



**MARTIN HEIDEGGER'İN TEOLOJİ ANLAYIŞI
VE ONTO-TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ**

Fatma TOSUN KÖSE

Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
2020
Her Hakkı Saklıdır

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Fatma TOSUN KÖSE

**MARTIN HEIDEGGER'İN TEOLOJİ ANLAYIŞI
VE ONTO-TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

ERZURUM-2020



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "MARTİN HEIDEGGER'İN TEOLOJİ ANLAYIŞI VE ONTO-TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

23.07.2020

Aslı Islak İmzalıdır.

Fátma TOSUN KÖSE

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, Fatma TOSUN KÖSE tarafından hazırlanan bu çalışma 23/ 07 / 2020 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sinan ÖGE

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Doç. Dr. M. Fatih KALIN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖN SÖZ	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
ŞEKİLLER DİZİNİ	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER'İN DÜŞÜNME PRATIĞI BAĞLAMINDA FELSEFE VE TEOLOJİ

1.1. TEOLOG HEIDEGGER'DEN DÜŞÜNÜR HEIDEGGER'E	5
1.2. FELSEFİ YOLU	7
1.2.1. Philein To Sophon'dan, Philosophia'ya	13
1.2.2. Felsefi Yolundaki Çıkmaz: Teoloji.....	15
1.2.3. Hıristiyan Teolojisi'nin Etkisi.....	18
1.2.4. Felsefe – Teoloji İlişkisi.....	22
1.2.5. Pozitif Bir Bilim Olarak Teoloji	24
1.3. METAFİZİĞİN TEOLOJİ İLE ÖZDEŞLEŞTİRİLMESİ	29
1.3.1. Duns Scotus ve Transandantal Felsefe	33
1.4. METAFİZİĞİN ÖTESİNDE BİR TEOLOJİ	34
1.4.1. Bilim Eleştirisinin Bir Yöntemi Olarak Metafiziğin Eleştirisi	35
1.4.1.1. Özüne Yabancılaşan Özne.....	36
1.4.2. Varlığın Hakikati	42
1.4.2.1. Geleneksel Hakikat Anlayışı	43
1.4.2.1. Nesne Hakikatinin Kökeni Olarak Varlığın Hakikati	47
1.4.2. Tefekküre Dayalı Düşünme ve Teoloji.....	50

1.4.3. Mistisizm.....	56
-----------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER VE ONTO-TEOLOJİ

2.1. ONTO-TEOLOJİ KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI.....	59
2.1.1. Onto-Teoloji Eleştirisi	62
2.1.2. Metafiziğin Onto-teo-lojik Yapısının Özsel Kökeni.....	67
2.1.3. Onto-teoloji'nin Alternatifi Olarak Varlığın Çok Boyutlu İfşası	69
2.2. TANRI FELSEFE'YE NASIL GİRDİ?	75
2.2.1. Tanrı'ya ve Tanrısal Olana Bakışı	76
2.2.2. Hıristiyanlığın Tanrı'sından Metafiziğin Tanrı'sına.....	80
2.2.2.1. Tanrı'nın Varlığının Delillendirilmesi	85
2.2.2.2. Bir Değer Olarak Tanrı'nın Değersizleştirilmesi	86
2.2.3.3. Tanrı'nın Ölümü.....	87
2.3. HÖLDERLİN'İN TANRISINDAN HEIDEGGER'İN TANRISINA.....	91
2.3.1. Tanrı'nın Uzaklığı.....	98
2.3.2. Yeryüzü ve Gökyüzü, Tanrılar ve Ölümlüler	101
2.3.3. Tanrı ve Varlık Özdeş midir?.....	106
2.3.3.1.Varlıkta İkamet Ederek Özüne Kavuşan İnsan	110
SONUÇ	112
KAYNAKÇA.....	116
ÖZGEÇMİŞ	123

ÖZET

DOKTORA TEZİ

MARTIN HEIDEGGER'İN TEOLOJİ ANLAYIŞI
VE ONTO-TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Fatma TOSUN KÖSE

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2020, 123 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Sinan ÖGE
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Doç. Dr. M. Fatih KALIN

20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Martin Heidegger yalnızca felsefesiyle değil aynı zamanda teolojik geçmişiyle de oldukça önemli bir yere sahiptir. Felsefe öğrenimi esnasında Katolik kökeninden ayrılarak Protestanlığa yönelmiş, sonrasında ise felsefenin ateistik olması gerektiğini ifade ederek, tamamen Hıristiyanlıktan yüz çevirmiştir. Ancak Heidegger'in geç dönem düşünceleri teolojik bir niteliğe sahip olmadığı gibi ateizm de değildir. Dolayısıyla Heidegger çalışmalarında doğru değerlendirmelerde bulunabilmek için, bu noktanın gözden kaçırılmaması gerekmektedir.

Martin Heidegger'in düşünceleri fenomenoloji, hermeneutik ve varoluşçuluk gibi farklı alanlara katkı sağlamıştır. Özellikle onto-teoloji ve teknik dünyaya ilişkin metafizik eleştirisi postmodern teorilerin gelişmesinde etkili olmuştur. Bunun yanı sıra Heidegger'in Presokratik düşünürler, Kant ve Nietzsche'ye dair yorumları, düşüncesinin temel sorunu olan ontoloji ve varlığa dair yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Bu çalışma, Heidegger'in düşüncesindeki temel meseleleri - ontoloji, varlık, teoloji, Tanrı, hakikatin özü- geleneksel Batı felsefesi eleştirisi ile bağlantılı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Heidegger'e göre Batı düşüncesi "Varlık"ı unutmuş ve bunun sonucunda da nihilist bir karaktere bürünmüştür. Heidegger, işte bu nihilist metafiziğin ötesine geçilerek, Antik Yunan'daki varlığın tecrübesi fikrinden hareketle, felsefenin yeni bir başlangıç yapması gerektiğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Teoloji, Onto-Teoloji, Varlık, Tanrı, Hakikat.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****MARTIN HEIDEGGER'S UNDERSTANDING OF THEOLOGY
AND CRITIQUE OF ONTO-THEOLOGY
Fatma TOSUN KÖSE****Advisor: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****2020, Page: 123****Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Sinan ÖGE
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Doç. Dr. M. Fatih KALIN**

Martin Heidegger, who is one of the most important philosophers of the 20th century, has a quite important position not only with his philosophy, but also with the theological background he had. During his philosophy education, he abandoned his Catholic origin and turned towards Protestantism. Afterwards, he has completely turned away from Christianity arguing that philosophy should be a-theistic. However, Heidegger's late thoughts are not theological, nor are they atheism. Therefore, in studies made on his philosophy in order to make accurate evaluations, this aspect should not be overlooked.

Martin Heidegger's thoughts contributed to different fields such as phenomenology, hermeneutics, theology and existentialism. Especially, his metaphysical criticism of onto-theology and the technological world has been influential in the development of postmodern theories. In addition to this, Heidegger's comments on Presocratic philosophers, Kant and Nietzsche, offer a new perspective on ontology and being, which are the main problems of his thought.

This study aims to reveal the main issues in Heidegger's thought -ontology, existence, theology, God, the essence of truth- in connection with his critique of the traditional Western philosophy. According to Heidegger, the Western Philosophy forgot "Being" and as a result has had a nihilistic character. Heidegger argues that a new beginning of the philosophy -moving from the Ancient Greek idea of experiencing Being - should be established going beyond this nihilist metaphysics.

Key Words: Heidegger, Theology, Onto-Theology, Being, God, Truth.

ÖN SÖZ

Geçmişten günümüze kadar insanın anlam arayışı hiçbir zaman önemini kaybetmemiştir. İnsanın varlıklar arasındaki konumu, yaşamını şekillendirme isteği ve kendini inşa etme çabası bu arayışı kaçınılmaz kılmaktadır. Şüphesiz insanın bu anlam arayışına eşlik eden en önemli sorulardan birisi de “varlığın ne’liği sorusu”dur.

Evrene ilişkin gözlemlerde bulunan düşünürler tüm varolanın ortak bir özelliği olan varlık kavramına ulaşarak, onun varolanın ortak bir sıfatı olmasının yanı sıra, fizik alanını aşan başka bir gerçekliğe işaret edip etmediğini merak etmişlerdir. Böylece Platon’un mağara benzetmesinde olduğu gibi, yaşamış oldukları dünyayı gerçekliğin bir yansıması olarak yorumlamış ve mevcut âlemin dışında veya üstünde bir realitenin olması gerektiğini savunarak varlık kavramını soyut bir alana taşımışlardır.

Görünür âlemde hiçbir şeyin tesadüf eseri meydana gelmeyip her şeyin kendi sebebi ile birlikte var olması, bir ilk nedenin varlığının zaruri olduğu çıkarımı ile soyut alana taşınan varlık kavramı ile birleşerek Tanrı’nın varlığının bir ispatı olarak da kullanılmıştır. Böylece insanın anlam arayışı ile bağlantılı olan varlık sorusu Teoloji ve Ontoloji eksenli ele alınmıştır.

Varlığa yaratıcı ve yaratılan açısından bakılan teolojide, tüm varlıklar arasından akıl ve irade sahibi olan insana ayrıcalıklı bir konum tahsis edilerek, dini metinlerde insanın başıboş bırakılmış veya dünyaya fırlatılmış, amaçsız bir varlık olmadığına dikkat çekilmiştir.

Buna karşın meseleye felsefi açıdan yaklaşanlar, her şey zıddı ile bilindir ilkesince varlık ve yokluğu birlikte ele almalarının yanı sıra, varlığa ilişkin bir tanım veya tarifin yapılıp yapılamayacağını sorgulamışlardır. Böylece öz ile varoluş arasındaki ilişkinin mahiyeti vb. meseleler felsefe tarihi boyunca zihinleri meşgul ederek varlık nedir sorusu filozofların sistemlerini geliştirmelerine öncülük etmiştir.

Varlık üzerine söz söyleyenlerden biri de Alman düşünür Martin Heidegger olmuştur. Her ne kadar Nasyonal sosyalizm ile olan bağından dolayı eleştirilen bir düşünür olsa da, birçok düşünürden farklı olarak klasik felsefeyi mevcut anlayışın ötesine taşıma çabası, onu gözümüzde farklı kılmıştır.

Çağdaş dönemdeki rasyonel düşünme biçimine karşın, insanın dünyaya ilişkin yaşam deneyimini ön plana çıkaran Heidegger, Pre-Sokratik düşünürlerden modern felsefeye kadar eleştirel bir bakış açısıyla yeni bir düşünme biçiminin gerekliliğini ortaya koymuştur. Çünkü ona göre günümüz insanının modernizmin ve teknolojinin kısılcığında yaşayarak özüne yabancılaşması, klasik felsefenin varlık ve Tanrı anlayışının bir sonucudur. Bu nedenle düşünceyi, hakikati ve insanın doğasını belirlemiş olan metafiziğin iki bin yıllık hükümranlığında unutulmuş olan varlık kavramını, metafiziksel olmayan bir bakış açısıyla ortaya koymayı kendisine amaç edinmiştir.

Heidegger'in yetiştiği Katolik çevre, yaşadığı dönem ve zihni çabası göz önüne alındığında, onun felsefesi Tanrı'nın ölümüne sebep olan geleneksel metafiziğe, kurumsal dine ve modernizmin baskın geçerliliğine karşı bir eleştiridir. Heidegger'in eleştirilerine kulak vermek, sadece düşüncelerine temas etmeyi değil, aynı zamanda Batı felsefesini metafiziksel olmayan yeni bir bakış açısı ile okuma ve değerlendirme imkânı da sunmaktadır.

Bu çalışmanın sorumluluğunu almadan önce beni bu alanda yetiştiren, Martin Heidegger gibi önemli bir düşünürü tanıma imkânı vererek, böyle bir çalışma yapmaya teşvik eden ve tezimi büyük bir titizlikle okuyup her türlü desteği sağlayan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU başta olmak üzere, ilmi şahsiyeti ile çalışmamıza katkıda bulunan Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'e, kıymetli görüşlerinden istifade etme imkânı veren Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Prof. Dr. Sinan ÖGE ve Doç. Dr. Fatih KALIN'a, son olarak her daim yanımda olan ve desteklerini esirgemeyen değerli ailem ve arkadaşlarım Merve ŞİŞMAN ve Merve BOYNUEĞRİ'ye teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Gayret bizden Tevfik Allah'tandır.

ERZURUM 2020

Fatma TOSUN KÖSE

KISALTMALAR DİZİNİ

Çev. : Çeviren

Haz. : Hazırlayan

Ed. : Editör

Yayn. : Yayınları

FLSF. : Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. Heidegger'in Fenomenolojik Metodu.....	11
Şekil 1.2. Heidegger'in Dasein analizi ile St. Paul'un Kitab-ı Mukaddes Teolojisinin mukayesesi.....	20
Şekil 1.3. Metafiziğin Tasnifi.....	31
Şekil 1.4. Üç Basamaklı Hakikat Kavramı	45
Şekil 1.5. Nesne Hakikatinin Kökeni Olarak Varlığın Hakikati.....	48
Şekil 2.1. Teolojinin Kısımları.....	60

GİRİŞ

Descartes'ın insanı düşünen şey (res cogitans) ve uzamlı şey'in (res extensa'nın) birleşimi olarak ifade etmesi ve dünyayı düşünen şey'in bir nesnesi olarak görmesi varolanın öznenin karşısında konumlandırılarak nesneleştirilmesine yol açmıştır. Modern düşünceye hakim olan bu düşünce tarzı öznenin hakikatin, gerçekliğin ve değerinin kurucu temeli olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Böylece başta epistemoloji ve ontoloji olmak üzere farklı alanlar insan bilincinden hareketle inşa edilmiş ve metafizik gelenek boyunca özne temelini muhafaza etmiştir.

Kendisini metafizik geleneğin dışına yerleştirmesinden dolayı Post-metafizik düşünür olarak zikredilen Heidegger Descartes'ın düşünen özneyi merkeze alan hümanistik yaklaşımını eleştirmiştir. Metafizik gelenekte özneye yapılan vurgu, varlığın varolan konumuna indirgenmesine ve varlık ile varolan arasındaki ayrımın unutulmasına yol açmıştır. Aynı hataya düşmemek için Heidegger varlık ve varolan ayrımından hareketle insanı özne olarak değil, Dasein ve Existenz olarak tanımlamıştır.

“Başka varlık imkanlarının yanı sıra soru sorma varlık imkanına sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz.”¹ “Dasein'in şu veya bu şekilde davranış gösterebildiği ve bir şekilde her daim belirli bir davranış içinde bulunduğu varlığına, varoluş (Existenz) diyoruz.”²

Heidegger'in ifade ettiği üzere varolana karşılık gelen ens kavramı bir şeyin var olması, gerçekliğe çıkması anlamına sahip olduğu gibi isim olarak da düşünülebilir. Buna göre ens gerçeklik olarak anlaşıldığında mevcut bir varolan anlamına, isim olarak anlaşıldığında ise öz (essentia) anlamına gelir.³ Böylece bilginin nesnesi olarak ortaya çıkan varolan reel (ens reale) olabileceği gibi düşüncede (ens rationis) de olabilir. Ancak Heidegger insanı akıllı bir canlı veya Descartes'da olduğu gibi dualist bir töz olarak telakki eden geleneksel anlayıştan ayrılır. Ona göre insan “ne bir nesne, ne bir töz ne de bir obje”dir.⁴

¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* (2. Basım), (Çev. Kaan H. Ökten), Agorakitaplığı, İstanbul 2011, 7.

² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 12.

³ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 118-119; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 44.

⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 50.

‘Bütün büyük düşünürler aynı şeyi düşünür’ cümlesiyle, felsefenin kendisini ve özünü kavrama tarzının iki bin yıldır farklı şekillerde dönüşüme uğramış olmasına rağmen, temelinde aynı kaldığına işaret eden Heidegger Platon ile başlayıp Nietzsche ile tamamlanan metafiziğin miadını doldurduğunu ve yeni bir başlangıcın elzem olduğunu ifade etmiştir. Ancak Heidegger felsefeyi metafizik, metafiziği ise varolanın nedenini temellendiren düşünce olarak anladığından, felsefenin sona gelmesi metafiziksel düşüncenin mümkün olan en son noktaya ulaştığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Heidegger’in felsefenin sona erdiğine ilişkin tezi, felsefeyi varlığı sorgulama tarihi olarak yorumlaması ile yakından ilişkilidir.⁵

Heidegger’e göre özne merkezli düşünme biçiminin bir sonucu olan tekniğin hakimiyeti bir taraftan tüm olanakların tükenmesi ile felsefenin sona gelme sürecini hazırlasa da, diğer taraftan yeni bir başlangıcın imkânını da içinde barındırmaktadır. Ancak bu yeni başlangıç ‘başka bir başlangıç’ değildir, bilakis kökeni, Pre-Sokratiklerin düşüncelerini ihtiva etmektedir. Zira bu düşünürlerin varlığa ilişkin yorumu doğru bir kavrayış olmasına rağmen, gelenek tarafından üstü örtülmüş ve unutulmuştur.⁶ Böylece Anaksimandros’tan Nietzsche’ye kadar metafizik tarihi boyunca varolana odaklanılması, varlığın kendisini geri çekerek, hakikatin gizli kalmasına neden olmuştur.⁷ Ancak Heidegger’in düşüncesinde kendisine geri çeken ve gizleyen sadece varlık değildir. Hıristiyanlığın Grek düşüncesinden etkilenmesi sonucu ilk neden şeklinde anlaşılan Tanrı felsefenin Tanrı’sının gölgesinde kalmış ve kendisini geri çekmiştir. Oysa felsefenin Tanrı’sı Heidegger’in ifade ettiği üzere ölü bir Tanrı’dır.

Görüldüğü üzere Heidegger’in düşüncesinde ve felsefi meseleleri ele alma tarzında varlık kavramı bir kilit noktadır. Varlık kavramının Antik Yunan’da ki kökeninden uzaklaştırılarak farklı şekilde anlamlandırılması onunla ilişkili olan tüm meselelerde bir kavrayış değişikliğine yol açmıştır. Bu nedenle varlığın anlamı sorusunu göz ardı eden geleneksel anlayışı dekonstrüksiyona tabi tutan Heidegger felsefenin yerine düşünme kavramını ikame ederek, varlık, insan, Tanrı, hakikat gibi meseleleri varlığı önceleyen düşünce biçimi ile yeniden ele alarak rehabilite etmeye çalışmıştır.

⁵ Dunja Melčić, *Heideggers Kritik der Metaphysik und das Problem der Ontologie*, Königshausen&Neumann Verlag, Würzburg 1986, 148/150.

⁶ Klaus Held, “Heideggers These vom Ende der Philosophie”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34 (4), 1980, 555.

⁷ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (16. Baskı), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, 11.

‘Şeylerin kendilerine’ dönmenin gerekliliğinden hareketle epistemoloji öncelikle düşünme biçimine alternatif olarak varlığı önceleyen bir düşünme biçimi ortaya koyması⁸ Heidegger’e varlığı varolanın, Tanrı’yı ilk nedenin ve insanı her şeyin ölçüsü yapan öznelliğin ötesine taşıma imkânı vermiştir. Dolayısıyla kavram, kategori ve tasarımıyla işleyen aklın yüceltilmesinden imtina eden Heidegger insanı imkân ve sınırlılıkları dahilinde metafiziksel olmayan bir tarzda ele alarak insanı kendi-olma halinden hareketle varlığın hakikatini deneyimleyen varlığın çobanı olarak nitelendirmiştir. Her ne kadar Heidegger mistik bir düşünür olmasa da, varlığın çobanı ifadesinde de görüldüğü üzere geç dönem düşüncesi şiirsel bir üslup ve mistik öğeler taşımaktadır.

Metafizik karşıtı düşünceleri ve eleştirileri ile Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi içerisinde değerlendirilen Heidegger’in düşüncesi gündemde yer almayan felsefelerden biri olsa da, Otto Pöggeler’in ifade ettiği üzere Heidegger’in felsefeye olan katkısı güçlü ve çığır açıcı olduğundan, bir felsefe klasiğidir.⁹ Tıpkı Ludwig Wittgenstein gibi 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Heidegger düşüncesinin zenginliği ve derinliği ile birçok düşünürün yolunu aydınlatarak yol gösterici olmuştur. Başta Derrida, Gadamer, Hannah Arendt, Sartre, Hans Jonas, Foucault, Habermas olmak üzere daha birçok isim Heidegger’in düşüncelerinden etkilenmiştir.

Epistemoloji öncelikli düşünme biçimini ihtiva eden metafiziğin yerine ontolojiyi önceleyen düşünme biçimi ile klasik felsefeyi mevcut anlayışın ötesine taşıma çabası Martin Heidegger’i farklı kılmaktadır. Ayrıca Heidegger’in sahip olduğu inanç ve almış olduğu teolojik eğitim ile gelişen zihin dünyasındaki çatışma sonucu felsefe yoluna girmesi Heidegger’i Heidegger yapan önemli unsurlardan biridir. Dolayısıyla bu çalışmada hem Heidegger’in teolojik arka planı hem felsefi yolu birlikte ele alınarak metafiziğe, Tanrı’ya, varlığa ve insana olan bakışı bir bütün olarak gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmada ağırlıklı olarak Martin Heidegger’in kendi eserleri temel referanslarımız olmuştur. Bununla beraber, görüşlerinin anlaşılmasında, yorumlanmasında hakkında yazılan ikinci kaynaklara da müracaat edilmiştir.

⁸ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayn., Bursa 2008, 151-152.

⁹ Otto Pöggeler, “Heidegger”, (Çev.: Doğan Özlem), *Heidegger üzerine iki yazı*, İnkılap Yayın., İstanbul 2006, 15.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmanın birinci bölümünde Heidegger'in ontoteoloji olarak tezahür eden metafiziğe ve teolojiye yönelik eleştirilerinin sistematik bir şekilde belirlenebilmesi, onun zihin dünyasının genel bir çerçevesinin çizilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle birinci bölümde Heidegger'in teolojik arka planına değinilerek felsefe yoluna girişi, felsefe - metafizik ve din kavramlarına yüklediği anlamlar felsefe-teoloji, varlık-metafizik konuları eşliğinde gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca metafizik eleştirisi ile bağlantılı olarak varlığın hakikati ve teknoloji eleştirisine değinilmiştir.

İkinci bölümde ise, Heidegger'in onto-teoloji eleştirisi ve bu düşünme biçiminin kökeni Antik Yunan düşünürlerine referansta bulunularak detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Akabinde Tanrı'nın felsefeye nasıl girdiği sorunsalı irdelenerek, Heidegger'in felsefenin Tanrı'sı olarak nitelendirdiği metafiziksel Tanrı anlayışına dair tenkitlerine yer verilip, Tanrı ve kutsala ilişkin görüşleri "Son Tanrı" ve "Dörtlü öğretisi" ışığında gösterilmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise Heidegger'in geleneksel Batı düşüncesine yönelik eleştiri ve tespitlerinden hareketle ulaşılan sonuçların değerlendirilmesi yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER'İN DÜŞÜNME PRATIĞI BAĞLAMINDA FELSEFE VE TEOLOJİ

1.1.TEOLOG HEIDEGGER'DEN DÜŞÜNÜR HEIDEGGER'E

Katolik bir ailede dünyaya gelen Heidegger 20 yaşında teoloji öğrenimine başlamış, fakat iki yıl sonra yarıda bırakmıştır. Yıllar sonra “*teolojik kökenim olmasaydı, hiçbir zaman düşünce yoluna giremezdim. Köken daima gelecekte kalır.*”¹⁰ şeklinde bir ifade kullanan Heidegger, kendi kökenine karşı mücadeleci bir tavır sergilemesine rağmen, ondan kopamamıştır. Nitekim kendisinin de dile getirdiği üzere, düşüncesinde teoloji ve felsefe birliktedir. Dolayısıyla Heidegger'in düşünsel yaşamını etkileyen teoloji ve felsefeye ilişkin bazı detaylara değinmek onu anlama noktasında faydalı olacaktır.

Teoloji öğrenimi esnasında yoğun bir şekilde felsefe okumaları yaparak, Aristoteles, Augustinus, Bonaventura ve T. Aquinas ile meşgul olmuştur. Carl Braig'in yönlendirmesiyle Martin Heidegger Rudolph Hermann Lotze'nin *Mantık ve Metafiziğini*, Husserl'den ise, iki ciltlik *Mantıkbilimsel İncelemeler (Logische Untersuchungen)* adlı eserini okumuştur. Ayrıca evangelist bir teolog olan Franz Overbeck'in eleştirel araştırmaları ile meşgul olmasının yanı sıra Protestanlık tarihine ilişkin araştırmalarda bulunmuştur. Görüldüğü üzere 1911 yılında teoloji eğitimini yarıda bırakan Heidegger'in düşünce yoluna girmesinde şüphesiz Carl Braig'in etkisi çoktur. Hatta Heidegger'in Hegel ve Schelling'e ilgi duymasını sağlayan da yine Braig'dir.

Piskopos Conrad Gröber'in, Franz Brentano'nun “*Aristoteles'e Göre Varolanın Çoklu Anlamına Dair*” (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) isimli eseri Heidegger'e hediye etmesi sonucunda Heidegger'in felsefeye olan merakı artmıştır. Öğrenimi esnasında sürekli olarak teoloji ve felsefe arasında kalan Heidegger St. Paul, St. Augustin, St. Thomas, Johannes Duns Scotus, Meister Eckhart, Luther, Pascal, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Hölderlin ve

¹⁰ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, (GA 12), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, 91.

Nietzsche'nin düşünceleri çerçevesinde geleneksel Batı metafiziğine dair araştırmalarda bulunmuştur. 1926 yılına kadar çağdaş felsefenin anlaşılmasının ancak Ortaçağ düşüncesini anlamaktan geçtiğini düşünen Heidegger çalışmalarını bu minvalde yürütmüştür.¹¹

Düşünce tarihinde geriye doğru atılan adımın, felsefenin güncel meselelerini anlama noktasında fayda sağlayacağını düşünen Heidegger felsefenin başlangıcına yönelerek Ortaçağ'ın felsefeyi nasıl sistematize ve naklettiği ile ilgili araştırmalarda bulunmuştur.¹² Bu araştırmaları doğrultusunda, Hıristiyanlığın Yunan felsefesi ile karşılaşmasının kilise babalarında veya Skolastik dönemde görüldüğü gibi, problemlili ve karmaşık bir yapı ortaya çıkarmış olması Heidegger için rahatsız edici bir tespitti. O dönemde ne Hıristiyanlığa dayanan, ne de gerçek manada felsefi olan bir eğilimden bahsetmek mümkündür. Hıristiyanlık inancının Yunan felsefesi ile temas etmemiş erken dönemini keşfetmeyi amaç edinen Heidegger, özellikle felsefe ile karışmış olan inancın karşısında yer alan hareketlere yönelerek, yoğun bir şekilde Pavlus'un mektupları, St. Augustin, Duns Scotus, mistisizm, Luther ve Kierkegaard ile meşgul olmuştur. Özellikle Luther'in Aristotelizm'den uzaklaşılması gerektiğine dair tespitini haklı bularak, Aristoteles'in ve Ortaçağ doğa metafiziğinin Hıristiyanlık üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu vurgulamıştır.¹³ "Grek metafiziğinin hâkimiyetine göz yumulmuş olması" ve Yeni Ahit inancına ters düşmesine rağmen, bu metafizik yapının Hıristiyanlık tarafından benimsenmiş olması, Heidegger için kabul edilebilir bir şey değildir. Söz gelimi Yeni Ahit'deki betimlemelerin Aristoteles'in dil kavramını yansıtması veya Tanrı ile insanlar arasında bir aracı konumunda olan İsa için logos teriminin kullanılması Heidegger'in eleştirdiği noktalardan bazılarıdır.

"Logos, Yeni Ahit'te, Heraklitos'ta olduğu gibi, çatışmaları bir araya toplayan esas özün varlığı (das sein des seienden) anlamına gelmez; o belli tek-özel bir varlık (essent), yani Tanrı'nın oğlu anlamına gelir ve Tanrı ile insanlar arasındaki aracı rolüyle varlığa işaret etmektedir. Yeni Ahit'in logos'la ilgili bu fikri, yaratma öğretisiyle

¹¹ Hubert Pfeiffer, *Nähe und Entzug Gottes in der Lichtung des Seyns* (Inaugural Dissertation), Universität Wien, Wien 2013, 73-75.

¹² Pfeiffer, 76.

¹³ Rainer Thurner, "Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie und Gottesvorstellung", *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, 176-178.

*Logos'a, 'Mesites'in aracının işlevini yükleyen, Philon tarafından geliştirilen Yahudi din felsefesinin fikridir... Bütün dünya bütün bunları Heraklitos'tan ayırmaktadır.'*¹⁴

Logos kavramının bağlamından koparılarak, teolojik bir kavram gibi kullanılması onun özgünlüğünü ortadan kaldırmıştır. Hıristiyanlığın bir diğer olumsuz etkisi ise, “insanı Tanrı'nın imajı ve benzeri” şeklinde tanımlamasıdır.¹⁵ 1920'de Hıristiyanlığın Aristoteles metafiziğinin etkisinden kurtarılarak özüne döndürülmesi gerektiğine ilişkin düşüncelerinden hareketle Heidegger'i Katolikliğe karşı yabancılaşmış, ama onu terk etmemiş olduğunu düşünenler olduğu gibi, ateist olarak nitelendirenler de olmuştur.¹⁶ Oysa Heidegger öğrencisi Karl Löwith'e 19 August 1921'de yazmış olduğu mektupta kendisinin bir filozof değil, bir teolog olduğunu ve Nietzsche, Kierkegaard veya Scheler ile mukayese edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷

1.2. FELSEFİ YOLU

Heidegger'in felsefeye ilişkin açıklamalarında Karl Jaspers'in “felsefe yolda olmaktır” şeklindeki metaforik tanımına benzer ifadelere rastlamak mümkündür. İnsan olmak başlı başına kendi hayatında iyiye, güzele, hakikate doğru bir yolculuğa çıkmaktır. Öyle ki Heidegger de dünyada olmaklık hali ile yola revan olmuştur. Kara ormanın derinliklerinde kaybolmaktan çekinmeden farklı patikalara yönelerek, varlığı anlamlandırma yolculuğunda, varlığın kendi iç dünyasındaki ışımalarının peşindedir. Dolayısıyla meramı bir menzile varmak değil, yolcu kalmaktır. İnsanın varlığını keşfederek fikir dünyasını inşa etme süreci hiçbir zaman sonra ermeyecek bir süreç olduğu göz önünde tutulduğunda, Heidegger'in kullanmış olduğu yol metaforu oldukça manidardır.

Felsefeyi “düşünerek dünyayı deneyimlemek” şeklinde tarif eden Heidegger, felsefenin birçok yollardan oluştuğunu ve bu özelliğinden dolayı hakikate götürdüğü güvencesini veremeyeceğine dikkat çekmiştir. Öyle ki yolda olan bir felsefe kaybolabilir ve kaybolduğunda insanın kendi yolunu bulması kolay bir iş değildir. Dolayısıyla yanlış ve belirsiz olan felsefeye aittir ve ondan ürkmek gerekir. Hatta

¹⁴ John Williams, “Heidegger'in Din Felsefesi”, (Çev. Mehmet Türkeri/Murat Yıldız), *Tabula-Rasa*, 2(6), 2002, 7.

¹⁵ Williams, 7.

¹⁶ Alexander Gaderer, *Die Gottesfrage als mit-leitendes Motiv im Denken des frühen Heidegger* (Magisterarbeit), Universität Wien, Wien 2012, 119.

¹⁷ Pfeiffer, 78.

Heidegger'e göre bir felsefenin derinliğinin ölçüsü onun yanılma gücünde yatmaktadır. Heidegger'in bu düşüncesinin yansımalarını yapıtlarının isimlendirilmesinde görmek mümkündür, zira Heidegger onlar için “yollar-eserler değil” (Wege-nicht Werke) vurgusunu yapmaktadır. Sözelimi *Çıkmaz Patikalar (Holzwege)*, *Yol İşaretleri (Wegmarken)*, *Dile Doğru (Unterwegs zur Sprache)*, *Kır Yolu (Feldweg)* isimlerinden anlaşılacağı üzere, düşüncesini yol ile karakterize eder. Heidegger'in kullanmış olduğu yol kavramı, düşüncesinin tek bir yönü olmadığını ve nihai bir sonuca ulaşmayıp geliştirmekte olduğuna işaret etmektedir.¹⁸

Bir düşünür olarak Heidegger kavram oluşturma noktasında tükenmez bir kaynaktır. Öyle ki derslerinde kullanmış olduğu terminoloji farklılık göstermekle birlikte, bir kavrama birçok farklı anlam yüklemiştir.¹⁹ Yine Heidegger'in kendi düşüncelerini ödünç kavramlar ile değil, kendi kavramlarıyla ifade etmesi onu farklı kılmaktadır. Heidegger geleneksel düşüncenin kavramlarını anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırken modern dünyanın anlayışı ve kavramlarından bağımsız olarak, sadece kökene odaklanmıştır. Kökenin çağrısına kulak vererek üstü tozlanmış kavramları bağlamından koparmadan kendi kavramları ile ifade etme cesaretini göstermiştir. Heidegger'in bu tutumu düşüncesinin dinamik olduğunun bir göstergesidir. Çünkü o sadece mevcut fikir ve kavramlara odaklanarak onları tıpkı kulak vermiş olduğu düşünürler gibi düşünmemiş veya onların fikirlerini dönüştürmemiştir. Bilakis birçok meseleyi tenkit ederek yeni bir yön verme çabası içine girmiştir. Bu özellikler Heidegger'in düşüncesinin yolda oluşunu destekler niteliktedir.

Bir düşünür olarak “Sırasıyla Katolisizmi, Protestanlığı, Hıristiyanlığı ve teizmi terkeden”²⁰ Martin Heidegger'in felsefi yolunun başlangıcını tespit etmek oldukça güçtür. Her ne kadar Heidegger bir konferansında “genç Luther ve Aristoteles'in kendi arayışında yoldaş, düşünmeye sevk edenin Kierkegaard, gözlerini açanın Husserl” olduğundan bahsetse de, Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler, Hegel, Nietzsche, Dostoyevski ve Ortaçağ felsefesinin izlerini Heidegger'in düşüncelerinde görmek mümkündür. Bu isimler göz önünde tutulduğunda, hocası Heinrich Rickert, felsefi

¹⁸ Peter Trawny, *Martin Heidegger Eine Kritische Einführung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2016, 7-8.

¹⁹ Trawny, 14.

²⁰ Rico Gutschmidt, *Sein ohne Grund, Die post-theistische Religiösität im Spätwerk Martin Heidegger*, Karl Alber Verlag, München 2016, 37.

başlangıcının birçok kaynaktan beslendiğini ve felsefesini tek bir gelenekle ilişkilendirmenin doğru olmayacağına ilişkin tespitinde haklıdır.²¹

İki felsefi metod ve ekol olan fenomenoloji ve hermeneutik'e yönelmiş olan Heidegger'in özellikle fenomenolojiye ilgi duymasında Edmund Husserl'in kaleme aldığı ve fenomenolojinin kurucu eseri olarak anılan *Logische Untersuchungen (Mantıkbilimsel İncelemeler)* adlı eser etkili olmuştur. Şeylerin bizatihi oldukları gibi ele alınmasının yanı sıra, bize nasıl verildiklerini ve nasıl göründüklerini konu edinen fenomenolojik yöntem daha üniversite birinci sınıfta iken Heidegger'in ilgisini çekmiştir.²²

Fenomenolojik yöntemin ne olduğunu izah edebilmek için, fenomenoloji teriminin bileşenleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Heidegger'in ifade ettiği üzere fenomenoloji Yunanca *phainomenon* ve *logos* kavramlarından oluşmaktadır. *Phainomenon*, kendini göstermek anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türetilerek, kendini gösteren (*das Sichzeigende*) anlamını taşır. *Phainesthai* sözcüğünün ait olduğu kök dikkate alındığında ise, kendini-kendinde-gösteren, ayan olan anlamına gelir. Yunanlılar bunu *ta onta* yani varolan (*das Seiende*) olarak da ifade etmişlerdir. Fakat Heidegger'e göre varolanların kendilerini oldukları gibi göstermelerinin yanı sıra, kendilerini olmadıkları gibi, yani görünüş şeklinde sunma imkânına da sahiplerdir.²³

Fenomenolojinin diğer bileşeni olan *logos* kavramı Heidegger'in ifade ettiği üzere akıl, yargı, kavram vb. şekilde yorumlansa da, daha çok *deloun*, hakkında konuşulmanın açığa çıkarılması anlamına gelmektedir. Heidegger'in Aristoteles'ten naklettiği üzere, konuşma olarak *logos* bir şeyi görünür kılmak anlamında *phainesthai* kavramı ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla *logos*'un *apophansis* (görünür kılan) olarak işlevi, bir şeyleri görünür kılmaktır. Her iki kavramın yorumlanması dikkate alındığında fenomenoloji *apophainesthai to phainomena* "kendini gösterenin bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması" anlamına gelir ve "Eşyanın kendisine!" (*Zu den Sachen selbst*) ilkesini ifade eder.²⁴

²¹ Trawny, 17.

²² Trawny, 17-18.

²³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 28-29.

²⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 33-35.

Heidegger'in asıl meramı şeylerin kendilerini açığa çıkarmak olduğundan, "Eşyanın kendisine!" sloganı onun için merkezi bir öneme sahiptir. Öyle ki onun bu özcü eğilimi şüphesiz Kartezyen geleneği eleştirme noktasında motive edici bir rol oynamıştır. Heidegger özne/nesne ayrımını özgün bulmadığından bu ikiliği aşmak için dünyada-oluş kavramını geliştirmiştir. Heidegger özne'nin verili olmasından değil, öznenin varlığından hareket eder. Dolayısıyla özne dünyada-oluş'tur ve bu dünyada olmak onun varoluşunun özüdür. Bu açıklamalardan hareketle Heidegger öznenin nesneyi nasıl kavradığına ilişkin sözde-sorunu elimine etmiş olur.²⁵

Heidegger'e göre fenomenoloji konusu itibariyle ontolojidir, yani varolanların varlığının bilimidir. Ontolojinin görevi ise, konusu Dasein olan bir fundamental ontoloji ortaya koymaktır ve ancak bu yolla varlığın anlamına ilişkin soruyla karşı karşıya gelinir.²⁶ Buraya kadar aktarılanlar öz bir şekilde ifade edilecek olunursa,

*"Heidegger'in yorumladığı şekliyle fenomenolojinin temel ilgisi, üzeri örtülen ve metafizik gelenek boyunca unutilan Varlığın anlamı sorusunu yeniden keşfederek, gün yüzüne çıkarmak olup, fenomenoloji de unutilan Varlığı gün yüzüne çıkarma amacındaki, bir açık hale getirme, örtüsünü kaldırma veya gösterme metodudur."*²⁷

Görüldüğü üzere fenomenolojik metod varlığın bizatihi kendisini merkeze alarak temelin temelini soruşturur. Ancak ulaşılan bu temel hiçlik olduğundan Heidegger'in fundamental ontolojisi "varolmayanın ontolojisine, *meontolojiye* ulaşır".²⁸ Kökeni Parmenides'e dayanan ve Grekçe varolmayan/yokluk anlamına gelen *me on* ifadesine ilişkin düşünce varolmayanın hiçbir şekilde düşünülemediği ve bilinemediğidir.²⁹ Tanrı, varlık ve dünya bağlamında farklı şekillerde ifade edilen "Neden varolanlar vardır da yok değildir?" (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?) sorusu Heidegger'in düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Geleneksel metafizik düşüncenin eğilimine dikkat çekmek için varolan ifadesini vurgulayan Heidegger bu soru ile gözardı edilen varlık ve varolan arasındaki farkın ortaya çıkmasını amaçlar.³⁰ Zira Heidegger geleneksel düşüncenin aksine varlığı varolanın varlığından hareketle değil, "varolanların varlığından, varlığın varlığına" ulaşarak, "varlığın kendisinin içinde

²⁵ Allan Megill, *Aşırılığın peygamberleri Nietzsche- Heidegger- Foucault-Derrida*, (çev. Tuncay Birkan), Say yayn., İstanbul 2012, 264-265.

²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 37-38.

²⁷ Küçükalp, 155.

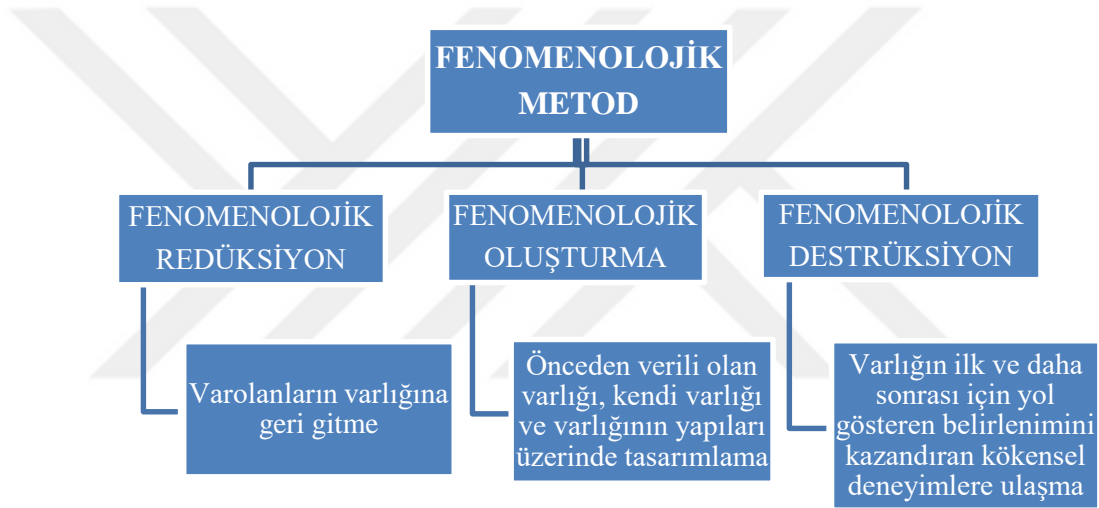
²⁸ Küçükalp, 162.

²⁹ Cevizci, 1084.

³⁰ Daniel Schubbe, Jens Lemanski, Rico Hauswald, *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013, 8.

kalarak” anlamayı amaç edinmiş olmasıdır. Nitekim *metonloji* olarak ifade edilen bu anlayışta varlık "kendisini var-lar ve kendi kendisini açıklar".³¹

Varolanların varlığını ve varlığın varlığını anlamaya yönelik fenomenolojik metod aşağıdaki görselde görüldüğü üzere redüksiyon, oluşturma ve destrüksiyon unsurlarını da içinde barındırmaktadır. Varlığa ilişkin doğru bir kavrayış elde etmek için öncelikle varolandan, varolanın varlığına geri gitmek gerekir. Bu geri adım fenomenolojik redüksiyondur. Varlığın varlığını anlama, varlığın görünür kılınmasına odaklandığı için de, fenomenolojik metodun ikinci unsuru olan oluşturma geliştirilmesi gerekmektedir. Varlığın tasarlanması anlamında fenomenolojik oluşturma ise fenomenolojik destrüksiyonu zorunlu hale getirir.³²



Şekil 1.1. Heidegger'in Fenomenolojik Metodu

Heidegger'in fenomenolojisi başlangıçtan itibaren fenomenolojik hermeneutiktir. Hermeneutik'e referansta bulunmasında muhtemelen Wilhelm Dilthey'in de etkisi olmuştur. Grek mitolojisinde Tanrıların insanlar hakkındaki kararlarını insanlara bildiren Tanrı Hermes'e dayandırılan hermeneutik, felsefe tarihinin seyri içerisinde metinlerin yorumlanmasına dönüşmüştür.³³ Heidegger için bu yöntemin öneminden bahsedecek olursak, Dasein olarak insan varoluşu gereği sürekli bir hermeneutik etkinlik içerisinde. Heidegger hermeneutiği Dasein analitiğinde, Dasein'ın Varlıkla (Sein) olan bağlantısında ve zamansallığında temellendirmektedir. Yine "Dasein'ın özü

³¹ Küçükalp, 163.

³² Küçükalp, 164-167.

³³ Trawny, 22.

varoluşundadır argümanıyla Heidegger geleneksel essentia-existentia ve özne-nesne dikotomisini aşarak” yeni bir ontolojik hermeneutik anlayış geliştirmiştir.³⁴

1919/20 yılları arasında Heidegger’in ortaya koymuş olduğu fenomenolojik hermeneutik yöntem ile Dasein’den hareketle tüm felsefi sorular ve felsefi Tanrı sorusu tekrar sorularak, Hıristiyan teolojisi için yeni ve farklı bir yol görünür.³⁵ Her ne kadar fenomenolojik yönteminde görüldüğü üzere motivasyon kaynağı teoloji olsa da, Brian D. Ingraffia’nın naklettiği üzere 1926’da Karl Löwith’e yazmış olduğu mektupta “Ben Hıristiyan teo-logisttim” ifadesiyle inancı ile arasına mesafe koyduğunu beyan eden Heidegger, 1935 yılında Jaspers’e yazmış olduğu mektupta inancına yönelik daha sert bir dil kullanır.

“Kanımda iki baş belası şeyin dolaştığını hissediyorum - doğduğum inançla mücadele ve rektörlükte başarısız olmak- ki bunlar, bir insanın başına bela olarak yeterler.”³⁶

Heidegger Hıristiyanlığa mesafeli durmaya çalışsa da, tüm hayatı boyunca onun izlerini taşımıştır. Teolog olduğu dönemlerde teolojiiyi, felsefenin uygun olmayan terminolojisinden kurtarmaya çalışan Heidegger, otuzlu yaşlarının ortasında teolojinin felsefeyi şeytan işi olarak görüp geri çevirse bile, ancak felsefe ile mümkün olduğunu ifade etmiştir. Çünkü geleneksel düşüncede felsefe ve teoloji o kadar iç içe geçmiştir ki, ne teoloji felsefesiz ne de felsefe teolojisiz mümkündür. Sonraki yıllarda ise, metafiziği ontoteolojik yapısından dolayı eleştiren Heidegger felsefenin a-teistik olması gerektiği sonucuna varmıştır.³⁷

Nitekim aynı Heidegger 1948 yılında “Benim felsefem Tanrı’yı bekleyiştir” diyerek bunu doğrular bir şekilde 1959 yılında teolojik kökeni olmadan, düşünce yoluna giremeyeceğini ifade etmiştir.³⁸ Dolayısıyla Heidegger’in geç dönem düşünceleri dikkate alındığında metodik bir ateizmden söz edilebilir. Çünkü Heidegger’in sonlu Dasein anlayışında Dasein’in içkinliğinden söz edebilmek için, Tanrı hakkında sessiz

³⁴ Zehragül Aşkın & Hüseyin Çellik, “Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer”, *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 5(2), Aralık 2015, 3-4.

³⁵ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe”, *Heidegger und die christliche Tradition*, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, 22.

³⁶ Brian D. Ingraffia, “Heidegger’in Unutuşu: Kitab-ı Mukaddes Teolojisinden Temel Ontolojiye”, *Heidegger ve Teoloji*, Ahmet Demirhan (Çev./Ed.), İnsan yayın., İstanbul 2002, 75.

³⁷ István M. Fehér, “Heidegger’s Kritik der Ontotheologie”, *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, Albert Franz & Wilhelm G. Jacobs (Ed.), Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2000, 219-221.

³⁸ Der Spiegel <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-43034299.html> 02.17.19.

kalmak gerekir. Ancak Heidegger Tanrı'yı değil, tasarımılanan Tanrı'yı reddetmiştir. Ona göre tasarımılanan Tanrı, Tanrı değildir. Yani Heidegger'in ateizmi aslında kabul görmüş Tanrı anlayışları dikkate alındığında ateizm gibi görünse de, o kendisinin gerçek Tanrı karşısında ne teist ne de ateist olduğunu ifade etmiştir.³⁹

1.2.1. Philein To Sophon'dan, Philosophia'ya

Nedir bu felsefe (Was ist das – die Philosophie) adlı yazısında Heidegger nedir bu? (Was ist das?) sorusunun öze yönelik bir soru olduğunu ve felsefenin ne olduğu sorusunun özünden bağımsız olarak cevaplandırılmayacağına dikkat çekmiştir. Felsefe kavramının kökenine ilişkin bir araştırma yapıldığında Yunanca bir kelime olan *philosophia*'ya ulaşılır. Bu kelime Antik Yunan dünyasından günümüze kadar uzanan bir yoldur ve Heidegger felsefenin neliğini keşfetmek üzere, geri dönerek öze doğru Antik Yunan dünyasına yola koyulmuştur.

Özü itibariyle *philosophia* Antik Yunan dünyasında ortaya çıkmış olsa da, Ortaçağ'da Hıristiyanlığın tasarımları ile yönlendirilmiştir. Ancak yine de felsefenin Hıristiyanlaşmasından söz edilemeyeceği için, ön plana çıkarılması gereken Batı-Avrupa tarihinin özünü belirleyen felsefenin kökenidir. Dolayısıyla *philosophos* kelimesinden türemiş *philosophia* kavramı gerçek manada işitildiğinde ve işitilen üzerine düşünüldüğünde insanı felsefenin Antik Yunandaki tarihsel kökenine çağırır.

Her ne kadar tarihsel bilgiye sahip olursa da, Heidegger'in ifade ettiği üzere bu yol belirsizdir, fakat *philosophia* yol gösterici olarak bu yolda nasıl ilerlenebileceğini gösterecektir. Zira diğer Avrupa dillerinden farklı olarak Yunanca, zikretmiş olduğu kelime ile doğrudan önünde duran şeye işaret etmektedir.⁴⁰ Özün ve kökenin önemine dikkat çektikten sonra, Heidegger Heraklit'e atfedilen *philosophos* kelimesine referansta bulunarak nasıl dönüştüğünü izah etmeye çalışmıştır. *Philosophia* kelimesinin türemiş olduğu *philosophos* kelimesi gümüşü seven, şerefi seven gibi bir sıfat sözcüğüdür. Dolayısıyla sevmek olarak anlaşılan *philein*, *sophon*'u seven anlamına gelmektedir. *Philein* sözcüğü Heraklit için ise, *logos*'un konuştuğu gibi konuşmak anlamında *logos*'a karşılık gelmektedir. *Logosa* karşılık gelme *sophon* ile uyum, bir harmoni içerisinde

³⁹ Gaderer, 118-120.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Was ist das die Philosophie?* (11.Basım), Klett-Cotta Yayınları, Stuttgart, 2003, 6-12.

olmayı ifade etmektedir. *To sophon*'u “*bir her şeydir*” (Eines (ist) Alles) cümlesi ile açıklamaya çalışmış olan Heraklit, Heidegger'in ifade ettiği üzere *her şey* (Alles) ile varolanların hepsini, *bir* ile tek olanı, her şeyi birleştirici olanı kastetmiştir. Böylece *sophon*, tüm varolanın varlık içinde (Alles Seiende ist im Sein) olduğunu, daha keskin bir ifadeyle varlığın varolan (Das Sein ist das Seiende) olduğu anlamına dikkat çekmiştir. Varlığın varolan olarak, varolanı bir araya toplayan olması sonucunda ise, Logos olarak ifade edilmiştir.

Heidegger'e göre günümüzde bütün varolanın varlık içinde olması şeklinde bir ifade varolanın aşıkartılığında dolayı kimsenin ilgisini çekmese de, tüm varolanın varlıkta toplanması ve varlığın görünmesiyle birlikte varolanın görünmesi Yunanlılar için şaşırtıcı bir durumdur. Nitekim varlık içinde varolana, *sophon*'a ulaşmaya çabalayanlar hem insanlarda *sophon*'a yönelik bir özlem uyandırmaya çalışmış, hem de onu herşeye ilişkin bir açıklaması olan sofistlerden muhafaza etmeye çalışmışlardır. Ancak *sophon*'a ulaşmanın bir arayışa dönmesi sonucunda *philein* ve *sophon* arasındaki uyum kaybolarak *philein to sophon, philosophia*'ya dönüşmüştür.⁴¹

Heidegger'in varolan olarak varolanın ne olduğuna ilişkin soruşturmanın düşüncenin felsefeye tehavül etmesine neden olduğuna dikkat çekmesi, kendisinin düşünce ve felsefe arasında bir ayrıma gittiğinin göstergesidir. Nitekim bu ayrımın bir sonucu olarak Heidegger Heraklit ve Parmenides'in filozof değil, logosla uyum içinde olan büyük düşünürler olduklarını ifade etmiştir. Buna karşın felsefeye doğru ilk adımın hazırlayıcısı Sofistler, ilk adımı atan ise Sokrates ve Platon olmuştur. Böylece varolan olarak varolanın ne olduğunu arayan felsefe, aslında varolanın varlığına doğru yola koyulmuştur.

Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde felsefeyi varolanların ilk temel ve nedenlerini görmeye çalışan yetkinlik (episteme theoretike) olarak tanımlamıştır. Bu tanımdan hareketle Heidegger felsefenin, varolan olarak varolanın *ne olduğunu* görmeye yetkinleştirdiğine dikkat çekmiştir.⁴² Varolanın varlığı nedir? (ti to on) sorusunu varolanın özüne (tis he ousia) yönelik bir soru olarak gören Aristoteles, varlık sorusunun sonsuza kadar öze yönelik bir soru olarak kalacağını ve özün sonsuza dek

⁴¹ Heidegger, *Was ist das die Philosophie?*, 11-14.

⁴² Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 2010, 187-188/296; Heidegger, *Was ist das die Philosophie?*, 14-17.

ousia anlamını muhafaza edeceğini savunmuş ve haklı çıkmıştır. Aristoteles'in bu öngörüsüne uygun olarak hem geleneksel felsefe hem de çağdaş felsefe varlık sorusunu daima öze yönelik bir soru şeklinde ele almıştır.⁴³

Heidegger'e göre Aristoteles'in felsefe tanımından hareketle hem Platon öncesi hem de Aristoteles sonrası düşüncenin seyrine yönelik bir fikir edinilebilir. Hatta Aristoteles'ten Nietzsche'ye kadar bir değişim de gözlenebilir, ancak bu değişimde felsefe daima aynı kalmıştır. Buradaki ifadelerden kesinlikle Aristotelesçi felsefe tanımının mutlak bir geçerliliğe sahip olduğu anlaşılmamalıdır. Zira Pre-Sokratik döneme bakıldığında Aristoteles'in felsefe tanımı Heraklit ve Parmenides'in düşüncesi ile uyumsuzdur. Dolayısıyla felsefenin neliğine felsefe tanımlarından hareketle ulaşılamaz. Bilakis felsefe, ancak felsefenin kendisine doğru yolda olduğu varolanın varlığına karşılık geldiğinde elde edilebilir ve *philosophia*'ya ulaşılmış olunur.⁴⁴

1.2.2. Felsefi Yolundaki Çıkmaz: Teoloji

Hayatının yol ayrımında felsefi yolu seçen Heidegger hatırlanacağı üzere düşünce yoluna girişini kökenine borçlu olduğunu, hatta insanın kökeninin daima geleceğinde varlığını sürdüreceğine ifade etmiştir. Nitekim Heidegger uzun yıllar Hıristiyanlık'tan kopmuş bir hayat yaşasa da, kendi isteği doğrultusunda Katolik usüllerine uygun olarak gömülmüştür. Yaşamı süresince de Katolik bir kiliseye girdiğinde, daima olağan adetleri yerine getirerek kökenine sadık kalmıştır. Çünkü Heidegger'e göre "çok ibadet edilmiş olan yerde İlahi olan çok özel bir şekilde yakındır..." bu nedenle kilise onun için saygı duyulması gereken bir yerdir.⁴⁵ Heidegger'in teolojik kökeni yaşamında olduğu kadar felsefi yolunda da kendisine eşlik etmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında teolojik kökeninin düşüncelerine olan yansımaları felsefe, metafizik ve din kavramlarına yüklediği anlam çerçevesinde gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak Heidegger'in yazılarına bakıldığında teoloji kavramı oldukça farklı anlamlarda kullanıldığı için öncelikle buna değinilecektir.

⁴³ Werner Marx, *Heidegger und die Tradition* (2.Basım), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, 11-13.

⁴⁴ Heidegger, *Was ist das die Philosophie?*, 17-23.

⁴⁵ Gutschmidt, 16-17.

a. Tanrılar'dan mitsel-şiiresel bir üslupla söz etmek

Heidegger'in ifade ettiği üzere theologia (ζεννυγία) anlamında teoloji bir inanç ve kilise öğretisine bağlı olmaksızın Tanrılar'dan mitsel-şiiresel bir üslupla söz etmek anlamına gelmektedir.⁴⁶ Mitlerde Tanrısal olandan söz edilmesi metafiziksel Tanrı düşüncesinin bir hazırlayıcısı olmakla birlikte, Platon ve Aristoteles sonrası yeni bir boyut kazanmıştır.⁴⁷

b. Onto-teo-loji olarak Teio-loji

Geleneksel Batı metafiziğinde tasarımılayıcı bir düşünme biçimi ile Tanrı'dan söz etmek teiojodir. Teiooloji, bir taraftan en yüksek varolan olarak Tanrı'yı (ηò ζεϊνλ) tasarımlarken, diğer taraftan varlığı, varolanın ilk nedeni (causa prima) olarak ifade eder. Dolayısıyla bu düşünme biçimi Greklerden itibaren onto-teo-loji olarak tezahür etmiştir. Aristoteles'in ilk felsefesi (πεξώηε θηινζνθία) teiooloji ve ontoloji (felsefe) varlık hakkında bilimdir. Teiooloji kavramı geleneksel Batı felsefesine ait bir kavramdır ve kesinlikle bir kilise öğretisini ihtiva eden teioojiden farklıdır.⁴⁸ Heidegger'in bu meseleye ilişkin bakış açısı ikinci bölümde detaylı bir şekilde gösterilecektir.

c. İnancın bilimi olarak teoloji

Tanrı bilimi olarak teolojinin nesnesi Tanrı olmamakla birlikte, spekülatif Tanrı bilgisi de değildir.⁴⁹ Heidegger *Varlık ve Zaman*'da teolojiyi, insanın Tanrı'ya yönelmiş varlığının, inancın anlamı üzerinden yorumlandığını ifade ederek, inançlı kişinin varoluşunu ihtiva eden teolojiyi, dogmatik sistematik bir teioojiden ayırır. Bu sayede Heidegger bir bilim olarak teolojinin inançtan ayrı olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁵⁰

İnanç kavramına ilişkin düşüncelerinde Heidegger'in Schleiermacher'ın inanç ve dindarlığa dair fikirlerinden etkilendiği görölmektedir. Schleiermacher tarafından bilincin etkinliği ile daha yüksek bir güce olan bağımlılık hissi şeklinde ifade edilen inanç kavramında, dikkat çekici olan inancın dışarıdan değil, bizatihi insanın benliğinden, bilincinden ortaya çıkan bir olgu şeklinde anlaşılmasıdır. Ancak Heidegger Schleiermacher'ın inanç tanımını özce doğru bulsa da, yaklaşımını çok ham ve çok

⁴⁶ Martin Heidegger, *İdentität und Differenz*, (6. Auflage), Neske Verlag, Stuttgart 1978, 44.

⁴⁷ Pfeiffer, 87.

⁴⁸ Martin Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", *Holzwege*, Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 195; Pfeiffer, 89.

⁴⁹ Martin Heidegger, "Phänomenologie und Theologie", *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, 59.

⁵⁰ Pfeiffer, 91.

objektif olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Heidegger'e göre birey kendi kendisinin nedeni olmadığını farkına vardığında, başka bir güç tarafından meydana getirildiğini anlayarak ilk nedenine, mutlak olana çağrılır. Birey bu çağrıya uyması sonucunda kendisini gerçekleştirme imkânını elde eder. Buradaki ifadelerde görüldüğü üzere Heidegger'in düşüncesinde inancın bireyin etkin olduğu varoluşsal bir boyutu vardır.⁵¹

d. Varlık kavramına yer verilmeden Tanrı hakkında konuşma olarak teoloji

Heidegger'e göre inancın varlık hakkında düşünmeye ihtiyacı yoktur. Eğer ihtiyaç duysaydı inanç olmazdı. Varlık hiçbir zaman Tanrı'nın özü ve temeli olarak düşünülemez, fakat Tanrı'ya ilişkin tecrübe varlığın boyutunda tecrübe edilebilir. Hatta Pfeiffer'in naklettiği üzere Heidegger bu bağlamda "*eğer bir teoloji yazacak olsaydım içerisinde kesinlikle varlık kavramı yer almazdı*" ifadesini kullanmıştır.⁵²

e. Varlık tarihi çerçevesinde Tanrısal olanı ihtiva eden konuşma olarak teoloji

Görüldüğü üzere teoloji kavramına çok farklı açılardan yaklaşan Heidegger *son Tanrı*'ya ilişkin düşüncelerinde, Tanrısal olanı varlık tarihi eksenli düşünce içerisine yerleştirmiştir. Heidegger'in bu düşüncesi dikkate alındığında, Tanrı üzerine konuşma belirli bir düşünmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.⁵³ İkinci bölümde Heidegger'in Son Tanrı'ya ilişkin düşünceleri detaylı bir şekilde gösterileceğinden burada sadece zikretmekle yetinilecektir.

Kısaca ifade edilecek olursa 1919 ile 1929 arasında Heidegger'de güven kaybına yol açan ve onu meşgul eden mesele, insanı akıllı bir canlı olarak telakki eden geleneksel Antik Aristotelesçi anlayış ile insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına dair anlayıştır. Her iki durumda da insanın tanımı, diğer bir ifadeyle insana diğer varlıklar arasında ontolojik bir üstünlük sağlayacak olan varlığının boyutu, problem haline gelir.

⁵¹ Steven Greb, (2013). *Das Heilige und die Theologie Das Verhältnis von Religion und Welt bei Heidegger* (Inaugural Dissertation), Julius-Maximilians-Universität, Institut der Systematische Theologie, Würzburg 2013, 28-29.

⁵² Pfeiffer, 97.

⁵³ Pfeiffer, 102.

*"*RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların, hepsini topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Adem bütün evcil ve yabani hayvanlara, gökteki kuşlara ad koydu.*"

Yaratılış (Genesis) kitabında* insanın eşyayı isimlendirme gücüne yapılan vurgu, insanın düşünsel ve dilsel boyutu ile sonlu yaratılmışlardan ziyade tanrısal sonsuzluğa daha yakın olduğuna ilişkin bir anlayışa yol açmıştır. Aynı şekilde geleneksel logos kavramının akıl olarak çevrilmesi sonucunda aklın insana verilmiş olan bir özellik olduğu çıkarımı yapılmıştır. Her iki anlayışa da şüphe ile yaklaşan Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde insana ilişkin kendi Dasein anlayışını ortaya koymuştur. Ancak buradan kesinlikle Heidegger'in düşüncesinde Hıristiyanlığın etkin bir rol oynamadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Bilakis Schleiermacher ve hermeneutik ile meşgul olmasının yanı sıra, dini yaşamın fenomenolojisi üzerine vermiş olduğu dersler ve Paulus'un Mektupları, Luther'e olan ilgisi ve Rudolf Bultmann ile olan fikri münasebeti ona felsefe ve teolojinin birbirinden farklı iki disiplin olduğuna dair bir bakış açısı kazandırmıştır.⁵⁴ Fakat Heidegger'in felsefe ve teolojinin birbiriyle olan ilişkisine dair düşüncelerine geçmeden, Heidegger'in Dasein analizi örneğinden hareketle Hıristiyan teolojisinin felsefi düşüncesine etkisi gösterilecektir.

1.2.3. Hıristiyan Teolojisi'nin Etkisi

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde kullanmış olduğu, hermeneutik, beşeri varoluş, Dasein ve geçicilik kavramlarını Grek okumalarından değil, kısmen St. Paul'un mektupları üzerine yapmış olduğu okumalar sonucunda geliştirmekle birlikte, Kitab-ı Mukaddes metinlerini bağlamından kopararak ontoloji çerçevesinde ele almıştır.⁵⁵ Sadece insanın özünü ruh ve can şeklinde ayıran Hıristiyanlığa değil, metafiziksel zihin ve beden düalizmine dayanan tüm Batı tarihine karşı olumsuz bir tavır takınan Heidegger metafiziksel kavrayışın ötesine geçmeyi amaç edinmiştir.⁵⁶

İnsandan dünya-içinde-olan olarak söz eden Heidegger, insanın maddi boyutuna ilişkin bir açıklama yapma noktasında çekimser davranmıştır. Nitekim Heidegger Dasein'in beden, ruh ve tin'den oluşan mürekkep bir varlık olmadığına şu sözlerle dikkat çeker.

⁵⁴ Martina Roesner, "Logos und Anfang Zur Johanneischen Dimension in Heideggers Denken", *Heidegger und die christliche Tradition*, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, 35-38.

⁵⁵ Ingrassia, 79/82.

⁵⁶ Ingrassia, 89.

“...beden, ruh, tin, belirli incelemeler yapmak maksadıyla tematik olarak birbirlerinden ayrılabilir fenomen sahalarını ifade ediyor olabilirler ve bunların ontolojik belirsizlikleri belirli sınırlar dahilinde önemsiz olabilir. Ancak insanın varlığına ilişkin soruda bu beden, ruh, tin gibi varlık türlerinin birbirleriyle toplanarak hesaplanması mümkün değildir... .”⁵⁷

İnsanın beden, ruh, tin üçlüsünden oluşan geleneksel anlayışın yanı sıra insanı beden ve ruhtan oluştuğunu savunan dualist yaklaşımı reddeden Heidegger Dasein’a ilişkin farklı bir ontolojik bakış ortaya koymaya çalışmıştır. Platon’un ruhu, maddi ve ölümlü olan bedene canlılığını veren manevi bir töz olarak ölümsüz ve bedenden daha üstün şeklinde telakki etmesi⁵⁸ ve Descartes’ın insanı beden ve zihinden oluşan bileşik bir varlık olarak nitelendirmesi sonucunda “birlikli ve bütünlüklü tek bir töz olan insan”⁵⁹ anlayışı yerini düalist yaklaşıma bırakmıştır. Oysa Baur’un ifade ettiği üzere Heidegger insanın eylemlerini ruhsal ve bedensel şeklinde kategorize etmez. Söz gelimi Baur’un Heidegger’den naklettiği üzere bir şeyi gören beden değil, ben’dir. Gözler, yani beden sadece görmeye iştirak edebilir ancak gören göz değil, ben’im gözümdür.⁶⁰ Dolayısıyla Platonizm’in beden-ruh, Descartes’in beden-zihin düalizmine karşın St. Paul’un beden-ruh ayrımı metafiziksel-ontoteolojik bir düalizm olmadığından Heidegger için ilgi çekici olmuş olabilir.⁶¹

Varlık sorusunu, 1. **Sein** – hakkında soru sorulan şey, 2. **Seindes** – tetkik edilen şey, 3. **Varlığın anlamı** – soru sorularak bulunması amaçlanan şey şeklinde tasnif eden Heidegger, bir seindes olan Dasein’ı öne çıkarır. Heidegger’in düşüncesinde Varlık ile ayırt edici bir ilişkisi olan Dasein insandır. Ancak aşağıda göstereceğimiz üzere, Heidegger’in temel ontoloji olarak da nitelendirdiği Dasein analizi ile St. Paul’un Kitabı Mukaddes teolojisi arasında kayda değer bir benzerlik vardır. Fakat bu benzerliklerden hareketle kesinlikle Varlık kavramı ile Tanrı’nın aynı anlama geldiği sonucu çıkarılmamalıdır.⁶²

⁵⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 48.

⁵⁸ Hümevra Özturan, “Sistemik Felsefe-I (Platon)”, *Felsefe Tarihi*, Celal Türer (Ed.), Bilay Yayn., Ankara 2019, 149.

⁵⁹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 427.

⁶⁰ Patrick Baur, *Phänomenologie der Gebärden: Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013, 19/23.

⁶¹ Ingrassia, 89.

⁶² Ingrassia, 90-92.

St. Paul

- Tanrı antropos'a kendisinin temel anlayışını vermiştir
- Antropos Tanrı'yı tanımayı unuttur
- Antropos'un doğasını Tanrı'nın vahyini anlamak için ortaya koyar
- Antropos'u Tanrı bağımsız olarak tanımlamaz
- Dünyanın güçlerine kurban olan ben ile birey olmaya çağrılmış ben arasındaki ayrım
- Antropos'un günaha düşmesi

Heidegger

- Dasein'a Varlığın ontoloji-öncesi anlayışı verilmiştir
- Dasein, Varlık yerine varolanları araştırarak Varlık sorusunu unuttur
- Dasein'ın Varlığını Varlığın ifşasını anlamak için analiz eder
- Dasein'ı dünyada-Varlık'tan bağımsız olarak tanımlamaz.
- Das Man ile otantik ben arasındaki ayrım
- Dasein'ın varlığın en temelinde suçlu olması

St. Paul ve Heidegger öznel bir egoya dayalı olmayan, yani dünyanın insana göre düşünülmediği alternatif bir görüş ortaya koymuşlardır. *

Şekil 1.2. Heidegger'in Dasein analizi ile St. Paul'un Kitab-ı Mukaddes teolojisinin mukayesesi

St. Paul ve Heidegger arasında benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da vardır. Örneğin Heidegger Yeni Ahit okumalarından ve St. Paul yorumlamalarından hareketle geliştirmiş olduğu “otantiklik” ve “otantik olmayışlık” kavramları Kitab-ı Mukaddes'te zikredildiğinden farklı şekilde takdim edilmiştir. St. Paul otantiklik kavramını kişinin Tanrı ile olan ilişkisi için kullanırken, Heidegger bu kavramı kişinin kendisi ile olan ilişkisi için kullanır ve bu durum bize önemli bir tespitte bulunmamıza imkân sağlar. Heidegger Aristotelesçi düşüncenin Yeni Ahit'in hermeneutik açılımının aynı evrensel yapıları açığa çıkaracağını düşünerek formüleştirmeye çalışmıştır. Ancak bu durum onun ontoteoloji olarak eleştirdiği yapıyı, tekrar kendi bakış açısıyla kurma sonucunu doğurmuştur.⁶³

Williams'ın ifade ettiği üzere Bultmann bir taraftan Heidegger'in Dasein analizini Yeni Ahit'e benzerliğinden dolayı Yeni Ahit'in sekülerleşmiş felsefi bir versiyonu

⁶³ Ingrassia, 82-84.

olarak değerlendirirken,⁶⁴ diğer taraftan Heidegger felsefesinin insani varoluştan ve inananın varoluşundan uygun tarzda söz etme imkânı verdiği dikkat çekmiştir. Hatta Bultmann, Heidegger'in insan betimlemesinin İncil'in mesajını iletmede geleneksel teolojik dilden daha uygun olduğunu ve felsefesinin teolojiye uyarlanabileceğini savunmuştur.⁶⁵

Pfeiffer'in ifade ettiği üzere Heidegger'in öğrencisi Jonas, Heidegger'in düşüncesini teizm ile ateizm arasında konumlandırarak, *heidnisch** ifadesini kullanmıştır. Jonas'a göre Heidegger bir dine mensup değildir, fakat suç, endişe, vicdan vb. ifadelerden hareketle düşüncesinin Hıristiyanlık inancının unsurlarını barındırdığına dikkat çeker. Jonas Heidegger'in metafiziği ve özne-nesne ilişkisini aşma çabasını eleştirerek, varlık anlayışından hareketle, dünyayı ilahlaştırdığı, tanrıların olduğu yerde de Tanrı'nın olamayacağını vurgulayarak, ateist değil putperest olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Ayrıca Jonas'a göre Heidegger'in Tanrı kavramı nihilistik bir kavramdır, içerisinde ne bir doğa kanunu, ne de doğal düzenin parçası olan insanın eylemlerine yönelik bir yasa vardır.⁶⁷

Heidegger'in bir diğer öğrencisi Karl Löwith hocası için şu ifadeleri kullanmıştır;

"Ailedeki eğitimiyle Cizvit, kızgınlıktan Protestan, eğitim yoluyla skolastik dogmacı, deneyimden varoluşçu pragmatist, gelenek yoluyla teolog, araştırmacı olarak ateist...".⁶⁸

Yine Williams'ın ifade ettiği üzere Heidegger'den ders alan Günther Anders ise, Heidegger'in ateizm olmayan ateizm ile teizm olmayan varlık-teizmi arasında gidip geldiğini, hatta Heidegger'in kendisini ateist olarak nitelendirmemesinin Tanrı ile bağlantılı olduğunun bir göstergesi olduğuna dikkat çekmiştir. Benzer şekilde George Steiner, Heidegger hakkında yazmış olduğu monografide Heidegger'in teolog olarak eğitim aldığı ve teolog olarak kaldığını ifade etmiştir. Ona göre Heidegger'in insanı

⁶⁴ Ingraffia, 94.

*Tablo Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Teoloji* 91-92/103 sayfalarında yer alan bilgilerden faydalanılarak hazırlanmıştır.

⁶⁵ John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Türkeri), İzmir İlahiyat yayn., İzmir 2005. 7, 25-29.

⁶⁶ Pfeiffer, 111-113.

Williams, 14-24.

⁶⁷ Helmut Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Monographien zur Philosophischen Forschung, Band 76, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1971, 148.

⁶⁸ Stefan Broniowski, "Über Theologisches und Atheistisches bei Günther Anders und Martin Heidegger" [Bildiri], Marburg 2010.

*heidnisch: inançsız, putperest.

varlığın çobanı olarak nitelendirmesi, hakikatten söz etmesi teolojik ve gnostik meselelerdir. Dolayısıyla Heidegger'in eserlerine bakıldığında bu post-doktriner, post-sistemik teolojidir. Bu nedenle Varlık ve Zaman üzerinde en çok duranlar teologlar olmuştur, hatta ona göre Heidegger en çok teologları etkilemiştir. Ayrıca Heidegger hiç yorulmadan varlık'ın üzerinde kesinlikle Tanrı'nın varlığı veya yokluğundan başka hiçbir şeyin olamayacağını çokça vurgulamıştır.⁶⁹

Williams'a göre Heidegger felsefesinin teoloji ile bağlantısını gösterme noktasında ciddi bir çaba sarfeden düşünürlerden birisi de Heinrich Ott'tur. Ott, Heidegger'in sadece Batı metafizik geleneğin en yüce varlık ya da kendinde neden şeklindeki Tanrı tasavvurunu reddettiğine dikkat çekerek Heidegger'in ateist olmadığını ifade etmiştir.⁷⁰

Genel olarak bakıldığında Heidegger'in Meister Eckhart'a olan bağı neticesinde onun kılık değiştirmiş bir tanrıbilimci olduğunu düşünenler olduğu gibi, tersine Katolikliğe ve tanrıbilime yüz çevirmiş ve bundan dolayı cezasını bulmuş bir günahkâr olarak nitelendirenler de olmuştur.⁷¹ Burada düşünürler veya teologların Heidegger hakkındaki düşüncelerine yer verilmesinin nedeni, Heidegger'i teolog ya da ateist olarak kategorize etmekten ziyade çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan Tanrı tasavvurlarına dair eleştirilerini ve kendi ortaya koymuş olduğu Tanrı anlayışını anlama noktasında bir zemin sunmaktır. Zira bir ön kabulden hareketle bir düşünüre yaklaşımdan ziyade tüm seçenekleri geniş bir yelpazede görmek düşünürün gerçek amacının ne olduğuna yönelik bir sorgulamayı teşvik etmektedir. Ancak Heidegger'in düşüncelerine bir bütün olarak bakıldığında kesinlikle ateist olduğu söylenemez.

1.2.4. Felsefe – Teoloji İlişkisi

Aristoteles'in İlk Felsefe'yi theologia olarak isimlendirmesi teoloji kavramının ilk ilkeyi kapsayan felsefi bakış açısına ait bir kavram olarak anlaşılmasının yanı sıra, vahiyle gelen inanç için de kullanılmıştır. Ancak Heidegger'e göre Aristoteles'in kullanmış olduğu theologia kavramı ile pozitif bir bilim olan Hıristiyan teolojisi

⁶⁹ Stefan Broniowski, "Über Theologisches und Atheistisches bei Günther Anders und Martin Heidegger" [Bildiri], Marburg 2010.

⁷⁰ Williams, 34-37.

⁷¹ Frédéric de Towarnicki, *Martin Heidegger anılar ve günlükler* (3.Basım), (çev. Zeynep Durukal), Yapı Kredi Yayn., İstanbul 2017, 27/29.

arasında sadece isim benzerliği vardır.⁷² Gaderer'in ifade ettiği üzere Heidegger'in bu tespitinden hareketle pozitif ve negatif teoloji şeklinde bir ayırım yaptığı söylenebilir. Buna göre ilki inançtan ortaya çıkarken, ikincisi ontoteolojik metafizik kökene sahip, Aristoteles ve skolastik anlayışın etkisini taşıyan kiliseye ait bir kavramdır. Fakat teolojinin bu iki boyutu - inanç ve düşünce - zaman içerisinde birlikte ele alınarak, nihai olarak Ortaçağ Skolastik düşüncede eşdeğer kabul edilmiştir.⁷³ Çünkü Heidegger'in ifade ettiği üzere köken itibarıyla antik ontoloji Hıristiyan dünya anlayışından farklı olmasına rağmen, temel kavramları ve varolanın yaratılmış (ens creatum) olduğuna ilişkin bakış açıları birbiriyle örtüşmekteydi. Böylece Tanrı yaratıcı (ens increatum) olarak meydana getirilmeye muhtaç olmayan ve tüm varolanın ilk sebebi (causa prima) olarak, sadece felsefe teolojiden değil, teoloji de felsefi düşünceden etkilenerek kendi kökeninin üstünü örtmüş ve kendi inancından bağımsız bir şekilde gelişmiştir.⁷⁴

Ortaçağ'dan itibaren teolojinin bilimsel karakteri ve ondan neşet eden felsefe-teoloji ilişkisi, birçok düşünür arasında tartışma konusu olmuştur. Felsefe ve teoloji inanç ve bilim veya vahiy ve akıl karşıtlıkları içerisinde değerlendirilerek, birbirine zıt iki farklı dünya görüşü şeklinde ortaya konulmuştur. Böylece felsefe dünyayı ve yaşamı vahiyden uzak ve inançtan bağımsız olarak yorumlarken, teoloji inanca uygun olarak yorumlamaktadır.⁷⁵ Görüldüğü üzere felsefe ve teolojinin ortak alanı dünya ve insanın yaşamı olmasına rağmen, farklılık onları yorumlama biçimleridir. Felsefe akıl ve mantıksal-analitik bir yaklaşımla varlığı anlamaya çalışırken, teoloji inanç ilkesine dayanır. Varlığa ilişkin beyanları mantıksal bir gerekçelendirmeye dayanmak zorunda değildir. İnanç Tanrı tarafından verilmiş olan gerçekliği ihtiva ettiğinden, inanan inancın beyan ettiği şekilde varlığa dair bir bakış açısı kazanır. Fakat Heidegger bu anlayışı, iki farklı bilim olan felsefe ve teoloji hakkında temel bir fikir sağlamadığı gerekçesiyle makul bulmaz. Ona göre felsefe ve Hıristiyan teolojisi arasındaki ilişki iki bilimin

⁷² Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.,1983, 38.

⁷³ Gaderer, 82.

⁷⁴ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 167; Gaderer, 83.

⁷⁵ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 47.

ilişkisidir ve bu ikisinin birbiriyle olan ilişkisini tespit edebilmek için, ortak bir zemin teşkil eden bilim kavramından hareket edilmesi yerinde olacaktır.⁷⁶

1.2.5. Pozitif Bir Bilim Olarak Teoloji

Heidegger'e göre bilim, varolanın kendi içerisinde kapalı olan alanını, temellendiren bir ifşadır. Her nesne alanı kendi karakterine ve nesnelere varolma şekline göre kendine özgü bir ifşaya, kanıtlamaya, temellendirmeye ve kavramlara sahiptir. Bu formal bilim tanımının akabinde Heidegger, bilimin iki temel imkânına işaret eder; varolanın bilimi olan ontik bilimler ve varlığın bilimi olan ontolojik bilim, yani felsefe. Heidegger'in ifade ettiği üzere ontik bilimler bilimsel ifşanın öncesinde bir şekilde ifşa olmuş varolanı konu edinir. Önünde duran bir varolanı (Positum) konu edinen bilimler, pozitif bilimler olarak zikredilmektedir. Pozitif bilimlerin temel özelliği, varolana ilişkin bilim öncesi mevcut anlayışı sürdürmeleridir. Buna karşın varlığın bilimi olan ontoloji, yönünü varolandan, varlığa çevirir, ancak bunu yine varolanı göz önünde tutarak yapar.

Heidegger'in ifade ettiği üzere pozitif bilimler varolana ilişkin belirli bir alana yöneldikleri için aralarında göreceli bir fark vardır. Buna karşın tüm pozitif bilimler felsefeden tamamen farklıdır. Heidegger'in tezine göre teoloji de pozitif bir bilim olduğu için felsefeden mutlak olarak farklıdır. Hatta pozitif bir bilim olan teoloji kimya ve matematiğe felsefeden daha yakındır.⁷⁷

Teolojii kendine özgü pozitif bir bilim olarak tanımlayan Heidegger, felsefe ve teoloji arasındaki mümkün ilişkinin ortaya konulabilmesi için, öncelikle teolojinin pozitifliği ile bilimsel niteliğinin ortaya konulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Fakat öncesinde bir hususa dikkat çekmek faydalı olacaktır. Kilise tarihi göz önünde tutulduğunda Heidegger teoloji kavramı ile belirli bir döneme ilişkin bir anlayışı ön plana çıkarmaz. Teoloji bütünüyle Hıristiyanlığı içine alan bir şemsiye kavramdır ve onun üzerinden teolojinin pozitifliğini ve bilimsel karakterini ortaya koymaya çalışır.

⁷⁶ Greb, 33; Pöltner, "Philosophie als Korrektion der Theologie Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie", *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, 69-72.

⁷⁷ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 48-49.

Heidegger'in ifade ettiği üzere pozitif bir bilim önümüzde duran ve daha önce bir şekilde ortaya çıkan varolanın temellendirilen ifşasıdır.⁷⁸ Heidegger'in pozitif bilim tanımının teoloji için uygun düşüp düşmediğine bakıldığında, Tanrı bir nesne gibi akıl yoluyla bilinemez ve doğrudan varlığı tecrübe edilemez veya yerçekiminde olduğu gibi, yasalarla ifade edilerek kavranılamaz. Bunun farkında olan Heidegger teolojinin nesnesinin farklı bir şekilde kavranılması gerektiğini düşünerek, devreye Hıristiyanlık kavramını sokar.⁷⁹

Heidegger'e göre tarihsel bir olgu olarak Hıristiyanlık (Christentum), Hıristiyan teoloji için verili olan (Positum) olsa da, teoloji Hıristiyan dininin bilimi olamaz. Bir bilim olan teoloji tarihsel olarak Hıristiyan dininin parçasıdır. Dolayısıyla Heidegger'e göre teoloji için verili olan insanlar tarafından yorumlanan ve pratikte uygulanan Hıristiyan dini değil, Hıristiyanlık'tır.

Hıristiyanlık, Dasein'in bir varoluş şekli (Existenzweise) olarak özüne ait, onda tezahür eden ve onun sayesinde ortaya çıkan inançtır. Heidegger bunu Hıristiyan inancına göre çarımha gerilmiş olan Tanrı İsa üzerinden izah etmeye çalışır. İnançın haç ile olan ilişkisi, İsa tarafından belirlenmiş olan Hıristiyanlık inancına dayanan bir ilişkidir. Ancak çarımha gerilme tarihsel bir olaydır ve bu olaya tanıklık sadece kutsal metine inanılarak olur. Heidegger'in ifade ettiği üzere, amaç geçmişte gerçekleşen gerçek olaylar hakkında bir bilgi aktarımı yapmak değildir, bilakis olaya iştirak ettirmektir. Çarımha gerilme olayına Dasein Hıristiyani varoluşu ile iştirak edebilir (Teil-nehmen) ve bir parçası olabilir (Teil-haben). Heidegger'in ifade ettiği üzere inançlı kişi daha çok inanır, ancak bilmez ve hiçbir zaman da bilemeyecektir. Luther'in ifade ettiği gibi, "göremediğimiz şeylere kendimizi kaptırmak, inançtır."⁸⁰

Teolojinin pozitifliğini yukarıda ifade edildiği üzere açıklayan Heidegger, akabinde teolojinin bilimselliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Teolojiyi, *inancın bilimi* olarak tanımlayan Heidegger, teolojinin inançtan ortaya çıktığını, inanılanı ve inananın davranışlarını ihtiva eden tarihsel bir bilim olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Teolojinin tarihsel yönü, tarihsel olarak İsa, İsa'nın diriliş ve dönüşü olayıdır. Tarihsel kavramı, tarihsel bir olayın nesnel gerçekliğine işaret etmesinin yanı sıra, inançlı kişinin kendi

⁷⁸ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 51.

⁷⁹ Greb, 34.

⁸⁰ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 49-53.

⁸¹ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 55.

varoluşunu idrak ettiği tarihsel bir kategoridir aynı zamanda. Çünkü inançlı kişi için, İsa ve dönüşü soyut olaylar değil, bilakis gerçekleşmesi beklenen, olgusal bir gerçekliktir. Buradan hareketle de inançların tarihsel bir boyutu olduğu söylenilebilir.⁸²

Heidegger'e göre her ne kadar teo-loji, Tanrı-bilimi anlamına gelse de, kesinlikle araştırmalarının nesnesi Tanrı olmadığı gibi, spekülatif tanrı bilgisi değildir. Aynı şekilde teolojinin nesnesi Tanrı'nın insanla veya insanın Tanrı ile olan ilişkisi de değildir. Öyle olsa idi, teoloji din felsefesi, dinler tarihi veya kısaca din bilimi olarak ifade edilebilirdi. İnsan ve insanın inanç durumuna ve deneyimlerine ilişkin tecrübeyi ihtiva eden din psikolojisi de değildir. Dolayısıyla kesinlikle teolojinin bilimsel niteliği, kanıt gösterme ve terminolojisi bu bilimlerden hareketle anlaşılmalıdır. Çünkü teolojinin kendisine özgü terminolojisinin kaynağı yine kendisidir.⁸³

Heidegger'in bu sınırlandırmaları erken dönem düşüncesi ile yakından ilgilidir. Zira erken dönem açıklamalarına bakıldığında Heidegger'in Hıristiyan inancının tarihsel anlamda tekilliğinin ciddiye alınmasına ilişkin talebi oldukça dikkat çekicidir. Çünkü ona göre Hıristiyan inancı özel bir olgu olarak, insan-tanrı ilişkisi noktasında geneli belirleyici olamaz. Bir diğer önemli nokta ise, Heidegger'in Yunan felsefesinin varlık anlayışı ile meşguliyeti sonucunda, Yunan felsefesi kavramlarından arınmış, değiştirilmemiş, gerçek teolojiye ulaşmayı hedeflemiş olmasıdır. Ayrıca böyle bir teolojinin kavramsal hareket alanının varoluşsal-ontolojik olması gerektiğinin de altını çizmiştir.⁸⁴

Teolojinin pozitifliği ile bilimsel niteliğine açıklık getiren Heidegger akabinde felsefe ve teoloji arasındaki mümkün ilişkiyi izah etmeye çalışmıştır. Heidegger'e göre inanç felsefeye ihtiyaç duymaz ama pozitif bir bilim olarak inancın bilimine ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan inancın pozitif bilimi felsefeye sınırlı bir şekilde ihtiyaç duymaktadır. Söz gelimi inanç Hıristiyaniliğin temel kurucusu olarak nitelendirilen bir yeniden doğuştur. Bu yeniden doğuşta inanç öncesi durum, yani Dasein'in inançsız varoluşu yeni bir yaratılışa yükseltip onda muhafaza edilmektedir. Her ne kadar inançta varoluşsal-ontik (existenzial-ontisch) olarak Hıristiyanlık öncesi varoluş aşılmış olsa da, inançlı varoluşta aşılmış olan Dasein'in Hıristiyanlık öncesi durumunu

⁸² Greb, 35-36.

⁸³ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 59-60.

⁸⁴ Pöltner, 76-77.

varoluşsal-ontolojik (existenzial-ontologisch) olarak kapsamaktadır. Aşmak burada uzaklaştırmayı değil, yeni bir eğilimi ifade etmektedir. Dolayısıyla tüm teolojik kavramlar bölgesel bağlamları dikkate alındığında ontik olarak aşıldıkları için varoluşsal olarak güçsüz olsalar da, sırf bu yüzden onları ontolojik olarak belirleyen saf rasyonel bir içeriğe sahiplerdir. Bu açıdan bakıldığında bütün teolojik kavramlar kendi içerisinde zorunlu olarak bir varlık anlayışına sahiptir.⁸⁵ Heidegger bunu günah ve suç kavramları üzerinden açıklamaya çalışır. Günah inanç alanına ait bir kavramdır, dolayısıyla sadece inanan kişi günahkâr olarak nitelendirilebilir. Ancak günah kavramı teolojik-kavramsal olarak açıklanmak istendiğinde ontolojik suç kavramına rücu edilerek bir açıklama yapılabilir. Heidegger'in ifade ettiği üzere suç Dasein'in kökensel olarak ontolojik varoluşsal belirlenimidir. Burada ifade edildiği gibi günah kavramı ontolojik suç kavramından yola çıkılarak izah edilebilir, fakat bu günah kavramının suç kavramından türetildiği anlamına gelmemektedir. Teolojinin haç, günah vb. temel kavramlarına felsefi-ontolojik bir açıklama getirmek felsefenin görevi değildir. Felsefe teolojik temel kavramların Hristiyanlık öncesi içeriklerine ilişkin, yani sadece ontik olanın düzelticisidir. Fakat felsefenin teolojiye yönelik düzeltici fonksiyonu onun bir niteliği olmadığı gibi, teoloji ile zorunlu bir ilişki içerisinde de değildir.⁸⁶ Dolayısıyla ikisinin birleşiminden oluşan bir Hristiyan felsefesi mümkün değildir. Öyle ki Heidegger'e göre Hristiyan bir varoluş ile felsefi sorgulamanın birleşiminin imkânsızlığı "tahta demir" ifadesinde açığa çıkmaktadır. Hatta Heidegger bu durumun dörtgen bir daireden bile daha çelişkili olduğuna dikkat çeker, çünkü dörtgen ve dairenin en azından mekânsal şekil olmaları bakımından bir ortak noktaları vardır.⁸⁷

Heidegger Hristiyan felsefesinin muhal olduğuna ilişkin tezini iki argümanla desteklemeye çalışır. Bunlardan ilki Hristiyan ahlakı ile felsefi düşüncenin bağdaşmamasıdır. İkincisi ise, yeniçağın felsefi dogması olan otonomluktur. Birinci argümana nazaran daha güçlü olan bu argüman felsefenin ancak kendi kendisini belirleyebileceği fikrine dayanarak, tabula rasa düşüncesini çağrıştırmaktadır. Öyle ki felsefenin ancak kendi kendisini belirlemesi, hiçbir şekilde düşünceyi doğuran, yönlendiren ve hiç bir şeyle bağlantısı olmadan kendi kendini meydana getirmesi

⁸⁵ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 61-63.

⁸⁶ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 64-65.
Pöltner, 79-82.

⁸⁷ Christian Tapp, "Christliche Philosophie-Ein hölzernes Eisen?", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 139(1), 2017, 2.

anlamına gelir. Fakat bu mümkün değildir, çünkü her düşünce ve felsefi düşünce sıfırdan başlamaz. Dilsel, kültürel ve düşünsel belirlenmişlikler bağlamında ortaya çıkar. Öyle ki felsefe sadece tarihsel kökeni ile değil, günümüzde kültürel olarak da kök salmıştır. Zira insan öncelikle dünyayı ve kendini anlamlandırmak için çabalar sonrasında ise, bunlar hakkında eleştirel düşünmeye başlar. Böylece bireyin dünyayı veya kendisini anlamlandırma çabası felsefenin ortaya çıkışının önkoşuludur. Bu açıdan bakıldığında Heidegger'in ikinci argümanının eleştirilmeye elverişli olduğu aşikârdır.⁸⁸

Heidegger Hıristiyan felsefesinin imkânsızlığını felsefi ve teolojik varlık şekli arasında mevcut olan can düşmanlığına dayandırır. Felsefi varoluşta Dasein'in serbestçe soru sorması esasken, inançlı olan bir insan felsefenin özgürce soru sormasıyla geçinmez ve bunu asla yapamaz.⁸⁹ Zira inançta verili olan bir gerçek vardır söz gelimi Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'nın bedeninde kendini açığa çıkarması gibi. İnançlı bir filozof, Tanrı'nın var olduğuna dair bir ön kabulden hareket ettiğinden, Tanrı sorusu söz konusu olduğunda özgür ve tarafsız olamaz. Ancak felsefe yaparken inançlı bir insan, inançlı gibi davranmaz. Bu arka plandan hareketle de Heidegger felsefenin a-teistik olması gerektiğini savunmuştur.⁹⁰ Fehér'in ifade ettiği üzere Heidegger'in bu yaklaşımı Schelling'in düşüncelerini çağrıştırmaktadır.

*Nitekim Schelling'e göre "Gerçek özgür felsefenin başlangıç noktasında durmak isteyen, Tanrı'nın kendisini bırakmak zorundadır. Bu şu anlama gelir: Kim onu muhafaza etmek isterse, kaybedecektir ve kim ondan vazgeçerse, o onu bulacaktır. Sadece her şeyi terk eden ve her şey tarafından terk edilen, her şeyi kaybolan ve yalnızca kendini sonsuz olanla gören, kendi kendisinin temeline ulaşır ve yaşamın bütün derinliğini anlar. Platon'un ölümle karşılaştığı, büyük bir adım."*⁹¹

Fehér'e göre tıpkı Schelling'in ifade ettiği gibi Heidegger de Tanrı'yı bırakmış ve Schelling, Fichte ve Hegel gibi ateist olmakla itham edilmiştir. Ancak hem "gerçek özgür bir felsefenin başlangıç noktasında durmayı" hem de "hayatta" olan bir Tanrı'yı amaçladığı için bu Heidegger açısından atılması gereken önemli bir adımdı.⁹²

⁸⁸ Tapp, 6-7.

⁸⁹ Pöltner, 83.

⁹⁰ Gaderer, 97.

⁹¹ Fehér, 222.

⁹² Fehér, 222.

1.3. METAFİZİĞİN TEOLOJİ İLE ÖZDEŞLEŞTİRİLMESİ

Metafizik kavramı çağlara ve düşünörlere göre çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Sözelimi İlkçağ'da ontoloji şeklinde anlaşılırken, Ortaçağ'da teoloji ile birlikte anılmış, Çağdaş felsefede ise, dil ve ahlakla ilişkilendirilmiştir. Fakat genel olarak ifade edecek olursak metafizik, varolana ilişkin bir araştırma ve varolanların anlamını ve gerçek doğasını ortaya koymaya yönelik bir çabadır. Dolayısıyla düşünörlörlözellikle Tanrı'nın varoluşu, ruh-beden veya zihin-beden ilişkisi, maddi şeylerin gerçekliği, idealar, kategoriler, zaman, mekân ve tin kavramları üzerinde odaklanmışlardır.⁹³

Nihai gerçekliğin bilimi veya ilk ilkelerin ilmi şeklinde metafiziği savunanlara karşı, onu dinle ittifak içinde bulunduğu ve iddialarının doğrulanabilir olmaması nedeniyle tenkit eden düşünörlörlözellikle Kant, deneyimden türetilen kavramların, deneyimle ilişkisi bulunmayan bir alana aktarılmasını meşru bulmayarak metafiziği ahlakla temellendirmiştir. Bir diğörlözellikle Nietzsche, fiziki dünyanın ötesinde başka bir gerçekliğin olmadığını savunarak, Batı metafiziğini nihilizme yol açtığı gerekçesiyle tenkit etmiştir.⁹⁴ Her ne kadar bu iki düşünörlözellikle Heidegger onları Batı metafizik geleneği içerisine yerleştirir. Hatta Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini metafiziğin temellendirilmesi olarak görür. Heidegger Kant'ın metafizikten ne anladığını ve nasıl temellendirdiğini Baumgarten'ın "Metafizik insanın bilgisinin kavradığı şeyin ilk nedenlerini içeren bilimdir." veya "Metafizik insan bilgisinin ilk başlangıç nedenlerini içeren bilimdir." şeklinde tercüme edilen "Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens" şeklindeki metafizik tanımı ile kabaca ifade edilebileceğini vurgulamıştır.⁹⁵ Heidegger'in bu tanıma yer vermesi oldukça manidardır. Çünkü Kant'ın referansta bulunduğu bu tanımdaki vurgu insanın bilgisine değil, insanın bilgisi ile bilinendir. Diğörlözellikle metafizik, bilginin temellerini değil, varolanın temellerini araştırır

⁹³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1093-1094.

⁹⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1095-1096.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (7. Basım), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010, 5; Çetin Türkyılmaz, "Heidegger'in "Ontoloji Tarihi"nde Kant Felsefesinin Yeri", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21(1), 2004, 171.

bir bilimdir.⁹⁶ Dolayısıyla Heidegger kullanmış olduğu bu tanımdan dolayı Kant'ı geleneksel Batı metafizik tarihi içerisinde konumlandırmaktadır.

Aristoteles'in *Metafizika* adlı eserinin fizikten sonra gelen anlamında Meta ta Physika (μετα τα φυσικα) isminin verilmesiyle, metafizik fizik ötesi varlık ve bilgi alanı şeklinde yaygınlık kazanmıştır.⁹⁷ Heidegger'e göre sonradan felsefi bir anlam kazanan Aristoteles'in μετα τα φυσικα ifadesi asli anlamından uzaklaştırılarak, masum olmayan bir anlam değişikliğine uğratılmıştır. Aristoteles'in makaleleri belirli bir yöne hapsedilerek, Aristoteles tarafından kastedilenin metafizik olduğuna hükmedilmiştir. Ancak Heidegger'e göre Aristotelesçi Metafizik'te ifade edilenlerin gerçekten metafizik olup olmadığından şüphe edilmelidir.⁹⁸ Çünkü Aristoteles'in eserlerinde metafizik kavramı geçmez, bunun yerine teoloji ile özdeşleştirilen bilimden *ilk felsefe* olarak söz edilir.

*“Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz; tersine onlar örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler. Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır.”*⁹⁹

Heidegger'e göre Aristoteles'in yazıların nesnel olarak algılanmasının yanı sıra, gerçek felsefe olarak nitelendirdiği ilk felsefenin okul felsefesinde (mantık, fizik, etik) dâhil edilebileceği bir alanın olmaması Aristoteles'in düşüncelerinin farklı şekilde yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca Heidegger'in ifade ettiği üzere Aristoteles'in makalelerinde ele alınan problem ve bilgilerin özü yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır. Örneğin ilk felsefe'nin özünde bir çift anlamlılık mevcuttur. Buna göre ilk felsefe hem varolan olarak varolanın bilgisi, hem de varolanın kendisini bir bütünlük içerisinde tanımladığı alanın bilgisidir. Bu çift anlamlılık ilk defa

⁹⁶ Türkyılmaz, 171.

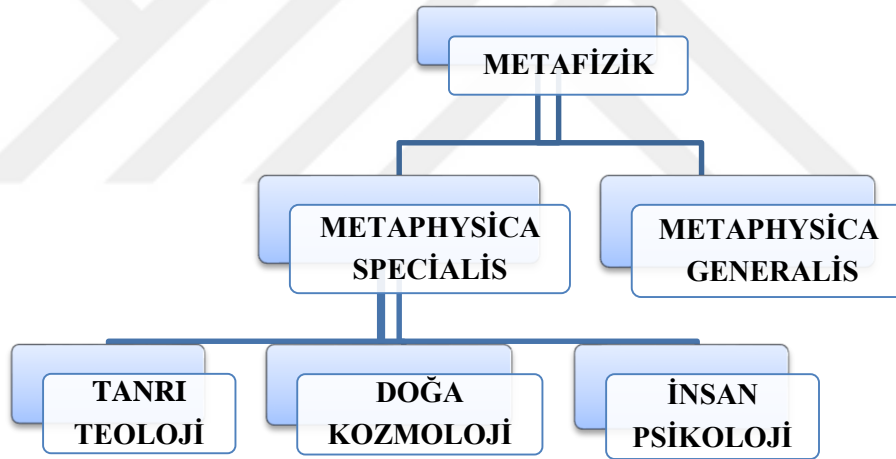
⁹⁷ İlhan Kutluer, “Metafizik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/metafizik> 05.04.20.

⁹⁸ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 6.

⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 187-188 / 296.

Aristoteles'te ortaya çıkan bir sonuç değildir, bilakis Antik felsefenin başlangıcından beri varlık problemine hâkim olmuştur.¹⁰⁰

Heidegger'e göre Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneği gelişimini sözde var olan Aristotelesçi sistemi devralmasına ve devam ettirmesine değil, aksine Platon ve Aristoteles'in önemli problemleri açıklığa kavuşturmadıklarının farkına varamamasına borçludur. Dolayısıyla Heidegger'e göre metafizik kavramının gelişimini belirlemiş olan iki etken vardır. Bunlardan birincisi metafiziğin içeriksel olarak Hıristiyanlığın dünya yorumuna göre bölümlenmesidir. Sözgelimi ilahi bir nitelik taşımayan varolanlar ve evren yaratılmıştır, fakat insan bütün yaratılmışların arasında özel bir konuma sahiptir. Böylece aşağıdaki görselde de gösterildiği üzere, bütün varolanlar Tanrı, doğa ve insan şeklinde ayrılarak her birine sırasıyla teoloji, kozmoloji ve psikoloji alanları atanmıştır. Bu disiplinler metafiziğin özel (*metaphysica specialis*) alanını oluştururlar. Buna karşın ontoloji (*metaphysica generalis*) genel olarak varolan üzerinde odaklanır.¹⁰¹



Şekil 1.3. Metafiziğin Tasnifi

Metafiziğin *metaphysica generalis* ve *metaphysica specialis* olarak tasnif edilmesine öncülük eden Duns Scotus olsa da, Francisco Suarez'in etkisi oldukça büyüktür. Heidegger'e göre Aristoteles'in Metafizik'i sistematik bir yapıya sahip olmadığı gibi tutarsızdır. Suarez bunu fark ederek Orta Çağ felsefesini ve ontolojisini sistematize etmiş ve Hegel'e kadar belirleyici olan metafiziğe bir çerçeve kazandırmıştır. Suarez sonrası metafizik disiplinleri sınıflandıran düşünür Christian

¹⁰⁰ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 6-8.

¹⁰¹ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 8-9.

Wolff'tur. Wolff metaphysica specialis'i ontoloji/philosophia trancendentalis ve metaphysica specialis'i psikoloji, kozmoloji, ve teoloji şeklinde tasnif etmiştir. Böylece Duns Scotus'un başlattığı Suarez ve Wolff ile devam eden anlayışta, varlık olması bakımından varlığı konu edinen genel metafizik transandantal felsefe olarak ifade edilmiştir. Transandantal felsefe, bir sonraki başlık altında da gösterileceği üzere, Orta Çağ felsefesi ile modern felsefe arasındaki geçişi ifade eden önemli bir kavramdır.¹⁰²

Heidegger'e göre metafiziğin gelişimini belirlemiş olan diğer etken, metafiziğin kendi bilgi tarzı ve metodu ile ilgilidir. Metafizik varolanı ve en yüce varolanı nesnesi haline getirdiği için "bilimlerin kraliçesi" olarak nitelendirilmiş ve bu özelliğinden dolayı bilgi tarzının bağlayıcı olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Ancak bilgi tarzının bağlayıcı olabilmesi için metafiziğin uygun bir bilgi ideali ile örtüşmesi gerekmektedir. Bu nedenle rastlantısal tecrübelerden bağımsız, rasyonel ve apriori olan matematiksel bilgi tercih edilmiştir. Böylece hem metaphysica generalis hem de metaphysica specialis salt akla dayanan bir bilim haline gelmiştir.¹⁰³

Heidegger, Hıristiyanlığın varolanın yaratılmışlığına (ens creatum) dair anlayışının yanı sıra matematiğin yani salt aklın, metafiziği belirlemiş olduğuna dair kanaati oldukça dikkat çekicidir. Metafiziksel sorular daima Tanrı, evren ve insan üzerine odaklanmış ve her birinin özü ve imkanını rasyonel, salt düşünce ve akıldan hareketle izah edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁴ Çünkü hatırlanacağı üzere Baumgarten'ın "Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens" tanımında ki cognitio humana insanın bilişsel yeteneğine değil, insan aklı tarafından bilinebilir olana işaret eder. Dolayısıyla bu anlayıştan hareketle bir şey'in şey'liği yani hakikati aklın temel ilkelerinden hareketle, varolanın varlığı da aklın temel kavram ve ilkeleri doğrultusunda onto-teolojik olarak izah edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁵ Buradaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Heidegger'in metafizik eleştirisi aynı zamanda insan aklına yöneltilmiş bir eleştiridir.

¹⁰² Engin Erdem, "13. Yüzyılda Ibn Sînâcî Bir Hıristiyan Filozof: John Duns Scotus (Tanrı Niçin Metafiziğin Konusu Değildir?)", Doç. Dr. Murat Demirkol Ar. Gör. M. Enes Kala (Ed.), *Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler* (s.), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2014.

¹⁰³ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 9.

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen* (GA 41), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984, 110-111.

¹⁰⁵ Heidegger, *Die Frage nach dem Ding Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, 116-119.

1.3.1. Duns Scotus ve Transandantal Felsefe

Batı düşüncesi metafizik ile ön plana çıksa da, Orta Çağda söz sahibi olan Hıristiyanlık'tır. Hıristiyan teologlar akıl ile iman arasında bir çelişki gördükleri için metafiziğe karşı olumsuz bir tavır takınarak, felsefeden sadece teolojik kabulleri açıklama noktasında faydalanmışlardır. Nitekim dönemin filozofları olarak bilinen Albert Magnus, Thomas Aquinas başta olmak üzere hiçbiri çalışmalarını metafizik olarak takdim etmemiştir. Ancak Müslüman filozofların eserlerinin Latinceye tercüme edilmesi metafizik düşüncenin gelişimi noktasında olumlu bir adım olsa da, meşruiyet kazanması oldukça zor olmuştur.¹⁰⁶

Antik Yunan felsefesinde Tanrı ve varlık hakkında söz söyleyen düşünürler olsa da, Aristoteles dâhil hiçbir filozof varlık ile Tanrı arasında sistematik bir bağ kuramamışlardır. Fakat İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ* adlı eseri ile İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin tercüme edilmesiyle birlikte Tanrı'nın metafiziğin konusu olup olmadığı Hıristiyan düşünürler arasında tartışılmaya başlanmıştır. İbn Sina'ya göre metafiziğin konusu Tanrı değil, varlıktır. Dolayısıyla metafizik Tanrı'nın varlığını ispatlamayı amaç edinmiştir.¹⁰⁷ Skolastik düşüncenin önde gelen filozoflarından olan Duns Scotus, İbn Sina'nın görüşlerinden etkilenerek Batı metafiziğine yeni bir yön vermiştir. Erdem'in naklettiği üzere Scotus'a göre metafizik,

*“varlık olması bakımından varlık, mutlak varlık ve onun, bir(lik), gerçek(lik) ve iyi(lik) (unum, bonum, verum) gibi zati ilişkinlerinin genelliğini ifade etmek için özgün bir terim geliştirmiştir. Ona göre, bütün türleri aşan ve bu sebeple bütün bilimlerde ortak olan en genel kavramları (notions), yani transandantalları konu eden metafizik, fizik, matematik ve teoloji gibi tikel/cüz'i bilimlerin temelini oluşturan varlığı araştıran evrensel, transandantal bir bilimdir.”*¹⁰⁸

Dolayısıyla varlığı varlık olması bakımından araştıran ve tümel bir bilim olan metafiziğin konusu varlık, amacı ise Tanrı'nın varlığını ispatlamaktır.

Aristoteles'in ontoloji ve teoloji arasındaki sınırı net bir şekilde ortaya koyamamış olması ve metafiziğin konusunun ne olduğuna ilişkin görüşlerindeki belirsizlik, metafizik ve teolojinin özdeş sayılmasına neden olmuştur. Scotus'un transandantal felsefesi ile birlikte, ontoloji ve teoloji arasındaki sınır belirgin hale gelmiştir. Oysa Scotus'un esin kaynağı İbn Sina'dır. İbn Sina ontolojinin tümelliği ile teolojinin

¹⁰⁶ Erdem, 6-7.

¹⁰⁷ Erdem, 8.

¹⁰⁸ Erdem, 9.

tikelliğinin nasıl bağdaştırılacağı meselesine dikkat çekerek, ontoloji ile teoloji arasındaki sınırı kesin hatlarla belirlemiş ve metafiziğin konusu bakımından ontoloji, amacı açısından teolojik olduğunu vurgulamıştır. Bu anlayışa göre genel metafizik ontolojiye, özel metafizik ise teolojiye tekabül etmektedir. Görüldüğü üzere metafiziğin onto-teolojik bir yapıya sahip olduğu görüşünün yanı sıra, Scotus'a mal edilen metafiziğin genel ve özel şeklindeki ayrımı, İbn Sina'nın metafiziğin konusu ve amacına ilişkin geliştirmiş olduğu bakış açısına dayanmaktadır.¹⁰⁹

Doçentlik tezini *Duns Scotus'un Anlam ve Kategoriler Kuramı (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus)* üzerine yazan Heidegger özellikle Scotus'un metafiziğin varolanları birer varolan olarak (*ens in quantum ens*) incelemesi gerektiği talebinden etkilenmiştir.¹¹⁰ Duns Scotus'un Orta Çağ Hıristiyan felsefesinde bir kırılma noktası olması Heidegger'in ilgisini çekmeye yetmiştir. Hatta bu ilgi Heidegger'in yıllar sonra geleneksel Batı metafiziğinin onto-teolojik yapısını eleştirerek yapı-bozuma (Destruktion*) tabi tutmasının ilk nüvesi olarak da görülebilir.

1.4. METAFİZİĞİN ÖTESİNDE BİR TEOLOJİ

Şüphesiz düşünce ve tefekkür kavramları insanın kendini gerçekleştirme ve varoluşunu ortaya koymada etkin bir güce sahiptir. Ancak düşünme tek başına yeterli olmayıp, düşüncenin aynı zamanda eyleme dönüştürülmesi veya ahlaki anlamda eylemlerine tezahür etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla modern anlayışın aksine düşünceyi değerli kılan sadece bilgi değildir. Benzer bir görüşe Heidegger'in fikir dünyasında da rastlanmaktadır. Ona göre modern dünyanın nesnelleştirici düşünme tarzı insanı özüne yabancılaştıran ciddi bir tehlike olup gerçek manada bir düşünme değildir.

¹⁰⁹ Erdem, 10-11.

¹¹⁰ Kann H. Ökten, *Heidegger Kitabı* (2.Basım), Agora Kitaplığı yayn., İstanbul 2006, 59.

*Dermot Moran, "Die Destruktion der Destruktion", Karsten Harries & Christoph Jamme (Ed.), *Martin Heidegger Kunst-Politik-Technik*, Fink Verlag, München 1992, 298-315. Moran bu yazısında Heidegger'in kullanmış olduğu Destruktion kavramının Gazzâlî'ye dayandığını ifade etmektedir. Gazzâlî'nin kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri Ortaçağ'da Latince'ye *Destructio philosophorum* (Alm. *Die Destruktion der Philosophen*) şeklinde tercüme edilmiştir. Gazzâlî'nin metodolojisi göz önünde tutulduğunda destructio kavramı bir eleştiridir ve Heidegger'in Antik Yunan'dan itibaren metafiziği eleştirmesine benzetilebilir. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri de Ortaçağ'da Latince'ye *Destructio destructionis* (Alm. *Destruktion der Destruktion*) şeklinde tercüme edilmiştir. Moran'a göre Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kullanmış olduğu kendinden söz ettiren bu metodun kökeni Gazzâlî'ye dayanmakla birlikte, muhtemelen Heidegger kavramın tarihi arka planından haberdar değildi.

Buna karşın tefekküre dayalı düşünme tarzı hem insanın kendisini, varlığı, Tanrıyı vb. meseleleri doğrudan ele alma imkanı vermesinden dolayı, hem de Heidegger'in felsefesine dair büyük resmi tamamlama açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü Heidegger'in çokça eleştirdiği metafiziksel düşünme biçimini aşır, metafiziğin ötesinde bir teolojinin imkânına kapı aralamaktadır. Ancak tefekküre dayalı düşünme tarzının ortaya çıkmasında en büyük engel epistemoloji öncelikli düşünce biçimi ve bu düşüncenin ürünü olan modern, humanistik öznedir. Dolayısıyla öncelikle bu başlık altında tefekküre dayalı düşünme biçimine engel olan meseler müstakil alt başlıklarda irdelenecektir. Zira çözüme odaklanabilmek için, öncesinde problemleri keşfetmek gerekir. Son olarak ise Heidegger'in tefekküre dayalı düşünme tarzını teoloji ile nasıl ilişkilendirdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

1.4.1. Bilim Eleştirisinin Bir Yöntemi Olarak Metafiziğin Eleştirisi

Heidegger bilim eleştirisinin ancak metafizik eleştirisi ile olanaklı olacağı düşüncesinden hareketle, bilim eleştirisini metafizik eleştirisi ile birleştirmiş ve öze yönelik soru ile meseleye giriş yapmıştır. Heidegger'e göre bilim sözcüğü Ortaçağ'ın *doctrina* ve *scientia* kavramlarından, Greklerin ise episteme kavramından farklı bir anlama sahiptir. Fakat buradan kesinlikle Grek biliminin yeniçağ biliminden daha az doğru olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Örneğin Galilenin cisimlerin serbest düşme öğretisi doğru, Aristoteles'in hafif cisimlerin yükselmeye çalıştığı öğretisinin yanlış olduğu söylenemez. Bu tamamen Greklerin cismin özü, yer ve her ikisinin birbiriyle olan ilişkisinin dayandığı farklı bir varolan anlayışına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece doğadaki süreçleri farklı şekilde görmüş ve farklı şekilde sorgulamışlardır.¹¹¹

Heidegger'e göre Ortaçağ'ın *doctrina*'sı ile Greklerin episteme'i araştırma anlamında bilimciler. Gözlemler sayı, ölçü aracılığıyla yapılmıştır fakat söz konusu gözlem de deneyin kesinliği eksikti. Biraz daha detaylı izah edilecek olursa, Newton'un "varsayımlar gelişi güzel uydurulmaz" (*hypotheses non fingo*) anlayışında olduğu gibi, doğanın temel planından hareketle varsayımlar geliştirilir ve onların taslağı yine bu plan içinde ortaya konulur. Böylece bir yasadan hareketle deney kesinlik kazanır. Bir diğer

¹¹¹ Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Heidegger Lesebuch*, Günter Figal (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, 230-231.

önemli husus ise doğru olanın otorite tarafından ifade edilmesidir. Çünkü hakikat inanca, vahyin yanılmazlığına ve kilisenin öğretisine bağlandı.¹¹² Buna karşın yeniçağ bilimine baktığımızda araştırma, deney ve matematik, kurumsallaşma, işletme, teknik, özelleştirme ve sistem aracılığıyla kesinlik ve yasa özelliğine sahiptir. Dolayısıyla yeniçağ araştırmacısı bir bilge değil, bilim işletmecisinin teknikeridir.¹¹³ Böylece Ortaçağ'da Tanrı tarafından yaratılan varolanın (ens creatum) karşısına varolanın varlığı nesnel olarak getirilmediği için insanın bilgi alanına yerleştirilmemiş ve kullanımına sunulmamıştır. Buna karşın yeniçağ bilimi varolanı nesneleştirdi, yani insan varolanı göz önüne getirerek, kendini varolanın efendisi, bir özne olarak ortaya koydu.¹¹⁴ Böylece insan hem tanrılığın ve değerlerin kaynağı haline geldi, hem de “kendine-neden teşkil eden, kendini- üreten, kendini- temellendiren bir faile dönüştü.¹¹⁵

Böylece sübjektivizm olarak anlaşılan yeniçağ metafiziği, sübjektivizmi istenç olarak düşünür. Descartes metafiziğinin neden olduğu nesneleştirme eğilimi, tasarımlama, üretme vb. istenci barındırmaktadır. Hatta Heidegger Nietzsche'ye referansta bulunarak yeniçağ sübjektivizminin *Güç İstenç*'ini aşarak *İstenç için istenç*'e (Will to Will) dönüştüğünü ve bunun yeniçağ ile sınırlı olmayan evrensel bir boyutu olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁶

1.4.1.1. Özüne Yabancılaşan Özne

Descartes'la başlayan özne merkezli yaklaşım modern felsefenin en önemli açmazlarından biridir. Antik Yunan düşüncesinde özne ile eş anlamlı olan *hypokeimenon* şeylerin tözü olarak anlaşılıyorken, Kartezyen geleneğin etkisi sonucunda insan şeylerin tözü haline gelerek, hakikatin, gerçekliğin ve değerlerin kurucu temeli olmuştur.¹¹⁷ Nitekim bu anlayışın ortaya çıkarmış olduğu güçlüğü farkında olan Heidegger bilim ve teknik eleştirisini özne-nesne dikotomisi üzerine inşa etmiştir.

¹¹² Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, 234.

¹¹³ Wolfgang H. Pleger, “Heideggers Kritik der Neuzeitlichen Wissenschaft und Technik”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 647.

¹¹⁴ Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, 241-242.

¹¹⁵ Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma, Teknoloji, Politika, Sanat*, (Çev.: Hüsamettin Arslan), Paradigma yayn., İstanbul 2011, 309.

¹¹⁶ Pleger, 648.

¹¹⁷ Zimmerman, 317.

Heidegger'e göre Descartes *düşünüyorum varım* (cogito sum) ile felsefeye yeni ve sağlam bir zemin oluşturmak isterken, *düşünen şey*'e (res cogitans) açıklık getirmiş, fakat *varım* (sum) kelimesinin varlık anlamını belirsiz bırakmıştır. Buna göre Descartes *res cogitans*'ı Ortaçağ ontolojisindeki varolan (ens) kavramından hareketle *ens creatum* olarak vücuda getirilmiş anlamında yaratılmışlık anlamını kullanmıştır.¹¹⁸ Oysa Heidegger'e göre düşüncelerin varlık türünün kavranmasına yönelik ontolojik soruşturma, sum'un varlığına ilişkindir. Dolayısıyla Heidegger'e göre Descartes'ın *verili ben/özne* anlayışı insanın fenomenal içeriğini anlamaktan acizdir.¹¹⁹ Descartes'ın sum'u belirsiz bırakmış olduğu tespitinden hareketle Heidegger *Varlık ve Zaman*'da cogito sum'un ontolojik temellerini araştırmayı kendisine amaç edindiğini ifade etmiştir. Ancak *Varlık ve Zaman* muhteva açısından tamamlanamadığı için, Heidegger bu amacına ulaşamamıştır.

Özne- nesne dikotomisine ilişkin Heidegger'in eleştirisinin en önemli noktalarından biri peşinen bir ben/özne'den hareket edilmesidir. Çünkü Heidegger'e göre ontik olarak bilincin şeyleştirilmesine karşı çıkılsa bile, özne idesi ontolojik olarak hypokeimenon'u hareket noktası olarak kabul eder.¹²⁰ Bu söz konusu anlayış özne'nin kendisini gerçekliğin, hakikatin kısaca her şeyin ontolojik temeli olarak görmesi ile sonuçlanır. Çünkü Heidegger'in ifade ettiği üzere Yeniçağ felsefesinin başında Descartes'ın *düşünüyorum, öyleyse varım* (ego cogito, ergo sum) şeklindeki cümlesi bir bütün olarak varolanın ve şeylerin farkındalığının insanın öznelliğine dayandırılması ile sonuçlanmış ve sonraki dönemlerde realitenin reelliği objektivite olarak belirlenmiştir. Öznenin karşısında duran obje, her kesinliğin sarsılmaz temeli olarak özne tarafından belirlenmiş ve özne için kavranmıştır. Böylece realitenin reelliği özne tarafından ve özne için bir tasarım şeklinde kavranmıştır.

Heidegger'e göre Nietzsche, varolan her şeyin neliğini ve nasıllığını "insanın mülkü ve ürünü" (Eigentum und Erzeugnis des Menschen) haline getiren öğretisi ile, tüm hakikati öznenin kesinliğine dayandırarak, Descartes'ın öğretisini daha da ileri taşımıştır. Heidegger'e göre bu anlayış "insanı her şeyin ölçüsü kabul eden"

¹¹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 24.

¹¹⁹ Küçükalp, 205.

¹²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 46.

Protogoras'ı anımsatmaktadır. Dolayısıyla insanın etkin ve belirleyici rolü sadece yeniçağ metafiziğinde değil, tüm metafizikte gözlemlenebilir niteliktedir.

Metafizik “bütün olarak varolan hakkındaki hakikat” ise, şüphesiz bütün olarak varolanın içinde insan da yer almaktadır. Hatta Heidegger'e göre metafiziksel bilgiyi arayan, geliştiren, temellendiren, koruyan ve nakleden olarak insan önemli bir yere sahiptir. Ancak bu insana her şeyin ölçüsü ve tüm varolanın efendisi olma hakkını vermez. Dolayısıyla Protogoras, Descartes ve Nietzsche'nin düşünceleri ölçü olarak alınamaz.¹²¹

Hatta Heidegger'e göre “cogito sum” ne düşünmeyi, ne olmayı ne de düşünmeden hareketle existenzi ihtiva eder. Bilakis cogito ve sum arasındaki bağlantıya işaret ettiğini Heidegger şu sözlerle açıklar;

“Ben tasarımı olan olarak varım ve benim tasarımı re-praesentatio olarak belirleyici sadece benim varlığını değil, aynı zamanda tasarımı olan her şeyin mevcudiyetini (Präsenz) belirlemektedir, yani tasarımı olan şeyin mevcudiyetini (Anwesenheit), yani bir varolan olarak varlığını da belirler.”¹²²

Heidegger'e göre tasarımla aynı zamanda egemenlik kuran bir objektifleştirme olduğundan¹²³, Heidegger Leibniz'in “Tanrı hesapladığı esnada, dünya oluşmaktadır” (cum Deus calculat, fit mundus) cümlesinden hareketle Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı ile modern özne arasında bir benzerlik kurmaktadır. Nitekim Hıristiyanlığa göre Tanrı yaratmış olduğu varolanın tümüne egemen olan ve onları hesaplayandır.¹²⁴ Varolanın tümüne egemen olmaya çalışan modern özne Tanrı'ya ilişkin bu anlayışı ters çevirerek, “Tanrı, her şeye kadir insanın adı, her şeyin temeli İlahi Yaratıcısı haline gelmiştir.”¹²⁵ Heidegger'e göre insanın gücünün bu sınırsız genişlemesi ve kendisini her şeyin temeli olarak görmesi modern insanının gizli belasıdır.¹²⁶

¹²¹ Martin Heidegger, *Nietzsche II* (GA6.2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, 129-130.

¹²² Heidegger, *Nietzsche II*, 162.

¹²³ Zimmerman, 315.

¹²⁴ Martin Heidegger, *Parmenides* (2.Auflage) (GA 54), Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1992, 164.

¹²⁵ Zimmerman, 317.

¹²⁶ Zimmerman, 313/319.

Nitekim bilimler de aynı yanılgı içine düşmüşlerdir. Antropoloji, psikoloji ve biyoloji hem özne-nesne ayrımını kabul ettikleri için, hem de varolanı teorik meraklarının nesnesi haline getirdikleri için insanı yanlış yorumlamışlardır.¹²⁷

Söz gelimi geleneksel antropoloji şu iki anlayıştan hareket eder;

1. İnsanın mevcut olan olarak akıl sahibi bir canlı olması.
2. İncil'in Yaratılış bölümünde Tanrı'nın insanı kendi suretinde ve kendine benzer şekilde yarattığı ifadesinden hareketle varlığının ve özünün teolojik olarak belirlenmesi ve aşkınlığın vurgulanması.

Her ne kadar geleneksel antropoloji bu iki anlayıştan yola çıkarak insanın özünü belirlemeye çalışsa da, insanın ontolojik temelini göz ardı ederek sorgulamamıştır. Aynı şekilde psikoloji ve biyolojinin de varlığı kendiliğinden anlaşılır bir temel olarak kabul etmesi Heidegger açısından problemlidir.¹²⁸ Çünkü varolan mevcut olan olarak belirlenmeyip, var olma imkânı şeklinde anlaşıldığında bilimler varolanın özünü ıskalar.¹²⁹

Descartes metafiziğinin neden olduğu nesneleştirme eğilimi sadece insanın yanlış yorumlanmasına değil, aynı zamanda insanın özüne ilişkin de bir tehdittir. Çünkü tekniğin bir hâkimiyet tarzı olarak tezahür eden hesapçı düşünme hakikati, salt usun, bilimin ve matematiksel tasarımın öğelerine indirgeyerek, insanlığı tefekküre dayalı düşünceye karşı kayıtsızlığa sevk ederek, insanı düşüncenin yok olma tehlikesi ile karşı karşıya getirmektedir. Bu nedenle insan tekniğin cazibesine kapılarak, tefekküre dayalı düşünme biçiminden yüz çevirmemelidir. Yapılması gereken, tefekküre dayalı düşüncenin hesaplayıcı düşünce karşısında tekrar etkin hale getirilerek, varlığın güvence altına alınmasıdır.¹³⁰ Çünkü Anaximandros'tan Nietzsche'ye kadar metafizik tarihi boyunca varolana odaklanması, varlığın kendisini geri çekerek, hakikatin gizli kalmasına neden olmuştur.¹³¹ Dolayısıyla her ne kadar düşünme Dasein olarak insan özü ile ilgili olsa da, günümüz insanı Heidegger'e göre düşünmemektedir. Fakat söz konusu durum insanın düşünülmesi gerekene (varlık) yönelmemesinden değil, bilakis

¹²⁷ Pleger, 643-645.

¹²⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 48-50.

¹²⁹ Pleger, 645-646.

¹³⁰ Towarnicki, 14-15.

¹³¹ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (16. Baskı), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, 11.

düşünülmesi gerekenin insandan uzaklaşmasının bir sonucudur.¹³² Bu nedenle teknik, Heidegger'in gözünde insanlık tarihi içerisinde bir gelişme değil, her şeyi nesneleştirilmesi ve varolanın üzerinde hâkimiyet kurması ile varlığın unutulmasının son aşamasıdır ve ters çevrilmesi ancak insanın tefekküre dayalı düşünmeye yönelmesi ile mümkün olur.¹³³ Şüphesiz yolunu kaybedip öznelliğe yönelen insan bu süreçte zorlansa da, metafiziğin homo animalis (hayvani insan) alanını terk ederek homo humanus'un (insanca insan) eksistenzine ulaşacak ve varlığın hakikatini düşünecektir. Zira önemli olan hümanizm değil, varlığın hakikatinin hizmetinde olan humanitas'tır (insanlıktır).¹³⁴ Çünkü hümanizmde insanın özü tehlike altındadır, buna karşın humanum humanitas'a, insanın özünü sürdürmesine vurgu yapar.¹³⁵

Heidegger'in ifade ettiği üzere barbar insanın (homo barbarus) karşıtı olan homo humanus insanın özüne işaret ederek, insanın insanca olmasını dile getiren bir ifadedir. Böylece insanın insanca olması, kendi özünün sınırlarını aşmaması anlamına gelmektedir.¹³⁶

Heidegger'e göre insanın özüne ilişkin bir belirleme metafiziksel bir belirlemedir. Böylece her türlü hümanizmi ihtiva eden anlayış temelini ya metafizikte bulur ya da metafiziğin temeli haline gelir. Hümanizm insanın insanlığının belirlenmesinde insanın varlıkla olan bağına soruşturmadan özünü akıllı canlı (animal rationale) olarak kabul eder. Ancak metafiziksel anlayışta olduğu gibi, insanın diğer varlıklar (bitki, hayvan, Tanrı) karşısında sınırlandırılması özünün kavranılamaması sonucunu doğurur. Her ne kadar metafiziksel anlayışta özne, kişi, tin gibi kavramlarla insana özel ve farklı bir yer tayin edilse de, özü köken itibarıyla düşünülmediği için humanitas'a doğru bir düşünme gerçekleşmeyip homo animalis olarak kalır. Oysa Heidegger'e göre insan özü varlığın yakınında ikamet eden ve kendi varlığının özünü düşünebilen bir varolan olarak eksistenz'dir ve bu varlık şekli sadece ona özgüdür ve kesinlikle *gerçeklik* anlamına gelen *existentia* (existence) ile karıştırılmamalıdır.¹³⁷

¹³² Heidegger, *Was heisst Denken?*, 129-132.

¹³³ Winfried Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Monographien zur Philosophischen Forschung, Band 132, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1975, 134.

¹³⁴ Martin Heidegger, "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, 352.

¹³⁵ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 343/345.

¹³⁶ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 319.

¹³⁷ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 321-325.

Eksistenz kavramı insanın özünü sürdürmesine işaret ederek, metafizik anlayıştaki öz / nelik (essentia) ve varoluş / gerçeklik (existentia) şeklinde bir ayrıma odaklanmaz. Çünkü Heidegger için önemli olan asıl mesele varlığın hakikatinin boyutudur. Sonuç olarak insanın özüne yönelik hümanist belirlemeler insanın humanitas'ını yüceltmedikleri gibi insanın aslına da ulaşamazlar. Oysa insan varlık tarafından varlığın hakikatine fırlatılan ve varlığın hakikatini korumakla mükellef olan varlığın çobanıdır.¹³⁸ Ancak insan varlığın hakikatine ulaşamadığında animal rational olarak kalacaktır.¹³⁹ Görüldüğü üzere Heidegger hümanizmi varlığın unutulmuşluğu ile ilişkilendirerek tenkit etmiş, fakat bu düşüncesinin insanca olmayanı içermediğini de hassasiyetle dile getirmiştir.¹⁴⁰

Görüldüğü üzere Heidegger gerçek düşünmeyi varlık ile ilişkilendirerek meseleyi varlığın hakikati üzerinden çözümlenmeye gitmiştir. Heidegger'in düşüncesini yol olarak tasvir etmesi ve bu yolun tek bir yoldan değil yollardan, patikalardan oluştuğunu ifade etmesi tam da şu an araştırmada bulunulan duruma işaret etmektedir. Tefekküre dayalı düşünme tarzına dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılırken, varlığın hakikatine ulaşılmıştır. Varlığın hakikatinden ise Dasein'e yönelerek düşünme kavramı yeniden anlam kazanacaktır. Tıpkı örümcek ağının yapımında örümceğin dış çevreden içe doğru, sonrasında ise merkezden başlayıp dairesel sarmaller oluşturarak ağını ördüğü gibi, Heidegger de tekniğin insanı düşünmeden uzaklaştırdığı tespitinden hareketle meseleyi düşüncesinin merkezi olan varlık sorusuna kadar geri götürerek varlıkla bağlantılı bir şekilde kademe kademe işlemiştir. Dolayısıyla Heidegger'in bir konuya ilişkin görüşleri birçok mesele ile iç içe olduğundan hemen sonuca ulaşmak mümkün değildir. Başlangıçta tespit edilen meseleden uzaklaşıldığı zannedilse de, atılan her adım yeni sorularla meseleyi aydınlatmak için bir ipucu niteliği taşımaktadır. Bu nedenle bir sonraki başlık altında Heidegger'in varlığın hakikatine ilişkin düşüncelerine yer verilerek ulaşılmak istenen sonuca bir adım daha yaklaşılabilecektir.

¹³⁸ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 329-331.

¹³⁹ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 342.

¹⁴⁰ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 348.

1.4.2. Varlığın Hakikati

Metafizik kavramı ile kavgalı olan Heidegger Anaximandros'tan Nietzsche'ye kadar metafizik tarihi boyunca varlığın hakikatının gizli kaldığına dikkat çekmiştir. Heidegger'in ifade ettiği üzere metafizik varlıktan söz ederek varlık sorusunun sorulup cevaplandığı izlenimini uyandırır da, gerçekte varlığın hakikatının ne olduğu sorusunu hiçbir zaman sormamıştır. Hatta metafiziğin ifadelerinde istisnasız sürekli olarak varolan ile varlık karıştırılmıştır.¹⁴¹ Hâlbuki kendi temeli üzerinde odaklanamayan felsefe, varolan yerine varlığın hakikatine yöneldiğinde, metafizikle sınırlı kalmaz.¹⁴²

Felsefe varlığı varlığı açısından ele alan bir bilim olarak nitelendirildiği kadar, *episteme tis tes aletheias*, yani hakikat hakkındaki bilim olarak da tanımlanmaktadır. Dolayısıyla düşünürler eskiden beri hakikat (*aletheia*) ile varlığı (*phusis*) birarada tutarak, her iki kavram üzerinde yoğunlaşmışlardır. Böylece varlık kavramının yanı sıra hakikat kavramı da felsefenin en temel ve en önemli meselelerinden biri haline gelmiştir.¹⁴³ Grekler'in "var olan, var olan olarak doğrudur" ifadesi hakikatin olduğu gibi var olduğu, gizlenmemişlikte durduğu şeklinde anlaşıldığından, doğruluk varlığın özüne ait bir kavram olarak görülmüştür.¹⁴⁴

Geleneksel hakikat anlayışını varlık anlayışının bir sonucu olarak değerlendiren Heidegger, varlık ve hakikat kavramlarının birbiri ile olan ilişkisini ortaya koyabilmek için, Sokrates öncesi filozofların hakikat anlayışının Platon ile birlikte dönüşüme uğradığını göstermeye çalışmıştır.¹⁴⁵ Klasik görüşün aksine Heidegger, hakikati doğru tümcelerin bir özelliği şeklinde değil, varolanın kendini açığa çıkarması şeklinde ifade ederek *aletheia* sözcüğünü ön plana çıkarmıştır. *Aletheia* sözcüğünde hakikat varlığın kendini açığa çıkarması şeklinde tezahür ettiğinden, Heidegger'e göre gerçek manada hakikat varolanın açığa çıkmasıdır (Entbergung). Bunu şu şekilde ifade etmek mümkündür;

¹⁴¹ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 11-12

¹⁴² Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 9.

¹⁴³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 213.

¹⁴⁴ Martin Heidegger, "Varlık ve Görünüş", Özgür Aktok & Metin Bal (Ed.), *Heidegger*, Doğubatı yayn., Ankara 2010, 63.

¹⁴⁵ Küçükalp, 178/182.

“*Hakikat özü boş bir soyut genellik değildir, tam aksine bizim varlık dediğimiz ve uzun zamandır bütünlüğünde varolan diye düşünmeye alıştığımız şeyin anlamının açıklığa kavuşmasıdır.*”¹⁴⁶

1.4.2.1. Geleneksel Hakikat Anlayışı

Hakikat kavramının ontolojik temellerini ortaya koyabilmek için, geleneksel hakikat kavramının türetilmiş olduğu asli hakikat fenomenine odaklanan¹⁴⁷ Heidegger, “öze ilişkin soru ... genel bir biçimde her hakikati, hakikat olarak ayırt eden şeye kulak verir” tespitinden hareketle, hakikatin özünün ne olduğunu araştırmaya koyulmuştur. Tüm felsefî meselelerde öze önemli bir yer tahsis eden Heidegger, insanın öze yönelik soru sormama eğilimini veya sorsa bile sabırlı olup sorunun kendisini götürdüğü yere gitmemesini eleştirmiştir. Oysa insanın hakikate ilişkin sahip olduğu bu belirsiz bilme ve kayıtsızlık onu “büyük bir terk edilmişlikle” baş başa bırakır.¹⁴⁸

Heidegger, *Hakikatin Özü Üzerine (Vom Wesen der Wahrheit)* adlı eserinde öncelikle hakikat kelimesinden ne anladığımızı sorarak hakikat, gerçeklik ve doğruluk kavramları üzerinden meseleye giriş yapar. Heidegger’e göre hakikat genel bir ifadeyle hakiki olanı hakiki yapandır. Hakiki olan nedir diye sorduğumuzda ise, Heidegger’e göre cevap; gerçek olan hakiki olandır. Bu kavram karmaşasını Heidegger altın örneği ile izah etmeye çalışır. Sahte altının karşıtı gerçek altındır, sahte altın görünüşünün aksine gerçek olmayandır. Fakat gerçek ve sahte altına varolmaları açısından bakıldığında her ikisinin de “gerçek” olduğu tecrübe edilir. Dolayısıyla Heidegger’e göre, hakiki altını sahte altından ayıran onun “gerçek” oluşu değildir.¹⁴⁹

Genel kabule göre gerçek kavramı gerçek mutluluk, gerçek altın vb. şeyleri nitelendirmek için kullanılırken, varolan hakkındaki açıklamalarda doğru veya yanlış ibareleri kullanılmaktadır. Sözelimi kast edilen ile söylenen birbiriyle mutabık olması sonucunda bu ifade doğru veya uygun olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla hakiki bir şey veya doğru bir ifade için uygunluk/doğruluk anlamında hakiki olan ifadesi kullanılır.

¹⁴⁶ Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (2.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2003, 107-108.

¹⁴⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 214.

¹⁴⁸ Patricia Alternbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, (Çev: Adnan Esenyel), Sentez Yayn., Ankara 2013, 65-66.

¹⁴⁹ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (8. Basım), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.1997, 6-7.

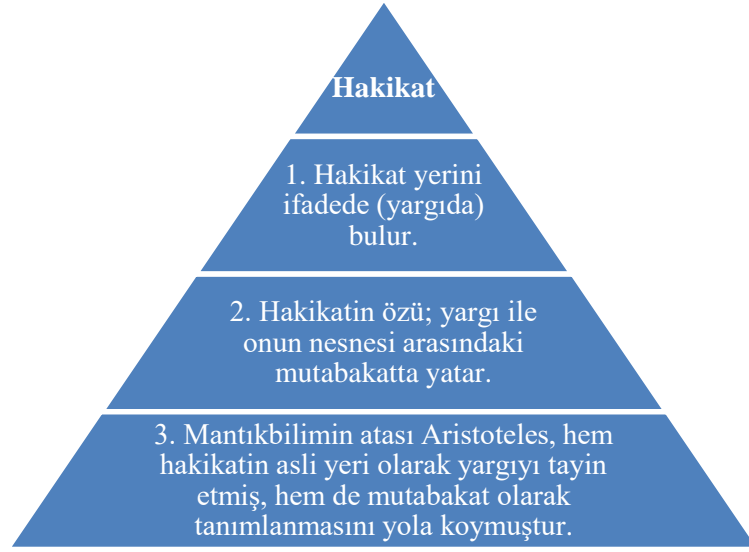
Uygunluk iki şekilde ortaya çıkar; bir şey hakkında önceden düşünülmüş olanın o şeye tekabül etmesi ile bir şey hakkında ifade edilenin o şeye uyuşması. Uygunluk kavramının bu çift karakterliliği geleneksel düşüncede hakikatin özünün sınırını dile getiren şu tanımda öne çıkmıştır; *hakikat, şey ile zihin arasındaki mutabakattır (veritas est adaequatio rei et intellectus)*. Bu cümle, hakikatin nesne ile onun bilgisi arasındaki mutabakat şeklinde anlaşılacağı gibi, bilginin nesnesi ile mutabakat içerisinde olmasını da ifade edebilir. Fakat her iki anlamda da hakikat, doğruluk olarak düşünülmüştür.

Zihin (intellectus) ve şey (res) kavramları her defasında farklı şekilde düşünülmüştür. Bunu gösterebilmek için hakikat kavramının Ortaçağ'daki alışagelmış kullanımına bakmak faydalı olacaktır. Hıristiyan teolojisinde yaratılmış (ens creatum) olan nesnelere Tanrı'nın ruhunda (intellectus divinus) önceden bilinçli olarak düşünülmüş olan idealara karşılık geldikleri ölçüde uygun/doğru (idee-gerecht) ve hakiki olarak kabul edilmiştir. Tanrı tarafından yaratılmış olan insan aklı (intellectus humanus) da nesne ile önermenin birbirine uygun düşmesi şeklinde idelere karşılık gelmelidir.¹⁵⁰ Daha anlaşılır bir şekilde ifade edecek olursak, insan kendi zihninde olanla uygunluk içerisinde olduğunda hakikati bilebilir ve ifadeleri de nesnelere hakikatine uyabilir. Bu hakikat anlayışına göre Tanrı'nın varlığı esastır ve insan aklı ilahi bir eserdir. Heidegger bu anlayışı teolojik kabullerden ayıklayarak farklı bir boyut kazandırmaya çalışır. Dünyadaki rasyonel ve mantıksal düzen hakikati yargılarımızın doğruluğu şeklinde anlamamıza sevkeder. Böylece önermesel doğruluk şeklinde ifade edilen hakikatin eski geleneksel tanımına ulaşmış oluruz. Buna göre hakikat bir yargının (logos) nesnesiyle (pragma) mutabakatı (homoiosis) anlamına gelir.¹⁵¹ Oysa Heidegger geleneksel felsefi düşüncedeki ulaşılmış olan hakikat kavramı ile barışık değildir. Bu nedenle üç tez çevresinde şekillenmiş olan hakikatin özü hakkındaki geleneksel anlayışı eleştirmeye koyulur.¹⁵²

¹⁵⁰ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 7-9.

¹⁵¹ Alternbernd Johnson, 66-67.

¹⁵² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 226.



Şekil 1.4. Üç Basamaklı Hakikat Kavramı

Heidegger'e göre, bu üç basamaklı hakikat kavramının birinci basamağında hakikat kavramı *şey ile zihin arasındaki mutabakat (adaequatio intellectus et rei)* olarak ifade edilir. Bununla kastedilen bir yargının hakikatidir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olunursa, *anlık'ın* nesneye yaklaşması kendisini yargıda gösterir böylece hakikat yargının bir özelliği şeklinde tezahür eder. Ancak Heidegger burada varolanın aşikarlığını bir ön koşul olarak vurgular, çünkü sadece varolan aşikar olduğunda hakkında doğru (veya yanlış) bir yargıda bulunulabilir. Fakat Heidegger'e göre hakikatin yerini yargıda bulma şekli hakikatin kökensel bir formu değildir. Temelini nesnenin hakikatinde veya nesnenin kendisinde bulur ve bu nesne hakikatinin daha asli olduğu anlamına gelir.¹⁵³

Hakikat kavramının ikinci basamağında, hakikat yargı ile onun nesnesi arasındaki mutabakattır. Heidegger bunu somut bir örnekle izah etmeye çalışır. Heidegger'e göre masa üstünde bulunan iki adet beş Mark görünüşleri açısından aynıdır ve birbirleriyle uygun düşer. Beş Mark şekil olarak yuvarlaktır dediğimizde nesne ile nesneye ilişkin yargı arasında bir mutabakat olsa da, ikisi arasında fark vardır. Heidegger'e göre para metaldir, yargının ise bir materyali yoktur. Para ile herhangi bir şey satın alınabilirken, yargı ile ödeme yapılamaz. Dolayısıyla iki farklı nesne arasında bir mutabakat söz konusu olamaz. Burada mutabakatın özünü belirleyen yargı ile nesnenin arasındaki

¹⁵³ Johannes Brachtendorf, "Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung: Nietzsches Wort <Gott ist tot>", *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, 109.

ilişkidir. Para tasavvur edildiği şekliyle ifade edildiğinde bu ifade şüphesiz para hakkındadır. Dolayısıyla tasavvur edici ifade de, tasarımlanan nesne hakkında söylenen o nesnenin kendini gösterdiği gibidir.¹⁵⁴ Yani “varolanın kendini kendiliği içinde göstermesidir.” Buradan hareketle Heidegger ifadenin hakikatının, “daima keşfedici varlık olmak olarak” anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek, hakikatin öznenin nesneye tekabül etmesi şeklindeki anlayışı reddeder.¹⁵⁵

Heidegger’in meramı başka bir örnek üzerinden izah edilecek olursa; ilk defa görülen bir kişi hakkında, bu kişinin soğuk bir yapıya sahip olduğu kanaatine ulaşılmasına karşın, daha sonra cana yakın olduğu fark edilebilir. Bu durumda kişi değişmemesine rağmen, kişiye yönelik kanaat değişir ve kişi hakkındaki asli yargının doğru olmadığı sonucuna varılır. Bu durum şu iki sonuca ulaştırır; birincisi yargılar doğru veya yanlış olabilir, ikincisi hakikatin özü yargıların içinde yer almaz. Nitekim Alternbernd Johnson’un naklettiği üzere Heidegger bunu şöyle ifade etmiştir;

“Eğer yargının doğruluğu (hakikiliği) ancak tavrın bu açıklığı vasıtasıyla olanaklı hale geliyorsa, o halde ilk bakışta hakikati mümkün kılan şey, haklı olarak, daha kökensel bir biçimde hakikatin özü olarak değerlendirilmelidir.”¹⁵⁶

Üçüncü basamakta görüldüğü üzere hakikatin asli yerinin hem yargı olarak tayin edilmesi, hem de mutabakat olarak tanımlanmasına ilişkin Heidegger Aristoteles’in “*pathemata tes psukhes ton pragmaton homoiomata*, ruhun serencamları, yani noemata (tasavvurlar), nesnelere tekabül etmektedir.” cümlesinden hareketle bir açıklamada bulunur ve şöyle der;

“Bu ifade hakikatin özüne ilişkin sarih bir tanımlamada bulunmak maksadını taşımadığı halde, daha sonraları hakikatin özünün adaequatio intellectus et rei olarak formüle edilmesine sebebiyet vermiştir.”¹⁵⁷

Heidegger’in ifade ettiği üzere, hakikatin *mutabakat, adaequatio, homioiosis* şeklinde nitelendirilmesi genel ve boştur. Buna rağmen, varlığını korumayı sürdürmüştür.¹⁵⁸ Oysa Heidegger’e göre hakikatin asli yerinin yargı olduğunu savunanlar haksız yere Aristoteles’e referansta bulunmuşlardır, çünkü Aristoteles daha ziyade şunu söylemiştir;

¹⁵⁴ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 10-12

¹⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 230-231.

¹⁵⁶ Alternbernd Johnson, 68-69.

¹⁵⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 227.

¹⁵⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 227.

“Logos, Dasein’in bir varlık minvali olup, keşfedici yahut örtbas edici olabilir. İşte bu ikili imkân, logos’un hakiki-oluşunun ayırt edici özelliğidir.”¹⁵⁹

1.4.2.1. Nesne Hakikatinin Kökeni Olarak Varlığın Hakikati

Antik ve Ortaçağ metafiziğinde nesne hakikati üzerinde durulmasına rağmen, nesne hakikatinin kökeninin varlığın hakikatine dayandığının görmezden gelinmesi Heidegger’in eleştirisine zemin oluşturmuştur. Buna göre Heidegger geleneksel metafiziği varolanda takılı kalıp varlığın özünü düşünmemekle itham eder. Daha açık bir ifadeyle, geleneksel metafizik varolanın gizlenmemişliğinden hareketle onun açıklığını varsayar, fakat bu açıklığın ve gizlenilmemişliğin nereden geldiğini sorgulamaz.

Heidegger’in bu eleştirisine Augustinus ve Aquinas’dan hareketle itiraz edilebilir. Her iki düşünürün varolanda tutuk kalıp varlığın hakikatinin temelini sorgulamadıkları asılsızdır. Onların metafiziği varolanın aşikâr oluşundan hareketle başlamaz, aksine onlar, varlığı Tanrı’dan hareketle açıklar. Tanrı varlık olarak bütün varolana gerçekliğini veren hakikatin kendisidir. Yine ilk gizlenilmemişliği temellendiren Tanrı olduğundan varolanın açıklığı da O’na dayanmaktadır. Buna karşın varolanın hakikati varlığın hakikatine dayanmaktadır. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere geleneksel metafizik düşünce aslında Heidegger’in talebi ile örtüşmektedir. Dolayısıyla Heidegger’in iddia etmiş olduğu gibi metafiziksel düşüncede varolan ile varlık arasında bir ayırım yapılmadığı ve varolanın gerçekliğini varlığın gerçekliği ile temellendirmedikleri söylenemez.

Peki Heidegger’in savunduğu üzere varlığın sorgulanmayan yorumu nedir? Bu soruyu cevaplayabilmek için Platon’a kadar geri gitmek faydalı olacaktır. Platon varolanı varolan yapanın ne olduğunu sorarken “ousia” ve “idea” kavramlarına ulaşır. Hakikat ilk olarak bir taraftan anlaşılır, değişmez varolan şeklinde idelere bölünürken, diğer taraftan oluşan ve yok olan maddi, duyularla algılanabilir nesnelere bölünür. Bu bağlamda “ousia” gerçek olan idelere tekabül ederken, maddi nesnelere sadece varolan olarak isimlendirilebilirler. İdelerin önceliğinin sebebi ise varolanların sadece ideler

¹⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 238.

sayesinde varolan olabilmeleridir. Çünkü maddi olan nesnelere varlıklarını kazandıran idelerdir.¹⁶⁰ Aşağıdaki şema ile izah edilecek olursa;



Şekil 1.5. Nesne Hakikatinin Kökeni Olarak Varlığın Hakikati

İdeler burada seçkin varolan olarak nesnelere varlık kazandırarak onu varolan yapar, fakat onu seçkin yapan ve bu ayrıcalığı ona kazandıran nedir? Bir diğer soru ise nesnelere varlık kazanıp varolan olabilmesi için ideler tarafından hangi özellik verilmektedir? Bu sorunun cevabı tanınırlık ve belirlenmişliktir. İdeler oldukları şekilde kesin ve değişmezdirler. Örneğin güzellik idesi, mutlak, değişmez, saf ve mükemmel bir şekilde güzeldir. Maddi nesnelere de eksik olan idelerin kesinlikleridir, çünkü sürekli değişirler dolayısıyla mutlak manada değil nispeten güzeldirler. Tanınırlık ve belirlenmişlik kavramları varolanın varlığını oluşturduğundan varlık ve hakikat kavramları yer değiştirebilir. Heidegger burada *aşikârlık* ve *gizlenilmemişlik* kavramlarını kullanır. Platon'u, ideleri seçkin varolan, maddi nesnelere ise zayıflatılmış varolan olarak düşünmeye sevkeden gizlenilmemişlik özelliğidir. Bu nedenle varolanın varlığı aşikârlık ve gizlenilmemiş olmakta yatmaktadır. Oysa Heidegger aydınlatılmış olarak nitelendirilen varolanın varlığının hakikatinin gizli kaldığını savunmaktadır.

Geleneksel metafizikte Tanrı düşüncesinin ışığı olarak bütün düşünülebilen şeylerin tanınmasını sağladığından, hakikatin aydınlığı Tanrı'dan gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı bizatihi hakikattir ve varolanların hakikatinin temelidir. Özelde Platon'a baktığımızda bütün ideleri aydınlatan iyilik idesi, en yüksek görünür olandır. Augustinus ve Aquinas'a baktığımızda da Tanrı ruhani bir güneş olarak tüm varolanı aydınlatarak görünür kılmakla birlikte, en yüksek görünür olandır.¹⁶¹

¹⁶⁰ Brachtendorf, 111-112.

¹⁶¹ Brachtendorf, 112-114.

Geleneksel metafiziğin Tanrı'nın anlaşılabilir oluşuna dair öğretisi de Heidegger'in yorumuna aykırı değildir. Bu öğretiye göre insan aklı Tanrı'nın parlaklığına dayanabilecek güçte değildir. Sözgelimi Platon'un mağara örneğinde insan ancak bir alışma sürecinden sonra gözü kamaşmadan doğrudan güneşe bakabilir. Aristoteles ise, insan aklını gün ışığından rahatsız olan yarasanın gözüne benzetir. Aquinas 'da Tanrı'nın varlığına bakış ahiret hayatı için söz konusudur, çünkü akıl ancak o zaman entelektüel sezgiye sahip olur. Tanrı kendinden bilinebilir, fakat insan aklı yeryüzündeki hayatının sınırlandırılmış koşullarına maruz kaldığından, Tanrı insan için tam anlamıyla bilinebilir değildir.

Nihai olarak varlık gizlenilmemişlik ve aydınlatılmışlık kavramları ile ifade edilirken, Tanrı da bir taraftan tüm varolanı aydınlatan, diğer taraftan en yüksek görünen ve aydınlatılan (Gelichtete) olarak tarif edilir. Metafiziğin tanrı öğretisinden hareketle Heidegger kendi tezini onaylanmış görür, çünkü Heidegger'in savunduğu üzere metafizik aşikârlık ve gizlenilmemişlikte odaklanarak bunun temelini sorgulamaz. Metafizik ister varlığın kendisi, ister hakikatin kendisi söz konusu olsun daima varolana odaklanır, varlık ve varolanın farkını düşünmez. Bu yüzden metafizik Heidegger'e göre onto-teolojidir. Metafizikçiler Tanrı'yı bir güneş gibi en parlak gizlenilmemiş olan şekilde düşünerek gizlenilmemişliğin sebebi olan varlığa ulaşamamışlardır. Bunun sonucunda ise metafizik Tanrı'yı gizlenilmemiş olan varolanın seviyesine indirgeyerek onu "öldürmüş"tür.

Metafizik gelenekte Tanrı'nın parlak ve bu parlaklığından dolayı da gizlenmeye ihtiyaç duymayan olarak tasvir edilmesini Heidegger benimsemez. Çünkü ona göre bu aydınlatılmışlık, varlığın kendisi tarafından meydana getirilen gizlenilmeme sürecinin bir sonucudur. Bunun yanı sıra Heidegger için önemli olan bir nokta ise, varlığın sadece açığa çıkaran değil, aynı zamanda gizleyen olduğudur.¹⁶² Sokrates öncesi düşünürlerle bakıldığında varlık kavramı zuhur etme, açıkta olma ve gizlenmeme şeklinde deneyimlenmiş ve hakikat kavramı bu anlayışa göre şekillenerek, "ifşa etmek suretiyle varolanları var-lık sahnesine sokan ve bu suretle kendisini sürekli olarak gizleyen varlığın hakikati olan aletheia kavramında ifadesini bulur." Hakikat, doğruluk gibi anlamlara gelen bu kavramın yanı sıra *alethes* sözcüğü gizli olmamak, *aletheuein* sözcüğü ise gizlenmişlikten uzaklaştırmak anlamına gelir. Bu kavramsal arka plan

¹⁶² Brachtendorf, 114-116.

dikkate alındığında *aletheia* sözcüğünün gizlenmiş olmama anlamı belirginleşse de, hakikatin önemli bir boyutu daha vardır ki bunu Heidegger Herakleitos üzerinden açıklamaya çalışır.¹⁶³ Herakleitos'un bir fragmanında logos'un mahfuz olmayışından, yani *a-letheia* ait oluşundan bahsedilir.¹⁶⁴ Bu bağlamda Heidegger hakikatin özü mevzu bahis olduğunda Yunanlıların olumsuzlayan bir ifade olarak *a-letheia* kavramını kullanmalarının tesadüf olmadığını düşünür.¹⁶⁵ Çünkü Herakleitos mahfuz olmayışın yanı sıra *a-letheia* kavramıyla hakikatin gizli kalan yönüne de işaret etmektedir. Bu nedenle Heidegger de zuhur etme ve gizlenme kavramlarını birlikte ele almıştır.¹⁶⁶

1.4.2. Tefekküre Dayalı Düşünme ve Teoloji

Bir önceki başlıkta ön plana çıkan düşünce varlığın sadece açığa çıkarıcı değil, aynı zamanda gizleyen olduğudur. Heidegger'in düşüncesindeki bu iki kavram sadece varolan için değil aynı zamanda varlığın bizatihi kendisi için de geçerlidir. Öyle ki, varlık varolanı açığa çıkarıp/gizlediğinde aynı zamanda kendisini ifşa edip/gizleyendir.

Geleneksel metafizik anlayışın bir sonucu olarak varlığın varolandan hareketle düşünülmesi varlığın gizlenmişlik özelliğinin bir sonucudur. Heidegger tarafından insana yükelenen görev, geri çekilerek kendisini gizleyen varlığın bu gizlenmiş olma halinden açığa çıkarılmasıdır ki, bu ancak düşünme ile gerçekleşebilir. Buradaki düşünme öncelikle metafizik olan felsefenin aşılmasıyla düşünceye yeni bir yön verilmesini ihtiva eder. Bu değişim çokça vurgulandığı üzere varlığın varolan olmadığı idrakine dayanmaktadır.

Aristoteles'in "varlık kavramların en tümelidir" görüşü ile Aquinas'ın "Varlık anlayışı, zaten varolanda kavradığımız her şeyde kapsanmış bulunmaktadır" ifadesinde de görüldüğü üzere, varlığın, cins bakımından en tümel, tanımlanamaz ve kendiliğinden en anlaşılır kavram olduğuna dair anlayış hâkimdi. Ancak Heidegger varlığın tümelliğinin bir cins tümelliği olmadığına, hatta bütün cins niteliğindeki tümelleri aştığına dikkat çekerek itiraz etmiştir. Her ne kadar bu anlayış varlığın tanımlanamayacağına dair bir sonuca ulaştırırsa da, Heidegger'e göre varlık varolan

¹⁶³ Küçükcalp, 182-184.

¹⁶⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 219.

¹⁶⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 222.

¹⁶⁶ Küçükcalp, 185.

değildir, bu nedenle de onu bir varolan gibi kavramak olanaksızdır. Dolayısıyla varlık tanımı ile ilgili olarak söylenilebilecek tek şey onun varolan olmadığıdır. Her ne kadar varlık kavramı “gökyüzü mavidir” ifadesi gibi herkes tarafından anlaşılan bir kavram olsa da, Heidegger’e göre bu ifadeye yönelik ortalama anlaşılabilirlik aslında onun anlaşılmazlığının bir kanıtıdır. Çünkü varolan olarak varolana karşı olan tutum ve oluştta daima a priori bir gizem vardır. Bu da varlık kavramının karanlık içinde kaldığının bir göstergesidir.¹⁶⁷ Ancak kavramsal olarak karanlıkta kalsa da, insan en asli temeli olan düşünme aracılığıyla varlığı tefekkür ederek açığa çıkarabilir.

Varlığın unutulmasının ters çevrilmesini insanın varlığı açığa çıkarabilme potansiyeli olarak tefekküre dayalı düşünmeye bağlaması, Heidegger’in düşüncesinde insan ve varlığın birbiri ile olan yakınlığına işaret etmektedir. Düşünmenin unsuru olan varlıktan uzaklaşan insan aynı zamanda düşünmeden de uzaklaşmıştır. Tefekkürle varlığa tekrar yöneldiğinde ise, düşünme özü itibariyle varlığa ait olduğundan, varlık özüne yabancılaşmış olan insanın, özüyle olan bağı onaracaktır. Düşünme ise, varlığın yerine geçen tekniği elimine ederek varlığı ait olduğu yerde tutacaktır.¹⁶⁸ Düşünmenin varlıkla, varlığın düşünme ile olan ilişkisi Parmenides’in ‘düşünme ve varlık her ikisi de aynıdır’ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) ifadesini hatırlatmaktadır. Parmenides’in bu sözünü ‘düşünme ve varlık aynı olana ait ve aynı olandan dolayı birliktedirler’ şeklinde açıklayan Heidegger, alışagelmış şekliyle birlikte ait olma sözcüğündeki vurgu birlikte olana yapıldığında, felsefede bağ (nexus) ve bağlantı (connexio) kavramları ile birinin diğeri ile zorunlu bağıntısı şeklinde yorumlandığına dikkat çekmiştir. Aksine vurgu ait olmaya yapıldığında, Parmenides’in de işaret ettiği üzere düşünme ve varlık, aynı olanda birbirine aittir.¹⁶⁹ Heidegger’in düşünme ve varlığa ilişkin ortaya koymuş olduğu anlayış da bu minvalde anlaşılabilir.

Düşünme ve varlığın birbirine olan yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda, varlık hakkında bir tefekkürün insanın varoluşuna etki etmemesi mümkün değildir. Benzer şekilde Tanrı’ya ilişkin bir tefekkür de insanın varoluşunda bir değişiklik meydana getirmektedir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında Heidegger’in tefekküre

¹⁶⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 3-4.

¹⁶⁸ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 313-317.

¹⁶⁹ Heidegger, *Identität und Differenz*, 14-16.

dayalı bir teolojiden bahsetmesi ve bunu düşünme ile ilişkilendirmesi oldukça manidardır.

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde de görüldüğü üzere insanı daima düşünen bir varlık olarak ele almış ve onun varoluş durumunu örneğin dünya-için-olma (In-der-Welt-sein) / ihtimam-göstermeklik (Besorgt-Sein) / ölüme yönelik varlık (Sein-zum-Tode) gibi kavramlarla ifade etmiştir. Bu ifadelerle Heidegger düşünmenin insana ilişkin sadece spesifik bir fenomen olmadığına, bilakis insanın varlığını düşüncelerinde açığa çıkarması sonucunda düşüncesi ile özdeş olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla tefekküre dayalı bilim olarak teolojiden söz edildiğinde aslında kastedilen teoloğun düşüncesinde tezahür eden düşünme ve varlığa ilişkin anlayıştır. Teolojide tefekkür edilmesi gereken ise, kendi nesnesine- Tanrı, Tanrı hakkında konuşma, insanın Tanrı ile olan ilişkisi- yönelmiş inançtır. Bu anlamda teolojinin tefekkür etmeye çalıştığı inanç varlıktır. Çünkü insan Tanrı'ya olan inancında varlığını temellendirerek ifşa eder ve inancına uygun bir varoluş şekli ile varlığını sürdürür. İnancı dünyaya dair anlayışını şekillendirdiği için de, dünyayı tanrısal istencin bir aynası gibi kavrar. Her şeyde Tanrının izini, her şeyin bir anlamı ve amacı olduğunu görür.¹⁷⁰

İnancın Dasein olarak insanın üzerindeki tezahürünün iyi anlaşılması için, Dasein'in varoluş şekli ve varlık minvaline ilişkin bazı detaylara değinmek faydalı olacaktır. Dasein fiilen, dünya-içinde-varolma (in-der-Welt-sein) şekliyle kendi varlık minvalini inşa etme imkânına sahip bir varolandır.¹⁷¹ Dolayısıyla ontolojik açıdan tüm mevcut olanlardan farklı olan Dasein'in¹⁷² benliğinde ortaya çıkan inancı Heidegger *kaygı* kavramı üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Buna göre *kaygı* kavramı, Dasein'in kendi varlığıyla ilgili olup, ihtiyatlı davranması anlamına gelmektedir.¹⁷³

Teolojiden söz ederken daima Hıristiyanlığı kastedilen Heidegger, inançlı insanın varoluş şekline dair açıklamalarını da yine Hıristiyanlık üzerinden izah etmiştir. Söz gelimi Parousia* beklentisinde olan Hıristiyanlar şimdiki zamanı geçici bir süreç olarak görse de, temel ihtiyaçlarını karşılamaktan kaçınmazlar. Fakat bu doğrultuda ön plana çıkan bedenin değil, ölümsüz olan ruhun kurtuluşudur. Böylece ölüm sonrası

¹⁷⁰ Greb, 41-43.

¹⁷¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 180-181.

¹⁷² Heidegger, *Sein und Zeit*, 303.

¹⁷³ Greb, 44.

*Hz. İsa'nın ikinci gelişine ilişkin inancı ifade eden Yunanca bir kelimedir.

diriliş inancı ahiret yaşamının olgusal bir gerçeklik şeklinde kabul edilmesine yol açarak, kurtuluş beklentisi içinde olan inançlı insanın varoluşunda bir değişiklik meydana getirerek, kaygı kavramının içeriğinin değişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla inançlı bir kişinin hayatına bakıldığında inancın karşılıklı olarak birbirini etkileyen ontik ve ontolojik boyutunun olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Görüldüğü üzere Heidegger'in düşüncesinde teoloji ve tefekkür kavramları birbiriyle bağlantılıdır. Öyle ki tefekküre dayalı bir bilim olarak teoloji, tefekküre dayalı bir inancı ve inançlı bir tefekkürü bir arada barındırmaktadır. Hatta Heidegger'in tespitine göre inanç ve tefekkür arasındaki söz konusu bağlantı St. Paul'a kadar geri gitmektedir.¹⁷⁴

Buraya kadar ifade edilenlerden hareketle teolojinin bir şeyin sebebini araştırması, açıklama ve yorumlamalarda bulunması düşünme ile ifade edilerek, teoloji tefekkür eden ve yorumlayan bir bilim olarak anlaşılmıştır. Heidegger tefekkür eden teolojinin ne anlama geldiği, inanca uygun bir düşünme ve konuşmanın nasıl olması gerektiği üzerinde dursa da, teolojinin konusuna ilişkin bir açıklama yapmaktan kaçınmıştır. Bunun teolojinin görevi olduğunun altını çizerek sadece teolojinin düşünme ve konuşma biçimi olarak Hıristiyan inancını ve inanılanı ele aldığını ifade etmekle yetinmiştir.

Teolojinin konusunun ne olduğu ortaya konulduktan sonra inancın anlamına uygun olarak düşünme ve konuşmanın nasıl olması gerektiğine dair fikir yürütülebileceğine dikkat çeken Heidegger, nesnel olmayan (nicht objektivierenden) düşünme ve konuşma ile nesnelleştiren düşünme (objektivierende Denken) şeklinde bir ayırım yapılmasının önemini vurgulamıştır. Zira bu ayırımın sonucunda nesnel olmayan düşünme tarzının üzerinde durduğu problemin gerçek bir problem olup olmadığı ve bu problemin ne ölçüde teolojinin konusu olduğuna dair bir karar verme zorunluluğu doğar.

Ayrıca bu mesele ile ilgili olarak Heidegger teolojinin düşünme kategorilerini ve konuşma biçimini felsefe ve diğer bilimlerden değil, inançtan alması gerektiğine dikkat çekmiştir. Çünkü Heidegger'e göre, eğer inanç kendisini insanın insan olarak özünü

¹⁷⁴ Greb, 43-46.

ilgilendiren bir şey olarak görüyorsa, insan tarafından kabul görmek için özel bir donanıma ihtiyaç duymaz.¹⁷⁵

Heidegger yukarıda ifade edildiği üzere teolojinin alanına dair bir açıklama yapmazken iki düşünce biçimi arasındaki farkı detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre nesnelleştirme bir şeyi obje haline getirme, onu obje olarak tasarılma anlamına gelir. Heidegger'in ifade ettiği üzere Ortaçağ'da "objectum" ve "subjectum" kavramları günümüzdeki anlamının tam tersi bir anlama sahipti. Söz gelimi "objectum" algılama, hayal, yargıda bulunma, dilek anlamında, "subjectum" ise tasarım anlamından tamamen uzak, bir nesnenin önünde durması, mevcut olması şeklinde kullanılmıştır. Fakat Descartes'ın "subjectum" kavramını değiştirmesi sonucunda obje kavramı da değişmiştir.

Heidegger'in ifade ettiği üzere şeylere ilişkin günlük deneyim nesnelleştirme değildir. Örneğin bahçede açan bir güle sevinildiğinde, gül tasarımı olan bir nesne veya obje haline getirilmez. Gülün kırmızı rengine odaklanıldığında, kırmızı renk tıpkı açan gül gibi ne bir obje, ne bir şey, ne de bir nesnedir. Hâlbuki gül bahçede rüzgarda hareket ederken, gülün kırmızı rengi ne bahçede, ne de rüzgarın etkisi ile hareket etmektedir. Hiçbir şekilde nesnelleştirilememesine rağmen, yine de düşünülür ve zikredilir. Heidegger bir diğer örnek olarak Apollon'un heykelini verir. Mermerden yapılan heykelin ağırlığı hesap edilebilir, mermerin kimyasal yapısı incelenebilir ama nesnelleştiren düşünme ve konuşma tarzı ile Apollon'un kendisini güzelliğinde nasıl gösterdiği ve Tanrı'nın gözünde nasıl görüldüğü görülemez.

Buradaki örneklerden anlaşıldığı üzere düşünme ve konuşma teorik-fenbilimlerin tasarım ve açıklamaları ile sınırlı değildir. Düşünme zorunlu olarak bir şeyin obje olarak tasarılması anlamına gelmez, sadece fenbilimlere ait düşünme ve konuşma nesnelleştiricidir. Eğer her düşünme nesnelleştirici olsaydı o zaman Heidegger'e göre sanat eserlerinin bir anlamı olmazdı. Ancak günümüzde bilimsel-teknik düşünce tarzı hayatın her alanına yayılarak tüm düşünme ve konuşmanın nesnelleştirici olduğuna dair yanlış bir intibaya yol açmaktadır.¹⁷⁶

Görüldüğü üzere, Heidegger sadece tefekkür değil konuşma ve dil üzerinde de durmuştur. Dil ve tefekkür birbirinin ön koşuludur, dil olmadan tefekkür, tefekkür

¹⁷⁵ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 68-69.

¹⁷⁶ Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 72-76.

olmadan dil olmaz. Teoloji Tanrı hakkında konuşmayı ihtiva eden bir bilim olduğundan, insanın Tanrı'ya nasıl inandığı, Tanrı hakkında nasıl tefekkür ettiği ve Tanrı hakkında nasıl konuşulacağı merkezi bir öneme sahiptir.

Tanrı'yı varlıkla özdeşleştiren metafiziksel anlayış, Heidegger'in eleştirdiği üzere bir taraftan Tanrı'yı insanın alanından uzaklaştırırken, diğer taraftan Tanrı kavramını ilhak etmiştir. Oysa Heidegger'in altını çizdiği üzere Tanrı ilhak edilemez.

Dil Tanrı'yı tarif etme noktasında yetersiz olsa da, Tanrı Dasein olarak dilde "özünü sürerek" mevcuttur. Ancak Tanrı hakkında konuşabilmenin ön koşulu Tanrı ile karşılaşmaktır. Heidegger'in bu düşüncesi ibadet örneğinden hareketle izah edildiğinde daha anlaşılır olacaktır. İnsan ibadet esnasında karşısında onu dinleyen, anlayan biri varmış gibi Tanrı'ya hitap ederek bir konuşma içerisine girer. İbadet eden Tanrı'ya yönelerek içinden geçenleri kelimeler aracılığıyla dışa aktarır. Bu kelimeler bir yankı gibi tekrar ibadet edenin ruhuna etki eder. Böylece Tanrı ibadet esnasında hem hitap edilen hem de hitap edendir. İbadet Tanrı'ya hitabı olanaklı kılarken, diğer taraftan da Tanrı hakkında konuşmaya imkân tanır. Böylece varlığın dil aracılığıyla konuştuğu gibi, Tanrı da dil aracılığıyla konuşmaktadır, tıpkı insanın konuşarak Tanrı'ya yönelmesi gibi. Netice olarak Tanrı'nın ibadet edenin existenzinde ne şekilde "özünü sürdüğü" ibadet aracılığıyla anlaşılabilir.¹⁷⁷

Heidegger'in eserlerine bakıldığında dinin tanımına ilişkin bir bilgi bulunmamasına rağmen, Hıristiyan dünya anlayışı ve dini tecrübeden söz ettiği olmuştur. Sözgelimi *Fenomenolojinin Temel Problemleri (Grundprobleme der Phänomenologie)* adlı eserinde Heidegger tecrübe kavramını, bireyin yaşantısında bir şeyle karşılaşp onu tanıması sonucunda insanda o şey veya durumun kendisinde bir izlenim bırakması şeklinde tanımlamıştır. Edinilen bu tecrübeler ışığında kişi dünya veya çevre olarak nitelendirilebilecek olan yaşam alanını oluşturur. Ancak bu öğrenme veya tecrübe sadece karşılaşmayı değil, karşılaşılana da ihtiva ettiğinden, bireyin yaşamına dâhil olur.¹⁷⁸ Bu genel tanımın yanı sıra Heidegger Hıristiyani yaşam tecrübesine dair analizinde ve Ortaçağ Mistisizmine dair derslerinde de tecrübe kavramını ele almıştır. İlkinde St. Paul'un mektupları üzerine yapmış olduğu okumalar sonucunda, dinin temel kavramlarıyla verilen inanç esaslarının Hıristiyan yaşam tarzının vakiliğinde (Faktizität) tecrübe edildiğini ifade etmiştir. İkincisinde ise, Hıristiyani

¹⁷⁷ Greb, 239-240.

¹⁷⁸ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 67.

yaşam gerçekliğini, yani mistik olanı bizzat kendisinden hareketle anlamaya ve analiz etmeye çalışmıştır. Ancak Heidegger mistik olanı felsefi veya fenomenolojik bir bağlamda anlamaya çalışmanın güçlüğü karşısında "...sadece inançlı bir insan dini bir yaşamı anlayabilir..."¹⁷⁹ sözlerini sarf etmiştir. Mistisizmin belirli bir deneyim tarzı olduğunun farkına varan Heidegger, onun hem Tanrı'nın sevgisinin deneyimini hem de kişinin dünyaya karşı tavrını ihtiva ettiğine dikkat çekmiştir. Mistik tecrübe gerçekliğe belirli bir erişim açar, asli olarak dini ve orijinaldir. Orijinalliğinin göstergesi ise, dünya ve Tanrı'ya ilişkin gerçekleşen deneyimin iman için bir hazırlık olmasıdır. Fakat buradan kesinlikle mistik deneyimin, dini değerleri ihtiva eden dini bir deneyim olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira mistik deneyim esnasında birey düşünce olarak kendisini her şeyden soyutladığında, Tanrı'nın sevgisi ve kutsal ile karşılaşır ve yeni bir dünya deneyimler. Böylece mistik olan dini tecrübe için bir hazırlıktır ve hiçbir şekilde tersi söz konusu olamaz.¹⁸⁰

1.4.3. Mistisizm

Heidegger'in metafiziğin ötesinde bir anlayış ortaya koyma çabası, onun yeni kavramlar türetmesine vesile olmuştur. Ancak her ne kadar Heidegger bunu kabul etmese de, bu kavramlar alışagelmışin dışında olup bir mistisizmi çağrıştırmaktadır.

Teoloji öğrenimi sırasında 1910/11 yılının güz döneminde Josef Sauer'den Ortaçağ Mistisizm'in Tarihi (Geschichte der mittelalterlichen Mystik) adlı dersi alan Heidegger Meister Eckhart ile olan bağını o döneme kadar geri götürür. Ortaçağ Mistisizmi ile Skolastik düşünce arasında bir yakınlık kuran Heidegger, Mistisizmi irrasyonelizm anlamında değil, gittikçe rasyonelleşen felsefenin karşı kutbu olarak ifade etmiştir.¹⁸¹ Heidegger'in ifadesiyle aktarılabilecek olunursa;

*"Rasyonalizm-irrasyonelizm ve skolastik-mistisizm şeklindeki zıt kavram çiftleri birbirini ile örtüşmez. Bu kavramlar birbirini ile örtüştürülmeye çalışıldığında, aşırı rasyonel bir felsefe üzerinde temellenir. Yaşamla ilişkisi kesilmiş felsefe, rasyonel bir yapı olarak güçsüz, irrasyonel bir deneyim olarak Mistisizm amaçsızdır."*¹⁸²

¹⁷⁹ Martin Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 304.

¹⁸⁰ Greb, 25-26.

¹⁸¹ Wolfgang Steiner, *Die Aufgabe des Denkens Martin Heidegger und die philosophische Mystik* (Inaugural Dissertation), Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg, Augsburg 2006, 37-38.

¹⁸² Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, (GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, 410.

İkinci dünya savaşı esnasında Heidegger sadece Meister Eckhart'ın yazıları ile değil, Bernhard von Clairvaux, Teresa von Avila ve St. Augustin ile meşgul olmuştur. Ancak Katolisizm ve Hıristiyan düşüncesinden uzaklaşmaya başlayan Heidegger'in üstünde Husserl'in etkisi giderek artmıştır. Husserl'in fenomenolojik düşüncelerinin irrasyonel ve mistik zemine sahip olduğu ithamlarına karşı çıkararak transandantal fenomenolojinin bilimselliğini ön plana çıkarma çabası, Heidegger'in mistik olana bakışını da belirlemiştir. Böylece Heidegger tıpkı hocası Husserl gibi, düşüncesinin mistik özellikler taşıdığına ilişkin görüşlere şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak Heidegger'in karşı çıkmış olduğu mistisizm irrasyonel özellik taşıyan ve animalizm ile bağlantılı olmalıdır. Buna karşın Ortaçağ Mistisizm'i ve özelde Meister Eckhart'ı bu anlayıştan ayırmış, fakat yine de fenomenoloji ve mistisizmin bilimsel olarak bağdaşmayacağını savunmuştur.¹⁸³ Düşüncelerinde metafiziğe yönelik tenkitleri merkezi bir öneme sahip olan Heidegger, metafiziksel olmayan bir düşünce tarzının hiçbir şekilde duyularla kavranılamayan doğüstü olanı barındırmadığı gibi, metafiziğin karşıtı olan mistisizme kaçışı da gerektirmediğine dikkat çekmiştir. Her ne kadar Heidegger varlığın ışınması, *Ereignis* kavramı, dil'e ilişkin görüşlerinin Hıristiyan Mistisizm'den farklı olduğunu ifade etse de, bu kavramlar mistik ifadelerle benzerlik arz eden dilbilimsel analogilerdir. Yine insanı varlığın açıklığına/ışınmasına yerleştirmesi, insanı varlığın çobanı olarak nitelendirmesi, dini ifadeleri anımsatsa da, Heidegger düşünmeye yapmış olduğu vurgu ile felsefenin sona geldiğini göstermeyi amaçladığını ifade etmiştir. Ancak bunu yaparken de temelsiz bir mistisizmi veya kötü bir mitolojiyi, irrasyonalizmi ve aklın inkârını savunmadığının da altını çizmiştir.¹⁸⁴

Heidegger kendi düşüncesini mistisizm ile bağdaştırmasa da Meister Eckhart'a dayanan bir kavramı düşüncesine dâhil etmiştir. Hem Eckhart'ın mistik düşüncesinde hem de Heidegger'in düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olan *bırakılmışlık* (*Gelassenheit*) kavramı günümüzde *içsel dinginlik* ve *sarsılmazlık* anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Yunan düşüncesindeki *apatheia* ve *ataraxia* ile anlamsal olarak yakınlığı vardır. Kısaca ifade edilecek olursa Eckhart'ın olmaya bırakılmışlık kavramı insanın iradesini Tanrısal iradenin lehine kullanması şeklindedir.¹⁸⁵ Ancak o

¹⁸³ Steiner, 39-40.

¹⁸⁴ Steiner, 41-43.

¹⁸⁵ Steiner, 204-205.

zaman Eckhart'a göre insanın iradesi Tanrı'nın iradesi ile bir olur. Tanrı'nın iradesi insanın iradesi olduğu zaman insan isteklerinin prangalarından kurtulur, çünkü gerçek manada sadece Tanrı'nın iradesi özgürdür. Bunun gerçekleşmesi ise, insanın ben'i bırakması ile mümkündür.¹⁸⁶

Heidegger'e bakıldığında olmaya bırakılmışlık kavramı insanın dünya ile olan ilişkisini değiştirmeyi hedeflemektedir. Düşüncede gerçekleşecek olan bu değişimin amacı insan tarafından unutulmuş olan varlığın hatırlanmasıdır. Dolayısıyla olmaya bırakılmışlık bir hatırlamayı ve öze dönüşü içinde barındırır. Fakat bunun için hesaplayıcı düşüncenin terk edilmesi gerekmektedir.¹⁸⁷ Teknikten yüz çeviren olmaya bırakılmışlık insanın şey'lere ve kendisine ilişkin bakış açısını değiştiren bir düşünce olmakla birlikte, tefekküre dayalı düşüncenin anahtarı niteliğindedir.¹⁸⁸

Bu başlık altında sadece Heidegger'in kendisine özel bir yer tahsis ettiği Eckhart üzerinden mistisizme olan yaklaşımı gösterilmeye çalışılsa da, şüphesiz bu örnek onun mistisizm ile olan düşünce ve bağlantısını irdeleme noktasında yetersizdir. Ancak detaylı bir araştırma mevcut çalışmanın kapsamını aşacağı için, öz bir şekilde Heidegger'in mistisizme olan tutumu ve düşüncesi aktarılmaya çalışıldı.

Heidegger ne metafiziksel düşünceye ne de mistik düşünceye yönelmiş bir düşünürdür. Bilakis felsefenin sona geldiğini ifade ederek, önceki başlıklarda gösterildiği üzere insanı mevcut olan düşünmeden farklı olana davet eder. Dolayısıyla felsefenin sona gelmesi düşünmenin sona ermesi değil, bilakis insanın özüne dönüp düşünmesine, yeni bir başlangıca işaret eder. Ancak yeni bir başlangıç için felsefenin sona gelmesine neden olan problemleri iyi çözmek gerekir. Bu nedenle birinci bölümde zikredilen meseleler ikinci bölümde Heidegger'in onto-teoloji eleştirisi ekseninde detaylı bir şekilde irdelenerek, bu problemlere yönelik Heidegger'in geliştirmiş olduğu alternatif çözümler gösterilmeye çalışılacaktır.

¹⁸⁶ Steiner, 84-85.

¹⁸⁷ Steiner, 72-74.

¹⁸⁸ Steiner, 81.

İKİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER VE ONTO-TEOLOJİ

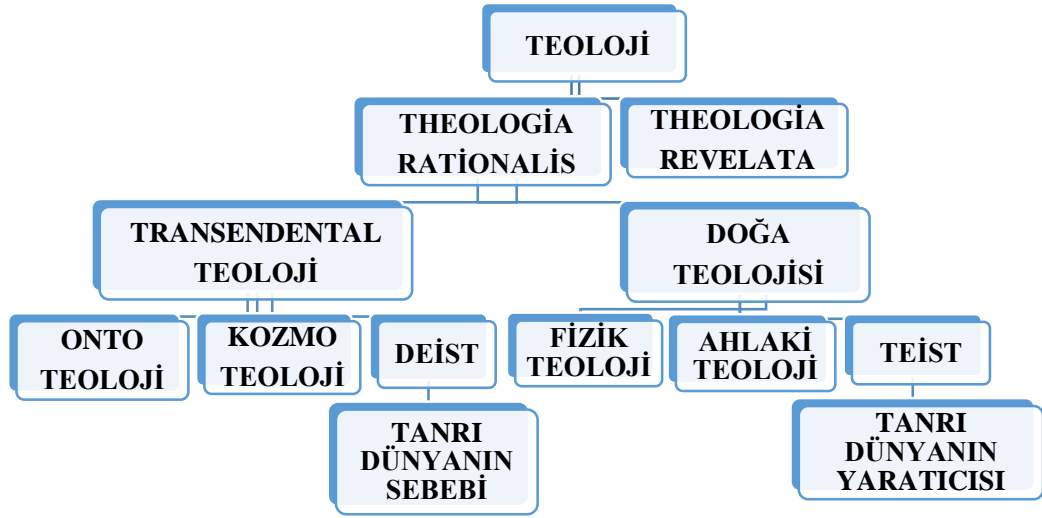
2.1. ONTO-TEOLOJİ KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI

Her ne kadar onto-teoloji kavramı, Heidegger'in metafizik geleneğe ilişkin tenkitlerinde ön plana çıkmış olsa da, bu kavramın mucidi İmmanuel Kant'dır. Kant *Arı Usun Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft)* adlı eserinde ontoteoloji ve kozmoteoloji kavramlarını iki karşıt transendental teolojii birbirinden ayırt etmek için kullanmıştır.¹⁸⁹

Kant'a göre teoloji ya yalnızca akla ya da vahye dayanır. Buna göre transendental teoloji akla dayanarak aşkınsal kavramlar (ens originarium, realissimum, ens entium) aracılığıyla düşünür, doğal teoloji ise, doğadan türetilen bir kavramdan hareketle düşünür. Transendental teolojii kabul eden deistler, Tanrı'nın evrenin nedeni olduğu sonucuna varırken, doğal teolojii kabul eden teistler Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğuna hükmetmişlerdir. Aşağıdaki görselde de göstereceğimiz üzere, Transendental teoloji Kant tarafından kozmoteoloji ve ontoteoloji olarak ikiye ayrılmıştır. Kozmoteoloji Tanrı'nın varoluşunu deneyimden hareketle açıklarken, ontoteoloji Tanrı'nın varoluşunu deneyimden bağımsız sadece kavramlar yoluyla bilinebileceğini savunmuştur. Aynı şekilde evrendeki düzen ve birlikten hareketle evrenin bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna varan doğal teoloji de Kant'a göre fiziksel teoloji ve ahlaksal teoloji şeklinde ikiye ayrılır. Fiziksel teolojide doğal düzenin eksiksizliğinden, ahlaki teolojide ise, törel düzenin mükemmelliğinden hareketle en yüksek anlığın varoluşuna ulaşılmıştır. Ancak Kant'a göre Tanrı, deistin anladığı şekilde en yüksek nedenden daha fazlasıdır. Tanrı anlak ve özgürlük yoluyla tüm şeylerin yaratıcısıdır. Dolayısıyla deist bir Tanrı'ya, teist ise yaşayan bir Tanrı'ya (summam intelligentiam) inanır.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Ian D. Thomson, *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, (çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma yayn.,2012, 11.

¹⁹⁰ İmmanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi* (5. Baskı), (çev. Aziz Yardımlı), İdea yayn., 2017, İstanbul, 387-388.



Şekil 2.1. Teolojinin Kısımları

Yukarıda ifade edildiği üzere Kant “ontoteoloji ve kozmoteoloji kavramlarını iki karşıt transendental teolojiyi birbirinden ayırmak için icat etmiştir”. Ontoteoloji, St. Anselm’in Tanrı’nın varlığına dair geliştirmiş olduğu ontolojik delili de içine alan transandantal teolojinin türüdür.¹⁹¹

Kant sadece onto-teoloji kavramının mucidi olduğu için değil, Batı felsefesine hâkim olan Descartes’ın “felsefe, kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları diğer bilimler olan bir ağaca benzer” şeklindeki analogisinden farklı bir anlayış ortaya koyduğu için de önemli bir düşünürdür. Kant, kendisinden önceki metafizik düşünceyi insanın aklını eleştirmeden kullandığı için tenkit etmiştir. Yani Batı felsefesinin ilk düşünürü olan Thales’ten Leibniz’e kadar her metafizikçi insanın neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğini araştırmadan görünenin ardındakine odaklanmıştır. Ancak Kant görünenin ardında bir şeyin olduğuna veya ne olduğuna, nasıl ulaşıldığının yanı sıra insanın görünenin ardındaki hakkında nasıl fikir yürütülebildiğini sorgulamaktadır. Her ne kadar Kant öncesi, Bacon, Descartes, Locke ve Hume aynı noktaya temas etseler de, Kant’ı farklı kılan onun bu meseleyi felsefesinin temeline koymasındır. Kant’ın bunu mesele edinmesinin sebebi, aynı akıl, aynı dünya ve aynı verilerden hareket edilmesine rağmen bir konuda farklı veya çelişen hükümlere ulaşılmasıdır. Hâlbuki aklın doğasına göre

¹⁹¹ Thomson, 11.

çelişen iddialardan sadece biri doğrudur. Daha önce de ifade edildiği üzere bunun nedeni Kant'a göre aklın eleştirisinin yapılmamış olmasıdır.¹⁹²

Kant'ın metafizik eleştirisinden hareketle, felsefesinde metafiziğe yer vermediği söylenemez. Hatta Kant'a göre metafizik kavramı tesadüf eseri ortaya çıkmamıştır. Fizik/Φυσικ kavramı doğa anlamına gelir ve doğaya ilişkin kavramlara ancak deneyimle ulaşılır. Dolayısıyla Kant'a göre metafizik, fiziğin alanı dışında, ötesinde bir bilimdir.¹⁹³ Kant'a göre tecrübe empiriktir, yani duylulara ve hisse bağlıdır. Metafizik tecrübenin ötesinde olduğundan bu alana dair bilgi a priori olmak zorundadır. Matematik ve doğa biliminin temel ilkeleri a priori bilgidir. Kant'a göre matematik ve doğa alanında a priori bilgi mümkünse aynı şey metafizik için de geçerlidir.¹⁹⁴

*“Bilgiyi, bilenle bilinen arasında bir bağıntı olarak ele alırsak şöyle düşünebiliriz: iki şey mümkündür; ya bilinen bileni belirler ya da bilen bilineni. Başka bir seçenek yoktur. Eğer bilinen bileni belirliyorsa, Kant'a göre bu durumda sadece hisle oradan bir şey alabileceğimden, a priori bilgi mümkün değildir. Bilen bilineni belirliyorsa a priori bilgi mümkündür.”*¹⁹⁵

Kant bu iki seçeneğin dışında doğuştan yani fitrat gereği bilinen a priori bilgiye başvurmasa da sonuç itibariyle a priori bilginin imkânından hareketle metafiziğin imkânını ortaya koymuştur.¹⁹⁶ Fakat Heidegger'in ifade ettiği üzere o metaphysica specialis'e daha fazla önem vermiş ve onu *asıl metafizik* olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁷ Çünkü Metaphysica specialis'i oluşturan üç disiplinin –teoloji, kozmoloji, psikoloji- ortak özelliği rasyonel bir bilim olarak, varolanların imkân ve özünü salt akıldan hareketle, yani ussal olarak belirlemeleridir. Akıl, duyusal olmayana geçişi sağladığından, metafizik duyuyüstü bir alanda aklın ilkeleri doğrultusunda hareket eder. Ancak duyuyüstü bir varolandan söz edebilmek, genelde varolanın ne olduğuna ilişkin bir araştırmayı zorunlu kılar.¹⁹⁸ Bu tespitiyle Kant ilk defa Platon ve Aristoteles'ten beri

¹⁹² Erdal Yılmaz, “Sunuş”, *Kant sonrası metafizik üzerine konuşmalar* (2.Baskı), Erdal Yılmaz (Haz.), Küre yayn., İstanbul 2012, 5.

¹⁹³ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 7

¹⁹⁴ Aliye Kovanlıkaya, “Kant'ın Metafizik Eleştirisi”, *Kant sonrası metafizik üzerine konuşmalar* (2.Baskı), Erdal Yılmaz (Haz.), Küre yayn., İstanbul 2012 18.

¹⁹⁵ Kovanlıkaya, 19.

¹⁹⁶ Kovanlıkaya, 20-21.

¹⁹⁷ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 9.

¹⁹⁸ Çetin Türkyılmaz, “Heidegger'in "Ontoloji Tarihi"nde Kant Felsefesinin Yeri”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1), Ankara 2004, 172-174.

ihmal edilmiş olan ontolojiyi ele almış ve Heidegger'in deyimiyle geleneksel metafizik binası ilk derin sarsıntısını yaşamıştır.¹⁹⁹

2.1.1. Onto-Teoloji Eleştirisi

Heidegger ontoteoloji'ye dair düşüncelerini ilk defa 1930/31 yılının güz döneminde Hegel üzerine vermiş olduğu derslerinde zikretmiştir. Hegel'in felsefesini karakterize ederken Heidegger spekülatif olarak yorumlanan varlığın ontoloji olduğunu ve bu anlayışta asıl varolanın mutlak, teos olduğunu ifade etmiştir. Onun varlığından hareketle de tüm varolan ve logos belirlenmiştir. Böylece varlığın spekülatif yorumu onto-theo-lojik'tir.²⁰⁰

Hegel derslerinde nötr bir tutumla ontoteoloji kavramından bahseden Heidegger, 1936 yılında Schelling hakkında vermiş olduğu derste bu kavramdan olumlu anlamda bahsetmiştir.

“Asli ve öz anlamıyla her felsefe metafizik olarak teolojidir ... Varolanın bir bütün olarak anlaşılması varlığın temelini sorar ve bu temele Tanrı denir” cümlelerini kurmuş ve şu şekilde devam etmiştir; *“En geniş anlamıyla felsefenin soru sorması her zaman kendi içinde her ikisidir, onto-lojik ve teo-lojiktir. Felsefe ontoteolojidir.”*²⁰¹

Aynı derste Schelling'in özgürlük tezinin hem ontolojik hem teolojik olması nedeniyle felsefenin en derin çalışmalarından biri olduğuna da dikkat çekmiştir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere ontoteoloji kavramı bu yıllarda Heidegger için negatif bir anlam taşımaz.²⁰² Felsefe ve teoloji arasındaki bağlantıyı pozitif olarak ön plana çıkaran Heidegger çok geçmeden 1938/39 yıllarında özellikle Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın ilk neden şeklinde anlaşılabilir nedenselliğin tanrısallaştırıldığı anlayışını ontoteoloji kavramından bağımsız olarak ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Tanrı'nın ilk neden şeklinde anlaşılması aynı zamanda Heidegger'e göre Tanrı'ya olan inancın kaybolmasını (Entgötterung) da beraberinde getirmiştir. Muhtemelen Heidegger'in burada kastettiği şey Avrupa Aydınlanma'sının ateistik eğilimidir.²⁰³

¹⁹⁹ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 12.

²⁰⁰ Gutschmidt, 109-110.

²⁰¹ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, H. Feick (Ed.), Niemeyer Verlag, Tübingen 1971, 61.

²⁰² Fehér, 207-208.

²⁰³ Gutschmidt, 110-111.

Heidegger 1946 ile 1948 arasında yazmış olduğu ancak 1999'da yayınlanan *Nihilizmin Özü* adlı yazısında Tanrı'yı ilk neden olarak ortaya koyan anlayışı ontoteoloji kavramı altında zikretmiştir.²⁰⁴ Yirmi yıl sonra 1956/57 yılının güz döneminde Heidegger Hegel'in mantık bilimi adlı dersini okutmuş ve son dersi metafiziğin ontoteolojik yapısı hakkında yapmıştır. Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak eleştirmesi bu döneme rastlamaktadır.²⁰⁵

Heidegger'in ifade ettiği üzere Batılı-Avrupalı düşünmeye eşlik eden temel soru *Varolan nedir? (Was ist das Seiende?)* sorusudur. Varolanın varlığına ilişkin olan varlık sorusu çift yönlü olan bir sorudur. Hem varolanı varolan yapan şey olarak öze ilişkin bir soru, hem de bir bütün olarak varolanların varoluşunu sorgulayan bir sorudur.²⁰⁶

Varolanın özünü, yani *varolan olarak varolanın ne olduğunu* ontoloji ile özdeşleştiren Heidegger Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde varolanları varolan oldukları kadarıyla inceleyen *ilk felsefe* kavramına işaret etmiştir. Buna göre metafizik bütün varolanların sahip oldukları birleştirici unsurunu - varolanların temellerini - bulmaya çalıştığından ontoloji olarak görev yapmaktadır. Yani ontologlar bütün varolanlara ontolojik temeli sağlayan örnek varolanı keşfetmeye çalışırlar.²⁰⁷ Ancak Heidegger evrensel temel olan varlığın kendisini hiçbir zaman sunmayacağı şekilde, en geniş ve en belirsiz bir genellik içinde kullanıldığına ve tanıtıldığına dikkat çeker. Hatta sıradan düşünme tarzının varlık kavramını ihata edemeyip, yetersiz şekilde açıkladığını Hegel'den bir örnekle izah etmeye çalışır; birisi bir dükkândan meyve almak ister. Kendisine elma, armut, şeftali, kiraz, üzüm sunulsa da, alıcı bunları geri çevirerek meyve almak istediğini yineler. Oysa her defasında sunulan meyve olmasına rağmen, meyve satın alınamaz. Heidegger Hegel'in meyve örneğinde olduğu gibi, varolanın genelinden hareketle varlığın sunulamayacağına dikkat çekmek istemiştir. Heidegger'e göre varlık *physis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, *tözsellik*, *nesnellik*, *öznellik*, *istenç*, *güç* *istenci*, *isteme istenci* şeklinde ifade edilse de, elma, armut, şeftali gibi tarihin tezgâhında dizilmiş olarak bulunmaz.²⁰⁸

²⁰⁴ Gutschmidt, 110-111.

²⁰⁵ Fehér, 207-208

²⁰⁶ Martin Heidegger, "Kants These über das Sein", *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, 448-449.

²⁰⁷ Heidegger, *Kants These über das Sein*, s. 449; Thomson, 22-23.

²⁰⁸ Heidegger, *İdentität und Differenz*, 57-58.

Varolan nedir sorusu aynı zamanda hangi varolanın en yüksek olduğu ile bu varolanın hangi anlamda var olduğu sorularını ihtiva etmektedir. Heidegger'e göre en yüksek varolan sorusu Tanrı sorusuna, hangi anlamda var olduğu ise, ilahilik/tanrılık sorusuna tekabül etmektedir. Bu iki boyutlu soru varolanların ilk nedeninin varoluşunu sorguladığından teolojiktir. Batı metafiziğinde varolanların varlığı farklı şekillerde isimlendirilmiş olsa dahi, daima bu en yüksek nihai varolana bağlanmıştır. Bu ister Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi, ister Leibniz'in *ens realissimum* olarak varlıkların varlığı veya *causa sui* olarak nitelendirilen kendi kendisine-neden olan neden olsun, varolanın varlığının nihai temeli daima en yüksek varolan olmuştur.²⁰⁹ Buradaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Batı düşüncesinde varlığın, her varolanın varolan olarak içinde yerini bulduğu temel ya da ilke (Grund) olarak yorumlanması, Heidegger'in metafiziği ontoteoloji olarak kavramasındaki en önemli noktadır. Metafizik daima varolan şey için bir temel tesis etme ve sürdürme çabası içinde olup, varlık varolanın varlığı şeklinde anlaşılmış ve varlığı anlamının yolu varolanın varlığını anlamadan geçmiştir.²¹⁰

Daha önce de ifade edildiği gibi, ontoloji en alt tabakayı keşfedecek yetkinlikte olduğundan, varolanlara temel sağlayarak (ergründen) temellendirmiştir. Teoloji ise, varolanların varlığı olarak da anlaşılan, bütün varolanların kaynağı niteliğindeki en üstün varolanı tespit ederek varolanları temellendir (begründen). Heidegger'in ifadeleri ile aktaracak olursak:

*“Metafizik varolanların varlığını hem (ontoteolojik olarak) en genel olan şeyin, yani aynı tarzda her yerde geçerli olan şeyin birliğini sağlayan temele hem de aynı zamanda (teolojik olarak) her şeyin birliğini, yani başka her şeyin üzerindeki En Yüksek Şeyi tesis etme açısından düşünür. Böylece varolanların varlığı peşinen temellendiren temel olarak düşünülmüştür.”*²¹¹

Bu çifte temellendirmede dikkatten kaçmaması gereken mesele varlığın temel teşkil edici bir rolü üstlenmesidir. Metafizik hem aşağıdan yukarıya doğru ontolojik olarak temel tesis eder, hem de yukarıdan aşağıya doğru teolojik temellendirmeyi gerçekleştirir. İlkinde en temel varolandan diğer varolanların varlığına ulaşılrken, ikincisinde en yüksek varolandan hareketle diğer varolanların varlığı türetilir. Böylece varolanın varlığı hem ontolojik hem teolojik olarak garanti altına alınır. Bu sonuçtan

²⁰⁹ Heidegger, *Kants These über das Sein*, s. 449; Thomson, 24-25.

²¹⁰ Heidegger, *Kants These über das Sein*, s. 449-450; Thomson, 28.

²¹¹ Heidegger, *Identität und Differenz*, 49; Thomson, 28-29.

hareketle Heidegger bu temellendirmenin ne tür bir temellendirme olduğuna yönelik çok çarpıcı bir soru sorar. Buna göre ya “Varlık olarak Varlık” şeklinde isimlendirilen, varolanların dışında varolanların varlığını temellendiren bir şey olmalıdır ki bu ontoteolojik bir temellendirmeden uzaktır. Veya varolanların varlığı kendi kendisinin temeli olarak (ontolojik olarak) ve kendisini tesis eden (teolojik olarak) temel olarak inşa etmelidir. İşte Heidegger’e göre metafizik gelenek varolanın varlığını ontolojik olarak temel bir varolana demirler ve bu kavrayışı teolojik olarak üstün bir varolandan çıkarır. Bu sonuçtan hareketle Heidegger metafizik tarihini varlığın farklı şekillerde temellendirildiği metafizik pozisyonların birbirini izlediği kesintisiz bir çağ olarak tanımlar. Öyle ki her biri bir çağ boyunca “çifte temellendirmeyi sürdürür ve yalnızca bir sonraki ontoteolojik olarak temellendirilmiş çağ onun yerine kendisini ikame edebilir.”²¹²

Metafizik gelenek daima bu temel arayıcılığını sürdürmüş olsa da, Nietzsche bir kırılma noktasıdır. Çünkü Nietzsche varolanları yalnızca güç-tutkusunun hizmetindeki güç halkaları olarak nitelendirmesiyle, her temelden yoksun bırakmıştır. Böylece Heidegger metafizik düşünce geleneğinin Platon’la başlaması hasebiyle onu ilk ontoteolog olarak nitelendirirken, Nietzsche’yi metafizik temel arayıcılığı sonlandıran ve Batı metafiziğini kemale erdiren son ontoteolog olarak takdim etmiştir. Nietzsche ile birlikte metafizik kendisini kendi temel imkânından mahrum bırakmıştır, yani metafizik süreklilik arz eden ontoteolojik temellerini muhafaza edememiştir. Heidegger için bu noktada çözülmesi gereken mesele, varolanın varlığının metafizik çağ boyunca neden ontoteolojik temel olarak düşünüldüğüdür.²¹³

Heidegger bu meseleye ilişkin üç temel iddiada bulunur; Metafizik sistemlerin tamamı varolanlar için bir temel inşa etme çabası içinde olmuşlardır. Çünkü Heidegger’in ifade ettiği üzere insan akıllı bir canlı (animal rationale) olarak kaldığı müddetçe, metafizik bir canlıdır (animal metaphysicum). Yine insan kendini akıllı bir canlı olarak bildiği sürece, Kant’ın da ifade ettiği gibi, metafizik insan doğasının bir parçasıdır.²¹⁴ Dolayısıyla metafiziğin temel-kurma çabası daima boşlukta meydana gelmez, bilakis çıkış noktasını bir geleneğin gücünden ve zayıflığından hareketle inşa

²¹² Thomson, 30-33.

²¹³ Thomson, 35-38.

²¹⁴ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 8-10

ederek ortaya çıkar. Böylece temel-kurma, aynı görevin öncekilerden hareketle dönüştürülmesi anlamına gelir.²¹⁵

Heidegger'in ikinci iddiası metafizikçilerin varolanların varlığına ilişkin kavrayışlarını sıfırdan inşa etmedikleridir. Heidegger bunu Platon'un idea düşüncesinden hareketle örneklendirmeye çalışır. Platon'un ideaları keşfi gündelik hayata uzak bir spekülasyon olmamasına rağmen, Platon'u farklı kılan herkesin varolanla ilişkisinde gördüğü ve kavradığı şeyi, bilinmeyen bir güç ve güvenle ortaya koymuş olmasıdır. Buradaki ifadelerden kesinlikle düşünürlerin önemsiz ve sıradan oldukları şeklinde yanlış bir kanaate ulaşılmamalıdır. Bilakis Heidegger'e göre ortaya koymuş oldukları düşünceler "ne apaçıktır, ne insana burun ve kulak gibi basitçe verilmiş bir şeydir, ne insana uykusunda gelmiştir ne de bütün zamanlarda aynıdır."²¹⁶ Verili olan bir şey emek ve çaba içermediği gibi, bütün zamanlarda aynı olan şey de düşünsel faaliyet için bir önem arz etmez. Bu noktadan bakıldığında Heidegger'e göre "herkesin varolanlarla ilişkisinde gördüğü ve kavradığı şey"i Platon'un, sıradan veya olağan olarak görmeyip, önemsemesi onu farklı kılmıştır.

Son olarak Heidegger ontolojik dualitenin metafizikçiler tarafından farklı şekilde isimlendirilmiş olmasına rağmen, aynı ontoteolojik zemin üzerinde hareket ettiklerini "bütün büyük düşünürler aynı şeyi düşünür" sözleriyle savunmuştur.²¹⁷ Öyle ki Heidegger'e göre felsefenin kendisini ve özünü kavrama tarzı iki bin yıldır farklı şekillerde dönüşüme uğramış olmasına rağmen, Aristoteles'ten Nietzsche'ye kadar felsefenin bu dönüşümlerin temelinde aynı kalması göz ardı edilemez. Aynı sorular üzerinden ilerledikleri için, dönüşümler bu aynaların yakınlığını doğrulamaktadır.²¹⁸

Buradaki *aynı* veya aynı şeyi düşündükleri ifadesinden maksat özdeş değil benzer olduklarıdır. Reiner Schürmann'ın ifadesiyle Heidegger aynı kelimesiyle "çağlara özgü farklılıkların gerisinde aynı kalan şeyi öne çıkardıklarını" vurgulamak istemiştir. Hatta Heidegger'e göre *aynılık* mefhumu "öylesine zengin ve temel bir şeydir ki hiçbir düşünür onu tüketemez."²¹⁹ Her düşünür tarafından kendi sistemine özgü bir şekilde

²¹⁵ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2.

²¹⁶ Thomson, 41-43.

²¹⁷ Thomson, 39.

²¹⁸ Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, 17-18.

²¹⁹ Heidegger, *İdentität und Differenz*, 35; Thomson, 43-45.

nitelendirilmiş olan bu tükenmeyen fenomenolojik *görünüşe çıkış*, Heidegger tarafından *enigma* (gr. kelime anlamı gizem) olarak isimlendirilmiştir. Bu gizemli *aynı* Heidegger'in metafizik temel arayıcılığının dekonstrüksiyonu noktasında motive edici rol oynayarak, Heidegger'i nihilistik-olmayan ve varlığı metafizik açıdan varolanların ontolojik temeli olarak gören kavrayışa alternatif bir görüş geliştirmeye sevk etmiştir.²²⁰

2.1.2. Metafiziğin Onto-teo-lojik Yapısının Özsel Kökeni

Heidegger'e göre metafizik kendimiz dâhil bir şeyin ne olduğu hakkında bizim ön kabullerimizi şekillendirmiştir.²²¹ Öyle ki, Batı metafizik tarihinde *bir şey nedir* sorusuna aşağıda ifade edileceği üzere üç cevap tarzı geliştirilmiş ve katı tanımlar uygulanmıştır.

- a. Şey etrafında belli özelliklerin toplandığı özne ya da *hypokeimenon*
- b. Şeyin duyularca algılandığı şey olduğu (*aestheton*)
- c. Şeyin maddeyle biçimin birliği olduğu

Ancak bu üç cevap tarzı da şeyin ne olduğunu kavramsallaştırma noktasında eksik kaldığından Heidegger tarafından eleştirilmiştir.²²² Aynı problem varlık kavramı için de söz konusudur. Bu nedenle yapılması gereken geriye doğru adım atmaktır. Ancak bu şekilde çağın metafizik kavrayışından sıyrılarak, kuşatıcı bir şekilde varlığın farklı kavranışlarına (aynı'ya) nüfuz edilebilir ve metafizik pozisyonların geneolojik nesebinden hareketle varlığın onto-teo-lojik yapısının özsel kökenine ulaşılabilir.²²³

Batılı metafizikçilerin ilk temeli yani prôtê archê arayışı onları varolanların varlıklarını temellendirme noktasında iki farklı tarza sürüklemiştir. Bunlar daha önce de zikrettiğimiz üzere *proto-ontolojik* ve *proto-teolojik* temellendirmedi. Hatırlatacak olursak ilkinde varolanların varlığı bir ilk varolandan hareketle temellendirilir, bunun için en güzel örnek şüphesiz Thales'dir. Çünkü bir Proto-ontolog olarak Thales su'yu evrensel olarak bütün varolanlara bir temel anlamında düşünmüştür. İkincisinde ise varolanların model niteliğindeki üstün ve nihai bir varolandan doğması veya türetilmesi söz konusudur ki, burada akla apeiron doktriniyle Anaximandros gelmektedir. Milet

²²⁰ Thomson, 45-46.

²²¹ Thomson, 12-13.

²²² Megill, 268-269.

²²³ Heidegger, *İdentität und Differenz*, 47; Thomson, 47-48.

okulunun arkhe arayışı Thales'i ontolojik evrensel ilk varlığa, Anaximandros'u ise, teolojik en üstün varlığa ulaştırmıştır. Milet'de MÖ yedinci yüzyılın sonunda meydana gelmiş olan bu ontoteolojik bölünme, tüm metafizik tarihi boyunca varlığını korumuştur. Fakat Heidegger'e göre metafiziğin ontoteoloji olarak kurucusu Aristoteles'dir ve bunu Platon'un kurmuş olduğu temel üzerinden gerçekleştirmiştir.²²⁴

Heidegger *Platon'un Hakikat Doktrini (Platons Lehre von der Wahrheit)* adlı yazısında Platon'la birlikte metafiziğin başladığını ifade eder. Metafiziğin temel şeklini Platon mağara benzetmesi ile somutlaştırarak göstermeye çalışır. Platon şöyle der:

*“İşte ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yılları yapan güneştir. Bütün görülen dünyayı güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı güneştir.”*²²⁵

Heidegger'in ifade ettiği üzere buradaki güneş ideleri görünür kıldır, ancak güneş iyilik idesi şeklinde yanlış tercüme edilmiştir.²²⁶ Çünkü Grek dilinde idea bir şey için uygun olma ve bir şeyi uygun hale getirme anlamına gelir. Dolayısıyla bir şeyi kendi olduğu şekilde görünür kılan ve o şey olarak mevcut (Anwesen) olması için onu uygun hale getirendir.²²⁷ Görüldüğü üzere Platon varlığın özünün nelik (was-sein) olduğuna dikkat çekerek, gerçek olanın varoluş (existentia) değil, öz (essentia) olduğunu ifade etmiştir.²²⁸ Böylece Heidegger Platon'un bu düşüncelerine dayanarak, Platon'un idea öğretisinin üstü örtülü bir şekilde ontoteolojik ayrımı içerdiğini ifade etmiştir.²²⁹

Platon'un nelik ile nasıllık arasındaki bu örtülü ontoteolojik ayrım, Aristoteles'te kendisini prôtê ile deuthera şeklindeki ayrımında gösterir. Aristoteles'in bu ayrımına göre bir şeyin ne olup olmadığı (hoti estin) sorusunun cevabı prôtê ousia olarak, yani bir şeyin olması/varolması şeklinde ifade edilirken, bir şeyin ne olduğu (ti estin) sorusunun cevabı deuthera ousia'dır. Ayrıca Heidegger “Aristoteles'in bir şeyin kendi kendisini erteleyerek/oyalayarak varlığını sürdürmesi diye tanımladığı şeyi açık ve asli anlamıyla mevcudiyete çıkış” olduğunu ifade ederek varolanların varlığını anlamada Aristoteles'in

²²⁴ Thomson, 52-53.

²²⁵ Platon, *Devlet* (35.Baskı), (çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, 233.

²²⁶ Martin Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, 215.

²²⁷ Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 227-228.

²²⁸ Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 225.

²²⁹ Thomson, 54.

bu görüşünün esas alındığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Heidegger'e göre, Batı metafiziğinin ontoteoloji haline gelmesi noktasında Aristoteles'in prôtê - deuterâ ayrımının belirleyici olmasıyla birlikte, "olmak", "mevcudiyete çıkmak" anlamında kullanıldığından mevcudiyet metafiziğinin kökeni de Aristoteles'e dayandırılabilir.²³⁰ Ancak Aristoteles'in metafiziğin kalbine yerleştirmiş olduğu bu ontoteolojik ayrımın nasıl gerçekleştiği sorusunun cevabı yoktur. Her ne kadar Heidegger bu sorunun cevabına ilişkin fenomenolojik bir açıklama bulamamış olsa da, tarihsel bir tesadüf olma imkânını reddederek, varlığın kendisini Batı tarihinin başlangıcındaki gösterme şekli ile ilişkilendirir.²³¹ Dolayısıyla Heidegger'e göre varolan hakkındaki iki katmanlı soru varolanların varlığının kendisini ifşa etme tarzı ile yakından ilgili olmalıdır. Varlık kendisini temel olarak adlandırılan şeyin karakterinde ifşa ederken, varolanlar temel anlamında temeldir. En yüksek varolan olarak varolan ise, bütün varolanlara varlığa gelme imkanı veren anlamında temeldir.²³²

Heidegger'in buradaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere varlık başlangıçta kendisini temel olarak - hem proto-ontolojik hem de proto-teolojik anlamda- ifşa etmiştir. Proto-ontolojik tıpkı Thales'in su örneğinde olduğu gibi aşağıdan yukarıya bir temellendirir. Proto-teolojik ise yukarıdan-aşağıya, Anaximandros'un apeironu gibi, tüm varolanların varlığının en yüksek varolana dayandırılmasıdır. Ancak ilk fenomenolojik ifşanın ne olduğu sorusunun cevabı bulunmadığından mesele sonuçlanmamış bir şekilde karşımızda durmaktadır.²³³

2.1.3. Onto-teoloji'nin Alternatifi Olarak Varlığın Çok Boyutlu İfşası

Heidegger "Thales ve Anaximandros'un etkisi altında kalan tek monolitik ontoteolojik başlangıç olarak göze çarpmaya başlayan varlığın kendini-ifşasına"²³⁴ karşın Parmenides ve Heraklitos'un ortaya koymuş oldukları varlığın çok boyutlu ifşasını gündeme getirmiştir.²³⁵ Hatırlanacağı üzere varlığın hakikatinin ne olduğu sorusunun sorulmaması ve varlık olarak varlığa yönelmemesi varlık ile varolanın

²³⁰ Thomson, 55-57.

²³¹ Thomson, 59

²³² Martin Heidegger, "Kants These über das Sein", *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2013, 449-450.

²³³ Thomson, 60-61.

²³⁴ Thomson, 65-66.

²³⁵ Thomson, 66.

birbiriyle karıştırılması sonucunu doğurmuştur. Bu durumu Heidegger bir ağaç benzetmesi ile izah etmeye çalışmıştır. Metafizik tıpkı bir ağacın kökü gibi, bütün gücünü gövdesine ve dallarına gönderir. Kök toprağın içinde saçaklanır ve en ince liflerine kadar toprakta kaybolarak felsefe ağacın büyümesini sağlar. Kendisini ağaç için feda eden kök toprağa yerleşmiş olsa bile, halen ağacın bir parçasıdır ve toprağa kendi varlığını gibi yönelmez. Heidegger'in burada vurgulamak istediği mesele, felsefenin metafizik aracılığıyla kendi temeli üzerinde odaklanmadığı gibi onu terk etmiş olmasıdır.²³⁶

Varlık kavramının en tümel, tanımlanamaz ve kendiliğinden anlaşılır olmasına yönelik ön kabuller Batı felsefesinin varlık anlayışını yansıtmakla birlikte, kökü Antik Yunan felsefesine dayanan bir ontolojidir. Bu geleneksel varlık anlayışının sınırı içinde kaldığı sürece varlığa ilişkin soru sormak anlamsızdır. Nitekim geleneksel ontoloji varlığın kendiliğinden anlaşılır olduğu kanaatinden hareketle, varlık sorusunu tekrar ele almaksızın gündeminden çıkarmıştır. Oysa bir şeyin aşikâr olması, o şey hakkında yeterli bilgiye sahip olunduğu anlamına gelmez. Bu nedenle Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eseriyle varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden gündeme getirerek, varlığın anlamına ilişkin sorunun tekrar sorulması gerektiği üzerinde ısrarcı olmuştur.²³⁷

Heidegger'e göre her soru bir arayıştır ve her arayışa aranan eşlik etmektedir. Her soru bir sorulana (Gefragtes), sorgulanana (Berfragtes) ve hakkında sorularak bulunmak istenene (Erfragtes) sahiptir. Varlığın anlamına ilişkin soru sorulduğunda, sorulan varlık, hakkında sorularak bulunmak istenen varlığın anlamı ve sorgulanan varolanın bizatihi kendisi olarak Dasein'dir.²³⁸

İnsanın varoluşunu ifade eden Dasein sadece diğer varolanlar arasında bir varolan değildir, bilakis o bir varolan olarak kendi varlığını mesele edinmektedir.²³⁹ Varlığın anlamına ilişkin soru insanın varoluşu ile yakından ilgilidir, çünkü varlık ancak insan varlığıyla varolur. Heidegger'in ifadesiyle

“...insanın kendisi, varlığa açılmış olarak, varlığın mevcudiyete çıkmasını (*Anwesen*) sağlar. Böyle bir mevcudiyete çıkma, bir kayranın (*Lichtung*) açıklığına ihtiyaç

²³⁶ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 8-12.

²³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 3-4, Kaan H. Ökten, “Heidegger ve Metafizik”, *Kant sonrası metafizik üzerine konuşmalar* (2.Baskı), Erdal Yılmaz (Haz.), Küre yayn., İstanbul 2012 183/ 186.

²³⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 5-7.

²³⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 12.

duyar ve bu ihtiyacı doğrultusunda (mülkiyeti) insanın varlığının üzerinde kalmaya devam eder."²⁴⁰

Fakat varlığın insana bağlı olduğu gibi, insan da varlığın açıklığına bağlı olduğundan, insan kesinlikle varlığın öncülü değildir.²⁴¹ Varlık ve insan birbirine aittir.²⁴² Varlığın insani varoluştan bağımsız ama aynı zamanda onun için gerekli olduğu Heidegger tarafından şu sözlerle aktarılır;

*"Varlığın tarihi ne insanın ve insanlığın tarihidir ne de insanın varolanlarla ve varlıkla ilişkisinin tarihi. Varlığın tarihi varlığın kendisi ve yalnızca varlıktır. Ama bununla birlikte varlık hakikatini varolanlarda temellendirmek için insani varlığı talep ettiğinden, insan varlığın tarihine sürüklenmiş durumdadır, ancak daima özünü varlığın kendisiyle ilişkisinden alma tarzıyla, bu ilişkiye göre özünü kaybeder, özünü terk eder, özünü temellendirir ya da özünü heba eder."*²⁴³

Heidegger tarafından Batı düşüncesinin yazgısını belirlemiş olan varlığın terk edilişi meselesi tehlike olarak ifade edilse de, Hölderlin'in "Ama tehlikenin olduğu yerde, kurtarıcı da büyür" ("Wo aber die Gefahr ist, wächst das Rettende auch") dizesinden hareketle, söz konusu tehlikenin içinde dönüşü gizlediğine dikkat çekmektedir. Fakat kurtarıcı tehlikenin yanında değildir, bilakis tehlikenin kendisi tehlike olduğunda kurtarıcı olur.²⁴⁴ Dolayısıyla yapılması gereken unutulmuş olan başlangıca geri dönerek ilk düşünürlere kulak vermektir. Bu geriye dönüş aynı zamanda ileriye giden bir yoldur, çünkü tarih Heidegger'e göre bir başlangıçtan sona doğru ilerleyen bir süreç değil, aksine eskiye, başlangıca bir dönüştür. Fakat kesinlikle yeniden inşa etme (Repristination) veya geçmişin tekerrür etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.²⁴⁵ İlk dönem konferanslarının yanı sıra *Varlık ve Zaman*'da Heidegger fenomenolojik-hermeneutik yöntem ile ontoloji tarihini bozmaktan (Destruktion) bahseder. Heidegger'in düşüncesinde bozum kavramı negatif bir anlama sahip değildir. Sözelimi taşın bir çekiçle parçalanması gibi ontoloji geleneğinden kurtulmayı hedeflemez, aksine bir altın arayıcısının eleği sayesinde kademeli bir şekilde keşfini örten/gizleyen materyalden kurtarması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Heidegger'in amacı

²⁴⁰ Martin Heidegger, *İdentität und Differenz*, 19.

²⁴¹ Julian Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, (çev. Elif Korkut), Dergah Yayn., İstanbul 2017, 28.

²⁴² Heidegger, *İdentität und Differenz*, 19.

²⁴³ Heidegger, *Nietzsche II*, 489.

²⁴⁴ Gutschmidt, 352.

²⁴⁵ Werner Beierwaltes, *Heidegger's Rückgang zu den Griechen*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1995 7-9. <https://www.zobodat.at/pdf/Sitz-Ber-Akad-Muenchen-phil-hist-K1-1995-0002-0030.pdf>

ontolojik temel kavramların oluştuğu kökensel deneyime ulaşmaktır.²⁴⁶ Böylece felsefe tarihi boyunca ontolojik anlamından uzaklaştırılarak İdea, Logos, Ben, Ruh, Monad vs. gibi metafizik kavramlarla ifade edilen varlık kavramı arındırılarak, geleneksel felsefe yeniden aslına uygun şekilde yapılandırılabilir.²⁴⁷ Fakat bunu gerçekleştirebilmenin ön koşulu metafiziği aşmaktır. Metafiziğin aşılması varlığın unutulmuşluğu açısından bir dönemeçtir.²⁴⁸ Çünkü Heidegger'e göre metafiziğin aşılması, varlık üzerine bir düşünmedir ve felsefenin bugüne kadar düşünülmemiş kökeninin temelini göz ardı etmez. Dolayısıyla metafiziğin aşılmasından kastedilen metafiziğin ortadan kaldırılması değildir.²⁴⁹ Görüldüğü üzere önceleri metafiziğe karşı olumsuz bir tavır içerisinde olmayan Heidegger, geç dönem düşüncesinde felsefe kavramının yerine düşünce kelimesini geçirerek²⁵⁰ metafizik için yeryüzünün tahribatı ifadesini kullanmıştır.²⁵¹ Yine metafiziğe ilişkin olumsuz tavrını Hıristiyanlıktaki "düşüş" inancı ile metafizik arasında bir benzeşim kurarak göstermeye çalışmıştır. Buna göre kaybedilmiş cennet ilk başlangıcı, ilk günah sonucundaki yaşam metafiziği, kurtuluş ve cennet ise varlık düşüncesini temsil etmektedir.²⁵² Görüldüğü üzere kurtuluş ve cennet ile özdeşleştirdiği varlık düşüncesi Heidegger'i hayatı boyunca meşgul etmiştir. Öyle ki Heidegger'e göre her filozofun tek bir sorusu vardır, kendisinin sorusu da Varlık'ın anlamına yöneliktir.²⁵³

Bu nedenle Heidegger, geleneksel düşüncenin aksine, varlık ve öz kavramlarını Almanca'daki Anwesen kelimesi ile ifade etmiştir.²⁵⁴ Heidegger'in Anwesen kelimesini kullanmasının nedeni, onun anlamsal olarak geleneksel varlık ve öz kavramına dayanıyor olmasıydı. Greklerdeki eon, Platon'un ideası, Aristoteles'in ousia'sı, Descartes'ın res'i vb. yanı sıra Hegel'in tecrübesi, Nietzsche'nin istenci bunların hepsi Anwesen'in değişmiş farklı şekilleridir.²⁵⁵ Heidegger'e göre Sokrates öncesi felsefede, varlık varolanların varlığı şeklinde düşünülür ve meydana gelme, mevcut haline gelme anlamına gelirdi. İdea ve eidos kelimeleri de Platon'un düşüncesinden farklı olarak

²⁴⁶ Trawny, 118-119.

²⁴⁷ A. Kadir Çüçen, "Heidegger ve Felsefe", *FLSF Dergisi*, (1), 2006, 8.

²⁴⁸ Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, 77.

²⁴⁹ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 10

²⁵⁰ Fehér, 202

²⁵¹ Brachtendorf, 107-108.

²⁵² Beierwaltes, 9.

²⁵³ Trawny, 11.

²⁵⁴ Marx, 135-136.

²⁵⁵ Marx, 136.

varolanların özü olarak değil, bir şeyin görünüşü anlamında kullanılırdı. Varlığın anlamı ise *oussia* ya da *parousia* şeklinde ifade edilmiştir.²⁵⁶ Mevcut olma anlamına gelen *Anwesen* kelimesi, *parousia*'nın özsel bir şekli olup, yine Heidegger tarafından varlığın anlamı için kullanılmıştır.²⁵⁷

Herakleitos ve Parmenides'in fragmanlarından hareketle Heidegger *physis* kavramını da Almancaya *Anwesen* olarak tercüme etmiştir.²⁵⁸ Grekler *physis* kelimesinin ilk anlamı olarak bir varolanın varlığa gelişini ve onda oluşunu kendinden-açılma anlamında tecrübe etmişlerdir. Günümüzde bir gülün açması, güneşin doğması, insan ve hayvanların anne karnından dünyaya gelmesi, meyvelerin topraktan bitmesi bunların hepsi bir kendinden-açılma anlamında varlığa gelir. Buradaki örneklerden de anlaşıldığı üzere *physis* kavramının ortaya çıkarma, meydana getirme anlamı bizatihi kendisinden dolayıdır yani insanın anlamlandırmasından bağımsız olarak kendiliğinden bu anlamlara sahiptir. Günümüzde kullanılan doğanın yaratıcılığı ile aynı anlamı taşımaktaydı. Açılma ve meydana gelme anlamında *physis* görünme, ışığa getirme, gösterme anlamlarına gelmekle birlikte görünmediğinde, meydana gelmediğinde, açılmadığında gizlenmeyi de ifade eder. Heidegger'e göre görünmek anlamında kullanılan *physis* kelimesi görünüş, görünüm ve görmenin varlığın yorumlanmasında tek ölçü olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Örneğin Platon'da *idea* gerçek varlık olmuştur ve sadece insanın görmesi için vardır.²⁵⁹

Oysa asıl anlamda *physis* "zuhur eden güç ve kendi hükmü altında süreduran alan" anlamında oluş'u ifade etmekle birlikte, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, gizli olandan zuhur etme, ortaya çıkma sürecini içermektedir. Bu güç içerisinde "mevcuda gelen şey, kendisini varolan olarak aşikâr kılar".²⁶⁰

Bir diğer önemli kavram olan *aletheia*'nın anlamını Heidegger Parmenides'in fragmanlarından hareketle ortaya koymuştur. Geleneksel düşünce başlangıçta varolanı ta *aletheia* olarak nasıl tecrübe etmiştir sorusuna Heidegger açıklık cevabını vererek, varolanın varlığının açıklığını varlığın ışınması (*Lichtung*) olarak ifade etmiştir. Fakat buradaki varlığın ışınmasının gerçekleşmesi sadece gizlenme ile bağlantılı olarak

²⁵⁶ Küçükalp, 171-172.

²⁵⁷ Marx, 139.

²⁵⁸ Marx, 143.

²⁵⁹ Marx, 143-146.

²⁶⁰ Küçükalp, 173.

mümkündür. Dolayısıyla aletheia ya kendisini gizleyen ışığa ya da kendisini aydınlatan gizlenme şeklinde vuku bulmuştur. Fakat buradaki gizlenmeden kesinlikle hiçlik anlaşılmalıdır. Sonuç olarak Heidegger aletheia kavramını gizlenmiş-olmama (Unverborgenheit) şeklinde tercüme etmiştir.²⁶¹

Batı metafiziğinin başlangıcına dönerek Pre-sokratik düşünürlere kulak veren Heidegger şu sonuca ulaşır;

*“Tarihinin başlangıcında varlık kendisini ortaya çıkan (physis) ve ifşa olan (Aletheia) bir şey olarak açığa çıkarır. O buradan mevcudiyete çıkar (Anwesenheit) ve devamlılık (ousia) anlamında süreklilik gösterir (Bestaendigkeit). Bunun neticesinde ilk metafizik başlar.”*²⁶²

Görüldüğü üzere varlık ousia olarak yorumlanmadan önce, Herakleitos tarafından physis ve Parmenides tarafından aletheia olarak düşünülmüştür. Bu iki kelime -physis ve aletheia- Heidegger tarafından varlığın başlatıcı özü olarak nitelendirilmiştir.²⁶³ Çünkü her iki düşünür de varlık temel olarak değil, bir görünme/görünüşe çıkma olarak anlaşılmıştır.²⁶⁴ Dolayısıyla varolan olmak ifadesinde “görünüşe gelme, görünme olarak-meydana gelme, kendini oraya-yerleştirme, bir şeyi buraya-yerleştirme, üretme” anlamları gizlidir. Öte yandan var olmamak,” görünmekten, bulunurluktan (Anwesenheit) çıkmak anlamına gelir.” Görüldüğü üzere varlık varolana çok boyutlu şekilde dağılmıştır.²⁶⁵ Fakat bu anlayış hemen unutulmuş olmakla birlikte, varlık ousia’nın daimi mevcudiyetine göre yorumlanarak yer edinmiştir.²⁶⁶ Heidegger’in ifade ettiği üzere görünüşün salt görünüş olarak anlaşılması ilk kez sofistler ve Platon’da gerçekleşmiştir. Varlık ise idea olarak duyular-üstü bir alana yerleştirilmiştir. Böylece görünür olan aşağıya, varlık ise yukarıda konumlandırılarak ikisi arasına bir uçurum (horismos) açılmıştır. Hıristiyanlık öğretisinin sonucunda ise, aşağıdaki yaratılan, yukarıdaki yaratan şeklinde yorumlanmıştır. Bu yüzden Nietzsche Heidegger’in ifade ettiği üzere, “Hıristiyanlık, halk-için-Platonculuktur” ifadesini kullanmıştır.²⁶⁷

²⁶¹ Marx, 148-152.

²⁶² Heidegger, Nietzsche II, 403.

²⁶³ Thomson, 64-66.

²⁶⁴ Thomson, 65-66.

²⁶⁵ Heidegger, *Varlık ve Görünüş*, 65.

²⁶⁶ Thomson, 65.

²⁶⁷ Heidegger, *Varlık ve Görünüş*, 65.

2.2. TANRI FELSEFE'YE NASIL GİRDİ?

Felsefenin metafizik ile olan ilişkisinin kaçınılmaz bir gerçek olduğunun farkında olan Heidegger yine de felsefeyi metafizik düşünceden ayırmak için büyük çaba sarf etmiştir. Heidegger'e göre zaman içinde varlık olmak bakımından varlık ile bütünlüğünde bize görünen varlık (Seienden als solchem und im Ganzen) birbiriyle karıştırılmıştır. Ayrıca bütünlüğünde bize görünen varlığa her şeyi kapsayan bir varolan eklenerek, Tanrı'nın en yüksek varolan şeklinde kavranıldığı metafiziksel Tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır.

Bu anlayışın doruk noktası Hegel'in felsefesidir. Zira Hegel'in kullanmış olduğu Logik (alm.) kavramı hem ontolojiyi hem teolojiyi ihtiva ettiğinden ontoteolojidir. Heidegger'e göre Hegel mantıklı ide (logische idee) ile Tanrı'yı özdeşleştirerek Tanrı'yı bir kavram içerisinde eritmiştir. Böylece ontoteoloji kavramı Hegel ile birlikte onto-teolojik olmuştur.²⁶⁸

Heidegger Tanrı, teoloji ve onunla birlikte onto-teo-lojik temel niteliğin metafiziğe nasıl girdiği sorusunun cevabını felsefe tarihinin bütününde ve özel de Hegel'i göz önünde tutarak cevap aramıştır. Heidegger'in ifade ettiği üzere Hegel spekülative felsefeyi onto-teo-loji değil, 'Mantık Bilimi' olarak isimlendirmiştir. Düşünmenin meselesi varlıktır. Varlık ise kendisini düşünce olarak açığa vurur, yani varolanın varlığı kendi kendisinin temeline inen ve temellendiren temel olarak açığa çıkar. Sonuç olarak varlığın logosun karakterinde açığa çıkması, yani kurucu temel olarak düşünmeyi temellendirmesi Hegel'in mantık kavramını tercih etmesine neden olmuştur.

Heidegger'e göre ontoloji ve teoloji varolanın temeline inmeleri, onu bütün içinde temellendirmeleri ve varlığın sebebini açıklamalarından dolayı bilimdirler. Hem logos'u konu edindikleri, hem de logos'la uyum içinde olduklarından her ikisi de logos'un mantığı, dolayısıyla da onto-lojik (varlık-mantığı) ve teo-lojik (tanrı-mantığı)dir. Daha net bir ifadeyle varlıkların zeminini (logos) sağlayan ve açıklayan düşünme tarzı lojik, yani mantıktır. Sonuç olarak da metafizik onto-teo-lojik yani varlık-tanrı-mantığı'dır.²⁶⁹

²⁶⁸ Gaderer, 76-78.

²⁶⁹ Martin Heidegger, *İdentität und Differenz*, 46-50.

Bu açıklamalardan sonra tekrar Tanrı'nın felsefeye nasıl girdiği sorusu cevaplanabilir. Varlığın temel olarak düşünülmesi, ilk neden (causa prima) şeklinde tasarılanması şeklinde gerçekleşmiştir. İlk neden ise, metafiziğin causa sui olarak isimlendirdiği Tanrı'dır. Bu açıklamalardan hareketle Heidegger metafiziğin tanrı-mantığı olduğu kadar varlık-mantığı olduğuna dikkat çeker. Bu iki kavram birbirini kapsamadığı için metafizik sadece biri ile açıklanamaz. Burada iki ayrı disiplinin metafizik çatısı altında birleştirilmesi söz konusu değildir, birlikte anılmalarının sebebi düşündükleri ve sorguladıklarının birliğidir. Dolayısıyla metafizik teo-lojik olduğu için onto-lojiktir, onto-lojik olduğu için de teo-lojiktir, çünkü en yüce olan, asli olanın, asli olan da mutlak olanın sebebini izah eder.²⁷⁰

2.2.1. Tanrı'ya ve Tanrısal Olana Bakışı

Genel olarak baktığımızda Ortaçağ felsefesi Tanrı hakkındaki tartışmaların en yoğun olduğu dönemlerden biridir ve yaklaşık 1200 yıl boyunca düşünürleri meşgul etmiştir. Tanrı, din, dindarlık ve dinsizlik gibi kavramlar üzerinde en çok kafa yorulan meselelerdir. Modern felsefenin zirvesi olan Hegel başta olmak üzere, Schopenhauer ve Nietzsche tarafından da Tanrı meselesi ele alınmıştır. Söz gelimi Schopenhauer, Nietzsche'nin ifadesiyle varoluşu tanrısal kavramlardan ayırarak açıklamış ilk ateist filozoftur. Schopenhauer insanın kalbinde bir tür aşkınlığın mevcut olduğunu kabul etse de, bunu anlamsız bulmuştur. Schopenhauer ve Nietzsche'den sonra Tanrı hakkındaki tartışmalara Martin Heidegger de dâhil olmuştur.²⁷¹

Heidegger için Tanrı sorusu önemli bir arayış olsa da, o ne Augustinus'un Tanrı arayışında geçtiği yollardan geçebileceğini ne de Kant'ın katettiği yoldan gidebileceğini ifade etmiştir. Heidegger, ilahi olan Tanrı'yı yakınlaştırır (Göttliches nähert den Gott) cümlesinin doğruluğunu ümit ederek kutsal ve ilahi olanla meşgul olmuştur. Augustinus'un Tanrı'yı ve ruhu bilmek istiyorum (*Deum et animam scire cupio*) cümlesine uygun olarak çaba gösteren Heidegger, teolog olmadığı gibi bir teoloji de

²⁷⁰ Heidegger, *İdentität und Differenz*, 50-52.

²⁷¹ Metin Bal, "Tanrı Felsefeye Nasıl Girer? Sorusuna cevaplar olarak Platon'un Euthypron Diyaloğu ve Heidegger'ın Ontoteoloji Eleştirisi", *Felsefi Düşün*, (8), İstanbul 2017, 19-22.

ortaya koymamıştır. Onun için Tanrı sorusu daima düşüncenin gerçek bir görevi olarak kalmıştır.²⁷²

Heidegger'in neredeyse tüm eserlerinde Tanrı kavramına rastlanmaktadır, ancak Tanrı sorusunu ele aldığı müstakil bir eser yoktur. Fakat Tanrı hakkındaki düşüncelerinin eserlerinde serpiştirilmiş bir şekilde bulunması Heidegger'in bu meseleyi önemsemediği anlamına gelmez. Nitekim Danner'in ifade ettiği üzere Heidegger'in eserlerine bakıldığında şu iki tavır dikkat çekicidir;

- a. Gelenek eleştirisinden hareketle Metafizik ve Hıristiyanlığın Tanrısından uzaklaşması,
- b. Kendi düşünsel çabası sonucunda bağımsız bir Tanrı anlayışı ortaya koyması.

Heidegger için gelenek aşılması gerekeni ihtiva ettiği kadar, benimsenmesi gerekeni de içinde barındırır. Buna göre aşılması gereken geleneğin tasarımıyla metafiziksel Tanrı anlayışıdır. Dolayısıyla Heidegger Tanrı'nın Yaratıcı, İlk Neden, Demiurgos, Causa Prima ve Causa Sui şeklinde anlaşılmasının yanı sıra Hıristiyanlığın Kurtuluş Tanrısına da karşı çıkmıştır.

Heidegger'e göre gelenekte benimsenmesi gereken şiirsel düşüncedir. 1936 -1943 yılları arasında Heidegger Hölderlin üzerinde yoğunlaşarak, onun sayesinde "tanrısal olan Tanrı'ya" ilişkin bakış açısını geliştirmiştir. Hölderlin kutsal olan Tanrı'dan söz etmesinin yanı sıra, kutsal olanın görüldüğünden ama Tanrı'nın uzak olduğundan söz etmiştir. Hölderlin'in bu anlayışının yansımaları daha sonra gösterileceği üzere Heidegger'in düşüncelerinde karşımıza çıkmaktadır. Tanrı sorusu ile bağlantılı olarak Heidegger sadece Hölderlin ile değil, Rilke, Trakl, George ve Hebel gibi şairlerle de meşgul olmuş ve Tanrı'ya ilişkin yeni bir bakış açısı geliştirmiştir.²⁷³

Heidegger'in hayatı göz önünde bulundurulduğunda Tanrı sorusuna olan yönelimi oldukça farklıdır. Heidegger ailesi, sosyal çevresi ve almış olduğu eğitim nedeniyle Batı metafizik gelenek tarafından belirlenmiş olan Katolik-Hıristiyan dogmatizm ile daima iç içe olmuştur. Öyle ki 1909-1911 yılları arasında Katolik teoloji tahsili görürken,

²⁷² Norbert Fischer, "Vorüberlegungen zur Gottesfrage im Denken Martin Heideggers vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation", *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, 22-24.

²⁷³ Danner, 14-18.

kiliseden almış olduğu burs neticesinde, ondan Antik ve Ortaçağ Skolastik felsefe ile yoğun bir şekilde meşgul olmasının yanı sıra, Thomizmi bağlayıcı hakikat olarak kendi manevi ve dini yöneliminin temeli olarak kabul etmesi beklenmiştir. Mezhepsel ve ideolojik çatışmaların mevcut olduğu o yıllarda taraflar birbirlerine karşı cephe alırken, bu durum Heidegger'in Luther ve Protestan din felsefesi ile ilgilenmesine engel olamamıştır.²⁷⁴ Özellikle akademik çevrede Protestanlığın hâkim olması ve Rudolf Bultmann'ın düşüncelerinden etkilenmiş olması Heidegger'i Protestanlıkla ilgilenmeye sevk etmiştir. Protestanlığın Katolisizme nazaran dogmanın önüne dini tecrübeyi yerleştirmesi Heidegger'i fenomenolojik açıdan Protestanlığın Katolisizm'den daha uygun olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Heidegger Katolisizm ile yollarını ayırmasına rağmen, T. Aquinas ve Duns Scotus gibi düşünürlerin modern düşünürlerden daha çok felsefe bildikleri görüşünden dolayı, felsefi düşüncesini Katolik fenomenoloji şeklinde telakki edenler olmuştur. Ancak Heidegger'e göre Katolik fenomenoloji kavramı Protestan matematiği kavramından bile saçmadır. Her ne kadar Heidegger Katolik-yeniskolastik teolojii eleştirse de, Protestanlığın Katolikliğe bağımlı olduğuna da dikkat çekmiştir.²⁷⁵

Erken dönemlerde Heidegger geleneksel Tanrı kavramı ile metafizik tarafından belirlenen dogmatizm ile uğraşmasında motivasyon kaynağı şüphesiz kendi inancı olmuştur. Hatta bu uğraşının kendi dindarlığını muhafaza ve derinleştirmeye yönelik bir çaba olduğu da söylenebilir. Ancak çok zaman geçmeden Heidegger kendisini düşünür olarak görmeye başlamış ve felsefenin her şeyi sorgulayıcı tarzının dindar bir insanın tutumu ile bağdaşmayacağından dolayı bir filozofun inanca mesafeli olması gerektiği sonucuna varmıştır.²⁷⁶ Öyle ki 9 Ocak 1919'da Katolik rahip Engelbert Krebs'e yazmış olduğu bir mektupta Heidegger son iki yılda kendi felsefi görüşünü ortaya koyma çabasının kendisini bazı sonuçlara götürdüğünü ifade eder. Heidegger'in hayatının seyrini değiştiren bu sonuç, artık Katolik sisteminin kendisi için kabul edilemez oluşudur. Ancak Hıristiyanlık ve metafizik için henüz o yıllarda aynı düşünceleri paylaşmaz.²⁷⁷ Sonuç olarak Tanrı'nın vahiy yoluyla kendi varlığını bildirmesi sonucunda Platon'un düşüncesindeki aşkınlığın teorik zeminden sökülerek deneyim

²⁷⁴ Thurner, 175.

²⁷⁵ Gaderer, 53-54.

²⁷⁶ Thurner, 176-178.

²⁷⁷ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers", *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, 33.

alanına dâhil olmasının izlerini, Tanrı'nın hayat içerisinde deneyimlenebilen bir güç olarak anlaşılması şeklinde Heidegger'in ilk dönem düşüncesinde görmek mümkündür.²⁷⁸

1921/1922-1931 yılları arasında Heidegger beklenmedik bir şekilde Tanrı sorusundan kaçınılması gerektiğini savunarak, felsefe ve felsefi araştırmaların a-teistik, yani inanca mesafeli olması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Heidegger'in bu görüşü dogmatik bir anlamda Tanrı'nın olmadığını savunan materyalist bir teori değil, metodik A-teizm'dir. Nitekim bu görüşüne binaen 1927 yılında yayımlanmış olan *Varlık ve Zaman* isimli temel yapıtında da felsefenin Tanrı sorusuna dair bir bilgi yoktur.²⁷⁹ Ancak Heidegger'in 1927'den sonraki yazmış olduğu eserlerinde metafizik karşıtı düşünce ve ifadeleri kolayca görülebilir.²⁸⁰ Özellikle Hıristiyanlığın Grek düşüncesinden etkilenmesiyle Tanrı'nın geri plana itilerek, *nedeni kendinde olan (causa sui)* veya *ilk neden (causa prima)* şeklinde anlaşılması Heidegger'i felsefenin Tanrı'sını ve onunla birlikte metafiziğin onto-teo-lojik yapısını aşarak, insanın dua edebileceği tanrısal olan Tanrı'yı yeniden ortaya çıkarmayı amaç edinmesine sevk etmiştir. Özellikle 1930'lu yıllardan itibaren metafiziğin aşılmasını zorunluluk olarak gören Heidegger, Tanrı sorusunun varlık sorusunun içinde yer almasından dolayı, öncelikle unutulmuş olan varlığın tekrar gün yüzüne çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir.²⁸¹

Tanrı sorusunu Antik Yunan ve Ortaçağ metafizik gelenekle bağlantılı olarak ele alan Heidegger 1950 yıllarından itibaren artık Grek felsefesi tarafından tahrif edilmiş Hıristiyanlığın tanrısına tekrar ulaşmayı bırakmıştır. Nietzsche'nin etkisi ve yoğun Hölderlin okumaları sonucunda Tanrı'ya dair yeni bir bakış açısı geliştirmiştir.²⁸² Son olarak Heidegger 1966 yılında Spiegel röportajında öncekilerden tamamen farklı olduğunu belirttiği bu Tanrı'ya “sadece bir Tanrı bizi kurtarabilir” cümlesiyle işaret etmiştir. Son Tanrı'nın ortaya çıkışı ancak şiirsel bir düşünce ile mümkündür ve bu sayede Hıristiyanlığın tanrısından geriye kalan da yok edilebilir.²⁸³

²⁷⁸ Gaderer, 103.

²⁷⁹ Herrmann, 37-38.

²⁸⁰ Gaderer, 75.

²⁸¹ Gaderer, 104

²⁸² Gaderer, 104; Constantino Esposito, “Heidegger, von der Faktität der Religion zur Religion der Faktität”, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), 48.

²⁸³ Gaderer, 105.

Heidegger'in bu son ifadesi ateizmi çağrışırsa da, Heidegger kesinlikle ateist değildir, hatta düşüncesini ateizm ile özdeşleştirenleri yanlış bir değerlendirmede bulduklarını ifade etmiştir. Tanrı'yı inkâr etmemesine rağmen, O'nun bilinilirliğini inkâr ettiğinden dolayı Heidegger'i agnostik ve rölativist olarak nitelendirenler olsa da, teizmin ve ateizmin ötesinde yer alan bir düşünür olarak Heidegger'in amacı hiçbir zaman Tanrı'yı tasvir etmek veya belirlemek olmamıştır. O daha çok Tanrı'ya yönelik araştırmalarında Tanrı hakkında konuşma imkânı veren deneyime odaklanmış ve bunu varlık kavramı ile bağlantılı olarak izah etmeye çalışmıştır.²⁸⁴ Çünkü Heidegger'e göre "Varlığın hakikatinden hareketle kutsal olanın özü düşünülür. Kutsal olanın özünden hareketle de Tanrısallığın özü düşünülür. Tanrısallığın özünden hareketle de Tanrı kavramının ne ifade ettiği düşünülebilir ve dile getirilebilir."²⁸⁵

Heidegger'in bu açıklamalarından anlaşılacağı üzere onun önceliği Tanrı'nın özüne ulaşmaktır, bunun yolu ise Tanrı'nın varlığına odaklanmaktan geçmektedir. Fakat bu teolojik bir bakış açısıyla değil, daha ziyade Tanrı'nın oradallığını ve varlığını dikkate alarak, hangi zeminden hareketle Tanrı'nın varlığının belirlendiğinin ortaya konulması gerektiğini vurgulamıştır. Yani Tanrı'nın ve dünyanın varlığı ile ortak olan ve Tanrı'nın varlığının dünyadaki ontolojik taşıyıcısı olan varlığın arka planının ne olduğunu bulmaya çalışmıştır.²⁸⁶ Tanrı'nın teolojik bir bakış açısından uzak olarak anlaşılması gerektiğini savunan Heidegger'in bu amacına ulaşabilmek için öncelikle Tanrı'nın teolojik yorumunu ortaya koymak faydalı olacaktır.

2.2.2. Hıristiyanlığın Tanrı'sından Metafizik Tanrı'sına

Hatırlanacağı üzere Tanrı'nın metafiziksel düşüncede en yüksek varolan (summum ens) şeklinde anlaşıldığı daha önce zikredilmişti. Bu anlayışın arka planı Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sında Tanrı'nın varlığını delillendirmek üzere ortaya koymuş olduğu "Beş yol" üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.

- a. *İlk Hareket Ettirici (Prima autem, et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus.)*
- b. *Fail Neden (Secunda via est x ratione causae efficientis.)*

²⁸⁴ Gaderer, 101-102.

²⁸⁵ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 351.

²⁸⁶ Gaderer, 102.

- c. *Mümkün ve Zorunlu Varlıklar (Tertia via est sumpta ex possibili, et necessario (quae talis est).)*
- d. *Varlıkların Dereceleri (Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur.)*
- e. *Düzen ve Amaç Delili (Quinta via sumitur ex gubernatione rerum.)*²⁸⁷

Aquinas'ın birinci yolu Aristoteles'e kadar geri gitmektedir. Duyu tecrübesinden hareketle âlemde hareket olduğu görülür. Hareketli olan herşey başka bir varolan tarafından harekete geçirilir. Çünkü hareketin kaynağı kendisi olamayacağından onu harekete geçiren kendisi dışında bir varolandır. Hareket eden ve harekete geçiren şeklindeki zincir sonsuza kadar devam edemeyeceğinden, başkası tarafından harekete geçirilmeyen bir ilk muharrik (primum movens) zorunludur.

İkinci delile göre hiçbir varolan kendi kendisinin etkin nedeni (Wirkursache) olamaz. Ancak ilk muharrik delilinde olduğu gibi söz konusu delilde de bir ilk etkin neden olmak zorundadır.

Üçüncü yolda etkin bir role sahip olan zamandır. Sonradan meydana getirilmiş olan varolanlar, herhangi bir zaman diliminde varolmaya devam etmeyecekler. Ancak tüm varolanın mümkün olmasından yola çıkılırsa hiçliğin tezahür edeceği bir zaman dilimi kaçınılmaz olurdu. Dolayısıyla kendi kendisinin nedeni olan, fakat aynı zamanda diğer varolanın varlığının nedeni olan bir zorunlu varlık olmak zorundadır.

Dördüncü delil varolanların derecelendirilmesi temeline dayanır. Buna göre varolanların içerisinde en yüksek olan, o cins içindeki varolanların nedenidir. Eğer varlık tüm varolanların en genel belirleyicisi olarak kabul ediliyorsa, benzer şekilde en yüksek varolanın olması zorunludur.

Beşinci ve son yol dünyadaki düzenin bir amaca yönelik olduğu deneyimine dayanmaktadır. Buna göre sadece akli olanlar değil, akli olmayan varlıkların da bir amaca yönelik var olmaları bilgili bir düzenleyicinin varlığına işaret etmektedir.²⁸⁸

²⁸⁷ Thomas v. Aquin, *Summa theologiae*, I, qu. 2, a. 3; St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Q[2], A[3]. <http://www.intratext.com/IXT/ENG0023/P2.HTM> 26.07.2020.

²⁸⁸ Theologiae Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang, Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heidegger "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, 145-147.

Aquinas'ın beş delili göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın tanrısallığının metafiziksel açıdan belirlenmesi yaratılmış varolan ve yaratıcı Tanrı tecrübesinde zemin bulmaktadır.²⁸⁹ Hıristiyan bir teolog olan St. Thomas'ın düşüncesinde İncil'in Tanrı'sı delillerde görüldüğü üzere Aristoteles'in ilk muharrik ve ilk sebebi ile özdeşleştirilerek *summum ens* şeklinde zikredilmiştir.

En yüksek varolan olarak *summum ens*, Platon ve Aristoteles tarafından en yüksek ve ilk sebep anlamında theion, yani tanrısal olan olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla varolanın idea olarak yorumlanmasından beri varolanın varlığının düşünülmesi metafizik, metafizik de teolojiktir. Öyle ki teoloji varolanın sebebi olarak Tanrı'ya işaret ederken, metafizik varolanlar silsilesinde Tanrı'yı *summum ens* olarak en üst varolan şeklinde tanımlamıştır.²⁹⁰ Ancak bu noktadan sonra ontoloji ile teolojinin birliği tepki çekmeye başlamış ve modern felsefe teolojiden bağımsızlaşmak için ciddi bir mücadele içerisine girmiştir. Aklın inanca üstün tutulduğu modern felsefe, kilisenin otoritesine karşı çıkararak, “matematiksel mantığın kesinliğin-belirleyicisi” olduğunu savunmuştur. Fakat Heidegger'e göre özü dikkate alındığında modern felsefe de tıpkı Ortaçağ gibi ontoteolojiktir, çünkü doğa ve evren yaratılmış (*ens creatum*) olarak düşünülmüştür.²⁹¹

Nitekim Heidegger'e göre “Descartes'ten Kant'a kadar modern metafizik ve yine Kant'tan sonraki Alman idealist metafiziği kendilerinin temelini oluşturan, Hıristiyanlığın temel fikirleri olmaksızın düşünülemez.”²⁹²

Dolayısıyla modern felsefedeki düşünürler de teolojinin egemenliğinden kurtulamamıştır. Her ne kadar etkisi azalmış olsa da, Batı felsefesine vurulmuş olan teolojik damgayı silmek mümkün olmamıştır.²⁹³ Hâlbuki Heidegger'e göre felsefe özelliği itibarıyla tanrısızdır, çünkü Tanrı hiçbir zaman felsefenin nesnesi olamaz. Felsefe, Tanrı'nın var olup olmadığını söyleyemez, Tanrı'nın ne ve kim olduğunu bulamaz. Dolayısıyla felsefe ne teistik ne ateistiktir. Felsefe sadece en yüksek varolana ulaşabilir.²⁹⁴

²⁸⁹ Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang, Zur ab-gründigen Zeit- Räumlichkeit des Übergangs in Heidegger “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 150.

²⁹⁰ Thurner, 180-181.

²⁹¹ Williams, 5.

²⁹² Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen* (GA 41), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984, 109.

²⁹³ Williams, 8.

²⁹⁴ Pfeiffer, 107-108.

Metafizik özü gereği varolana odaklandığı için varolanlar arasında en yüksek varolanı aramaktan başka şansı da yoktur. Fakat en yüksek varolanı Tanrı ile özdeşleştirdiği vakit O'nun tanrısallığını elinden almıştır. Heidegger'e göre metafiziksel bakış açısında Tanrı varolan olarak, varolanların ilk temel ve ilk sebebi, sonsuz ve mutlak olarak tasavvur edilmelidir. Fakat bu belirlenimler Tanrı'nın tanrısallığından dolayı ortaya çıkmaz, aksine varlık olarak varlık'ın özünden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Tanrı metafiziğin varlık anlayışından dolayı ortaya çıkan sadece felsefi bir ilkedir. Varolanın sürekli mevcut oluşundan hareketle varolanın varlığı türetilmiştir. Yani bu anlayışa göre metafiziksel varlık ile varolan arasında bir nedensellik ilişkisi mevcuttur. Bu nedensellik ilişkisine göre varolan varlığı kendi kendisinin sebebi olan ilk sebepten (causa prima) hareketle izah edilmeye çalışılmıştır.²⁹⁵

İlk sebep ve sebeplerin sebebi (causa causarum) olarak tüm varolanın nedeni olan metafiziğin Tanrı'sının bir nedeni yoktur. Mutlak neden olarak kendi kendisinin nedenidir. Ayrıca metafiziğin varlığı logos olarak anlamlandırması, Tanrı'nın bulunuşluğu (anwesenheit) ile yokluğunu dışlar. Öyle ki Tanrı mutlak bulunuşluğu ile daima bir sebep olarak mevcut olduğu gibi, varolan olarak da varlığı en saf şekliyle şahsında barındırmaktadır.

Tanrı'nın ilk neden olarak belirlenmesi, Heidegger'e göre felsefi teolojinin Hıristiyan inancına girişini kolaylaştırmıştır. Metafiziğin ilk nedeni'nin İncil'de anlatılan yaratılış süreci ile örtüşmesi de geriye dönük düşüncenin vahiy tarafından doğrulandığını göstermiştir.²⁹⁶ Felsefenin Tanrı'sının daima mevcut ve etkin bir ilke şeklinde anlaşılması, Thomasçı skolastik düşüncede Tanrı'nın saf etki (actus purus) şeklinde belirlenmesine neden olmuştur. Tanrı'nın felsefi bir ilke şeklinde anlaşılması aklın ön plana çıktığı Helenistik dönemde Hıristiyanlığı tesis etme noktasında yardımcı olsa da, İncil'in gerçek Tanrı'sının geçerliliğine katkı sağlamamıştır. Bu nedenle Heidegger'e göre gerçek Tanrı'ya ulaşmanın yolu Tanrı'nın bir ilkeye indirgenmemesinde yatmaktadır.²⁹⁷

Metafizikte Tanrı'nın causa sui olarak isimlendirilmesi, “hem ona dair tartışılmaz tecrübeyi hem de aynı derecede ihtilaf içermeyecek bir sınırlandırmayı” beraberinde

²⁹⁵ Gaderer, 94-95.

²⁹⁶ Thurner, 180-182.

²⁹⁷ Gaderer, 96.

getirmiştir.²⁹⁸ Bu sınırlamaya dikkat çeken Heidegger eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırmıştır. Nedeni kendinde olan (causa sui) Tanrı, yani felsefenin Tanrı'sı ilahi vasıflar taşımayan bir Tanrı'dır. İnsan bu Tanrı'ya ne dua edebilir ne de kurban sunabilir. Yine böyle bir Tanrı'nın önünde insan ne diz çökebilir ne de müzik çalıp dans edebilir.²⁹⁹ Oysa insanın Tanrı ile olan ilişkisinde dua önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü Heidegger'e göre dua eden kişi Tanrı veya tanrısal olan ile somut bir ilişkisi içerisindedir.³⁰⁰ Ancak causa sui olarak ifade edilen anlayışta, insanın Tanrı ile karşılaşması ihmal edildiğinden felsefenin Tanrı'sı ölü bir Tanrı'dır. Tanrı'nın en yüksek değer olarak ifade edilmesi de, Tanrı'nın varlığını indirgemektir.

Bu nokta-i nazardan bakıldığında Heidegger ontoteolojik anlayışın Tanrı'nın varlığını yanlış değerlendirmiş olduğu kanaatinden hareketle, felsefenin Tanrı'sını ölü bir Tanrı olarak nitelendirmektedir. Hatta ona göre Tanrı'nın ölümü dışarıdan gelip metafiziğe ve dine etki eden bir süreç de değildir, aksine metafizik ve teoloji içerisinde mündemiçtir. Söz gelimi yukarıda ifade edildiği üzere, Tanrı'nın varlığının ispatlanamaması veya onun bilinemez oluşu değil, aksine onun en yüksek değer olarak görülmesi Tanrı'ya vurulan bir darbedir ki, bunu yapanlar Heidegger'e göre inançlılar ve teologlardır. Ayrıca Tanrı'nın nedensellik zincirindeki neden olarak yorumlanması Tanrı'nın indirgenmesi anlamına gelir ki, Heidegger buna dikkat çekmek için *teoloji içindeki felsefenin Tanrı'sı* ifadesini kullanır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Heidegger'e göre diğer önemli bir husus teologların varolanın varlığından bahsederken bizatihi varlığın kendisini gözden kaçırmış olmalarıdır. Varlığın unutulmuşluğunun üstesinden gelinirse, varlık varolan gibi varolandan hareketle değil, kendi hakikati ile ifade edilebilir. Böylece metafiziğin belirlenimlerinden uzak gerçek Tanrı'ya ilişkin de daha sağlıklı bir anlayış geliştirilebilir.

Yukarıdaki yazılardan da anlaşılacağı üzere, Heidegger metafiziğin ontoteoloji eleştirisi ile sadece felsefenin ortaya koymuş olduğu Tanrı anlayışı ile ilahi vasıflar taşıyan Tanrı'ya ulaşamadığını göstermeyi amaçlamaz. Aynı zamanda metafiziğin Tanrı

²⁹⁸ Jean-Luc Marion, "Çifte Putperestlik", *Heidegger ve Din*, Ahmet Demirhan (Çev./Ed.), İstanbul 2004, s. 83-84.

²⁹⁹ Thurner, 182-185.

³⁰⁰ Gaderer, 51.

anlayışının temelde, belirlenmiş, tek yönlü ve çağa özgü tarihsel bir varlık anlayışı olduğunu göstermeye çalışır.³⁰¹

2.2.2.1. Tanrı'nın Varlığının Delillendirilmesi

Tanrı'nın felsefi bir ilke şeklinde anlaşılabilir varlığının delillendirilmeye çalışılması Heidegger'in eleştirdiği önemli meselelerinden biridir. Heidegger'e göre kendi varlığının kanıtlanması gereken bir Tanrı, ilahi vasıflar taşımayan bir Tanrı'dır. Buna göre dogmatik delillerin Tanrı kavramı Heidegger'e göre ilk neden olarak anlaşılabilir *causa sui*'dir ve Tanrı'sız bir düşünme bile, ilahi olan Tanrı'ya *causa sui*'den daha yakındır.³⁰² Tanrı'nın varlığına dair delillerin hepsinde felsefi düşünceye müracaat edilerek kanıt göstermeye çalışılsa da, hepsinin temelinde bir tanrı anlayışı vardır. İster kozmolojik delil ister teleolojik delil olsun, hepsi aynı yapısal ilkeyi takip eder. Varolanın zorunlu olmadığı, yani mümkün varlık olduğu tecrübesinden hareket edilerek, şeylerin üstünde yer alan temel prensibi tespit etmeyi amaçlamaktadır.³⁰³ Böylece metafizik gelenekteki Tanrı sorusu, *metaphysica specialis*'in temel sorusu olarak, bir temel prensibin varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu temel prensip en yüksek varolanın mevcudiyetini ifade etmekle birlikte, sonlu varolanla mukayese edildiğinde tüm mükemmelliklerin toplamı olarak belirlenmiştir. Her ne kadar sonlu varolan ile sonsuz varolan aynı olandan pay sahibi olsalar da, ikisini birbirinden ayırt eden en yüksek varolanın mükemmel ve ölümsüz olmasıdır. Fakat burada mevcut olma, sadece mümkün olmayı değil, etkin olan *energeia* anlamında gerçek olmayı ifade etmektedir. Söz konusu varolan saf bir varoluşa sahiptir, gerçek bir varlık olmakla birlikte zorunlu bir varlıktır ve mutlak anlamda hiçbir şeye muhtaç olmayan ve bağımlılıktan kurtarılmış tözdür.³⁰⁴

Heidegger için problemlili olan durum delillendirmede tecrübenin yerini saf metafiziksel düşünceler alır. Kanıt göstermenin en zor kısmı buradadır, çünkü sınırlı bir tecrübeden sınırsız mutlak olana ulaşılmaya çalışılır. Sadece ontolojik delil tecrübeden değil, bizatihi Tanrı kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışır.

³⁰¹ Thurner, 182-184.

³⁰² Fischer, 20.

³⁰³ Gaderer, 98.

³⁰⁴ Paola-Ludovica Coriando, "*Seinsbedürfnis, Zum letzten Gott in Heidegger Beiträgen zur Philosophie*", 91-92.

Nasıl ki öz varlığı içeriyorsa, Tanrı kavramı da varlığını içermektedir. Heidegger'e göre ontolojik delil, varlığın özünden hareketle Tanrı'nın mevcudiyetini ortaya koymaya çalışır. Gerçeklik (existentia/wirklichkeit) Tanrı'nın özüne aittir, dolayısıyla Tanrı özü gereği varolmayan olamaz. Onun özü en gerçek (ens realissimum) olandır. Eğer Tanrı gerçek olmasaydı O'nda bir eksiklik olurdu, fakat O'nda eksiklik olamayacağından, var olmak zorundadır.³⁰⁵

Heidegger'e göre din hayatın pratik yönü ile ilişkili olduğundan, Kant'ın teorik akıl ile Tanrı'nın varlığının kanıtlamayacağı şeklindeki görüşü ile fikir birliği içerisindedir. Heidegger'e göre Tanrı kanıtlanamaz, ancak dindar bir yaşam tarzı ile tecrübe edilebilir, dolayısıyla Tanrı'nın nedensellik yasası ile kavram ve aksiyomlarla belirlenmeye çalışılması, Tanrı için söz konusu olamaz. Ayrıca Heidegger'e göre bu deliller kökensel olarak Hıristiyanı değildir, daha çok metafizik-helenistik düşünceye dayanmaktadır.³⁰⁶ Delilleri Hıristiyanlığa dayandırmaması noktasında Heidegger haklıdır. Çünkü gerçekte varlık ile Tanrı arasında doğrudan bağ kuran Farabi ve İbn Sina olmuştur. Her ne kadar onlardan önce Tanrı, Tanrılar ve varlık hakkında bazı düşünceler ortaya konulmuşsa da, bu düşünürlerin hiçbiri varlık ve Tanrı arasında sistematik bir bağ kuramamışlardır. Nitekim Tanrı için zorunlu varlık (Vacibu'l-Vucud) terimini ilk defa Farabi sonrasında ise İbn Sina kullanmıştır. Bu düşünürlere göre Tanrı Aristo'da olduğu gibi hareketin ilkesi değil, varlığın ilkesidir. Dolayısıyla çoğu zaman Anselm'e ve Aquinas'a nispet edilen Zorunlu Varlık/The Necessary Being aslında Farabi ve İbn Sina'ya dayanmaktadır.³⁰⁷

2.2.2.2. Bir Değer Olarak Tanrı'nın Değersizleştirilmesi

Heidegger'e göre 19. yüzyılda değerlere dayalı düşünme biçimi alışılmış bir şey olmasına rağmen, Nietzsche'den sonra daha çok yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla bu yüzyılda yaşamın, kültürün değerlerinden, değerlerin sıra düzeninden, tinsel değerlerden söz edilerek bir değer felsefesi ortaya çıktı. Hatta Tanrı en yüce değer (summum ens qua summum bonum) olarak belirlendi. Ancak Heidegger Nietzsche'nin değer tanımından hareketle değer, hesaplanması gerekene bakarak, yönelerek koyulduğuna

³⁰⁵ Gaderer, 98.

³⁰⁶ Gaderer, 99-100.

³⁰⁷ Erdem, 4.

dikkat çekmiştir.³⁰⁸ Dolayısıyla insanın değerlendirmesinin bir sonucu olarak Tanrı'nın en yüce değer olarak nitelendirilmesi Heidegger açısından kabul edilebilir bir şey değildir. Zira insanın takdiri ve değerlendirmesi doğrultusunda, Tanrı'nın bir değer olarak ifade edilmesi, bir yüceltme değil bilakis Tanrı'nın itibarını kaybetmesi anlamına gelir.

Dolayısıyla Heidegger'e göre değerlere karşı olan bir düşünme biçimi, Tanrı'ya ve değer olarak görülen kültür, sanat, bilim, insan onuru vb. şeylerin değersizliğini savunmaz. İnsanın bir şeye değer gözüyle bakması, onu insanın değer biçmesinin nesnesi yapar. Olumlu bir değerlendirme bile olsa, bir öznelştirme ve bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın özü insan tarafından indirgenmektedir.³⁰⁹ Görüldüğü üzere Tanrı'nın en yüce değer şeklinde yorumlanması veya varolanların varlığı şeklinde düşünülmesi bir indirgemedir. Hatta Tanrı'ya yapılabilecek en büyük hakaret O'nun bilinemeyeceğini düşünmek veya varlığının ispat edilemez oluşunu ortaya koymak değil, bilakis en yüksek değer olarak nitelendirmektir.³¹⁰

2.2.3.3. Tanrı'nın Ölümü

Hıristiyanlığın ve metafiziğin Tanrı'sına yönelik eleştirileri Heidegger'i kendi Tanrı anlayışını ortaya koymaya sevk etmiştir. Bu süreçte onun için ilgi çekici olan düşünürlerden biri Nietzsche'dir. Birçok düşünür Tanrı'nın mevcut olup olmadığı, Tanrı'nın ne olduğu veya nerede olduğu, kim olduğu şeklinde sorularla meşgul olmalarına rağmen, Nietzsche'yi onlardan farklı kılan Tanrı nereye gitti sorusudur. Nietzsche'nin bu sorusu, tüm sorulardan farklı olarak, çağdaşlarını zora sokmuştur.³¹¹ Heidegger'in ifade ettiği üzere Nietzsche 1882 yılında "*Şen Bilim*" (*Die Fröhliche Wissenschaft*) adlı eserinde Tanrı öldü ifadesiyle Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirmiştir.³¹² Elinde bir fenerle "Tanrıyı arıyorum" diye bağırarak kaçık adamla başlayan hikâyeye, yine aynı adamın "Tanrı öldü", "neden hâlâ buradasınız, niçin

³⁰⁸ Martin Heidegger, "Nietzsches Wort Gott ist tot", *Holzwege*, Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 227-228.

³⁰⁹ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 349.

³¹⁰ Thurner, 184.

³¹¹ Jean Greisch, "İdipsum: İlahi Benlik ve Postmodern Özne", *Heidegger ve Din*, Ahmet Demirhan (Çev./Ed.), İstanbul 2004, 119.

³¹² Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 214-216.

tanrıların türbesinde ya da mezarının başında değilsiniz? sorusuyla son bulur.³¹³ Her ne kadar 19. yüzyılın başlarında Hegel başta olmak üzere bazı düşünürler Tanrı'nın ölümünü ilan etmiş olsa da, bunu Batı tarihinin en önemli meselesi olarak ortaya koyan Nietzsche ve Heidegger olmuştur. Her iki düşünür için de Tanrı'nın ölümü ve nihilizm basit bir olumsuzluk değil, bilakis “varlığın tamamıyla unutulduğu dünyanın gece yarısıdır”.³¹⁴

Hıristiyanlığın Tanrı'sına ilişkin felsefi-eleştirel bakış açısını Nietzsche'ye borçlu olan Heidegger³¹⁵ onu Hölderlin hariç 19. yüzyılın tek dindar kişisi olarak ifade etmiştir.³¹⁶ Yine 1933 yılında “Freiburg Üniversitesi'ndeki Rektörlük Konuşması”nda Nietzsche için “Tanrı'yı arayan son Alman filozof” şeklinde bir ifade kullanarak, Nietzsche'nin Tanrı öldü sözüne ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Heidegger'e göre Nietzsche, insanın ilahi bir amaç ve gerekçe olmaksızın, teknik bir rasyonaliteyle idare edilen fiziksel nesnelere dünyasına terk edildiğine dikkat çekerek³¹⁷ Batı metafizik geleneğinin ontoteolojik anlayışının başarısızlığını Tanrı öldü ifadesiyle formüle etmiştir.³¹⁸

Ölen Tanrı Hıristiyanlığın Tanrı'sıdır ancak Heidegger'e göre Nietzsche bunu “duyuüstü dünyayı imlemek” için kullanmıştır. Platon'la birlikte duyuüstü alan hakiki ve asıl olan iken, duyulur dünya görüntüden oluşan ve gerçek olmayan şekilde anlaşılmıştır. Dolayısıyla Nietzsche'nin Tanrı öldü ifadesi duyuüstü olan dünyanın etkinliğini yitirdiğine işaret etmektedir.³¹⁹ Heidegger'in ifade ettiği üzere, Nietzsche vahyedilen Hıristiyanlığın Tanrı'sına artık inanılamayacağını ifade etmediği gibi, Hıristiyanlık'tan, Evangelistlerin yazılmasından ve Paulus'un Hıristiyanlık'a katılım sağlamak için misyonerlik propagandasından önce yaşanan Hıristiyanca yaşamı değil, kilisenin tarihsel, dünyasal, politik egemenliğini kasteder.³²⁰

³¹³ Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* [e-book], e-book Verlag, Weimar 2011, 242-245.

³¹⁴ Sadık Erol ER & Volkan Ay, “Sunuş”, *Heidegger'in Nietzschesi*, Sadık Erol ER & Volkan Ay (Haz.), İstanbul 2019, 39.

³¹⁵ Gaderer, 92.

³¹⁶ Tracy Colony, “Tanrı'nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı: Heidegger'in Nietzsche ile Karşılaşması”, *Heidegger'in Nietzschesi*, Sadık Erol ER & Volkan Ay (Haz.), İstanbul 2019, 58.

³¹⁷ Michael Allen Gillespie, “Heidegger'in Nietzschesi”, *Heidegger'in Nietzschesi*, Sadık Erol ER & Volkan Ay (Haz.), İstanbul 2019, 43

³¹⁸ Williams, 8.

³¹⁹ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 216.

³²⁰ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 219.

Heidegger Nietzsche'nin bu düşüncesinden hareketle hem Hıristiyanlık/Hıristiyanlık kavramları arasında hem de Tanrı tasavvurları arasında bir ayırım yapmıştır. Hıristiyanlık Heidegger'e göre inancın yaşanması anlamına gelirken, Hıristiyanlık teolojidir. Hıristiyanlığın tanrısı ise metafiziğin tanrısı ile aynıdır. Buna karşın Hıristiyan Tanrı tasavvuru vahiy aracılığıyla İncil'de ifade edilen Tanrı'dır ve kesinlikle Hıristiyanlığın Tanrısından ayrılmalıdır. Zira buradaki Tanrı yaratıcı ve kurtarıcıdır yani bütün varolanı yaratan, koruyan ve yönetendir. Heidegger'e göre Hıristiyan Tanrı'nın duyüstü olarak tüm varolanın üstünde, tecrübe alanının dışında ve her şeyden uzakta konumlandırılmış olması, anlayış olarak tüm Batı düşüncesini yönlendirmiştir. Onun doktrini (doctrina Christiana) varolanın ne olduğuna dair bilgilendirmeyi amaçlamaz. Heidegger yaratılış, günaha düşme, kurtuluş, hesap günü kavramlarına işaret ederek, onun gerçekliğinin kurtuluş olduğunu ve her bir ölümsüz ruhun kurtuluşunu garanti altına almak için çaba sarf ettiğine dikkat çekmiştir. Bu amaçla öğrenilmeye ve paylaşılmaya değer olan doctrina schola belirlenmiş ve skolastikler inanç ve kurtuluş öğretisinin hocaları olmuştur. Bunun sonucunda teoloji yaşanan değil, öğretilen olmuştur. Bu anlayış doğrultusunda Hıristiyan inanç giderek sistemleşmiş ve kendi temelini terk etmeye başlamıştır. Söz gelimi felsefenin bir disiplini olan doğal teoloji kendi gerçeklerini Eski Ahit'e dayandıramayacağından, sadece dünyanın bir ilk nedeni olması gerektiğinin sonucuna varmıştır. Bu ilk neden öğretilmesine referansta bulunarak Hıristiyan Tanrı'nın ilk neden ile özdeşleştirilmesi Tanrı'yı felsefi bir ilkeye dönüştürmüş ve kendi temelini terk etmesine neden olmuştur.³²¹

Nietzsche'ye geri dönecek olursak; Nietzsche seleflerinden farklı olarak Batı felsefesinin teolojik niteliğini daha çok kabul etse de, felsefeyi teolojiden bağımsızlaştırma noktasında onlardan daha az çaba sarf etmiştir.³²² Nitekim Heidegger'e göre skolastik metafizikten uzak görünse de, Nietzsche'nin metafiziği ontoloji ve aynı zamanda teolojidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin Tanrı öldü sözü ateistik bir ifade değil, otantik nihilizmin tamamlandığı onto-teo-lojik bir ifadedir.³²³

³²¹ Gaderer, 92-94.

³²² Williams, 5.

³²³ Heidegger, *Nietzsche II*, 348.

Her ne kadar Nietzsche kendisini metafizik, Platon ve Hıristiyanlık karşıtı olarak ifade etmişse de, Heidegger provakatif bir şekilde onu Parmenides ve Platon'dan beri metafizik tarihini tam anlamıyla şekillendiren kişi olarak görmüş ve onun için son metafizikçi,³²⁴ hatta metafizik tarihi içerisindeki en dizginsiz Platoncu ifadesini kullanmıştır.³²⁵

Nietzsche için “bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır”³²⁶ ifadesini kullanan Heidegger onu geleneksel Batı felsefesi içinde konumlandırmasının nedenini Nietzsche'nin *Güç İstenci* adlı eserinden hareketle ortaya koyma çalışmıştır. Söz konusu eserde Nietzsche “Nihilizm ne anlama gelir?” sorusuna “En yüksek değeri değerden düşürmek” cevabını vermektedir. Burada bahse konu olan yüksek değerler insan hayatını belirleyen, Tanrı, gerçek varolan, duyuüstü alan, idealler ve idelerin yanı sıra insan hayatını belirleyen amaçlar ve nedenlerdir. Bu minvaldeki yüksek değerlerin bağlayıcılığının kaybolması ve değersizleşmesi Nietzsche için Nihilizm'dir. Bir örnekten hareketle izah edilecek olursa, ideal dünyanın gerçek dünyada gerçekleşmemesi ve hiçbir zaman da gerçekleşmeyecek olmasına dair bir anlayış değersizleşmeye yol açtığından Nietzsche tarafından yadsınmasına karşın “şimdiye kadarki bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi” şeklinde bir Nihilizmi onaylamıştır.³²⁷ Nietzsche değersizliği savunmadığı gibi, eski değerlerin yerine sadece yeni değerler getirmeyi de amaçlamaz, bilakis değer koyma noktasında yeni bir ilke öngören tamamlanmış bir Nihilizm'i amaçlamaktadır. Bu yeni ilke Nietzsche'ye göre güç istencidir. Böylece Nietzsche metafiziği aşarak, en yüksek değer ve tüm değerlerin kaynağı olan Tanrı'nın yerine değer koyucu olarak güç istencini getirmiştir.³²⁸ Nietzsche felsefesinin temel bir kavramı olan güç istemi, “bütün gerçek olanların temel özelliğidir. ...Varlığın en derin özüdür.” Yine “güç istemi özünde değer-koyan-istemdir.”³²⁹ Fakat Nietzsche'nin güç istencine verdiği önem Antik Yunan felsefesine

³²⁴ Brachtendorf, 105-107.

³²⁵ Heidegger, “*Platons Lehre von der Wahrheit*”, 227.

³²⁶ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, s.217.

³²⁷ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev.: Sedat Umran, Birey yayn., İstanbul 2002, 23; Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 222-224.

³²⁸ Brachtendorf, 120-121.

³²⁹ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 236-237.

bir dönüş değil, aksine varolanların varlığını istenç olarak anlayan modern felsefesinin zirvesidir.³³⁰

“Oluş, yaşam, varlık”³³¹ anlamlarına karşılık gelen güç istenci Heidegger’e göre Nietzsche felsefesinin temel kavramıdır. Heidegger Nietzsche’nin “*Nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm ve hizmet edenin isteminde bile efendi olma istemini gördüm.*”³³² Heidegger’e göre burada ifade edilen istenç kavramı, kölenin buyruk altında biri olarak, kendi buyruğunun altında bir şeyin olmasına yönelik bir istençtir, yani kölenin istencinde efendinin istenci yatmaktadır. Çünkü Nietzsche’nin ifade ettiği anlamda istenç, bir şeyi istemek, bir şey için çabalamak değil, “kendinde buyurma”dır. Heidegger’e göre güç isteminin özü, değer koyan bir istemdir ve varolanların temel özelliğidir. Dolayısıyla güç isteminin temelinde eksiklik duygusu yer almaz, bilakis yaşamın temelinde güç isteminin kendisi vardır. Yaşamın kendisi istemeyi isteme anlamına geldiğinden dolayı da, “*essentia’sı güç istemi olan bütün varolanın varolma biçimi; yani existentia’sı aynının bengi dönüşüdür.*”³³³ Buradan hareketle Heidegger Nietzsche’nin güç istemi ile aynının bengi dönüşü anlayışında geleneksel metafizikte olduğu gibi varolanı varolan olarak belirlemiştir.³³⁴ Heidegger’in ifade ettiği üzere her ne kadar Nietzsche varolanın, gerçek, hakikat olarak düşünüldüğü Batı metafizik geleneğini eleştirse de, onun çizgisinden kopmayı başaramamıştır.³³⁵

2.3. HÖLDERLİN’İN TANRISINDAN HEIDEGGER’İN TANRISINA

Tanrı’nın ölümünü ilan eden Nietzsche “*Böyle Buyurdu Zerdüşt*” adlı eserinde “Tanrı öldü: şimdi biz istiyoruz ki, -Üstinsan yaşasın”³³⁶ şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu cümle Nietzsche’nin insanı Tanrı’nın yerine koyduğu şeklinde bir anlam çağrışırsada, Heidegger’e göre “insanın özü Tanrı’nın öz alanına erişmeyeceği için, insan kendini Tanrı’nın yerine koyamaz... Üstün insan Tanrı’nın ülkesine girmez.”³³⁷ Bu sözüyle Heidegger Tanrı’nın özünün sanılanın aksine daha tanrısal olduğuna ve

³³⁰ Gillespie, 45.

³³¹ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 230.

³³² Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 233.

³³³ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 238.

³³⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s.163; Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 238.

³³⁵ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 240.

³³⁶ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 413.

³³⁷ Heidegger, *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 255.

insanın onun yerini dolduramayacağına işaret etmiştir. Onun yerini doldurabilecek olan Heidegger'in Son Tanrı'sıdır. Bu nedenle Heidegger kendi Tanrı'sını bulmak için yola koyulmuştur ve bu yol üzerindeki uğrak noktalarından biri Hölderlin'in şiirleridir. Bir teolog olan Hölderlin Hıristiyan geleneğine sadık, dini hassasiyeti olan bir düşünürdür ancak şiirlerinde Ortodoks anlayışın sınırlarını aşmıştır. Hatta Hölderlin'in tıpkı Heidegger gibi post-teist bir dindar olduğu söylenebilir.³³⁸ Hölderlin'in düşüncesinden etkilenen Heidegger özellikle Tanrı hakkında bazı düşüncelerini ondan almıştır. Dolayısıyla bu bölümde her iki düşünür arasındaki benzerliklerden hareketle Heidegger'in Tanrı anlayışı gösterilmeye çalışılacaktır.

Tanrı'nın varlığı hakkında metafiziksel olmayan bir tarzda konuşmayı amaçlayan Heidegger son Tanrı anlayışı ile metafizik tarafından değersizleştirilmiş olan Tanrı'nın yüceltilmesini amaçlamıştır. Son Tanrı, "tarihsel bir tanrılar serisinin kapanışında son görünen anlamındaki nihai tanrı değildir; ... Tanrı'nın Tanrı'sıdır." Tanrı'nın Tanrı'sı diğer ifadeyle Tanrı'nın tanrısallığı hem Tanrı'nın varlığı hem de, Tanrı için tanrı olmanın mahiyetini gösterir.³³⁹ Heidegger'in burada kullanmış olduğu Tanrı'nın Tanrı'sı ifadesi nahoş gibi görünse de, aslında ifade etmek istediği şey gerçek Tanrı'nın insan zihni tarafından tasarılan Tanrı'nın üstünde olduğudur. Felsefe Tarihi'ne bakıldığında Heidegger'in bu tavrı yeni değildir. Feuerbach, Marx ve Freud'dan önce Xenophanes tanrıların insan gibi tasarılanmasına karşı çıkmıştır.³⁴⁰ Benzer şekilde tanrıların insan tarafından tasarılanmasına ilişkin eleştiriler Platon ve Yeni-Platonculuk, Ortaçağ geleneğindeki negatif teoloji, doğal teolojinin Luther ve Pascal gibi düşünürlerinde, Schleiermacher ve Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Wittgenstein ve son olarak Derrida, Lévinas ve Marion'un Ortaçağ'ın negatif teolojisi ile bağlantı kurdukları postmodern konseptlerinde de rastlanmaktadır.³⁴¹

Aquinas'ın Analoji öğretisi'ne (Analogielehre) göre Tanrı'nın özellikleri insanın özellikleri ile benzerdir, ancak aynı şekilde tasarılanamaz. Daha sonra bu öğretiyi Tanrı'nın Existenz'i bağlamında ele alınarak Heidegger'in çağdaşı olan Erich Przywara

³³⁸ Gutschmidt, 334.

³³⁹ Jeff Owen Prudhomme, "Mutlak Tanrı'nın Geçip Gitmesi Heidegger'de Modernliğin Teolojik Değerlendirilişi", *Heidegger ve Teoloji*, Ahmet Demirhan (Ed.), İnsan Yayn., İstanbul 2002, 175-176; Gutschmidt, 318.

³⁴⁰ Gutschmidt, 35.

³⁴¹ Gutschmidt, 35.

*Varlığın farklı varolanlarla mukayese edilip edilemeyeceğine dair araştırmayı ifade eden Skolastik düşünceye ait bir kavramdır.

tarafından *analogia entis** kavramıyla ifade edilmiştir. Bu anlayışa göre Tanrı'nın varlığı anlaşılabilir ve sonlu insanın kavramlarıyla sadece benzer bir şekilde kavranabilir. Heidegger 1931 yılında Aritoteles derslerinde Tanrı hakkında benzer bir şekilde dahi konuşulamayacağını ifade ederek Erich Przywara tarafından icat edilen *analogia entis* kavramını eleştirmiştir. Heidegger'e göre varlık analojisi antik felsefenin ve sonraki felsefelerin çıkmazıdır. Ortaçağ'da *analogia entis* anlayışı varlık sorusu bağlamında değil, inancı felsefi kavramlarla ifade etme noktasında bir araçtı. Hıristiyanlığın Tanrı'sı ister yaratıcı ister dünyanın koruyucusu şeklinde anlaşılabilir, her ikisinden de farklı ve ayrıdır. O en yüksek varolan olarak *summum ens*'tir, kendisinden sonsuz şekilde farklı olan yaratılmışlar sınırlıdır (*ens finitum*). Heidegger şöyle bir itirazda bulunur; nasıl oluyor da sonsuz (*ens infinitum*) ve sınırlı (*ens finitum*) olanın her ikisi de varolan (*ens*) olarak aynı varlık kavramı içerisinde kavranmıştır? Buradaki *ens* sadece eş anlamlı (*aequivoce*) mı yoksa tek anlamlı (*univoce*) mı ya da benzeşim (*analogice*) olarak mı anlaşılmalıdır? Bu problemden kurtulmak için analojiye başvurulmuştur ancak Heidegger'e göre bu bir çözüm değil, formüldür. Buna bir çözüm arayan sadece Meister Eckhart olmuştur. Meister Eckhart'a göre Tanrı *olan* değildir, çünkü varlık sonlu bir yüklem ve Tanrı için söylenemez.³⁴²

Analogia entis anlayışının yanı sıra Tanrı'yı varlığın ve yokluğun ötesine yerleştirenler de olmuştur. Örneğin Nikolaus von Kues'in düşüncesinde bu fikre rastlanmaktadır. Paul Tillich de bu fikre dayanarak teistik realizme karşı çıkmıştır. Ancak Tanrı'yı varlığın ve yokluğun ötesinde anlamak "gerçekte Tanrı var mıdır yoksa o hayal ürününün bir kavramı mıdır" sorusunu akla getirmektedir. Çünkü olan herşey vardır, olmayan ise yoktur.³⁴³ Heidegger'e geri dönülecek olursa, varlık Tanrı olmadığı gibi dünyanın da nedeni değildir. 1951'de yapmış olduğu bir konuşmada Varlık ve Tanrı kavramlarının özdeş olmadığını, ayrıca hiçbir zaman Tanrı'nın özünü varlıktan yola çıkarak düşünmediğine dikkat çekmiştir. Teolojik bir arka plana sahip olduğunu ve halen kendisine karşı olan sevgisini muhafaza ettiğini ve bir teoloji yazacak olsa içerisinde kesinlikle varlık kavramına yer vermeyeceğini ifade etmiştir.³⁴⁴ Zira Heidegger'a göre inancın varlık düşüncesine ihtiyacı yoktur, eğer ihtiyaç duyarsa artık

³⁴² Gutschmidt, 40-41.

³⁴³ Gutschmidt, 41-42.

³⁴⁴ Gutschmidt, 43.

inançtan söz edilemez. Heidegger'in ifade ettiği üzere Luther bunu anlamıştı, ancak onun kendi kilisesi bile bunu unuttu.

Heidegger'e göre teolojik olarak varlığın Tanrı'nın özü ile ilişkilendirilmesi doğru değildir, çünkü varlık hiçbir zaman Tanrı'nın nedeni ve özü şeklinde düşünülemez.³⁴⁵ Aynı şekilde varlığın üstünde ve varlığın kaynağı Tanrı değildir ve olamaz. Bilakis tanrısal olan Tanrı bir neden olarak tasarılanmayan Tanrı'dır.³⁴⁶ Birbirinin nedeni olmayan Tanrı ve varlık kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah edilmektedir; Tanrı'nın tecrübesi ve aşikarlığı varlığın boyutunda oluşmaktadır, fakat bu varlığın Tanrı için mümkün bir yüklem olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle yapılması gereken yeni bir ayırım ve sınırlandırmaya gitmektir.³⁴⁷

Heidegger'in eserlerine bakıldığında Tanrı'nın bir tanımı olmadığı gibi, Tanrı'ya ilişkin doğrudan bir açıklama da yapılmaz. Dolayısıyla onun zihnindeki Tanrı kavramı tanımlanamayan, tarif edilemeyen, tasarılanmayan bir Tanrı'dır. Sadece birer ipucu mahiyetinde Tanrı anlayışı ile yakından ilgili olan dört anahtar terim kullanmaktadır. Bunlar varlık, kutsal, tanrısal ve Tanrı kavramlarıdır. Bu kavramların Heidegger'in zihin dünyasında ne anlama geldiği analiz edildiğinde kısmen Tanrı anlayışı da şekillenmeye başlar. Fakat daha doğru bir kavrayış için Heidegger'in düşüncelerini etkilemiş olduğu Hölderlin'in Tanrı anlayışına bakmak oldukça önemlidir.

Heidegger'in tanımlanamayan Tanrı'sına karşın Hölderlin şiirlerinde Tanrı'dan, Baba Aether, yüce, neşeli, yaratıcı olarak söz etmiştir. Fakat aynı zamanda Hölderlin kutsal isimlerin eksik olduğuna işaret ederek, Tanrı için bilinmeyen ifadesini de kullanmıştır.³⁴⁸ Heidegger'in ifade ettiği üzere Hölderlin kutsal olandan Hıristiyanlığın tanrısallığını anlamaz. Kutsal, teolojik olanı oluşturmaz, çünkü teoloji Teos'un, Tanrı'nın önkabulünden hareket eder. Fakat teolojinin ortaya çıktığı yerde Tanrı'lar kaçmaya başlamıştır.³⁴⁹

Bu noktada Heidegger ve Hölderlin'in arasında bir paralellik vardır. Nitekim Heidegger de kutsal isimlerin eksikliğinin, Tanrı'nın isminin eksikliği anlamına geldiğinden Tanrı'yı bilinmeyen olarak ifade etmiştir. Peki, Heidegger'in düşüncesinde

³⁴⁵ Gutschmidt, 45-46.

³⁴⁶ Gutschmidt, 108.

³⁴⁷ Gutschmidt, 46.

³⁴⁸ Danner, 69.

³⁴⁹ Gutschmidt, 334.

bilinmeyen ne anlama gelmektedir? Genelde bilinmeyenden anlaşılan, bir şeyin mevcut olduğu ve mevcut oluşuna ilişkin işaretler bulunduğu, fakat tanınmadığı, isimlendirilemediği ve hükmedilemediği şeklindedir. Söz gelimi eskiden ayın arka yönü bilinmeyendi, fakat mevcut olduğu biliniyordu, şimdi ise tanınıyor. Fakat Tanrı'nın bilinmezliği burada ifade edilenden farklıdır. Tanrı'nın tıpkı ayın arka yönü gibi bilinmeyen tinsel vb. bir şey olduğu söylenemez. Çünkü Tanrı için tinsel ifadesinin kullanımı aslında onun bilindiği anlamına gelir ve Tanrı metafiziksel olarak tasarımılanır. Tanrı hakkında bilinmeyen ifadesi kullanıldığında bile aslında Tanrı hakkında bir hüküm verilmiş olunur ki, Heidegger bu şekilde dahi Tanrı hakkında konuşmaz. Dolayısıyla Hölderlin Tanrı'dan bilinmeyen olarak bahsettiğinde bu insanın Tanrı hakkında sahip olduğu bilgi ile onu nesnelleştirmesi şeklinde bir ifade değildir.³⁵⁰

Tanrı'nın ne olduğu sorusundan önce sorulması gereken varlık olarak varlığın ne olduğudur. Zira Heidegger'e göre varlığın hakikatinden hareketle kutsal olanın özü, kutsal olanın özünden hareketle de tanrısallığın özü, tanrısallığın özünden hareketle de Tanrı kavramının ne ifade ettiği düşünülebilir ve dile getirilebilir.³⁵¹ Görüldüğü üzere burada varlık-kutsal-Tanrı şeklinde bir sıralama söz konusudur. Bu nedenle Tanrı kavramının anlamı ancak varlığın özü, kutsalın özü ve tanrısallığın özüne ulaşıldığında ortaya konulabilir.

Tanrı'nın insana karşı olan bağı deneyimlenmek isteniyorsa, örneğin Tanrı'nın yaklaşmakta mı yoksa uzaklaşmakta mı olduğu sorusu ancak kutsalın boyutunun içine doğru bir düşünme gerçekleştirilerek öğrenilebilir. Fakat bu boyut kendisini ancak varlığın ışımasında açar.³⁵² Çünkü varolan varolan olarak Tanrı ve Tanrıların, tarih ve doğanın varlığın ışığında görünüp görünmeyeceği, nasıl görüneceği, mevcudiyetlerini sürdürüp sürdüremeyecekleri insanın değil, varlığın takdirine bağlıdır.³⁵³ İnsan mevcut olan ve düşünen olarak varlığın gizlenilmemişliğini/hakikatini korumak için çağrılmıştır, insan varlığın çobanıdır. Tüm varolan varolan olarak, toprak, bardak, çiftçi, kitap, kıtlık, tepelerin üstündeki sükûnet ve bir varolan olarak Tanrı'nın varlığı da varlığın takdirine bağlıdır. Tanrı'nın yaşaması veya ölü kalması insanların inançlılığına bağlı değildir, dolayısıyla insan Tanrı'nın görünmesini sağlayamaz. Ama insan

³⁵⁰ Danner, 69.

³⁵¹ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 351.

³⁵² Danner, 70-71.

³⁵³ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 330-331.

varolanın üstünlüğünde karar kılarak, varlığın hükümranlığına karşı gelebilir veya bir duyan olarak varlığı koruyabilir. Böylece Tanrı'ya tanrısallığına uygun olarak onun yerini hazırlayabilir. Bunu ancak tefekküre dayalı düşünce ile varlığı hatırlayarak gerçekleştirebilir.³⁵⁴ Ancak Heidegger'e göre bu düşünme sadece insan hakkında değil, aynı zamanda onun doğası üzerine, hatta daha köklü olarak, varlık tarafından belirlenen insanın özünün olduğu boyuta doğru olmalıdır.³⁵⁵ Çünkü boyutun özü varlıktır ve tıpkı "insanın doğası" örneğinde olduğu gibi boyut özden önce gelir. Dolayısıyla Heidegger'e göre varlığın kendisi, insanın özünün boyutudur. Daha açık bir şekilde izah edilecek olursa, hatırlanacağı üzere Heidegger varlığın hakikatinden hareketle kutsal olanın özü, kutsal olanın özünden hareketle de tanrısallığın özü, tanrısallığın özünden hareketle de Tanrı kavramının ne ifade ettiğinin düşünülebileceği ve dile getirilebileceğine dikkat çekmiştir. Buradaki öz varlığın açıklığı ve ışıldaması şeklinde anlaşılabilir. Çünkü Heidegger'e göre kutsal olanın boyutunun kapalı kalmaması için, varlığın açıklığına ve ışıldamasına ihtiyaç vardır.

Heidegger'in görünüşe çıkma kavramı da bu şekilde anlaşılabilir. Söz gelimi kutsal olan varlığın gizlenilmemişliğinde görünür, tanrısallık kutsal olanın alanında görünür, tanrı tanrısallığın boyutunda görünür. Böylece tanrısallık kutsal olanı gizler veya kutsal olan Tanrı'yı gizler. Gizlenme ve ifşa olma Heidegger'in düşüncesinde ikamet anlamına geldiğinden, tanrısallık kutsal olanı gizler. Dolayısıyla Heidegger'in varlık, kutsal ve tanrısallık kavramlarından hareketle Tanrı'ya ulaşma çabası akıl sahibi olan özne'ye değil, varlığın hakikatine bağlıdır.³⁵⁶

Buraya kadar ifade edilenlerden hareketle Heidegger'in isimli ama kutsal olan Tanrı'sının tanımına ulaştıracak ipuçları bulunamadı. Zira Tanrı varlık olarak varlıktan (Sein als Sein) hareketle düşünüldüğünde ne tanımlanabilir ne de ispat edilebilir. Bu Tanrı'nın ne causa sui, ne de mutlak olarak anlaşılabilir Tanrı ile hiçbir ortak noktası yoktur. Metafiziksel anlayışta tüm varolanın nedeni olarak tasarılan Mutlak, varolandan başka bir şey değildir.³⁵⁷ Oysa Heidegger'e göre Tanrı ne olan ne olmayan, ne de varlık ile özdeşleştirilebilir.³⁵⁸ Ancak kutsalın özü, varlığın hakikatine bağlı

³⁵⁴ Danner, 71-72.

³⁵⁵ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 346.

³⁵⁶ Danner, 73-75.

³⁵⁷ Danner, 93.

³⁵⁸ Gutschmidt, 147.

olduğundan, varlık aletheia olarak anlaşıldığında, kutsal hakkında bir şeyler söylenebilir. Varlık Heidegger'e göre hiçbir şekilde kutsalın boyutu olamaz. Çünkü varlık, varolanın varlığı olarak düşünüldüğünde sebep-sebeblilikten bahsedilmesi gerekir. Fakat kutsal olan böyle bir nedensellikten hareketle düşünülemez. Kutsal olan mevcudiyet (Anwesen) olarak düşünüldüğünde kendisini aydınlatan ve aydınlığında mevcut olanları ifşa eden ve aynı zamanda gizleyen ve geri çeken olarak anlaşıldığında kutsal olan özüne uygun olarak düşünülebilir. Bu bağlamda Heidegger Hölderlin'in şiirlerinde kutsalın doğa, her gerçekte mevcut olan, güçlü olan, tanrısal güzellikte olan, Tanrıların üstünde ve kalıcı olan şeklinde ifade edilmesine karşın kutsalın tanrısallığın boyutu olduğunu ve ondan söz edildiğinde tasarımlanabilecek bir şeyin olmadığına dikkat çekmiştir.³⁵⁹

Heidegger'e göre mevcut çağda kutsalın boyutu kapalıdır³⁶⁰ ve bu kapalılık tanrısallığın parıltısını karartmaktadır. Ancak tefekküre dayalı düşünce ile metafizik aşıldığında kutsal olan görünebilir. Kutsal sadece insanlar veya Tanrılar hakkında karar vermez, insanlar ve Tanrılar kutsal olana aittirler. Buna karşın kutsal Tanrıların ve insanların üstündedir, fakat bu kutsalın kaderle eş anlama gelen tarihsel bir güç olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Kutsal insanın ve Tanrı'nın üstünde olduğu için, insanlar kutsala sahip değildir. İnsanlar ancak bir şairin aracılığı ile ona ulaşabilirler. Özel bir şekilde kutsala ait olan şair, kelimelere ve şarkılara bürünmüş bir şekilde insanlara kutsal olanın şarkısını söyler.³⁶¹

Heidegger'in ifade ettiği üzere Hölderlin'in anlayışında şair Tanrı değildir, sadece bir insan da değildir, o insanların ve Tanrıların ortasında, yarı Tanrıdır.³⁶² Bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli bir mesele, Heidegger'in şairi peygamber olarak yorumlamasına rağmen onu klasik peygamber kavramından ayırıştırmasıdır. Şairler Yahudi ve Hıristiyani anlamda bir peygamber değildirler, zira bu dinlerin peygamberleri sadece kutsalın kelimesini değil, Tanrı'nın varlığını da bildirmişlerdir. Her ne kadar Heidegger kabul etmese de bu ifadelerden hareketle onun geleneğe aslında ne kadar yakın olduğu gözlemlenebilir.³⁶³

³⁵⁹ Danner, 93-96.

³⁶⁰ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 352.

³⁶¹ Danner, 100-102.

³⁶² Gutschmidt, 340.

³⁶³ Gutschmidt, 343.

Kutsal kavramına geri dönülecek olursa, Heidegger'in ifade ettiği üzere kutsalın özü tefekküre dayalı düşüncenin alanına ait olduğundan, varlığın açıklığından hareketle düşünülür. Bir taraftan varlık boyut olarak kutsalın alanını belirlerken, diğer taraftan kutsal olan tanrısallığın özünün mekânını belirlemektedir. Kutsal olan tanrısallığın işaretidir ve Tanrı'nın görünüşünün boyutudur. Ancak Hölderlin'in anlayışında kutsal olan görünür, fakat Tanrı uzak kalmaktadır.³⁶⁴

2.3.1. Tanrı'nın Uzaklığı

Hölderlin'in Tanrı'nın uzak olduğu ve hazır bulunmadığına ilişkin düşüncesini Heidegger aşağıda gösterileceği üzere varlık tarihi ile bağlantılı olarak ele almıştır. Heidegger'e göre varlığın unutulmuşluğu, düşünülmesi gerekenin unutulması sonucunda gerçekleşmiştir. Böylece varlık varoldan hareketle düşünülerek varlık unutulmuştur. Oysa hatırlanacağı üzere bu unutma varlığın varlık olarak gizlenmişlik özelliğinin bir sonucu olarak varlığın özünün kaderidir. Dolayısıyla varlığın geri çekilişi varlığın özü gereğidir ve kendisini gizleme şeklinde tezahür eder. Sanılanın aksine geri çekiliş bir yokluk değildir. Aynı şekilde Tanrı'nın eksikliği de, yokluk şeklinde değil, insanın tecrübe edemediği, görünen bir Tanrı'nın olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır.³⁶⁵

Heidegger'in Tanrı'nın eksikliğine ilişkin anlayışı ile Luther'in Tanrı anlayışında Tanrı'nın gizliliğini ifade eden *deus absconditus* kavramı arasında paralellik olduğunu öne süren düşünürler olmuştur. Teolojik bir kavram olan *deus absconditus* vahye rağmen Tanrı'nın özü gereği sonlu insan tarafından bilinemez olduğunu ifade eder. Oysa Heidegger'in düşüncesinde Tanrı tamamen erişilmez değildir, ancak gizemli bir şekilde mevcut olan, tarihsel bir gerçekliktir.³⁶⁶ Fakat Tanrı'nın tasarlanamazlığını savunduğu için *deus absconditus* anlayışına da yaklaşmaktadır.

Metafizik tarafından onto-teolojik olarak belirlenmiş teoloji, Tanrı'ya ve varolanın tümüne Logos aracılığı ile erişmiştir. Buna karşın Heidegger Tanrı ve Tanrısallık olan söz konusu olduğunda bulunuşluk (befindlichkeit) kavramından hareket eder. Buna göre insan kendisi için belirlenen yere uyum sağlamış olsa da, Tanrı'nın uzaklığına maruz kalır. Tanrısallık olanın kendisini geri çekmesi, insanda başıboş

³⁶⁴ Danner, 95-98.

³⁶⁵ Danner, 105-107.

³⁶⁶ Gutschmidt, 350-351.

bırakılmışlık veya yurtsuzluk hissi uyandırabilir. Dolayısıyla Heidegger'in düşüncesinde Tanrı'nın uzaklığı ve Tanrı'nın ölümü fikri oldukça dikkat çekicidir. Fakat Heidegger'in inşa etmiş olduğu bu karşıt paradigma kesinlikle Ateizm ile karıştırılmamalıdır. Ateizm ve Teizm'in Heidegger için hiç bir önemi yoktur, ikisi de Tanrı'nın varlığı veya yokluğu noktasında hüküm verirler. Hâlbuki varolma yokluk olmadan düşünülemez gibi, yokluk da önceden var olan olmadan düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı'nın uzaklığı veya Tanrı'nın kendini geri çekmesi şeklindeki anlayış Ateizm'den köken itibariyle farklıdır. Ateizm'de Tanrı'nın varlığı reddedilir, oysa bu anlayışa göre Tanrı önceden orada bulunuyorken şu an eksiktir, fakat ileriye yönelik olası bir varış Tanrı için söz konusudur. Buradaki eksiklik daha önce de vurgulandığı üzere Tanrı'nın yokluğu değil, Tanrı'nın hazır bulunmaması anlamındadır.³⁶⁷ Hölderlin'de olduğu gibi, Heidegger'in düşüncesinde de Tanrı sürekli hazır bulunan değil, geçip gidendir. Prudhomme'un naklettiği üzere Heidegger'e göre

*“Tanrı mevcuttur, şurada-buradadır, ama şimdi'nin dondurulmuş an'ında teorik bir biliş nesnesi olarak değil, geçip giden Tanrı olarak, hep her zaman geçip gitmiş olarak kavranılabilen Tanrı olarak, şurada-buradadır.”*³⁶⁸

Heidegger'in burada kullanmış olduğu geçme ifadesi, telafi edilemeyecek şekilde gitmiş anlamında anlaşılrsa da, ancak geçip gitmiş tanrılar, “yokluklarında bizim kim olduğumuzu belirleyen tanrılar olarak orada olmuş olmaları mevcutlardır.”³⁶⁹

İlahi vasıflar taşımayan metafiziğin Tanrı'sı ilahi olan Tanrı'nın önüne geçtiği için, kendisini geri çekmiştir.³⁷⁰ Ancak Tanrı geçip giderken kendi varlığını bilindir kılabilmek için işaretler bırakmıştır.³⁷¹ Heidegger'in *son Tanrı*'sının bu işareti, varlığın işaretinden farklı bir şey değildir.³⁷² Dolayısıyla insanın varlığın hakikatinin temelsizliğini idrak edebileceği vakte kadar Tanrı'lar konuşamaz.³⁷³ Bu ifadeler dikkate alındığında Heidegger'in düşüncesinde Tanrı'nın varolma biçimi ne tam anlamıyla bir bulunuşluk ne de tam anlamıyla bir yokluktur. Tanrı hem uzak hem yakındır.³⁷⁴ Klasik

³⁶⁷ Thurner, 186-189.

³⁶⁸ Prudhomme, 177.

³⁶⁹ Prudhomme, 174.

³⁷⁰ Thurner, 190.

³⁷¹ Prudhomme, 177.

³⁷² Paola-Ludovica Coriando, “Seinsbedürfnis, Zum letzten Gott in Heidegger Beiträgen zur Philosophie”, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, 97.

³⁷³ Gutschmidt, 312.

³⁷⁴ Gutschmidt, 316.

düşüncede Tanrı'nın yakınlığı ve uzaklığı meselesi St. Augustin tarafından tematize edilmiştir. Öyle ki St. Augustin'in anlayışına göre hiçbir şey Tanrı kadar uzak ve erişilemez olmadığı gibi, hiçbir şey de ondan daha yakın değildir. Onun nerede olduğunu bulmak zordur, ancak bundan daha zor olan onun nerede olmadığını bulmaktır.³⁷⁵ Tıpkı St. Augustin'in düşüncesinde olduğu gibi Heidegger de Tanrı'nın hem uzak hem yakın olduğu anlayışına sahiptir. Heidegger'in ifade ettiği üzere Tanrı'nın kendisini geri çekmesi aynı zamanda eşsiz bir yakınlıktır, çünkü Tanrı bu geri çekilişte insanı kendisine çekerek görünmektedir.³⁷⁶ Uzaklık ve yakınlık kavramlarını Heidegger varlık için de kullanmıştır. Öyle ki varlık özce bütün varolandan insana en uzak olandır ama aynı zamanda her varolandan - kaya, hayvan, sanat eseri, makine, melek veya Tanrı- daha yakındır.³⁷⁷

Hem varlık hem de Tanrı için aynı ifadeleri kullanması şüphesiz daha sonra izah edileceği üzere varlığın unutulmuşluğu ve Tanrı'nın yokluğu deneyiminin birbirine ait olduğu teziyle yakından ilgilidir.

Heidegger'in anlayışına göre bir inancın veya dinin merkezi olmayan Son Tanrı'nın kendini geri çekerek insana görünmesini Theofani olarak yorumlayanlar olduğu gibi, Son Tanrı'yı varlığın hakikati olarak yorumlayanlar da olmuştur, çünkü Tanrı'nın geçip gitmesi insana varlığa ilişkin yeni bir deneyim sunmuştur. Zira Son Tanrı geçip giderken dünyayı da beraberinde değiştirir ve varolan mevcut anlayışın aksine varlığın hakikati üzerinden anlaşılır. Diğer bir yoruma göre hayır, hayrı yapan kişinin kendisini ifşa etmemesi şeklinde gerçekleştiğinde makbuldür. Dolayısıyla Son Tanrı'nın kendisini geri çekmesi, sürekli hazır olmayıp sadece geçip gitmenin anlarında mevcut oluşu bu minvalde yorumlanmıştır.³⁷⁸

Bütüncül bir bakışla Heidegger'in Tanrı'ya ilişkin ifadeleri incelendiğinde varolanların bir sebebi olmadığına yönelik teziyle uyumludur. Zira onun düşüncesinde Tanrı'nın geçip gitmesi dünyadaki temellendiren temelin gözükmemesi anlamına gelir.³⁷⁹ Oysa klasik düşüncede varlığın idea olarak yorumlanmasından beri varolanların varlığı metafizik, metafizik ise Tanrı'nın varolanların nedeni olarak yorumlandığından

³⁷⁵ Gutschmidt, 322.

³⁷⁶ Gutschmidt, 321.

³⁷⁷ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 331.

³⁷⁸ Gutschmidt, 323-329.

³⁷⁹ Gutschmidt, 348.

teolojiktir.³⁸⁰ Ancak Teoloji Tanrı'yı somutlaştırarak gerçek gizemli Tanrı'nın unutulmasına yol açmıştır.³⁸¹ Heidegger'in sözleri ile aktarılacak olursa;

*“En yüce ve ilk neden Platon ve dolayısıyla Aristoteles tarafından Tanrı (theon) olarak isimlendirilir. Varlığın idea olarak yorumlanmasıyla, varlıkların Varlığı üzerinde düşünme, metafiziktir ve metafizik teolojiktir. Burada teoloji, varlıkların ‘nedeni’ nin Tanrı olarak yorumlanması anlamına gelir...”*³⁸²

Heidegger'e göre Tanrı'nın en yüce varolan olarak summum ens ve en mükemmel varolan olarak ens perfectissimum şeklinde anlaşılması doğal olarak bu en mükemmel var olanın örnek olmaya en uygun varolan şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. Ancak Tanrı varolanın varlığı için sadece ontolojik bir örnek değil, aynı zamanda bütün varolanın asli temelidir. Dolayısıyla tanrısal olmayan, yani yaratılmış olan varolanın varlığının en yüce varolandan hareketle anlaşılması gerekir ki, bu anlayış Heidegger'in ifade ettiği üzere Aristoteles'in theologia ismiyle adlandırarak proto philosophia, ilk felsefe dediği şeye kadar geri gider.³⁸³

Görüldüğü üzere metafiziğin teolojik niteliği Platon ve Aristoteles'e kadar geri gitmektedir. Aristoteles varolanı varolan olarak ele almasının yanı sıra, varolanı en yüksek varolan olarak düşünerek onu to theion olarak isimlendirmiştir. Böylece ilk felsefe hem ontoloji hem teoloji şeklinde, yani ontoteoloji olarak tezahür etmiştir.³⁸⁴

Kutsalın görüldüğü ama Tanrı'nın uzak olduğu düşüncesinden hareketle Tanrı'nın temellendiren temel olarak anlaşılmaması, Heidegger'in zihnindeki Tanrı kavramının tanımına ulaşmamızı zorlaştırmıştır. Dolayısıyla hâlihazırda Tanrı kavramına ilişkin ulaşılan bilgi başlangıç noktasından farklı değildir. Tanrı halen bilinmeyendir, ancak bilinmese de vardır.

2.3.2. Yeryüzü ve Gökyüzü, Tanrılar ve Ölümlüler

Hölderlin'in Tanrı'nın geçip gitmesine dair düşüncesinden etkilenecek bunu Tanrı anlayışına dâhil eden Heidegger, dörtlü anlayışını da Hölderlin'in Grek dünyasına dair yazmış olduğu şiirler üzerine yapmış olduğu okumalardan hareketle ortaya koymuştur. Heidegger'in geç dönem yazılarında söz ettiği Tanrı dini-ahlaki, Yahudi-

³⁸⁰ Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 235.

³⁸¹ Ivan Kordić, “Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger”, *Prolegomena* 2(1), 28.

³⁸² Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 235-236.

³⁸³ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 38.

³⁸⁴ Kordić, 33.

Hıristiyan Tanrı'sından çok pagan-şiiresel bir Tanrı'dır ve gerçekte hiçbir şekilde İsa'nın abba (baba) olarak isimlendirdiği veya Luther'de bulunduğu din ile ilgisi yoktur.

Varolanın temelsizliğini bu dörtlü üzerinden göstermeye çalışan Heidegger, bu temelsizliğin deneyimi olan Son Tanrı'ya 1966'da Spiegel röportajında "sadece bir Tanrı bizi kurtarabilir" cümlesi ile işaret etmiştir. Her ne kadar Heidegger'in burada kullanmış olduğu ifade teistik bir ifade olarak yorumlanabilse de, bu Heidegger'in felsefi yaklaşımı ve post-teistik dindarlığı ile bağdaşmaz.³⁸⁵

Geri çekilmiş olan Tanrı'yı bulma noktasında bir ipucu niteliğinde olan Heidegger'in dörtlü anlayışına göre yeryüzü ve gökyüzü, Tanrılar ve ölümlüler kökensel bir birlik içerisinde birine aittir. Heidegger'in testi örneğinden yola çıkılarak izah edilecek olunursa, *şey nedir?* sorusu şey'in neyden oluştuğuna, nasıl görüldüğüne, kim tarafından meydana getirildiğine ve hangi amaca hizmet edeceği şeklinde dört soruyu ihtiva eder. Heidegger'e göre bu sorular cevaplandığında nesnenin ne olduğuna ilişkin bir bilgi sahibi olunabilir. Ancak bu aşamada nesnenin nesne oluşundan hareketle o şey'in (Ding) şey'liğine dair bir bilgi elde edilemez.³⁸⁶

Heidegger'e göre insanlar şey'i şey olarak (Ding als Ding) çok az düşünmüşlerdir. Şey örneğinin bir testidir. Testi nedir diye sorulduğunda, içinde başka olanı tutan ama aynı zamanda kulplarından kendisi de tutulabilen olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla bir kap olan testi içine konulabilecek maddeyi saklama özelliğine sahiptir, böylece kap hem alma hem saklama şeklinde tutma özelliğine sahiptir. Çömlekçinin toprağa şekil vererek meydana getirdiği testi, meydana getirilen toprak sayesinde kendi başına bir masada durabilir. Bu özelliği onu nesne değil, şey yapar. Testinin meydana gelmesi ile o artık insanın tasarımının bir nesnesi olmasa da, yine de onun meydana getirilmesi onu nesne yapar. Peki gerçekte şey'i şey yapan nedir? Heidegger'e göre testi görünümünde olan kap örneğinden yola çıkıldığında onun dış görüntüsünden hareketle idesinin bilinemeyeceği ve düşünüleemeyeceğini ifade etmiştir. Bu yüzden Platon mevcut olanın görünümünden yola çıkarak mevcudiyetini tasarımlamış ve tıpkı Aristoteles ve sonraki düşünürler gibi şey'in özünü düşünmemiştir.³⁸⁷

³⁸⁵ Gutschmidt, 355-357.

³⁸⁶ Danner, 113

³⁸⁷ Heidegger, "Bremer Vorträge: Einblick in das was ist", *Heidegger Lesebuch*, Günter Figal (Ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 280-282.

Şey'i şey yapan, testinin içinde tuttuğudur. Testinin içindeki boşluk, alma ve muhafaza etme şeklinde bir tutmadır. Ancak testiye testi olarak belirleyen içindekinin ikram edilmesidir. Bu nedenle testinin özü nesneliğini değil, onun şey'liğini gösterir.

Testiden ikram edilen içecek su olduğunda, suda pınar bulunur. Pınarda bulunan taşlarda, gökyüzünün yağmurunu ve çiy'ini karşılayan yeryüzü vardır. Tıpkı ikram edilen suda olduğu gibi, testinin özü de gökyüzü ve yeryüzünü barındırır. Testiden ikram edilen ölümlülerin içeceği. İkrâmın kendisi ise, ölümsüz olan Tanrılar için bağışlanmış olan içecektir. Buradaki ikram, bağış, kurban anlamlarından dolayı hediyedir ve özünde dörtlüyü barındırmakta olan testi, yeryüzü ve gökyüzü, Tanrılar ve ölümlüleri bir araya toplayarak, özünü şey olarak sürmektedir.³⁸⁸

Görüldüğü üzere Heidegger'in kullanmış olduğu şey ifadesi, bir şeyin ne ve nasıl olduğunu anlayan metafizik anlayıştan farklı yorumlamıştır. Roma'nın şey (res), Ortaçağ'ın varolan (ens) ve Yeniçağ'ın tasarımı nesne anlayışıyla örtüşmez. Testi şey olarak, ister tasarımı olsun isterse meydana getirilsin bir nesne değildir. Testi şeylediği ölçüde, şey'dir.³⁸⁹ Şeylemek dünyayı yakınlaştırır, onun yakınında ikamet etmeyi sağlar.³⁹⁰

Testinin dörtlüyü nasıl ihtiva ettiğini şiirsel bir üslupla aktaran Heidegger bu dörtlüyü dünya olarak isimlendirmektedir. Buradaki dünya kavramı metafiziksel bir anlama sahip değildir. Evren ne doğa ve tarih şeklinde seküler tasarımı, ne de teolojik anlamda yaratılmış olarak düşünülür. Dünya şeylerden oluşmadığı gibi, şeyler dünyanın bileşenleri de değildir. Dünya ve şeyler iç içedir, fakat ayırdırlar.³⁹¹

Heidegger yeryüzü, gökyüzü, Tanrılar ve ölümlüleri şiirsel bir üslupla şu şekilde tanımlamaktadır;

“Yeryüzü, hizmet eden taşıyıcıdır, çiçeklenerek meyveler verendir, kayalıklar ve sular halinde yayılır, bitkiler ve hayvanlar halinde ortaya çıkar.”

“Gökyüzü, güneşin kubbe şeklindeki gündeğümü, ayın görünümünü değişen evreleri, yıldızların gezinen parlaklıkları, mevsimler ve değişimleri, günün aydınlığı ve alacakaranlığı, gecenin karanlığı ve aydınlığı, havanın yumuşaklığı ve sertliği, bulutların göçü ve gökyüzünün (Aether) mavileyen derinliği.”

³⁸⁸ Heidegger, *Bremer Vorträge: Einblick in das was ist*, 284-286.

³⁸⁹ Heidegger, *Bremer Vorträge: Einblick in das was ist*, 289.

³⁹⁰ Heidegger, *Bremer Vorträge: Einblick in das was ist*, 292.

³⁹¹ Danner, 116.

“Tanrılar / Tanrısal olanlar (die Göttlichen) Tanrının işaretlerini getiren elçilerdir. Onların kutsal olan alanında Tanrı görünür veya kendini geri çekerek gizler.”

“Ölümlüler, insanlardır. Onlara ölümlü denir, çünkü ölebilirler. Ölümün anlamı, ölüm olarak ölüme muktedir olmaktır. Daima sadece insan ölür ve yeryüzünde, gökyüzünün altında, Tanrı'nın önünde kaldığı sürece.”³⁹²

Yeryüzü ve gökyüzü ifadelerinin altında çok daha derin bir anlam gizlidir, her iki kavram kaderin sesidir ve varlığın alanına aittir. Varlığın açıklığı “yeryüzündeki büyüme” ve “gökyüzünün başı”nda etkindir. Ayrıca gökyüzü veya yeryüzü, tanrılar veya ölümler şeklinde sadece biri zikredildiğinde, diğer üçünü ihtiva etmektedir. Bu dörtlüyü bir arada tutan orta (Mitte), kadedir.³⁹³

Bu noktada zikredilmesi gereken bir diğer önemli husus Heidegger'in Tanrı kavramının yanı sıra Tanrılar ve tanrısal olandan söz etmesidir. Heidegger'in eserlerinde tanrısal olana ilişkin bir tanım bulunamasa da genel olarak bu kavramdan anlaşılan Tanrı'ya ve Tanrılar'a ait olan özelliktir. *Tanrısal olanın tanrılığı* ifadesinden hareketle izah edilecek olursa, tanrısal olan tanrılığın alanında özü sürendir. Heidegger'e göre insanın özünün varoluş (ek-sistenz) olduğu gibi, Tanrı ve Tanrılar'ın özü de tanrısal olandır. Ancak sadece insan var olmaktadır, diğer tüm varolanlar Tanrı ve Tanrılar da dâhil bu anlamda var olmamaktadır. Heidegger'in burada özden kastettiği şey fiildir ne öz (esse essentia) ne de varoluştur (esse existentiae). Dolayısıyla tanrısal olanın özünden maksat, hazır bulunma ve bulunmamadır. Tanrısal olan Tanrı değildir ve Tanrı'nın geçip gitmesi tanrısal olanın geçip gitmesinin bir sonucudur.³⁹⁴

Tanrı bir varolan olarak özünü sürmektedir ve bir varolan olarak varlığın içinde ve özünde durmaktadır. Varlığın özü ise dörtlüden oluşur ve Tanrı'nın olması (ist), özü sürmesi ve tanrısal olan dörtlüye aittir. Görüldüğü üzere tanrılık (die Göttlichkeit), tanrısal (göttlich) ve Tanrılar / ilahi olanlar (die Göttlichen) kavramları birbirleriyle bağlantılıdır. Tanrılık, Tanrılar'ın özüdür ve Tanrı / Tanrılar özleri gereği insanlardan farklı olarak özce ölümsüzdürler. Dolayısıyla tanrısalıkları ölümsüz olmalarına dayanmaktadır. Tanrılık ise kutsal olanda ikamet ederek gizlenmektedir. Tanrılar / ilahi olanlara gelince onlar, Heidegger'in ifade ettiği üzere Tanrının işaretlerini getiren elçilerdir. Heidegger'in die Göttlichen ifadesinden Tanrıları mı kastettiği açık değildir,

³⁹² Heidegger, *Bremer Vorträge: Einblick in das was ist*, 290.

³⁹³ Danner, 117-118.

³⁹⁴ Danner, 120-121.

çünkü Heidegger Tanrı ve Tanrılar sözkonusu olduğunda ürkek bir tavır sergilemiştir. Bu ürkekliğinin korkudan değil, sevgiden kaynaklandığını ifade eden Heidegger kutsal olanların isminin eksikliğinden dolayı Tanrılar yerine ilahi olanlar ifadesini tercih etmiş olabilir.

Görüldüğü üzere her ne kadar buradaki kavramlara ilişkin kesin bir tanım beklentisi içinde olursa da, Heidegger'in düşüncesinden hareketle bu mümkün değildir. Zira Heidegger'in Tanrı öğretisi sistematik olmadığı gibi, daima tefekküre dayalı düşünceye yapmış olduğu çağrıdan dolayı sorularla ilerleyen bir yoldur.³⁹⁵ Çünkü Heidegger'e göre arayışın kendisi amaçtır ve insanın büyüklüğünün ölçüsü onun ne aradığı ile yakından ilgilidir.³⁹⁶

Heidegger'in ifade ettiği üzere Tanrı ve Tanrıların varlığın ışımamasından içeriye girmeleri veya nasıl girecekleri, geçip gitmeleri veya bulunmaları insanın tasaruffunda değildir. Tanrı ve Tanrılar varolana aittirler ve varolanların gelişleri varlığın kaderine dayanmaktadır. İnsan bugüne kadarki Tanrıları, örneğin Greklerin Tanrılarını, olmuş olanlar olarak deneyimleyebilir. Tanrılara hazırlık tekrar yapıldığında, sözgelimi varlık önemsendiğinde varlığın ışımamasında kutsal olan kendini açar. Tanrıların gelişi kutsal olanın gelişine bağlıdır, çünkü kutsal olan Tanrılara zaman ve mekânı açacaktır.

İnsanlar ve Tanrılar birbirine aittir, varlığın ışımaması her ikisini de toplar ve muhafaza eder. Tanrılar tanrının elçileridir, diğer bir ifadeyle meleklerdir. Ancak burada Heidegger'in tanrıları melek olarak ifade etmesi melekler gibi saf bir öze sahip olmalarıdır.³⁹⁷ İnsanlar Tanrıları Tanrı'ya çağrıda bulunmaları için beklemektedir.

Heidegger dörtlü öğretisinde insan kavramı yerine ölümlüler kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bunun nedeni metafiziksel ve antropolojik insan tasarımını göz ardı etmek istemesi ile yakından ilgi olabileceği gibi, insanın özünü ön plana çıkarmak istemesinden de kaynaklanmış olabilir.³⁹⁸

Heidegger'e göre insanlar ölebildikleri için ölümlüdürler, ancak ölüm bir yokluk olmadığı gibi, bir sondan da daha fazlasıdır. İnsan özü gereği ölümlüdür. Ölümlüler

³⁹⁵ Danner, 122-124.

³⁹⁶ Gutschmidt, 353.

³⁹⁷ Danner, 125.

³⁹⁸ Danner, 133.

yeryüzünde ve gökyüzünün altında, Tanrıların önünde ikamet etmektedirler. İkamet etmeden maksat bir şehirde, köyde, evde vb. oturmak değil, ikamet etme insanın varlığını ifade etmektedir. Önceleri Heidegger bu kavramın yerine Dasein'in ek-sistenz'inden veya dünyada-olmaklık'tan söz etmesine rağmen, dörtlü öğretisi ile birlikte onların yerine ikamet kavramını kullanmaya başlamıştır. Buna göre ikamet etme insan olmanın ayırıcı bir özelliğidir. Böylece ölümlüler Heidegger'in düşüncesinde ikamet edenlerdir. Onlar dörtlüyü muhafaza ederek ikamet ederler, dünyayı kurtarırlar. Burada kurtarmak ifadesi, söz konusu şeyin kendi özünü serbest bırakma, kendine köle yapmama, sömürme anlamında kullanılmıştır.³⁹⁹ Heidegger'in bu kavramı kullanması tesadüf değildir. Tekniğin göz kamaştırıcı cazibesine kapılarak, tefekkürden uzaklaşan ve özüne yabancılaşan insan, varlığın kendisini geri çekmesi ve uzaklaşması sonucunda varlığı unutmuş ve kendi özünün yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Nitekim buradaki kurtarma ifadesi insanın varlığın açıklığında tekrar ikamet ederek kendi özünü kurtarması anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere Heidegger varlık ile insanın özü arasındaki ilişkiyi teknik eleştirisi bağlamında ele alarak, varlığın kendisini geri çekmesinden söz etmiştir. Benzer şekilde Tanrı da kendisini geri çekip insandan uzaklaşmıştır. Yine hatırlanacağı üzere varlık bütün varolandan insana en uzak ama aynı zamanda en yakın olan şekilde ifade edildiği gibi, Tanrı da insana en uzak olan olduğu için aslında en yakındır. Heidegger'in insan-varlık ve Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi aynı kavram ve ifadeler üzerine inşa etmiş olması, Tanrı ve varlığın özdeş olup olmadığı tartışmalarına yol açmıştır. Bu nedenle bir sonraki başlık altında Heidegger'in bu meseleye ilişkin görüşleri ön plana çıkarılacaktır.

2.3.3. Tanrı ve Varlık Özdeş midir?

Heidegger'in *Son Tanrı*'sının işareti, varlığın işaretinden farklı bir şey olmadığı gibi, varlığın unutulmuşluğu ile Tanrı'nın yokluğu da birbirinden farklı iki ayrı tecrübe değil, aksine birbirine aittir ⁴⁰⁰ şeklindeki ifadesi şüphesiz Tanrı ile varlık kavramının özdeş mi olduğu sorusunu akla getirmektedir.

³⁹⁹ Danner, 133-135.

⁴⁰⁰ Paola-Ludovica Coriando, "Seinsbedürfnis, Zum letzten Gott in Heidegger Beiträgen zur Philosophie", 97.

Heidegger'in zihnindeki Tanrı kavramının ne anlama geldiği tam olarak çözümlenemese de, ne olmadığına ilişkin bazı bilgiler verilebilir. Heidegger'in ifade ettiği üzere son Tanrı ne Monoteist, ne Panteist ne de Ateist bir Tanrı anlayışıdır.⁴⁰¹ Ayrıca Tanrı, insan, dünya, varlık ve yokluk değildir.⁴⁰² Heidegger çok net bir şekilde varlık ve Tanrı'nın özdeş olmadığına ve hiçbir zaman Tanrı'nın özünü varlık aracılığıyla düşünmediğinin altını çizmiştir. Hatta daha önce de işaret edildiği üzere bir teoloji ortaya koyma çabası içerisine girmiş olsaydı, kesinlikle içerisinde varlık kavramına yer vermeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü Heidegger'e göre inancın varlığa dair bir düşünceye ihtiyacı yoktur. Varlık kesinlikle Tanrı'nın özü ve nedeni şeklinde düşünülemez. Öte yandan Tanrı'ya ve açıklığına ilişkin tecrübe varlık boyutunda meydana gelebilir.⁴⁰³

Varlık kavramına bakıldığında, varlık varolan değildir, Tanrı değildir, dünya'nın sebebi de değildir, varlık kendisidir.⁴⁰⁴ Görüldüğü üzere Heidegger'in hem varlık hem de Tanrı hakkında tenzihi bir dil kullanması negatif teoloji'yi çağrıştırmaktadır. Öyle ki Heidegger varlık üzerine düşünüldüğünde ve hakkında bir şey söylenilmek istenildiğinde, bunun varolandan hareketle yapıldığını ve varlığın özünün yok edildiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde onto-teoloji eleştirisinde Tanrı'nın varolan bir varlık şeklinde düşünülmesine karşı çıkan Heidegger, Tanrı'nın varlığı ve özü hakkında söylenen her şeyin Tanrı'yı nesneleştirmeye yol açacağını savunmuştur. Dolayısıyla onun düşüncesinde Tanrı ne olan (seiend) ne olmayan'dır (unseiend), ne de varlıkla özdeşdir. Hatta bu bağlamda Heidegger Protogoras'ın Tanrı'lar hakkında, ne olduklarını ne olmadıklarını, ne de görünüşleri itibarıyla nasıl olduklarını dair hiç bir şey bilmediğine ilişkin cümlesini aktarır. Eski Ahit'deki resim yasağı, Protogoras ve Xenophanes'in düşüncelerinin yanı sıra Ortaçağ'da etkin olan bu anlayış Heidegger'in onto-teoloji eleştirisi sonucunda Post-modern düşüncede tekrar canlanmıştır. Dolayısıyla negatif teoloji Heidegger'in dekonstruktion düşüncesinin öncüsü olarak nitelendirilebilir.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Gutschmidt, 317.

⁴⁰² Danner, 147.

⁴⁰³ Steiner, 184.

⁴⁰⁴ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 331.

⁴⁰⁵ Gutschmidt, 145-148.

Heidegger'in düşüncesi ile negatif teoloji arasında benzerliğin sadece metod açısından bir benzerlik mi olduğu, yoksa gerçek manada negatif teoloji olarak değerlendirilebilir mi sorusuna cevap niteliğinde negatif teolojinin önemli bir temsilcisi olan Dionysius Areopagita'nın düşünceleri ile mukayese edilerek gösterilmeye çalışılacaktır.

Dionysius Areopagita yeni platonculuğun negatif henoloji'sine* dair düşünceleri benimseyerek Hıristiyanlık ile ilişkilendirmiştir. Ona göre her şeyin sebebi olan Tanrı tanınmaz, varlığın üstünde, olan değil, olanın üstündedir. Tanrı'nın bilenemezliği, tüm bilinebilenin üstünde, gerçek bilgidir.⁴⁰⁶ Yine Tanrı tasarımılanabilenin ötesinde aşkın bir varlıktır ve hiçbir sıfat onun varlığını ifade edemez. Heidegger'in varlık anlayışı ile mukayese edildiğinde varlık bir varolan olmadığı gibi, varolanın da nedeni değildir, bu açıdan bir uygunluk olmasa da, varlığın her yerde ve her zaman mevcut olmasının yanı sıra gizli olması noktasında bir benzerlik vardır. Dionysius Areopagita'nın düşüncesinde tanrı ve varolan arasında inanca dayanan sebep-sebebli ilişkisi vardır. Buna karşın Heidegger'in düşüncesinde varolan ile varlık arasında bir nedensellik ilişkisi yoktur. Dionysius Areopagita'da Tanrı'nın özü, Heidegger'de varlığın özü hakkında söylenilebilecek bir şey yoktur. Dionysius Areopagita varolanın varlığından bağımsız olarak Tanrı'nın varlığının sonsuz olduğunu düşünmesine karşın, Heidegger'in düşüncesinde varlık varolan olmadan özünü süremeyeceği gibi, varolan da varlık olmadan varolan olamaz. Burada dikkat çekici olan varlığın varolan olmadan özünü sürememesidir. Heidegger'in bu anlayışına göre varlık mutlak olmadığı gibi, sonsuz da değildir. Bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Heidegger'in de çokça vurguladığı gibi, Tanrı varlıkla özdeş değildir. Ona göre teoloji ve varlık düşüncesi hiçbir şekilde birbiriyle bağdaşmayan farklı alanlardır. Sonuç olarak Heidegger'in düşüncesi negatif teoloji ile yöntem açısından benzer olsa da, hareket noktaları ve amaçları önemli ölçüde farklılık gösterir.⁴⁰⁷

Heidegger'e göre Tanrı ile varlığın özdeş kılınması, varlığın özünün Tanrı olduğu şeklinde - teoloji - bir anlayışa yol açar. Teoloji ve felsefenin teolojiye dönüşmesi aynı ontoteolojik zemin üzerinden, ama farklı yolla gerçekleşmektedir. Sözelimi Tanrı

⁴⁰⁶ Gutschmidt, 153.

*Henoloji, Yeni Platonculuğa ve Plotinus'un BİR anlayışına dayanan metafiziksel bir öğretilerdir.

⁴⁰⁷ Steiner, 193-196.

felsefede her şeyin temeli olan ilk varlık, teoloji ise, varlıkların en yücesi olarak tanımlanmaktadır. Ancak Heidegger'e göre ne felsefe ne de teoloji Tanrı hakkında konuşabilir.⁴⁰⁸

Heidegger'in bu düşüncesi Jean-Juc Marion tarafından eleştirilmiştir. Marion, teiolojiiyi varlıkla alakalı bilgi şeklinde tanımlayarak "sadece ontoteolojinin değil, metafizik olarak felsefenin de, dolayısıyla filozofların tanrı adını verdikleri şeyin de, aslında ilgi sahasının teoloji olduğunu eleştirel bir tarzda ekler." Ona göre varlıktan hareketle bir Tanrı tanımı yapıldığında insan zihninin dışına çıkılamaz, hâlbuki teoloji'nin asıl meselesi varlık değil, vahiydir. Heidegger'in varlık meselesi ve ontik ile ontolojik ayrımı Tanrı'dan önce gelir. Marion'un kendi ifadeleriyle aktarılacak olursa;

*"Dasein Tanrı'ya dair sorudan önce gelir; tıpkı varlığın, peşinen, tanrılara göre, ilahi olanı, kutsalı, Tanrı'ya, hayatını ve ölümünü belirlediği gibi. Dasein tarafından ... herhangi başka bir varlık gibi amaçlanan Tanrı, bir putperestlik ihtimalineteslim edilir."*⁴⁰⁹

Marion sözlerinden anlaşılacağı üzere, Heidegger Tanrı'ya varlık'tan hareketle ulaşmak istemesi sonucunda varlığı Tanrı'nın önüne yerleştirerek Tanrı'ya 'var'olan kılmıştır. Bu nokta-i nazardan bakıldığında Marion'un eleştirileri anlamlı ve Heidegger'in metafiziği aşma çabası boşa çıkmış gibi görünmektedir.⁴¹⁰ Oysa gerçekte Heidegger'in düşüncesinde Tanrı doğrudan varlık kavramıyla bağlantılı veya varlıkla özdeş değildir, ama varlığa ihtiyaç duymaktadır. Tanrı'nın varlığa ihtiyaç duyması Heidegger'e göre O'nun ihtişamını eksiltmez. Fakat buradan kesinlikle Tanrı / Tanrıların varlığın altına yerleştirildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Bilakis Heidegger açık bir şekilde varlığın Tanrıların üstünde olmadığı gibi, Tanrıların da varlığın üstünde olmadığına altını çizmiştir.⁴¹¹ Görüldüğü üzere Heidegger varlık üzerinden Tanrı'nın özünü anlama noktasında çekimser davranmıştır. Ona göre Tanrı'nın tezahür edişinin tecrübesi insanla buluşabildiği ölçüde varlık boyutuna yansımaktadır. Fakat Heidegger'e göre, bu durum varlığın Tanrı'nın mümkün bir öncülü olarak değerlendirilebileceğini göstermez.⁴¹² Aksi söz konusu olsaydı ve Tanrı varlığın altına yerleştirilseydi, Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik fark ortadan kalkar ve

⁴⁰⁸ Ahmet Demirhan, "Sofia'sını arayan 'varlık' Heidegger ve Tanrı", *Heidegger ve Din*, Ahmet Demirhan (Ed.), İstanbul 2004, 17-19.

⁴⁰⁹ Demirhan, 20.

⁴¹⁰ Demirhan, 21-22.

⁴¹¹ Danner, 154.

⁴¹² Demirhan, 25.

varlık ile varolan arasındaki farkın ortadan kalktığı için varlığın unutulduğunu ifade eden Heidegger aynı hataya düşerek kendisiyle çelişirdi. Bu açıdan bakıldığında Heidegger'in metafizik eleştirisi kendi düşünceleri ile bir bütünlük arz etmektedir.

Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer husus, Heidegger'in varlığa yönelik düşüncelerinin panteizmle ilişkilendirilmesidir. Sözelimi evrenin içinde bilinmeyen anonim bir güç olarak varolanı meydana getiren ve yönlendiren varlık, Herakleitos'un evrensel ruhuna, Stoacıların evrensel aklına veya Spinoza'nın tabiatlaştıran tabiatına (natura naturans) benzetilmiştir.⁴¹³ Ancak Heidegger buna karşı çıkararak kendi deyimiyle "tarla-orman-çayır-panteisti" olmadığını altını çizmiştir.⁴¹⁴ Onun varlığı ön plana çıkarma nedenlerinden biri varlığın önemsendiği takdirde Tanrı'nın ölümünü sonlandıracağı düşüncesidir.⁴¹⁵ Çünkü Heidegger'e göre Tanrı'nın yaşaması ve ölü kalması noktasında belirleyici olan insanların dindarlığı değildir, tanrısal olanın görünmesidir, ancak bu da varlığın deneyimine bağlıdır.⁴¹⁶

2.3.3.1. Varlıkta İkamet Ederek Özüne Kavuşan İnsan

Varlık- insan- Tanrı- üçlüsünde insan her iki tarafa açılan bir kapı gibidir. Tekniğe ilişkin eleştirilerinde insan bir taraftan bu tekniğin mucidi, diğer taraftan objesidir. Düşünceden yüz çevirmesi ile kökeninden kopan ve özünü yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalan insan, bu süreçte sadece varlığı değil, aynı zamanda kendi temeli olan Tanrı'yı da unutmuştur. Bu nedenle Heidegger hatırlanacağı üzere, *son Tanrı'nın* işaretinin varlığın işaretinden farklı bir şey olmadığı gibi, varlığın unutulmuşluğu ile Tanrı'nın yokluğunun birbirine ait olduğunu ifade etmiştir. Mevcut durumu tersine çevirebilme potansiyeline sahip olan insan, tefekküre dayalı düşünce ile tekrar varlığı hatırlayarak, içinde bulunduğu tehlikeden kurtulabilir. Mesele çözümlenmiş gibi görünse de, önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü insan öncelikle Dasein olarak varlığı tekrar keşfedebilecek varlık minvaline ulaşmak zorundadır

⁴¹³ Gutschmidt, 66.

⁴¹⁴ Gutschmidt, 16.

⁴¹⁵ Brachtendorf, 126.

⁴¹⁶ Gutschmidt, 365-366.

Heidegger'e göre insan yetiştiği çevrenin - halk, ırk, sosyal sınıf, sahip olduğu kültürün gelişmişlik düzeyi - dünya görüşünü devralır ve benimser.⁴¹⁷ Hatırlanacağı üzere varolmak suretiyle dünya-içinde-olan Dasein, hem kendi başına, hem de diğerleriyle birlikte (Mitsein) vardır. Ancak buradaki diğerleri (Anderen) ifadesi, ben dışındaki herkes değildir, bilakis ben'in kendisini diğerlerinden ayıramadığı varoluşsal yönüne işaret etmektedir. Dolayısıyla Dasein'in dünyası birlikte-dünyadır (Mitwelt).⁴¹⁸ Dünyayı diğerlerinin gözünden görerek tanınması ve onların dünya görüşünü benimsemesini Heidegger Man kavramıyla ifade etmiştir. Varoluşsal bir kategori olan Man, Dasein'a Man'ın dünyasında ihtiyaç duyduğu tüm bilgileri vererek onu gündelik kaygıdan kurtarmakla birlikte, kararları kendi verdiği için Dasein'ın sorumluluğunu üstüne alarak Dasein'ın kendi olma (Selbstsein) yükünü hafifletir. Dasein'a sağlanan bu dünya, diğerlerinin, Man'ın dünyasıdır.⁴¹⁹

Tarih içinde nüfuzu ve hâkimiyeti farklılık gösterebilen das Man, Dasein gibi bir mevcut olan olmadığı gibi, ortak veya evrensel bir özne de değildir. Dasein'ın asli varoluş şekli kendi-olma (Selbst-sein) olarak tezahür etmesi gerektiğinden, Heidegger Dasein'a diğer varoluş şeklinden, Man'dan sıyrılması için çağrıda bulunmaktadır. Çünkü ben ancak kendi-olma ile kendisinin dünya-içinde-olan olduğunun farkına varır.⁴²⁰ Dünya-içinde-olmak varlığın açıklığını ifade ettiğinden, Dasein'ın bu varoluş tarzına ulaşması düşüncenin tefekküre dayalı düşünceye tahavvül etmesi açısından büyük önem arz eder. Bu şekilde varlık varolanın varlığı üzerinden değil, varlık ile varolan arasındaki ontolojik ayırım üzerinden düşünülerek varlık hatırlanabilir. Buna paralel fakat yine varlığın hatırlanmasının bir sonucu olarak animal rational şeklinde belirlenmiş olan insanın özü, metafiziksel düşüncenin aşılması ile varlığın çobanı veya dörtlü de ifade edildiği üzere ölümlü olarak ifade edilmektedir.

⁴¹⁷ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 7.

⁴¹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 118.

⁴¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 127; Greb, 173-174.

⁴²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 128; Greb, 174.

SONUÇ

Batı metafizik geleneğini anlama ve varlığın anlamını yeniden keşfetme çabasıyla düşüncesinin merkezine varlık kavramını yerleştirerek destruksiyona tabi tutan Heidegger felsefe tarihinde ortaya konulmuş tanım ve açıklamaları ilk ortaya çıktıkları anlayışa kadar geri götürmeyi amaç edinmiştir. Yapmış olduğumuz bu çalışmada, Heidegger'in destruksiyona tabi tuttuğu metafizik gelenekle ilgili olarak en dikkat çekici tespitlerden biri 'felsefenin Tanrı'sı' olarak nitelendirdiği teolojinin ve metafiziğin Tanrı anlayışını eleştirerek alternatif bir anlayış geliştirmiş olmasıdır.

Geleneksel Batı düşüncesinde Tanrı kavramının belirleyicisi Hıristiyanlık ve metafizik olmuştur. Teolojinin Platonizm ile özdeşleştirilen metafiziğe tehavvül etmesi Eski Ahit'deki yaratıcı Tanrı'nın her şeyin sebebi (causa sui) olarak, en yüce varolan şeklinde tasarılanmasına yol açmıştır. Ancak causa sui olarak ortaya konulan Tanrı en yüksek değer olarak ifade edilse bile, varlığı indirgenmektedir. Hatta Heidegger'e göre insanla somut bir ilişkisi olmayan bu Tanrı, ölü bir Tanrı'dır. İnsan ona ne dua edebilir, ne de kurban sunabilir.

Bu eleştirilerden hareketle kendi anlayışını geliştiren Heidegger aynı hataya düşmemek için Tanrı'yı hesaplayan ve tasarımıyan düşüncenin ötesine yerleştirmiş ve varlık sorusu üzerinden ele almıştır. 'Felsefenin Tanrı'sını' varlık kavramının yanlış yorumlanmasının bir sonucu olarak değerlendiren Heidegger, ancak varlığın hakikatinden hareketle kutsalın özü, kutsalın özünden hareketle tanrısallığın özü, tanrısallığın özünden hareketle de Tanrı kavramının anlamı üzerinde düşünülebileceğine dikkat çekmiştir.

Tanrı'nın tasarılanmasına şiddetle karşı çıkan Heidegger bu düşüncesiyle vahye rağmen Tanrı'nın özü gereği insan tarafından bilinemez olduğunu ifade eden Luther ve Pascal'ın *deus absconditus* anlayışına yaklaşmaktadır. Yine Heidegger'in eleştirmiş olduğu 'felsefenin Tanrı'sı' Pascal'ın *Memorial* adlı eserinde "Abraham'ın Tanrısı, Isaac'ın tanrısı, Jacob'un tanrısı, bilim adamları ya da filozoflarınkiler değil..." şeklinde peygamberlerin Tanrı'sı ile filozofların Tanrı'sı ayrımı anımsatmaktadır.

Tanrı hakkında tenzihi bir dil kullanan Heidegger Tanrı'ya ilişkin bir tanım vermese de, Tanrı'nın varlık, insan, dünya ve hiç'lik olmadığına dikkat çekmiştir. Ona

göre Tanrı'nın varlığı ve özü hakkında söylenen her şey Tanrı'nın nesneleştirmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'yı ne olan (seiend) ne olmayan şeklinde ifade eden Heidegger, Protogoras'ın Tanrı'lar hakkında, ne olduklarını ne olmadıklarını, ne de görünüşleri itibariyle nasıl olduklarını bilemeyeceği düşüncesi ile fikir birliği içerisindedir.

Tanrı'ya ilişkin doğru bir anlayışın ancak varlığa ilişkin doğru bir kavrayış ile mümkün olduğunu düşünen Heidegger, Tanrısal olanı varlığın açıklığında gizlenen ve ifşa olan bir varolan şeklinde düşünmekte ve bu anlayışı doğrultusunda Tanrı'nın uzaklığından ve yakınlığından söz etmektedir. Buna göre metafiziksel anlayışta Tanrı insana çok uzak iken, Heidegger'in düşüncesinde insanın komşusudur. Dolayısıyla Tanrı ve insan birbirine uzak değil, aksine bir yakınlık içerisindedir.

Tanrı'yı varlıkla özdeşleştirdiği veya Tanrı'yı varlığın üstüne yerleştirdiği gerekçesiyle metafiziksel düşünceyi eleştiren Heidegger, Tanrı'yı bir varolan olarak varlığın takdirine bağlaması ve Tanrı'nın varlığa ihtiyaç duyduğunu ifade etmesi oldukça dikkat çekicidir. Ona göre ne varlık Tanrı'nın üstünde, ne de Tanrı varlığın üstünde olduğundan, Tanrı'nın varlığa ihtiyaç duyması onun ihtişamını eksiltmez.

Heidegger'in Tanrı'ya ilişkin düşüncelerinde dikkat çeken bir diğer nokta Tanrı'nın akıl aracılığıyla kavranılamayacağını ifade etmesine karşın, Tanrı'nın tanrısallığının inançtan çok düşünceye yakın olduğuna dikkat çekmesidir. Buradaki ifadeler birbiri ile çelişiyor gibi görünse de öyle değildir. Kant'ın teorik akıl ile Tanrı'nın varlığının kanıtlamayacağı şeklindeki görüşüne benzer şekilde Heidegger sınırlı bir tecrübeden mutlak olana ulaşma, kavrama ve delillendirme çabasını problemli görür. Çünkü Heidegger'e göre din hayatın pratik yönü ile ilişkili olduğundan, Tanrı kanıtlanamaz, ancak dindar bir yaşam tarzı ile tecrübe edilebilir. Bu cümle Tanrı'nın tanrısallığının inançtan çok düşünceye yakın olduğu ifadesini aydınlatmaktadır. Tefekküre dayalı bir düşünme insanın varoluşuna etki eden bir süreç olduğu gibi, Tanrı'ya ilişkin bir tefekkür de insanın varoluşunda tecrübe ettiği bir değişiklik meydana getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın nedensellik yasası ile kavram ve aksiyomlarla belirlenmeye çalışılmasına karşı çıkan Heidegger'in Tanrı'nın tanrısallığını düşünme ile ilişkilendirmesi, insanın kendi varoluşu ile Tanrı'yı deneyimlemesini ihtiva ettiğinden oldukça manidardır.

Görüldüğü üzere Heidegger'in burada zikretmiş olduğu düşünme, tasarımılayan bir düşünme değil, aksine Tanrı'yı Tanrı olarak, varlığın hakikatinden hareketle tefekküre dayalı bir düşünme biçimidir ve 'tanrısal olan Tanrı'ya' 'felsefenin Tanrı'sından' daha yakındır. Çünkü Tanrı varlığın hakikatinden hareketle düşünüldüğünde, varlık ve varolan arasındaki ayrım göz ardı edilemeyeceği gibi, ne nesneleştirici düşünme tarzına ne de Tanrı'nın ilk neden şeklinde yorumlanmasına zemin teşkil eder. Böylece yine Heidegger'in en çok üzerinde durduğu ve eleştirdiği özne-nesne dikotomisi de elimine edilmiş olur.

Descartes'ın "düşünüyorum, öyleyse varım" (ego cogito, ergo sum) şeklindeki cümlesi varolanın ve şeylerin farkındalığının insanın öznelliğine dayandırılması ve öznenin her kesinliğin sarsılmaz temeli haline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Hatta Heidegger'e göre Nietzsche, varolan her şeyin neliğini ve nasıllığını "insanın mülkü ve ürünü" (Eigentum und Erzeugnis des Menschen) haline getiren öğretisi ile, tüm hakikati öznenin kesinliğine dayandırarak, Descartes'ın öğretisini daha da ileri taşımıştır. Böylece Heidegger'in tespitine göre insanın etkin ve belirleyici rolünün yanı sıra nesneleştirme eğilimi metafizik gelenek içerisinde hakim bir yapı arz etmiştir.

Görüldüğü üzere yanlış yorumlanan varlık sadece Tanrı'nın ilk neden şeklinde anlaşılmasına değil, aynı zamanda insanın kendisini özne olarak ayrıcalıklı bir yere konumlandırmasına da neden olmuştur. Nitekim Tanrı, evren ve insan üzerine odaklanan metafizik her birinin özü ve imkanını salt düşünce ve akıldan hareketle izah etmeye çalışsa da başarılı olamamıştır.

Bu bağlamda insanın doğasını yanlış yorumlayan hümanizmi hedef alan Heidegger, insanın özüne yönelik bu belirlemenin metafiziksel bir belirleme olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Her ne kadar insana özne, kişi, tin gibi kavramlarla özel ve farklı bir yer tayin edilmeye çalışılsa da, insanın varlıkla olan bağı soruşturulmadan özünün animal rationale olarak kabul edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Bu nedenle Heidegger insanın öznelliğin, yani metafiziğin homo animalis alanını terk ederek homo humanus'un eksistenzine ulaşması gerektiğine dikkat çekmiştir. Zira insan, özü varlığın yakınında ikamet eden ve kendi varlığının özünü düşünebilen bir varolan olarak eksistenz'dir.

Heidegger'in düşüncesinde kayda değer bir diğer mesele antroposentik bir yaklaşımla dünyasını inşa eden modern insanı tefekküre dayalı düşünme ile özüne davet etme çabasıdır. Varlığın yanlış yorumlanması 'Tanrı'yı ölüme', insanı öznelliğe mahkum etmiş olsa da, insan bunu tersine çevirebilecek potansiyele sahiptir. Bunun için öncelikle Dasein'in kendi-olma hali önünde engel olan das Man'dan sıyrılması gerekir. Çünkü ben, ancak kendi-olma ile kendisinin dünya-içinde-olan olduğunun farkına varabilir.

Heidegger'e göre insan düşüş sonucu suçlu olmaz, bilakis das Man'da kaybolup kendinden ayrıldığında suçlu olur. Çünkü insan das Man'da kaybolup kendi olmadığında, metafiziksel anlayış kendi özünü, varoluşunu, varlık ve Tanrı'ya dair anlayışını şekillendirmektedir. Buna karşın tefekküre dayalı düşünme ile das Man'dan sıyrılma başarısını gösteren insan, varlığı doğru yorumlayarak, homo humanusa ulaşabilir.

Burada zikredilen meseleler ışığında metafiziksel düşünmeyi eleştirerek metafiziksel olmayan bir düşünme tarzı arayışı içerisinde olan Heidegger bu yönde ciddi bir çaba sarf etmiş olsa da, bütünüyle başarılı olduğu söylenemez. Nitekim Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde kullanmış olduğu beşeri varoluş, Dasein ve geçicilik kavramları yanı sıra Dasein analizi ile St. Paul'un Kitab-ı Mukaddes teolojisi arasındaki benzerlikler vardır. Hatta Bultmann Heidegger'in Dasein analizini Yeni Ahit'e benzerliğinden dolayı Yeni Ahit'in sekülerleşmiş felsefi bir versiyonu olarak değerlendirmiştir. Görüldüğü üzere Heidegger kökenine karşı mücadeleci bir tavır sergilemiş olsa da, kendi tespiti olan 'köken gelecekte kalır' cümlesi Heidegger'in teoloji ile koparamadığı bağına doğrular niteliktedir. Derrida'nın dekonstrüktif okuma sonucunda Heidegger'i metafizik gelenekle irtibatlandırması da düşüncelerimizi destekler niteliktedir. Öyle ki Heidegger'in kullanmış olduğu köken, dünyasallık, düşüş, sonluluk ve tarih kavramlarının yanı sıra, Dasein'a ilişkin değerlendirmeleri Derrida'ya göre hümanistik düşünce tarzını yansıtmaktadır. Derrida'nın Heidegger hakkındaki bu tespitleri, Heidegger'in "her karşı hareket zorunlu olarak özünde karşı çıktığı yere bağlıdır" sözüyle Nietzsche felsefesini metafizik gelenek içerisinde konumlandırmasını hatırlatır niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Altenbernd Johnson, P. (2013). *Heidegger Üzerine*, (Çev: Adnan Esenyel), Ankara: Sentez Yayıncılık. (2000).
- Aristoteles. *Metafizik*. (2010). (Çev.: Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aşkın, Z. & Çellik, H. (2015). “Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer”. *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 5(2), 1-32.
- Bal, M. (2017). “Tanrı Felsefeye Nasıl Girer? Sorusuna cevaplar olarak Platon’un Euthypron Diyaloğu ve Heidegger’in Ontoteoloji Eleştirisi”. *Felsefi Düşün*, (8), 17-46.
- Beierwaltes, W. (1995) “Heidegger’s Rückgang zu den Griechen”, *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, (1), 3-30.
- Brachtendorf, J. (2011). “Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung: Nietzsches Wort <Gott ist tot>”. Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. 105-128. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Broniowski, S. (2010). “Über Theologisches und Atheistisches bei Günther Anders und Martin Heidegger” [Bildiri]. Marburg.
- Cevizci, A. (2013). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Colony, T. (2019). “Tanrı’nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı: Heidegger’in Nietzsche ile Karşılaşması”. Sadık Erol ER & Volkan Ay (Haz.), İçinde *Heidegger’in Nietzschesi*. 51-71. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coriando, P. L. (2011). “Seinsbedürfnis, Zum letzten Gott in Heidegger Beiträgen zur Philosophie”. Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. 89-104. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Coriando, P. L. (1998). *Der letzte Gott als Anfang, Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heidegger “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Çüçen, A. Kadir. (2006) “Heidegger ve Felsefe”, *FLSF*, Sayı:1, 7-24.
- Danner, H. (1971). *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Demirhan, A. (Ed.). (2004). *Heidegger ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayınları.

- Er, S. E. & Ay, V. “Sunuş”, *Heidegger’in Nietzschesi*, Sadık Erol ER & Volkan Ay (Haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erdem, E. (2014). “13. Yüzyılda İbn Sînâcı Bir Hıristiyan Filozof: John Duns Scotus (Tanrı Niçin Metafiziğin Konusu Değildir?)”, Doç. Dr. Murat Demirkol Ar. Gör. M. Enes Kala (Ed.), *Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Esposito, C. “Heidegger, von der Faktizität der Religion zur Religion der Faktizität”, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. 47-68. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Fehér, İ. M. (2000). “Heidegger’s Kritik der Ontotheologie”. Albert Franz & Wilhelm G. Jacobs (Ed.). In *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. 200-223. Paderborn:Ferdinand Schöningh Verlag.
- Fischer, N. (2011) “Vorüberlegungen zur Gottesfrage im Denken Martin Heideggers vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation”. Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. 11-30. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Franzen, W. (1975). *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Gaderer, A. (2012). *Die Gottesfrage als mit-leitendes Motiv im Denken des frühen Heidegger* (Magisterarbeit). Wien: Universität Wien.
- Gillespie, M. A. (2019). “Heidegger’in Nietzschesi”. Sadık Erol ER & Volkan Ay (Haz.). İçinde *Heidegger’in Nietzschesi*. 38-50. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Greb, S. (2013). *Das Heilige und die Theologie Das Verhältnis von Religion und Welt bei Heidegger* (Inaugural Dissertation). Würzburg: Julius-Maximilians-Universität Institut der Systematische Theologie.
- Greisch, J. (2004). “İdipsum: İlahi Benlik ve Postmodern Özne”. Ahmet Demirhan (Çev./Ed.). *Heidegger ve Din*. 107-147. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Gutschmidt, R. (2016). *Sein ohne Grund, Die post-theistische Religiösität im Spätwerk Martin Heidegger*. München: Karl Alber Verlag.

- Heidegger, M. (2013). "Brief über den Humanismus." Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Wegmarken*. 313-364. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). "Bremer Vorträge: Einblick in das was ist". Günter Figal (Ed.). In *Heidegger Lesebuch*. 279-310. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen* GA 41, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,
- Heidegger, M. (2007), "Die Zeit des Weltbildes", Günter Figal (Ed.), In *Heidegger Lesebuch*. 229-246 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften* GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Hegels Begriff der Erfahrung (GA5). Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Holzwege*. 115-208. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Identität und Differenz* (6.Auflage). Stuttgart: Neske.
- Heidegger, M. (2010). *Kant und das Problem der Metaphysik* (7. Basim). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). "Kants These über das Sein". Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Wegmarken*. 445-480. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche II* GA6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). "Nietzsches Wort Gott ist tot". Friedrich Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Holzwege*. (209-268). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides* (2.Auflage) GA 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Phänomenologie und Theologie*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.) In *Wegmarken*. 45-78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2013). "Platons Lehre von der Wahrheit". Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Wegmarken*. 203-238. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1971). *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. H. Feick (Ed.). Tübingen: Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (19. Baskı). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000), "Überwindung der Metaphysik" GA7. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Vorträge und Aufsätze*. 67-98. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (2. Basım), (Çev.: Kaan H. Ökten). İstanbul: Agorakitaplığı. (1927).
- Heidegger, M. (2010). "Varlık ve Görünüş", Özgür Aktok & Metin Bal (Ed.). İçinde *Heidegger*. 59-75. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Heidegger, M. (1997). *Vom Wesen der Wahrheit* (8. Basım), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000), "Was heisst Denken?" GA7. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Vorträge und Aufsätze*. 127-144. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Was ist Metaphysik?* (16. Baskı). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Was ist das die Philosophie?* (11.Basım). Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Held, K. (1980). "Heideggers These vom Ende der Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34 (4), 535-560.
- Herrmann, F.W. (2011) "Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers". Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), In *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. (31-46). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Herrmann, F.W. (2011). "Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe". Norbert

- Fischer/ Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- İngraffia, B. (2002). "Heidegger'in Unutuşu: Kitab-ı Mukaddes Teolojisinden Temel Ontolojiye". (Çev.: Ahmet Demirhan), İçinde *Heidegger ve Teoloji*. 75-144. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kant, İ. (2017). *Arı Usun Eleştirisi* (5. Baskı), (Çev.: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Kordić, I. (2003) "Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger", *Prolegomena* 2(1), 19-39.
- Kovanlıkaya, A. (2012). "Kant'ın Metafizik Eleştirisi". Erdal Yılmaz (Haz.). İçinde *Kant sonrası metafizik üzerine konuşmalar* (2.Baskı). 11-46. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kutluer, İ. "Metafizik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/metafizik> 05.04.2020.
- Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Marion, J.L. (2004). "Çifte Putperestlik", (Çev.: Ahmet Demirhan). İçinde *Heidegger ve Din*. 69-106. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Marx, W. (1980). *Heidegger und die Tradition* (2.Basım). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Megill, A. (2012). *Aşırılığın peygamberleri Nietzsche- Heidegger- Foucault-Derrida*, (Çev.: Tuncay Birkan). İstanbul: Say Yayınları.
- Melčić, D. (1986). *Heideggers Kritik der Metaphysik und das Problem der Ontologie*. Würzburg: Königshausen&Neumann Verlag.
- Moran, D. (1992). "Die Destruktion der Destruktion", Karsten Harries & Christoph Jamme (Ed.). In *Martin Heidegger Kunst-Politik-Technik*, 295-318 München: Fink Verlag.
- Nietzsche, F. (2011). *Böyle Söyledi Zerdüş*. (Çev.: Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Die Fröhliche Wissenschaft* [e-book]. Weimar: e-book Verlag.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. (Çev.: Sedat Umran). İstanbul: Birey Yayınları.
- Ökten, K. H. (2006). *Heidegger Kitabı* (2.Basım). İstanbul: Agora Kitaplığı.

- Ökten, K. H. (2012). “Heidegger ve Metafizik”. Erdal Yılmaz (Haz.). İçinde *Kant sonrası metafizik üzerine konuşmalar* (2.Baskı). 177-203. İstanbul: Küre Yayınları.
- Özturan, H. (2019) “Sistematik Felsefe-I (Platon)”. *Felsefe Tarihi*, Celal Türer (Ed.). Ankara: Bilay Yayınları.
- Pfeiffer, H. (2013). *Nähe und Entzug Gottes in der Lichtung des Seyns* (Inaugural Dissertation). Wien: Universität Wien.
- Platon, (2006). *Devlet* (35.Baskı), (çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pleger, W. H. (1989). “Heideggers Kritik der Neuzeitlichen Wissenschaft und Technik”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43(4), 641-655.
- Pögeler, O. (2006). “Heidegger”. (Çev.: Doğan Özlem). *Heidegger üzerine iki yazı*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Pöltner, (2011). “Philosophie als Korrektion der Theologie Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie”. Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. 69-88. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Prudhomme, J. O. (2002). “Mutlak Tanrı'nın Geçip Gitmesi Heidegger'de Modernliğin Teolojik Değerlendirilişi”, Ahmet Demirhan (Ed.). İçinde *Heidegger ve Teoloji*. 169-180. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Roesner, M. (2007). “Logos und Anfang Zur Johanneischen Dimension in Heideggers Denken”. Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). In *Heidegger und die christliche Tradition*. 33-54. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schubbe, D. Lemanski, J. Hauswald, R. (2013). *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Steiner, W. (2006). *Die Aufgabe des Denkens Martin Heidegger und die philosophische Mystik* (Inaugural Dissertation). Augsburg: Philologisch-Historischen Fakultät Der Universität Augsburg.
- Tapp, C. (2017). “Christliche Philosophie-Ein hölzernes Eisen?”, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 139 (1), 1-23.

- Tepe, H. (2003). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (2.Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Thomson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. (Çev.: Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Thurner, R. (2011). "Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie und Gottesvorstellung". Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.) In *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. 175-194. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Towarnicki, F. (2017) *Martin Heidegger anılar ve günlükler* (3.Basım). (Çev.: Zeynep Durukal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Trawny, P. (2016). *Martin Heidegger Eine Kritische Einführung*. Frankfurt am Main Vittorio Klostermann.
- Türkyılmaz, Ç. (2004). "Heidegger'in "Ontoloji Tarihi"nde Kant Felsefesinin Yeri". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21(1), 165-181.
- Williams, J. (2005). *Heidegger'in Din Felsefesi*. (Çev.: Mehmet Türkeri). İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Williams, J. (2002). "Heidegger'in Din Felsefesi", (Çev.: Mehmet Türkeri/Murat Yıldız), *Tabula-Rasa*, 2(6), 187-224.
- Yılmaz, E. (2012). "Sunuş". Erdal Yılmaz (Haz.). *İçinde Kant sonrası metafizik üzerine konuşmalar* (2.Baskı), 5-8. İstanbul: Küre Yayınları.
- Young, J. (2017). *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*. (Çev.: Elif Korkut). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Zimmerman, M. E. (2011). *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma, Teknoloji, Politika, Sanat*. (Çev.: Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Fatma Tosun Köse
Doğum Yeri ve Tarihi	03.04.1987 Gelnhausen / Almanya
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası İlahiyat Programı
Y. Lisans Öğrenimi	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri / Felsefe Tarihi
Bildiği Yabancı Diller	Almanca, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çalıştığı Kurumlar	Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İletişim	
E-Posta Adresi	ftosunkose@bayburt.edu.tr
Tarih	30.06.2020