ Kibir insanı kendi bireyselliğinin ötesine yükseltir ve insanın bireyselliğinden yola çıkarak onu evrensel hâle getirir. Bu, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki insanın ayartılmasıdır. Her bir fert, bütünden ayrıldığı zamandan beri, doğal olarak bütünle yeniden birleşmeyi arzular. İşte bu arzunun klasik adı, “şehvet”tir. Şehvet, gerçekliğin bütününe elde etmek için insanın duyduğu sınırsız arzu manasına gelir ve o, insanın kendisi ve dünyasıyla olan ilişkisinin bütün yönlerine işaret eder. Aslında cinsellik, fiziksel açlık, güç, bilgi, manevî değerler ve maddî zenginliğe atıfta bulunan “şehvet”in bütün her şeyi kapsayan manası genellikle cinsel haz gibi oldukça özel bir manaya indirgenmiştir. Tillich’e göre eğer “şehvet” bu sınırlı manada kullanılırsa genel yabancılaşma durumunu

¹⁸⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/49.

¹⁸⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/50.

¹⁹⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/50-51.

¹⁹¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/51.

kesinlikle tasvir edemez. Bu durumun üstesinden gelmek için “şehvet”in manası yeniden belirlenmelidir.¹⁹² Yabancılaşmanın işaretlerinden sonra günah-yabancılaşma ilişkisini ele alabiliriz.

Tillich’e göre klasik teoloji aslî günah (original sin) ve fiilî günah (actual sin) arasında ayırım yapmıştır. “Aslî günah”, Âdem’in itaatsizlik eylemi ve o eylemin her insanda ortaya çıkardığı günaha teşvik eden eğilim olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı, aslî günah aynı zamanda kalıtsal günah (hereditary sin) şeklinde de isimlendirilmiştir. Bu görüş, Âdem’in Düşüşü’nün bütün insanlığı bozduğunu ileri sürmüştür. Bunun meydana gelme yöntemi farklı şekillerde tasvir edilmesine rağmen insanoğlunun bir bütün olarak yabancılaşma hâlinde yaşadığı kabul edilmiştir. Bundan dolayı hiç kimsenin günahtan kaçamayacağı ve yabancılaşmanın evrensel insanî kaderin karakterine sahip olduğu iddia edilmiştir. Ancak Tillich, klasik teolojinin bu açıklamalarını kabul etmemektedir. Ona göre insanın çıkmazının Âdem’in tamamen özgür bir eylemiyle bağdaştırılması anlamsız ve tutarsızdır. Çünkü burada Âdem’e kadersiz özgürlük atfedilerek bir insan bireyi evrensel insan karakterinden muaf tutulmuştur. Buna benzer şekilde Kristolojinin bazı tiplerinde İsa için özgürlüksüz kader öne sürülmüştür. Kadersiz özgürlük Âdem’i, özgürlüksüz kader ise İsa’yı insanlıktan çıkarmıştır. Oysa Tillich, Âdem’in aslî insan olarak ve varoluştan öze geçişi sembolize etmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁹³

Tillich, zor bir kavram olan “aslî günah”ın insanlık tarihiyle bizzat örtüşen, insanın varoluşundaki aslî bir çelişkiyi ifade ettiğini öne sürmektedir.¹⁹⁴ Ona göre aslî günah ya da kalıtsal günah doğuştan ve kalıtsal değildir. Aslî günah her insanı ilgilendiren yabancılaşmanın evrensel kaderidir. Bundan dolayı kader ve özgürlüğün birliği insanın her durumunun tasvirinde korunmalıdır.¹⁹⁵ Reinhold Niebuhr’a göre aslî günah kavramında kader ve özgürlük arasındaki paradoksal ilişkilere rağmen Tillich, vurguyu özgürlük ve sorumluluk üzerine yapmıştır. Bu paradoksun ontolojik temelini yapılan vurgu, aslî günah fikrinin içerdiği kaderin anlamını tarihsel olmaktan çıkarıp ontolojik hâle getirmiştir. Bu değişiklikte birlikte vurgu insanın sorumluluğundan ziyade günahın kadere bağlılığına doğru kaymış¹⁹⁶ ve böylece Tillich, insanın günahkârlığını “ontolojik bir kader” olarak kabul etmiştir.¹⁹⁷ Tillich’in, “günahın kişisel sorumluluk ve suçluluk meselesi yerine ontolojik olarak zorunlu olup olmadığı” şeklindeki sorusu¹⁹⁸ ve “günahın bireysel bir eylem hâline gelmeden önce evrensel bir olgu olduğu” şeklindeki görüşü¹⁹⁹ Niebuhr’un bu

¹⁹² Tillich, *Systematic Theology*, 2/52.

¹⁹³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/55-56

¹⁹⁴ Tillich, *The Protestant Era*, 165.

¹⁹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

¹⁹⁶ Niebuhr, “Biblical Thought And Ontological Speculation”, 219.

¹⁹⁷ Niebuhr, “Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich’s Theology”, 220.

¹⁹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/43.

¹⁹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

tespitini desteklemektedir. Tillich'in, günahın ontolojik kader olup olmadığı hususundaki görüşlerine yaratılış-düşüş ilişkisi hakkında bilgi verdiğimiz yerde değinmiştik.

Tillich'in, günahın bireysel bir eylem hâline gelmeden önce gelen evrensel bir olgu olduğunu kabul etmesi insanın özgürlüğünün evrensel kaderle olan ilişkisinin bir sonucudur. Ona göre bireysel bir eylem olarak günah, evrensel yabancılaşma olgusunu gerçekleştirir. Bunun yanı sıra bireysel bir eylem olarak günah; özgürlük, sorumluluk ve kişisel suçluluk meselesidir. Fakat bu özgürlük yabancılaşmanın evrensel kaderinin içine yerleştirilmiştir. Şöyle ki, her özgür eylemde yabancılaşmanın kaderi işe karışırken bunun aksine yabancılaşmanın kaderi de tüm özgür eylemler tarafından gerçekleştirilir. Bundan dolayı Tillich, olgu olarak günahı eylem olarak günahı ayırmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Çünkü onlar mezcedilmiştir. Buna rağmen olgu olarak günah ile eylem olarak günahın birliğini kendisini suçlu hisseden herkes doğrudan tecrübe edebilir. Örneğin, bir insan yabancılaşma eyleminin bütün sorumluluğunu aldığı takdirde bu eylemin, hem geçmişin özgür eylemlerine ve insanlığın evrensel kaderine hem de bir kişinin kaderini de içeren bütün varlığına dayandığının farkına varır.²⁰⁰ Günahın "ontolojik bir kader" ve "evrensel bir olgu" olmasının yanı sıra bu meselenin Tanrı-insan ilişkisini ilgilendiren bir yönü de vardır. Şöyle ki, eğer Tanrı günaha izin vermeseydi özgürlüğe izin vermemiş olurdu. Bu durum, sonlu özgürlüğü içeren insanın hakiki doğasını inkâr etmek manasına gelirdi.²⁰¹ Tillich, insanın günahkârlığını ontolojik bir kader²⁰² ve evrensel bir olgu²⁰³ olarak kabul etmiş olsa da²⁰⁴ insanın kendi kaderini tayin etmesinin (self-determination) günahkârlık olmadığını ifade etmektedir.²⁰⁵

Tillich'e göre "aslî günah" öğretisi Aydınlanma Dönemi'nde²⁰⁶ de eleştirilmiştir. Eleştirilen ilk husus, aslî günahın mitolojik şeklinin, onu hem savunanlar hem de eleştirenler tarafından literal olarak alınmasıdır. Ancak Tillich, Aydınlanma Dönemi'nde aslî günahın literal anlamının kabul edilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Eleştirilen ikinci husus ise aslî günah öğretisinin insanın menfi bir değerlendirmesini ima etmesidir. Bu durum, sanayi toplumunda gelişen yaşam ve dünyanın yeni duygusuyla kökten çelişiyordu. Daha da önemlisi insan hakkındaki bu karamsarlığın; modern insanın teknik, politik ve eğitim açısından dünyayı ve toplumu dönüştürmeyle ilgili dürtüsünü engelleyeceğinden korkuluyordu. Tillich'e göre teoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kilise mitine yönelik tarihî-eleştirel tutuma katılmalı ve insanın aslî doğasındaki müspet değerini

²⁰⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

²⁰¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/61.

²⁰² Niebuhr, "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology", 220.

²⁰³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

²⁰⁴ Niebuhr, "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology", 220.

²⁰⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, 104; Tillich, *The Courage To Be*, 87.

²⁰⁶ Aydınlanma Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 17-43.

vurgulamalıdır. Aynı zamanda teoloji, insanın varoluşsal öz-yabancılaşmasını göstererek ve insanî çıkmazın faydalı varoluşsal analizlerini kullanarak aslî günah öğretisini yeniden yorumlamalıdır. Böyle yaparak, kendine yabancılaşmasındaki etik ve trajik ögenin dengelendiği gerçekçi bir insan öğretisi geliştirmelidir. Ancak Tillich, böyle bir görevin, “aslî günah” ya da “kalıtsal günah” gibi kavramların teolojik kelime hazinesinden kaldırılmasını ve onların yerine insanî durumdaki ahlâkî ve trajik öğelerin iç içe girmiş tanımıyla yer değiştirilmesini talep edebileceği uyarısını da yapmaktadır. Görüldüğü gibi Tillich, teolojinin insanın aslî doğasındaki müspet değerini vurgulaması ve aslî günah öğretisini yeniden yorumlaması gerektiğini dile getirmektedir. Bunun yanı sıra Tillich, Yaradılış hikâyesinin literalist yorumuna karşı çıkararak Düşüş’ün sembolik manasının alınması gerektiğini ileri sürmektedir.²⁰⁷ Hatta ona göre literalizm Tanrı’yı nihâliğinden mahrum bırakmaktadır.²⁰⁸ Bütün bu görüşleri birlikte değerlendirildiğinde Tillich’in Aydınlanma Dönemi’ndeki aslî günah hakkında yapılan eleştirilere katıldığını ifade etmemiz mümkündür.

Tillich, insanın aslî varlığından yabancılaşmasını varoluşun evrensel karakteri olarak kabul etmektedir.²⁰⁹ Bu durum doğal olarak insanın bu yabancılaşmanın üstesinden nasıl geleceğine dair soruyu gündeme getirir.²¹⁰ Hristiyanlığın merkezinde günah (sin) ve inâyetin (grace) yer aldığını söyleyen Tillich,²¹¹ bu hususta Hristiyan din ve teolojisinde büyük bir rol oynadığını ileri sürdüğü inâyet kavramını ön plana çıkarmaktadır. İnâyet, “insanî erdemden bağımsız olan ancak onları almaya hazır olan insana bağımlı ilâhî armağanlardır.”²¹² Tillich’e göre günah, yabancılaşma ve Düşüş’tür. Günah, insanın Tanrı’dan ve kendi benliğinden ayrılmasıdır. İnsan hem ayrı düştüğünü hem de ayrı düşmeyi hak ettiğini anlar. Günah ayrı düşmek olarak tanımlandığına göre inâyet de kabul görmek şeklinde yeniden tanımlanmalıdır.²¹³ İnâyet uzlaşmadır.²¹⁴ “Uzlaşma” ise Tanrı ile yabancılaşmış olanın yeniden birleşmesidir.²¹⁵ İnsanın yabancılaşmış varoluşunun gücü içinde yabancılaşmanın üstesinden gelme girişimleri, zorlu uğraşlara ve trajik başarısızlıklara neden olsa da Tanrı ile birliğin yeniden kurulmuş olması gerekir.²¹⁶

²⁰⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38-39.

²⁰⁸ Tillich, *Dynamics of Faith*, 51-52; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 53.

²⁰⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/74.

²¹⁰ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 41.

²¹¹ Tillich, *Christianity and The Encounter of The World Religions*, 122.

²¹² Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 51.

²¹³ Peter J. Gomes, “Önsöz”, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2014), 20.

²¹⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/57.

²¹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/48.

²¹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/80.

Sonuç

Çalışmamızın sonunda Paul Tillich'in insanı merkeze alarak insan-günah ilişkisini açıkladığını tespit ettik. Tillich, öncelikle insanın özden varoluşa geçişini mümkün kılan bazı özelliklerine değinmektedir. Buna göre insan diğer varlıklardan farklı olarak hem tam merkezî hem de özgür bir varlıktır. İnsanın merkezîlik ve özgürlük özelliği birbiriyle ilişkilidir. Şöyle ki, insanda potansiyel hâlde bulunan tam merkezîlik ancak özgürlük içinde ve kader yoluyla gerçekleştirildiği takdirde fiilî hâle gelir. Bunun yanı sıra insanın hem kendisi hem de özgürlüğü sonludur. İşte onun özden varoluşa geçişini mümkün kılan sonlu özgürlüğüdür. İnsanın potansiyel açıdan sonsuz olması ise özden varoluşa geçişini dolaylı bir şekilde ilgilendirmektedir. Özden varoluşa geçiş potansiyel sonsuzluğun fiilî hâle getirilmesi çabasıdır.

Tillich, özgürlük ve kaderi birbiriyle bağlantılı bir şekilde ele almaktadır. Varlıklar içerisinde sadece insanın kaderi vardır. Kaderin, insanın başına geleceklere belirleyen esrarlı bir güç olmadığını ifade eden Tillich, özgürlük olmadan kaderin, kader olmadan da özgürlüğün gerçekleşmesini mümkün görmemektedir. Kader olmadan özgürlük sadece bir imkân, özgürlük olmadan kader ise sadece bir zorunluluk olarak kalır. Tillich, kaderin ilâhî yaratıcılık tarafından belirlendiğini ifade ederek kaderin gerçekleşmesinde Tanrı'nın iradesine de yer vermektedir. Ancak Tanrı'nın iradesi dışsal değil, insanın aslî varlığında tezahür eden ve insanın yaratılmış doğasının bütün potansiyellerini içeren aslî varlığıdır. Özgürlük ve kader hem karşılıklı bir ilişki içinde çalışmakta hem de birbirlerini sınırlandırmaktadır. Kader insanın özgürlüğünü sadece özden varoluşa geçişte sınırlandırmamaktadır.

Araştırmamızda Tillich'in, insanın aslî doğası hakkında yaptığı bazı tespitlerini gördük. Ona göre insanın aslî doğası özden varoluşa geçişten önceki durumudur. Tillich, insanın aslî doğasının tarih öncesinde altın çağ ya da cennet olarak sembolize edilen bir geçmişe kadar uzatıldığını belirtmektedir. Bunu "rüya masumiyeti" şeklinde nitelendiren Tillich'e göre insanın fiilî varoluşunun öncesine ait olan bu dönem bir potansiyele işaret ettiği için onun gerçekliği yoktur. Rüya masumiyeti hâlinde özgürlük ve kader uyum hâlinindedir. İnsan sonlu özgürlüğünün bilincine vardığı ve onu potansiyel hâlden fiilî hâle getirmeye çalıştığı anda özgürlük ve kader arasında bir gerilim ortaya çıkar. Bu gerilimin ortaya çıkması uyandırılmış özgürlük anıdır. İnsan rüya masumiyetini koruma ile özgürlüğünü gerçekleştirme arzusu arasında kalsa da sonuçta özgürlüğünü gerçekleştirmeye karar verir. Uyandırılmış özgürlük anında, özgürlük kendisini ait olduğu kaderden ayırır. İnsanın özgürlüğü kader tarafından yönetilmediği için özgürlük keyfliğe dönüşür. Sonuçta insan kaderini kaybeder. Kaderini kaybetmenin insanın kaderi olduğunu belirten Tillich, rüya masumiyeti hâlinin sonlandırılmasını özgürlüğün ve dolayısıyla özden varoluşa geçişin gerçekleşmesi olarak kabul etmektedir. Özden varoluşa geçiş ise "Düşüş"tür.

Tillich, “Düşüş” yani özden varoluşa geçiş öncesi Âdem’in durumu hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre “Düşüş’ten önce Âdem” fiilî değil, potansiyel bir hâldedir. Fiilî hâl ise insanın kendisini bütün evrenle birlikte bulduğu varoluştur. “Düşüş’ten önce Âdem” Tanrı ile aslî bir birlik içinde bulunmasına rağmen bir insan olarak Âdem kendi aslî varlığıyla çelişme özgürlüğüne sahipti. Zaten Âdem’de, Tanrı’yla doğal birlikten ayrılma belirtileri görüldüğünde bilgi ağacından yenilmemesi şeklindeki yasa ortaya çıkmıştır. Bu yasanın ortaya çıkması varlığın Tanrı’da yaratılmış durumundaki masumiyetinin sarsıldığı anlamına geliyordu. Tillich, insanın aslî doğasının temsilcisi olan Âdem’e Düşüş öncesinde mükemmellik vasıflarının yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Ayrıca Düşüş öncesi Âdem sanki fiilî bir hâldeymiş gibi sorular da sorulmamalıdır. Çünkü bunlar yapıldığı takdirde Düşüş’ün anlaşılması mümkün olmayacaktır. Düşüş öncesi Âdem, aslî insan olarak ve özden varoluşa geçişi sembolize etmektedir.

Tillich, aşkın ve içkin olmak üzere “Düşüş”ü iki kısma ayırmaktadır. Ona göre Düşüş’ün her iki şekli de mittir, özden varoluşa geçişi ifade eder ve sembolik bir manaya sahiptir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes’te sadece tarihsel Düşüş miti vardır, “Aşkın Düşüş” miti yoktur. Tillich, cennet’te geçen hikâyeler, Âdem’in Düşüşü, büyük Tufan ve Mısır’dan Çıkış gibi ilâhî-beşerî etkileşimlerin anlatıldığı tüm hikâyelerin mitolojik bir yapı taşı olduğunu, bunların mitolojiden arındırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre Âdem’in Düşüşü’nün tam olarak anlaşılabilmesi için sembolik anlamlarına bakılması gerekir. Eğer literal manasıyla kabul edilirse Düşüş hem özel bir coğrafi alanla sınırlandırılmış hem de bir insan bireyine atfedilmiş olur. Düşüş’ün her iki şeklinin mit olduğunu ifade etse de Tillich, özellikle İçkin Düşüş mitinin Kitâb-ı Mukaddes’te geçmesi nedeniyle daha çok literal manada kabul edilmeye yatkın olduğunu düşünmektedir. Ona göre “Âdem’in Düşüşü” sembolü yani Aşkın Düşüş miti insanın aslî doğasını, onun kendisiyle çatışmasını ve kendisine yabancılaşması düşüncesini ima eder.

Çalışmamızda Tillich’in, “Düşüş” hususunda insanın sorumluluğunun bulunup bulunmadığını, “Düşüş”ün yaratılış ve tabiatla bir ilgisinin olup olmadığını ele aldığını tespit ettik. Ona göre Yaratılış hikâyesinde insanın kararını etkileyen farklı türden varlıklar olmasına rağmen insan “Düşüş”ten sorumludur. Hatta Tillich, insanın sorumluluğunu ön plana çıkarmak amacıyla melek ve şeytanların varlığın yapıcı ve yıkıcı güçlerine verilen mitolojik isimler olduğunu iddia etmektedir. Tillich, insanın özgürlüğünün evrensel kaderde mündemiç olması nedeniyle evrensel varoluşun insanın varoluşuyla bir ilişkisinin olup olmadığını ve evrenin Düşüş’e katılması hâlinde yaratılış ile Düşüş arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Ona göre evren, evrenin bir parçası olarak insan aracılığıyla çalıştığı için insanın kararlarında tabiatın da etkisi bulunmaktadır.

Araştırmamızda elde ettiğimiz bir başka sonuç ise Tillich’in, günahın ontolojik olarak zorunlu olup olmadığını ortaya koymaya çalışması oldu. İnsanın günahkârlığını

“ontolojik bir kader” olarak kabul eden Tillich, bunun için iki gerekçe ileri sürmektedir. Birincisi, günahın bireysel bir eylem hâline gelmeden önce evrensel bir olgu olmasıdır. İkincisi ise yaratılış ile Düşüş’ün çakışmasıdır. Gerçekleşmiş yaratılış, yabancılaşmış varoluşla özdeştir. Yaratılan her şeyin özden varoluşa geçişe iştirak etmesi ve varoluşsal yabancılaşma durumuna maruz kalması yaratılış ile Düşüş’ün çakışma noktasıdır. Aslında Tillich, yaratılışın aslî karakterinde iyi olduğunu kabul etmektedir. Hatta o, insan ve dünyasının aslî doğasının Hristiyan düşüncesinde de iyi olduğunu ifade etmektedir. Ancak yaratılış özgürlük ve kader yoluyla evrensel yabancılaşmaya maruz kaldığı için insanın aslî ya da yaratılan iyiliği kaybolmuştur.

Tillich’in, Düşüş ve günahla bağlantılı olarak sisteminde yer verdiği bir başka kavramın yabancılaşma olduğunu söylememiz gerekir. Yabancılaşmanın, Kitâb-ı Mukaddes’e ait bir kavram olmadığını ve günah yerine kullanılmayacağını ifade eden Tillich’e göre yabancılaşma kavramı dinî bir bakış açısından günah kavramının yeni bir yorumunu ima etmektedir. Kısaca ifade edilecek günah, kişisel özgürlük ve suçluluğu içerirken yabancılaşma evrensel kaderle ilişkilidir. İnsanın çıkmazı yabancılaşmadır, ancak insanın yabancılaşması günahdır. Hem kişisel özgürlük hem de evrensel kader sorunu olduğu için “günah” kavramı dinî açıdan yeniden yorumlandıktan sonra kullanılmalıdır. İşte yabancılaşma kavramı yeniden yorumlama için önemli bir araçtır. Günahla bağlantılı olarak “aslî” veya “kalıtsal” kavramlarının da yeniden yorumlanması gerektiğini belirten Tillich, söz konusu kavramların yabancılaşmadaki kader ögesini açıklayarak yabancılaşmanın evrensel karakterine işaret ettiğini dile getirmektedir.

Çalışmamızın sonunda tespit ettiğimiz en önemli hususun ise Tillich’in, klasik teolojinin “aslî günah” hakkındaki açıklamalarını kabul etmemesi olduğunu söylememiz gerekir. Klasik teolojide “aslî günah” Âdem’in itaatsizlik eylemi ve o eylemin her insanda ortaya çıkardığı günaha teşvik eden eğilim olarak kabul edilmiş, Âdem’in Düşüşü’nün bütün insanlığı bozduğu ileri sürülmüştür. Bundan dolayı, hiç kimse günahtan kaçamaz. Ancak Tillich, insanın çıkmazının Âdem’in tamamen özgür bir eylemiyle bağdaştırılmasını hem anlamsız hem de tutarsız bulmaktadır. Çünkü burada Âdem’e kadersiz özgürlük atfedilerek bir insan bireyi evrensel insan karakterinden muaf tutulmuştur. Oysa insanın özgürlüğü evrensel kadere bağlıdır. Bundan dolayı özgürlük ve kader birlikte değerlendirilmelidir. Sonuç olarak Tillich, aslî ya da kalıtsal günahın doğuştan ve kalıtsal olmadığını, her insanı ilgilendiren yabancılaşmanın evrensel kaderi olduğunu ileri sürmüştür.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Arpaguş, Hatice K. "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 5-24.
- Aydeniz, Hüsnü. "Yabancılaşma ve Günah Kavramlarına Genel Bir Bakış ve Bu Kavramların Paul Tillich Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Ekev Akademi Dergisi* 14/43 (2010), 299-316.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 9. Basım, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çüçen, A. Kadir. *Felsefeye Giriş*. Bursa: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2001.
- Daubney, R. H. "Some Structural Concepts in Tillich's Thought and the Pattern of the Liturgy". *The Theology of Paul Tillich*. ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall. 268-291. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirci, Kürşat, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erbaş, Ali. "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/37-39. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Gomes, Peter J. "Önsöz", *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 4. Basım, 2020.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 49-88.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/278-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Havvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/542-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İmamoğlu, Tuncay. "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 28

- (2006), 107-126.
- Kalın, Fetullah. "Friedrich Schleiermacher'in Düşüncesinde Kötülük Problemi". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 127-138.
- Kara, Muhammet. *İbrahim el-Kûrânî et-Tuhfetü'l-Mürsele Şerhi (İthâfuz'-Zekî bi-Şerhi't-Tuhfeti'l-Mürseleti ile'n-Nebî Adlı Eserin Tenkitli Neşri)*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021.
- Kara, Muhammet. *Nûru'l-efide -hâşiye 'alâ tefsîr-i sûreti'n-nebe' ilâ âhiri'l-kur'ân li'l-beydâvî- osman b. yakup b. hüseyin b. mustafa el-kemâhî el-istanbûlî*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2023.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 17 Cilt. çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1988.
- Niebuhr, Reinhold. "Biblical Thought And Ontological Speculation". *The Theology of Paul Tillich*. ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall. 215-227. New York: The Macmillan Company, New York, 2. Basım, 1964.
- Öner, Necati. *Bilginin Serüveni*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Özervarlı, M. Sait. "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Randall, John Herman – Buchler, Justus. *Felsefeye Giriş*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: BigBang Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Roberts, David E. "Tillich's Doctrine of Man". *The Theology of Paul Tillich*. ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall. 108-130. New York: The Macmillan Company, 2. Basım, 1964.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*. 7 Cilt. çev. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şener, Habib. *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Şengül, Fatma Seda - Tarakçı, Muhammet. "Yahudilikte Aslî Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği". *İslâmî İlimler Dergisi* 11/2 (2016), 159-172.
- Tillich, Paul. *Ahlâk ve Ötesi*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu. İstanbul: İz

- Yayıncılık, 2006.
- Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Adalet*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Tillich, Paul. *Christianity and The Encounter of The World Religions*. New York and London: Columbia University Press, 4. Basım, 1965.
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1958.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan – Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. 3 Cilt. Chicago: The University of Chicago Press, 1951-1963.
- Tillich, Paul. *The Courage To Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era (Abridged Edition)*. trans. James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Tümer, Günay. “Aslî Günah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazoğlu, Ruhattin. “Paul Tillich’in Tanrı Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 137-150.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf (Keşşâf Tefsiri)*. 6 Cilt. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016-2020.