



## DÜŞÜNCE İNŞASINDA KAVRAMSALLAŞTIRMANIN ÖNEMİ: PAUL TİLLİCH'İN KULLANDIĞI TEMEL KAVRAMLARIN FELSEFİ ANALİZİ

**Muhammet Caner ILGAROĞLU\***

**Mustafa TURAN\*\***

### Öz

*Her düşünce, ait olduğu zihnin anlam dünyasında inşa edilirken hem varlık/olgu hem zihin hem dil alanında varolmaktadır. Bütün bu varoluşsallığı yaşayan düşünce, kavramsallaştırılmış demektir. Batı dillerinde "conception" biçiminde kullanılan kavramsallaştırma sözcüğü, Latince'deki kavram anlamına gelen "conceptio" kelimesinden türemiştir. Kavramlar olmadan yeni bir düşüncenin inşa edilmesi imkânsızdır. Kavramlar, düşünme eyleminin vazgeçilmez unsurlarıdır. Düşünme eylemi, onlar olmaksızın ne harekete geçebilir ne de düşünmeye konu olan herhangi bir şeyi kavrayıp anlayabilir. Kavramlar, onu üreten zihnin, medeniyetin ve dilin özgün niteliklerinin taşıyan, onları diğerlerinden ayıran temel entelektüel unsurlardır. Kavram üretemeyen zihinler, diller, medeniyetler düşünce sahibi de olamayacakları için süreç içerisinde kaybolmaya mahkûm olurlar. Bu makale, Paul Tillich'in, düşüncelerini üzerine inşa ettiği kavramları analiz etmek suretiyle kavramsallaştırmanın düşünce inşası açısından önemini felsefî bir örnek üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kavram, kavramsallaştırma, Paul Tillich, kaygı, korelasyon metodu.

\*Dr. Öğretim Üyesi. Adiyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mhmmirtigat@gmail.com

\*\*Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, mustafaturan07@gmail.com

## THE IMPORTANCE OF CONCEPTUALIZING IN THE CONSTRUCTION OF THOUGHT: PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF PAUL TILLICH'S BASIC CONCEPTS

### **Abstract**

*While every thought is constructed in the meaning world of the mind to which it belongs, it also have both existence / phenomena in the field of mind and language. Thought, which goes through all of this existence, means conceptualized. The conceptualization word used in the form of "conception" in Western languages derives from the word "conceptio" which means the concept in Latin. It is impossible to build a new mind without concepts. Concepts are indispensable elements of thinking. Without them, the act of thinking neither can be mobilized nor the subject of thinking can be grasped. Concepts are the basic intellectual elements that bear the unique qualities of the mind, civilization and language they are emdedded, and distinguish them from others Minds, tongues, civilizations that can not produce concepts are destined to disappear in the process because they can not have thought. This paper aims to reveal the importance of Paul Tillich's philosophical significance in terms of constructing the conceptualization by analyzing the concepts he has built upon his ideas.*

**Key words:** Concept, Conceptualization, Paul Tillich, Anxiety, Correlation Method.

### **1. GİRİŞ**

Genelde sosyal bilimlerle özeldede ise felsefeyle uğraşan ilim adamlarının alanına yaptığı en önemli katkı, hiç şüphesiz özgün kavramlardır. Nitekim "Umrân" kavramı İbn Haldun'u (ö. 1406); Yabancılaşma kavramı da Marx'ı (ö. 1883) özgün kılan mefhumlardır. Kavramlar, düşünce alanında karşılaşılan problemleri çözüme ve yeni düşünceler inşa etmede kilit rol oynayan unsurlardır. Kavramsallaştırma, bir yandan bir bilim dalının evrenselleşmesini sağlarken öte yandan da o bilime katkı sunan medeniyetin özgünleşmesini sağlamaktadır. Örneğin, Hıristiyan medeniyetinin mensubu olan Paul Tillich (ö. 1965), iman olgusunun temeline insandaki kaygı duygusunu yerleştirirken; İslam medeniyetinin mensubu olan Yunus Emre, imanın temeline sevgi duygusunu

yerleştirmiştir. Tıpkı iman konusunda olduğu gibi sosyal/insanî bir Őeyin bilgisi, onun ontolojik bir parçasıdır. İman tanımlanabilir, bilinebilir bir olgudur ancak tam da burada bir yandan kullanılan kavramların kavranmasının zor olması (elusiveness) ve bu kavramların kayganlığı (slippery), diğer yandan bilimsel olarak anlaşabilmek maksadıyla ortak bir dűřünüřün ifadesi oldukları için kavramların kullanılması gerekliliği sorunuyla karşılaşmaktayız. Bu yűzden kavramlar üzerinde genel bir uzlaşma sağlanmış değildir. Batı medeniyeti, 17. yűzyıldan bu yana kendini ۆzne konumuna yűkseltip tűm “kavrama”yı ve “kavramsallaştırma”yı kendi penceresinden yapmaktadır. ۆyle ki bu minvalde zihinlere hâkimiyet kurmanın, kendini nihaî hakikat olarak sunmanın en acımasız ۆrneđini gűstermiřtir.

Dolaylı amacı, bařka bir çalıřmamızın -Kur’ân merkezli duygu teorisi- ۆzgűnlűđűnű ortaya koymak üzere Batı’daki bir ۆrneđini analiz etmek olan bu makale, dűřűnce inřasında kavram ve kavramsallařtırmanın ۆnemini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Kavramların birincil kullanım amacı tanım yaparak kavramın buharlaşmasını engellemektir. İkincil amacı ise karşılaştırma yapabilmektir. Fakat zorluk da burada ortaya çıkmaktadır. Bir varoluşsal insan edimi hiçbir Őey dışarıda bırakılmadan kavramlaştırılabilir mi veya bu kavramlaştırma gűzlemleyen kişinin a priori/a posteriori bir soyutlaması mıdır? Tillich’in de yaptđđ gibi tarihsel olarak kavramın geçirdiği evreleri gűzlemlemek midir? Bruce Lincoln bu durumu “statű ve kullanımlarında meydana gelen en dramatik kaymaların (shifts) daha geniş açılımı/tefsiri (elucidate)” (Lincoln, 1999: 9) diye tanımlar. űnkű din aşkın bir ۆge olmasının yanı sıra sosyal bir fenomendir ve aynı zamanda onun toplum ve diğer ۆnitelerle interaktif bir ilişkisi vardır (Johnstone, 1992: 1). Tillich de kavramların soykűtűđűne (genealogy) girerek toplumların varoluşsal kaymalarının izlerini aramıştır. Dolayısıyla onun yaptđđđ Őey Amerika’yı yeniden

keşfetmek değil, heuristic (yaratıcı, keşifsel) bir çabadır. Robert Wuthnow'un kavramsallaştırmasıyla kavramlar, "hisseden kavramlar (sensitizing concepts) değil insan davranışının teorileri"dir (Wuthnow, 2003: 22). Bu kavramsallaştırmalar yapılmayacaktır anlamına gelmez. Kavramlar varoluşun gerisinden gelip, her ne kadar eksik olsa da varoluşu tanımlamak için kullanılacaktır.

Tillich, problemlerin bizleri ontolojik tahliller yapmaya götürdüğünü belirtmiştir. Bu kavramlar bizzat varlıkta/varlığın kendisinde hangi şekilde bulunur sorusuna cevap verilmeden sorunların ne açıklığa kavuşturulacağını ne de çözülebileceğini öne sürer. Bizzat varlık probleminin, ontolojik bir problem olduğunu, o yüzden kullandığımız "root meaning (temel anlam)" denilenin ne olduğunu, ontolojik problemlerin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl cevap verileceği açısından uygun olduğunu ifade eder (Tillich, 2004: 31). Hepimizin bu yönden doğuştan nominalist varlıklar olduğumuzu belirtir (Tillich, 2004: 32). Fakat, ona göre ontoloji spekülatif değil tasvir edicidir (Tillich, 2004: 36). Şimdi Tillich'in kullandığı kavramları sırasıyla felsefi bir analize tabi tutarak düşünce inşasını nasıl kurguladığını göstermeye çalışacağız.

### 1.1. Tillich'in Kullandığı Korelasyon Metodu

Tillich, *Sistemantik Teoloji* kitabının birinci cildinde korelasyon metodunu ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Tillich'in kullandığı korelasyon; varoluşsal sorunları, teolojik cevapları ve bir yönüyle de Hıristiyan inancının içeriğini açıklayan bir metottur (Tillich, 1951: 60).

Buna göre din, biri yatay ötekisi dikey olmak üzere iki boyutta yaşanılır. Yatay boyutta din, dindarın hayatını zenginleştirir ve ona anlam derinliği kazandırır. Bu analizde din, hümanist perspektiften kültür üretmedeki aracı rolüyle öne çıkar. Bütün kültür, dinî olduğu gibi, bütün din, kültürelidir. Bir inanan için dinî anlam,

hayattaki nihaî öneme işaret eder. Dikey boyutta nesne bizim yorumlayabileceğimiz beşeri bir fenomen değil, kavranamaz bir ifşâdır. Bu perspektiften din olağan anlamda bir tecrübe değildir. Onun nesnesiyle doğrudan karşılaşılabilir, fakat asla bütünüyle tecrübe edilemez. Dikey boyut, araştırma sınırlarının ötesindeki vahyedici olana işaret eder. Vahiy, bir fenomen değildir, bu yüzden doğrudan incelenemez. İnsanın vahye cevabı, bir fenomen olduğu için vahiy bu yolla dolaylı olarak incelenir. Bu, dikey boyutun, inananın perspektifi dışında bir yerden görülemeyeceği anlamına gelir. Sadece inananın aşkınlık duygusu bir fenomen olabilir (Kuşçu, 2011: 21-22).

İki düzlem arasındaki farklılığı izah etmek için M. S. McLeod "birincil" ve "ikincil" düzlemdeki inançlar şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Buna göre, bir ağaç veya çiçeğin birden fazla insan tarafından görülmesi durumunda hepsinin ağacı ve çiçeği gördüklerine dair tümel bir yargıya varmak mümkün olduğundan böyle bir inanç birincil düzlemdeki bir inançtır. Buna karşılık, teistik inanç daha çok ikincil bir düzlemde yer alır (Tillich, 2002). Tillich burada sorunsalı birincil düzlemde ve çözümü ise ikincil düzlemde alır. Böylelikle bağlantıyı kurmuş olur. Bu durum şu ikinci sonuca da götürür: Tanrı, ampirik yolla kanıtlanamaz. Bütün dini sembollerin de iki temel düzlemi vardır: Tecrübe ettiğimiz tecrübi gerçekliğin ötesine geçen aşkın düzlem ve tecrübi gerçekliğin içinde karşılaştığımız içkin düzlem (Tillich, 2002).

Felsefenin temel uğraş alanları içerisinde yer alan insan varoluşu ve Tanrı'nın varlığı bu metot ışığında ele alınır. Doğrusu Tillich'e göre Tanrı, varlığın temelidir, ama bir varlığı varlık yapan şartlar tarafından da belirlenmez. O bu yapı içinde tükenmez ve ulaşılmaz bir derinliktir. İnsan da dâhil tüm varoluşsal öğeler bu yapıya katılır. Ne var ki insan, günahkâr oluşu nedeniyle, bu yapı içinde çarpıtıcı bir rol üstlenir (Loomer, 1956). Günah da bu yüzden yabancılaşma kavramı ile anlatılır.

Korelasyon metodu, karşılıklı ilişki (interdependence) içindeki varoluşsal sorularla teolojik cevaplardan hareketle Hıristiyan imanın içeriğini açıklar (Tillich, 1957: 60). Tillich, korelasyonu iki bağımsız faktörün birbiri ile karşılıklı ilişkisi olarak tanımlar (Tillich, 1957: 13) bununla kastedilen; her iki tarafın birbirini etkilediği ama aynı zamanda bağımsız kalmaya devam ettiği bir ilişkidir. Sorular cevapları etkiler ve cevapların ışığında yeni sorular sorulur. Fakat korelasyon metodu insan sorusu ile başlar; önce insanın durumu analiz edilerek varoluşsal sorular belirlenir, ardından Hıristiyan mesajının bu soruların cevabı olduğu gösterilmeye çalışılır. Gerek durumun analizi ve gerekse durumdan hareketle soruların tespiti, felsefi bir çalışmayı gerekli kılsa da, bu iş teolog tarafından bir filozof olarak yerine getirilir (Tillich, 1957: 13).

Korelasyon metodu, kadim felsefi metinlerde de görülebilir: İnsanlar ve evren hareket halindedir. Hareketin iki özelliği vardır, bunların ikisi de sınırlıdır. Birincisi etkenlik, ikincisi edilgenliktir. İnsanların ortaklığından ve birbirleriyle ilişkisinden çok sayıda sonuç çıkarırız. Yani hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz ve başka bir şeye oranla gerçekleşir (Platon, 2014: 46-47). Dolayısıyla kategorik, kompartımanlaşmış olarak ayrı ayrı düşünemeyiz. Varlık sürekli değişme halindedir. Varlığın bu formelliğe direnen yönü olduğu kadar, eşyayı tanımamıza yarayan değişmeyen yönü de vardır.

*İnsanın durumunun analizi, kültürün bütün alanlarında insanın yaratıcı yorumu tarafından ortaya konan malzemeleri kullanır. Felsefe buna katkıda bulunur; fakat şiir, dram, roman, terapötik (tedavi edici) psikoloji ve sosyoloji de aynı şeyi yapar. Teolog, Hıristiyan mesajı tarafından verilen cevapla bağlantılı olarak, bu malzemeleri organize eder. Bu mesajın ışığında, birçok filozoftan daha derinlikli bir şekilde varoluşun analizini yapabilir. Ancak yine de bu, sadece felsefi bir analiz olarak kalır. Varoluşun analizi, varoluştaki saklı/içkin soruların gelişimi de dâhil, felsefi bir iştir (Tillich, 1957: 63).*

Görüldüğü gibi Tillich için, durumun analizi çok önemli olmakla beraber cevaplar durumdan hiçbir şekilde çıkarılamaz. Cevaplar ancak Hıristiyan mesajından çıkarılabilir. Çünkü cevaplar, Tillich'in dediği gibi "insan varoluşuna onun ötesinden söylenir" (Tillich, 1957: 64). Bununla Tillich'in kastettiği ise, İsa Mesih'te gerçekleşen son vahiydir. Ayrıca özel duruma uyarlanırken insanın temelini yitirebileceği "kerigmatik (Tebliğ olunan din ve onu tasdike dayalı tarz) safçılık" düşüncesini de reddeder (Bayer, 2008: 19). Öyle ki Tillich, prensip olarak hiçbir şeyin vahiyden dışlanmaması gerektiği kanaatindedir (Şener, 2018: 275).

Öte yandan sorular da vahiyden çıkarılamaz. "İnsan sorudur, cevap değildir. Aynı şekilde insan varoluşunda içkin soruları, vahiyssel cevaptan çıkarmak da imkânsızdır. Bu, imkânsızdır çünkü cevaplayacak bir soru olmadığında vahiyssel cevap anlamsızdır. İnsan henüz sormadığı bir soruya cevap alamaz." (Tillich, 1957: 13). Aksi takdirde kendi kendine gerçekleşen Aydınlanmacı mantıkta bir discourse (genelde Michel Foucault tarafından "söylem" olarak kullanılan (Foucault, 1972: 135-140), fakat burada duruma ve kişiye göre konuşmak anlamına gelmektedir) gerçekleşir.

Dolayısıyla Tillich'in metodolojisi, akideyi müdafaa etmeyi değil, bilakis o, problemleri analiz etmek ve realitenin formülasyonu için sorunların çözümlemesini yapmaktır. Bu ilmin gayesi de sadece ahiret hayatında kurtuluş değildir. Bilakis o, realiteden uzaklaşmak yerine, yeniden ona dönmek, toplumun ve bireyin yabancılaşmasına son vermek ve dünyanın akışına istikamet kazandırmaktır (Hanefi, 2003: 171).

Korelasyon metodu Hıristiyan inancına göre insanın ruhsal varlığını anlatmada kullanılan üçlü metodunun yerini alır. Bu metotlar yetersizdir ve bunların eksiklikleri giderilmek üzere, Tillich tarafından, korelasyon kavramı kullanılmıştır. Bu eksik olan metotlardan biri, doğaüstücülüktür. Doğaüstücülük,

Hıristiyanlık mesajı ile bağlantılı olarak, yabancı bir dünyadan insana atılan yabancı madde gibi vahyedilmiş doğruların özetinden oluşur (Tillich, 1957: 64).

*Doğüstü bir dünya ya da ikinci ve özlerin aşkın dünyası ya da görünen evrenin üzerinde arkasında ya da ötesindeki bir dünya alışılmışın dışında varlığını sürdürür. Koşulsuz derinlik sanki deneyim içerisine konuşlanmış bir varlığın derinliği olarak inşa edilmelidir. Varlığın temeli ya da kendinde şey varlık içinde bulunur ve onun dışında değildir (Loomer, 1956).*

Reddedilen ikinci metot Hıristiyanlığın mesajının doğal durumunda türeyen natüralist ve hümanist metot olarak isimlendirilebilir. Bu metot temel problemlerini, insanın kendisinin bir soru olduğunun farkına varamadan, insan varlığının dışında geliştirir. Bu metot insanın varoluşsal öz durumu olarak tanımlanır. Artık tehdit, ne gökyüzünden ne de ilahi iradeden gelmektedir. Bilakis tehdit, yeryüzünden ve içerisinde bulunduğumuz realite dünyasından gelmektedir (Tillich, 1957: 65).

*Teolojik olarak bunun anlamı şudur: Hıristiyan imanının kavramları din tarihinin aşamalı sürecinde insanın dini oluşturması kendini gerçekleştirme korelasyonu olarak açıklanır. Sorular ve cevaplar beşeri yaratıcılık ile aynı düzeydedir. İnsan tarafından söylenen her şey insan için hiçbir şeydir. Vahiy insana insan tarafından gerçekleştirilmeyen konuşmadır ve insana bağımlı değildir. (Tillich, 1957: 65).*

Tillich'in natüralist ve hümanist metotta, insanın soruları ve cevapları aynı seviyeye koyulması nedeniyle, cevaplarının tatmin edici bulunmadığı görülmektedir.

Reddedilen üçüncü metot düalist metottur. Bu metot diğer iki metoda oranla sorunla daha yakından ilgilidir. Bu nedenle anılan metot, insan ruhu ile Tanrı'nın ruhu arasında ne kadar büyük bir fark olsa da Tanrı'nın ruhu ile insanın ruhu arasındaki pozitif ilgiye dikkat çeker. İnsan çabası sonucu ulaşılabilecek bir



teolojik gerçeklik aracılığıyla söz konusu edilen bu ilgiyi açıklamaya çalışır (Tillich, 1957: 65).

Tillich korelasyon metodunu üç anlamda kullanır. Birinci anlamı dinî bilginin merkezî problemlerini ele alırken, ikinci anlamını ise, sonlu ve sonsuzun korelasyonu gibi Tanrı ve dünya hakkındaki ifadeleri içinde barındırır. Üçüncü ve son anlamında ise insan ile ilahî olanın ilişkisini ele almada kullanır. Bu son kullanımı, Tillich, insan-Tanrı ilişkisini gereği gibi ortaya koymaktan uzak duran kimi teologlara karşı yapmıştır. Ona göre Tanrı, doğası sonsuz olsa da, açılım sağlayabilmek için insana gereksinim duyar. Bu durum, korelasyon algısı ve bilişsellik içinde, “Bizim için Tanrı”, “Tanrı için biz” dayanışmasına iletir (Tillich, 1957: 61). Teori ve pratik bütünleşmesini sağlamıştır, fakat burada pratiğe daha öncelikli rol biçilerek temel olmuştur. Çünkü Alasdair MacIntyre’ın belirttiği gibi “pratikten soyutlanmış bir düşüncenin ideolojiye dönüşeceği” (Reçber, 2009: 141) kanaatindedir. Bu ideoloji epistemik anlamda bilimsel olan değil aksine çarpıtılmış bir yönelimdir.

Naci Kula, bir makalesinde bu duruma değinerek bu üçlü yapıyı bir nevi din felsefesi alanına taşımıştır. Kula bu konuya işaret ederek şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

*Kur’an’da insanın çevresi, Allah-insan-tabiat üçlüsü çerçevesinde şekillenmiştir. Bu durum, insanın çevresiyle ilişkisinin; birbirine bağlı, karşılıklı etki-tepkiye dayalı ve bir dengenin mevcudiyetini dikkate alan anlayış içerisinde, yaratılış amacına bağlı olarak oluşması gerektiğini insana kavratmaktadır. Bu şekilde kurulan ilişki tarzı, insanın çevresine ve kendisine yabancılaşmasını büyük ölçüde ortadan kaldıracak ve kendini çevresiyle uyumlu bir şekilde hissetmesine yardımcı olacaktır. Aynı zamanda buna bağlı olarak şiddet ve saldırganlık davranışlarından kaçınması gerektiğini de ona kazandırabilecektir (Kula, 2000:375).*

Tillich varlığın yerine varoluşu, tözün yerine de anlamı koyar. Geçmişte Grek Metafiziğinin günümüzde ise modernizmin gölgesinde kalan Hıristiyanlığın güncellenmesi gerekmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Tillich'e göre, modern duruma göre İncil'i, İncil'e göre de modern durumu yeniden değerlendirilmesi lazım gelmektedir (Tillich, 2006: 16).

Tillich özcü, rasyonel, ampirik ve indirgemeci anlayışları eleştirerek, birikimsel felsefe geleneğinin de yardımıyla bunun yerine fenomenolojik yöntemi yerleştirir. Her ne kadar seksenli yılların ortalarından itibaren feminist, postmodernist ve kognitif eleştirilerin hedef tahtası haline gelse de, fenomenolojik yöntemin güvenilirliğini ve güncelliğini korumayı başardığı söylenebilir. Her şeyden önce klasik fenomenolojiyle çağdaş fenomenoloji arasında indirgemecilik ve tarihselcilik karşıtlığı, otonominin korunması gibi konularda bir süreklilik ve tutarlılık vardır (Kuşçu, 2011: 11). Her ne kadar bu tartışmaları görmeye ömrü yetmediyse de, fenomenolojik yöntem Tillich için dine bakışta "yaşanmışın saf akışını tasvir eden" (Verneaux, 1994: 26) "bulunmaz Hint kumaşı" mesabesindedir.

Çünkü teolojik ve özselci anlayışlar terk edilerek, yerine çok boyutlu, daha dinamik ve daha diyalojik bir model geliştirmesinde imkan sağlamıştır. Fakat, salt fenomenolojik bir yöntemi takip etmemiştir. William Cantwell Smith'in geliştirdiği "birleştirilmiş eleştirel bilinç" kavramına benzer şekilde, içeriden anlama ve dışarıdan anlama bütünlüğünü sağlayarak, fenomenolojiyi teoloji tuzağına düşmekten kurtarmıştır (Kuşçu, 2011: 12). Yer yer İsa hakkındaki düşünceleri apolojetik-dini felsefe bakış açısından dolayı ön kabul tuzağına düşse de, toplamda işe yaramıştır.

Dini fenomenlerin yansımasının dışsal olanı ibadet nesnelere ve kutsal metinlerle olan ilişkiye (Alıcı, 2005: 80) bu gözle bakarız. Fenomenal bakış hem tasvir hem de sentetik görevleri aynı anda icra eder. Her din ve inanan kendi hareket

noktasından anlaşılmalıdır. Her inanan dinine eşsiz, otonom ve mutlak gerçeklik olarak bakar (Kuşçu, 2011: 12).

Özcü (essential) fenomenolojinin tenkidiyle Tillich, bir sıçrama daha yaparak diyalojik bir fenomenoloji kurar ve bu inşasını Tanrı'yla insan arasındaki ilişkide temellendirir. Bu ilişki tek taraflı olmayıp birbiriyle ahitleşmiş iki özgür aktör arasındadır. Fakat Tillich, Kristensen gibi dinin özselci tanımlarını reddetse de, dinin bir öze sahip olduğunu da reddetmez (Kuşçu, 2011: 20).

Zamana göre İncil'i, İncil'e göre zamanı yorumlama girişiminin felsefe, dinler tarihi, kültür ve sanat tarihi, psikoloji, sosyoloji ve doğa bilimleriyle temas halinde olması gerekir. Bu bağlamda, o dönemdeki insanların sanat eserlerini inceleyerek bu insanların birincil problemlerini ve çıkmazlarını nasıl ortaya çıkardıklarını anlayabiliriz. Ne var ki günümüz insanının yabancılaşmasının bir sebebi, sadece modernizm değil; dinin de çağın kavramlarıyla ifade edilememesidir. Hıristiyanlık mesajı, Tillich'e göre, günümüz dilinde ifade edilirse bu mesajın günümüz insanına hitabı da kolaylaşacaktır (Tillich, 2006: 18).

Tillich'in korelasyon yöntemiyle ilgili olarak anlattıklarına dayanarak söz konusu ifadeleri kısaca şöyle özetlenebilir:

- Durumdan kaynaklanan belirli temel 'varoluşsal sorunlar' vardır.
- Her ne kadar bu sorunlar durumun felsefi bir analizi ile ortaya çıksa da, bizatihi durumdan kalkarak cevaplanmaz.
- Bu sorunlar cevaplarını Hıristiyan mesaj (vahiy) içindeki büyük sembollerde bulur.
- Teoloğun görevi, Hıristiyan mesajdaki sembollerin insan varoluşunu tehdit eden sorulara birer cevap olduğunu göstermek ve onları gereği gibi yorumlamaktır (Tillich, 2006: 18).

Yani insana yeniden bir Prometheus görevi/riski bahşedilmiştir. Gökleredeki bilgiyi ıstırapla yeryüzüne indirmeyi amaçlamalıdır. Bunun için hem yeryüzüyle hem de gökyüzüyle bağlantı kuracak kapasitesi olmalıdır. Hayatın parçalı, hatalı, bütünlükten yoksun ve düzensiz yapısından sıyrılmadan, kendini aşip gerçeğe ulaşmalıdır.

Hürriyet sadece pratikte kendini belli eder. Yani somut eylemde kararlar alınır, imkânlar yakalanır. Hürriyet benim sağgörüm sayesinde kendini açığa vurmaz, tersine eylem sayesinde ortaya çıkar. Hürriyetin daha derin bir boyutu vardır. Onda insan ya kendi kendini yakalar ya da elinden kaçırır. O kendini kazanabileceği gibi yitirebilir de. Burada varoluş basit olarak onun kişisel varlığı, yani bizim her olduğumuz şey değildir. Varoluş daha doğrusu insanın en had imkanı olarak benlik oluşudur (Weischedel, 2014: 327-328).

Gerçek oluş ve varoluş, özgürlüğü gerektirir. Seçtiği tipte çakılıp kalmış bir varolan, varlık içinde katılaşıp ve varoluş olmaktan çıkar. Varolmak için önceki seçmelerimizin bir sonucu olan yeni varlıktaki olanaklara bakıp, hangisini olmak istiyorsak, onu durmadan ayırmamız gerekir (Foulquie, 1998: 45). İlişkisel yapının “bir ucunda dimdik ayakta duran Tanrı, diğer tarafta varoluşsal yapısından dolayı durmadan yıkılan insan” vardır (Buber, 2000: 77).

İman riski keyfilik değildir; o, kader ve kararın bir birliğidir. Ve o, risk olmayan yani bizzat kendimizde ve dünyamızda şartsız öğenin farkındalığı şeklindeki bir temele dayanır. İman, sadece bu temel üzerinde meşrulaştırılabilir ve mümkündür. Yaşamlarının anlarında (hatta kesitlerinde), riske girdikleri imanlarının iskaladığını tecrübe eden ve imanlarındaki ontolojik kesinliği ve şartsız öğeyi muhafaza eden, peygamberî ve seküler tipler kadar, mistik pek çok kişi örneğine tanık oluruz. En derin şüphe, şüphenin ön varsayımını yani şartsız bir şeyin farkındalığının altını sarsamaz (Tillich, 2003: 344).

## 1.2. Kaygı Kavramı

Tillich, kaygı kavramını ele alırken başta bizzat karşılaştığı Heidegger olmak üzere gelenekten yoğun bir şekilde etkilenmiş ve yararlanmışır. Onun korku ve kaygı kavramlarında yapmış olduğu ayırımdan anlaşıldığına göre, Tillich, kaygı kavramını Tanrı'ya yönlendirerek ona teistik bir form kazandırmıştır.

Önceleri biyolojik bir kavram olan kaygı kavramı, psikolojik, felsefi ve varoluşsal kullanımlar da kazanmıştır. Psikolojik manada kaygıyı kullanan ilk kişi Sigmund Freud iken onu felsefi ve varoluşsal manada ilk kullanan ise Sören Kierkegaard'dır. Freud'un psikolojik tanımında kaygı, "unheimliche (tekinsizlik, ürkütücü)" anlamına gelmektedir. Heidegger'e göre varoluşun kendisini ifşa ettiği esas fenomen kaygıdır. Başka bir ifadeyle varlık kendisini dasein aracılığıyla kaygıda gösterir. Dasein (dünyada varlık) kendisini daima birtakım ruhsal durumlarda bulur. Ruhsal durumlar dünyada varlık olmanın kaçınılmaz sonucudur (Heidegger, 1996: 126-127).

Heidegger'e göre, varlığı doğrudan kaygıda hissederiz. Varlık, sıkılıyorum diye inlediğimizde birden ortaya fırlar. Derin bir iç sıkıntısı, sessiz bir sis gibi varlığın uçurumlarını kaplayarak bütün şeyleri, insanları ve kendimizi, genel bir farksızlık içinde, garip bir surette eritir. Bu iç sıkıntısı var olanı bütünlüğü içerisinde bize gösterir (Heidegger, 1998: 41). Buradaki kaygı, bir objesi ya da sebebi olan kaygı değildir. Heidegger'in ifadesiyle neden ve niçini belli olmayan bir kaygıdır (Heidegger, 1998: 43). Karen Horney'in ifadesiyle "kaygıdaki tehlike gizli ve öznel" dir (Geçtan, 2005: 229).

Heidegger, kaygı kavramını Kierkegaard'dan almasına rağmen adını hiç anmaz ve psikolojik korku kavramından ayırt ederek analiz etmeye başlar. Ona göre, korku otantik olmayan bir varoluş durumudur. Zira korkunun objesi daima bu dünyaya ait bir objedir. Dolayısıyla bu tür bir ruhsal durum içindeki insan dünya

ile ilgili bir şeyden korkmaktadır ve güvenliğini dünyada aramaktadır. Oysa otantik varoluş durumunda birey hiçbir korkuya sahip değildir. Çünkü o dünyaya yönelmiş değildir. Dünyaya dalmış bir yaşam, korku ve güvensizlik yaşamıdır (Macquarrie, 1965: 67-68). Heidegger ise bu kavramı Kierkegaard'ın kaygı (dread), baş dönmesi sersemlik haline benzetmesinden almıştır. Kaygıyı özgürlükle ilişkilendiren Kierkegaard onun bir tür özgürlük sersemliği olduğunu düşünmüştür. Bu durum, özgürlük, bireyin kendi imkânlarını göz önüne getirdiğinde oluşur (Kierkegaard, 1957: 55). İnsan, bu varoluş sahasında yalnız bir varlıktır.

Heidegger, ayrıca kaygıyı incelerken onu üç form altında takdim eder: İlki, insanın sürekli soru halinde, oyun halinde ve tehlike altında oluşudur. İkinci formu ise kontenjan ve sonlu oluşudur. Bu durumda insan varlığın tam merkezinde hiçliği taşır. Bu içkin yokluk varlığının şartı ve gücüdür. Bundan itibaren varlık koyu bir karanlıktan çözülerek oluşur. Üçüncü boyut ise bir hata oluştur.

Tillich, kaygıyı insanın kendi sonlu oluşunun farkında olması şeklinde tanımlar. İnsan, sonsuzluğu düşündüğü anda kendi sonlu oluşunun farkına varır. Bu sonluluk ölüme doğru giden bir yolculuktan da anlaşılmalıdır:

*Kaygı, sonlu olmanın farkında olmaktır. Sonluluk gibi endişe de ontolojik bir niteliktir. Kaygı üretilemez, sadece görülebilir ve tanımlanabilir. Kaygıyı ortaya çıkaran koşullar ile kaygının kendisi ayırt edilmelidir. Ontolojik bir nitelik olarak kaygı, tıpkı sonlu olmak gibi her zaman ve her yerde mevcuttur. Kaygı kendisini ortaya çıkarabilecek her türlü nesneden bağımsızdır; o, sadece yokluk (nonbeing) tehdidine-ki sonlu olmak ile özdeşir- bağlıdır. Bu anlamda kaygının nesnesinin 'hiçlik'(nothingness) olduğu haklı olarak söylenmiştir. Hiçlik ise bir 'nesne' değildir. Nesnelere korkulabilir. Bir tehlike, bir acı, bir düşmandan korkulabilir, ancak korku, eylem ile yenilebilir. Kaygı ise yenilemez, çünkü hiçbir sonlu varlık onu yenemez. Kaygı, genelde örtük olsa da her zaman mevcuttur. Bu sebeple her zaman her yerde tezahür edebilir, hatta*

*korkulacak herhangi bir şeyin olmadığı durumlarda bile (Tillich, 1957: 191).*

Felsefi manada birçok tanımı olan kaygı, içinde yaşanılan dünyanın anlamsızlığının, tamamlanmamışlığının, düzen ve amaçtan yoksunluğunun farkına varıldığında hissedilen duygudur (Cevizci, 2005: 991). Kierkegaard'ın insanı da böyledir; kısacası, iç sıkılmasına düşmüş bir varlık. Ne kadar karanlık bir tablo bu kesindir. Fakat çok mudur? Bu da ayrı bir sorundur. Ne olursa olsun, iç sıkılması insana kendini haber verir, sefaletine ve büyüklüğüne birlikte işaret eder (Verneaux, 1994: 17).

*Kaygı, potansiyel olarak her zaman mevcuttur. O, insanın tüm varlığına nüfuz eder/işler; bedeni ve ruhu şekillendirir ve tinsel hayatı belirler. Kaygı, günah ve yabancılaşmadan oldukça uzak bir şekilde varlığın yaratılmış doğasına bağlıdır. Kaygı, Âdem'de mevcut olduğu gibi İsa'da da mevcuttur. Kutsal kitap kayıtları, Mesih olarak adlandırılan kişide bulunan, ölmek zorunda oluşun derin kaygısına işaret etmektedir (Tillich, 1969: 193-194).*

Tillich, kaygıyı korkudan kesin bir şekilde ayırmaktadır. Çünkü korkunun belli bir nesnesi olmasına karşılık kaygının bu tür bir nesnesi yoktur. Yukarıda da değinildiği, gibi kaygının tek nesnesi hiçliktir. Onun nesnesi tüm nesnelere olumsuzlayan bir nesnedir. Belli bir nesnesi olan korkuya karşı savaşılabilir. Ancak kaygıya karşı böyle bir şey mümkün değildir. Ancak bu ikisi birbirinden tamamen ayrı da değildir. Şöyle ki; mesela ölüm korkusu tüm ölümlerdeki kaygının ögesini belirler. Ölümlülük, sonluluk anlamında insan ruhunun deneyimlediği varoluşsal bir problem olmaktadır. Söz konusu problem, insanın gelecekte var olma beklentisiyle ortaya çıkmış bir sorundur. Bu tür varoluşsal sorunlar için Tillich, teolojik cevaplar önerir (İmamoğlu, 2005: 99). Bu anlamda kaygı nihai yokluk korkusu olarak da tanımlanabilir (Tillich, 1969: 36-39). Ona göre varlık yokluğu kucaklar. Yokluk varlığa aittir, ondan ayrılamaz. Varlığı çifte bir olumsuzlama olmadan düşünemezdik: Varlık, varlığın inkârının inkârı olarak

düşünülmelidir. *Güç* ise bir varlığın diğer varlıkların direnmesine karşı kendisini gerçekleştirme olanağıdır (Tillich, 2014a: 178).

Psikolojide korku ile kaygı arasında üç temel fark bulunur. Bunlardan ilki kaynaktır. Korkunun kaynağı bellidir, kaygının kaynağı belirsizdir. İkincisi şiddettir. Korku kaygıdan daha şiddetlidir. Üçüncüsü süredir. Korku kısa, kaygı ise uzun süre devam eder. Kaygının ortaya çıkmasında etkili olan bazı öğeler de vardır. Bunlardan ilki, alışlagelmiş ortamın ortadan kalkmasıdır, ikincisi olumsuz sonuçların ortaya çıkaracağı sonuçlardır. Üçüncüsü kişinin inandığı bir fikre zıt olarak yaptığı davranışın ortaya çıkardığı çelişkidir. Sonuncu öğe ise, gelecekte neler yaşanacağını bilinememesidir (Cüceloğlu, 1991: 277-278).

Tillich, *The Courage to Be* adlı eserinde kaygının üç şekli üzerinde durur: Birincisi “kader ve ölüm kaygısı (kısaca ölüm kaygısı),” ikincisi “boşluk ve anlam kaybı kaygısı (kısaca anlamsızlık kaygısı),” üçüncüsü “suç ve kınama (condemnation) kaygısı” (kısaca kınama kaygısı) (Tillich, 1969: 41).

Birinci türden kaygı yani ölüm kaygısı sonlu varlığın, kontenjan olduğunun ve nihâî zorunluluktan yoksun bulunduğu farkında olmasıdır. Bu aynı zamanda yokluk korkusu olarak da adlandırılabilir. Yokluk, ani bir ölüm korkusunun olmadığı durumlarda bile her an mevcuttur ve kaygı üretir (Tillich, 1969: 42-45). Yok olma korkusunun temel oluşturmasının yanında, insanın öldükten sonra varoluşunun devam etmemesi, plan, proje oluşunun yani yaratıcılığının bitişi türü bir dünyada bulunmama durumu vardır.

İkinci türden kaygı; “anlamsızlık kaygısı, tüm anlamları anlamlandıracak bir anlamı; nihâî kaygıyı kaybediş endişesidir. Bu endişe sembolik ve dolaylı da olsa, varoluşun anlamı sorusunu karşılayacak bir cevabı, bir tinsel odağı kaybediş ile ortaya çıkar” (Tillich, 1969: 47).



Üçüncü türden kaygıya göre; insan, kendisinden ahlaki eylemler beklendiğinin farkındadır. Ancak aynı zamanda kötü eylemler yapabilecek sınırlı bir özgürlüğe sahip olduğunun da farkındadır. Bu, insanda varoluş amacını (destiny) gerçekleştirememe kaygısı yaratır. Buradaki suçluluk, anlaşılacağı üzere, herhangi bir özgür eylemin sonucunda işlenen bir günaha karşılık duyulan bir suçluluk değil, varoluşsal bir suçluluktur (Tillich, 1969: 52-53). Kaygının her üç türüsü de varoluşsal ve ontolojik olup ortaya iflah olmaz bir umutsuzluk çıkarırlar. İnsan hayatı baştan sona bu umutsuzluğu yenme çabasıdır (Tillich, 1969: 54-55). Nesnesi belli olduğundan yenmesi nispeten kolay olan korku duygusu, benliğimiz gelişip insan olmamızın sonucu olarak yerini düşmanı belli olmadığından yenmesi de zor olan kaygı duygusuna bırakır (Dağ, 188).

Kaygı, hem olumlu hem de olumsuz bir duygu biçimi olarak değerlendirilebilir. Kaygıyı olumsuz olarak nitelendiren şeyler, akla uygun olmayışı ve ruhsal faaliyetleri yani düşünceleri rahatsız etmesidir. Kaygıyı olumlu olarak nitelendiren şeyler ise, korkulan şeylerle karşılaşınca kişiyi uyarması ve tedbir aldırması, kişiyi daha mutlu ve başarılı olmaya yönlendirmesi ve en önemlisi karakter ve kişilik gelişiminde etkin rol oynamasıdır (Ersevimi, 2005: 304-305).

Kierkegaard'a göre, kaygı geleceğe yönelik olarak anda ortaya çıkar. Gelecek ise özgürlük için bir imkândır ve gelecek zaman içinde mümkün olandır. Geleceğin belirsizliği ise insanı kaygı içinde bırakır çünkü kaygı ve gelecek birdir. Çünkü kaygı belirsizlik durumudur, gelecek de belirsizlik içerdiğinden gelecek insanı kaygılandırır (Kierkegaard, 2004: 163).

Varoluş bu kaygının bize vermiş olduğu şaşma ile başlar. Varoluşçuluğun öncüsü sayılan Pascal, "Orada değil de, burada bulunmama şaşırıp kalıyorum. Eskiden değil de şimdi burada bulunmama şaşırıp kalıyorum. Eskiden değil de şimdi burada bulunmam için hiçbir neden göremiyorum." diyordu. Maine de Birand

da, “Her düşünen varlığı bu kadar şaşkına çevirdiği halde, insan varoluşunun büyük sırrını nasıl düşünmez olur?” der (Foulquie, 1998: 43).

Tillich'e göre, “Her şeye gücü yeten Tanrı'ya iman, sonluluk kaygısını yenecek yeterlilikte bir cesaret sorusunun cevabıdır. Nihaî cesaret, varlığın nihaî gücüne katılım temeline dayanır... Ne sonluluk ne de kaygı kaybolur ama onlar sonsuzluk ve cesaret içine alınmış olurlar” (Tillich, 1969: 273). “Sadece ilahi olan, geçici varoluş kaygısına dayanacak cesareti verebilir.” Tillich'in “varolmak cesareti” adını verdiği bu duruma öğrencisi ve felsefesini psikolojiye uyarlayan Rollo May “yaratma cesareti veya yaratma vicdani” (May, 2015: 39) adını vermiştir.

İnkârın ve ölümün olduğu olumsuz bir dünyada, Tillich'e göre cesaret; yokluğa rağmen varlığın onaylanmasıdır. Bu onaylamanın gücü, her cesaret eyleminde etkili olan var olmak kudretidir. İman da bu kudretin tecrübe edilmesi, yaşanmasıdır (Tillich, 2014b: 27).

### **1.3. Protestan İlke Kavramı**

Protestan ilke, Tillich'in hocası Martin Kaehler'den etkilenecek geliştirdiği bir kavramdır. Tillich, Kaehler'in düşüncesinin odağını oluşturan “imanla aklanma” öğretisinin bu ilkenin gelişiminde büyük rol sahibi olduğunu ifade eder (Tillich, 1963: 9-10).

“İmanla aklanma'dan çıkarılan Protestan ilke, kendini beğenmiş bir otonomi (hümanizm tarafından temsil edilmektedir) kadar heteronomiyi de (papalığın yanılmazlığı öğretisince temsil edilmektedir) reddeder. O, kendini aşan bir otonominin ya da teonominin peşindedir” (Tillich, 1963: 12). Yani kısaca otonomi dediği şey insanın Tanrı'yı sürgüne göndererek kendi krallığını kurmasıdır. Bir nevi insanın tanrılaştırılmasıdır. Soru ve cevap aynı yerden alınır

ve her şey dünyevidir. Heteronomi ise her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği, insana söz hakkının verilmediği bir durumdur. Soruları sadece Tanrı sorar ve o cevaplar, soru ve cevaplar aşkındır. İnsanın durumu göz önünde tutulmaz. Tillich, bu ikisini birleştiren, insanı odağa alan teonomi ilkesini öne sürmüştür.

Protestan ilke, Katolik çoğunluğun kararlarına karşı Protestanların itirazları sonucu ortaya çıkmıştır. Tillich'e göre Katoliklerin kararları görece bir gerçeklik için yapılan bir iddiadan ibarettir. Protestan ilke, bütün dinlerin ve kültürel gerçekliğin yargılayıcısıdır ve böylelikle kendini Protestan diye isimlendiren din ve kültürü içerir (Tillich, 1963: 163).

“Protestan ilke varlığın tamamının analizinden türeyen ontolojik kavramların en üstünü değildir, koşullu veya koşulsuz arasındaki doğru ilişkinin teolojik açıklamasıdır veya Tanrı ve insan arasındaki konuşmadır” (Tillich, 1963: 163). Protestan ilke teolojinin iman adıyla çağırdığı teolojik şey ile ilgilidir. Koşulsuz bir şeyin gücü ile biz zihnimize kavrarız. Bizim tarafımızdan kavranan bu güç, iman durumunun yanı sıra bir güç değildir, en yüksek olan değildir, objeler arasında bir obje değildir, hatta en iyi de değildir; ama o bütün varlıkların ve objelerin niteliğidir. Protestan ilke bu ilişkinin ifadesidir. O sonlu ve koşullu girişimlerin, koşulsuz düşünce ve eylemin yerini gasp etmesine karşı muhafızdır (Tillich, 1963: 163). Bu ilke Tillich'in fenomenolojik yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Ona göre Hıristiyanlıkta olduğu gibi diğer dinlerde de kendine özgü, sonsuza kadar örtük olan bir derinlik vardır. Her dinde devam eden ve edecek olan bir “Mutlak”ı saptırmaya karşı bir çaba vardır. Öyle ki, doğunun büyük mistik sistemleri bu mücadeleden kaynaklanmışlardır. Fakat bu mücadele hiçbir yerde saptırmadan tamamen saf olacak kadar radikal değildir. Bu yüzden diğer dinlerle karşılaşmalarımızda dönüştürmeler (converts) yapmaya çalışmamalı; bilakis, diğer dinleri kendi mutlakları ile değil de Mutlakla karşılaştırdıklarının farkına vardıkları alan olan kendi derinliklerine doğru yönlendirmeliyiz. Burada

Mutlakla, kendi mutlakları arasındaki ayrımı Tillich fenomen öncesi Tanrı ile insanın kendisinin yaşantı yoluyla edindiği Tanrı imgesini birbirinden ayırmak için kullanmıştır. Her gün için oluşmakta olan bir dünya ve kendini inşa eden bir insan gerçekliğiyle karşı karşıyayızdır. Gördüğümüz fenomenler bize görüldüğü manada anlam kazanır ve insan prizmasından geçirilerek okunur. Dolayısıyla fenomenler her an için aynı olmaz. Bir nevi formelleşmeye direnen, dinamizmi temsil eden yöndür “Protestan ilke”.

Tillich'e göre, sembolik içerikten yoksun bir fiil subjektif duygudan öteye gidemez. Pratik fiili olmayan sembol nesnenin objektifliğinden başka bir şey değildir. Her iki durumda, bir iman tutumuna, yani biçime zorla giren Şartsızın bir varoluşuna ulaşmayız. Bunlar, inanmayan kutsalın “öznelleştirilme”sinin veya “nesnelleştirilme”sinin iki durumudur (Tillich, 2000: 121).

Protestan ilke tarihin bütün dönemlerinde etkili olan Tanrı-insan ilişkilerinin açıklandığı bir ilkedir. Ayrıca bu ilke ne özel bir dini ya da kültürel fikir değil, tarihin değişikliklerine bağlıdır, ne de dini tecrübenin artışına, azalışına ve ruhsal güce bağlıdır. Protestan ilke, bu haliyle, bütün dinlerin ve ruhsal tecrübelerin nihai ölçütüdür (Tillich, 1969: 12).

Bu durumu aklın derinliği diye adlandırdığı durum ile açıklamak yerinde olacaktır. Aklın derinliği, akıl olmayan fakat akli aşan ve onun vasıtasıyla ortaya çıkan bir şeyin ifadesidir. Akıl, hem nesnel hem de öznel yapısında bu yapılarda ortaya çıkan fakat onları güç ve anlam olarak aşan bir şeye işaret etmektedir (Tillich, 1957: 79).

Tillich din ile kültür arasındaki ilişkiyi; “din kültürün özü, kültür ise dinin ifadesidir.” şeklinde tanımlar (Tillich, 1963: 12). Protestan ilke adına, din ve kültür arasındaki dengeyi bozacak her türlü kutsallaştırmaya karşı çıkar. Kutsal

alan ile seküler alan arasındaki açığı kapatmak, laisizm ile din arasındaki anlaşmazlığa son vermek ister (Tillich, 1963: 174).

*Protestan ilke, bütün Protestan gerçekliklerin eleştirel ve dinamik kaynağıdır; ama onlardan hiç biriyle özdeş değildir. O bir tanımla sınırlanamaz. Hiçbir tarihi din onu bitkin duruma düşürmemiştir; o reformasyonun yapısıyla veya ilk Hıristiyanlıkla, hatta hiçbir dini formla özdeş değildir. O bütün kültürel formları aşmaktadır. Öte yandan, o, onların hepsinde görünebilir; zira o onlardaki yaşayan, hareketli ve yorulmaz güçtür. Tarihi protestanizmde özel bir yolla var olduğu zannedilen odur. İsmi Katolik çoğunluğun kararlarına karşı oluşan protestodan alan protestan ilke, görece gerçeklik üzerinde tekel kurma amacı güden mutlakıyetçi iddialara karşı –bu iddialar Protestan Kilisesi’nden bile gelse- yapılan insani ve ilahi protestoyu içermektedir. Protestan ilke, kendisini Protestan diye niteleyen kültür ve din dahil, bütün kültürel ve dini gerçekliğin yargılayıcısıdır (Tillich, 1963: 239).*

#### 1.4. Yabancılaşma Kavramı

Birçok alanda temelleri, açılımları ve kullanım alanı olan yabancılaşma kavramının öncelikle etimolojik kökenine bakmamız gerekmektedir. Latince “alieno”, İngilizce ve Fransızca “ alienation” olarak ifade edilen yabancılaşma kavramı, Türkçeye Farsça boş, ıssız yer anlamındaki “yaban” sözcüğünden geçmiştir ve yabani, yabancı, el, medenileşmemiş, toplum dışı vb. anlam içeriklerine sahiptir (Eyüboğlu, 1995: 714).

Yabancılaşma olgusunu bir felsefi problem olarak ele alan ve felsefe alanına kazandıran ilk düşünür Hegel’dir. Düşünür “*Tinin Görüngübilimi*” adlı eserinde insanı fenomenolojik ve tarihsel bir varlık olarak ele alarak varlığı diyalektik oluş süreci içerisinde tanımlar. Bu sürecin temelinde düşünme ve varlığın türdeşliğini ifade eden ‘akıl’, ‘töz’ veya ‘ide’ yer almaktadır. Tinin amacı kendi bilinç ve özgürlüğüne ulaşmaktır. Bu bağlamda ilk gerçekleşmesini doğada bulur fakat tin doğada kendinden uzaklaşarak, yabancılaşarak başka bir şeye dönüşmüştür.

Buna göre doğada ide artık kendisinde değildir, özüne aykırı düşmüş ve kendisine yabancılaşmıştır (Hegel, 1986: 23; Gökberk, 1990: 438 (Durak-İrğat, 2016: 80). Tarihin hareketi de aklın kendisine yabancılaşması ve nesneleşmesi ve bu yabancılaşmanın aşkınlığını ifade ediyordu (Marshall, 1999: 299).

Hegel'e göre bu çelişki tin üçüncü basamakta yani kültür ve tarih dünyasında determinizmden kurtularak özgürleşmektedir (Hegel, 1986: 157). Dolayısıyla kişinin kendine yabancılaşmadan kurtulması için doğada olmayan özgürlük bilincine sahip olarak bilinçli eyleyen bir kişiye dönüşür. Hegel bu süreci 'sübjektif tin'den başlayarak basamak basamak 'objektif tin' ve oradan 'mutlak tin' olan ve sanat, din ve felsefede ifadesini bulan, tinin gelişme basamaklarından söz etmektedir (Özlem, 2010: 122-123).

Hegel felsefesinde karşımıza çıkan Köle-efendi diyalektiği bu anlamda özbilincin kökeninden söz etmeyi zorunlu olarak özbilincin özerkliğinden ve bağımsızlığından, bir diğer ifadeyle efendilik ve kölelikten söz etmeyi içerir. Buna göre insanlar arası ve insan doğa ilişkisinin tarihi köle ve efendi diyalektiğinin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesinin diyalektiğini oluşturur (Bümin, 1987: 33).

Efendi-köle diyalektiği insanın, insan olma, kendi bilincine ulaşarak özgürleşme sürecinin bir ifadesidir. İnsan hayvanlardan farklı olarak kendi biyolojik varoluşunu kendini özerk bir varlık olarak kabul ettirme doğrultusunda savaşım vererek aşar. Köle savaşta kendi doğasını aşamadığı için efendinin ve doğanın kölesi olarak çalışacaktır (Bümin, 1987: 34).

Yabancılaşma terimi, en genel çerçevesiyle bireylerin birbirlerinden ya da belirli bir ortam veya süreçten uzaklaşmalarını anlatır. "Yabancılaşma" Karl Marx'ın yazılarında temel bir önem taşımaktadır ve olağan bir şekilde Marksist

sosyolojiyle birlikte anılır. Bu argümanın; felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutları vardır (Marshall, 1999: 798).

Genel bir değerlendirme yaparsak yabancılaşma insanın doğadan bunun doğal sonucu olarak kendinden kopmasıdır. Daha sonra bu kopuş Charlie Chaplin'in *Modern Zamanlar* adlı filminde betimlediği seri üretim tarzının ortaya çıkmasıyla iş parçalara ayrılmış ve insan da bu parçalar arasında bir dış haline gelip parçalanma yaşamıştır. Bu parçalanma bununla da kalmamış kişinin ürettiği sürece, iş ve arkadaşlık ilişkilerine, ne yaptığıyla ilişkin bilgiye ve ürettiği eşyayı pazarda alarak ürettiği eşyaya yabancılaşmasıyla devam etmiştir. Şehirleşme ve küreselleşme hayatı sanallaştırıp bu süreci hızlandırmıştır. Bu durum insanı bir eşya haline getirip şeyleştirmiştir.

Bumin: "Kuşkusuz insan, kendi dışındaki dünyadan başka bir şey olduğunun bilincine vararak özbilincine ulaşır ve insan olur. Ama bu varoluşun kendisi, yine, dünyada yer alır. Bu nedenle, insanın zamansal-mekânsal bir gerçeklik olarak kavranılması, özbilinçle dünya ilişkisinin Descartes ve Kant'ta gördüğümüzden farklı bir biçimde kurulmasını gerektirir." demiştir (Bümin, 1987: 23). Nisbet'e göre ise şehir, örgütsüzlük yabancılaşma ve zihinsel tecrit olmayla sosyolojik önermelerin bağlamını oluşturur (Marshall, 1999: 399).

Yabancılaşma küreselleşme süreci ile birlikte insan ilişkilerini etkileyen, dönüştüren bir kavram haline gelmiştir. Temelde yabancılaşma kavram olarak bireysel psikolojik bir durumdur. Tezcan'a göre yabancılaşma içinde olan kişi, üyesi olduğu toplumdaki uzaklaşmış, onu ve değerlerini reddetmiş, toplumuna ve kültürüne karşı düşman olmuştur (Tezcan, 1985: 121).

Günümüzde ise yabancılaşma kavramı insanın çevresiyle, toplumla olan ilişkilerinde yaşadığı olumsuzlukları belirlemek için kullanılmaktadır (Tezcan,

1985: 122). Yabancılaşmanın tarihsel arka planını açıkladıktan sonra, Tillich'i daha iyi anlamak için varoluşçu filozoflar açısından önemini açıklayacağız.

Kierkegaard'da yabancılaşma Tanrı'nın huzurunda olma ve günah kavramlarıyla nispeten olumlu bir yaklaşımla ele alınır. Ona göre Hıristiyan, Tanrı'nın huzurunda olduğu andan itibaren bu kategori ortaya çıkar, zira gerçekten imanla günah şuuru aynı şeydir. "Suçlu" hissedilerek Tanrı'nın huzurunda olunur. Söz konusu olan sadece şahsi olarak işlenen günahlar değildir. Günah daha derin bir şeydir. Bu metafizik bir olaydır. İlkin: sonsuzdan aşılmaz bir uçurumla ayrılmış, sonlu ve kontenjan bir varlık olarak hissedilmek; oysa sonlu, varlığının farkına ancak, sonsuzla ilişki ile sonsuza muhalefetle varır. Fakat günahın bundan daha başkası da vardır. Günah özellikle ahlaki bir karaktere sahiptir: İlkin, aziz olmayanın aydınlanması, Tanrı ile karşılaştırıldığında üç kat daha aziz denilebilirse. Sonra kendinde, Âdem'in oğlu olarak bizi Tanrı'dan ayıran orijinal günahın silinmez belirtisini yakalamak. Böylece günah "beni" ortaya koyar, bir çeşit "existentielle (varoluşsal)" diyalektikle bireyliliği oluşturur. Günahla, insan Tanrı'ya karşı kendi varlığını, aynı şekilde Tanrı huzurunda kendi varlığını doğrular (Verneaux, 1994: 17).

Marcel'de yabancılaşma, fikirlerini sahip olduğu eşya gibi incelemek, aynı zamanda kendisinin köreltilmiş bir yanına köle olmaktır. Diğer taraftan, fikirlerini korumak ve onları her şey hakkında veya her şeye karşı gelmek için muhalefet etmektir. İşte ideoloğun tutumu, fanatikliğin ilkesi budur (Verneaux, 1994: 80).

Tillich de yabancılaşmayı Kierkegaard gibi günah, varoluş olarak dünyada bulunma ve ayrılma olarak görür. Ona göre, günah bir ayrılma durumudur. Varlığın temelinden, kendisinden ve toplumdaki ayrılımdır (Tillich, 1948: 154). Yaratılan varlık olarak da insan yabancılaşmıştır. Tillich'e göre uygulanan yaratma ve varoluş aynı şeydir. Varoluş durumu bir yabancılaşma durumudur (Tillich, 1957: 45). Düşüş hikâyesinin Hıristiyanlığın önemli bir bölümü olarak



adlandırır ve antropolojik önemi olduğunu belirtir (Tillich, 1957: 29). Bu olayı literal manada okumayarak bir düşünün mitten arındırılmasının derin köklerini arar. Bu düşünüşü, Calvin'in kendisindeki zayıflık (weakness itself) kavramıyla açıklar (Tillich, 1957: 32). Kendisindeki Tanrı imajını görmek insana düşünüş imkânı verir (Tillich, 1957: 33). Tillich'in özgürlük anlayışı Sartre'dan farklıdır. O, insandaki "özgürlüğün sınırlı" (Tillich, 1957: 31) olduğunu belirtir çünkü özgürlük izafidir. Ama bütün biyolojik, sosyolojik, psikolojik ve kültürel sınırlamalara rağmen insanoğlu bu durumu aşabilir (Tillich, 1957: 56).

Tillich, Âdem'in yasağı çiğnemediği önceki durumunu "rüyadaki masumiyet" olarak adlandırır. Bu durumda kader ve özgürlük hareketine geçmemiş ve bilkuvve (potansiyel) olarak vardır (Tillich, 1957: 56). İnsanoğlu bu rüyadaki masumiyeti kaybetmesi ve özgürlüğünü bilgi, güç ve suçluluk yoluyla aktüelleştirme sonucu bir med cezir yaşamaktadır (Tillich, 1957: 35-36). Ona göre bu varoluşsal yabancılaşma nedeniyle insanın her yerde ve her zaman günaha girmemesi imkânsızdır. Mücadele dediği şey izole edilmiş bireyin mücadelesi değildir. Günlük hayattaki ilahi ve şeytani bir mücadeledir (Tillich, 1957: 39). Bu bir nevi insanın kaderiyle özgür iradesini dengelemesidir. Buna Tillich, hayatın evetlenmesi "respond" (Tillich, 1957: 40) adını verir. Bu evetlemeyi azaltan yorgunluk, hastalık, sarhoşluk, nevrotik dürtüler ve piskotik bölünmeler gibi şartlar olabilir (Tillich, 1957: 42). Tanrı'ya olan düşmanlığı, Tanrı'ya ait olmanın bir ifadesi olarak görür. Nefret imkânının olduğu yerde, sevgi imkânının da olduğunu belirtir (Tillich, 1957: 45).

Yabancılaşmanın İncil'de birebir bulunmadığını ancak insani durumun (predicament)'in, kitapta sembollerle ve tanımlarla ifade edildiğini belirtir. Örneğin, Cennet'ten çıkarılma, insanoğlu ve doğa arasındaki mücadele, kardeşler arasındaki düşmanlık, dilin karmaşıklığı nedeniyle ulusların

yabancılaşması ve yabancı tanrılara (alien gods) tapan (turn) insanlar yabancılaşma kavramını örneklendirir (Tillich, 1957: 46).

Tillich'e göre diğer bir yabancılaşma örneği kendini beğenmişliktir (hubris). Tanrı'nın sonsuzluğunu tanımayan insan, kendisini ilahi seviyeye çıkartır. Ayrıca parçalı/sınırlı gerçekliği mutlak gerçeklik gibi göstermeye "manevi günah" adını verir. Sınırlılığını, hatalarını, cehaletini, güvensizlik, yalnızlık ve kaygısını itiraf etmeden Tanrı'ya benzemeye çalışır (Tillich, 1957: 51). İnançsızlıkla ilahi daireden çıkıp, kendi benliğini varoluşun merkezine koyar (Tillich, 1957: 52).

Tillich, şehveti (concupiscence) de bir yabancılaşma olarak görür. Bu durumu açıklarken libido kavramıyla açıklar. İnsanlar için cinsellik, bilgi, güç, güç ve maddi zenginlik önemli olmakla beraber, bunları sadece kendisi için istemeyi şehvet olarak tanımlar (Tillich, 1957: 53). Bu durum insanlığın temel ve yaratılmış iyiliğiyle tezat teşkil eder. (Tillich, 1957: 55). Ayrıca daha önce kaygı kavramında bahsettiğimiz ölüm, anlamsızlık, sonluluk gibi kaygılar da bireyde yabancılaşmaya sebep olmaktadır. Tillich, boşluktaki insanın soru sormadığını ve sorduğu sorulara cevap vermeyen "güvenli" bir yapı içinde ilerleyerek de yabancılaştığını belirtir (Tillich, 2014b: 71). İnsanın sonluluğu ile yabancılaşması koşulları altında, aslında bir olanla varoluşsal olarak ayrı hale gelir. Tillich, bu duruma "bir parça olarak varolma cesareti" adını verir (Tillich, 2014b: 106).

Tillich'in ontik kriz diye adlandırıldığı durum, insanın Tanrı'ya yabancı olması değil, ondan yabancılaşmasıdır. İnsanoğlu Tanrı'sız olamamasına rağmen onun imajını saptırır. Temelinden ayrılan insan hüznün, trajedi ve kendini yok etmek yasaları altında yaşar. Çünkü o birbirini ardına saptırılmış Tanrı imajları üretir ve bunlara tapar (Bayer, 2008: 20-21).

Tillich'in felsefesinde Tanrı'ya yönelik iki farklı yaklaşım tarzı birbirinden ayırt edilebilir: Yabancılaşmanın üstesinden gelme ve bir yabancıyla karşılaşma. İlk

tarzda insan, Tanrı'yı keşfederken "*bizzat kendini*" keşfeder; keşfettiği kendini sonsuzca aşmasına rağmen, bizzat kendisiyle özdeş olan, yabancılaşmakla birlikte, kesinlikle kopmadığı ve kopamayacağı bir şeyi fark eder. İkinci yolda insan, Tanrı'yla karşılaşırken bir "*yabancıyla*" karşılaşır. Karşılaşma tesadüfidir. Esas itibariyle onlar, birbirine ait değildir. Onlar tecrübe kabilinden ve farazi bir temel üzerinde arkadaşlık kurarlar. Ancak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanatlar öne sürülebilir.

## 2. SONUÇ

Düşüncenin en temel yapı taşı olan kavramlar, insanoğlunun anlam arayışındaki vazgeçilmez unsurların başında gelmektedir. Nitekim onlar, zihin ve dış dünya arasındaki bağı kuran, özneyi nesneye yönelten, nesneyi de özneye tanıtan araçlardır. Özne ve nesne arasındaki ilişkide öznenin nesneyi tasnif ve kategorize etmesi kavramlar üzerinden mümkün olmaktadır. Özne, varlığı soyutlar, genelleştirir ve kavramlaştırarak zihinselleştirir, aklileştirir ve bu sayede onlar hakkında düşünür, çıkarımlar yapar nihayetinde hükümler elde ederek iletişimde bulunur. Bu yönüyle kavramlar başta sosyal bilimler olmak üzere her disiplinin vazgeçilmez unsurlarıdır. Kavramlar, varlığın dile gelmesi- getirilmesi- ve bilgiye dönüştürülmesi işlevinin başında yer almaktadır.

Paul Tillich'e ait özgün kavramsallaştırmalar üzerinden, düşünce inşasında kavramsallaştırmanın önemini analiz edilmeye çalışıldığı bu makalede Tillich'in, kavramları mantıksal açıdan önermelere, hükümlere, tanımlara ve kıyaslara ne denli ustaca uyguladığı gösterilmeye çalışıldı. Ayrıca düşünürün, kavram türleriyle felsefi dile dayalı epistemolojisi arasında ne tür bir ilişki kurduğu sorgulanarak; kavram, dil ve düşünce arasında ontolojik ve epistemolojik açıdan bütüncül olarak nasıl tutarlılık sağladığı gösterilmeye çalışıldı. Paul Tillich'in, düşüncelerini üzerine inşâ ettiği kavramları analiz ettiğimiz de görüyoruz ki, kimi

kendi icadı olan kimisi de yeniden anlam yüklediği kavramlar üzerinden Tillich, özgün bir din felsefesi kurmuştur. Tillich'in sosyal bilimler alanında kavramsallaştırmanın önemini kavradığını, düşüncesini ifade ederken kullandığı kavramsal örüntü üzerinden çok iyi anlamaktayız. Hiç şüphesiz onu bu denli tanınır kılan özelliklerinin başında düşüncelerini kavramsallaştırarak yazmış olması gelmektedir. Buradan yola çıkarak şu sonuca ulaşabiliriz: Sosyal bilimlerde kendi kavramlarıyla düşünmek, yazmak ve konuşmak özgürlük ve özgünlüktür. Bunu yapamayanlar başkalarının kavramlarını aynen alıp dillerinde ona karşılık ararlar. Oysa doğru olan kendi anlam-değer dünyamızdan kendi kavramlarımızı üretmektir.

#### KAYNAKÇA

- Alıcı, M. (2005). "Kutsala Giden Yol." *Din Bilimleri Dergisi*, 5 (3): 73-120.
- Bayer, Oswald (2009). "Tillich as a Systematic Theologian." *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. (Der.) Russell Re Manning. New York: Cambridge University Press. 18-35.
- Buber, M. (2000). *Tanrı tutulması*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Bümin, T. (1987). *Hegel bilinç problemi, köle-efendi diyalektiği praxis felsefesi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (1991). *İnsan ve davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dağ, İ. (1999). "Psikolojinin Işığında Kaygı." *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, (6): 167-174.
- Durak, N., İrğat, M. (2016). "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan." *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2: 75-88.
- Ersevîm, İ. (2005). *Freud ve Psikanaliz'in temel ilkeleri*. İstanbul: Assos Yayınları.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1995). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Foucault, M. (1972). *Archaeology of knowledge and the discourse on language*. London: Tavistock Publications.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun varoluşu*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Geçtan, E. (2005). *Psikanaliz ve sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gökberk, M. (1990). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hanefi, H. (2003). "Kelam İliminin Tarihselliği." Çev., İbrahim Aslan. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2): 155-174.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin görüngübilimi*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Heidegger, M. (1996). *Being and time*. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1998). *Metafizik nedir*. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.
- İmamoğlu, T. (2005). "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi." Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23: 261-290.
- Johnstone, R. L. (1992). *Religion in society*. New Jersey: Prentice Hall.
- Kierkegaard, S. (1957). *The concept of dread*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2004). *Kaygı kavramı*. Ankara: Hece Yayınları.
- Kula, N. (2000). "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi." Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (9): 370-380.
- Kuşçu, E. (2011). *Din Fenomenolojisi*. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Lincoln, B. (1999). *Theorizing myth: Narrative, ideology and scholarship*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Loomer, B. M. (1956). "Tillich's Theology of Correlation." The Journal of Religion, 36 (3): 150-156.
- Macquarrie, J. (1965). *An existentialist theology a comparison of Heidegger and Bultmann*. New York: Harper Torchbooks.

- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- May, R. (2015). *Yaratma cesareti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Özlem, D. (2010). *Tarih felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2014). *Theaitetos*. İstanbul: Say Yayınları.
- Reçber, M. S. (2004). "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği." *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1 (39): 20-41.
- Reçber, M. S. (2009). "Ethics and Politics." *İslam Araştırmaları Merkezi Dergisi*, (21): 138-143.
- Tezcan, M. (1985). "Gençlik ve Yabancılaşma." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 18 (1): 121-127.
- Tillich, P. (1948). *The shaking of the foundations*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Tillich, P. (1951). *Systematic theology I*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1957). *Systematic theology II*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1963). *The Protestant Era*. Chicago: Chicago University Press.
- Tillich, P. (1969). *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.
- Tillich, P. (2000). *Din Felsefesi*. Çev., Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Tillich, P. (2002). "Din Dilinin Doğası." Çev., Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2): 227-236.
- Tillich, P. (2003). "İki Tip Din Felsefesi." Çev., Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1): 331-344.
- Tillich, P. (2004). *Aşk, güç ve adalet*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.
- Tillich, P. (2014a). *Ahlak ve Ötesi*. Çev., Aliye Çınar. Ankara: Elis Yayınları.
- Tillich, P. (2014b). *Olmak Cesareti*. Çev., F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan us Yayınları.
- Verneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Çev., Murtaza Korlaelçi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Weischedel, W. (2004). *Felsefenin arka merdiveni*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Wuthnow, R. (2003). Study Religion, Making it Sociological. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Şener, H. (2018). "Paul Tillich'in Vahiy anlayışı." *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 16 (1): 261-290.

## EXTENDED ABSTRACT

### Introduction

The most important contribution to the field of scholars, who are dealing with social sciences in general and especially philosophy, is undoubtedly original concepts. As a matter of fact, the concept of Ibn Khaldun "Umran" and the concept of Marx "alienation" are special to them. Concepts are the key elements in solving the problems encountered in the field of thought and building new thoughts. Conceptualization, on the one hand, provides a universalization of a branch of science, while on the other hand it provides the authenticity with the civilization that contributes to the knowledge. For example, Paul Tillich (b. 1965), a member of the Christian civilization, placed the concern on the basis of faith; whereas Yunus Emre, a member of the Islamic civilization, has used love as the foundation of faith.

While every thought is constructed in the meaning world of the mind to which it belongs, it also have both existence / phenomena in the field of mind and language. Thought, which goes through all of this existence, means conceptualized. The conceptualization word used in the form of "conception" in Western languages derives from the word "conceptio" which means the concept in Latin. It is impossible to build a new mind without concepts. Concepts are indispensable elements of thinking. Without them, the act of thinking neither can be mobilized nor the subject of thinking can be grasped. Concepts are the basic intellectual elements that bear the unique qualities of the mind, civilization and language they are emdedded, and distinguish them from others Minds, tongues, civilizations that can not produce concepts are destined to disappear in the process because they can not have thought. This paper aims to reveal the importance of Paul Tillich's philosophical significance in terms of constructing the conceptualization by analyzing the concepts he has built upon his ideas.

Just as, it is about faith, the knowledge of a social / human thing is an ontological part of it. Faith is identifiable, knowable. But here we are faced with the question of the necessity of using concepts because the concepts used, on

the one hand, are difficult to grasp (elusiveness) and these concepts are slippery and on the other hand they must be scientific expressions of mutual thinking in order to be able to understand scientifically. Therefore, there is no general consensus on the concepts. Western civilization, since the 17th century, has elevated itself to the position of scientific agent and has made all the conceptualization from its own perspective. So, in this way the dominance of the minds has shown the most brutal example of presenting itself as the ultimate truth.

This article has an indirect aim to analyze an example in the West to reveal the authenticity of another work - the Qur'an-based theory of emotion, which aims to emphasize the importance of concept and conceptualization in the thought process.

The primary purpose of using concepts is to prevent evaporation of the concept by defining the intended purpose. The secondary purpose is to make comparisons.

### **Method**

Tillich has said that problems are taking us to make ontological investigations. These concepts suggest that the problems can not be clarified or solved without answering the question of how it exists in the being / being itself. It expresses that the problem of existence itself is an ontological problem, that what we call "root meaning" that we use is appropriate in terms of how ontological problems emerge and how to respond. We are all born nominalist entities in this perspective. However, according to him, ontology is not speculative but it is descriptive.

The correlation method reveals the content of Christian faith, acting on theological answers with existential questions in interdependence. Tillich defines correlation as the reciprocal relationship between two independent factors; a relationship in which both parts influence each other but remain independent at the same time.

### **Findings (Results)**

At first, the concept of anxiety was biological but it has also gained a psychological, philosophical and existential use. Sigmund Freud was the first person to use anxiety in psychological meaning, while Søren Kierkegaard was the first person to use it in philosophical and existential way. In Freud's psychological definition, anxiety means "unheimliche" (uncanny, tremendous).



The protestant principle has emerged because Protestants' objections to the decisions of the majority of Catholics. According to Tillich, Catholics' decisions are based on a claim made for a relative reality. The Protestant principle is the judge of all religions and cultural reality, and thus includes the religion and culture that call itself Protestant. The Protestant principle is a principal manifestation of God-man relationships that are effective in all periods of history. Moreover, this principle is not a special religious or cultural idea, it depends on the changes of history, nor on the increase of religious experience, decline of spiritual strength. The Protestant principle, as such, is the ultimate measure of all religions and spiritual experiences.

Tillich also evaluates alienation just like Kierkegaard as sin, existing as an existence in the world and separation from it. According to him, sin is a state of separation. It is a separation from its foundation, itself and society. As a created being, a person is alienated. According to Tillich, creation and existence are the same things. Existence is an alienation. The fall tells the story of an important part of Christianity and indicates an anthropological significance. By reading this phenomenon in literal way, a fall seeks the deep roots of purifying the myth. This decline is explained by the concept of weakness itself in Calvin. Seeing the image of God in himself gives man the possibility of fall. Tillich's understanding of freedom is different from Sartre. He states that the "freedom is limited" in the human because freedom is a sign of relativity. But despite all the biological, sociological, psychological and cultural limitations, mankind can overcome this situation.

### **Conclusion and Discussion**

In social sciences it is freedom and originality to think, write and speak with their own concepts. Those who can not do this do not understand anything. But what is true is to produce our own concepts from our own meaning-value world.