

İNSANIN VARLIK YAPISINDA TANRIYI İDRAK İMKÂNI OLARAK DİN

Hasan PEKER*

Özet

Din, hem bir duygu hem bir ilkeler bütünü olarak varlık gösterir. Dini, “insanın varlık yapısında” ve “Tanrı’yı idrak imkânı” olarak ele alarak, çalışmamızı sınırlandırmayı amaçladık. Bu çalışmamızda, insanın Tanrı tasavvurlarının yanı sıra, ilâhî kökenli dinlerin kutsal kitaplarında yer alan Tanrı telakkilerinin, ortak, benzer ve farklı yönlerine yer verdik. Farklı din müntesipleri arasında olduğu gibi, aynı dinin takipçileri arasında bile farklı Tanrı anlayışları olduğunu gördük. İnsanın Tanrı’yı, hem mahiyetçe sorgulaması, hem de varlığı, birliği, sıfat ve fiilleri konusundaki idrak çabası, kutsal metin ve yorum farkı, farklı Tanrı tasavvurlarının tezahürüne imkân veren unsurlar olarak gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İnsan, Din, İdrak, imkân

RELIGION AS THE POSSIBILITY OF KNOWING GOD IN THE CREATION OF HUMANITY

Abstract

Religion stands both for feeling and for a body of principles. We aimed to limit our study examining the religion as “the possibility of knowing God” and “in the creation of the human.” In this study, we mentioned the same, similarities and differences of God conceptions in the sacred texts of divine religions as well as in human conception of God. We observe that there are different perceptions of God both among the different religion adherents and the same religion adherents. The different perceptions of God can be observed on the bases of questioning the nature of God, attempting to understand of God’s existence, oneness, adjectives, acts, and characteristics and the differentiation of sacred texts and interpretations.

Key words: God, human, Religion, perception, possibility

* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, hasanpeker02@hotmail.com

Giriş

Din, “inanç,” “ibadet” ve “ahlak” başta olmak üzere, farklı içerikleri ile bir sistem olarak varlık gösterir.

Bu çalışmamızda dini, insanın varlık yapısında, ona aidiyeti açısından ele alarak, belli bir sınır içerisinde değerlendirmeyi esas aldık. Böylelikle din, daha çok insandaki “inanç(dinî duygu)” yetisine karşılık gelecek; sistem olarak din, daha dar ve daha temel bir açıdan değerlendirmeye alınmış olacaktır.

Ayrıca dini, ihata ettiği bütün konuları açısından değil de, “Tanrı’yı İdrak İmkânı” olarak ele alarak, çalışmamıza ikinci bir sınırlama getirmiş olmaktadır. Kısaca yinelemek gerekirse, dini, “İnsanın Varlık Yapısında” ve “Tanrı’yı İdrak İmkânı” olarak çalışmamıza konu edinmiş bulunmaktayız.

Konuyu işlerken, insanın varlık yapısında(/fitrat) kendisini duyuran Tanrı’ya dair tasavvurların yanı sıra, üç semavi dinin kutsal kaynaklarında (Tevrat, İncil ve Kur’ân-ı Kerim) yer alan Tanrı telakkilerini ele alacak, aralarındaki ortak, benzer ve farklı yönleri öne çıkaran alıntılardan yararlanacak, referanslarına metin içerisinde yer vereceğiz. “İdrak” sözcüğünden ne kastettiğimize gelince:

İdrak, Türkçe’de “isim” olan, sonuna “etme/etmek” ekleri aldığı fiil halini alan bu kelime, Arapça kökenli mastar bir isimdir. Arapça’da Fiil olarak kullanıldığında, “yetişmek”¹ anlamında; bir yere varmayı, bir düzeye erişmeyi ifade eder. “Birinin diğerine yetişmesi, çocuğun ergenliğe, meyvenin olgunluğa ulaşması”² gibi. İdrak fiili “göz ile kullanılıncaya gözün bir şeye ilişmesi, onu yakalaması, dolayısıyla görmesi anlamına gelir.”³

İdrak, bazılarının göre gözle görmeyi ifade ederken, “bazılarının göre ise basiret anlamına gelir.”⁴ Basiret, “göz kuvveti ile görme(nin)”⁵ ötesinde, “hakikatleri müdrik ol(ma), anla(ma),”⁶ “kalp(/gönül) gözü ile gör(me)”⁷

¹ Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l-arûs* (thk. Mustafa Hıccâzî), I-XL, Kuveyt, 1993, XXVII, 136; Cevherî, Ebû Nasr İsmail ibn Hammâd, *es-Sihâh tâcu’llüga ve sıhâhi’l-arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr), I-VII, Dâru’l-ilm li’l-melâyin, I.Baskı, Beyrut 1990, IV, 1582-1583.

² Cevherî, IV, 1582-1583; Uneys, İbrahim vd., *el-Mu’cemu’l-Vasit*, I-II, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul, Ts., I, 281.

³ Cevherî, IV, 1582-1583; İsfahanî, Rağîb, *Müfredât* (thk. Adnân Dâvûdî), Dâru’l-kalem, Dimaşk 1992, 312; Uneys, 281.

⁴ İsfahanî, 312.

⁵ Yeğîn, Abdullah, *Osmanlıca-Türkçe (İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî) Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, 52.

⁶ Yeğîn, 52.

⁷ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979, X, 571; Yeğîn, 52.

anlamlarına gelmektedir. Biz de idrak etmeyi, “anlamak,”⁸ “akılla anlamak,”⁹ “akıl erdirmek,”¹⁰ “kavramak,”¹¹ “tasavvur etmek,”¹² “sezmek,”¹³ “farkına varmak”¹⁴ “tanımak”¹⁵ ve “bilmek”¹⁶ gibi anlamları ihata eden ve “zihni faaliyetin her aşaması için kullanılan”¹⁷ bir çatı kavram olarak ifade etmeyi tercih etmiş bulunuyoruz.

İdrak, “bir şeyin en uzak noktasına ulaşmayı”¹⁸ da ifade eder. Bunu, yukarıda yer verdiğimiz diğer bir anlamı olan “bilmek” fiili ile bir arada düşündüğümüzde, “bir şeyi bütün kemaliyle ihata etmek”¹⁹ veya “bir şeyi bilmede zirve yapmak,”²⁰ künhüne varmak gibi başka anlamlar da içerir. Ancak, idrak Tanrı’ya yönelik olunca, bu içerikleri ile anlaşılmasının problem teşkil edip etmeyeceği önem arz eder.

Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse idrak: “Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili (kendisinin dışındaki) durum ve gerçeklerin farkına vararak,”²¹ “onların bilgisini elde etmesine imkân veren”²² “zihinsel yorum(u da içeren),”²³ “algılama kabiliyeti(dir.)”²⁴ Bu kabiliyet, duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır.”²⁵ “Hissî olarak tezahür ettiğinde eşyanın bilgisine, aklî olarak tezahür ettiğinde ise küllî olanın bilgisine imkân vermektedir.”²⁶

⁸ Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, 266; Sarı, Mevlüt, *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982, 487; Yeğin, 253.

⁹ Uneys, 281.

¹⁰ Yeğin, 253.

¹¹ Mutçalı, 266; Sarı, 487; Yeğin, 253.

¹² Hökelekli, Hayati, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XXI, İstanbul, 2000, 477.

¹³ Mutçalı, 266.

¹⁴ Mutçalı, 266.

¹⁵ Hökelekli, 477.

¹⁶ Ahmed el-Âyed vd., *el-Mu’cemu’l Arabiyyu’l- Esasî*, Larus, Tunus, 1988, 448; Yazır, III, 2016; Hökelekli, 477.

¹⁷ Hökelekli, 477.

¹⁸ İsfahanî, 312.

¹⁹ Cürçani, Ali b. Muhammed Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifat*, Daru’n-Nefais, I.B., Beyrut, 2003, 72.

²⁰ Uneys, 281.

²¹ Hökelekli, 477; bkz. Çağbayır, Yaşar, Ötüken Türkçe Sözlük (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, II, 2095.

²² Hökelekli, 477

²³ Çağbayır, II, 2095.

²⁴ Hökelekli, 477.

²⁵ Hökelekli, 477.

²⁶ Bkz. Ahmed el-Âyed, 448; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav Yay., İstanbul, 1995, 487.

İdrak, “en geniş anlamıyla bilmektir.”²⁷ Bilmenin sonucu olan bilgi de, yine “en geniş anlamı ile var olanı tanıtan, var olanı zihinde temsil eden şeydir.”²⁸ Bu da demek oluyor ki: “varlık meselesi aslında varlığın bilgisinin meselesidir.”²⁹

Dinin birincil ve vazgeçilmez meselesi varlık meselesidir. “Varlık meselesi denince de, ilk akla gelen Tanrı’dır.”³⁰ Tanrı’yı idrak etmek, yani “algılamak, O’nu bilmek, Altson’un epistemik emperyalizm olarak nitelediği duyumsal olan algıyla sınırlanmazsa mümkündür.”³¹ “Din, bu imkânı kritik etmenin iki ayağından (felsefe/vahy) biri,”³² bizatihi bu imkânın kendisidir.

İdrak, “ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir;”³³ “yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde getiriyorsa tasdik”³⁴ diye adlandırılmaktadır. “Kavram analizleri ilki (tasavvurat), hüküm bildiren cümle analizleri ise ikincisi (tasdikat) çerçevesinde mütalâa edilmiştir.”³⁵ Tasdik, bir önermenin “bilgi açısından geçerliliğini”³⁶ ve “doğruluğunu kabul etme(nin)”³⁷ yanı sıra “bir doğruya, terimlerinin apaçıklığından dolayı bağlanma halini”³⁸ de ifade eder. Bu, anlam ve içeriğiyle tasdik, dinî inanç daha doğrusu dinî inancın temel umdesi olan ilâhî(aşkın) varlığa “iman” için de geçerlidir; Çünkü dinî inanç(/iman), “en azından bir miktar aklî düşünmeye dayanır. Burada söz konusu olan aklî düşüncenin hususi sureti, bir hükmün ya da önermenin doğru olduğu inancıdır. Doğru kabul edilen böyle pek çok inanç, dinî inanca sahip kimsenin şuurlu şuursuz entelektüel bağlılıklar kümesini oluşturur.”³⁹ Burada iman için ifade edilen “şuurlu şuursuz” değerlendirmesini, “bilgi-

²⁷ Ahmed el-Âyed, 448.

²⁸ Öner, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, 1.

²⁹ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, 148.

³⁰ Bkz. Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-er Yayınları, 2.Baskı, Konya, 1999, 69.

³¹ Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı,” *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı, 32, Ankara, 2000, 57.

³² Gilson, Etienne, “Latin İbn Rüşdçülüğü” (Çev. Murtaza Korlaelçi), *Felsefe Dünyası*, T.F.D.Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, 119.

³³ Hökelekli, 477.

³⁴ Hökelekli, 477; Kaya, Mahmut, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001, 127.

³⁵ Bkz. Kaya, 127.

³⁶ Kaya, 127.

³⁷ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, 1498.

³⁸ Cevizci, 1498.

³⁹ Peterson, Michael vd. *Aklî ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-* (Çev. Rahim ACAR), Küre Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2012, 447.

iman” ilişkisi çerçevesinde; “ince tahlile ve argüman kurmaya girişmek güçlü bir dinî inanç için ne zorunlu ne de yeter şarttır”⁴⁰ şeklinde anlamak lazımdır. Tasdikın, “bir hükmü iz’an ile kesin olarak kabul etmek”⁴¹ biçimindeki tanımında yer alan “iz’an” için yapılan şu açıklama, konunun anlaşılmasına katkı verecektir: “Tasdikte aranan iz’anın tam olarak yakîn, kesinlik ifade etmesi icab etmediğinden ‘zann-ı galib’ denilen avamın tasdiki ve mukallidin imanı yeterli ve makbul görülmüştür.”⁴² İmanda aranan “kesinlik,” ona dair bilgide şart koşulmamıştır. Ancak bu, “imanın aklî süreçlerden tümüyle ayrı ve onlarla alakası kesilmiş olduğunu varsaymamızı gerektirmez.”⁴³ Dikkat çekmeye çalıştığımız budur. Zira her büyük din, imana merkezi bir rol biçiyor ve salt imanı geçerli görüyor olmakla birlikte, tefekkür ve tahkiki de yüceltir ve ona teşvik eder.

“İnsanın varlık yapısında Tanrı’yı idrak imkânı olarak din” diye ifade ettiğimiz konu başlığımız, Tanrı’ya ilişkin beşeri idrakin imkânını zımnen kabul eden bir yaklaşımdır. Ancak, bu idrakin mahiyetini ve epistemik değerini başvuru bilgisi kaynakları ve Tanrı’ya dönük işlem değerleri ortaya koyacaktır.

Dinde İdrak Konusu Olarak Tanrı ve İnanç

İnsanlık tarihi ile başlayan ve ona paralel gelişme gösteren din, çok çeşitli yönleri içermesi sebebiyle farklı tanımlamalara konu olmuş ve bu tanımlarda bir birlik sağlanamamıştır. Bu tanımlar içerisinde, konumuzu temsile daha yakın gördüğümüze yer vermek istiyoruz: Din, “Tanrı kavramının da genellikle içinde bulunduğu inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yapılan ibadetler bütünü(dür.)”⁴⁴ Bu durumda dinlerin en temel iki unsurundan söz edilebilir: “İnanç” ve “ibadet.” Her iki unsur da hemen hemen bütün dinlerde bir “Yüce Tanrı/Varlık” ile ilgilidir ve Bu Yüce Varlık, insan açısından inancı da içeren bir idrake konu olarak varlık göstermektedir.

Şu bilinmelidir ki, “Allah’ı ma’rifet ve O’na imanda aklın büyük bir rolünün olduğu, ancak tek rolün onun olmadığı”⁴⁵ açıktır. Allah’ı idrak etmenin yanı sıra O’na iman etmekten de söz ediliyorsa, din(/öğretilerin)in daha bir ön plana çıkması kaçınılmazdır. Ancak Tanrı’yı idrak noktasında,

⁴⁰ Peterson, 447.

⁴¹ Gölçük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, 88.

⁴² Gölçük, 89.

⁴³ Peterson, 447.

⁴⁴ Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, berikan yayınevi, 3.Baskı, Ankara, 2011, 32.

⁴⁵ Ulutürk, Veli, *Kur’ân-ı Kerim Allah’ı Nasıl Tanıtıyor*, Nil Yayınları, İzmir, 1994, 280.

her ikisinin de insan için birer imkân oldukları görülmektedir. E.Boutroux, dinlerin temel akidelerinin iki olduğunu belirttikten sonra “Hayat sahibi ekmel ve her şeye kadir bir Allah’ın varlığına ve O’nun insan (ve kâinat)la münasebetine”⁴⁶ yer verir. Zira “bir Tanrı üzerine spekülasyonlar ileri sürmeyen, kâinatı idare eden kanunlarla ilgilenmeyen, yani bir kozmogoniye sahip olmayan hemen hiçbir din yok gibidir.”⁴⁷

E. Boutroux, dinî bir akidenin ilk unsuru olarak gösterdiği Tanrı’ya imanı da şöyle ele alır: “Allah’a inanmak, Allah’ın bizim kendisine olan inancımızdan bağımsız olarak özel bir tarzda var olduğuna inanmaktır.”⁴⁸ İlâhî dinlerin, Allah’ın varlığı yanında ondan daha da fazla “birliği”ne vurgu yaptıklarını kaydetmekte yarar vardır.

Tanrı’yı tanıma imkânı olarak gördüğümüz din, bize nasıl yardımcı olmakta, Tanrı’yı tanıma yoluna bizi nasıl iletmektedir?

Gazzâlî, “Allah’ı tanımak ve onun huzurunun güzelliğini müşâhede etmek kalbin sıfatıdır”⁴⁹ diyerek, kalple Allah’ın varlığının tanınacağına işaret etmiştir. Kierkegaard da “Tanrı ispat edilen bir fikir değildir, kendisi ile ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır”⁵⁰ sözüyle benzer görüşü dile getirir. Biz, Tanrı’yı idrak imkânı olarak, ister dinî ister felsefî bir duruşu temsilen olsun “sezgisel(mistik)” yaklaşımları konumuzun dışında tutacağız. Dinin bizzat kendi kaynaklarında yer alan söylemlerin muhakeme edilmesi, Tanrı konusunda daha bir aydınlık sağlayacaktır.

Dinî muhtevanın muhakemeye konu edilmesi, tabiidir ki düşünmek kadar, sorgulamayı da içerir. Evet, “kalben kabul ve bağlanma”⁵¹ anlamına gelen “iman” dinin olmazsa olmazıdır. Ancak, ilim imandan daha az önemli değildir. Çünkü imanın konusu “önce bilinmeye muhtaçtır.”⁵² Zarathoustra, “Sorularla keşfedilen din en iyi dindir”⁵³ der. “Platon da Sokrates’in diliyle, sorgulamayan bir yaşamın yaşamaya değer olmadığını söyle(miştir).”⁵⁴ Dini hayat açısından büyük önemi haiz iman ve ilim konusunda ölçülü

⁴⁶ Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din* (Çev. Hasan Katipoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, 443.

⁴⁷ Taylan, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, 78.

⁴⁸ Boutroux, 386.

⁴⁹ Çubukçu, İbrahim, *Agâh, İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, Ayyıldız Matbaası, 4.Baskı, Ankara, 1983, 33.

⁵⁰ Albayrak, Halis, *Kur’ân’da İnsan- Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993, 254; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4.Baskı, Ankara, 1999, 228.

⁵¹ Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifât*, Daru’n-Nefâis, 1.Baskı, Beyrut, 2003, 99.

⁵² Bkz. Atay, Hüseyin, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993, 51-53.

⁵³ Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji* (Çev. Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya, 1994, 277.

⁵⁴ Magee, Bryan, *Yeni Düşün Adamları* (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), Birey ve Toplum Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1985, 4.

olmak ve şu hassas durumun farkında olmak gerekir: “Eğer toplumda herkes durmadan inançların dayanaklarını irdeleyen kuşkulu aydınlar olmaya başlarsa bir şeyler yapma olanağını yitirirler. Ama bu tür ön dayanaklar sorgulanmazsa da, bu sefer toplum kemikleşir, inançlar dogmatikleşir ve düşün yavaşlar.⁵⁵

Tanrı’yı İdrakin Mahiyeti

Dinî iddiaların düşünmeye, sorgulamaya konu olması bütünüyle sınırsız değildir. Çünkü hakikatte “insan aklı, dinin dışındaki bütün hakikatleri ihâta edemediği gibi, dini hakikatleri de (Tanrı’nın keyfiyeti gibi) tamamen kavrama gücüne sahip değildir.”⁵⁶ “Nesneleri bile biz mahiyetleriyle birlikte değil, daha ziyade duyu ve tecrübemize konu olan yanlarıyla bilir ve tanırken”⁵⁷ P. Ortega’nın ifadesiyle “bizatihi metaempirik olduğundan empirik bir gösterimin konusu olamayan dinin temel konusu olan (Tanrı)⁵⁸ nasıl olur da mahiyetince bilinebilir? Ulûhiyet konusunda din, bizi felsefî imkânın götürebileceğinin bir adım ilerisine götürür ama bütünüyle o alanın esrarını gözler önüne sermesi de beklenemez. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi dinin, felsefeden çok daha farklı olarak bir ‘iman’ boyutu vardır ve iman, Anselmus’in ifadesiyle, “dine ait şeylerde, bu âlemin anlaşılmasında deneyin gördüğü işi görür”⁵⁹ fakat kendine özgü bir mahiyette.

Tanrı’nın, “mahiyetiyle varlığının birbirinden ayrılmayacağına”⁶⁰ ya da O’nun “mahiyetiyle varlığını birbirinden ayırmak gerektiğine”⁶¹ dair tartışmalara girmeden, şunu söyleyebiliriz: “Bizzat teistin kendisi Tanrı’yı “mahiyeti itibariyle bilinmeyen bir varlık” olarak tanımladığından,”⁶² O’nun “Zatını bilmek ayrı şey, var ve bir olduğunu bilmek ayrı şey”⁶³ diye düşünür. O halde, meseleyi bu yönüyle değerlendirmek lazım gelecektir.

⁵⁵ Magee, 4.

⁵⁶ Taylan, Necip, *İlim-Din*, 174.

⁵⁷ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 167.

⁵⁸ Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.Baskı, Ankara 1997, 103; Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı” *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Ankara, 2000, Sayı: 32, 65.

⁵⁹ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev., H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1991, 148.

⁶⁰ Reçber, 65.

⁶¹ Bolay, Süleyman Hayri, “Hegel’in İnsana Bakışı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 30, Ankara, 1999, 19-20.

⁶² Aydın, Mehmet, “Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefî Bir Tahlil-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 1, İzmir, 1983, 30.

⁶³ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 167.

Tanrı'nın idraki hususunda bunlar bilindikten sonra, "Tanrı'nın mahiyet ve sıfatları hakkında sorulan soruların, eşyayı tanımaya çalışırken sorduklarımızdan farklı olacağı"⁶⁴ kendiliğinden ortaya çıkar. "Mesela, Tanrı için nicelik, nitelik, yer, zaman vb. kategorilerle ilgili sorulara verilecek cevaplar O'nu bize yanlış tanıttacaktır."⁶⁵

Tanrı'yı İdrak ve Dinin Mahiyeti

Daha önce tanımına yer verdiğimiz dinin, kaynak itibariyle "beşerî"⁶⁶ bir tecrübe olduğu yönündeki görüşlerin yanı sıra, "ilâhî"⁶⁷ kaynaklı bir tecrübe olduğu ağırlıklı olarak kabul edilir.

Tanrı'yı idrak imkânı olarak dini söz konusu etmemiz, doğrudan beşerî ve ilâhî olmak üzere "din" diye tanımlanan bu tecrübeleri çağırıştırır. Biz, temelde ilâhî kaynaklı olan (sonradan tahrif edilenler de dâhil) dinleri eksen almayı düşündüğümüzden, "beşerî" diye nitelenenleri ayrıca irdelemeyi düşünmüyoruz. Ancak, ilâhî dinlerin farklı yapısına da işaret etmeyi gerekli görüyoruz.

Beşerî din yani beşer kaynaklı din, "tabii din(insanlık dini/akıl dini)" diye de anılan bu din(/ler)i, ilâhî olan din(/ler)den ayıran en önemli faktör "vahye yer vermeyiş(ler)idir."⁶⁸

Salt akıl dini düşüncesine, "ilk olarak İbn Rüşd gibi Kurtuba'lı, yine onun gibi Aristotelesçi ve yine onun gibi din ile felsefeyi uzlaştırmaya eğilimli olarak vasf(edilen) Maimuni'de karşılaşıldığına dikkat çek(ilir)"⁶⁹ ve Rönesans sonlarında, tarihi dinlerden bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan bir dinin, özellikle arandığına⁷⁰ işaret edilir.

Acaba yalnız başına akla dayanan "tabii bir din"ın olması mümkün müdür? Elbette ki bu soruya farklı cevaplar bulunabilir. Biri menfi ötekisi müspet iki farklı görüşe yer vermeyi kâfi görüyoruz. "Aklî bir din, imkânsızdır ve eşyanın mahiyeti nedeniyle, terimlerde bir iç çelişmedir."⁷¹ İbn Rüşd, bunu mümkün görür ancak şunu ilave eder: "yalnız başına akla dayanan bir dinin mümkün olduğunu kabul eden kişi, bu dinin, hem akıl hem

⁶⁴ Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997, 189.

⁶⁵ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 189.

⁶⁶ Bkz. Küçük, 52.

⁶⁷ Bkz. Küçük, 51.

⁶⁸ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, 141.

⁶⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, 166; Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul, 1992, 629.

⁷⁰ Timuçin, 206.

⁷¹ Bkz Sorokin, P.A., *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, I-II (Çev. M. Münir Raşit Öymen), I, İstanbul, 1974, 210.

de vahiyden kaynaklanan dinlere göre daha az mükemmel olacağını kabul etmek zorundadır.”⁷² İbn Rüşd’ün söylemek istediği, vahiy dinleri yanında, tabii diye nitelenen “akıl dini”nin soluk, sönük ve tabii ki yetersiz kalacağıdır. Fransız düşünürü Guyau, “insanlık dini, ruh gittikten sonra vücutta hayatı tutmaya çalışmaktan ibarettir”⁷³ sözleriyle aynı şeyi ifade eder.

Mümkün olup olmadığı yönünde kısmen ele aldığımız tabii dine neden lüzum görüldüğü de bahse konu edilebilir. Öyle ya, semâvî din(ler) dururken, başka dini arayışlara neden lüzum duyulsun?

Bu soruya cevap arayışımızda, yine iki farklı bakış açısını dikkatimize sunan bir araştırmaya göz atalım. Din değiştiren(/muhtedi)lerin üzerinde yapılan bu araştırmada, şu önemli açıklama yer almaktadır: “Yeni dinî akımlara girenlerin, toplumun kendilerine sunduğu dini reddetmeleri genelde din hadisesini veya Tanrı’yı reddetmeleri anlamına gelmez. Çünkü onlar kendi dinlerini reddettikten sonra başka dinî alternatifleri araştırma yolunu tercih etmişlerdir.”⁷⁴ Buradan şunu çıkarabiliriz; tabii din arayışlarının iki nedeni olabilir: İlki, aslında tabii din arayışları, bir realite olarak vahiy (semâvî) dinlerinin, başta Tanrı inancı olmak üzere bütün esasları ile tamamen reddidir. “Doğal din anlayışının, tanrıçılıktan tanrısızlığa geçiş arasında bulunan bir akım”⁷⁵ olarak konumlandırılması bunu gösterir. İkinci olarak da, aslında bu tür bir arayış, bütün bir ilâhî dinin realite olarak reddi değil de yaşanan kültürde mevcut olan şu veya bu dinin reddi olduğudur. Buna sebep, tecrübe edilen dinin, tecrübe edenin akıl ve hissini tatmin edemeyişi, yetersiz kalmasıdır.

Yukarıda yer verdiğimiz, hidayete erme anlamındaki ihtidâ araştırmalarını dikkate alarak ve ihtidanın zıddı anlamındaki ilhâdı da göz önünde tutarak İslâm’a baktığımızda şunu görürüz: Birincisi, İslâm’da diğer dinlere mesela Hıristiyanlığa nazaran ilhâd (/irtidat) vakalarına fazlaca rastlanmaz. İkincisi, nadir de olsa görülen ilhâd vakalarının, Tanrı düşüncesi noktasında yok denecek kadar az olacağıdır. N. Taylan, bu konuda şu açıklamaları yapar: “İslâm düşüncesinde ilhâd hareketlerinin en belirgin özelliğini vahye, peygamberliğe karşı çıkmalarında aramalı ve ilhâd kavramını bunun belirlediğini kabul etmelidir. Tanrı’nın varlığını reddetme hususunda çok şiddetli tenkide rastlamadığımız İslâm düşüncesi, bu yönüyle başka kültürlerle karşılaştırıldığında bir farklılık arz eder. Nitekim Batı düşüncesinde inkârcılığı ve dine karşı olmayı daha çok Tanrı’nın inkârı (ateizm) belirler. Böyle bir durumun her iki düşünce dünyası arasındaki

⁷² Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1999, 115.

⁷³ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, 1977, 156.

⁷⁴ Köse, Ali, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar*, İsam Yayınları, İstanbul, 1997, 58.

⁷⁵ Hançerlioğlu, 68.

vahiy telakkilerinin farklılığından kaynaklandığını düşünmek mümkün görünmektedir.⁷⁶

“Hıristiyanlığın problemleri ile İslâm’ın problemlerinin aynı olmadığını, bu görüşünü destekleyebilecek binlerce örnek verilebileceğini”⁷⁷ ifade eden M. Aydın, batı düşüncesinde beliren ateistçe duruşlar ve onların beslendiği Hıristiyan teizmine dair şunları söyler: “...Unutmamak gerekir ki, bu görüşlerin büyük bir kısmı Batı Hıristiyan teizmi geleneği içinde doğmuş ve gelişmiştir. Hıristiyan teizmindeki baba oğul teriminin önemle yer aldığı üçleme (teslis) düşüncesiyle Freud’un ateizmi; İsa’nın kişiliği üzerine kurulduğu öne sürülen Hıristiyan ahlâkının “bir de yüzünün öbür yanını çevir” anlayışı ve insanın günahkâr olarak dünyaya geldiği görüşü ile Nietzsche ve Camus’un başkaldırısı; köleliği ve ırk ayrımını kaldırmanın, yoksulluktan yakınmanın, Tanrı’nın yaratma bilgeliğine ters düştüğünü kabul etmekle Freud, Marx ve Engels’in iddiaları arasındaki ilişkiyi görmek pek zor bir iş olmasa gerektir. Başka türden bir teizm karşısında bütün bu eleştiriler güçlerinin önemli bir bölümünü yitirebilirler.”⁷⁸

G. Mensching, “...yüksek tipli dinlerde, Tek Tanrı’ya ulaşamama, bütün kitlelerde bir tecrit duygusu uyandırmakta ve tamamen meşru şekilde bir aracı, bir farklılaşma ve insana yakın olan sayısız semavî özlerin içinde yüce kudret konusunda bir uzmanlaşma arzusu meydana getirmektedir”⁷⁹ dedikten sonra şöyle devam eder: “Kitlelerin aynı dinî temayülü, İslâm’da da görülmektedir. Orada da Bir ve Yüce Tanrı, yüceliği içinde insana takdim edilmektedir. Oysa insan Tanrı’ya aracı güçler vasıtasıyla yaklaşmayı denemektedir. Yüksek dinlerden olan İslâm dini kitlelerin bu ihtiyacını temin etmemektedir.”⁸⁰ Ona göre, bu durumda kitleler elbette, “Tanrı’ya daha yakın araçlar arayacaklar ve onları evrende sayıları çok olan velilerin şahsında bulacaklardır.”⁸¹

Şimdi bu ifadelerden ortaya çıkan şudur: Yüksek tipli dinlerde ve tabii ki İslâm’da “Tanrı”, yüce (aşkın) bir varlık olarak sunulduğundan, kitleler O’na ulaşma (münasebet kurma) noktasında yetersiz kalmaktadırlar. Yani bizzat dinden kaynaklanan bu durum sebebiyle insanlar, bu ihtiyaçlarını Tanrı ile kendileri arasında “veliler” edinerek sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu hüküm, muharref dinler açısından değerlendirmeye açık olsa bile, muharref olmadığını ve ulûhiyeti en yetkin olarak temsil etmede yegâne din olma iddiasında bulunan İslâm için geçerli olmayacaktır. Zira insanlar için

⁷⁶ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 65.

⁷⁷ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 215.

⁷⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 183.

⁷⁹ Mensching, 141-142.

⁸⁰ Mensching, 141-142.

⁸¹ Mensching, 141-142.

dini vahiy yoluyla gönderen ve tabii ki, bu yol(Îlâhî Kitap)la onlarla konuşan Allah'ın kendisi olduğuna göre, nasıl olur da yine kendisinin yasakladığı - kendisiyle kulları arasında- aracı kurum(/lar)a (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 39/3.) imkân verecek şekilde hitabında bir boşluk bıraksın? Müellifin yer verdiği “veli(/aracı)” olgusu, psikolojik ve sosyolojik realite olarak Müslüman toplumda gözlenebilir, bu doğrulanabilir. Ancak bunun nedeninin birey ve grupların kendilerinde değil de, dinin kendisinde aranması, İslam(in vahiy) söz konusu edildiğinde bir doğruluk içermemektedir.

Tanrı, bildiğimiz varlıklara benzemeyip tümüyle başka olduğundan, O'nun idrak edilmesi, hele “O'nun dille anlatılmaya çalışılması sınırlı”⁸² olacaktır. Tanrısal aşkınlığın problemiğindeki güçlüklerden hareketle “Tanrı'dan değil, dinden söz etmenin daha doğru olacağını söyleyenler çıkmıştır.”⁸³ Şu da var ki, “dinî söylemdeki her türlü konuşma, aslında Tanrı eksenli bir konuşma”⁸⁴ olacaktır. Bu kaçınılmazdır. Gerçi, “Tanrı inancına yer vermeyen -en azından semavî dinlerde olduğu şekliyle- bazı dinler vardır.”⁸⁵ Mesela Budizm. Ancak bu konuda farklı yaklaşımlar söz konusudur. G. Mensching konuyla ilgili şunu söyler: “şayet teizmle sadece müşahhas bir Tanrı'ya iman kastediliyorsa, bu durumda Budizm şüphesiz teist değildir ama yine de, ateist değildir. Çünkü ateizmle, müşahhas ve müşahhas olmayan, her çeşit tanrısal özün inkârı kastedilmektedir. Buddha ve Budizm, Nirvana gibi tanrısal bir kurtuluş temeli kabul etmektedir.”⁸⁶ Hatta “Buda'nın kendisinin Budizmin bazı kollarında, bir çeşit Tanrı olarak kabul edildiğini”⁸⁷ göz ardı etmemek gerekir.

Semavî olmayan dinlerin ulûhiyetle ilişkileri açısından Budizm örneğinde yer verdiğimiz bu kısa değerlendirmeden sonra, başlangıçları itibariyle üçü de ilâhî (semavî) olan, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in ulûhiyete bakışını görmeye çalışalım.

Tanrı'yı İdrak ve Üç Semavi Dinde Ulûhiyet Tasavvuru

Dinler tarihine baktığımızda, şüphesiz aynı din(in mezhepleri) içinde bile Tanrı'ya dair farklı anlayışlara tanık olmak mümkündür. Ancak biz

⁸² Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1998, 64.

⁸³ Özcan, 41- 42.

⁸⁴ Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri, Ts, 33.

⁸⁵ Bkz Aydın, “Tanrı hakkında konuşmak”, 25; Kurt, Abdurrahman, *Din sosyolojisi*, Sentez Yayınları, 6.Baskı, Ankara, 2014, 90 ; Tresmontant, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri” (Çev. Hayrani Altıntaş), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987, 38.

⁸⁶ Mensching, 176,

⁸⁷ Kurt, 90.

yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, ilâhî dinlerdeki Tanrı tasavvurlarını, genel bir bakışla, karşılaştırmalara imkân verecek şekilde ele alıp inceleyeceğiz.

“Semavî dinler, kâinatı yaratan, ilim, kudret, irade sahibi mutlak bir varlığın var olduğunu ilk ve temel bir ilke olarak kabul etmekte birleşirler.”⁸⁸

J. Hick, “Büyük dinlerin hepsinin tecrübi köklerinde böyle aynı nihaî ilahî gerçeklik ile temas içinde olmalarına rağmen, farklı kültürlerin farklı düşünce formları ile asırlarca etkileşerek o gerçekliği farklı tecrübe etmelerinin gittikçe artan bir farklılaşmaya ve zıtlaşan bir işleyiş tarzına götürdüğüne”⁸⁹ işaret eder. Genelde dinler, özelde semavî dinler arasında bilhassa konumuzun esasını teşkil eden ulûhiyet yaklaşımlarında bile, ortak noktaların yanı sıra birçok farklılığın tarihi süre içerisinde tezahür ettiği bir realite olarak görüldüğünden, din ve “dinî düşüncenin geniş muhtevalı tahlillere daima ihtiyacı vardır. Şunu hemen belirtelim ki, büyük dinlerden, her birinin bu tahliller karşısındaki durumu birbirinden farklı olabilmektedir. Söz gelişi, Hıristiyanlıktaki Tanrı kavramının tahlili ile İslâm’daki Allah mefhumunun tahlili birbirinden oldukça farklı unsurları ihtiva etmektedir.”⁹⁰

Tanrı’nın idrak imkânı olarak görülmek istendiğinde, dinin iki açılımlı bir imkânı içerdiği görülecektir: İlki, “Tanrı’nın kendi varlığı hakkında konuşması sonucu ortaya çıkan kutsal metinler.”⁹¹ Örneğin, sözünü ettiğimiz “tek Tanrı’lı üç dinden her birinin özel bir kutsal kitabı vardır.”⁹² İkinci olarak da bu kutsal “kitapların muhtevisinin daha iyi anlaşılması gereğine binaen,”⁹³ bu metinlerin dışında ama onlarla ilgili tarih boyunca geliştirilen yorumlardır.

Kutsal metinler, kaynak itibariyle ilâhî olmalarına rağmen, beşere yönelik bir mesaj olduklarından, gönderilmeleri anlaşılmasını mantıken zorunlu kılar. Bu mesaja karşı insanların sorumlu tutulmaları, anlama gücüne sahip olmalarındandır. O halde daha ilk adımda kutsal metinler, insan düşüncesi ile bir etkileşim içerisine girmektedir.

Kutsal metinlerin, apaçık, anlaşılabilir ve spekülâsyonlara imkân tanımayan içeriklerinin yanında, farklı anlamalara ve yorumlamalara yol açan bir muhtevaya da sahip oldukları görülür. Bu nedenle, dolaylı olarak metinlerin kendilerinden ve tabii olarak farklı düşünebilmeleri sebebiyle

⁸⁸ *İslâm Gerçeği*, Komisyon, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1995, 5.

⁸⁹ Bkz Yaran, *Cafer Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, 202.

⁹⁰ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 44.

⁹¹ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 27.

⁹² Bucaille, Maurice, *Tevrat, İnciller ve Kur’ân* (Çev. Mehmet Ali Sönmez), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1987, 7.

⁹³ Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, I, 34.

insanlardan kaynaklanan, farklı ulûhiyet telakkileri ortaya çıkmıştır. Bu farklı ulûhiyet düşünceleri, sahih kutsal metin ve sarîh akıl paralelinde vasat (/ölçülü) bir konumda kaldıkları gibi, “katı bir antropomorfizm ile sınırsız bir sembolizm olarak aşırı uçlara da varabilmişlerdir.”⁹⁴

İster Yahudi, ister Hıristiyan veya Müslüman olsun, her din müntesibinin inanç esaslarına kendi kutsal metinleri kaynaklık eder. Yahudilerin kutsal kaynakları olan Eski Ahit, Hıristiyanlarca da muteber olduğundan, ayrıca, “Tevrat ve ona kitap ilavesiyle oluşturulan Ahd-i Atik arasındaki farklılıklar, inanç esaslarına pek etki etmediğinden,”⁹⁵ bu dinlerin inanç esaslarının temelini teşkil eden ulûhiyet hakkındaki öğretilerine, Yeni Ahit ve Eski Ahit’i referans alacağız. Mezhep boyutundaki detaylara girmeden, genel çerçevede teorik olarak işaret ettiğimiz farklı Tanrı tasavvurlarına böylelikle örnekler getirmiş olacağız.

Öncelikle, üç büyük dinde birbirine paralel görülen, ulûhiyete dair bazı alıntılara yer verelim istiyoruz. “Tanrı Yüce Bir Varlık’tır.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 7/54; Yeni Ahit - I. Timoteosa, 6/16; Eski Ahit - Mezmurlar, 145/3) “O’nu kimse göremez.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 6/103; Yeni Ahit - I. Timoteosa, 6/16; Eski Ahit - Çıkış, 33/20) “Dua edenlere yakındır.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 2/186; Yeni Ahit - Resullerin İşleri, 17/27; Eski Ahit - Mezmurlar, 145/19) “Bir’dir. O’ndan başka Tanrı Yoktur.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 2/255; Yeni Ahit - Matta, 23/9, Eski Ahit - Tesniye, 4/35) “Ezelî ve Ebedî’dir.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 57/3; Yeni Ahit - I. Petrus, 1/25; Eski Ahit - İşaya, 41/4) “Kadir’dir.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 67/1; Yeni Ahit - Vahiy, 11/17; Eski Ahit - Tekvin, 17/1) “Merhamet Sahibi’dir.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 18/58; Yeni Ahit - I. Yuhanna, 4/10; Eski Ahit - Mezmurlar, 145/8) “Adil’dir.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 3/195; Yeni Ahit - Resullerin İşleri, 17/31; Eski Ahit - Mezmurlar, 145/17) “Yaratıcı’dır.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 59/24; Yeni Ahit - Matta, 9/4; Eski Ahit - Tekvin, 1/1) “Kâinatı idare eden’dir.” (bkz. Kur’ân-i Kerîm, 2/107; Yeni Ahit - Yuhanna, 5/17; Eski Ahit - Mezmurlar, 33/13, vd.)

Yukarıda yer verdiğimiz Tanrı tasavvuru konusundaki bu ortak yanların yanı sıra, İlâhî dinler’in metinlerinde çok ciddi ve büyük farkların da var olduğunu görürüz. Tarihi önceliğine binaen evvela Yahudiliğe bakabiliriz.

Yahudiliğin, semâvî bir dinde bulunması makuliyet taşımayan unsurlar içerdiği açıktır; mesela, mecazî bir kullanımı ifade eder olmakla birlikte, başka çağrışımlara da açık olan “babalık” mefhumu. Yahudilikte Tanrı’nın “seçkin milletine” karşı münasebeti babalık kavramı ile belirtilir.

⁹⁴ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 27.

⁹⁵ Bucaille, 8.

(bkz. Eski Ahit - Yaremya, 31/9). Hatta mecazî mahiyeti arz ettiği güçlkle savunulabilecek, ulûhiyeti tanıtmada, görünüş itibariyle mahluka benzetmeyi içeren (antropomorphismes) ifadeler, değişik şekilleriyle oldukça fazladır: Pazısının olduğu (bkz. Eski Ahit - İşaya, 40/10,11), elinin olduğu (bkz. Eski Ahit - İşaya, 65/2), Tanrı'nın, işitmeyi kulaklarıyla sağladığı (bkz. Eski Ahit - Sayılar, 11/1), koklama (bkz. Eski Ahit - Tekvin, 8/21) ve dokunma (bkz. Eski Ahit - Eyub, 19/21) duyularının olduğu kabulleri gibi. Bundan başka Tanrı'ya mahlûkların hislerini veren ifadeler de bolca mevcuttur; canının sıkılması (bkz. Eski Ahit - Zekarya, 11/8), nefret etmesi (bkz. Eski Ahit - İşaya, 1/14) ve pişmanlık duyması (bkz. Eski Ahit - Tekvin, 6/7) gibi.

Yahudilerin kutsal metinlerinde, yukarıda yer verdiklerimizin dışında, teolojik bakımdan güçlükler çıkaracak ifadeler de vardır; Tanrı'nın Hz. Yakup ile güreşmesi (bkz. Eski Ahit - Tekvin, 32/22 - 32), kâinatı altı günde yaratıp yedinci günde dinlenmesi (bkz. Eski Ahit - Tekvin, 2/2 - 3) gibi tüm bu ifadeler, Eski Ahit'te, tabii ki Yahudilikte "teşbih"⁹⁶ ve "tecsîm"⁹⁷ in yer aldığını gösterir. Halbuki Tanrı'nın, "bir bedene sahip olan güçlü bir insan veya başka türden bir varlık gibi düşünülmesini teşvik etmemek, din için hayati bir önem taşır."⁹⁸ Buna rağmen, ulûhiyet konusunda, "en ortodoks Yahudiler arasında bile, bedenleşmenin bir takım izlerini tespit etmenin mümkün"⁹⁹ olduğu ifade edilmiştir. Mesela "Tevrat'ın Aramice tercümesinde (Targoum), antropomorfizmin yumuşatılmış"¹⁰⁰ biçimine işaret edilmiştir. S. Yıldırım, Eski Ahit'teki, Yahova'nın, rakip tanrılarla savaşması ve kendisini, Hz. Musa'ya tek Tanrı olarak değil, kıskanç Tanrı olarak izhar etmesinden hareketle şu yorumu yapar: "Bu durum başka tanrıların varlığına açık kapı bırakır."¹⁰¹ Tabii ki, kıskanç olan ve kendi rakipleriyle savaşan bir Tanrı, "kendini bir olarak tanıtmada titiz de olsa"¹⁰² kendinin dışında başka tanrıların varlığını tanımıştır demektir.

Tevhid (Allah'ın Bir'liği) esasını titizlikle işlediğini gördüğümüz Kurân-i Kerim, "birden fazla ilâhın olamayacağını vurguladığı" (bkz. Kur'ân-i Kerim, 21/22) gibi, şayet birden fazla ilâh var olmuş olsaydı,

⁹⁶ **Teşbih:** Allah'ın kula yahut kulun Allah'a benzetilmesi anlamına gelen bu kelimenin, 'yaratıcıyı yaratılana benzeten' Yahudi ve 'yaratılanı yaratana benzeten' Hıristiyan düşüncesinden kaynaklandığı ifade edilir (Bkz. Öz, Mustafa, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2012, 163.)

⁹⁷ **Tecsîm:** Allah'ı cisim olarak düşünmek, O'na cisme ait özellikleri isnat etmek anlamında bir terim (Bkz. Öz, 538.)

⁹⁸ Hartshorne, Charles, "Din ve Felsefeye Göre Tanrı" (Çev. Mehmet Aydın), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, Sayı:1, Ankara, 1981, 208.

⁹⁹ Aydın, Mehmet, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya, 1993, 100.

¹⁰⁰ Aydın, *Din Fenomeni*, 100.

¹⁰¹ Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Uluhiyyet*, Kayihan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1987, 12-13.

¹⁰² Yıldırım, 14; Aydın, *Din Fenomeni*, 90.

birinin ötekisine varmak için -bazı meâllerde savaşmak için diye geçer- yol arayacağına (bkz. Kur'ân- Kerim, 17/42) işaret eder. “Savaşan ve kıskanan ilâh” anlayışına yer veren bir ulûhiyet fikrinin, Tanrı'nın “Bir”liği konusundaki titizliği iddiası, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi tutarlılığını yitirecektir. Kur'ân'da, “*başka ilâhların varlığı*” değil, “*ilâh telakkilerinin varlığı*” ile ilgili ifadeler yer alır (bkz. Kur'ân- Kerim, 25/3; 36/74). Ele aldığımız Yahudilikteki ulûhiyet anlayışı, Kur'ân'ın haber verdiği bu telakkilerden birisidir.

Yahudilerin, kutsal metinlerinde teolojik açıdan sorun teşkil eden kabulleri üzerinde, yapılan bazı yorumlara birkaç örnek vermek gerekirse şunlar kaydedilebilir: “Yahudiler, Allah'ın kendilerini en üstün ulus olarak yarattığına inanırlar; böylece, kendileri Allah'ın her milleti eşit derecede yaratmış olduğu gerçeğine ters düşerler.”¹⁰³ Yine “Yahudiler Allah inancını dondurmuşlar ve Yahova'nın sadece İshâk'ın oğlu Yakup'un soyundan gelenlerin ilâhi olduğunu (ileri sürmüşlerdir.)”¹⁰⁴ Yahudilikle ilgili şu tespiti yer vermeyi yararlı görüyoruz: “Eski Ahit'te Tanrı fikri, peş peşe yaptığı gelişmelere rağmen, her zaman -az çok örtülü olarak- şu iki kısır fikir içinde kaldı: Hukuken evrensel Tek Tanrı'yı İsrail'in özel Tanrı'sı haline getiren milliyetçilik ile muhteris, dünyanın refahını arayıp duran bir kavmin, sırf bu gaye ile kendisine bağlanmaları sebebiyle Yahova'nın, dünyevî nimet beklenen bir Tanrı sayılması.”¹⁰⁵

Hıristiyanlığa gelince, dinlerin buyruk ve açıklamalarının -ki buna ulûhiyet de dâhildir- bizzat kutsal metinlerde yer alsaydı bile, doğru anlaşılıp anlaşılmadığı, hatta gerçekte vahye dayalı olma niteliğinin olup olmadığının tartışma götürmesi Hıristiyanlık için de geçerlidir. Örneğin üç uknum/teslis (Baba – Oğul - Rûhu'l-Kuds) (bkz. Yeni Ahit - Matta, 3/11 ; 28/19), bu dinin temel bir problemidir.

Esasında “Hz. İsa'nın tanrılaştırılmasını içeren teslisin (Trinite) açık seçik olarak İncil'de olmadığı”¹⁰⁶ biliniyor. Kimisinin, İsa'yı Tanrı, kimisinin Tanrı'nın oğlu ve kimisinin de insan olarak görmeleri, “yanlış anlaşılmalara zemin hazırlamış ve üçlü birlik anlayışına yol açmış olan bir kısım mecazî deyimler”¹⁰⁷ sebebiyledir ki “mensuplarının öğündükleri bir

¹⁰³ *İslâm Gerçeği*, 18.

¹⁰⁴ Havva, Said, *İslâm'da Allah İnancı* (Çev. Ramazan Nazlı), Hilal Yayınları, İstanbul, Ts, 178.

¹⁰⁵ Yıldırım, 15; Aydın, *Din Fenomeni*, 92.

¹⁰⁶ Fatiş, Emrullah, *Kur'ân'da Hz. İsa (Doğumundan Ölümüne) Kutsallaştırılmış Uydurmaların Mehdi- Mesih- Deccal Modellerindeki Payı*, Netform Matbaacılık, Kayseri, 2000, 57; Yıldırım, 20.

¹⁰⁷ Fatiş, 57.

“Hıristiyan sırrı”¹⁰⁸ olarak ifade edilir. Açık tarihi bir gerçektir ki İsa’nın mahiyeti başta olmak üzere, spekülasyonların odağı olmuş “bu dine ait esaslar, konsil denilen toplantılarda, insanlar tarafından alınan kararlarla konulmuş, pekiştirilmiştir”¹⁰⁹

Hıristiyanlığın Tanrı telakkisine dair öncelikle şunu belirtelim; Eski Ahit’te geçen ulûhiyet telakkileri -ki bir kısmına değinmiş idik- Hıristiyanlık için de geçerlidir. Eski Ahit’te de, yeni Ahit’te de evvela semâvi özü taşıdığı muhtemel olan ve İslâm’ın ulûhiyet anlayışı ile de örtüşen bazı esaslara yer verdiğimizden, Hıristiyanlıktaki, “teşbîh” ve “tecsîm” içeren esaslara geçelim istiyoruz.

Yahudilikte olduğu gibi, Hıristiyanlarda da “baba” mefhumunu görüyoruz (bkz. Yeni Ahit - Yuhanna, 8/19). Hıristiyanlar, “öbür insanlar hakkında ilâhî Babalık mefhumunu mecazî saydıkları halde, Hz. İsâ için hakiki manada alırlar.”¹¹⁰ Yine Yahudilikte olduğu gibi Hıristiyanlıkta da, Tanrı’ya antropomorfistik mahiyette niteleyen; pazısı ile kudretini izhar ettiği (bkz. Yeni Ahit - Luka, 1/51), elinin (bkz. Yeni Ahit - Luka, 1/66) ve yüzünün (bkz. Yeni Ahit - Luka, 1/77) vb. ibarelerin söz konusu olduğunu görüyoruz. Yine Yahudilikte olduğu gibi, Tanrı’ya, öfke gibi (bkz. Yeni Ahit - İşaya, 65/3) duygusal nitelikler atfedildiğini görüyoruz. Tanrı için istirahatı söz konusu etmeleri (bkz. Yeni Ahit - İbranilere Mektup, 4/4), Hıristiyanlığın teolojik sorun doğuran ulûhiyet düşüncelerine örnek olarak verilebilir.

Bu dinde, en büyük ve başlı başına teolojik bir sorun olarak teslis ve Tanrı’ya oğul isnadını (bkz. Yeni Ahit - Matta, 3/171, Matta, 14/33) görürüz. Hatta “bütün Hıristiyan teşkilatının, insanların, çocukluklarından itibaren, insan suretinde bir Tanrı’ya inanmaları için gayret sarf ettikleri(ne)”¹¹¹ dikkat çekilir. Bu, “asırlardır insanlığın dini meseleleri hakkında kuşaklara ne şekilde bilgi verildiğini”¹¹² de ortaya koyar.

Hıristiyanlık, aslında “bir yüzü ile muvahhid görünürken, öbür yüzü ile muammalı bir üç şahıstan oluşan bir ulûhiyet kavramına inanır.”¹¹³ Teslis fikri, sıradan Hıristiyanlar için olduğu gibi, “kendi ifadelerine göre bizzat Hıristiyan düşünürleri için bile esrarengiz gelmektedir.”¹¹⁴ Voltaire, bu sırrı

¹⁰⁸ Yıldırım, 21.

¹⁰⁹ Yüçetürk, Orhan Seyfî, “Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, İzmir, 1983, 413.

¹¹⁰ Yıldırım, 21.

¹¹¹ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı* (İsbât-ı Vâcib), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3.Baskı, Ankara, 1981, 133.

¹¹² Bucaille, 9.

¹¹³ Yıldırım, 358.

¹¹⁴ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 44.

şöyle açmaya çalışır: “Teslisteki üç şahsiyet, ya birbirinden ayrı üç cevherdir veya bunlar ilâhî cevherin arazlarıdır. Yahut da bunlar bir cevherin tamamen kendisidir. Birinci duruma göre; Tanrı üçleştirilmiş; ikinciye göre Tanrı arazlardan meydana gelmiştir, yani arazlar şahsiyet haline getirilmiştir, onlara tapılıyor demektir. Üçüncü hüküm kabul edildiği takdirde bölünmez bir bütün boş yere bölünmüş, cüzlere ayrılmıştır.”¹¹⁵

“Kilise akidelerine aldanan insanların çoğunluğu İsa Mesîh’in öğretisinin hakikî anlamına dair sadece muğlak bir anlayışa sahipken ve eski putların yerine Tanrı olarak gördükleri İsa’ya tapınırken (...) putperest dünya yapısı devam etti ve insanları tatmin etti”¹¹⁶ sözleriyle Tolstoy da, teslisin muğlaklığına ve hakikî bir din öğretisi olmadığına işaret eder. Tolstoy’un, bu inanış ve tapınmanın insanları tatmin ettiği düşüncesini, daha önce G. Mensching adına dile getirdiğimiz “yüksek tipli dinlerde Tanrı, yüce (aşkın) bir varlık olarak sunulduğundan, kitleler O’na ulaşma (münasebet kurma) noktasında yetersiz kalmakta ve tatmin olacakları yol olarak araçlar edinmektedirler” görüşüyle bir arada düşünmek daha açıklayıcı olabilecektir. Hıristiyanlıktaki İsa figürü, bu tespitin müşahhas bir örneği olarak değerlendirilebilir. Kitleler için tatmin edici gelen bu tasavvur, entelektüel arayışlara cevap niteliğinde olmadığındandır ki “birçok Batı’lı filozof Hıristiyan olduğu halde, Hıristiyanlığın teslisini kabul etmemektedir. (Descartes, Leibniz; Wolf, Hegel vb.)”¹¹⁷ Teslis başta olmak üzere, kutsal metinlerinde yer alan diğer anlaşılması ve açıklanması güçlük oluşturan hususları, “tezat ve uyumsuzlukları ya bilmezlikten geliyorlar, ya da kusuru görüyor ama mantık oyunları ile örtbas etmeye çalışıyorlar.”¹¹⁸

Hıristiyanlıktaki “teslis akidesini makul hale getirmek için farklı farklı yorumlara gidilmiştir. Mesela, Eriugena’ya göre biz Tanrı’yı doğrudan bilemeyiz, onu ancak simgelerle kavrayabiliriz. Bu simgeler de varlığı açıklayan Baba, bilgeliği açıklayan Oğul, canlılığı açıklayan Kutsal ruhtur.”¹¹⁹ “İsa’nın tanrılığı ve Ruh’l-Kudus’un ulûhiyeti inancına karşı çıkamayan Protestanlar, kabul ettikleri teslise kendilerince ayrı bir yorum getirmişlerdir. Onlara göre Baba Allah, seven, aynı zamanda her şeye kadir, kâinatın yaratıcısı ve hükümdarıdır. İsa’ya Allah’ın oğlu demek O’nda, Allah’ın tecellisini görmek demektir. Bunun için O’na tecessüd (bedene bürünmüş) Allah demek uygun görülmüştür. Ruh’l-Kudus ise, nâmahdut ve ebedî Allah’ın bizim hayatlarımızda işlemesi, bizimle her zaman her yerde

¹¹⁵ Taylan, *İlim-Din*, 167.

¹¹⁶ Tolstoy, Lev Nikolayeviç, *Din Nedir* (Çev. Murat Çiftkaya), Furkan Yayınları, İstanbul, 1995, 112.

¹¹⁷ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 246.

¹¹⁸ Bucaille, 19.

¹¹⁹ Timuçin, 48.

hazır ve nazır olması demektir. Bu sebeple Baba, Oğul ve Rûh'ul-Kudüs'ten sıfatları, bir tek Allah'ın üç tecellisi idi. Üç Allah değil, bize gelen ve insanların üç sıfatla tanıdığı bir tek Allah."¹²⁰ Görüldüğü üzere, "Baba-oğul-ruhu'l kuds"den müteşekkil Hıristiyanlığın bu üçlü ilâh mefhumu, Tanrının aslında bir olduğu -ki bu birlik, Eflatun'un Bir'inden veya Hind'in iki olmayanından daha tümdür- fakat bu Bir'in üç şeklinde -ki burada üç matematik ötesi bir sayıdır ve daima Bir'in aynıdır- görünüşü olarak anlaşılmalıdır."¹²¹

Yukarıda sadece teslis çerçevesindeki bu kısacık açıklamalardan bile, Hıristiyanlığın vahiyden uzaklaştığı, "Yunan felsefesi tarafından sağlanan düşünsel bir çerçeve içinde"¹²² lakin "felsefenin bozuk bir baskısı olarak"¹²³ "bir teoloji dini şekline dönüştüğü"¹²⁴ gerçeği görülebilecektir. Son olarak diyebiliriz ki Hıristiyanlık akaidi (inanç esasları), "hâlâ Batı entelektüellerinin vicdanında mantıksal temellere oturmuş görünmüyor. Teslis problemi, Batı'nın dinî kriz içindeki yerini tayinde önemli rol oynamaktadır. Bu uğurda yapılan çok ağır felsefi yorumlar, Batı entelektüelini daha da karamsarlığa götürmekte ve onların ya dinsiz olmalarını veya dine karşı ilgisiz olmalarını sağlayarak"¹²⁵ durumu daha da kötü hale getirmektedir.

Bugün, Yahudilik ve Hıristiyanlık monoteist dinler kadrosu içinde olmasına rağmen; Yahudilik milli din hüviyetinden; Hıristiyanlık Tanrı hakkında açık olmayan "teslis" kabulünden kurtulup, evrensel çapta insanların fitratlarına hitap edecek tek Tanrı'nın şuuruna henüz varabilmiş değillerdir.

"Bütün insanlığı kuşatan çağrısı ile" (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 16/44) "Tanrınız bir tek Tanrı'dır, O'ndan başka Tanrı yoktur..." (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 2/163) ilkesini, "başlangıçtan günümüze kadar koruduğunu ifade eden ve gelecekte de koruyacağını teminat içinde gören" (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 15/9) İslâm'ın kutsal kitabı, bidayetinde 'tevhîd' ilkesine sahipken, sonraları yozlaşarak ana kaynaktan uzaklaşan "Yahudilik ve Hıristiyanlığa, yeniden katışıksız "tevhîd" ilkesine dönme çağrısını yöneltir" (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 3/64).

¹²⁰ Yüçetürk, 421.

¹²¹ Aydın, *Din Fenomeni*, 212; Taylan, *İlim-Din*, 166.

¹²² Yaran, 199.

¹²³ Gilson, "Tanrı ve Yunan Felsefesi", (Çev. Mehmet AYDIN), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX, Ankara, 1987, 119.

¹²⁴ Aydın, Mehmet "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem Münasebeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, Sayı: 1, Ankara, 1986, 49.

¹²⁵ Aydın, *Din Fenomeni*, 389-390.

İslâm'da “tevhîd” ilkesi olarak bilinen; Allah'ın “Bir” olduğu, eşi benzeri olmayan “Tek” olduğu noktasında diğer bütün dinlerden farklı bir hassasiyet gözlemlemek bu dinin en büyük özelliğidir. Aynı hassasiyeti koruma ve kollama hususunda diğer semavî dinlerin bugün için farklı yerde durdukları görülüyor. Kur'ân'ın, o dinlerin müntesiplerini geçmişlerinde buldukları eksene, yani tevhîde davet etmesi de bu gerçeği göstermektedir.

İslâm'ın kendine münhasır ulûhiyet görüşünde, Allah'ın nasıl bir ilah olduğuna dair bir kaç temel niteliği bir arada dile getirmek gerekirse; “O, birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir; aksine her şey O'na muhtaçtır; O, doğurmamış ve doğ(urul)mamıştır. Hiçbir şey O'na eş değildir.” (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 112/1-4) “O, kendinden başka bir ilâh bulunmayan Allah'tır.” (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 2/255) Bu özgün inanç tasavvurlarına bakıldığında, “İslâm'ın Allah inancı ve anlayışının uzaktan ve yakından bugünkü muharref dinlerle hiçbir ilgisinin olmadığı, her yönüyle tek ve bağımsız olduğu”¹²⁶ açıkça fark edilecektir.

İslâm'ın ilahî kaynağına bakıldığında, Allah'ın yüceliği görülür, ancak bu felsefî ve teolojik söylemlerdeki “aşkınlık” fikrinden farklı özgünlükler taşır. Kur'ân'da “Allah'ın vechi(yüz)” (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 2/110), “yedi(el)” (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 48/10) gibi ilk görünüşte antropomorfizmi çağrıştıran görünen beyanlar yok değildir. Ancak aynı zamanda, Allah'a yakışmayan nitelermelere götürecek yaklaşımları engelleyici esaslar da vardır. Bu esaslardan birisi, “müteşâbih diye anılan ayetlerin manasını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği”¹²⁷ dolayısıyla yorumlanamayacağı; diğeri de “İlimde derinleşmiş olanların bu ayetlere sahih bir şekilde vakıf olabilecekleri”¹²⁸ şeklindeki temel kaidedir.

Birinci esasın gereğine göre hareket edildiğinde, yani bu ayetleri anlamaya çalışmaktan ve yorumlamaktan geri durulduğunda, Kur'ân'ın bütünü de göz önünde bulundurularak teşbîh ve tecsîmden uzak kalınabilir. Bu ayetlerin yorumlanabileceklerine imkân veren ikinci esas kabul edildiğinde ise, ehliyetli (ilim, iman ve ahlak gibi niteliklere sahip) olmak lazım geldiğinden, yine Kur'ân'ın bütünü doğrultusunda hareket edilmek kaydıyla, antropomorfizme gidilemeyecektir.

Allah'ın sıfatları meselesinde şunu söyleyebiliriz: İslâm'da Allah'ın Zât'ını olduğu kadar, “sıfat ve fiillerini de mahluklarinkine benzetmeyi kesin olarak engelleyen nasslar olmasına rağmen” (bkz. Kur'ân-i Kerîm, 16/17; 19/65; 42/11 vb.) farklı anlayış ve yorumlara giden; Allah'ı tanımada anahtar rolü gören sıfatlardan teşbîh ve tecsîmi içeren anlayışlara giderek, İslâm'ın

¹²⁶ Havva, 182.

¹²⁷ es-Suyuti, *Celeddin, Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi* (Çev. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik), I-II, Hikmet Neşriyat, II, İstanbul, 1987, 11.

¹²⁸ es-Suyuti, II, 9.

sunduğu Allah fikrinden uzaklaşan kişi ve ekoller olmuştur.¹²⁹ Ancak bunlar, ulûhiyete dair İslâm'ın tasavvurunu ve bütün bir Müslümanlığı temsilden uzaktır. Daha önceki satırlarda bir vesileyle bu duruma ve nedenine işaret etmiştik.

İslâm'da “sıfatlar” meselesini emsal göstererek, Hıristiyanlığın “Teslis” ilkesini açıklamaya dair H. Austryn Wolfson, şunları söyler: “Hıristiyanlar, bilinçli bir şekilde ortodoksluklarından sapmaksızın, kendilerinin teslis akidesiyle, İslâm'ın sıfatlar akidesini uzlaştırmaya başladılar. Her şeye rağmen, onlar hem Hıristiyanların hem Müslümanların inandıkları Tanrı'nın birliği üzerinde kendi tesirleri bakımından Hıristiyanî Teslis'in şahıslarıyla İslâmî Tanrı'nın sıfatları arasında temel bir farklılığın bulunmadığını iddia etmeye başladılar. Uсталıkla onlar, şahıslarla sıfatlar arasındaki farkları yalnızca söze indirgemeye başladılar...”¹³⁰ Gerçekte teslis akidesi ile İslâm'daki ulûhiyet niteliklerini benzer bir yaklaşımla ele almak kabil değildir. Müslüman toplumunda, sıfatları “şahıs” olarak görmek noktasında Allah'ın Birliği meselesine gölge düşürecek bir anlayış söz konusu değildir.

Sıfatları, Allah'ı idrake imkân veren, O'na dair bilinçte aydınlık sağlayan pencereler olarak görmek ve değerlendirmek mümkündür. İslâm'da temel ilke olan tevhîdi hiçe sayan yaklaşımlar maksadı aşan, zorlama yaklaşımlar olmaktan öte bir anlam ifade etmezler.

S. Yıldırım, “dinin kutsal kitabı, ilk zuhurunda bir harekete götürür. Çok geçmeden bir inceleme konusu olur. Birinci devre, inancın; “Nasıl?” diye sormaksızın, bu inancı yaşamının ön plana geçtiği, toplumun değiştiği dinamik bir niteliği haiz iken; ikinci devre kitabı incelemenin, beşerî akıl ve mantık ölçülerine göre araştırmanın, savunmanın, dolayısıyla çeşitli görüşlerin ortaya çıktığı bir devredir”¹³¹ tespitinde bulunur. Müslümanlar da, “İslâm'lığın hiç olmazsa ilk zamanlarında dogmatik bir saha içinde kalıyor ve bu mesele üzerinde felsefî düşüncelere girmiyorlardı. Fakat adı geçen dinî sistem, bir tefekkür niteliği kazanmaya başladığı zaman, değişik ve bazen de birbirinden uzak Tanrı tasavvurları ortaya çıkmaya başladı. Mesela, Filozofların Tanrı telakkisi, mutasavvıf ve kelamcılarının telakkisinden başka türlü olmuştur.”¹³² Hatta “dinin Tanrısından bile.”¹³³ Fakat yine de Kur'ân'ın

¹²⁹ Bkz. Öz, 384-386, 403-405.

¹³⁰ Bkz. Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş* (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1996, 99.

¹³¹ Yıldırım, 22.

¹³² Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997, 3.

¹³³ Rosenthal, I.J. Ervin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi* (Çev., Ali Çaksu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, 25; Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 28.

sunduğu çizgideki şekliyle paylaşılan bir tasavvur daha köklü ve daha yaygın bir şekilde mevcudiyetini daima muhafaza etmiştir.

Şu bir gerçektir ki “geçirdiği tarihî buhranlara rağmen, bugüne kadar en açık tek Tanrı’lı din olarak İslâm’ın,”¹³⁴ “tartışma götürmez bir sıhhatte olması (Allah’tan nazil olduğu gibi kalması) bakımından kitabı Kur’ân,”¹³⁵ içerdiği ulûhiyet anlayışıyla dün olduğu gibi bugün de sahih Tanrı idrakine imkân sağlayan büyük bir role sahip bulunmaktadır.

Sonuç

Din, kutsal olanı ifade eder. Kutsalın merkezinde ise Tanrı vardır. Varlık yapısında bulunan kutsallık duygusuyla insan, Tanrı’ya dönük bir varlık olarak görünür; tanımak, inanmak ihtiyacı duyar. Aynı arzudan kaynaklansa bile insanların arayışları ve menzilleri farklılık arz eder. Akli melekelerin, hissi hazır bulunuş düzeylerin farklı olması vb. nedenlerden dolayı kaynaklandığını söyleyebileceğimiz bu durum, daha çok beşeri dinler için geçerli olsa da, semavi dinin buyruklarını alma, anlama ve yorumlamada da kendini gösterir. Dinler tarihine baktığımızda, dinler arasında olduğu gibi, aynı dinin(/mezhepleri) içinde bile farklı Tanrı anlayışlarına tanık olabiliyoruz

Mahiyetini bilme noktasında semavi din bile imkân sunmamışken, buna rağmen insan, Tanrı’yı hem mahiyetçe sorgulamış, hem de varlığı, birliği, sıfat ve fiilleri konusunda idrak çabası içinde olmuştur. Teizm-ateizm, monoteizm-politeizm vb. dinsel tanımlamalar, hep sözünü ettiğimiz arayış ve sorgulayışların ve de inanışların sonucunda ortaya çıkmıştır.

Bilginin kaynağının ne olduğu, tamamen insanî zeminde ve insan kaynaklı anlaşılıp araştırıldığında, bilgimizin tüm kaynaklarının bizi zaman zaman yanılsa götürebileceği ifade edilebilir. Bilginin kaynağı, insanla sınırlandırılmayıp insanî olanın ötesine, daha yetkin(/ilâhî) olanla irtibatlandırıldığında, hakikat ile ilişkisi iki türlü değerlendirilebilir: Bilgi kaynağının kendisi (vahy) ve onun muhataplarınca anlaşılıp yorumlanması. İkincisinin yanı sıra muhtemel ilişkisine işaret edildi. İlkine yani vahye gelince, ilâhî bilgi kaynağı olarak vahy, mahzâ hakikat olarak görülecektir. Kur’ân’a göre vahy, “vahyedilmediği halde vahyedildiğini iddia eden, ya da vahy indirebileceğini iddia edenin” (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 6/93) sözü değildir. Kendisi de “vahy” olan (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 53/4) Kur’ân, bir

¹³⁴ İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslâm* (Çev. Salih Şaban), Nehir Yayınları, İstanbul, 1993, 222-223.

¹³⁵ Bkz. Bucaille, 208 vd.

“insan sözü” değil (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 74/25), “Allah’tan (gelen ve bu nedenle) hak” (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 47/2) bir sözdür.

İnsanın diğer bilgi kaynaklarına (*duyu, akıl, sezgi* ve içerdiği konuya kaynaklık eden; hem bilgi konusu hem de bilgi kaynağı olan ‘haber’) yer veren (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 23/78; 67/23; 29/43; 54/11; 49/6) ve onların hepsiyle bilgiyi mümkün gören, onları takviye eden Kur’ân temelinde meseleye bakıldığında, vahyin hem bilgi kaynağı olduğu hem kendisini -salt hakikat içerdiğinden- en yetkin kaynak olarak sunduğu görülür.

Din(/vahy)in bildirmesi dışında, Tanrı’nın varlığı ve birliğini idrak konusunda başvurulacak yol olarak istidlal öngörülmüştür. Bu, ontolojik delil tarzında olabileceği gibi, nizam ve gaye delilinde görülen, yani Tanrı’ya delâleti açısından varlıkları değerlendirmek bakımından duyuların da rol aldığı bir biçimde de olabilir.

Yukarıda, Tanrı’yı idrak konusunda, sınırlı da olsa fonksiyon görebilecek insanın bilgi kaynaklarına işaret ederken, “vahyin bildirmesi dışında” diye bir kayıt düştük. Çünkü Tanrı ve sıfatları, gaybî bilgiler kapsamındadır. Dolayısıyla O’nu idrâk, gayb olanın idrakidir ve esasında gayb konusunda vahiy söz söyler. Gayb, *metaempirik, metafizik* veya *aşkın* vb. ifadelerin Kur’ân terminolojisindeki bir tür karşılığıdır.

Özce söylemek gerekirse: Tanrı’yı idrak noktasında akıl yol gösterse de din(/vahy) ona yol aldırır. Hem akıl hem vahyin rehberliği ise, daha bir güvenlikte neticeye vardırır.

Kaynakça

- AHMED, el-Âyed vd., *el-Mu’cemu’l Arabiyyu’l-Esâsi*, Larus, Tunus, 1988.
 ALBAYRAK, Halis, *Kur’ân’da İnsan–Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993.
 ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4.Baskı, Ankara, 1999.
 ----, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1999.
 ATAY, Hüseyin, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993.
 AYDIN, Mehmet, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya, 1993.
 AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.
 ----, “Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefi Bir Tahlil-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, İzmir, 1983.
 ----, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem Münasebeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, Sayı:1, Ankara, 1986,
 BAYRAKTAR, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1997.

- , *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Hegel’in İnsana Bakışı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 30, Ankara, 1999.
- BOUTROUX, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din* (Çev. Hasan Katipoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.
- BUCAİLLE, Maurice, *Tevrat, İnciller ve Kur’ân* (Çev. Mehmet Ali Sönmez), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1987.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.
- CEVHERİ, Ebû Nasr İsmail ibn Hammâd, *es-Sihâh tâcu’llüga ve shâhi’l-arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr), I-VII, Dâru’l-ilm li’l-melâyin, 1.Baskı, Beyrut 1990.
- CÜRCANİ, Ali b. Muhammed Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifat*, Daru’n-Nefais, 1.Baskı., Beyrut, 2003.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar, *Ötügen Türkçe Sözlük (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı)*, I-V, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2007.
- ÇUBUKÇU, İbrahim, *Agâh, İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, Ayyıldız Matbaası, 4.Baskı, Ankara, 1983.
- ERDEM, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-er Yayınları, 2.Baskı, Konya, 1999.
- FATIŞ, Emrullah, *Kur’ân’da Hz. İsa (Doğumundan Ölümüne) Kutsallaştırılmış Uydurmaların Mehdi- Mesih- Deccal Modellerindeki Payı*, Netform Matbaacılık, Kayseri, 2000.
- GILSON, Etienne, “Latin İbn Rüşdcülüğü” (Çev. Murtaza Korlaelçi), *Felsefe Dünyası*, T.F.D.Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- , “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, (Çev. Mehmet Aydın), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX, Ankara, 1987.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- GÖLCÜK, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, 1977.
- HARTSHORNE, Charles, “Din ve Felsefeye Göre Tanrı” (Çev. Mehmet Aydın), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, Sayı:1, Ankara, 1981.
- HAVVA, Said, *İslâm’da Allah İnancı* (Çev. Ramazan Nazlı), Hilal Yayınları, İstanbul, Ts.

- HÖKELEKLİ, Hayati, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XXI, İstanbul, 2000.
- İSFEHANÎ, Rağıb, *Müfredât* (thk. Adnân Dâvûdî), Dâru'l-kalem, Dimaşk, 1992.
- İSLÂM GERÇEĞİ, Komisyon, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1995.
- İZZETBEGOVİÇ, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslâm* (Çev. Salih Şaban), Nehir Yayınları, İstanbul, 1993.
- KAYA, Mahmut, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001.
- KEKLİK, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997.
- KİTABI MUKADDES
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri, Ts.
- KUR'ÂN-İ KERİM
- KURT, Abdurrahman, *Din sosyolojisi*, Sentez Yayınları, 6.Baskı, Ankara, 2014.
- KÜÇÜK, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, berikan yayınevi, 3.Baskı, Ankara, 2011.
- KÖSE, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1997.
- MAGEE, Bryan, *Yeni Düşün Adamları* (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), Birey ve Toplum Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1985.
- MENSCHING, Gustav, *Dinî Sosyoloji* (Çev. Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- OSMANLICA - TÜRKÇE Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav Yay., İstanbul, 1995.
- ÖNER, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- ÖZ, Mustafa, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2012.
- ÖZCAN, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1998.
- PETERSON, Michael vd. *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-* (Çev. Rahim ACAR), Küre Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2012.
- REÇBER, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 32, Ankara, 2000.
- ROSENTHAL, I.J.Ervin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi* (Çev., Ali Çaksu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- SARI, Mevlüt, *el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982.

- SOROKİN, P.A., *Çağdaş Sosyoloji Teorileri, I-II*, (Çev. M. Münir Raşit Öymen), 1, İstanbul, 1974.
- es-SUYUTİ, *Celâleddin, Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi, I-II*, (Çev. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik), Hikmet Neşriyat, II, İstanbul, 1987.
- TAYLAN, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
- , *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997.
- TİMUÇİN, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul, 1992.
- TOLSTOY, Lev Nikolayeviç, *Din Nedir*, (Çev. Murat Çiftkaya), Furkan Yayınları, İstanbul, 1995.
- TOPALOĞLU, Bekir, *İslâm Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3.Baskı, Ankara, 1981.
- TRESMONTANT, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri” (Çev. Hayrani Altıntaş), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987.
- ULUTÜRK, Veli, *Kur'ân-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, Nil Yayınları, İzmir, 1994.
- UNEYS, İbrahim vd., *el- Mu'cemu'l-Vasit*, I-II, el- Mektebetu'l- İslâmiyye, İstanbul, Ts.,
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1991.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş* (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1996.
- YARAN, *Cafer Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979.
- YEĞİN, Abdullah, *Osmanlıca-Türkçe (İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî) Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- YILDIRIM, Suat, *Kur'ân'da Uluhiyyet*, Kayıhan Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 1987.
- YÜCETÜRK, Orhan Seyfi, “Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, İzmir, 1983.
- ZEBİDİ, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs (thk. Mustafa Hicâzî)*, I-XL, Kuveyt, 1993.