

PAUL TİLLİCH'İN VAHİY ANLAYIŞI

Habib ŞENER*

ÖZ

Tanrı'nın insanlara emir ve yasaklarını bildirmesi anlamına gelen vahiy kavramı özellikle ilâhî dinlerde merkezî bir konumda yer almaktadır. Düşünce tarihinde birçok filozof vahiy ile ilgili görüşlerini dile getirmiştir. Paul Tillich, vahiy kavramının yanlış bir anlamda kullanıldığını düşünmektedir. Tillich'e göre vahiy, ilâhî konular veya ahlâkî normlar hakkında peygamberlere bildirilen bilgi değildir. Vahiy bilgisi doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı'nın bilgisidir ve bundan dolayı o analogik ya da semboliktir. Tillich, vahiy özgün ve bağımlı olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Özgün vahiy peygamberlere özgüdür. Bağımlı vahiy ise her insanın hayatında sürekli olarak yer almaktadır. Bundan dolayı Tanrı'nın sözü Kutsal Kitaplar ile sınırlandırılmamalıdır. Tillich, vahiyyle bağlantılı olarak vecd ve mucize hakkındaki görüşlerini de açıklamaktadır. Çünkü vahiy ancak vecd ve mucize bağintısında gerçekleşmektedir. Bunlara ek olarak Tillich, vahiy tarihinin başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere dinlerin tarihi olmadığını ifade etmektedir. Bu makalede yirminci yüzyılın en önemli varoluşçu filozoflarından olan Paul Tillich'in vahiy anlayışı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Kutsal Ruh, Peygamber, Vahiy, Paul Tillich.

PAUL TILLICH'S UNDERSTANDING OF REVELATION

ABSTRACT

The concept of revelation, which means that God declares orders and prohibitions to mankind, is in a central position, especially in divine religions. In the history of thought many philosophers have expressed their views on revelation. Paul Tillich thinks that the concept of revelation is used in the wrong sense. According to Tillich, revelation is not the knowledge that is reported to prophets about divine issues or moral norms. The knowledge of revelation is the knowledge of God, directly or indirectly, and therefore it is analogical or symbolic. Tillich, divides revelation into two parts, original and dependent. The original revelation belongs to the prophets. Dependent revelation is constantly taking place in every person's life. Therefore, God's word should not be limited to the Holy Scriptures. Tillich explains his views on ecstasy and miracles in connection with revelation. Because revelation only takes

* Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, (habibsener@gmail.com)

place in the ecstasy and miracle correlation. In addition, Tillich states that the history of revelation is not the history of religions, especially of Judaism and Christianity. In this article, the understanding of revelation of Paul Tillich, who is one of the most important existentialist philosophers of the twentieth century will be examined.

Key Words: *God, Holy/Divine Spirit, Prophet, Revelation, Paul Tillich.*

Giriş

Sözlükte gizlice bildirmek, işaret,¹ hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, ilham etmek anlamına gelen vahiy,² kavram olarak peygambere gelen ilâhî kelimeler ve haber demektir. Tanrı; kendi varlığı, sıfatları, iradesi vb. hakkındaki temel bilgileri insanlığa peygamberler aracılığıyla bildirmiştir.³ Genel anlamda Tanrı'nın insanlarla bağlantıya geçmesini ifade eden vahiy, Tanrı veya ilâhlık kavramlarına sahip hemen hemen her dinde bulunmaktadır. İlkel kabile dinlerinde vahiy, ruhlar âlemiyle irtibat kurma esasına dayanmaktadır. Bu şekliyle vahyin konusu tabiatüstü gücün kullanılmasını sağlayan bir bilgidir. Peygamber geleneğine dayanan dinlerde ise vahiy, Tanrı'nın insanlarla şifahî veya ilhamî iletişimi şeklinde kabul edilmiştir.⁴

Vahiy, Hinduizm ve Zerdüştilik'te de yer almıştır. Bazı Hindu ekollerinde vahye dayanan kutsal metnin yardımı olmadan hakikatin bilgisine gerçek anlamda ulaşamayacağı kabul edilmiştir.⁵ Vahiy asıl olarak ilâhî dinlerde ön plana çıkmıştır. Yahudilik'te vahiy gizli ve bilinmeyen Tanrı'nın kendisini insanlara bildirmesi şeklinde anlaşılmıştır. Vasitasız konuşma, teofani, müşahede, rüya vb. şekillerde Tanrı kendini izhar etmiştir. Hıristiyan teolojisinde ise vahiy, İsa Mesih'ten önceki vahiyler ve İsa Mesih'te gerçekleşen olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İsa Mesih'ten önceki vahiyler; ilk insanlara gelen vahiy, Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub'a gelen vahiy ve Hz. Musa'ya gelen vahiy şeklinde üç kısımda ele alınmıştır.

¹ Ali İbn Muhammed Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitâbu't-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 248.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, 440.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 883.

⁴ Muhammet Tarakçı, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, 443.

⁵ Tarakçı, s. 443.

Buna göre, Tanrı; Hz. İbrâhim, Hz. İshak, Hz. Yakub ve Hz. Musa ile sadece vahiy anında iletişim kurmuştur. Yani İsa Mesih'ten öncekilere gelen vahiy, vahyi alan kişinin maddî varlığından farklıdır. Buna göre peygamberlerin vahye bağlı sözleri Tanrı kelâmı, vahye dayanmayan sözleri ise kendi sözleri olarak nitelendirilmiştir. Diğerlerinden farklı olarak İsa Mesih'e gelen vahiyde ise vahiy ile vahyi alan kişinin maddî varlığı birbirinden ayrı değildir. Vahiy görevi İsa Mesih'in hayatının her anını kapsamakta ve onun bütün yaşamı vahyin kapsamına girmektedir.⁶ Bundan dolayı Yeni Ahit yazarları, vahyi İsa Mesih halinde ve onun aracılığıyla Tanrı'nın öz-iletişimi olarak görmüşlerdir. Bu iletişim tarihte Tanrı'nın en yüce, en son, değiştirilemez ve aşılmaz kendini açığa vurması olarak kabul edilmiştir.⁷

İslâm dinine göre, Allah'ın peygamberlere vahyetmesi ilk insan Hz. Âdem'le başlamış ve son peygamber Hz. Muhammed'e kadar devam etmiştir. Hz. Peygamber'e gelen vahye dair birtakım bilgilerin bulunduğu Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler dışında, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın annesi gibi⁸ bazı insanlara da vahiy gönderildiği belirtilmektedir.⁹ Bu noktada Hz. Musa'nın annesine yapılan vahyin, peygamberlere yapılan vahiy değil de seçkin kulların kalbine doğan ilham anlamında kabul edildiğini ifade etmemiz gerekir.¹⁰ Bunun haricinde Kur'ân-ı Kerîm'de; meleklerle, ateşe, bal arısına, yere ve göğe ilâhî hitap ve ilhamın gelmesi anlamında olmak üzere vahiy kavramı yer almıştır.¹¹ Kur'ân-ı Kerîm'e göre, Allah'ın vahyinin bütün çeşitlerini içine alan bir tanım şu şekilde yapılabilir: "Vahiy, yüce yaratıcının genel olarak varlıkları, dilediği özelliklere ve hareket tarzlarına göre programlaması, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilâhî emir, yasak ve haberlerin tamamını vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir."¹²

⁶ Tarakçı, ss. 443-445.

⁷ Johannes Deninger, "Revelation" *Encyclopedia of Religion*, C. 11, (ed.) Lindsay Jones, Macmillan Reference, USA, 2005, 7777.

⁸ Âl-İ İmrân: 3/45; Kasas: 28/7

⁹ Yavuz, ss. 440.

¹⁰ Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 1, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2012, s. 217; Kur'ân-ı Kerîm'e göre, vahyin anlamı ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş, ss. 14-18.

¹¹ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2009, s. 146.

¹² Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş, s. 16.

Düşünce tarihinde vahiy kavramı genel olarak; büyük ve küçük vahiy, genel vahiy ve özel vahiy olmak üzere farklı anlamlarda kullanılmıştır. Büyük ve küçük vahiy, ilham ile aynı anlama gelmektedir. Küçük vahiy, Hz. Musa'nın annesine gönderilen vahiyde olduğu gibi kişilere doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren konular hakkında bilgi vermektedir. Büyük vahiy, dinin uygulanması açısından önemli mesajları ihtiva etmektedir.¹³

Vahyin diğer çeşidi olan genel vahiy, Tanrı'nın yaratmasıyla ilişkilendirilmiştir. Tanrı'nın yaratması vahiylerin en büyüğü olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın iradesi ve fiilleri kendisini evren ve tabiat kanunlarında gösterir. Kısaca, kâinatın ve tabiat kanunlarının yaratılması bunun en bariz örneğidir. Bundan dolayı bu vahye tabii vahiy adı da verilmiştir. Tabii vahiy farklı zamanlarda farklı anlamlara gelecek şekillerde kullanılmıştır. Tabii vahyin ön plana çıkan anlamına göre, vahiy evrenseldir ve herhangi bir grup arasında ayırım gözetmeyen bir niteliğe sahiptir. Herkese hitap eden bu vahyin en açık aracısı ise tabiattır. Dolayısıyla bütün insanlar sadece bu vahiy aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kabul edebilirler. Vahyin bu anlamdaki kullanımı genellikle deizm ile bağlantılı olarak ele alınmıştır.¹⁴

Özel vahiy, insanların kendi yetenekleriyle keşfetme imkânı olmayan konuların, Tanrı tarafından önermeler bütünü şeklinde bildirilmesidir. İman ile ilişkilendirilen vahiy türü budur. Özel vahiy kendi içinde; önerme merkezli, liberal ve kişisel merkezli olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Önerme merkezli vahiy anlayışına göre, Tanrı, vahiy vasıtasıyla belirli hakikatleri, lafzî olarak önerme formunda insanlara bildirmektedir. İslâm dinindeki vahiy anlayışı buna örnek verilebilir. Özel vahyin bir diğer çeşidi olan liberal vahiy görüşünün ortaya çıkmasında Aydınlanma rasyonalizmi ve eleştirciliğin gelişmesi önemli bir rol oynamıştır. Kısaca ifade edilecek olursa bu vahiy türünde, Tevrat veya İncil'in tek bir kişiye vahyedilen ilâhî bir vahyin ürünü olmadığı, bunların uzun sürelerden beri pek çok kişinin çalışmasıyla ortaya çıkmış ürünler olduğuna dair görüşler ileri sürülmüştür. Özel vahyin üçüncü çeşidi olan kişi merkezli vahiy anlayışında ise, vahiy "sadece süjeden süjeye bildirilen önermeler değil, aynı zamanda süjenin süjeye kendini ifşa etme olayıdır." Vahyin muhtevası bir dizi hakikat değil, Tanrı'nın

¹³ Vahdettin Başcı, Ruhattin Yazoğlu ve Tuncay İmamoğlu, *Din Felsefesi Dersleri*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum, 2015, ss. 209-210.

¹⁴ Başcı, Yazoğlu ve İmamoğlu, ss. 210-212.

zattır. Tanrı, insana bizzat kendini vahyeder. Bu vahyi yaşayan insanlar, Kutsal Ruh'un kendileriyle beraber, kendi içlerinde olduğunu ve yazdıkları şeyleri bu şekilde yazdıklarını iddia etmektedirler. Modern dönem Hıristiyan düşünürlerinin savunduğu bu anlayışa göre, vahyedilen şey, Tanrı'nın, Hz. İsa'da kendini açığa vurmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın kelamı Hz. İsa'dır. Önerme merkezli vahiy anlayışının aksine kişi merkezli vahiy anlayışında kutsal kitabın mutlak olarak doğru kabul edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.¹⁵ Vahiy hakkındaki genel bilgilerden sonra Paul Tillich'in görüşlerine geçebiliriz.

1. Vahiy, Vahyin Vecd ve Mucize ile İlişkisi

Tillich, vahiy kavramının geleneksel olarak, bilgiyi elde etmenin olağan yöntemleri ile yaklaşılamaz olan gizli bir şeyin ortaya çıkmasını ifade etmek için kullanıldığını belirterek, bu kavramın günlük yaşamın oldukça belirsiz dilinde daha yaygın bir kullanımının olduğunu açıklamaktadır. Örneğin, birisi bir arkadaşına gizli bir düşünceyi ifşa eder, bir tanık bir suçun koşullarını ortaya çıkarır, bir bilim adamı uzun zamandır test ettiği yeni bir yöntemi gösterir, herhangi birisine vahye benzer bir sezme gelir. Bütün bu durumlarda kullanılan vahyetme (reveal) ya da vahiy (revelation) kavramlarının gücü, onların doğru ve sınırlı anlamlarından kaynaklanmaktadır.¹⁶ Bu açıklamalarının ardından Tillich, vahyin doğru anlamının tespit edilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Çünkü vahiy kavramı yanlış kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramı kullanmak artık zorlaşmıştır. Ona göre, vahiy genelde peygamberlere ve havariilere verilmiş ve Kutsal Ruh tarafından İncil veya Kur'an veyahut da diğer kutsal kitapların yazarlarına söylenerek yazdırılmış ilâhî konular hakkındaki ilâhî bilgi olarak anlaşılmalı ve bu tür ilâhî bilgileri kabul etme ise iman diye adlandırılmıştır.¹⁷ Ancak Tillich, vahyin objektif bir bilginin iletilmesi, bildirilmesi olduğunu kabul etmemektedir.¹⁸

¹⁵ Başçı, Yazoğlu ve İmamoğlu, ss. 212-217.

¹⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology I*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951, s. 108.

¹⁷ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1958, s. 78; Paul Tillich'in iman anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, "Nihai İlgî Olarak İman'ın Belirsizliği-Paul Tillich'in İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmiyât, Örtünme Özel Sayısı*, C. 4, S. 2, 2001, ss. 117-138.

¹⁸ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, (çev.) Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 120.

Vahiy, ilâhî şeyler,¹⁹ etik kurallar veya normlar hakkındaki bilgi değildir. Hatta vahiy bilgi değildir.²⁰

Tillich'e göre, vahiy olaylarda, kişilerde ve eşyada "Varlığın Temelinin" (The Ground of Being) vecdî tezahürüdür. Bu tezahürler sarsan, dönüştüren ve iyileştiren güce sahiptir.²¹ Ayrıca vahiy, anlam biçimine şartsız özün müdahalesi,²² insanı kaygılandıran şeyin tezahürü,²³ aklın derinliğinin tezahürü,²⁴ aklın bilişsel fonksiyonu için varlığın gizeminin tezahürü,²⁵ varoluşun gizemine ve insanın nihaî kaygısına işaret eden,²⁶ bir nihaî kaygının insan zihnini kavradığı ve bu kaygıda kendisini eylem, tasavvur ve düşünce sembollerinde ifade ettiği bir topluluk yaratan tecrübedir.²⁷

Vahyin, özel ve olağanüstü bir şekilde gizli olan bir şeyden perdeyi kaldıran özel ve olağanüstü belirti olduğunu ifade eden Tillich'e göre, tanımda geçen gizlilik, "gizem" (mystery) olarak adlandırılmaktadır.²⁸ Burada vahyedilen gizem, insan için nihaî kaygıdır, çünkü o insanın varlığının temelidir. Bundan dolayı insan için nihaî kaygı olan gizem sadece vahiy içinde ortaya çıkar. Realitenin özne-nesne yapısı içindeki nesne ve olaylarla ilgili vahiy olarak farz edilen şeylerden kaynaklanan düşüncelerin büyük bir kısmı ne gerçek gizemdir ne de gerçek vahye dayanmaktadır. Doğa ve tarih hakkında, kişilerin geleceği ve geçmişi hakkındaki gizli şeyler ve olaylar hakkındaki bilgilerin hiçbiri vahiy meselesi değildir. Onlar gözlem, sezgi ve kanılarla ilgilidir.²⁹ Eğer bu tür bilgiler vahiyden kaynaklandığını iddia ederse, bilimsel yöntemlere göre değerlendirilmelidir. Kısaca ifade edilecek olursa, bu tür bilgiler nihaî kaygının ve asıl gizemin bir konusu olmadıkları için vahyin dışında kalır.³⁰ Tillich, bu bilgilere ek olarak gizem deneyiminin alışlagelen dilde ifade edilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Çünkü

¹⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology II*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, s. 166.

²⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology III*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 268.

²¹ Tillich, *Systematic Theology II*, ss. 166-167.

²² Tillich, *Din Felsefesi*, s. 117.

²³ Tillich, *Systematic Theology I*, s. 110.

²⁴ Tillich, s. 117.

²⁵ Tillich, s. 129.

²⁶ Tillich, s. 117.

²⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 78

²⁸ Tillich, *Systematic Theology I*, s. 108.

²⁹ Tillich, s. 110.

³⁰ Tillich, ss. 110-111.

dil, özne-nesne düzeninden kaynaklanmaktadır.³¹ Ancak Tillich'in, vahyin gizemini somutlaştırma gayreti içerisinde girdiğini görüyoruz. Bunu vahyin gizeminin hem öznel hem de nesnel yönünü açıklayarak yapmaya çalışmaktadır.

Tillich'e göre, vahiy her zaman sıkı bir şekilde birbirine bağlı olan öznel ve nesnel bir olaydır. Gizemin tezahürünün bir kişiyi kavraması vahyin öznel yönünü oluşturmaktadır. Vahyin gizeminin bir kişiyi kavraması sayesinde meydana gelen şey ise onun nesnel yönüdür. Bu iki yönün birbirinden ayrılması söz konusu değildir. Yani öznel ve nesnel yön olmazsa hiçbir şey vahyedilmeyecektir. Dolayısıyla vahiy, alıcı taraf ve bahşeden taraf olmadan gerçek değildir. Gizem, geleneksel şekilde "mucize" olarak adlandırılan şey ile bağlantılı olarak nesnel bir şekilde ortaya çıkar. O bazen de "vecd" adı verilen şey ile bağlantılı olarak öznel bir şekilde ortaya çıkar. Her iki kavramın yeniden yorumlanması gerekir.³² Tillich, vahyin gizeminin vecd ve mucize ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Vahyin gizeminin öznel yanını vecd; nesnel yanını ise mucize oluşturmaktadır. Bundan dolayı Tillich'in vahiy anlayışını tam olarak ortaya koyabilmek için onun vecd ve mucize hakkındaki görüşlerinin açıklanması gerekir. Zaten kendisi de her iki kavramın yeniden yorumlanması gerektiği kanaatinde dir.

Tillich, teolojik bir açıklamada "vecd" kavramının kullanılmasının, "gizem" kavramının kullanılmasından daha büyük bir risk taşıdığını belirtmektedir. Hatta neredeyse bu kavramın kullanımı "vecd" ile olan ilişkisini kesecek şekilde farklılaşmıştır. Her ne kadar peygamberler ve havariler kavramların çeşitliliğini kullanarak tekrar tekrar kendi öz vecdî tecrübelerinden konuşmuş olsalar da sözde "vecdî" hareketler, bu kavrama talihsiz çağrışımlar yüklemiştir. Bundan dolayı "vecd" çarpıtılmış anlamlarından kurtarılmalı ve ölçülü bir teolojik fonksiyon için eski haline getirilmelidir.³³

Tillich'e göre, "vecd" (kendi kendinin dışında bulunma) zihnin olağan durumunu aşması anlamında olağanüstü bir zihin durumuna işaret eder.³⁴ Ancak bu akli inkâr etmek anlamına gelmez. Vecd, aklın kendisinin ötesinde olduğu bir zihin durumudur, yani özne-nesne yapısının ötesindedir. Kendinin ötesinde olmakla akıl kendini inkâr

³¹ Tillich, ss. 108-109.

³² Tillich, s. 111.

³³ Tillich, s. 111.

³⁴ Tillich, ss. 111-112; Vecd, özenme, zorlanma ve yapmacık olmaksızın, kalbe tesadüfen gelen şey anlamına gelmektedir (Cürcânî, s. 244).

etmez. O “vecdî akıl” akıl olarak kalır. Bundan dolayı akıl, irrasyonel olan ya da mantıklı olmayan hiçbir şeyi almaz. Akıl kendini yok etmeden sınırlı rasyonalitenin özne-nesne yapısının temel şartını aşar. Bu mistiklerin zühd ve düşünceye dayalı etkinliklerle (meditative activities) ulaşmaya çalıştıkları bir durumdur. Ancak mistikler, bu etkinliklerin yalnızca hazırlıklar olduğunu ve vecd tecrübesinin özellikle vahiy ile ilgili bir durumdaki gizemin tezahür edilmesinden dolayı olduğunu bilirler. Vecd, zihnin ancak gizem tarafından, yani varlığın ve anlamın temeli tarafından kavranması halinde ortaya çıkar. Buna karşın vecd olmaksızın bir vahiy yoktur. Olsa olsa bilimsel olarak test edilebilecek bilgiler vardır. İlahî işaretlerle ve peygambere özgü literatürle dolu olan “peygamberin vecdi”, vecd tecrübesinin evrensel bir öneme sahip olduğunu gösterir.³⁵

Tillich, “vecd” kavramının genellikle coşkunluk (enthusiasm) ile karıştırıldığını ancak bu karışıklığın kolayca anlaşılabilirliğini düşünmektedir. “Coşkunluk” kavramı, insanın kendi içinde Tanrı’nın olması durumunu ya da Tanrı’nın içinde olma durumunu ifade eder. Her iki anlamda da zihnin coşkulu hali vecdî niteliklere sahiptir ve bu iki kavramın özgün anlamlarında temel bir farklılık yoktur. Fakat “coşkunluk”, bu dinî çağrışımlarını kaybetmiş ve bir düşüncenin, bir değer, bir eğilimin, bir insanın tutkulu desteğine uygulanmıştır. Bundan dolayı “coşkunluk” artık ilâhî bir ilişkinin çağrıştırdığı anlamı taşımamaktadır. Buna karşılık “vecd”, en azından bir dereceye kadar, hâlâ bu çağrışıma sahiptir.³⁶ Tillich, vecdin anlamının genellikle özel dinî deneyimler, kişisel ilhamlar, olağanüstü manevi kabiliyetler, bireysel vahiyler, ezoterik gizemlerin bilgisine sahip olduğunu iddia eden dinî topluluklar tarafından belirlendiğini ve bu tür iddiaların din kadar eski olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu iddiaları a priori olarak reddetmek ve bu topluluklarda gerçek vecdin yaşandığını inkâr etmek yanlış olacaktır. Ancak bu kavramı söz konusu dinî toplulukların ele geçirmelerine de izin verilmemelidir.³⁷

Tillich’e göre, sözde vecdî hareketler Kutsal Ruh’un varlığıyla veya vahyin meydana gelmesiyle birlikte, sık sık karşı koyamadıkları,

³⁵ Tillich, s. 112; İnsanın kendi varlığını aşip yüce bir varlığa erişme ya da kavuşmuşu duygusundan kaynaklanan kendinden geçme durumu olan vecd halini yaşayan insanın duyu organları her türlü tesire kapanır ve yaşadığı bu hali anlatamaz. (Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2011, s. 591.)

³⁶ Tillich, s. 112.

³⁷ Tillich, s. 112.

şaşırtıcı aşırı heyecanın sürekli tehlikesi altındadır.³⁸ Gizemin her gerçek tezahüründe nesnel olduğu kadar öznel bir şey de gerçekleşir. Fakat öznel bir şey dinî aşırı heyecan halinde meydana gelir ve sık sık yapay bir şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla onun vahiyyle ilgili hiçbir gücü yoktur. İnsanı nihaî derecede kaygılandıran şeylerin bu tür öznel deneyimlerden türetilebileceğine dair hiçbir yeni pratik ya da teorik yorumlama da bulunmamaktadır. Yani aşırı heyecanlanma tamamen psikolojik koşulları içeren zihnin bir halidir.³⁹

Tillich, vecdin psikolojik yönü olmasına rağmen psikolojik seviyeyi aştığını ifade etmektedir. Vecd, insanın varlığının gizemi ve insanın kendisi arasındaki ilişki hakkında geçerli bir şeyi vahiyetmektedir. Vecd, insanın psikolojik koşullarının tamamında kendini gösteren ve insanı kayıtsız şartsız kaygılandıran bir formdur. Vecd onlar vasıtasıyla ortaya çıkar. Fakat onlardan kaynaklanmaz.⁴⁰

Tillich, vahyin meydana geldiği vecdî durumun, zihnin rasyonel yapısını yok etmediğini, bunun aksine şeytanî tasarrufun zihnin akılcı yapısına zarar verdiğini büyük dinlerin klasik literatüründe yer alan vecdî tecrübelerden yararlanarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu dinlerde ilâhî vecdin zihni aşmakla beraber zihni koruduğu ve yükselttiği konusunda da mutabakat vardır. Ona göre, şeytanî tasarruf, aklın ahlâkî ve mantıksal ilkelerini yok ederken; ilâhî vecd bunları teyit eder. Bundan dolayı şeytanî “vahiyler” birçok dinî kaynaktan, özellikle Eski Ahit'te reddedilmiştir. Örneğin, pratik aklın prensibi olarak adaletin ortadan kaldırılmasını öngören bir vahiy, ilâhî vahiy olarak nitelendirilemez. Tillich, şeytanî âlemlerin vahiyetmediğini, şeytanî tasarrufun bulunduğu yerde insan zihninin “kendinin yanında” olmadığını açıklamaktadır. Bununla birlikte, vecd ve tasarruf arasında bir benzerlik noktası bulunmaktadır. Her iki durumda da zihnin olağan özne-nesne yapısı çalışamaz hale gelmektedir. Fakat ilâhî vecd rasyonel zihnin bütünlüğünü bozmazken; şeytanî tasarruf zihni zayıflatır ya da yok eder. Bu durum ise, vecdin aklın bir ürünü olmadığını açık bir şekilde göstermektedir.⁴¹

Tillich, vecd ile ilgili açıklamalarında insan ruhu ile Kutsal Ruh arasında bağlantı kurmakta ve böylece insan ruhunda gerçekleşen vecd sürecini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, Kutsal

³⁸ Tillich, s. 112.

³⁹ Tillich, s. 112.

⁴⁰ Tillich, s. 113.

⁴¹ Tillich, ss. 113-114.

Ruh, insan ruhunu kavradığı zaman, insan ruhunu kendisi haricinde çalıştırır.⁴² Kutsal Ruh'un "içinde" insan ruhu için bir "çıkış" vardır. Sınırlı yaşamın bir boyutu olan ruh, başarılı bir şekilde kendi aşkına yönlendirilir. Böylece insan ruhu, nihaî ve koşulsuz bir şey tarafından kavranılır. Aslında o hâlâ insan ruhudur ve o nasılsa öyle kalır. Fakat aynı zamanda, Kutsal Ruh'un etkisi altında kendinden dışarı çıkar. "Vecd", Manevi Varlık (Spiritual Presence) tarafından kavranılan varlığın bu durumu için kullanılan klasik bir kavramdır. Vecd, Manevi Varlık'ın etkisi altındaki insan durumunu tam olarak tasvir eder. Manevi Varlık'ın tecrübesinin vecdî karakteri, insan ruhunun rasyonel yapısını yok etmemekle beraber o, insan ruhunun kendi kendine yapamayacağı bir şeyi yaparak insan için kesin bir hayat yaratır. Tillich, insan ruhunun kendi aşkında Manevi Varlık'a ulaştığını belirtse de, insan ruhunun ilk önce Manevi Varlık tarafından kavranması gerektiğini vurgulamaktadır. Yani insan ruhunun Manevi Varlık'ı kavraması söz konusu değildir.⁴³ Bu durumun nedeni ise, sonlu bir varlık olan insanın sonsuz bir varlık olan Tanrı'yı herhangi bir şey yapmaya mecbur edememesidir.⁴⁴

Tillich, insan ruhunun potansiyel olarak Kutsal Ruh ile bağlantı kurabilme özelliğini ise şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "*Öz-aşkınlığının tam doğası yoluyla insan kesin yaşamın sorusunu sormaya içten gelen bir dürtü ile zorlanır.*"⁴⁵ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sonlu bir varlık insanın sonsuz bir varlık olan Tanrı'yı herhangi bir konuda zorlaması söz konusu olmadığı için insanın aradığı cevap kendisine Manevi Varlık'ın yaratıcı gücü aracılığıyla gelmelidir.⁴⁶ "Doğal teoloji", insanın öz-aşkınlığını ve onun belirsizliğinin bilinci içinde ima edilen soruları tanımlar. Fakat "doğal teoloji" bu soruları cevaplandırmaz.⁴⁷ Dolayısıyla burada Kutsal Ruh, insan ruhu için açık bir hayat yaratır. Çünkü yaşamın bir boyutu olarak insan ruhu, tüm yaşam gibi belirsizdir.⁴⁸ Tillich, bu noktada yaşamın çok boyutlu birliğinin Manevi Varlık ile ilişkisinin nasıl olduğu sorusunun cevaplandırılması gerektiğini ancak burada büyük bir sorunla karşılaşıldığını ifade etmektedir. Bu sorun ise, varlığın ilâhî temeli ile olan bir ilişkiyi ifade etmede sonlu materyal

⁴² Tillich, *Systematic Theology III*, ss. 111-112.

⁴³ Tillich, s. 112.

⁴⁴ Tillich, ss. 112-113.

⁴⁵ Tillich, s. 112.

⁴⁶ Tillich, s. 112.

⁴⁷ Tillich, s. 112.

⁴⁸ Tillich, s. 113.

ve sembollerin dilini kullanmaktan başka bir olasılığın olmamasıdır. Dolayısıyla bu zorluğun üstesinden tamamen gelmesi mümkün değildir.⁴⁹ Ancak Tillich, "ilham" ve "telkin" kavramlarını devreye sokarak buradaki zorluğu aşmaya çalışmaktadır.

Tillich'e göre, ilham (inspiration) ve telkin (infusion), insan ruhunun Manevi Varlık'ın etkisini nasıl aldığını açıklamaktadır.⁵⁰ Vecdin bilişsel unsurunu "ilham" oluşturmaktadır.⁵¹ İlham, aklın özne-nesne yapısıyla belirlenen bilgi kompleksine hiçbir şey katmamaktadır. Ancak ilham insan için yeni bir bilgi boyutunu açmaktadır. Bu boyut, insanın nihaî kaygısını ve varlığın gizemini kavramasını sağlar.⁵² Yani varlığın ilâhî temeli olan ve insan ruhunda mevcut olan⁵³ Manevi Varlık, bir öğretmen değildir fakat vecdî bir tecrübede insan ruhunu kavrayan anlam taşıyan bir güçtür. Bundan dolayı ilham tecrübesi Tanrı ve ilâhî konular hakkında bir ders değildir.⁵⁴ Manevi Varlık'ın, insan ruhu ile olan ilişkisini ortaya koyan diğer bir kavram ise "telkin"dir. Zaten bu kavram eski kilisede ve Katolik dünyada merkezî bir konumdadır.⁵⁵

Tillich'e göre, Kutsal Ruh tarafından yaratılmış olan vecd, ruhun boyutu altında cereyan eder. Bununla birlikte yaşamın çok boyutlu birliği nedeniyle, tüm boyutlar, insanda etkili olduğu gibi ruh tarafından yaratılan vecde de iştirak ederler. Burada dikkat edilmesi gereken şey ise, dinin vecdî tarafının psikolojik dinamiklerden türetilmemesidir.⁵⁶ Aslında vecd, özne-nesne yapısının aşkınlığında, öz-farkındalığın boyutu altında büyük özgürleştirici güçtür. Ancak vecd, pratikte olduğu gibi teoride de kültürel dinamiklerin bereketli coşkunluğuna benzer bir şekilde, kendi içinde Manevi Varlık'ın iç sonsuzluğu aracılığıyla aşılabilir nesnel dünyanın çeşitli zenginliklerine sahiptir.⁵⁷

Tillich, vecdî tecrübenin en iyi ve en evrensel örneğinin dua olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ İnsan sadece kendisi aracılığıyla kendisi için dua eden Tanrı'ya dua edebilir. Dua yalnızca, özne-nesne

⁴⁹ Tillich, s. 113.

⁵⁰ Tillich, s. 115.

⁵¹ Tillich, *Systematic Theology I*, s. 114.

⁵² Tillich, s. 115.

⁵³ Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, (çev.) Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 35-36.

⁵⁴ Tillich, *Systematic Theology III*, s. 115.

⁵⁵ Tillich, s. 115.

⁵⁶ Tillich, s. 118.

⁵⁷ Tillich, s. 119.

⁵⁸ Tillich, s. 119.

yapısının aşılmasıyla mümkündür; bundan dolayı, o vecdî bir olasılıktır.⁵⁹ Manevi Varlık, yerleşmiş kelime ve dinî tören engelini aşar. Ruh'un bu tür arabuluculuklara ihtiyacı zaten yoktur. Kişinin derinliklerinde ikamet eder ve o konuşurken "iç söz" ile konuşur. Onu dinleyen, kiliselerin vahiy ile ilgili geleneklerinden bağımsız olarak yeni ve kişisel vahiyler alır.⁶⁰ Ruh tarafından belirlenen dilin "Tanrı'nın Sözü" olması gibi böyle ruh tarafından belirlenen bilme de, "vahiy"dir. "Tanrı'nın Sözü" kutsal kitaplarla sınırlandırılmadığı için "vahiy", tüm gerçek dinlerin dayandığı vahiy ile ilgili deneyimlerle sınırlı değildir.⁶¹ Tillich'in vahiy ile bağlantılı gördüğü bir başka konu ise mucizedir.

Tillich, alışlagelen tanımına göre "mucize" kavramının doğa yasalarıyla çelişen bir olayı gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu tanım ve bütün dinlerde sayısız doğrulanmamış mucize hikâyeleri, kavramı teolojik kullanım için artık yanıltıcı ve tehlikeli hale getirmiştir. Bundan dolayı Tillich, mucize yerine başka bir kavramın kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Tillich'in bu konudaki önerisi ise "işaret-olay" (sign-event) deyimidir. Mucizenin "şaşkınlık yaratan" asıl anlamı, vahiy ile ilgili tecrübenin "verici/bahşeden tarafı"nı tanımlamak için tamamen uygun olsa da bu, olayların doğal yapısını imha eden doğaüstü bir müdahalenin hatalı çağrışımı tarafından zaptedilmiştir. Hatalı çağrışım "işaret" kelimesinde ve "işaret-olay" deyiminin kullanılmasıyla engellenmiş olacaktır.⁶²

Tillich, asıl saf dinî şuurun, mucizelerin doğaüstü teorisi üzerinde durmaksızın mucizelerdeki ilâhî tezahürlerle bağlantılı olan şaşırtıcı kıssaları kabul ettiğini belirtmektedir. Ancak rasyonel dönemlerde bu durum değişmiş ve mucize kıssalarının ana noktasına doğa yasalarının inkâr edilmesi getirilmiştir. Bu ise mucizelerin dinî değerinin ölçütünün değişmesine neden olmuştur. Yani daha imkânsız olan bir şeyin daha çok vahiyle ilgili olduğu şeklindeki bir anlayışa yol açmıştır. Ona göre, Havariler sonrası dönemde Apokrif

⁵⁹ Tillich, s. 120.

⁶⁰ Tillich, ss. 125-126; Tillich, Hıristiyan hümanist Erasmus ya da Protestan Reformcu Zwingli gibi insanların Kutsal Ruh'un çalışmalarını Hıristiyan Kilisesi sınırlarının ötesinde kabul ettiklerini ifade etmektedir. Buna ek olarak Üniteryanların önceki kuşakları ve liberal Protestan teolojisi olan Socinianlar, tüm dönemlerde evrensel bir vahiy öğretmişlerdir. (Paul Tillich, *Christianity and The Encounter of The World Religions*, Columbia University Press, New York and London, 1965, s. 41.)

⁶¹ Tillich, s. 256.

⁶² Tillich, *Systematic Theology I*, s. 115.

İnciller ortaya konulduğunda bunlara karşı herhangi bir kontrol yoktu. Dolayısıyla putperestler ve Hıristiyanlar benzer şekilde rasyonalist zihinlerinde antirasyonal olaylar tarafından duyum halinde sahnelendiği için sarsan ve işaret-bahşeden olaylardaki ilâhî varlıkla pek ilgilenmemişlerdir.⁶³ Tillich, mucize olarak nitelendirilen olaylarda asıl olarak ilâhî tezahürler üzerinde durulmasının önemine dikkat çekmektedir. Mucizelerin doğa yasalarına aykırı bir durum olarak anlaşılmasına ise karşı çıkmaktadır.

Tillich'e göre, mucizeler, doğal süreçler içerisinde doğaüstü bir müdahale ile bağlantılı olarak açıklanmamalıdır. Çünkü doğaüstü bir müdahalenin kabul edilmesi varlığın temelinin tezahürünün, varlığın yapısını bozması anlamına gelecektir. Bunun sonucunda da dinî düalizmin iddia ettiği gibi Tanrı kendi içinde bölünmüş olacaktır.⁶⁴ Ayrıca Tillich, "mucize" kavramının; bilimsel keşifler, teknik buluşlar, sanat veya siyasetin etkileyici işleri, kişisel başarılar vb. belirli zamanlarda şaşkınlık yaratan olaylar için kullanılmaması gerektiğini söylemektedir. Bu tür olaylara karşı derin hayranlık olsa bile, bunların şaşkınlık üretmesi birisinin onlara alışmasından sonra sona erecektir. Hatta onlar daima hayranlık uyandırsalar da gerçekliğin yapıları, şekilleri, olayların (gidişatının) içindeki nihai amacı mucizeler değildir.⁶⁵ Mucize ile ilgili bu eleştirilerinden sonra Tillich, mucizenin yani işaret-olayların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır.

Tillich'e göre, gerçek bir mucizede üç özelliğin bir arada bulunması gerekir. Birincisi, mucize realitenin rasyonal yapısıyla çelişmeyen şaşkıncı, alışılmadık, sarsıcı bir olay olmalıdır. İkincisi, mucize varlığın insan ile olan ilişkisini kesin bir şekilde açıklayarak varlığın gizemini gösteren bir olay olmalıdır. Üçüncüsü ise, mucize vecdî bir tecrübe içerisinde işaret-olay olarak kabul edilen bir oluşum olmalıdır. Ancak bu üç şartın tamamlanması kaydıyla gerçek bir mucizeden söz edilebilir. Kendi şaşkıncı niteliğiyle sarsmayan şey vahiy ile ilgili güce sahip değildir. Varlığın gizemine işaret etmeksizin sarsan bir şey ise mucize değil büyüdür. Vecd halinde alınmayan bir şey mucize değil mucize olduğuna inanılan bir şey hakkındaki haberdir.⁶⁶ Vahyin alınmasında vecd ve mucize bağıntısını

⁶³ Tillich, s. 115.

⁶⁴ Tillich, s. 116.

⁶⁵ Tillich, s. 116.

⁶⁶ Tillich, s. 117.

(correlation)⁶⁷ yaratan şey ise, ilâhî yaşamın manevi niteliğidir.⁶⁸ Mucizeler yalnızca kendileri için işaret-olaylar olan ve onları gerçekten kabul eden kişiler için verilir. Bundan dolayı İsa Mesih, “nesnel” mucizeleri gerçekleştirmeyi reddetmiştir.⁶⁹ Tillich, gerçek mucizelerin bu üç şartı taşıması yanında vahiy ile ilgili olması gerektiğini de düşünmektedir.

Tillich, İsa Mesih tarafından gerçekleştirilen tüm mucizelerde, varoluşçu kendini imha etmenin kötülüklerinden bazılarının fethedildiğini söylemektedir. Çünkü mucizelerin cereyan ettiği insanlar hastalık, ölüm ve doğanın değişikliklerine maruz kalmışlardır.⁷⁰ İsa Mesih, beşeri durumun sefaletine tam olarak katılır ve bunların üstesinden gelmeye çalışır.⁷¹ Bundan dolayı, Tanrı'nın varlığı ve gücü, olayların doğal akışındaki doğüstü müdahalede aranmamalıdır. O'nun gücü, gerçekliğin yaratılmış yapıları içerisinde varoluşsal yabancılaşmanın kendi kendine zarar veren sonuçlarının üstesinden gelmede aranmalıdır. Eğer bu anlamda alınırsa, İsa Mesih'in mucizeleri kabul edilebilir.⁷² Mucize ile ilgili görüşlerini daha da somutlaştıran yorumunu ise Tillich'in, *The Religious Situation* adlı eserinde görüyoruz. Ona göre, zamanın ve her var olanın gerçek mucizesi, yalnızca kendisini aşabilmesi değil aynı zamanda öngörülemeyen felaketlerden dolayı kendini daima ve yeniden aşmasıdır.⁷³ Vahyin vecd ve mucize ile ilişkisi hakkındaki bu bilgilerden sonra Tillich'in, vahyin araçları, çeşitleri ve bilgisi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

⁶⁷ Tillich'in, korelasyon kavramının kullanılmasıyla ilgili görüşleri için bk. Tuncay İmamoğlu, “Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, S. 28, 2006, ss. 109-110.

⁶⁸ Tillich, s. 156.

⁶⁹ Tillich, s. 117.

⁷⁰ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 160.

⁷¹ Tillich, s. 161.

⁷² Tillich, s. 161; Paul Tillich'in Tanrı anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ruhattin Yazoğlu, “Paul Tillich'de Tanrı Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 3, 2002, ss. 113-130; Ruhattin Yazoğlu, “Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, 2004, ss. 137-150; Necmettin Tan, “Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 8, 2013, ss. 51-65.

⁷³ Tillich, Paul, *The Religious Situation*, (trans.) H. Richard Niebuhr, Meridian Books, New York, 1956, s. 38.

2. Vahyin Aracıları, Çeşitleri ve Bilgisi

Varlığın gizemini taşımayan ve vahiy ile ilgili bağıntıya girmeyen hiçbir gerçeklik, eşya veya olayın olmadığını ifade eden Tillich, prensip olarak hiçbir şeyin vahiyden dışlanmaması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, hiç kimse ve hiçbir şey bizatihi insanın nihaî kaygısını temsil etmeye layık değildir. Buna karşın her kişi ve her şey varlığın kendisine yani varlığın temeline ve anlamına iştirak etmektedir. Bu durum neredeyse gerçekliğin her türünün herhangi bir yerde vahyin aracı haline gelmesinin bir sebebidir.⁷⁴

Tillich'e göre, hiçbir şey göze çarpan nitelikleri nedeniyle vahyin taşıyıcısı olmasa da, bu nitelikler, insanın nihaî kaygısını ve varlığın gizemi ile olan ilişkisini ifade etmede yön belirlemektedir. Vahiy ile ilgili bir duruma katılarak vahyin taşıyıcıları olma potansiyeli bakımından bir taş ile bir insan arasında hiçbir fark yoktur. Sadece onların aracılık ettikleri vahiylerin anlam ve hakikati ile ilgili olarak aralarında büyük bir farklılık vardır. Örneğin, bir taş varlığın ve anlamın temeline işaret edebilen niteliklerin oldukça sınırlı bir sayısını temsil eder. Bir insan ise, merkezî nitelikleri ve varoluşun gizemine işaret edecek bütün nitelikleri ima yoluyla temsil eder.⁷⁵ Tillich, vahyin araçlarını üç kısma ayırmaktadır.

Tillich, ilk olarak vahyin aracıları olan tabiat hakkındaki görüşlerini açıklamaktadır. Tillich'e göre, tabiatın alınan vahiy araçları, doğal nesnelere kadar sayısızdır. Okyanuslar yıldızlar, bitkiler, hayvanlar, insan vücudu ve ruhlar vahyin doğal taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla vahiy ile ilgili niteliğin durumuna katılabilen eşit derecede çok sayıda doğal olay vardır. Bunlar arasında gökyüzünün hareketleri, gece ve gündüz değişimi, büyüme ve çürüme, doğum ve ölüm, doğal felaketler, olgunlaşma, hastalık, cinsiyet ve tehlike gibi psikosomatik deneyimler gösterilebilir.⁷⁶ Tillich, doğal araçlar aracılığıyla alınan vahyin, doğal vahiy olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Çünkü eğer o doğal bilgi ise vahiy değildir ve eğer o vahiy ise o doğayı vecdî ve mucizevî yapar. Kendisi ve dünya hakkındaki doğal bilgi, varlığın temelini vahyine neden olmaz.⁷⁷ Doğa ancak vecdî tecrübede vahyin aracı olabilir.⁷⁸ Kısaca vecd özelliklerine sahip olan her şey vahyin bir taşıyıcısı

⁷⁴ Tillich, *Systematic Theology I*, s. 118.

⁷⁵ Tillich, s. 118.

⁷⁶ Tillich, ss. 118-119.

⁷⁷ Tillich, s. 119.

⁷⁸ Tillich, s. 120.

olabilir.⁷⁹ Tillich, doğal araçlar aracılığıyla alınan vahyin doğal vahiy olmadığını ifade ederek vahiy çeşitleri içerisinde yer alan tabii vahye açıkça karşı çıkmaktadır.

Tillich, ikinci olarak, vahyin araçları kabul edilen tarih, topluluklar ve bireyler hakkında bilgi vermektedir. Ona göre, tarihsel olaylar, topluluklar veya bireyler vahyin araçları değildir. Onlar kendilerini vahiy ile ilgili yapan özel koşullar altında sahneye çıkan vahiy ile ilgili seçkinler topluluğudur. Onların tarihsel önemi, sosyal veya kişisel büyüklükleri de yoktur. Ona göre, eğer tarih vecd ve işaret olay bağintısında kendisini aşarsa vahiy ortaya çıkar. Eğer bireylerden oluşan topluluklar varlığın ve anlamın temeli için şeffaf hale gelirse vahiy oluşur. Vahyin ortaya çıkışı ne öngörülebilir ne de kişilerin, toplulukların ve olayların niteliklerinden kaynaklanır. Bu tarihî, sosyal ve kişisel bir kaderdir. Bu ilâhî hayatın “yol gösterici yaratıcılığı”nın emrindedir.⁸⁰

Tillich'e göre, tarihî vahiy, tarih içinde değil tarih aracılığıyla vahiydir. İnsan aslında tarihî olduğu için, her bir vahiy, bir taş veya bir ağaç vasıtasıyla da olsa tarihte ortaya çıkar. Ancak tarihin kendisi yalnızca mucize gibi özel bir olay ya da olaylar dizisi vecdî olarak tecrübe edildiğinde vahiy ile ilgilidir. Bu tecrübeler, ulusal tarihte büyük yaratıcı ya da yıkıcı olaylarla bağlantılı olabilir. Daha sonra siyasi olaylar bereket, hüküm, vaatler olarak yorumlanır ve bu nedenle bir nihaî kaygı konusu ve varlığın gizeminin tezahürü olarak görülür.⁸¹

Tillich, hem toplulukların hem de şahsiyetlerin, vahiy ile ilgili niteliğin tarihî olaylarıyla bağlantılı olarak vahiylerin araçları haline gelebileceğini de kabul etmektedir. Tarihî kaderi ile ilgili olarak vecdî bir tecrübeye sahip olan bir topluluk, diğer toplumlar için bir vahyin aracı haline gelebilir. İbrahim'in duasına bütün ulusları dâhil etmesi buna bir örnektir. Bunun yanında Hıristiyan kilisesi, milletler ve bireyler için vahyin taşıyıcısı olarak ilâhî misyonlarının her zaman bilincinde olmuştur. Aynı şekilde, vahiy ile ilgili olaylarla bağlantılı şahsiyetler ya bu olayların temsilcileri ya da yorumcuları olarak bazen de her ikisi olarak vahyin araçları olabilirler. Musa, Davut ve Petrus, vahiy ile ilgili olayların yorumcuları olmalarının yanı sıra temsilcileri olarak da ifade edilir. Her iki fonksiyonda da bütün bu insanlar tarihî vahyin araçlarıdır. Ve onların hepsi, olaylarla birlikte,

⁷⁹ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 118.

⁸⁰ Tillich, *Systematic Theology I*, s. 120.

⁸¹ Tillich, s. 120.

kendilerini son derece aşan, bizi nihaî olarak kaygılandıran şeyin öz tezahürüne işaret ederler.⁸²

Tillich, şahsiyetler aracılığıyla vahyin, tarihi temsil eden veya yorumlayan kişilerle sınırlı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, vahiy varlığın temeli için şeffaf olan her bir şahıs aracılığıyla ortaya çıkabilir. Peygamber, tarihî bir vahyin aracı olmasına rağmen, vahyin diğer kişisel araçlarını dışlamaz. Kutsal alanı yöneten rahip, kendisi kutsallığı içeren aziz, Kutsal Ruh tarafından kavranılmış olan sıradan inanan, başkaları için ve bütün bir topluluk için vahyin aracı olabilir. Azizler, kendileri aracılığıyla vahyedilen varlığın temeli için şeffaf hale gelmiş ve araçlar olarak vahiy ile ilgili topluluğa girebilen kişilerdir. Onların varlıkları başkaları için bir işaret olayı haline gelebilir.⁸³

Tillich, üçüncü olarak, vahyin aracı olan “kelime” hakkında açıklamalar yapmaktadır. Ona göre, vahiy, vahyin bir aracı olarak kelime olmadan anlaşılabilir.⁸⁴ Burada yapılması gereken en önemli şey ise, vahiy aracılığıyla kelimeler ile “vahyedilen kelimelerin” birbirine karıştırılmamasıdır. Dinî veya dünyevî dilde insanların kullandıkları kelimeler insanlık tarihi sürecinde üretilir ve zihin ile gerçek arasındaki deneysel bağıntıya dayanır. Vahyin vecdî deneyimi, başka herhangi bir tecrübeye olduğu gibi bir dilin oluşumuna ve dönüşümüne katkıda bulunabilir. Ancak vahiy yabancı bir dilde olduğu gibi öğrenilmesi gereken kendine özgü dili meydana getiremez. Vahiy, doğayı ve tarihi, insanın psikik ve manevi yaşamını kullandığı gibi vahyin araçları olarak sıradan dili kullanır. Zihin ve gerçekliğin kategorik yapısındaki olağan tecrübesini ifade eden ve gösteren sıradan dil, vecd ve işaret olayda zihnin ve gerçekliğin olağanüstü deneyimini ifade eder.⁸⁵ Buradan hareketle Tillich, vahyedilmiş hiçbir öğretinin olmadığını ancak öğretiye ait terimler aracılığıyla açıklanabilecek vahiy ile ilgili olayların ve durumların bulunduğunu ileri sürmektedir. Hıristiyan kilisesine ait öğretiler eğer kendisinin ortaya çıktığı vahiy ile ilgili durumdan ayrıştırılırsa anlamsızdır. “Tanrı'nın Sözü” ne vahyedilmiş emirleri ne de vahyedilen öğretileri içermektedir. Tanrı'nın Sözü vahiy ile ilgili durumlara eşlik eder ve onları yorumlar.⁸⁶ Vahyin araçlarından sonra Tillich, vahyin çeşitleri hakkında bilgi vermektedir.

⁸² Tillich, s. 121.

⁸³ Tillich, s. 121.

⁸⁴ Tillich, s. 122.

⁸⁵ Tillich, s. 123.

⁸⁶ Tillich, s. 125.

Tillich, vahyi özgün (original) ve bağımlı (dependent) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Zaten vahiy tarihi, özgün ve bağımlı vahiyler arasındaki farklılığı göstermektedir. Bu, vahyin bağıntısal özelliklerinin bir sonucudur. Özgün bir vahiy, daha önce var olmayan bir seçkinler topluluğunda ortaya çıkan bir vahiydir. Burada ilk olarak mucize ve vecd birleşir. Bağımlı bir vahiyde ise, mucize ve onun ilk alıcısı (original reception) birlikte vahyi aktaran tarafı (giving side) oluştururken, yeni bireyler ve topluluklar vahyin aynı bağıntısında girdikçe alıcı taraf (receiving side) değişir. Örneğin, İsa Mesih'tir, çünkü o, hem Mesih olabilmiş hem de Mesih olarak kabul edilmiştir. Bu iki taraf olmadan o Mesih olamayacaktı. Bu sadece onu ilk olarak kabul edenler için değil onunla vahyî bir bağıntı içine giren sonraki nesillerin tümü için de doğrudur. Ancak, onun aracılığıyla özgün ve bağımlı vahiy arasında bir fark vardır. Aziz Petrus, özgün vahiy ile ilgili vecd halinde Mesih diye adlandırdığı İsa ile doğrudan karşılaştığı halde, sonraki nesiller Mesih olarak kabul edilen İsa ile ancak Aziz Petrus ve diğer havariler aracılığıyla tanışmışlardır. Bundan dolayı kilise tarihinde sürekli olarak vahiy vardır; ancak bu bağımlı vahiydir.⁸⁷

Tillich, kilise ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiyi bağımlı vahiy üzerinden değerlendirmektedir. Bu ilişki çoğunlukla kilisenin şahsi üyelerinin yanı sıra bir bütün olarak kiliseye istinaden “aydınlatma” (illumination) diye adlandırılır. Aydınlatma vecdin bilişsel tarafıdır. Geleneksel olarak “ilham” (inspiration) özgün bir vahyi adlandırmak için kullanılmış olmakla birlikte, “aydınlatma”, “bağımlı vahiy” denilen şeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Kutsal Ruh, inananları bireysel ya da topluluk olarak aydınlatmaktadır. Bu ise, doğal olarak bir Hıristiyanın hayatında vahyin daha geniş bir fikrine neden olmaktadır.⁸⁸

Tillich'e göre, bağımlı vahiy, Kutsal Ruh'un insan ruhunu kavradığı, sarstığı ve hareket ettirdiği her an var olur. Her dua ve meditasyon, eğer anlamını yerine getirirse yani varlığı kendi yaratıcı temeli ile birleştirirse vahiy ile ilgili olur. Vahyin alametleri olan gizem, mucize ve vecd her gerçek duada bulunur. Tanrı ile konuşmak ve bir cevap almak vecdî ve mucizevî bir tecrübedir; o subjektif ve objektif aklın olağan yapısını bütünüyle aşar. O varlığın gizeminin mevcudiyeti ve insanın nihaî kaygısının bir gerçekleşmesidir. Yalnız bu durum iki varlık arasındaki konuşmanın seviyesine

⁸⁷ Tillich, s. 126.

⁸⁸ Tillich, s. 127.

indirgenmemelidir.⁸⁹ Tillich, bu konudaki görüşlerini desteklemek amacıyla Thomas Muenzer ve onun mezhebinin takipçilerini örnek vermektedir. Çünkü onlar, Kutsal Ruh'un insanın kendi ruhunun derinliklerinden konuştuğunu söylemişlerdir. Buradaki konuşma insanın kendi kendisiyle değil, içindeki Tanrı ile konuşmasıdır.⁹⁰

Özgün vahiy bir topluluğa bir kişi aracılığıyla gönderilir. Bu vahiy türü peygamberlere özgüdür. Peygamber, kendisini takip eden topluluğun vahiy aracısıdır. Bu durumun peygamberlikle de sınırlı olmadığını ifade eden Tillich, aynı durumun birçok dinde ve hatta mistik gruplarda bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, bunlar da, bağımlı bir şekilde vahiy ile aynı bağıntıya giren topluluklar tarafından türetilen özgün vahiyden kaynaklanan kişilerdir.⁹¹ Tillich, vahiy iki kısma ayırıp inceledikten sonra özgün vahiy ile bağlantılı olmak üzere Hıristiyan Kilisesi tarafından son vahiy olarak nitelendirilen en son vahiy (final revelation) hakkındaki düşüncelerini de açıklamaktadır.

Tillich, teolojik çevrenin bakış açısından gerçek vahyin zorunlu olarak en son vahiy olduğunu ve Hıristiyanlığın ise İsa Mesih'den kaynaklanan vahiy üzerine kurulduğunu ifade etmektedir. Bu iddianın mevcut olmadığı yerde Hıristiyanlık artık sona erecektir. Tillich'e göre, Hıristiyanlık çoğunlukla kilise tarihinde sürekli olarak vahyin olduğunu doğrulamıştır ve bunu kesinlikle doğrulamalıdır. Bu açıdan bakıldığında en son vahiy aslında son vahiy değildir yani vahyin sona ermesi anlamına gelmemektedir. Son ile kastedilen şey, eğer son gerçek vahiy ise, bu kabul edilebilir.⁹²

Tillich, en son vahyin son gerçek vahiyden daha fazlasını ifade ettiğini düşünmektedir. En son vahiy, diğerlerinin ölçütü olan kesin, tatmin edici, aşılmaz vahiy anlamına gelir. En son vahiy aslında vahyin aracısının sorunudur. Yani en son vahyin taşıyıcısı olan kişi, kendi sınırlı olma özelliğinden vazgeçmelidir. Bunu yaparken, o en son vahyin taşıyıcısı olduğunu doğrular. Bu durum, klasik Hıristiyan terminolojide, "Tanrı'nın Oğlu" şeklinde ifade edilir. Ona göre, İsa Mesih'de bu niteliklere sahip bir insanın tasviri bulunmaktadır ve bundan dolayı o, en son vahyin aracısı olarak adlandırılabilir.⁹³ Tillich, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi nedeniyle onun "lütuf ve

⁸⁹ Tillich, s. 127.

⁹⁰ Paul Tillich, *The Protestant Era*, (Abridged Edition), (trans.) James Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, s. 141.

⁹¹ Tillich, *Systematic Theology I*, ss. 127-128.

⁹² Tillich, s. 132.

⁹³ Tillich, s. 133.

hakikat” olduğunu ancak kanun olmadığını ifade etmektedir. Hıristiyan teolojisi, sadece bu temel üzerinde İsa Mesih’de vahyin kesinliğini (sona ermesini) ileri sürebilir. Çünkü sınırlı olan bir şeyin kendi yeteneği dâhilinde son olduğu iddiası şeytanîdir. Zaten İsa Mesih’in kendisi bu olasılığı şeytanî bir ayartma olarak reddetmiş ve kendisinin hiçbir şeyinin olmadığını, ancak her şeyi babasından aldığını vurgulamıştır.⁹⁴ Tillich’in vahiyle ilgili görüşlerinin temelinde, onun deyimiyle, İsa Mesih’in kendini bütün insanlık için feda etmesi, yani çarmıhta canını vermesi yer almaktadır. Bu noktada iki hususu açıklamanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Birincisi, Kur’ân-ı Kerîm, çarmıha gerilen kişinin Hz. İsa olmadığını bildirmektedir.⁹⁵ İkincisi ise, Tillich, vahiy ve vahiyle bağlantılı olarak vecd ve mucizeden söz ettiği yerlerde, vahyi tanımlarken “Kur’an” kavramını kullanmasının haricinde İslâm dini ile ilgili hiçbir bilgiye yer vermemektedir. Oysa vahiyle ilgili görüşlerini açıklayan bir düşünürün ilâhî dinlerin sonuncusu olan ve özellikle Hz. İsa hakkında ayrıntılı bilgi veren İslâm dinine de değinmesi gerekirdi.

Tillich’e göre İsa, Mesih ve yalnızca Mesih olarak dinî ve teolojik nesnedir. Hiçbir sonlu varlık, Tanrı adına diğer sonlu varlıklara zorla herhangi bir şeyi kabul ettirmeye çalışamaz. Ayrıca Hıristiyanlığın koşulsuz ve evrensel iddiası, diğer dinlere kıyasla kendi üstünlüğüne dayanmaz. Hıristiyanlık, kendisi son olmaksızın en son vahyin şahididir. Bundan dolayı Hıristiyanlık ancak en son vahye şahit olduğu için son ve evrensel olarak nitelendirilebilir.⁹⁶

Tillich, İsa Mesih’i en son vahyin taşıyıcısı yapan şeyin kesinlikle ahlâkî, entelektüel ya da duygusal bir nitelik olmadığını düşünmektedir. Yeni Ahit’in tamamına ve Eski Ahit’in birçok pasajına göre, onu İsa Mesih yapan şey kendisinde Tanrı’nın varlığıdır.⁹⁷ Çarmıha gerilmeyi kabul etmesi, hem yaşamı boyunca hem de sonunda varlığın temeli için onun tam şeffaflığı, Tanrı ile beraber kendisinin birliğinin kesin testidir. Nasıralı İsa, Mesih için kendisini bütünüyle feda ettiğinden dolayı en son vahyin aracısıdır. En son vahiy de her vahiy gibi, vecd ve mucize bağıntısında ortaya çıkar.⁹⁸ En son vahiy, yani İsa Mesih’de ortaya çıkan vahiy, evrensel olarak geçerlidir. Çünkü o her vahyin ölçütünü içerir ve onların asıl

⁹⁴ Tillich, s. 134; Yuhanna: 8/27-29.

⁹⁵ Nisâ: 4/157-158.

⁹⁶ Tillich, s. 134.

⁹⁷ Tillich, s. 135.

⁹⁸ Tillich, s. 136.

amacıdır. En son vahiy, kendisinden önce gelen veya kendisini takip eden her vahyin ölçütüdür. Bu vahiy, her insan grubunun toplumsal varlığı için ve her insan bireyinin kişisel varoluşu için geçerlidir. İnsanoğlu için geçerli olduğu gibi evren için de anlam taşır. Bundan dolayı Hıristiyan teolojisi bundan başka bir şey iddia etmemelidir.⁹⁹

Hız. İsa'nın en son vahyin aracısı olduğunu ifade eden Tillich, aslında Hıristiyan düşüncesindeki klasik vahiy anlayışını üstü kapalı bir şekilde ortaya koymaktadır. Şöyle ki, Hıristiyan teolojisinde vahiy, İsa Mesih'ten önceki ve İsa Mesih'te gerçekleşen vahiy olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. İsa Mesih'ten önceki vahiylerin, vahyi alan kişinin maddî varlığına bağlı olduğuna inanılmaktadır. Yani Hız. İsa'dan önceki peygamberlerin vahye bağlı sözleri Tanrı kelâmı, vahye dayanmayan sözleri ise kendi sözleri olarak nitelendirilmektedir. Oysa İsa Mesih'e gelen vahiy, onun maddî varlığından ayrı değildir. Kısaca İsa Mesih'in bütün yaşamı vahyin kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁰⁰ Tillich, İsa Mesih'in en son vahyin taşıyıcısı olduğunu uzun uzadıya açıklamakta ve İsa Mesih'in kendisini bütünüyle feda ettiği için en son vahyin aracısı olduğunu kabul etmektedir.¹⁰¹ Ayrıca İsa Mesih'te gerçekleşen en son vahyin, evrensel olarak geçerli olduğunu ve bunun her vahyin ölçütü ve amacı olduğunu ifade etmektedir. Hatta en son vahiy, İsa Mesih'ten önceki vahiylerin değerlendirilmesinde bile aynı derecede önemlidir.¹⁰² En son vahiy hakkındaki görüşlerinden sonra Tillich, vahiy bilgisi hakkındaki görüşlerini açıklamaktadır.

Tillich, vahyin bilgiye aracılık ettiğini kabul etmesine rağmen¹⁰³ vahyin gerçekliğin özne-nesne yapısı hakkındaki bilgilerine hiçbir şey ekmediğini ifade etmektedir.¹⁰⁴ Vahiy bilgisi, doğanın, tarihin ve insanın yapılarıyla ilgili bilgiyi arttırmaz. Bu seviyede bir bilgi iddiası geldiğinde hakikatin kurulduğu deneysel testlere tabi tutulmalıdır. Eğer vahiy adına veya herhangi bir otorite adına böyle bir iddia yapılırsa, o önemsenmemelidir ve sıradan araştırma ve doğrulama yöntemlerine başvurulmalıdır. Örneğin, fizikçi için yaratılışın vahiyyle ilgili bilgisi, eşyanın doğal yapısının bilimsel tanımlamasına ne bir şey ekler ne de çıkarır. Tarihçi için vahiy tarihi olarak tarihin vahiyyle ilgili yorumu belgeler, gelenekler

⁹⁹ Tillich, s. 137.

¹⁰⁰ Tarakçı, ss. 443-445.

¹⁰¹ Tillich, s. 136.

¹⁰² Tillich, s. 137.

¹⁰³ Tillich, s. 129.

¹⁰⁴ Tillich, s. 109.

ve tarihsel olayların karşılıklı dayanışması hakkındaki onun açıklamalarından herhangi birini ne doğrular ne de reddeder. Psikolog için insanın kaderi hakkındaki vahiyle ilgili hiçbir hakikat, onun insan ruhunun dinamiklerinin analizini etkileyemez. Eğer vahyedilen bilgi sıradan bilgiye engel olsaydı, bilimsel dürüstlüğü ve metodolojik alçakgönüllülüğü yok edecekti. Böylece ilâhî vahyi değil, şeytanî tasarrufu ortaya koyacaktı.¹⁰⁵

Vahiy bilgisi, insanla ilgili varlığın gizeminin vahyi hakkındaki bilgisidir. Varlıkların doğası ve birbirleriyle olan ilişkileri hakkındaki bilgi değildir. Bundan dolayı vahiy bilgisi ancak vahiy durumunda alınabilir ve sıradan bilgilerin aksine ancak bu duruma iştirak edenlere iletilebilir. Bu durum dışındakiler için aynı kelimeler farklı anlamlara sahiptir.¹⁰⁶ Yani vahiy, her zaman somut bir endişe içinde olan birisi için vahiydir. Bunun dışında alınan vahiyler sadece diğer toplulukların aldıklarını iddia ettiği vahiyler hakkında bir haber olarak anlaşılabilir.¹⁰⁷ Örnek olarak, içeriği nihaî kaygı meselesi olmayan bir filolog olan Yeni Ahit'in bir okuyucusu, metni tam ve doğru olarak yorumlayabilir; ancak kelimelerin ve cümlelerin vecdî-vahyî anlamını kaçıracaktır. Bu kişi farz edilen vahiy ile ilgili tutanaklara göre onlar hakkında bilimsel kesinlikle konuşabilir, fakat gerçek bir vahye şahitlik etmiş gibi onlardan söz edemez.¹⁰⁸

Tillich'e göre, vahiy bilgisi sıradan bilgiyi engellemez. Aynı şekilde, sıradan bilgiler de vahiy bilgisini engellemez. Vahyin hakikati için uygun hiçbir bilimsel teori yoktur. Eğer teologlar, bilimsel bir görüşü teolojik temeller için tercih ederlerse bu teoloji için felaket olur. Bunun aksine teologların, dinî nedenlerden dolayı yeni teorilerden korkmaları, onlara mümkün olduğunca direnmeye çalışmaları ve sonunda direniş imkânsız hale geldiğinde ise pes etmeleri teoloji için küçük düşürücü bir durum olmuştur. Galileo zamanından Darwin zamanına kadar teologların bu kötü tasarlanmış direnci geçmiş yüzyıllardaki din ve seküler kültür arasındaki ayrışmanın nedenlerinden biriydi.¹⁰⁹

Gerçek vahyin doğaüstü çarpıtılmalarına karşı mücadelesinde bilimin, psikolojinin ve tarihin teolojinin müttefikleri olduğunu söyleyen Tillich, bilimsel açıklamanın ve tarihsel eleştirinin vahyi

¹⁰⁵ Tillich, s. 129.

¹⁰⁶ Tillich, s. 129.

¹⁰⁷ Tillich, s. 111.

¹⁰⁸ Tillich, s. 129-130.

¹⁰⁹ Tillich, s. 130.

koruduğunu ileri sürmektedir. Çünkü vahiy, bilimsel ve tarihsel analizin yetersiz olduğu bir gerçeklik boyutuna aittir. Vahiy, aklın derinliğinin ve varlığın temelinin tezahürüdür. Vahiy, varoluşun gizemini ve insanın nihaî kaygısını gösterir. Vahiy, kendisinin ortaya çıktığı koşullar hakkında bilim ve tarihin söylediklerinden bağımsızdır ve o, bilim ve tarihi kendisine bağımlı hale getiremez.¹¹⁰

Tillich'e göre, vahiy bilgisi doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı'nın bilgisidir ve bundan dolayı o analogik ya da semboliktir. Bu tür bilginin doğası, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin tabiatına bağlıdır ve sadece Tanrı'nın öğretisi bağlamında tartışılabilir.¹¹¹ Tillich, vahiy bilgisi ile ilgili olarak "Tanrı'nın Sözü"nü nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüşlerini de açıklamaktadır.

Tillich, vahiy öğretisinin gelenek içerisinde "Tanrı Sözü"nü öğretisi olarak şekillendirildiğini belirterek, Söz'ün klasik Logos öğretisinin kendisine yüklediği anlam olan varlığın temelindeki bir öge olarak yorumlanması halinde mümkün olacağını düşünmektedir. Fakat Tanrı Sözü, çoğunlukla konuşulan bir söz ve konuşulan sözün teolojisinin ortaya konulduğu "Sözün teolojisi" olarak anlaşılmıştır. Ona göre, vahyin bu entelektüelleştirilmesi, "Logos Kristolojisi"nin anlamına ters düşmektedir. Logos Kristolojisi, aşırı entellektüalist değildi; aslında bu tehlike karşısında bir silahtı. Eğer İsa Mesih'e Logos denirse, Logos vahiyyle ilgili kelimelere değil, vahiyyle ilgili gerçekliğe işaret eder.¹¹²

Tillich, Söz kavramının altı farklı anlamından söz etmektedir. Bunlar, varlığın kendi temelinde ilâhî öz-tezahürün prensibi,¹¹³ yaratılışın aracı, vahiy tarihindeki ilâhî yaşamın tezahürü, en son vahiyde kutsal yaşamın tezahürü, en son vahyin belgesi olan İncil¹¹⁴ ve kilisenin mesajıdır.¹¹⁵ Tillich, Söz kavramının hangi anlamlarının

¹¹⁰ Tillich, s. 117.

¹¹¹ Tillich, s. 131.

¹¹² Tillich, s. 157; Hıristiyanlık'ta, Hz. İsa'nın Tanrı'nın kendisine hulûl etmiş ezeli ve ebedî kelâmı olduğu inancını ifade eden terim olan logos hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Jacques Waardenburg, "Teslîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 548-549; Mustafa Sinanoğlu, "Kelime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, ss. 212-214; Ömer Faruk Harman, "İsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 465-472; Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1, 2011, ss. 201-224.

¹¹³ Tillich, s. 157.

¹¹⁴ Tillich, s. 158.

¹¹⁵ Tillich, s. 159.

yanlış olduğunu da tespit ederek vahiy hakkındaki görüşlerini daha da açıklığa kavuşturmuştur. Örnek olarak Söz, İsa Mesih tarafından konuşulan sözlerin toplamı değildir. İsa Mesih'in sözlerinin ve eylemlerinin bir dışavurumu, Mesih'in varlığıdır. İncil'in, Tanrı Sözü olarak adlandırılması ise teolojik karışıklığa neden olmaktadır. Ona göre, İncil Tanrı'nın Sözü olarak nitelendirilecekse bu durum sadece iki açıdan mümkündür. İncil'in, en son vahyin belgesi olması ve onun belge olan son vahye iştirak etmesi.¹¹⁶ Tillich, "Söz" kavramının farklı anlamlarının, 'Tanrı tezahür eder' şeklinde tek bir manada birleştiğini söylemektedir: Bu durum kendisini yaratılıştaki, vahyin tarihinde, en son vahyde, İncil'de, kilisenin ve onun üyelerinin sözlerinde açıkça gösterir.¹¹⁷

Tillich'e göre, vahiy tarihi din tarihi değildir; Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin tarihi ise hiç değildir. Dinî alanın dışında da vahiy vardır ve vahiy olmayan çok din vardır.¹¹⁸ Bu tarihin kendisini vahiy tarihi olarak adlandırmak yanlıştır. Vahiy ile ilgili olayların İsa Mesih'in ortaya çıkışının dışında herhangi bir yerde gerçekleştiğini inkâr etmek de aynı derecede yanlıştır. Yani vahiy tarihi vardır, ancak bu olayın merkezinde İsa Mesih'in olduğu vahiy tarihidir.¹¹⁹

Tillich, dini vahiy ile belirlemenin de yanlış olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, din tüm yaşam gibi belirsizdir. Vahiy ile ilgili deneyimlere dayalı olarak belirlenen din günahlardan kurtulmaya dönüşür.¹²⁰ Kutsal Kitap'ın vahiyleri esasen tarihsel olduğu için, İncil'de bulunan kayıtlarda verildiği şekliyle vahiyyle ilgili içeriği tarihî haberlerden ayırmak olanaksızdır.¹²¹ Ona göre, din vahiyden kaynaklandığı sürece açıktır; ancak din vahiy aldığı sürece belirsizdir. Bu, bütün dinler için geçerlidir. Hatta takipçilerinin vahyedilmiş din olarak adlandırdıkları dinler için bile. Hiçbir din vahyedilmez; din, vahiy yaratılışı ve deformasyonudur.¹²²

Tillich, Kutsal Kitap'ın çağdaş olmayan yorumunun, çağdaş olmayan vahiy anlayışına dayandığını öne sürmektedir. Vahiy, somut durumunda, tarihsel gerçekliğindeki insan için vahiydir. Eğer vahiy almak için insandan (şu anki) durumundan geçmiş bir tarihin durumuna sıçraması istenilirse, aldığı şey artık art arda onun için

¹¹⁶ Tillich, s. 158.

¹¹⁷ Tillich, s. 159.

¹¹⁸ Tillich, s. 137.

¹¹⁹ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 166.

¹²⁰ Tillich, s. 80.

¹²¹ Tillich, s. 101.

¹²² Tillich, *Systematic Theology III*, s. 104.

vahiy değildir. Başkaları tarafından alınan vahiyler hakkında bir haberdir.¹²³ Çağdaşlığın inkârı ise, vahiydeki aşkın unsuru tehlikeye atmaktadır. Şimdiki durumdan geçmiş duruma sıçrama, insanın vahiy alması için yapması gereken ve yapabileceği bir şeydir. Bu şekilde somut tarihsel durumundan “tarihî İsa” ile karşılaşacağı bir durum içerisine geçmek zorunda kaldığı sürece vahiy insana bağlıdır. Bununla birlikte, teolojik olarak kabul edilebilir olmasına rağmen, tarihî eleştiri bunun imkânsız olduğunu göstermiştir. “Tarihî İsa” ile karşılaşmanın hiçbir yolu yoktur. Kısaca onun Mesih olması eşzamanlıdır ya da o Mesih değildir.¹²⁴ Tillich, böylece İsa'nın Mesih olarak sadece o dönemde vecd ve mucize bağlamında vahiy tecrübesini yaşayan insanlar için bir anlam taşıdığını ifade etmektedir. Bunu şu sözlerinde açıkça ifade etmektedir: “Vahiy, ister özgün isterse bağımlı olsun, sadece vahiyle ilgili bağıntıya girerek ona iştirak eden kişiler için vahiyle ilgili bir güce sahiptir.”¹²⁵

Tillich'in, vahyin objektif bir bilginin iletilmesi olmadığı,¹²⁶ kendi görüşlerine uygun vahiy anlayışının Hıristiyanlık tarafından iddia edildiği ancak bunun test edilmesi gerektiği,¹²⁷ bağımlı vahyin Kutsal Ruh ile bağlantılı olarak her an var olabileceği şeklindeki görüşlerinden hareketle¹²⁸ onun vahiy anlayışının Batı düşüncesindeki kişi merkezli vahye benzer olduğunu ifade edebiliriz. Ancak Tillich, bu vahyin sadece kilise ile sınırlandırılmasına da karşı çıkarak onu bütün insanlara genellemiş gibi görünmektedir. Batı dünyasından Tillich üzerine çalışma yapan George F. Thomas'ın, ilginç bir tespitine yer vermemizin bu konuyu daha da açıklığa kavuşturacağı kanaatindeyiz. Thomas'a göre, Tillich, dinî deneyimin “bağımlı” vahiylere aracılık ederek teolojinin kaynağı olabileceğini düşünüyordu. Ancak onun bu düşüncelerini dile getirmesi engellenmiş olabilir. Çünkü Tillich, vahye yalnızca “vecdî” bir tecrübe içerisinde ulaşılabileceği görüşünü savunmaktadır. Oysa o, teologların dinî tecrübelerinin genellikle “vecdî” olmadığını düşünüyordu.¹²⁹

¹²³ Tillich, *The Protestant Era*, s. 81.

¹²⁴ Tillich, s. 82.

¹²⁵ Tillich, *Systematic Theology I*, s. 127.

¹²⁶ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 120.

¹²⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 78-79.

¹²⁸ Tillich, *Systematic Theology I*, s. 127.

¹²⁹ George F. Thomas, “The Method and Structure of Tillich's Theology”, *The Theology of Paul Tillich*, Vol. 1, (ed.) Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, The Macmillan Company, New York, 1964, s. 96.

Sonuç

Çalışmamızın sonucunda Paul Tillich'in, vahiy kavramının ilâhî konular hakkında bir bilgi olarak anlaşılmasına karşı çıkararak bu kavramı yeniden temellendirmeye çalıştığını tespit ettik. Onun başta vahyin tanımı olmak üzere vahiyyle ilgili görüşlerinin anlaşılmasının zor olduğunu ifade edebiliriz. Zaten Tillich'in kendisinin de vahiy bilgisinin özne-nesne yapısı içerisinde dile getirilebilecek bir bilgi olmadığını ifade etmesi bu durumun bir ispatı niteliğindedir. Buna rağmen o, vahyin öznel ve nesnel yönünü açıklamaya ve bu kavramı anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Ona göre, vahyin öznel yönünü vecd, nesnel yönünü ise mucize oluşturmaktadır.

Araştırmamızda Tillich'in, vahyin öznel yönünü oluşturduğunu ifade ettiği vecd haline çok büyük bir önem atfettiğini tespit ettik. Hatta o, vecdî bir durum içerisinde alınmayan bir şeyin vahiy olarak nitelendirilmesine de karşı çıkmaktadır. Tillich, vecdî durumun meydana gelmesini Kutsal Ruh ile ilişkilendirmekte ve vecdî tecrübenin en güzel örneğinin, özne-nesne yapısının aşıldığı dua olduğunu ifade etmektedir. Vahyin nesnel yönünü oluşturan mucizelerin ise doğaüstü bir müdahale olarak anlaşılmasına karşı çıkan Tillich, hem mucize kavramının hem de mucizenin tanımının teolojik kullanım için yanıltıcı bir hale geldiğini iddia etmektedir. Ona göre, gerçek bir mucize, realitenin rasyonel yapısıyla çelişmeyen şaşırtıcı, alışılmadık ve sarsıcı bir olay olmalıdır.

Çalışmamızda Tillich'in, vahyi, özgün ve bağımlı olmak üzere iki kısma ayırdığını gördük. Özgün vahyin, daha önce var olmayan bir seçkinler topluluğunda ortaya çıktığını söyleyen Tillich, bu vahiy türünün peygamberlere özgü olduğunu vurgulamaktadır. Ancak o, vahyin sadece peygamberle sınırlı olmadığını düşünmektedir. Bu noktada özgün vahye göre ikinci dereceden bir vahiy olarak düşünülebilecek bağımlı vahiy devreye girmektedir. Zaten Tillich, kilise ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiyi bağımlı vahiy üzerinden ele alıp açıklamaktadır. Tillich, özgün vahiyyle bağlantılı olan bir başka vahyin ise en son vahiy olduğunu dile getirmektedir. Aslında Tillich, en son vahiy hakkında açıklama yaparken aynı zamanda özgün vahyin ölçütlerini de belirlemektedir. Çünkü o, en son vahyin ölçütü olarak Hz. İsa'ya işaret etmekte ve böylece Hıristiyanlığın klasik vahiy anlayışını tekrar etmektedir. Ancak o, en son vahiy kavramına Hıristiyan kilisenin yüklediği anlamın eksik olduğunu da ifade etmektedir.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz bir başka husus ise, Tillich'in vahyin araçları hakkındaki görüşleri oldu. Aslında Tillich, hiçbir

şeyin insanın nihaî kaygısını temsil etmeye layık olmadığını ifade etmesine rağmen her şeyin varlığın kendisine, yani varlığın temeline ve anlamına iştirak ettiğini de kabul etmektedir. Tabiatın alınan vahiy araçlarının sayısız olduğunu söyleyen Tillich, vahiy ile ilgili niteliğin durumuna katılabilen çok sayıda doğal olayın bulunduğunu öne sürmektedir. Tillich'in burada doğal araçlar aracılığıyla alınan vahyin, doğal vahiy olmadığını belirterek vahiy çeşitleri içerisinde yer alan tabii vahiye ve dolayısıyla deizme karşı çıkması önemlidir.

Araştırmamızda dikkatimizi çeken bir başka nokta ise, Tillich'in "Tanrı'nın Sözü" hakkındaki görüşleri oldu. Ona göre, Tanrı'nın sözü vahyedilmiş emirleri ve öğretileri içermemektedir. Tanrı'nın sözü, vahiy ile ilgili durumlara eşlik etmekte ve onları yorumlamaktadır. Teolojik karışıklığa neden olduğu için İncil'in, Tanrı'nın Sözü olarak nitelendirilmesi de doğru değildir. İncil, ancak en son vahyin belgesi olduğu ve son vahiye iştirak ettiği için Tanrı'nın Sözü olarak nitelendirilebilir. Böylece Tillich, İncil'in kendisini kabul etmekle beraber İncil'in içeriği hakkındaki eleştirilerini ortaya koymaktan çekinmemektedir.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz en önemli şey ise, Tillich'in, vahiy tarihinin din tarihi olmadığını ve dini vahiy ile belirlemenin yanlış olduğunu iddia etmesi oldu. Tillich, merkezinde İsa Mesih'in olduğu vahiy tarihini kabul etmesine rağmen din tarihinin Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin tarihi olmadığını açıkça ifade etmektedir. Kutsal Kitap'ın vahiylerinin tarihsel olduğunu, bundan dolayı İncil'de yer alan şekliyle vahiyle ilgili içeriği tarihî haberlerden ayırmanın olanaksız olduğunu dile getirmesi de dikkate değerdir.

Kaynakça

- BAŞCI, Vahdettin, YAZOĞLU, Ruhattin ve İMAMOĞLU, Tuncay (2015), *Din Felsefesi Dersleri*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum.
- CEVİZCİ, Ahmet (1999), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- CÜRCÂNÎ, Ali İbn Muhammed (1997), *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitâbu't-Ta'rifât*, (çev.) Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul.
- DENİNGER, Johannes (2005), "Revelation" *Encyclopedia of Religion*, C. 11, (ed.) Lindsay Jones, Macmillan Reference, USA, ss. 7773-7779.

-
- HARMAN, Ömer Faruk (2000), "İsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 465-472.
- İMAMOĞLU, Tuncay (2006), "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 28, ss. 107-126.
- KARAMAN, Hayreddin, ÇAĞRICI, Mustafa, DÖNMEZ, İbrahim Kâfi ve GÜMÜŞ, Sadrettin (2012), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 1, 4, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2002), "Kelime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 212-214.
- TAN, Necmettin (2013), "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 8, ss. 51-65.
- TARAKÇI, Muhammet (2011), "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1, ss. 201-224.
- TARAKÇI, Muhammet (2012), "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 443-447.
- THOMAS, George F. (1964), "The Method and Structure of Tillich's Theology", *The Theology of Paul Tillich*, Vol. I, (ed.) Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, The Macmillan Company, New York, ss. 86-105.
- TILLICH, Paul (2006), *Ahlâk ve Ötesi*, (çev.) Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.
- TILLICH, Paul (1965), *Christianity and The Encounter of The World Religions*, Columbia University Press, New York and London.
- TILLICH, Paul (2000), *Din Felsefesi*, (çev.) Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul.
- TILLICH, Paul (1958), *Dynamics of Faith*, Harper and Brothers Publishers, New York.
- TILLICH, Paul (1957), *The Protestant Era*, (Abridged Edition), (trans.) James Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago.
- TILLICH, Paul (1956), *The Religious Situation*, (trans.) H. Richard Niebuhr, Meridian Books, New York.
- TILLICH, Paul (1951), *Systematic Theology I*, The University of Chicago Press, Chicago.
- TILLICH, Paul (1957), *Systematic Theology II*, The University of Chicago Press, Chicago.
-

-
- TILLICH, Paul (1963), *Systematic Theology III*, The University of Chicago Press, Chicago.
- TOPALOĞLU, Bekir, YAVUZ, Yusuf Şevki ve ÇELEBİ, İlyas (2009), *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- VURAL, Mehmet (2011), *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara.
- WAARDENBURG, Jacques (2011), "Teslîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 548-549.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2012), "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 440-443.
- YAZOĞLU, Ruhattin (2002), "Paul Tillich'de Tanrı Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 3, ss. 113-130.
- YAZOĞLU, Ruhattin (2004), "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, ss. 137-150.
- YEŞİLYURT, Temel (2001), "Nihaî İlgi Olarak İman'ın Belirsizliği-Paul Tillich'in İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmiyât, Örtünme Özel Sayısı*, C. 4, S. 2, ss. 117-138.

