

İNSANIN VARLIK YAPISINDA TANRI'YI İDRAK İMKÂNI OLARAK FELSEFE

Hasan PEKER*

Özet

Bir disiplin olan felsefeyi “insanın varlık yapısı”nda, ele alarak, insandaki “akıl(düşünme)” yetisine karşılık gelecek şekilde, daha temel bir açıdan ele almış olduk. Aynı zamanda, ihata ettiği bütün konuları açısından değil de, “Tanrı’yi İdrak İmkânı” olarak ele alarak, çalışmamızı sınırlandırdık. Düşünce tarihine bakıldığında, Tanrı’yi, “varlık”, “birlik”, “sıfatlar” ve “âlemlerle münasebeti” açılarından idrak etme çabaları, felsefî bir gereklilik olarak görülür. Bu yolda felsefe önemli bir imkândır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, insan, felsefe, idrak, imkân.

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

Abstract

We examined the philosophy, an academic discipline, from the angle of basic with approaching it as human ability of “thinking” in the “human nature”. Meantime, we limited the study with examining philosophy as “possibility of knowing God” not from aspects of including all topics. It can be observed in the history of philosophy that the effort to understand God as “entity” “oneness” “adjectives” and “relationship with universe ” is philosophical necessity. In this sense, philosophy is an important possibility.

Key words: God, human, philosophy, 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

GİRİŞ

Genel çerçevesi itibariyle “varlık”, “bilgi” ve “değer”i içeren bir disiplin olarak felsefeyi insanın varlık yapısında, ona aidiyeti açısından ele aldığımızda, insandaki “akıl/(düşünme)” yetisine karşılık gelecek bir belirginlikte öne çıkarmış, daha temel bir açıdan değerlendirmeye esas almış oluyoruz.

Felsefeyi, ihata ettiği bütün konuları açısından değil de, “Tanrı’yı İdrak İmkânı” olarak ele alarak, çalışmamıza ikinci bir sınırlama getirmiş oluyoruz.

Kısaca yinelemek gerekirse, felsefeyi, “İnsanın Varlık Yapısında” ve “Tanrı’yı İdrak İmkânı” olarak bahse konu etmiş olmaktadır. İdrak sözcüğünden ne kastettiğimize gelince:

İdrak, Türkçede “isim” olan, sonuna “etme/etmek” ekleri aldığı anda fiil halini alan bu kelime, Arapça kökenli mastar bir isimdir. Arapçada 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 kullanılıncı gözün bir şeye ilişmesi, onu yakalaması, dolayısıyla görmesi anlamına gelir.”³

İdrak, bazılarının göre gözle görmeyi ifade ederken, “bazılarına göre ise basiret anlamına gelir.”⁴ Basiret, “göz kuvveti ile görme(nin)”⁵ ötesinde, “hakikatleri müdrük ol(ma), anla(ma),”⁶ “kalp(/gönül) gözü ile gör(me)”⁷ anlamlarına gelmektedir. Biz de idrak etmeyi, “anlamak,”⁸ “akılla anlamak,”⁹ “akıl erdirmek,”¹⁰ “kavramak,”¹¹ “tasavvur etmek,”¹² “sezmek,”¹³

¹ Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs* (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL Kuveyt, 1993, XXVII, 136; Cevherî, Ebû Nasr İsmail ibn Hammâd, *es-Sihâh tâcu'llüga ve sihâhi'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; İsfehanî, Rağîb, *Müfredât* (thk. Adnân Dâvûdî), Dâru'l-kalem, Dimaşk, 1992, 312; Uneys, 281.

⁴ İsfehanî, 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.

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

⁹ Uneys, 281.

¹⁰ Yeğîn, 253.

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

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

“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

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

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 Cürcanî, 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 Yayınları, İstanbul, 1995, 487.

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.

Felsefenin en temel ve olmazsa olmaz 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 “Felsefe (akıl), bu imkânı kritik etmenin iki ayağından (felsefe/vahy) biridir.”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 “Bir şeyi zihinde canlandırmak anlamındaki tasavvur herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturur.”³⁶ Felsefede, idealist ve rasyonalist düşünürler “tasavvurların apriori (doğuştan) olduğunu salt gerçekliğe bunların sahip olduğunu savunurlarken, empiristler bunun aksini, yani tasavvurların aposteriori (sonradan) olduğunu,”³⁷ tecrübe sonrası edinildiğini ileri sürmüşlerdir.

Tanrı’ya dair felsefi ilgi, rasyonel bir kavram veya inanç konusu olarak aşkın(/kutsal) olanı temsil eden Tanrı tasavvurunun(/mefhumunun) apriori mi ya da aposteriori mi olduğu yönündeki tartışmalardan, Tanrı’nın varlığı, sıfatları ve evrenle münasebeti gibi konulara kadar geniş bir yelpazede ve farklı içerikte belirmiştir. Yaklaşım farklılığı, tanımlanmasında bile ihtilaf arz eden felsefenin tabiatında vardır. Bu durumu, “akıl yolunun bir olmadığı”³⁸ yönündeki bir düşünceyle anlamaya çalışmak mümkündür. Ancak biz, “*akıl yolu birdir*” genel kabulünü, “bir olmadığı” yönündeki karşı teze tercih ediyor ve meseleye *akıllıların yolu bir değildir* yaklaşımıyla açıklık getirebileceğimizi düşünüyoruz. Çünkü filozofların “yaşantılarının,”³⁹ çeşitli “tarihsel ve sosyal koşullardan etkilenen ilgilerinin,

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 Rüşdeçülüğü”, (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*, I-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001, 127.

³⁵ Bkz. Kaya, 127.

³⁶ Kaya, 127.

³⁷ Bkz. Kaya, 126.

³⁸ Bkz., Alathı, Alev, *Aklın Yolu da Bir Değildir*, Destek Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2009, 15-16.

³⁹ Bkz Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1999, 34.

dünyaya bakış tarzlarının farklılık göstermesi,⁴⁰ “felsefî görüş ve eleştirilerine duygusallık katmış olmaları”⁴¹ ve benzeri etmenler felsefelerini biçimlendirmiş, en azından etkilemiştir. Tüm insanlık bazında düşündüğümüzde, duygusal durumlar, sahip olunan aklı düzey, hangi kapasiteyle ve ne derece doğru çalıştı(rıldı)ğı da ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır. Bu, her alanda olduğu gibi, Tanrı tasavvuru konusunda da gözlemlenebilecek bir durumdur.

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

Tanrı’yı İdrak İmkânı Açısından İnsanî Tecrübeler

H. Erdem, “eğer Hz. Âdem’in temsil ettiği, üstlendiği insanlık ve peygamberlik gibi misyonların tahlilinden hareket edecek olursak, din ve felsefe gibi bu iki değerlerin cevherini insanda, Hz. Âdem’de görmek mümkündür; çünkü Âdem insan olması açısından aklı, düşünme özelliğini (felsefeyi), peygamber olması açısından da imanı (/dini) temsil etmektedir”⁴² der.

Tanrı’yı idrâk imkânı olarak felsefe (/akıl) bahsine anlamlı bir giriş sağlar düşüncesiyle Hz. Âdem’in şahsında dile getirdiğimiz akıl-vahy ilişkisinin yanı sıra, “üç semâvî dinde ve mensuplarınca mertebesinin yüceliği itiraf edilen Hz. İbrahim’in,”⁴³ Kur’ân’da yer alan kıssasını ele alarak konumuzu sürdürüelim istiyoruz.

“Böylece biz İbrahim’e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun. Üzerine gece basınca (İbrahim) bir yıldız gördü: “Budur Rabb’im” dedi. Yıldız batınca: “Batanları sevmem”, dedi. Ay’ı doğarken görünce: “Budur Rabb’im” dedi. O da batınca: “Rabb’im bana doğru yolu göstermeseydi elbette sapan topluluktan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce: “Budur Rabb’im, bu daha büyük” dedi. (O da) batınca dedi ki: “Ey kavmim, ben sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben (O’na) ortak koşanlardan değilim!” (Kur’an-i Kerim, 6/75-79)

Hz. İbrahim’in dilinden aktarılan bu ifadelerin peygamberlerin

⁴⁰ Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1. Baskı, İstanbul, 2002, 13.

⁴¹ Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS. Yayınları, İstanbul, 1992, 520; Bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, 176-179.

⁴² Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 31.

⁴³ Bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili* I-X, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971, III, 1962.

masumiyeti konusu ile ilgili sayılabilecek, din ilimlerini ilgilendiren tartışmalara girmekten geri duracağız.

E. Gilson (ö. 1978), “Tanrı’yı bulmaya çalışan bir ruhun çabasında birçok şüphe, tereddüt ve kararsızlık vardır”⁴⁴ der ve sözlerine devamla: “Fakat böyle bir araştırmanın taşıdığı tek ihtimal şunu gerektirmektedir: Tanrı’nın varlığı ile ilgili problem, filozofun ruhu için kaçınılmaz bir mahiyet arz etmektedir.”⁴⁵ Yine, E. Gilson’un: “Bir Tanrı’nın var olduğu inancının insanın ruhunda önceden var olduğu”⁴⁶ şeklindeki açık ifadeleri, Allah’ın var olduğuna dair bir inancın ve anlayışın insanda yaratılıştan geldiğini açığa çıkarır. Bahse konu kıssada bu arayış Hz. İbrahim’in şahsında temsil edilmektedir. E. Gilson, “İnsanın bir Tanrı’nın var olduğu şeklindeki spontane (kendiliğinden) inancına akli bir dayanak araması meşrudur”⁴⁷ sözünü, “kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında bir zihinsel etkinlik”⁴⁸ diye tanımlanan felsefe anlayışı ile karşılaştırdığımızda ortaya şöyle bir netice çıkar: Felsefe, akla dayalı meşruiyeti esas alan zihinsel bir etkinlik ise ve insanın fitratı gereği var olduğuna inandığı Tanrı’nın var olduğunu akıl yoluyla temellendirmek meşru ise; Hz. İbrahim’in şahsında temsil edilen bu arayış felsefidir demektir. Ayrıca bu arayış, İbn Rüşd (ö. 595/1198)’ün; “var olanlara bakmaktan ve (varlıkların) sonra (yapıcıya=Tanrı’ya) delâleti bakımından onları değerlendirmek”⁴⁹ şeklinde felsefeye getirdiği bakışa da uygundur. Zira yıldız, ay ve güneşten yüz çeviren Hz. İbrahim’in süren arayışı “varlığın ilk temelinde”⁵⁰ son bulmuş oluyor ve o, akıl yürütebilme, gözlem, eleştirel kavrayış ve doğal dindarlığa sahip olma ve bütün bunları bizzat “kendi payına yaşama”⁵¹ örneğini vermiş bulunuyor.

Tanrı’yı idrak imkânı olarak ‘felsefe/(akıl)’ konusuna Hz. İbrahim’in; “Allah’ı arayışının” ve “Tanrı olmaya layık olmayanlardan hareketle, “Tanrı tasavvuru probleminin ve cevabının ipuçlarını veren”⁵² bu kıssası çerçevesinde yaptığımız açıklamalar ve çıkarılabilecek sonuçlarla ilgili yapılabilecek en önemli itiraz, Hz. İbrahim’in bu arayışının “nazarî bir düşünce” ameliyesi olup olmadığı yönünde olacaktır. Bu soruya, M. Aydın,

⁴⁴ Gilson, Etienne, *Ateizmin Çıkması* (Çev. Veysel Uysal), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, 81.

⁴⁵ Gilson, *age*, 81.

⁴⁶ Gilson, *age*, 56.

⁴⁷ Gilson, *age*, 56.

⁴⁸ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1999, 14.

⁴⁹ İbn-Rüşd, *Faslü'l Makâl -Felsefe-Din İlişkisi-*, (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, 64.

⁵⁰ Erdem Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999, 15.

⁵¹ Bkz Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 34.

⁵² Aydın, *Din Felsefesi*, 99.

“Hz. İbrahim’in yaptığı nazarî bir düşünce ameliyesi içinde bulunmak değil, dinî bir hayat yaşamak açısından izah edilebilir”⁵³ şeklinde, menfi cevap verirken, eserinin bir başka yerinde ise, Hz. İbrahim’in bu arayışına, “aklımızın nazarî fonksiyonu açısından bakabilme”⁵⁴ imkânına açık kapı bırakır. Biz, Hz. İbrahim’i filozof, arayışını da bir “disiplin” anlamında felsefe olarak göstermeyi asla düşünmüş değiliz. Ancak, en genel anlamda Tanrı, evren ve insana dair düşünmeyi ve aklî temellendirmeyi içerir görülebilecek arayışını, bu yönüyle değerlendirmeye alabileceğimizi düşündük.

Tanrının idrakine dair yukarıda yer verdiğimiz açıklamalar, cevabını kapsıyor görünse de, genel ve esaslı bir soruyu; Tanrı’nın “varlık”, “birlik” ve “sıfatları (tabii ki âlemlerle münasebeti)” açılarından rasyonel yolla idraki mümkün müdür? Sorusunu açmayı yararlı görüyoruz.

Tanrı’nın Varlığının Akıl Yoluyla idraki

“İddia ediyorum ki, ilahiyat sahasında saf nazarî aklı kullanma çabalarının tamamı verimsizlikle sonuçlanmıştı”⁵⁵ diyerek bu konuda ciddi tenkitlerde bulunmuş ve birçok düşünürün de aynı kanaate sahip olmasına neden olmuş bulunan Kant (ö. 1804) için bile ilahiyatın rasyonel temellendirmesini mümkün gösteren bir takım bağlantıların varlığından söz ederek M. Aydın şu açıklamayı yapar: “Akıl, din, bilim ve san’at alanlarında, farklı derecelerde de olsa faaliyet göstermektedir. Buradaki “derece” sözünü “fonksiyon” terimiyle değiştirirsek, aynı hüküm Kant ve Kant’çılar için de geçerli olur. Kant açısından dahi bu fonksiyonlar açısından birtakım bağlantılar vardır.”⁵⁶ Aynı eserinin başka bir yerinde, “İnanmayı bilmeden ayıran Kant gibi tenkitçi bir düşünürün bile inancın rasyonelliğini açıkça dile getirmekte”⁵⁷ olduğunu ifade eder.

“İslâm dünyasında Farabi, İbn Sina, Gazzâlî, Fahrüddin Razi gibi ünlü düşünürler ve A.Thomas, Descartes, Leibniz ve Wolf gibi Batı’nın seçkin filozofları, inancın rasyonelliğini felsefî bir tarzda ortaya koymanın örneklerini vermiş”⁵⁸ ve felsefelerinde “bunu genellikle yapmışlardır.”⁵⁹

Göz ardı edilmemesi gereken hususlardan biri şudur: “Allah’ın varlığı konusunda deliller öne süren bir kimse, olmayan bir şey keşfetmeye

⁵³ Aydın, *Din Felsefesi*, 36.

⁵⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 230.

⁵⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 75-76.

⁵⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 230.

⁵⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 17.

⁵⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 17.

⁵⁹ Hartshorne, Charles, “Din ve Felsefeye Göre Tanrı” (Çev. Mehmet Aydın), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, Sayı:1, Ankara, 1981, 214.

koyulmuyor, aksine mevcut olan inançlarının rasyonel olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.”⁶⁰

Tanrı düşüncesini, bütün filozofların şahıslarında tek tek ele almamız ve rasyonel temellerin bütününe işlemeye koyulmamız, çalışmamızı aşar. Bu yüzden, insanın varlık yapısında yer alan (fitrî) Tanrı düşüncesi ve onun rasyonel temellendirmesine bir örnek olarak Descartes’ın (ö. 1650) yaklaşımına yer vermek istiyoruz. Çünkü biz, “Descartes’ın inanmanın fitrî, bozulmamış insan tabiatının inanmaya yatkın olduğu”⁶¹ görüşünü şu akıl yürütmesinden anlıyoruz: “Bir sanatkâr, yaptığı bir şeye nasıl mührünü basarsa, Tanrı da mükemmel varlık fikrini bizim ruhlarımıza âdeta damga gibi basmıştır. Eğer böyle olmasaydı, biz ne kendi varlığımızdan, ne de çevremizde gördüğümüz herhangi bir varlıktan ekmel varlık fikrini çıkaramazdık. O halde, sonlu olan bizde, böyle bir varlık kavramının var olması, Tanrı’nın varlığını gösterir.”⁶²

Descartes’ın, “fitraten var olan Tanrı düşüncesini temellendirme maksadıyla delil geliştirdiğini”⁶³ görebiliyoruz. Descartes’ın delili işleyiş tarzını ele almazdan önce, ‘ontolojik’ diye adlandırılan bu delile dair bir hatırlatmayı faydadan hali görmüyoruz. M. Aydın, “ontolojik delilin, özellikle ilmî, felsefî ve kelâmî istidlalleri takip etmekte güçlük çeken insanların kolay anlayabilecekleri bir delil olmadığına”⁶⁴ dikkat çeker. Böyle olmakla birlikte, oldukça ilgi çekici olduğunu söyleyebiliriz.

Descartes, “bizde bir Tanrı fikri olduğunu, bu Tanrı’nın da en yetkin ve gerçek bir varlık olduğunu belirtir. Şöyle ki, böyle bir Tanrı kavramı bize nereden gelmiş olabilir? Algıladığımız nesnelere gelemez; çünkü bunların hiçbirisi sonsuz ve mükemmel değildir. Bunların hiçbirine En Gerçek Şey diyemeyiz. Bu düşünceyi biz kendimizde kendiliğimizden yaratmış da olamayız. Çünkü biz kendimiz, eksik ve sınırlı bir yaratıyız. Sonsuz ve en yetkin varlık düşüncesini nasıl kendiliğimizden yaratabiliriz? Bu da olmayınca, geriye ancak şu kalır: Tanrı düşüncesini, yani sonsuz varlık kavramını ruhumuza, ancak kendisi sonsuz olan bir varlık; yani Tanrı yerleştirmiştir. Ama ruhumuzda gerçekten de bulunan Tanrı kavramının sebebi Tanrı’nın kendisi ise, şuurumuzda Tanrı düşüncesinin olmasından Tanrı’nın gerçek bir varlığı olduğunu da bir sonuç olarak çıkarabiliriz. Öyleyse, Tanrı vardır.”⁶⁵

⁶⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 21.

⁶¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.

⁶² Aydın, *Din Felsefesi*, 25.

⁶³ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.

⁶⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 48.

⁶⁵ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 164.

A. Timuçin, fitrat boyutuna vurgu yapmasa da bu rasyonel delili, Tanrı'yı idrak noktasında nüans içeren bir dil ile ve rasyonel olmayan bir sonuca götürecektir şekilde şöyle bağlar: "...Tanrı'yı tüm yetkinliği ile anlayamam; sonsuz sonluyu anlayabilir, sonlu sonsuzu anlayamaz. Burada anlamakla kavramak arasında bir ayrım ortaya çıkar. Sonsuz bir varlığı anlayamam ama onu kavrayabilirim diye düşünür Descartes. Tanrı'yı kavramak, Tanrı'nın varlığını gönülle onaylamaktır. Demek ki kendinde tüm bilgileri barındıran o varlığa gönülle yaklaşabilirim ama bilgi düzeyinde ulaşamam."⁶⁶

A. Timuçin'in, "Yeniçağ rasyonalizminin kurucusu olan Descartes('a)⁶⁷ atfettiği "sonsuz bir varlığı anlayamam ama onu kavrayabilirim" düşüncesinden, "Tanrı'yı kavramak, Tanrı'nın varlığını gönülle onaylamaktır" sonucunu çıkarmasını tartışmaya açmadan, dikkat çekici bulduğumuzu ifade etmek isteriz. A. Timuçin'in yer verdiği şekliyle bile olsa Descartes'ın sözlerini şöyle yorumlamanın daha makul görüldüğünü düşünüyoruz: Descartes'ın anlamak ve kavramaktan kastettiği, Tanrı'nın varlığının bilinebileceği ancak mahiyetinin bilinemeyeceği gerçeği olabilir. Yine A. Timuçin'in Pascal'a atfen yer verdiği şu pasaj merakımızı apaçık ortaya koymaya imkân verecektir. "...Bir Tanrı'nın var olduğunu onun ne olduğunu bilmeden bilebilir miyiz? Evet, bilebiliriz."⁶⁸ Tanrı'nın mahiyeti ile olmasa bile bilinebileceğini içeren bu ifadenin yanı sıra, aynı konuda farklı bir bakış açısıyla öne sürülen şu ilgi çekici aklî temellendirmeyi de paylaşalım istiyoruz: "Tanrı'yı bilişle tanımiyorsak belki de O'nu bilmeyişle tanıyabiliriz, (...) mahiyetçe kavranılmaz olan Tanrı'ya bilmeyişin bu bilişi ile ulaşabiliriz."⁶⁹ Bu, sadece Tanrı'yı idrak imkânına yer veren değil, bu idrakin mahiyetine ve sınırına işaret eden bir ifadedir.

"Metodik bir şüphe ile her şeyden şüphe ederek yola koyulan ve şüphe ettiğini, dolayısıyla düşündüğünü ve tabii ki var olan bir süje olduğunu bularak basamak basamak çıkararak kendi "Ben"ine erişen Descartes, sonra Allah'ın ve daha sonra da dış dünyanın varlığını aynı şekilde aşama aşama ispat etmeye çalışır."⁷⁰ Onun "düşünüyorum o halde varım" sözüyle dikkat çeken kavrayışını, "var olduğumu düşünüyorum, o halde varım" şeklinde anlama yanlışlığına düşerek, aynı şekilde "Tanrı'nın var olduğunu düşünüyorum, o halde Tanrı vardır" sonucunu çıkarmak Descartes'ı anlamamaktır.

⁶⁶ Timuçin, 342.

⁶⁷ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 63.

⁶⁸ Timuçin, 357.

⁶⁹ Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni* (Çev. Sedat Umran), İz Yayınları, İstanbul, 1993, 152.

⁷⁰ Bkz. Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 64.

Tanrı fikrine rasyonel yolla ulaşma çabası noktasında önem arz eden şu tespiti kayda değer buluyoruz: “Tanrı fikri insanın akıl varlığından doğmaz. Fakat onun akıllı bir varlık olmasının zaruri sonucu olarak ortaya çıkar.”⁷¹

Tanrı'nın İdraki ve O'na Dair Soruların Mahiyeti

B. Russell (ö. 1970)'ın, “felsefe, sorulara herhangi bir kesin cevap vermek maksadıyla değil; daha ziyade, bizzat sorular için tahsil edilmelidir”⁷² ifadesi ile Farabi'nin, “Mebde-i Evvel'in varlığı bütün mevcudatın varlığından başka olduğu gibi, O'nun hakkındaki düşünme de diğer varlıklar hakkındaki düşünmeden başkadır”⁷³ ifadesi, bir arada değerlendirildiğinde şu söylenebilir: Akıl temelinde, cevaplardan ziyade sorularla işleyen meşru bir düşünme etkinliğinin, Tanrı'ya yöneldiğinde daha dikkatli olması gerekecektir. Herhangi bir varlığa dair sorulan soruların, Tanrı için sorulabilip sorulamayacağı önemli bir ayrıntıdır. “Anlamsız ve çelişkili bir cümle kurup başına Tanrı kelimesini getirmekle cümle anlam kazanmayacağına”⁷⁴ göre, sorular da Tanrı hakkında olduğu zaman ilk adımından son adımına kadar makul olmak zorundadır.

Teizmin ve ateizmin temellendirmesine dair A. Weber bir karşılaştırma yaparken, Tanrı kavramının kritiğine dikkatimizi çekecek şu açıklamayı yapar: “Tanrı fikri tanımlanmadığı sürece, aynı derecede kuvvetli teizmi ve ateizmi savunmak kabildir; eğer Tanrı'dan anlaşılan şey, âlemi idare eden bir ve bölünmez Tanrısal bilgelik (la providence) ise, teizm; eğer Yunan hayal gücünün olymposu doldurduğu bu insana benzer (anthropomorphes) varlıklar anlaşılıyorsa, ateizm haklı çıkacaktır. Şu halde esas mesele kelimeler üzerinde anlaşmaktır ve bunun için de onları kesin olarak tanımlamak gerekir.”⁷⁵

Gazzâlî (ö. 450/1111)'ye; “Evvel'in vücûdu nasıl oluştu? diye soru yöneltildiğinde cevabı şu olmuştur: Bu, hâdisten sualdir. Binaenaleyh her var olan için “Nasıl oluştu?” diye söylenemez.”⁷⁶

Demek oluyor ki, öncelikle “Tanrı” kavramında bir anlaşmanın sağlanması lazım gelir. “Tanrı'yı yaratan güç hangi güçtür?” diye soru sorulduğunda, açıktır ki burada Tanrı'nın yaratılmış olduğu kabul edilmekte,

⁷¹ Taylan, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)* Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, 90.

⁷² Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 34.

⁷³ Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997, 121.

⁷⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 116.

⁷⁵ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1991, 43.

⁷⁶ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Tehâfü't ul-Felasife* (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, 114.

fakat bunu kimin yaptığı aranmaktadır. Hâlbuki “Tanrı” kavramı üzerinde; “yaratılmış olmayan; varlığını, kendinin dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan, varlığı kendinden olan” tarzında, O’nun yetkinliğini öne çıkaran tanımda uzlaşa sağlandığında, bu soru anlamsız olacaktır. “Soru bir anlam ifade etmiyorsa, o zaman bu, sadece şekil ve üslup bakımından soru adını alır; konusu ve içeriği açısından ise, bir saçmalaktan öteye geçemez. Saçmalığın ise cevabı olmaz. Burada cevabın olmaması acizlikten dolayı değil, aksine sorunun olmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü cevap vermek ancak bir soruya karşılık mümkün olabilir. Hâlbuki hezeyan bir soru değildir ki cevap verilsin.”⁷⁷

Tanrı hakkında benzer anlamsız sorulara, M. Aydın da işaret eder ve der ki: “Kur’ân, Tanrı’nın “her şeye kadir olduğunu” söyler. Buradaki “her şey” ifadesini sağduyu seviyesinde anlamak gerekir. Acaba Tanrı, istese de ölebilir mi? Kendisi gibi olan başka bir Tanrı yaratabilir mi? Dünyayı ceviz yahut yumurta büyüklüğündeki bir şeyin içine sığdırabilir mi? Zıtları birleştirebilir mi? Bunlar, İbn Hazm (ö. 456/1064)’ın “deli sualleri” dediği türden sorulardır. Tanrı’nın kudreti zıtların birleşmesine taalluk etmez. Çünkü mantiken muhal olanı ortaya koymak bir kudret işi değildir. Tanrı, kendi adaleti, merhameti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri de yaratmaz, çünkü kudret sıfatı, öteki sıfatlardan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra eder.”⁷⁸

Tanrı’ya dair anlamsız sorular, O’na dair yanlış tasavvurlardan kaynaklanmaktadır. Tanrı’nın varlığı, birliği ve sıfatlarına dair bilgilenmede din(/vahy)in yanında aklın da elbette ki, rolü vardır. Ancak, aklın tamamen nüfuzundan bahsetmek doğru değildir. K. Jaspers (ö. 1969), “bunun inandırıcı da olmayacağını”⁷⁹ söyler. Şunu da bilmek lazımdır: “Tanrı’ya dair eğer yeterli ve tam bir zihinsel tasvir yaratmada ısrar edersek o zaman o tasvirin nesnesi Tanrı değil hayalimizin bir unsuru olur.”⁸⁰

Düşünce Tarihindeki Bazı Felsefi Tanrı Tasavvurları

Felsefe tarihinde, Tanrı’ya dair görüşlerin tümünü ve hele de bütün filozofların şahıslarında detaylı bir şekilde incelememiz mümkün değildir. Fakat bu, genel olarak Tanrı’ya dair görüşleri ve bazı önemli filozofların bakışlarını detaya girmeden ele almamıza engel değildir.

⁷⁷ Bûti, Ramazan, *İslâm Akaidi* (Çev. Mehmet Yolcu-Hüseyin Altınalan), Madve Yayınları, İstanbul, 1986, 139.

⁷⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 116.

⁷⁹ Jaspers, Karl, *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu* (Çev. Sedat Umran), Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995, 137.

⁸⁰ Nourbourne, Lord, *Modern Dünyada Din*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, 31.

“Felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiçbir ciddi filozof yoktur ki, bu konu hakkında bir şeyler söylememiş olsun.”⁸¹ Öyle ki, “birçok filozof Tanrı’yı kendi sistemlerinin “o, olmazsa hiçbir şey olmaz” ilkesi olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır. Şayet filozofların bu sistemlerinden Tanrı çekilip alınırsa, o zaman o sistemler çöker; mesela Aristoteles (ö. MÖ/322) sistemi.”⁸²

“Aristoteles’in, ilk düşünürleri ilk teologlar olarak adlandırması”⁸³ ve Farabî (ö. 339/950)’nin, “herhangi birisi filozof olmadan önce teolog olmalıdır”⁸⁴ sözlerini bir arada düşündüğümüzde, konunun önemi ortaya çıkacaktır. Bu konuda Paul Regnaud (ö. 1966) ise şöyle der: “İlk filozoflar dinî metinlerin ilk müfessirleri idiler.”⁸⁵ Gerçi ilk filozofların ne tür dinî metinlere sahip oldukları, daha doğrusu böyle metinlerin ellerinde olup olmadığı, pek o kadar açık olmamakla birlikte, filozofların Tanrı problemiyle münasebetlerine işaret ettiği için kayda değerdir.

Tanrı'ya dair görüşlere, tarihi süreç içerisinde göz gezdirirken, öncelikle Yunanlıların mitolojik kaynaklı görüşlerine, sonra “ideal” ve “rasyonel” Tanrı anlayışlarına, daha sonra ortaçağ ve takip eden süreçteki ilgili örneklere de yer verip, genel kategorik felsefî Tanrı görüşleriyle çalışmamızı sonlandırmak istiyoruz.

“Yunan felsefesinde “Tanrı” diye bir mefhumun olduğu”⁸⁶ bililir. “Yunanca “Theos” diye ifade edilen Tanrı sözünün,”⁸⁷ aslında “kaynak itibariyle felsefî olmadığı,”⁸⁸ felsefî Tanrı kavramının kaynaklarını bulmak için eski Yunan tarihinin neresine bakılması gerektiğinin pek o kadar açık olmadığı”⁸⁹ belirtilir. Buna karşın, “John Burnet (ö. 1928), Tanrı teriminin dinî olmayan kullanımının ilk Yunan felsefesini içine alan bütün dönemin belirgin özelliği”⁹⁰ olduğuna dikkatimizi çeker. İlk Yunan felsefesinde kullanılan Tanrı teriminin, “dinî mi?” yoksa “felsefî mi?” olduğu konusu önem arz etmektedir. Ancak, bunun başlı başına bir çalışma konusu olduğunu düşünüyoruz.

⁸¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.

⁸² Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 70.

⁸³ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, 1977, 93.

⁸⁴ Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınları, İstanbul, 1974, 371.

⁸⁵ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 176 -177.

⁸⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 123.

⁸⁷ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, 363.

⁸⁸ Gilson, Etienne, “Tanrı ve Yunan Felsefesi” (Çev. Mehmet Aydın), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX, Sayı: 1, Ankara, 1987, 109.

⁸⁹ Gilson, *agm*, 107.

⁹⁰ Gilson, *agm*, 109.

Karl Jaspers (ö. 1969), “eğer Grek tanrılarını bilmezsek yoksul kalırız”⁹¹ der. O halde, Tanrı’yı idrak imkânı olarak felsefeyi ele aldığımız bu çalışmamız, felsefi ve(/veya) dini düşüncülerin ilk ve zengin birikimlerine referans teşkil eden ilk filozofların ve Greklerin Tanrı anlayışlarına yer verilmediğinde eksik kalacaktır. Bu nedenle, mahdut ölçüde de olsa ele alacağız.

N. Keklik, “kâinatta bütün varlıklar arasında bozulmasına imkân olmayan bir iç bağlantı ve ahenk mevcuttur, bu bağlantı ve ahengi kendi bilgi seviyesine göre her insan ya hisseder yahut da bilir. İşte kâinata hâkim olan bu iç bağlantı her şeye temel ilke ve prensip teşkil eden Varlık’tır ki, kendisine isim vermek, ad koymak hususunda ihtilaflar olmuştur”⁹² der. M. Aydın, “Milet Okulu’na mensup düşünürlerin dikkatlerini çeken şeylerin başında değişme olgusu gelmekteydi. Dünyada her şeyin bir değişme süreci içinde olduğu tartışmayı gereksiz kılan bir hakikat idi. Fakat onlara göre değişmeden söz edebilmek için değişmeye konu olan bir “şey” veya şeylerden başlamak gerekiyordu. Bu, değişenlerin gerisinde değişmeyen arama çabasından başka bir şey değildi”⁹³ der ve devamında, “neydi bu değişmeyen? Thales (ö. MÖ/545) bunun su, Anaximandros (ö. MÖ/546) sonsuz bir cevher, Anaximenes (ö. MÖ/480) hava olduğunu söylüyordu...”⁹⁴ açıklamasına yer verir. İster bir iç bağlantı ister değişenlerin gerisindeki değişmeyen arayışı olsun, neticede burada bir “ilk neden” arayışı söz konusudur.

“Hayat ve kâinat hakkında ilk defa rasyonel bir açıklama yapan ve ilk filozof olarak bilinen Thales, varlığın ilk unsuru ve temeli (arche) olarak “su” yu kabul etmiş”⁹⁵ olduğuna işaret ettikten sonra, N. Taylan, Thales’in bu fikre nereden varmış olabileceğine dair şu yoruma yer verir: “Varlık ve evren hakkında ilk önemli izah tarzı olan bu fikrin Thales’e Yunan mitolojisinde Akeonos (okyanus) adlı ilâhın bütün canlı mevcudatın doğurucusu addolunmasından ileri gelmiş olması mümkündür.”⁹⁶

E. Gilson ise aynı konuda, yapılan felsefi okumalarda, “Thales’e suyun sadece Tanrı değil; aynı zamanda Mutlak Tanrı olduğunu söyletme”⁹⁷ yoluna gidildiğini dile getirir ve Tanrıların sudan ibaret olduklarını; ya da suyun bir Tanrı olduğunu Thales’e söyletmek yerine, “bir üçüncü tarihî

⁹¹ Jaspers, *Felsefi Düşüncülerin Küçük Okulu*, 139.

⁹² Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997, 2.

⁹³ Aydın, Mehmet S., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem Münasebeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, Sayı: 1, Ankara, 1986, 31.

⁹⁴ Bkz. Aydın, *agm*, 31.

⁹⁵ Taylan, *İlim-Din*, 78 vd.

⁹⁶ Taylan, *İlim-Din*, 78.

⁹⁷ Gilson, *agm*, 107.

varsayımı niçin denemiyoruz”⁹⁸ diye sorar ve “bu varsayıma göre, kural olarak filozoflar ne söylüyorlarsa onu kastediyorlar”⁹⁹ açıklamasına yer verir. E. Gilson devamla: “Milattan önce beşinci asırda yaşamış bir Yunanlının zihninde “Tanrı” kelimesinin tam olarak neyi ifade ettiği bize sorulmuş olsaydı, bunun cevap verilmesi zor bir soru olduğunu ben hemen kabul ederdim”¹⁰⁰ der. Bu konudaki bilgilerimize tam bir kesinlik katacak mahiyeti olmasa da, bir fikir verir diye Yunanlıların mitolojik Tanrı tasavvurlarına yer vermeyi gerekli görüyoruz.

Kaynaklardan açığa çıkan Yunanlıların politeist bir dinî tasavvura sahip oldukları ve tanrılarını da antropomorfist karakterde tahayyül ettikleridir. A. Timuçin, bu konuda şu bilgileri verir: “Yunan tanrıları insan biçimli ama insan-üstüdür; güçleriyle, çabukluklarıyla, zenginlikleriyle, kalıcılıklarıyla, güzellikleriyle insandan ayrılırlar. (...) Yunan tanrıları insan biçiminde olmakla ve insana özgü yetkinliklerin ve hatta eksikliklerin en abartılmış biçimiyle donatılmış bulunmakla birer insan azmanı gibidirler...”¹⁰¹ Yunan tanrılarına dair bir başka değerlendirme ise şu yöndedir: “Yunan tanrıları, hayatın insanî faaliyetlere açık olduğu her alana mutlak anlamda ve zorbaca müdahale ederler. Üstelik kimi zaman herkesin açığa vurmaktan çekindiği şiddetli bir geçimsizlik de vardır insanlar ile tanrılar arasında. Oysa her zaman ve her durumda insanı kıskanan, onu çekemeyen, başarısına ve mutluluğuna engel olmak için her yola başvuran bu tanrılar insanîleştirilmiş somut özelliklere sahip, bir anlamda da sıradan varlıklardır.”¹⁰² A. Timuçin’in “insan biçimli ama insan-üstü” ve A. Bulaç’ın “bir anlamda sıradan varlıklar” şeklindeki tezat gibi görünen ifadeleri şaşırtıcı değil, bilakis açıklayıcıdır; Tanrı şayet insanî niteliklere büründürülerek ifade edilirse ortaya çıkacak olan budur.

Yunanlılar politeist ve insan biçimli ulûhiyet anlayışından başka Tanrı tasavvurlarına hiç sahip olmadılar mı? Bu konuda, farklı alıntılarla kimi açıklamalara yer verme gereği duyuyoruz. A. Weber der ki: “Yunan düşüncesi, gerçi Sokrates (ö. MÖ/400) ve Aristoteles’ten daha önce başlayarak, mümkün ve sonlu varlıklar halindeki halk inancı tanrılarının yanı sıra bir tek ve mutlak Tanrı fikrini tasarlamıştı. Fakat düşüncenin bu en büyük Tanrı’sı, âlemden ayrı bir şahıs değildi. Bir, ezeli ve ebedî cevherin içinde düşünülen bu âlemin ta kendisiydi; bu bir varlık değil, bireysel varlıkların mekân bakımından parçaları, zaman bakımından nitelikleri veya

⁹⁸ Gilson, *agm*, 109.

⁹⁹ Gilson, *agm*, 109.

¹⁰⁰ Gilson, *agm*, 109.

¹⁰¹ Timuçin, 100 vd.

¹⁰² Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akal İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1977, 28.

anları olduğu varlığın (to on) kendisiydi. Bu âlemin özgür yaratamı değil, fakat tabii ve mukadder bir yolla kendisinden çıktığı içkin nedeniydi (physis, natura). Bir kelime ile politeizmden doğan metafizik, hakikatte monoteizm değil, fakat panteizmdi.”¹⁰³

Çoktanrıcılığın geçerli olduğu dönemlerde, Sokrates öncesi, “tanrılar çokluğunu alaya alan, gelmekte olan yeni düşünce biçiminin öncüsü ya da habercisi”¹⁰⁴ olan bir örnek olarak Xenophanes (ö. MÖ/475) verilebilir. “Pre-Sokratik dönemde hikmete dayalı düşünce akımlarının zaman zaman çoktanrılı dinî inanışlara karşı tevhidin izlerini taşıyan bir mahiyet kazandığı durumlar az değildir. Xenophanes de bunlardan biridir. O, bütün güçlerin üstünde biçim ve suretten arındırılmış, ölümlü hiçbir varlık ve nesneye benzemeyen bir Tanrı düşüncesini açıkça savunuyordu. Ona göre Tanrı kavramı kendisi gibi somutlaştırılıp, insanın ahlâkî tutumlarını tanrılara da izafe eden halk düşüncesinde (Yunan politeizmi) tanrılar insanların uydurduğu kuruntular, kendilerinin şekil verdiği nesnelere.”¹⁰⁵

Daha sonraki dönemlerde aynı misyonu sürdüren, “kendini ilâhî bir misyoner olarak tanıttığından, sadece İslâm kültüründe değil, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerinde de “ilâhî Sokrat” olarak tanınan”¹⁰⁶ Sokrates’i görüyoruz. O, “70 yaşında iken Atina’nın tanrılarının üstünde yeni bir Tanrı anlayışını gençliğe aşılama kalkışarak, onları baştan çıkardığı gerekçesiyle suçlandırılıp, ölüme mahkûm edilmiştir.”¹⁰⁷ “Politeist bir toplumda görülmesi muhakkak olan tepkiler nedeniyle, farklı Tanrı tasavvurunu kendi çağında açıkça savunmaktan kaçındığından, öğretilerini gizli bir şekilde ve sayısı sınırlı insanlara aktarmayı temel ilke edinen Pisagor’u”¹⁰⁸ da bir başka örnek olarak görebiliriz.

“Platon (ö. MÖ/3438)’un “iyi” idea’sını en üste koyarken tektanrıcılığa bir geçiş yapmakta olduğunu sezmediği”¹⁰⁹ görüşü ile Whitehead (ö. 1947)’in “Platon, âlemdeki ilâhî unsurları görmek için gözlerimizi açtı”¹¹⁰ tespiti bir arada düşünüldüğünde, ilk etapta çelişkili görünmektedir. Bu tespitlerin ilki doğru kabul edildiğinde şu söylenebilir: Bazen kişi, kendisi farkında olmadan bir başkasına ilham kaynağı olabilir.

¹⁰³ Weber, 123; bkz. Timuçin, 243.

¹⁰⁴ Timuçin, 243.

¹⁰⁵ Bulaç, 18-19.

¹⁰⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 178.

¹⁰⁷ Gökberk, 471; Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, Ayyıldız Matbaası, 4.Baskı, Ankara, 1983, 10.

¹⁰⁸ Bulaç, 17.

¹⁰⁹ Timuçin, 243.

¹¹⁰ Aydın, “Süreç felsefesi Işığında Tanrı-Âlem Münasebeti”, 32.

“Platon da, kâinata düzen veren bir Tanrı'nın varlığını kabul eden filozoflardandır”¹¹¹ görüşü, ikinci tespiti destekler niteliktedir.

Bu konuda E. Gilson Platon'u kastederek ve bir başka noktaya dikkat çekerek: “İdeaları felsefi açıklama ilkeleri olarak icat etmiş olmasının, Tanrı fikrini de icat ettiği anlamına gelmediğini, önceki kültürden miras aldığı”¹¹² dile getirir. Daha önce, Yunan politeizminin yanı sıra, Yunanlılar'ın, Sokrates öncesinde mutlak Tanrı tasavvuruna sahip olduklarına dair A. Weber'in yer verdiğimiz tezi, E. Gilson'un tezinin doğru olabileceği ihtimalline imkân verse de, “Platon'un felsefesinin ataların inancı olmadığı”¹¹³ yönündeki farklı tezleri de hesaba katmak lazımdır.

Yunan filozoflarından monoteizmi temsil eden bir başka sima Aristoteles'tir. “Aristoteles, değişmelerin gerisindeki değişmezliği Tanrı'da buldu.”¹¹⁴ “Aristoteles'in metafiziğini, tabii kelâm tarihinde bir dönüm noktası yapan da budur.”¹¹⁵ Zira “uzun zamandan beri ertelenmiş bir husus olan felsefi ilkelerle Tanrı kavramının birleşmesi nihayet onda gerçekleşmiştir. Aristoteles'in evrenin ilk hareket ettiricisi aynı zamanda bu evrenin tanrısıdır.”¹¹⁶ Ancak bu Tanrı, “dünyamızı yaratan Tanrı değildir, hatta dünyanın kendinden ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırmamaktadır.”¹¹⁷ Zira O, evrende “hareketi başlatmak hizmetini görür görmez, onu bir tarafa bırakıp yalnızca fizik ve mekanik nedenlere başvurmakla yetinmiştir.”¹¹⁸

“Tanrı'yı bulmak için metot ne olmalıdır? Bu hususta Tanrı'dan yaratıklara mı, yoksa yaratıklardan Tanrı'ya mı gitmelidir?”¹¹⁹ Bu soruda yer alan “bulmak” sözcüğü, belki “ispat etmek” veya “anlamak” şeklinde ifade edilebilirdi. Tanrı'dan hareket edilerek yine Tanrı nasıl bulunmaya çalışılır ki? A. Arsalan'ın konuyla ilgili şu ifadeleri daha açıklayıcıdır: “Yeniçağ insandan, dünyadan, doğadan kalkarak Tanrı'yı anlamaya, düşünmeye çalışmakta, Ortaçağ ise Tanrı'dan kalkarak dünyayı, insanı, doğayı anlamaya, düşünmeye çalışmaktaydı.”¹²⁰ Bu iki ifade arasında, altını çizdiğimiz farkın yanı sıra, her ikisinde de vurgulanan yöneliş tarzının farklılığına dair şu satırlara yer vermemiz faydadan hali olmayacaktır:

¹¹¹ Çubukçu, 10.

¹¹² Gilson, *agm*, 122.

¹¹³ İlin M.-Segal, E., *İnsan Nasıl İnsan Oldu* (Çev. Ahmet Zekerya), Yeni Dünya Yayınları, İstanbul, 1979, 268.

¹¹⁴ Aydın, “Süreç felsefesi Işığında Tanrı-Âlem Münasebeti”, 32.

¹¹⁵ Gilson, *agm*, 123.

¹¹⁶ Gilson, *agm*, 123.

¹¹⁷ Gilson, *agm*, 123.

¹¹⁸ Weber, 34.

¹¹⁹ Keklik, 4.

¹²⁰ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 91.

İnsanın varlık yapısında evvelden mevcut olan “Tanrı” fikrine, rasyonel yolla varmaya dönük, Descartes’ın kullandığı “ontolojik delili, aslında felsefeye mal eden, tanınmış Hıristiyan ilahiyatçı-filozofu Aziz Anselmus(’in) (ö. 1109),”¹²¹ bizzat Tanrı kavramının tahlilinden hareketle geliştirdiği istidlaline yer vermekle yetiniyoruz.

Anselmus der ki: “Tanrı, “En Yetkin Varlık”tır. Binaenaleyh, Tanrı’nın var olmadığını düşünürsek, artık Tanrı “En Yetkin Varlık” olmaz; çünkü kendisinden bir şey, yani var olmak niteliği eksilmiştir. Bununla da Tanrı eksik bir varlık olmuş olur. Bu da Tanrı tanımı ile çelişiktir. Öyle ise “En Yetkin Varlık” olan Tanrı’nın var olması da gerekir.”¹²²

Yahudi din adamları olan “hahamlar da IX. Asırdan itibaren, Yunan felsefesiyle ve özellikle akıl ve imanın münasebetleri problemiyle karşı karşıya gelmişlerdir,”¹²³ fakat “filozofların gayr-i müşahhas, soğuk entelektüel tanrıları Yahudilere cazip gelmemiştir.”¹²⁴ Bununla beraber “genel fikirler çerçevesinde Yunan düşünce unsurları ile Yahudi düşünce unsurlarının birbirine karıştığı da bir vakiadır.”¹²⁵ “İlk Yahudi filozofu İskenderiye’li Philon (Filon), din ve felsefeyi, vahiy ve akli, uzlaştırmaya teşebbüs etmiş bir örnek olarak zikredilebilir.”¹²⁶

Düşünce tarihinde insanlığın, özelde “din felsefesinin baş konusu olan Tanrı”¹²⁷ ve diğer “metafizik problemler; belki de tarihte ilk defa en şümüllü şekilde İslâm filozofları tarafından incelenmiştir.”¹²⁸ Tanrı düşüncesiyle alakalı bir konu olarak, “İslâm felsefesinin özgünlüğünü öne çıkaran ve Yunan felsefesinde bulunmayan”¹²⁹ “yaratma” konusu çerçevesinde, derinliğine dalmadan sadece Farabi’nin düşüncesi ve ona dair birkaç değerlendirmeye yer vermek gerekirse; “Farabi’nin Tanrı ve sıfatları hakkında ortaya koyduğu keyfiyet, onun, İslâm Tanrı’sından felsefecilerin dili ve kavramları ile söz etmek şeklinde ortaya çıkar.”¹³⁰ Bu tespitin tersi de düşünülebilir. Zira Farabi’ye yöneltilen birbirine neredeyse zıt suçlamalar, yukarıda dile getirdiğimiz iki yönelimli değerlendirmeyi onun için geçerli kılar gibidir; A. Arslan’a göre, “Kindî (ö. 866/1461), evrenin zamanda yaratılmış olduğunu savunur görünmesine karşılık Farabi, onun zamanda

¹²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 22.

¹²² Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 162.

¹²³ Aydın, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya, 1993, 109-110.

¹²⁴ Aydın, *Din Fenomeni*, 107.

¹²⁵ Aydın, *Din Fenomeni*, 107.

¹²⁶ Aydın, *Din Fenomeni*, 107.

¹²⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 6; Hartshorne, 215.

¹²⁸ Aydın, Mehmet S., “Din Felsefesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, IX, İstanbul, 1995, 340.

¹²⁹ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 123.

¹³⁰ Taylan, *İlim-Din*, 122.

başlangıçsızlığını ve Tanrı'dan ezeli bir südürle çıktığını söyler.”¹³¹ Roger Arnaldez, “Farabi’de daha hususi ve aynı zamanda daha tartışılabilir olan, onun Aristoteles’in fail nedenini hiçbir hazırlık, düzeltme yapmaksızın yaratıcı nedenle benzeştirmesidir”¹³² der. Bu noktada, nasıl ki Platon için “bir filozof olarak, Timaeus’u kaleme almıştır; dindar bir kişi olarak da anlatmak üzere olduğu dünyanın Tanrı ve Tanrıçalarını söz konusu etmiştir”¹³³ değerlendirmesi yapılmış ise, aynı şekilde “iki gerçek” teorisi olarak adlandırılan düşüncenin; felsefe ve dinin aynı gerçeği iki farklı biçimde ve iki farklı düzeyde dile getirdikleri teorisinin ilk ifadelerinin kendisinde görüldüğü”¹³⁴ söylenen Farabi için de; filozof olarak “südür”u, ama dindar biri olarak “yaratma”yı ifade etmiş olduğunu söylememiz mümkündür.

Daha önce Descartes’ta Tanrı fikri ve temellendirmesine yer verdiğimizden, Yeniçağı temsilen başka bir sima üzerinde durmaya gerek duymuyoruz.

Tanrı mefhumunun idrâkini, rasyonel temellendirmede etkin bir yol olarak gördüğümüz “ontolojik” delil, bu yönüyle yani “daha çok düşünce ve dil çerçevesi içinde kaldığından dolayı kavramsal çözümleme için verimli bir alan olarak”¹³⁵ Mantıkçı Pozitivistlerin de ilgisine konu olmuştur. Bu noktada A. J. Ayer (ö. 1989) ve J. L. Findley’in görüşlerinden örnek vereceğiz. A. J. Ayer, “Witgenstein’in, Tractatus’un sonunda, felsefenin doğru yönteminin, birisi metafizik bir şey söyleyene dek beklemek ve sonra, ona bunun anlamsızlığını göstermek olduğunu yazmakta olduğunu söyler.”¹³⁶ Bu metafizik şey, metafiziğin temel konusu olan “Tanrı” düşüncesi ise; Tanrı kavramının anlamsızlığı ortaya konacaktır demektir. “Söz konusu meselelere daha çok dil ve mantık açısından bakan günümüzün analitikçi filozoflarından”¹³⁷ çok önce, Karneades (ö. MÖ/129)’te ontolojik mahiyetli bir çözümleme görülür. Karneades şöyle bir tahlil yapar: “Tanrı varsa ya sonlu ya da sonsuz olmalıdır. Sonluysa bütünü bir parçası olur ki yetkin değil demektir; sonsuzsa değişmez ve duyumsuz olur ki gerçek değil demektir. Tanrı varsa; ya cisimsiz ya da cisimli olmalıdır. Cisimsizse duygusuzdur ve gerçek değildir. Cisimliyse sonludur ve Tanrı değildir. Tanrı

¹³¹ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 14.

¹³² Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 55.

¹³³ Gilson, *agm*, 121.

¹³⁴ Yaran, Cafer Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, 26.

¹³⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 179.

¹³⁶ Magee, Bryan, *Yeni Düşün Adamları* (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), Birey ve Toplum Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1985, 135.

¹³⁷ Aydın, Mehmet, “Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefi Bir Tahlil-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 1, İzmir, 1983, 26.

varsa ya erdemli ya da erdemsiz olmalıdır. Erdemliyse iyiyi kendi isteminden üstün tutuyor demektir ki en yüksek varlık olamaz, erdemsizse insandan da aşağıdır ki en yüksek varlık olamaz. Tanrı düşüncesi, her bakımdan çelişiktir.”¹³⁸

Günümüz filozoflarından “J. N. Findley, “zorunlu varlık” kavramını çözümleyerek bir tür “ontolojik ateistik kanıt” çıkarmaya çalışmıştır. Findley, “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu olamayacağını söyler. Ona göre “zorunlu varlık” kavramı tıpkı “yuvarlak kare” kavramı gibi bir zıtlığı içermektedir. (...) Zorunluluk, mantıksal çıkarımlar ve dildeki kurallar için söz konusudur. Varlığa ilişkin yargılarımız ise zorunlu değil mümkündürler. Bu durumda “Tanrı zorunlu olarak vardır” önermesi kendi içinde zıtlığa yer vermektedir, dolayısıyla anlamsız olmaktadır.”¹³⁹

M. Aydın, Tanrı konusundaki bu bakış açılarının genel bir kritiğini yaparken, “ontolojik kanıtın birçok güçlükleri, hatta çıkmazları olabileceğini,”¹⁴⁰ ancak, “dil çözümlemelerine bağlı olarak yapılan tahlillerin de önemli bazı noktaları gözden kaçırdığı ve dolayısıyla bir takım güçlükler yol açtığını”¹⁴¹ söyler. Bununla beraber “söz konusu tahlillerin, teizmin önermelerinin gerek konu gerek yüklem bakımından farklı olduklarına dikkat çekmekle yararlı olduğunu, dinî konularda daha dikkatli konuşma ve yazmanın gerekli olduğunu”¹⁴² ifade eder.

Felsefi Tanrı Tasavvurlarının Kavramsal Panoraması ve Tanrı’ya İdrak İmkânı

Felsefede, özelde din felsefesinde Tanrı’ya dair görüşleri temsil eden belli başlı kavramlar oluşturulmuştur. Ayrıntısına girmeden yer vereceğimiz bu kavramların içerikleri genel çerçevesi itibarıyla şunlardır: Tanrı’nın lehine veya aleyhine öne sürülecek “varlık” anlayışı, yani Tanrı’nın varlığını kabul etme veya reddetme noktasındaki duruş. Her ikisinin dışında üçüncü bir tavır, Tanrı’nın var olup olmadığının bilinemeyeceği düşüncesi üzerine temellenir. Diğer yandan, varlığı ileri sürülen Tanrı’nın evrene aşkın olan, evrendeki varlıklarla hiçbir benzerliğe sahip olmayan bir Tanrı veya bizzat evrenin kendisi olan, bir başka ifadeyle içkin olan bir Tanrı olduğu görüşü, yaratıcı olup olmadığı yönündeki düşünce ve yaratıcı olmasının düşünülmesi durumunda, yoktan var edip etmediği, ayrıca evrenin işleyişine müdahale edip etmediği gibi düşünceler, hep birer görüşü ve duruşu ortaya koyarlar.

¹³⁸ Hançerlioğlu, 299.

¹³⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 180.

¹⁴⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 180.

¹⁴¹ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 30.

¹⁴² Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 30.

Şimdi bu görüşleri ifade eden kavramları, yukarıda ifade ettiğimiz üzere detaylarına girmeden; asgari bilgiyle azami ilgiyi hedefleyerek ele alabiliriz.

Teizm: Genel veya genişletilmiş anlamda, “Tanrı (*monoteizm*) veya tanrılar (*politeizm*) olduğunu, onların insanî varlıklarla herhangi bir şekilde doğrudan veya kişisel ilişkiler içinde bulunduğunu ileri süren”¹⁴³ görüşü ifade edebileceği gibi, daraltılmış ve daha özel bir içerikle, “var olan her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrının varoluşuna inanmayı”¹⁴⁴ ve “her şeye kadir, her şeyi bilen ve salt iyi olan aşkın manevi bir varlık tasavvurunu”¹⁴⁵ ifade eder ki bu, “klasik veya standart teizme”¹⁴⁶ karşılık gelir. Sözü edilen ilişkide, Tanrı’nın, “özünü ve karakterini akıllı yaratıklarının düşüncelerinde ve ideallerinde açığa vurduğu inancı”¹⁴⁷ yanında, “vahiy, kitap, din ve peygamber gibi mefhumları kabul eden Tanrı görüşü,”¹⁴⁸ kısacası yaşayan üç dinin önemli bir inanç yapısı da içerilmektedir. Böyle bir tasavvur, tefekkür ve vahiy yoluyla idrake açık bir Tanrı’dan söz etme imkânı barındırmaktadır.

Deizm: “Tanrı’nın varlığını reddeden ateizmin tersine”¹⁴⁹ onun “karşıtı olarak Tanrı’nın varlığına inananlar için kullanılmıştır. Sonradan kilise öğretisine bağlı olanlar theizm deyimini ortaya koymuşlardır.”¹⁵⁰ Buna karşılık “deizmin savunucuları, özellikle de karşı çıkıp şiddetle eleştirdikleri teist konumdan ayrılabilmek için deizm terimini bilinçli olarak kullanmışlardır.”¹⁵¹ Böylece, deistler ile teistler arasında gitgide bir farklılık meydana gelmiştir. Oysa “dil bakımından her iki deyim de aynı kökten “Tanrı” sözünden gelmektedir; yalnız biri Yunanca’dan (Theus’tan), öteki de Latince’den (Deus’tan) türetilmiştir.”¹⁵² “Her ikisi de, Tanrı’sıza karşı olarak Tanrı’lı, Tanrı’cı demektir.”¹⁵³ Ancak deist olanlar “akılcı Tanrı anlayışını”¹⁵⁴ temsil etmektedirler. Demek ki, “deist de bir Tanrı’ya inanır, Ancak, deiste göre, evreni yaratan Tanrı, sonra onu, kendi yasasına göre işlemek üzere, kendi başına bırakmıştır. Bu anlayışta Tanrı ile insan”¹⁵⁵ ve evren arasında canlı bir ilgi kalmamış oluyor.

¹⁴³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 228; bkz. Gündüz, Şinasi, (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2007, 30-33.

¹⁴⁴ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, 1500.

¹⁴⁵ Peterson, Michael ve dğr., *Akı ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2012, 7.

¹⁴⁶ Peterson, 7.

¹⁴⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1501.

¹⁴⁸ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 150.

¹⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 406.

¹⁵⁰ Gökberk, 363.

¹⁵¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 406.

¹⁵² Gökberk, 363; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 406.

¹⁵³ Gökberk, 363.

¹⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 406.

¹⁵⁵ Gökberk, 363.

Özce söylemek gerekirse, deizm, “varlığı akılla bilinebilen ve âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışını”¹⁵⁶ ifade etmektedir. Âlemle ilişkisi kalmayan ve dolayısıyla insanla ilişkisi olmayan Tanrı tasavvurunu ifade eden böyle bir yaklaşım, Tanrı ile insan arasındaki canlı ilişkinin sembollerinden biri olan vahye yer vermediğinden sadece akıl yoluyla idrake açık bir Tanrı’dan söz etme imkânı barındırmaktadır. Böylece, âlemle münasebetini ve bu münasebetin bir yansıması olan vahyi reddetmekle hem Tanrı’yı, hem de O’nu idrak imkânını sınırlandıran bir anlayış olarak durmaktadır.

Ateizm: Gerekçeleri ahlakî ve hissî olanların yanı sıra, Tanrı’nın varlığına dair kanıtları yetersiz, hatta gereksiz görenleri de kapsayacak bir tanım yapmak gerekirse; “bir inkâr olarak gözüken ateizm,”¹⁵⁷ “Tanrı’yı kesin olarak ve açıkça yok sayan görüşlerin genel adıdır.”¹⁵⁸ “Evreni yaratan ve onun varlığını devam ettiren, ilmi, iradesi ve kudreti ile her an tasarrufta bulunan kısaca “teist Tanrı inancına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış,”¹⁵⁹ ancak “sistem olmayan”¹⁶⁰ bir görüştür.

Ateizm, yukarıda yer verdiğimizden farklı bir kullanımla da kayda geçmiştir. Örneğin, “Tanrı’nın varlığını inkâr ettikleri için değil genel geçer Tanrı anlayışına ters düştükleri için”¹⁶¹ ateist olmakla itham edilenler olmuştur. Bu son söylediğimizi dışarıda tutarak, ilk yer verdiğimiz haliyle ateizm, Tanrı’ya varlık atfetmediği, O’nu tanımadığı için, O’nu idrak imkânını da doğal olarak tanımamaktadır.

Agnostisizm: Genel olarak bilgiye veya nihai gerçekliğe erişimi imkân dahilinde görmeyen, en önemlisi “Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu hakkında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini,”¹⁶² Tanrı’nın “doğasına ilişkin insanın bilgisinin olamayacağını”¹⁶³ öne süren yaklaşım veya görüştür. Bu noktada şu açıklamaya gerek duyuyoruz:

Eğer Tanrı’ya dair bir düşünce var ise, O’nun gerçekte de var olduğuna ya da olmadığına dair bir düşüncenin olması da kaçınılmaz olacaktır. Pascal’ın “Allah’ın varlığı ve yokluğu hakkında bir yol seçmemiz lazımdır”¹⁶⁴ sözü, her ne kadar “iman” veya “inkâr” cihetleriyle bir karar

¹⁵⁶ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 142.

¹⁵⁷ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5.Baskı, Ankara, 1990, 26.

¹⁵⁸ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 154.

¹⁵⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 153.

¹⁶⁰ Bolay, 26.

¹⁶¹ Bkz., Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 61.

¹⁶² Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 165.

¹⁶³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 264.

¹⁶⁴ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 164.

verilmesi gerektiğini içeriyor ise de, en azından K. Jaspers'ın, "felsefe yapan hesap vermek zorundadır"¹⁶⁵ bakışı çerçevesinde değerlendirmeye alınabilir.

"Tanrı'nın varlığına inanmak başka şey, O'nun var olduğunu kanıtlamak ise daha başka şeydir"¹⁶⁶ düşüncesiyle, kimilerinin inanç konusunda kendisini "ateist", ispat konusunda ise "agnostik" olarak görmeleri, çözüm olma noktasında yeterli dayanağı oluşturmaz. İşte, "yalnız teistlerin değil, ateistlerin de çoğunun agnostisizmi tutarlı ve geçerli bulmamalarını"¹⁶⁷ bu felsefî dayanaksızlığa yormak mümkündür. Böyle bir tasavvurun, Tanrı'nın idrak imkânı konusundaki duruşu, tanımlanmasına temel oluşturan bilgiye karşı duruşlarında zaten içerilmiştir.

Panteizm: "Tanrı'nın dünyayla ve insanla mekanik ve dışsal bir ilişki içinde olduğunu öne süren deizme dönüşme eğilimi gösterdiğine inandığı teizme karşı, felsefî ve dinî bir tepki olarak gelişmiş"¹⁶⁸ bulunan panteizm, hem teizmi hem de "Tanrı'nın dünya ile olan olumlu ve organik ilişkisi bakımından deizmi aşan ve Tanrı'nın dünyaya aşkın değil de içkin olduğunu öne süren,"¹⁶⁹ kısaca "evrenle Tanrı'yı bir ve aynı şey, özdeş sayan"¹⁷⁰ anlayış veya görüşün genel adıdır.

Tektanrıci dinler geleneğinde "Tanrı, var olan tek gerçek varlıktır. Şimdi eğer var olan tek gerçek varlık Tanrı ise, evren ya onun yoktan, hiçten yarattığı bir şey olacaktır veya evren, Tanrı denen gerçekliğin kendisinden çıkmış, türemiş bir şey, O'nun bir görünüşü, bir tezahürü, bir tecellisi, dışlaşması, nesnelleşmesi vb. olacaktır."¹⁷¹ İşte, Panteist düşünürler, bu ikinci yaklaşımı benimsemişlerdir.

Panteizmi eleştirenler, "söz konusu Tanrı anlayışının aşkınlık fikrini reddetmek suretiyle ateizme yardımcı,"¹⁷² hatta "bir tür ateizm,"¹⁷³ "onun zarif bir şekli"¹⁷⁴ olduğunu ileri sürmüşlerdir. Açıktır ki, panteist Tanrı tasavvuru, tartışmalara açık bir konudur.

Tanrı anlayışlarında "aşkınlık" düşüncesinin varlığı ve mahiyeti önem arz eder. Panteizmin bu noktada eleştirinin odağı olması anlaşılır bir şeydir. Tanrı'yı idrake imkân tanımamız ve idrak imkânlarından biri olarak felsefeyi görüyor olmamız, Tanrı'nın "ontolojik yönden aşkın olmadığını ifade

¹⁶⁵ Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, (Çev. Mehmet Akalın), Dergah Yayınları, İstanbul, 1981, 54-55.

¹⁶⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 165.

¹⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 165.

¹⁶⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1245.

¹⁶⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1245.

¹⁷⁰ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 152.

¹⁷¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 231.

¹⁷² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1246.

¹⁷³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 232.

¹⁷⁴ Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1992, 291.

etmez.”¹⁷⁵ M. Bayraktar: Tanrı “ancak varlıksal açıdan aşkındır; zihin ve bilgi bakımından değildir”¹⁷⁶ der. Bizce de Tanrı, ontolojik açıdan aşkındır. Zihin ve bilgi bakımından aşkın olmadığı yönündeki hükme gelince: Varlığının zihinde tasavvuru ve bilgiye konu olması bir önceki hükümden farklılık arz eder; Tanrı’nın aşkınlığı, O’nun varlığının ve birliğinin bilgiye konu olmasına engel değildir. Fakat mahiyetiyle bilinmemesi ya da hakkıyla bilinmemesi cihetiyle bir aşkınlıktan söz edilebilir. İdrak, “bilgide nihayete erme, zirve yapma” şeklinde anlaşıldığında ve bu anlamıyla Tanrı’ya bir yöneliş kastedildiğinde problem teşkil edebileceğine daha önce işaret etmiştik. Tanrı tasavvuru, tartışmalara ziyadesiyle açık böyle bir anlayışın Tanrı’yı idrak noktasında farklı bir durumda olması, sorunsuz olması için bir neden göremiyoruz.

Pan-enteizm: “Çift kutuplu teizm veya diyalektik teizm diye de adlandırılan pan-enteizm;”¹⁷⁷ “Her şey Tanrı’dır diyen panteizmden farklı olarak,”¹⁷⁸ “her şeyin Tanrı’da olduğunu,”¹⁷⁹ söyleyen, “Tanrı ile evreni bir saymayan,”¹⁸⁰ “süreç teizmi diye”¹⁸¹ de adlandırılan bir görüştür.

“Pan-enteizmi savunanlara göre, deizmin aşkınlık anlayışı da, panteizmin içkinlik anlayışı da bir çeşit indirgemeciliktir; biri her şeyi aşkınlığa, öteki de içkinliğe irca ederek Tanrı-âlem münasebetinin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye çalışmaktadır. Aslında bu, işin kolayına kaçmaktan başka bir şey değildir.”¹⁸²

Tanrı “içkin midir, yoksa aşkın mıdır yahut hem içkin hem aşkın mıdır? Bu konuda Pan-enteizmin cevabı şudur: Âlem, ilâhî iki yönden birine göre içeride (mündemic), birine göre ise dışarıda kalır; ama her iki yönüyle birlikte düşünüldüğünde ilâhî varlıkta her şey içkindir.”¹⁸³ Pan-enteizm, “deizm ve panteizmden farklı olarak henüz oluşmakta olan bir akımdır, cevapsız bıraktığı birçok soru vardır.”¹⁸⁴ Tanrı’yı idrak imkânı açısından bu anlayışın, panteizmden daha iyi bir durumda olması düşünülemez. Hem kendisi henüz tam teşekkül etmiş bile değilken.

Tanrı’nın sıfatları) hakkındaki yukarıda yer verdiğimiz belli başlı felsefi görüşlere, klasik teizmin itirazını özce içeren bir değerlendirmeye felsefi Tanrı görüşleri bahsini bağlayalım istiyoruz: M. Aydın, “Tanrı’nın

¹⁷⁵ Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, Ankara, 1997, 73.

¹⁷⁶ Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, 73.

¹⁷⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 150.

¹⁷⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1244.

¹⁷⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 150.

¹⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1244.

¹⁸¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1244.

¹⁸² Aydın, *Din Felsefesi*, 154-155.

¹⁸³ Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem Münasebeti”, 59.

¹⁸⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 160.

sıfatlarını, deizm atıl duruma uğrattıyor; panteizm kaldırıyor; pan-enteizm ise, onları buduyor, sınırılıyor; agnostisizm, gelin konuşmayalım bu konuyu derken, ateizm hepsinin üstüne sünger çekiyor”¹⁸⁵ der. Tanrı’yı idrak imkânını tanıma ve bu idrakin mahiyeti açısından mezkûr görüşlere baktığımızda ise, deizmin sınırlı, ateizmin katı, agnostisizmin ikircikli, panteizm ve pan-enteizmin zorlu, hâsılı hepsinin sorunlu, teizmin ise, farklı yelpazelerde de olsa daha açık durduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Bir beşerî tecrübe olarak felsefe, insanın varlık yapısında bulunan ve onun mahiyetine dair önemli bir ayrımı temsil eden “düşünme” olgusuyla varlık bulur. Düşünen bir varlık olan insanın başarısı olarak felsefenin, onun varlık yapısında temel buluyor olması, yine varlık yapısı gereği (/fitraten) Tanrı’ya dönük insana, Tanrı’yı idrak imkânını vermekte ve bu yolda büyük hizmetler gören bir imkân olarak durmaktadır.

Felsefenin, Tanrı’nın idraki noktasında, kimi zaman olumlu olmayan yansımalarını gözlemek söz konusu olsa da, daha çok olumlu; Tanrı’nın varlığı, birliği, sıfatları ve âlemle ve tabii ki insanla münasebeti noktalarında insana bilgi imkânı teşkil ettiğini görürüz. Felsefe(/tefekkür) ile mahiyeti idrake açık olmayan Tanrı, “Var’lık,” “Bir’lik,” “Sıfatları” ve “Âlemle münasebeti” açılarından idrak edilebilir. Bu, aynı zamanda felsefî bir gerekliliktir.

Bütün felsefî sistemlerde şöyle veya böyle Tanrı’dan bahsedilmiştir. Üslûpları farklı olmakla birlikte çoğu zaman örtüşen felsefî Tanrı tasavvurlarının yanı sıra, farklı ve çatışan görüşler de vardır. Altını çizmek gerekir ki Tanrı, insana aklı bahşederek, kendisini tanıma imkânını ona yine kendisi vermiş olmaktadır. İnsana ise, O’nu idrak yolunda çaba göstermek kalmaktadır. İnsanların, Tanrı tasavvurlarının ne denli farklı oldukları ve neden farklı olduklarını belirleyen çoğunlukla bu çabadır.

Kaynakça

- AHMED, el-Âyed vd., *el-Mu’cemu’l Arabiyyu’l-Esâsi*, Larus, Tunus, 1988.
ALATLI, Alev, *Aklın Yolu da Bir Değildir*, Destek Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2009.
ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4.Baskı, Ankara, 1999.
-----, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1999.
AYDIN, Mehmet, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya, 1993.
AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.

¹⁸⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 91.

- , "Din Felsefesi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, IX, İstanbul, 1995.
- , "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem Münasebeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, Sayı: 1, Ankara, 1986.
- , "Tanrı Hakkında Konuşmak -Felsefî Bir Tahlil-", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, İzmir, 1983.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1997.
- , *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5.Baskı, Ankara, 1990.
- BULAÇ, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1977.
- BÛTÎ, Ramazan, *İslâm Akaidi* (Çev. Mehmet Yolcu - Hüseyin Altınalan), Madve Yayınları, İstanbul, 1986.
- CEVHERİ, 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, 1.Baskı, Beyrut 1990.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.
- , *Felsefeye Giriş*, Say yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2012.
- CÛRCANİ, Ali b. Muhammed Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'n-Nefais, 1.Baskı., Beyrut, 2003.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı)*, 1-V, Ötüken 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.
- , *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999.
- GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed, *Tehâfüt'ul-Felasife* (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- GİLSON, Etienne, *Ateizmin Çıkmazı* (Çev. Veysel Uysal), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991.
- , "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 Fak. Dergisi*, XXIX, Sayı: 1, Ankara, 1987.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.

- GÜNDÜZ, Şinasi, (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2007.
- HARTSHORNE, Charles, “Din ve Felsefeye Göre Tanrı” (Çev. Mehmet Aydın), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, Sayı:1, Ankara, 1981.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, 1977.
- HÖKELEKLİ, Hayati, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XXI, İstanbul, 2000.
- İBN-RÜŞD, *Faslû'l Makâl -Felsefe-Din İlişkisi-* (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- İSFEHANÎ, Rağıb, *Müfredât* (thk. Adnân Dâvûdî), Dâru'l-kalem, Dimaşk, 1992.
- İLİN M.-Segal, E., *İnsan Nasıl İnsan Oldu* (Çev. Ahmet Zekerya), Yeni Dünya Yayınları, İstanbul, 1979.
- JASPERS, Karl, *Felsefeye Giriş* (Çev. Mehmet Akalın), Dergah Yayınları, İstanbul, 1981.
- , *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu* (Çev. Sedat Umran), Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995.
- 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.
- KÜÇÜK, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Fatih Yayınları, İstanbul, 1974.
- MAGEE, Bryan, *Yeni Düşün Adamları* (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), Birey ve Toplum Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1985.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- NOURTBOURNE, Lord, *Modern Dünyada Din* (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- OSMANLICA-TÜRKÇE Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995.
- ÖNER, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- PETERSON, Michael vd., *Akil 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.
- SARI, Mevlüt, (*el- Mevarid Arapça-Türkçe Lügat*), Bahar Yayınları, 1982.

- 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 Yay, İstanbul, 1992.
- UNEYS, İbrahim vd., *el- Mu'cemu'l - Vasit*, I-II, el- Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, Ts.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1992.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1991.
- WEİSCHEDEL, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni* (Çev. Sedat Umran), İz Yayınları, İstanbul, 1993.
- 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, 1971.
- YEĞİN, Abdullah, *Osmanlıca-Türkçe (İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî) Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- ZEBİDİ, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs* (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL, Kuveyt, 1993.