

VAR OLAN ve VARLIK OLARAK TANRI

*Aliye ÇINAR**

ÖZET

Musa, Tanrı'yı nasıl tanımlaması gerektiğini doğrudan doğruya Tanrı'ya sorar; O da derhal bu soruyu şu şekilde cevaplar "Ben, ben olanım. Öyle ise İsrailoğullarına diyeceksin ki, beni size 'Var olan O' (veya 'O ki vardır') gönderdi" (Çıkış 3. 14). Öyle ki, dinin Tanrı'sı ya da Var Olan düşünce için bir temel, bir başlama noktasıdır. O halde felsefi Mutlak veya Varlık, dinin Tanrı'sını içerir ya da ön varsayar. Tefekkürün iki efendiye hizmet edemeyeceği açıktır. İşte bu nedenle pek çok Hristiyan filozof, Tanrı ile varlığı özdeşleştirir. Fakat bu çözüm bir problem teşkil etmeyecek mi?

ABSTRACT

God as to Be and Being

In order to know what God is, Moses directly turns to god. He ask his name straightway comes to the answer: Ego sum qui sum, Ait: sic dices filiis Israel; qui est misit me ad vos (Exodus. iii. 14). For thinking the God of religion or To Be is a foundation or a starting point. Then the philosophical Absolute or Being involves or presupposes the God of religion. The fact that the reflection can't serve two masters is obvious. Because of this many Christian philosophers identity God and Being. But does this solution itself produce a problem?

* U. Ü. İlahiyat Fak., Din Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Tanrı, Sina Dağı'nda bizzat kendini Musa'ya ifşa ettiğinde, Musa'nın zihninde şimşek gibi çakan soru şuydu: Peki, ona nasıl hitap edeceklerdi ya da onu nasıl tanımlayacaklardı? Derin metafizik düşüncelere dalmanın yerine Musa, kestirmeden gitti ve dinî yolu seçti; Tanrı'ya doğrudan doğruya adını sordu:¹ “Ben, İsrailoğullarına gidecek ve diyeceğim ki, ‘atalarımızın Tanrısı beni size gönderdi’ eğer onlar ‘O’nun adı nedir’ diye sorarlarsa ne cevap vereceğim?” “Tanrı, Musa'ya, ‘Ben, ben olanım’ öyle ise İsrailoğullarına diyeceksin ki, beni size ‘Var Olan O’ (veya ‘O ki vardır’) gönderdi.”²

Şimdi konumuz açısından oldukça önem arz eden varlık (*being*) ile var olmak (*to be*) arasındaki farkı Étienne Gilson'un öncülüğünde irdelemeye çalışalım. Varlık nedir? Varlık, varolandır, mevcut olandır. Aynı soruyu Tanrı açısından soracak olursak bu kez cevabımız, Tanrı'nın varlığı, uçsuz bucaksız bir cevher okyanusudur, şeklinde olacaktır. Ancak varolmak (*to be*) daha farklı bir şey olup yakalanmaya karşı koyar ve ele avuca sığmaz. Çünkü o, gerçekliğin metafizik yapısının derinliklerinde yatmaktadır. ‘Varlık’, isim olarak bir cevhere işaret ederken, ‘varolmak’, bir fiili, bir oluşu gösterir. ‘Varolmak’, mutlak fiildir; başka bütün fiillerin fiilidir; diğer varolanlara var olmak bakımından asıl lokomotifir. Felsefe, işte buradaki tabloyu soyutlama yoluyla karikatürize eder ve temeldeki mutlak bilfiil enerji, filozofun düşünsel piramidinin tepesindeki varlık olur çıkar. Belki de Aristoteles, kendi kendini düşünen Düşüncenin, mutlak varlık olduğunu ileri sürerken, onun saf bir Fiil, sonsuz bir güç kaynağı olduğunu kesinlikle düşünüyordu, diye itiraz edilebilir. Onun Tanrısı saf fiil olması bakımından öyleydi, ancak o, varoluş mecrasında yer almayı, bilgi mecrasında bir saf fiildi, saf düşünceydi.. O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu ve de dünyadaki varlıkları bilmemektedir. Şu halde Aristoteles, O *Şahıs* ki vardırıdan ziyade, O *Şey* ki vardır, demektedir.³ Bu düşünce damarının modern felsefedeki uzantısı olan ‘düşünüyorum, o halde varım’ önermesinde düşünce ve varlığın özdeşliğinin altı çizilmiştir. Hristiyan yakada bu, ‘inanmak var olmaktadır’ rengine bürünür.⁴ İşte “Batı teoloji ve felsefesi, bu ikili kökten hareket ederek düşündü: Tanrı vardır ve Tanrı nedir?”⁵

¹ Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, s. 36, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1986; Gilson, Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 51, New York 1940.

² *Çıkış*, 3. 13-14.

³ Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, 47-9; Gilson, Étienne, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 52-58.

⁴ Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, s. 106, Ayrıntı Yay., 2001.

⁵ Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, s.54, Dergah Yay., 1981.

Gelin isterseniz varlık ile var olanın felsefe ve din sahnesindeki bazı kesitlerine göz atalım. Yunan tanrısının insan aklının bir ihdası olduğu, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısının ise kendisini sadece vahiy aracılığıyla ifşa ettiği yukarıda imâ edilmişti. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı dünyayı yoktan (*ex nihilo*) ve tamamıyla kendi iradesiyle yaratmıştır. Bu husus, Tanrı, insan ve doğa arasında doğal bir bağın olmadığını gösterir; çünkü doğa ile Tanrı'nın özü ve mahiyeti birbirinden farklıdır.⁶ İnanmada hâkim renk olan tapınma, esasında mümin ile Tanrı arasındaki yapı farkına, aradaki hatırı sayılır mesafeye işaret eder. Öyle ki inancın içinde günaha eğilim tehlikesi diyalektik gerilim olarak bulunur.⁷ Tanrı tarafından zorunlu kılınmış ahlâk yasaları bu anlamda söz konusu mutlak ayrılığı teyit eder. Günah bir başkaldırı değil de nedir? Dolayısıyla günah ve bedeli, kesinlikle herhangi bir özdevinimliliğe ve mekanik nedenselliğe bağlı değildir.⁸ Nitekim mümin, Tanrı'ya kesinlikle akıl otoritesiyle değil de, vahiyle, Tanrısâl çağrıyla bağlanır. Evet, dinin tanrısı büyük bir uçurumla bu dünyadan ayrıyken, "Yunanlılar, kendilerine bağışlanmış olan aklın, insanı Tanrıyla akraba kıldığını, dolayısıyla ona kendi çabalarıyla ulaşabileceklerine inanmaktaydılar."⁹ Aynı şekilde Descartes ve Leibniz için de Tanrı, kozmosu kaplayan total rasyonelliğin membaı ve teminatıdır. Bu düşünce modu, insana, Tanrı'dan bir parça, kendi akıl istidadiyla doğayı anlama kapısını açan bir rasyonaliteden başkası değildir.¹⁰ Bu rasyonalite, rasyonel dünya paradigması içinde işler. Söz konusu paradigma içinde insan, rasyonel varlıktır ve Tanrı'ya dâir argümantasyon da bu rasyonelliğin tabî sonucu ve dünya da ilkece çözülmesi mümkün mantıksal bir problemler serisidir.¹¹ Descartes, matematiksel kanıtlarını yürüttüğü yoldan Tanrı bilgisine ve varlığına ulaşılabilirliğini iddia etti: İnsan, "nasıl üçgenden edindiği düşüncede üç açısının iki dik açığa eşit olmasının zorunlu olduğunu gördüğü için, üç açısının iki dik açığa eşit olduğuna şüphesiz inanıyorsa; aynı biçimde tam eksiksiz bir varlıktan edindiği düşüncede zorunlu ve sonsuz varlığın bulunduğunu gördüğü içindir ki, bu tam eksiksiz varlığın var olduğu sonucunu çıkarmaya yükümleniyor".¹² Yine Leibniz için de, insan akli ile Tanrısâl akıl arasında özde bir ayrım olmayıp, sadece onlardaki ilişkinin parça-bütün ilişkisi olduğu söylenebilir: "...aklımız Tanrıdaki küllî akla uygundur. İkisi arasındaki fark, bir damla su ile okyanus yahut daha doğrusu

⁶ Tambiah, Stanley J., *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. Ufuk Can Akın, s.20, Dost Yay., 2002.

⁷ Kierkegaard, Sören, a. g. e., s.143.

⁸ Tambiah Stanley J., a. g. e., s. 20.

⁹ Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, s.99, Ayraç, 1998.

¹⁰ Davies, Paul, *The Mind of God*, s.77, Penguin Books, 1993.

¹¹ Klemm, David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*'in içinde, Der. Ter. Hüsamettin Arslan, s.365, Paradigma, 2002.

¹² Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev., Mesut Akın, s. 64, Say Yay., 1992

sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir.”¹³ Esasında Descartes gibi bir rasyonalist için Tanrı, kendi epistemolojisini tesis etmede iyi bir garantördür. Öyle ya, septik güçlüklerin aşılabildiği ve argüman tıkanıldığında bu güçlükleri aşmada meded umulan bir can simididir, o. Alasdair MacIntyre’in da belirttiği gibi, “Descartes’ın Tanrısı benim idelerim ile fiziksel dünya arasındaki gediği kapatır.”¹⁴ Peki, o zaman, vahyin Tanrısına insan aklı tek başına ulaşabilir miydi? sorusunu yineleyelim. E. Gilson’a göre filozoflar, “Musa’dan öğreninceye kadar -ki o da, bizzat Tanrı’dan öğrenmişti- Tanrı’ya ‘O ki vardır’ adını vermeyi düşünmemişlerdi”.¹⁵ İnsan aklı, vahyin Tanrısına tek başına ulaşamaz.

Evet, Yunan düşüncesinde Tanrı, insan ya da evren, bir mimari yapı ve bu yapıyı oluşturan parçalar arasındaki matematiksel-determinist bir ilişki çerçevesinde takdim edilmiştir. Ve onlarda, Tanrı ile insan arasındaki bağ sadece bütünle parça ilişkisinden ibaretti. Ancak burada Tanrı çok yabancı ve uzakta değilken, dinin Tanrısının büyük bir uçurumla bu dünyadan ayrıldığını belirtmiştik. Acaba bu tablo, müminin his ve derunî boyutu için problem teşkil etmeyecek mi? Burada bir yandan Tanrı’nın özgünlüğü ve biricikliği korunurken, öte yandan kutsal kitap Tanrı için efendi, çoban, akrabalık, yakınlık, aile fikrini kullanmaktadır: O, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ontik birlikten ziyade, bu tablolarındaki bireylerin birbiriyle münasebeti tarzındaki imgelerle kurar.¹⁶ Aynı şekilde Tanrı, Yahudi kavmini seçmiştir ve özel bir ilgi ile kendi çocuklarını sevmekte ve onlara kol kanat germektedir. Tanrı’nın konuşması, peygamber göndermesi, bir kavmi seçmesi, mucizeleri bize onun Tarihe girdiğini, maceralarında insanlığa ve İsrail kavmine refakat ettiğini gösterir. O, zamanın iniş ve çıkışına bağlı olmayıp zamanı da yaratandır. Yine bu müdahale kesinlikle tutarsızca bir müdahale olmayıp, insicamlı akışa refakattir.¹⁷ Kierkegaard’ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, ilk modelde spekülâtif düşüncenin gizi temele dokunmamak ve hiçbir zaman ipi düğümlememektir. Oysa mucizenin geçerli olduğu dinî sahada gerektiği kadar düğüm atılabilir. Tâ ki son düğüm mesela Hıristiyanlık’da, paradokstan alınan ilmekle atılır.¹⁸

Şu halde görünen o ki, bir ayağı dinde bir ayağı felsefede olan kişinin ‘marifet bunların her ikisini de iptal etmemektir’, demesi gâyet tabiidir.

¹³ Leibniz, Gottfried Wilhem, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev., Hüseyin Batu, s. 81, Milli Eğitim Basım Evi, 1986.

¹⁴ MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev., Hakkı Hünler, s. 70, Paradigma Yay., 2001.

¹⁵ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, 50.

¹⁶ Berlin, İsaiah, “Felsefeye Bir Giriş”, s.31, *Yeni Düşün Adamları* içinde (der. ve yay. haz. Mete Tuncay), Birey ve Toplum Yay., 1985

¹⁷ Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, s. 77, Paradigma yay., 1998.

¹⁸ Kierkegaard, Sören, a.g.e., 106.

Örneğin Paul Tillich'e göre de, "düşünce varlıkla başlamak mecburiyetindedir; o, varlığın arkasına geçemez."¹⁹ Leibniz'den beri sorulan ve Tillich'e Schelling'den tevarüs olan "niçin yokluk var değil de, varolan şeyler vardır sorusu"²⁰ sorulduğunda, onun nazarında yokluğa bile varlık atfedilmektedir. İşte bu nedenle Alistair M. Macleod, Tillich'de "varlık en yüksek soyutlamadan başka bir şey değildir"²¹ şeklindeki değerlendirmesinde isabetli görünmektedir. Yani o, kesinlikle bütün varolanlardaki müşterek olanı temsil eder. Demek ki şeylerin kavranmasını sağlayan "akli ilke" zihnin hareket noktasıdır. Burada sondan alınan yani gerçekliğin en genel, en tümel kavramı, en sisli görüntüsü el çabukluğuyla ilk olarak başa ikame edilir. Öyle ki Tillich "bütün varolanların kendisinden pay aldığı bizzat-varlık"ı (*being-itself*), varlıkla özdeşleştirme" gayretindedir.²² Öte yandan da o, bizzat-varlığın öz ve varoluşun ötesinde olduğunu söyler ve onun biricikliğini korumaya çalışır.²³ İşte burada o, ilk durumda iki mutlağı teke indirgemeye çalışırken ikinci durumda bunun hiç de uygun olmayacağını fark etmesinden dolayı aşikâr bir yalpalama söz konusudur. Yine Thomas bütün gücüyle Kitabı Mukaddes'in Tanrısı ile Aristoteles'in 'Zorunlu Varlığını' bir ve aynı yapmaya çalıştı.²⁴ Öyle ki, "Thomas'ın Tanrı ile varlığı özdeşleştirilmesi bütün Hıristiyan düşüncesinin köşe taşıdır."²⁵ Bu baş köşeden bir yandan Sina Dağı'ndaki Yehova'nın buyurucu sesi yükselirken, öte yandan filozofun tanrısı kendini gösterir.²⁶

Bir ayağı hiç şüphesiz felsefede, diğer ayağını ise teolojiden sektirerek ötekinin yanına emniyetle koyan Heidegger için de Varlık, "varolanları birer varolan olarak belirleyendir"²⁷. Ancak Heidegger, Varlık'ın klâsik metafiziğin takdim ettiği anlamda Tanrı ya da kozmik bir temel olmadığını altını çizerek: "Varlık diğer varolanların zemini, bir temeli

¹⁹ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. I, s.182, London: Nisbet, 1953.

²⁰ *A.g.e.*, s.121-126, 182.

²¹ Macleod, Alistair M., *Paul Tillich, An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, s.101, London, 1973.

²² Tillich, Paul, *a.g.e.*, s.182.

²³ Tillich, Paul, "Two Types of Philosophy of Religion", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, içinde, s. 392, (ed. John Hick, New Jersey, 1964)

²⁴ Thomas Aquinas, *Selected Writings*, Select. Trans., Timothy McDermott, . s.200, Oxford 1993.

²⁵ Gilson, Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 5; Mesala Ortaçağın tipik düşünürlerinden biri olan Augustinus'a göre de Var Olan ve Varlık birbiriyle aynıdır. Geniş bilgi için bkz, Zeki Özcan, Augustinus'ta *Tanrı ve Yaratma*, s.56-57, Alfa Yayınları, 1999. .

²⁶ MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 133, çev., Hakkı Hünler & S. Zelyüt Hünler, Paradigma, 2001.

²⁷ Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publ., s.79. Oxford, 1995.

değildir”²⁸ Ona göre Varlık, temelle özdeşleştirilemez ve her temelsel ilişki, bir Varlık devresinde zaten her zaman verilmiştir. Fakat bu devreler varlık tarafından kurulmaz, açılır.²⁹ Heidegger, Varlık’ı olay (*event*) olarak algılamıştır; Varlık’dan söz edebilmek için bizim ve Varlık’ın ‘hangi noktada’ olduğunun bilinmesi gerekir. Bu anlamda ontoloji, şüphesiz durumumuzun yorumudur; zira –önümüzde vuku bulmasına rıza gösterme anlamında- Varlık, kendisinin ‘olayından’ başka bir şey değildir; ‘olayı’ ise Varlık ve biz tarihselleşince vuku bulur.³⁰ Öyle ki şimdi, bir o resme bir bu resme bakma zamanıdır. Artık resmi orijinaliyle kıyaslama diye bir şey söz konusu değildir. Aynı şekilde Nietzsche’de de Varlık’ın yani temelci düşüncenin felsefi akıl tecrübesiyle tarihsel süreçte çözüldüğünün yansımaları ‘Tanrı Öldü’ ibaresinde açığa çıkar.³¹ Nietzsche’nin düşüncesinde “Tanrı” ve “Hristiyan Tanrısı” duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. Bu duyu ötesi dünyanın kökenlerini son dönem Yunan felsefesi ile Platoncu felsefenin Hristiyan yorumunda aramak gerekir. O’nun felsefesi Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesini hedef almıştır. Nietzsche “Tanrı’nın ölümünü” ilan ederken resmîyette Hristiyanlığın Tanrı’sının ölümünü ilan etse de esasında o, metafiziksel Tanrı’nın, felsefecinin Tanrısının öldüğünü duyurmuştur.³² Heidegger de bu kayıp için çok fazla hayıflanmaya ve dizlerimizi dövmeye gerek yoktur, der. Çünkü “insanın bu Tanrı’ya tapınması ya da adakta bulunması diye bir şey asla söz konusu olamaz.. *Causa sui** karşısında insan ne korkudan diz çökebilir; ne de bu Tanrı’nın önünde ilahiler söyleyip rakedebilir.”³³ İşte bu nedenle ona göre, “felsefedeki Tanrıyı terk etmesi gereken tanrısız düşünme” –spontane düşünme- “belki de ilahi Tanrı’ya daha yakındır”.³⁴ Görüldüğü gibi Heidegger için de *Causa sui*, Tanrı’nın metafiziksel kavramıdır, yani onun nesnelleştirilmesinden başka bir şey değildir.³⁵

Yukarıda imâlarını gördüğümüz gibi metafizikte realist bir bakıştan – Kant’tan itibaren– artık perspektivist görüşe dönmüştür. İşte bu paradigma değişikliğiyle birlikte felsefenin Tanrı anlayışında da büyük değişiklikler

²⁸ Heidegger, Martin, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kant, s. 18, a. Yayinevi, 2001.

²⁹ Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, s.164, İz Yayıncılık, 1999.

³⁰ A.g.e., s. 59, 82.

³¹ A.g.e., s.218.

³² Peacocke, John, “Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu”, *Heidegger ve Teoloji* içinde, der. Ahmet Demirhan, s. 153, 162, İnsan Yayınları, 2002.

* *Causa sui*: kendinin nedeni, var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık.

³³ Heidegger, Martin, *Özdeşlik ve Ayrım* çev. Necati Aça, s. 45, Bilim ve Sanat Yay., 1997.

³⁴ a. g. y.

³⁵ a. g. e., s.44.

olmuştur. Modernitenin sunduğu insan, oldukça tek boyutlu –Descartesçi anlamda– sadece düşünen, soğuk, bir o kadar da cılızdı. İşte bunun korralatındaki Tanrı da bütünüyle buzdan, soyut bir Tanrıydı. Zaten filozofların Tanrısı "zekânın fonksiyonlarının sınırlı kullanımı, yani insan aklının Tanrılaştırılması ve onun kanunlarının aşılması" değil miydi?³⁶ Bir de bu dönemdeki zekanın fonksiyonlarının değil Tanrı adına kendi hesabına da iyice cılızlaştırıldığı düşünülürse tablonun ne kadar dramatik olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Ancak daha sonra modernitenin ciddi eleştiriye tutulmasıyla insanın sadece düşünme değil aynı zamanda his, irade, arzu, imge, edim gibi farklı yönleri de vurgulanınca ve insan daha karmaşık bir hâl alınca bu durumda Tanrı'da da hayli canlanmalar ve değişiklikler oldu. Bu Tanrı da, her nasıl olursa olsun yine de aklın ihdasıdır.

Aslında Tanrı'yı varlıkla özdeşleştirirsek, insanın kendisi ile dünyası arasında anlamlı bir bağ kurup ve onu kendince yorumlayabilmesi için zorunlu bir referans olarak -Tillichvâri konuşursak, gerek pay alma açısından gerekse de yokluğa direnmede- Tanrı'ya başvurulması kaçınılmaz olacaktır. Biz ona baş köşeyi vermiş olsak da yine de o, bir varlık metafiziği çerçevesinde düşünülecektir. Oysa İbrahim'in Tanrısı'nda böyle bir dayatmadan ziyade onun hazır bulunuşu (*presence –to be*) yalnız ve yalnız ona koşanlardır. Yine inanma bir bilgi meselesi olmadığından bu edim sayesinde kişi, sınırlı, çıkarımsal ve düz akıl içine hapsolmuşluğunun dışına çıkarak özgürlüğünü ifşa edebilir. Epistemolojik sahada zorunluluk hâkimken dinin demir attığı yaşam ve vital sahada belirleyicilerin ne olduğunu tam ifade edeceğimizde, elimizden kaçırır.

Kaldı ki inanan, Tanrı'yla karşılaşmasında bir muammalar sarmalından geçmiyor mu? Belki de mümin, İbrahim'le aynı kaderi paylaşmaktadır. Hatırlanacağı gibi İbrahim, Tanrı'dan bildiği evreni, alışkanlıklarını ve ahlakını kökten sarsan, esrarengiz, büyü ve de ürpertici bir uyarı almıştı. Açıkçası bu uyarı ona hiç de bildik gelmediği gibi, avucunun içi kadar bildiği dünya da, birdenbire yabancılaşmıştı ve tuhaflaşmıştı. O, iman ve kaygıyla yol almaya mecbur kaldı; bu yürüyüşündeki ürperti ve belirsizlik, tâ ki inayet, inananların babasını pençesi altına alan korku ve titremeyi kaldırıncaya kadar devam etti. İşte insanın Tanrı'ya her başvurusu, bir müphemlik, bir muamma bir raslantıya bağlıdır. Gelgelelim bu muamma varoluşun kurucusudur ve bu muammayı ortadan kaldırmaya yönelik her çaba, yalnızca sahte, geçici bir aydınlık verir.³⁷

Problemimizin bir başka perspektiften görünüşü daha önce de söz konusu olan klâsik Tanrı kanıtlarıdır.* Kanıtlanmaya çalışılan Tanrı,

³⁶ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, s.18, Alfa Yay., 2000.

³⁷ a. g. e., s.108.

* Geniş bilgi için bkz., Taylan, Necip, *Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, 1998.

gerçekten Kutsal Kitabın Tanrısı mıdır? Tanrı metafizik önermelere yerleştirildiği zaman Tanrı'nın ötekiliğinin gizemi kaybolmuyor mu? Gerçekten de doğal teoloji çok özel bir varlığı, özü olması gereken bir varlığı tasvir eder. Ancak bu tür tasvirlerde tezahürlerinde bile gizli kalan Tanrı kaybedilir. Kısacası Tanrı'nın gizemi, ötekiliği ve bana aitliği buharlaşır. Metafizik argümanda Tanrı'nın simetriğindeki insanın durumunda da hayli kayıplar vardır; çünkü o, insana, tarihsel olarak konumlanmış ve özgürce karar veren benden kopuk bir zaman dışı alan olarak atıfta bulunur. Oysa inanan açısından Tanrı, varoluşsal bir yaşam pınarı olması bakımından oldukça önemlidir.³⁸ Paul Tillich'in de haklı olarak belirttiği gibi, Tanrı kesinlikle sonsuzca yaşamdır. O, öz ve varoluş arasında yapılacak ayrıma karşı koyar. Tanrı'nın varoluşu, sınırlı zihnimizin kanıtlanma sırasında onun varlığını tesis ederken yükseldiği varoluş değildir. Kanıtlamanın ulaştığı varoluş Tanrı'yı bir taş, bir yıldız seviyesine düşürür.³⁹ Yine aynı şekilde bu tabloda, bireysel "ben" in (*personal I*) ötesindeki tecrübi "ben" (*experiencing me*) ihmal edilmiştir ya da görmezden gelinmiştir.⁴⁰ Kısacası Whitehead'in de belirttiği gibi, "soyutlama bir bütün olarak canlı bünyeyi, vital yaşantıyı inkardır."⁴¹ Her şeyden önce tefekkür metodu, kavramların belirlenmesinden ve uyuşturulmasından ibarettir; oysa Tanrı bir kavram değildir. Tanrı'yı karşılayacak, ona denk düşecek hiçbir kavram yoktur. İnsânî tanımlamaların sınırları içinde ele alındığında Tanrısal öz çelişkiye düşmeden açıklanamaz. Her Tanrı fikri sadece tamamlanmamış bir fikir olabilir. Bu anlamda Tanrı fikri, mesela daire ve üçgen gibi gerçek akıl varlıklarının, yaratımlarının açık ve seçik fikirlerinden çok daha sisli ve belirsiz bir fikirdir. Tanrı'yı, sadece onun tam anlamıyla nitelenemez olduğunu söylerken niteleyebiliriz.⁴² Soyutlama belki de hayatı bir mesafede tutma ve dondurma şeklidir ancak buna dinin 'amenna' diyebileceğini beklemek için çok düşünmeye gerek yoktur. Tanrı'yı kanıtlamada iş başında olan tefekkür, spontane yükselmeye esaslı hiçbir unsur eklemeyiz. Sonuç olarak kanıtlanma yeniden bulmadır.⁴³ Filozofun Tanrısı monoteist gelenekten ödünç alınmıştır. Monoteist geleneğin ise "arka planında kollektif bilinçaltı, dindarlık ve teoloji vardır."⁴⁴ Felsefe gerçekte aşma iddiasında olduğu mit ve dinden beslenir ve biçim ve ton farkıyla birlikte, onların yankısı duyulur.⁴⁵ Bu meyanda Tillich de, önce dinin Tanrısı vardı ya da felsefe onu dinden ödünç almıştır anlamında

³⁸ Klemm, David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği," s.348-353..

³⁹ Tillich, Paul, "Two Types of Philosophy of Religion", 392.

⁴⁰ James, William, *Psychology: Briefer Course*, s.176, New York, 1945.

⁴¹ Whitehead, A.N., *Adventures of Ideas*, s. 288-9, New York: Macmillan, 1954

⁴² Gusdorf, Georges, *a.g.e.*, s. 43

⁴³ Vancourt Raymond, "Hegel'in Din Felsefesi", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. Çev., Zeki Özcan, s.75, Alfa Yay., 2001.

⁴⁴ Gusdorf, Georges, *a.g.e.*, s.19.

⁴⁵ Dumery, Henry, "Din Felsefesi ve Geçmiş", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, s.23.

“Tanrı, Tanrı sorununu ön varsayımdır”⁴⁶der. Aslında yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, spontane düşünce film şeridinin oldukça hızlı bir geçişiyken, tefekkürün yaptığı, ayrıntıları ve mekanizmayı ortaya koymak için, söz konusu filmin yeni baştan yavaş çekime alınmasıdır. Bir başka ifadeyle fotoğrafın negatifi felsefenin değil de dinin elindedir. Felsefenin yaptığı belki de resmi olanca çarpıcılığı ile yansıtmak için özenli bir şekilde negatifi banyo yaptırmaktan ibarettir. Öyle ki çoğu zaman vurguyu çarpıcı bir şekilde yapmak için fotomontaj bile yapabilir. Bu meselenin bir yönüydü. Henry Dumery ise bir başka cihetin altını çizer: Bu Tanrı (dinin Tanrısı) sadece düşüncenin başladığı temel değildir; aynı zamanda insan zihninin kılı kırk yaran düşünce kaabiliyetine rağmen çaresiz kaldığı boşlukları yani dünyanın başlangıcı, insan ruhunun sonu gibi konuları açılmadığı din sayesinde doldurandır, O.⁴⁷

Tanrı çözmek zorunda olduğumuz bir denklemde yer alan bir nicelik olmayıp, inanan kişiye kendini genellikle ritüeller ya da tapınma esnasında gösteren bir realitedir. Ne kadar ustaca yapılırsa yapılsın, hiçbir entellektüel formül bizi herhangi bir fiile teşvik edemez, kesinlikle harekete geçiremez.⁴⁸ İsa, İncil’de inananları Tanrıya tapmaya ve itaat etmeye davet ederken ve de bu şekilde kemâle ereceklerini söylerken acaba ‘hareket etmeyen muharrik’ten mi yoksa hiçbir etki edemeyen bir ‘ilk sebep’ten mi söz ediyordu? İsa’nın yolunu izleyen bir kimse için Aristoteles’in hareket etmeyen aristokratına tapıtığını söyleyebilir miyiz?⁴⁹ Demek ki bu iki Tanrı’nın sıfatları isim olarak aynı olsa da, filozofların terminolojilerindeki Tanrı’nın özellikleri ve sıfatları ile vahyin Tanrısının sıfatları birbiriyle örtüşmemektedir.⁵⁰ Yine Whitehead bu hususta bize şunları söyler: Din metafizik değildir. İsa’nın söylevi, kavramlaştırma olmayıp, dinin esası olan eylemdir. İsa bizzat kendi hayatını ortaya koymakla bunu ifşa etmiştir, teminat altına almıştır. Din gerçekliğin soluk fotoğrafları değildir. Din, şüphesiz vitaldir, coşkusaldır. Dinî kavrayış bil-fiildir ve doğrudan doğruyadır.⁵¹ İnsanın his ve değer boyutunun korrelatı dinin Tanrısından başkası olamaz, evet bir de insanın soyutlamada dolu dizgin giden entellektüel yönü vardır ki, burada kılı kırk yaran bir soyutlama ve totalleştirme iş başındadır. İbrahim’in, İshak’ın ve Yakup’un Tanrı’sının felsefenin Tanrısı olmadığı şeklindeki Pascal’ın ısrarında dilsel bir tahlil, dini sahada tikelliğin felsefi alanda ise tümelliğin hakim olduğunu gözler önüne serer. İşte bundan dolayı MacIntyre, haklı olarak, “Var Olan’dan

⁴⁶ Tillich, Paul, “Two Types of Philosophy of Religion”, s.388.

⁴⁷ Duméry, Henry, a.g.m., s.11.

⁴⁸ Kolakowski, Leszek, “Din Felsefesi Üzerine”, *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, s.233

⁴⁹ Hartshorne, Charles, “Dine ve Felsefeye Göre Tanrı”, *Âlem’den Allah’a’nın* içinde, Mehmet S. Aydın, s141, Ufuk Kitapları, 2001.

⁵⁰ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 146, Diyanet Vak. Yay., 1996

⁵¹ Whitehead, Alfred, “Dinin Oluşumu”, *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, s.161, 175.

Varlık'a terfi eden yani tikellikten sonsuz hâle gelen Tanrı'nın, aynı zamanda tartışmaya da açıldığının"⁵² altını çizer. Çünkü varoluş ve tikellik birbirine çözülmez bir şekilde bağlıdır. Şahıs Tanrı, tümele ya da varlığa gönderilirken zımnın onun omuzlar üstündeki nâşına eşlik etmeye davet vardır.

Yazımızın girişinde Tanrı ile Musa arasındaki karşılıklı diyalog kesinlikle gözden kaçmayacak kadar bâriz başka bir yöne yani canlı diyolojik Tanrı-İnsan ilişkisine dikkatimizi çekmelidir. Duaya karşılık veren, insana şah damarından daha yakın olan, merhameti bol ve de en derin sevginin otağı olan Tanrı'nın çok ötelere ve gölge olması pek tatmin edici değildir. Daha önce de bir kral, bir efendi şeklinde ifade edilen Tanrı'ya kulların itaat etmesi, itaat edilenin âdilane icabeti şeklindeki imajlar bizi dinde oldukça önem arz eden Tanrı ile vasıtasız yaşanan bir tecrübe şeklindeki "Ben-Sen" ilişkisine götürür. Felsefi bilgide ise duruş, "Ben-O" şeklini alır. Bu bilgide özne, Ben ve O'nun vasıtasız yaşanan birlikteliğine ait Ben'den çekilip çıkarılır ve O'nun özünden koparılmış obje şekline dönüştürülür ve de tefekkür edilmiş var olan varlıkların, hatta tefekkür edilmiş Bizzat-Varlığın tam, kesin düşünülmüşlüğünden alınır. Bunlar genel itibariyle varoluşumuzun iki temel tarzıdır.⁵³ Martin Buber'e kulak verecek olursak, zorlu bir felsefi edimde parmak uçları bile düşünür ancak artık onlar hissetmez.⁵⁴ Yine Buber'e göre 'Yaratılmamışa' sesle ya da ruhla hitap edildiğinde din, daima Ben ve Sen ilişkisine dayanır. Bu ilişki bireyin asli durumundan, ona doğru dönmüş olmasından dolayı, kişinin kendisine doğru dönen Tanrı'nın bağrında hayat bulmasından doğar.⁵⁵ Öyle ya varyıla yoğuyla Tanrı'nın önünde sıfırlanan mü'min her zaman işitileceğinden emin olarak Tanrı'yla konuşur ve Tanrı'nın içtenliği içinde, kendisine yaşamın bahşedildiği kişi olur!⁵⁶

Tanrı'nın bizim için bir şeyler yaptığı, su götürmez bir gerçektir. Ancak biz de kendi sıramızda Tanrı için bir şeyler yapmakta mıyız? Bu soruya verilen cevap, genellikle aciz bir varlık olan insan olsa olsa ondan yardım görebilir şeklinde olacaktır. Ancak yönetilenin, çocuğun ve dostun iyilik ve mutluluklarından samimi olarak memnurluk duymayan, onların başına gelecek elemeleri hissetmeyen hiçbir yönetici, baba ya da dostun bütünüyle iyiliğinden söz edilebilir mi?⁵⁷

⁵² MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 128.

⁵³ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev.. Abdüllatif Tüzer, s.58-59 Lotus Yay., 2000

⁵⁴ a.g.e., s.58.

⁵⁵ a.g.e., s.46.

⁵⁶ Kierkegaard, Sören, a.g.e., s.98.

⁵⁷ Hartshorne, Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", s.136-7.

Max Scheler'e göre insan olma ve Tanrı olma baştan beri karşılıklı olarak birbirine muhtaçtır. Tanrı'nın "kendi kendini gerçekleştirdiği, aynı zamanda kendi başına var-olan varlığın aradığı ve olması için bir 'tarih' olarak dünyayı göze aldığı, kendini Tanrılaştırmasının yeri *insandır*".⁵⁸ Öyle ki ne insan, Tanrı'nın bu özelliklerini bilmeden –bu ideler olmadan- insan olabilir, ne de Tanrı insanın karşılıklı çalışması olmadan olduğu hâliyle Tanrı olabilir.⁵⁹ İnsan, Tanrı tasavvuru sayesinde kendi benliğini, şuurunu keşfeder. Demek ki insan, insan olma gerçeğini, Tanrı tasavvuru sayesinde ortaya koyduğu ölçüde kavrar ya da farkına varır.⁶⁰ Belki de ipin bir ucunun insanda olmasının sebebi ondan söküp atılamayacak kadar köklü olan sonsuzluk olgusunun mevcudiyetidir. Değil mi ki bu niteliği hâiz benlik Tanrı'nın insana bahşettiği bir ödün, üstelik de insana olan bağlılığından ileri gelen ödündür?⁶¹ Bütün bunların yanısıra diğer sınırlı şeylerden ziyade Tanrı, insanın miyarı hâline geldiğinde benliğe ne kadar sonsuz bir nitelik verecektir. Ve bu şekildeki "dinî benlik"⁶² –dinînin kesinlikle kurumsal anlamda alınması gerekmez-, yaratılmışlığın farkında olarak kanatları yaratmaya açıktır.

Kendisine kurbanlar kesen, onun için hürmetle eğilen, ondan aldığı çöşkusallıkla âdeta duran zamanda tavaf eden insanın, Tanrı açısından çok da önemi yoktur diyebilmek pek akıllıca gözükmüyor. Bu noktada çok şeyler hissediyoruz hissetmesine de, kırıp dökerek ifade etmektense düşüncelerimize tercüman olsun diye sözü Rilke'ye bırakmak daha isabetli gözükmüyor:

Sen ne yaparsın, Tanrı, ben ölünce?
Testin olan ben kırılıp dökülünce?
İçkin olan ben bayatlayıp bozulunca?
Giysin de işin gücün de ben olunca
Yitirsin anlamını benimle.*

Tanrı ve insan arasındaki karşılıklı ilişkiyi bu şekilde ortaya koymaya belki de antropomorfizme değil kapı aralamak, açık davet çıkarıyor diye itiraz edilebilir. Ancak İnananlar "topluluğu, soyutlama ve ilişkisizliğin sığılığında bocalamaktansa, bu riski göze almaya hazırdu".⁶³

⁵⁸ Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev., Harun Tepe, s. 124-5, Ayraç Yay., 1998.

⁵⁹ a. g. y.

⁶⁰ Gusdorf, Georges, a.g.e.,s. 32-3.

⁶¹ Kierkegaard, Sören, a. g. e., s.30.

⁶² a. g. e., s. 92.

* Rilke, seçilmiş şiirler-duino ağıtları, çev., Turan Oflazoğlu, s.41, İz Yay., 1997.

⁶³ King, Robert H., *Tanrı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., s.153, 2001.

Bir de konumuz açısından hayatiyet taşıyan iman-akıl ilişkisine göz atalım. David Hume haklı olarak, “pek kutsal olan dinimiz akıl üzerine değil de, iman (*faith*) üzerine kuruludur”, demişti.⁶⁴ Kendisini, o pek rahat, yumuşak dogmatik uykudan uyandırdığı için Hume’a minnettar olan Kant’a göre de inanma ile bilgi ayrı şeylerdir. İmanın, bilgi kisvesinde görünmesine o “dogmatik inanç” der. Ve bu kisvedeki iman, “akla sahtekâr olarak görünür”.⁶⁵ İnanma ediminde bilgi, ‘dini duygunun yöneldiği obje gerçekten vardır’ hükmünde ortaya çıkar. Aynı şekilde onun sır olduğunu teyit eden bir bilgidir, bu. Tanrı nesnelerin doğal düzenini aşan bir varlık olduğu için Tanrı’ya dâir bilgi de zekaya sanki bir sır gibi görünür. Tanrısal esrar dağıldığı ölçüde bilgi, dini daha güçlendireceği yerde onu içten içe zayıflatır ve çökertir. Tanrı’ya dâir felsefi bilgiyi, zekanın bir hâkimiyet teşebbüsü gibi tasvir edebiliriz. Çünkü her akli ispat, zihnin obje üzerinde bir nevi zaferinin belirtisidir; bu nedenle obje ne kadar ulvi olursa, ondan elde ettiğimiz bilgi de zeka için o kadar övünülecek bir şeydir. Elbette Tanrı’nın zihinsel fethinin, itaat, huşû ve alçak gönüllülüğü talep eden dine yardımcı olması, onu desteklemesi beklenemez. Biz egemen olduğumuz kişi önünde eğilmeyiz. Oysa dinde itaat ve kulluk motifi kesinlikle çok önemlidir. Felsefe Tanrı hakkında, aklın ilkelerine göre ve kavramlar aracılığıyla hüküm verir. Ancak iman, Tanrı’yı Tanrı’nın düşündüğü şekilde kabul eder ona insanın zihinsel bilgisinin gücüyle değil de iman edimi ile bağlanır.⁶⁶

Belki Kur’an, âdeta Allah’ın “hem evvel hem âhir; hem zâhir hem bâtin...”⁶⁷ olduğunu söylerken, o, kendisinin öyle kolay kolay kategorize edilemeyeceğini, ele avuca gelmeyeceğini, aklın onu tüketemeyip her dâim gizem olarak kalacağını vurgulamaktadır. Kierkegaard ‘Tanrı için her şey mümkündür’ derken bu formülün inanmanın tâ kendisi olduğuna dikkat çekmektedir. Eğer onu aklın iyice elleyip yoklayıp tüketebilme kapasitesi olsaydı, inanma diye bir şeyden söz etmek saçma olacaktı. O, buna vurgulu olması açısından, “Tanrı’yı kazanmak için aklı yitirmek”,⁶⁸ der. Pascal “kalbin öyle sebepleri vardır ki, akıl bunları kavramaktan acizdir: buna sayısız kere şahit olmuşuzdur”,⁶⁹ diye ifade eder. İnsan için iki tablo kaçınılmaz gözükmektedir: “ya kendini otoritenin kollarına atacak yahut var-oluş tehlikeyi kendi üzerine alacaktır”⁷⁰ Buradaki iki farklı kutup, kendi yerlerinde ve sınırlarında kalmak şartıyla birbirleri için problem teşkil etmez

⁶⁴ Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev.: Selmin Evrim, s.196-197, Milli Eğitim Basımevi, İkinci Basım, 1986.

⁶⁵ Kant, Immanuel, *Religion Within The Limits of Reason Alone*, New York, 1960, 48; Aydın Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s.46- vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991.

⁶⁶ Theodar, Deman, “Din ve Bilgi”, *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, 131-33.

⁶⁷ Hadid Suresi, Ayet:3

⁶⁸ Kierkegaard, Sören, a. g. e., s.48-9.

⁶⁹ Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, s.116, Kaknüs Yay. 2000.

⁷⁰ Jaspers, Karl, *a.g.e.*, s.16.

ancak biri diğèrinin varlığını pek tanımaz ve ötekinin yerine kendini ikame etmeye çalışırsa, insanlık için handikap kaçınılmaz gözükmeğedir.

Öte yandan kutsalın dili, sadece kutsala geçit veren alanda geçerli olan dinî dildir. Ritüel ve âyinlerdeki dinî semboller, dindarın hayatına başka bir dünyadan gelen içsel bir gücü taşıyan âmiller olarak girer. Tapınma dili hem normatif, hem tasviri, hem de tecrübîdir. Kutsalın alanının ayırd edici niteliğı, nev'i şahsına münhasır bir algısının ve özel bir paradigma biçiminin olmasıdır, der, Kolakowski. Bu alanda algı fiilinin ahlakî ve bilgisel görünüşleri birbirinden ayrılmayacak kadar kenetlidir. Tapınma alanında anlama, bilme ve nihaî realiteye katılma duygusu ve de ahlakî yükümlülük yani edim tek bir fiil olarak ortaya çıkar; öyle ki teori ve pratiğın ayrılmazlığı söz konusudur. Dini alanda olgu/değèr ayrımı seküler platformda görüldüğünden farklı biçimde görünür bu anlamda hatta ayırım da yoktur bile denilebilir. Burada anlamın kurucuları iletişim fiilleridir ve anlam iletişim fiillerinde sürekli olarak yeni bir güç ve anlam bulur.⁷¹ İnanma edimi sırasında “benlik, kendisiyle ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydam ortamında, onu ortaya koyan gücün içine atlamaktadır.”⁷² Ancak bu sırada Gadamer'in ‘inancın kendini anlaması’ dediğı şey yani “inananın, Tanrı'ya bağı olduğunu bilincinde olması; elinde sahip olduğı şeyler açısından kendini anlamının imkansızlığını kavraması”⁷³ da vuku bulur. Yine dinde, bilme ve anlama ediminden eyleme geçişte özgün bir tünel vardır: Tanrı'yla bire bir karşılaşma tünel boyunca hep vardır ve bu karşılaşma kendini irade içinde –diğèr ögelere göre daha baskın- gösterir ve de sonunda bir meydan okumayla anlaşılmanın içinde yol alınır. İşte bundan dolayı, temele dokunmak için “ilk günah” dogması önemli bir motiftir.⁷⁴ Bu düşünceye paralel olmakla birlikte, daha kuşatıcı bir iman edimi tasviri için Tillich, bilinç ve bilinçaltı, hissi ve iradî, tinsel ve -tutkusallığıyla ilintili olarak- tensel ve de rasyonel ve irrasyonel boyutlar birbirini sarıp sarmalanmıştır, der. İşte bunun için o, imanın bütünleşmiş bir kişiliğı talep ettiğini ifade eder.⁷⁵ Öyle ya iman, kişinin düşüncelerini, duygularını ve fiillerini canlandıran derunî bir güç değı midir? Tapınmada adaleti, sevgiyi ve gücü birbirinden ayrılmazcasına birlikte tecrübe ederiz.⁷⁶ Bütün bu farklı boyutların eridiğı bir pota olan ritüeller, temele yaklaşmaya ve onunla iletişim kurmaya izin veren ara geçitlerdir.⁷⁷

⁷¹ Kolakowski, Leszek, “Din Felsefesi Üzerine”, 200-201.

⁷² Kierkegaard, Sören, a.g.e., 146.

⁷³ Gadamer, Hans-Georg, “Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi”, *Heidegger ve Teoloji* içinde, s.188.

⁷⁴ Kierkegaard, Sören, a.g.e., 106.

⁷⁵ Tillich,Paul, *Dynamics of Faith*, s. 6-7, 106, U.S.A., 1957.

⁷⁶ Vancourt, Raymond, “Hegel'in Din Felsefesi”, s.32, 34.

⁷⁷ Pierre, Jacques, “Din Tanımının Açmazı”, *Din Felsefesi Yazuları I* içinde, s.280.

Şüphesiz filozofların çift görmeye karşı köklü itirazları vardır. İşte bu bildik tutumları Tanrı probleminde de çıkar karşımıza. Onlar, hakikat neden bölük pörçük olsun ki, kaldı ki parçalanmış hakikat, hakikat midir protestosunu dillendirirler. Muhtemelen Tillich de, aynı deritten muzdarip olduğu için “felsefenin Tanrısı ile dinin Tanrısının bir ögesinin özdeşleştilmesini”⁷⁸ teklif etmiştir. Öyle ki “tefekkürün iki efendiye hizmet edemeyeceği açıktır.”⁷⁹ Bu efendilerden birine itaat –diğerin ötekiliğini unutmaksızın– isabetli gibi görünmektedir. Bu formül düşünceyi arasattan bir düze çıkarmak için oldukça rahatlatıcı gibi görünse de Kolakowski, rüya ve hâyal görmenin sadece gerçekten kaçmak olacağını vurgular ve Hristiyanların Tanrı’sının yani Rahmân Baba’nın Yeni-Platoncu mutlak kavrayışıyla birleştiği günün, belki de, kültürel tarihin en kritik günlerinden biri olduğunu vurgular; işte o günden beri, hem var olan şahıs bir Tanrı’nın otantikliğini, hem de varlık yani ilke Tanrı’nın bütünüyle soyutluğunu iptal etmeksizin kuşatıcı bir portre oluşturacak kavramı yaratmak için tabir caizse filozof aczinden kıvrınmaktadır, der.⁸⁰ Belki de “Tanrı vukufu” hep arzulanır bir şey olarak kalmaya mecburdur. Bununla birlikte hakikatin göz kırpmasına kapısı açık olanlar için söylenecek ne olabilir ki...

⁷⁸ Tillich, Paul, “Two Types of Philosophy of Religion”, s.394.

⁷⁹ Gusdorf, Georges, a.g.e., 20.

⁸⁰ Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev., Selahattin Ayaz, s.161, Pınar yay., 1999.