

# İMGE VE BOŞLUK: TEVHİD ANLATISINA DAİR FELSEFİ BİR ANALİZ

Burhanettin TATAR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 15 Ocak 2020, **Kabul Tarihi:** 06 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Tatar, Burhanettin. "İmge Ve Boşluk: Tevhid Anlatısına Dair Felsefi Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 9-23.

<https://doi.org/10.33415/daad.675638>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 15 January 2020, **Accepted:** 06 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Tatar, Burhanettin. "Image and Void: A Philosophical Analysis on the Narrative of Tawhid". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 9-23.

<https://doi.org/10.33415/daad.675638>



## Öz

Kur'an'da ele alındığı şekliyle tevhid, öncelikle, Hz. Peygamber döneminde yaygın olan İslam dışı tanrı tasavvurları ya da imgelerine karşı bir yıkım ve yeniden inşa faaliyeti olarak dikkat çeker. Tevhid inancı, bir yandan 'İlahi hitap' formunda toplumsal diyalogun merkezine döndürürken, diğer yandan İslam dışı inançların tarihsel olarak inşa ettiği imgesel tanrı mimarisinin kendi içinde ürettiği boşluğa işaret eder. Nihayetinde imge ve boşluk, aynı şeyin iki farklı boyutuna dönüşmektedir. İnanan kişi açısından, tevhid anlatısındaki en esaslı nokta İlahi hitabın insana tarihsel olarak erişmişliğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tevhid, İmge, Boşluk, Metafizik, Hitap.

## Image and Void: A Philosophical Analysis on the Narrative of Tawhid

### Abstract

Tawhid in the Qur'anic discourse foregrounds itself as the destruction of the images of god(s) which were common in the period of Qur'anic revelation and re-

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, btatar@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>

construction of original understanding of the Creator. While the faith of tawhid was becoming the center of social dialogue on the one hand, it was pointing to void or empty space within the imaginary architects of god constructed historically by non-Islamic beliefs on the other. In final analysis, image and void appears to be two aspects of the same object. For a believer of Islam, the most essential point in the narrative of tawhid is the event of historical attainment of divine revelation or divine call to human being.

**Keywords:** Tawhid, Image, Void, Metaphysics, Call (address).

Kur'an'da ele alındığı şekliyle tevhid, öncelikle, Hz. Peygamber döneminde yaygın olan İslam dışı tanrı tasavvurları ya da imgelerine karşı bir yıkım ve yeniden inşa faaliyeti olarak dikkat çeker. Tevhid inancı, bir yandan 'ilahî hitap' formunda toplumsal diyalogun merkezine dönüşürken, diğer yandan İslam dışı inançların tarihsel olarak inşa ettiği imgesel tanrı mimarisinin kendi içinde ürettiği boşluğa işaret eder. Dolayısıyla Kur'an'ın en temelde fark ettirdiği şey, 'ilahî hitap' içinde belirginleşen tevhid ile diğer tanrı imgeleri ve bu imgelerin kendilerinde barındırdıkları boşluklar arasındaki ontolojik farklılıktır.

10 | db

Kur'an'da tevhid, İhlas suresinin başındaki '*ku'* (*de ki*) emrinde de anlaşılacağı üzere, öncelikle Allah'ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma tarzıdır. Bu nedenle diğer tanrı imge veya tasavvurları, her ne kadar yıkıma uğratılsalar da, hala bir şekilde Allah'ın insanlarla iletişim kurma vesilesini oluştururlar. Bunun anlamı şudur: Diğer tanrı tasavvur veya imgelerinin yıkımı esnasında açılan boş alan, tevhid inancının dile gelmeye başladığı bir mekana dönüşür. Bu durumun felsefi ifadesi şöyle formüle edilebilir: Diğer tanrı imge veya tasavvurları, reddedilseler bile, en temelde insanların Allah hakkında konuşma veya Allah'ın insanlara doğrudan konuşma imkânına işaret ederler. Dolayısıyla Kur'an'da tevhid, diğer tanrı tasavvurlarınca işaretlenen imkân alanı içinde 'diyalojik iletişim formunda' aktifleşmeye başlar.

Bu noktada tevhidin, Allah'ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma biçimi olarak ele alınması ile kelami, felsefi, tasavvufi, sosyal, siyasi alanlarda kavramsal veya normatif olarak ele alınması arasındaki farklılığın ne olduğu sorusu kaydedilmelidir. Zira tevhid inancının İslam düşünce tarihinde ele alınma biçimleri araştırıldığında, fark edilecek en temel şey, tevhidin soyut bir kelami söylem, kozmik hiyerarşinin en üst noktası (metafiziksel ilke), toplumsal düzenin kurucu ilkesi, evrensel birliğin yegane model ya da para-

digmasına dönüştürüldüğüdür. Sözelimi kelami söylemde *tevhi-du'r-rububiyye* (Allah'ın zatının tekliği), *tevhidu'l-uluhiyye* veya *tevhidu'l-ibade* (yalnızca Allah'a yönelme ve ibadet etme) ve *tevhidu'z-zat ve's-sıfat* (Allah'ın zat ve sıfatlarının birliği) gibi kavramlaştırmalar<sup>1</sup> ön plana çıkarken, Meşşai filozofların dilinde *vâcibu'l-vücûd*, tevhidin kavramlaştırması olarak sunulur.<sup>2</sup> Vehhabilikte tevhid, toplumsal hayat içinde şirkin bittiği yeri belirleyen bir keskin çizgiye dönüşürken<sup>3</sup>, İsmail Raci el-Faruki'nin eserinde kozmik ve sosyal bağlamlarda evrensel bir paradigma<sup>4</sup>, Seyyid Kutub'un dilinde İslam ve evrenselleşme eğilimi gösteren cahiliye arasındaki ebedi mücadelenin temel gerekçesi haline gelir.

Görebildiğimiz kadarıyla bu yaklaşımlarda tevhid, bir tür 'sıfır nokta' tasarımı içinde ele alınmaktadır. Yani bu yaklaşımlarda tevhid, kendi başına anlaşılabilir, kendi içinde kavranabilir, kendisinden hareketle açıklanabilir, dolayısıyla bir başka noktaya ihtiyaç bırakmayan 'apaçıklık' durumu olarak kavramsallaştırılmaktadır. İsrakilikteki *nuru'l-envâr*, Meşşailikte *Vâcibu'l-vücûd* bu sıfır noktasının apaçıklığına referansta bulunan kavramlardır. Tarihsel süreçte İslam toplumunun organizasyonu ve yeni bir medeniyetin inşası için bir kurucu ilke ya da zemine duyulan ihtiyaç, söz konusu *apaçıklık* tasavvurunu da beraberinde getirmiştir. Ne var ki tevhid, böylesi bir ihtiyacın yol açtığı *apaçıklık* tasavvuru içinde ele alındığında, aynı zamanda ciddi bir bedel ödemeyi de gerektirmiştir. Bu bedel, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz üzere, Kur'an'da tevhidin öncelikle Allah'ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma tarzı olduğu hususunun arka plana itilmesidir.

<sup>1</sup> Derli toplu bilgi için bkz. Asma Kounsar, "The Concept of Tawhid in Islam: In The Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars" <http://admin.umd.edu.pk/Media/Site/UMT/SubSites/jitc/FileManager/Fall%202016/5.pdf> (15.01.2020)

<sup>2</sup> Aşağıdaki makalede İbn Sina'nın İhlas suresinin tefsiri A. H. Akseki'nin çevirisiyle yer almaktadır: Ahmet F. Güney, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Süresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme Ve Şerh" *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, Ekim 2011, ss. 289-339. [http://acikerisim.kirklareli.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.11857/371/Kutadgubilig\\_Felsefi%20tefsir%20ornegi%20olarak%20ihlas%20suresi.pdf?sequence=1&isAllo wed=y](http://acikerisim.kirklareli.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.11857/371/Kutadgubilig_Felsefi%20tefsir%20ornegi%20olarak%20ihlas%20suresi.pdf?sequence=1&isAllo wed=y) (15.01.2020)

<sup>3</sup> Abu Ameenah Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed*, International Islamic Publishing House, 2005.

<sup>4</sup> İsmail Raji al Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Virginia, 1992.

Bu noktada yukarıda değindiğimiz soruyu yeniden sormalıyız: ‘Allah’ın insanlarla iletişim kurma tarzı olarak tevhid’ ile ‘bir toplum veya medeniyetin inşası için gerekli kurucu ilke ihtiyacının yol açtığı *apaçıklık* olarak tevhid’ arasında ne fark vardır? Aynı soruyu kısmen dönüştürerek şöyle de sorabiliriz: Hz. Peygamber döneminde yaygın olan İslam dışı tanrı imge veya tasavvurları karşısında alternatif bir söylem olarak tevhid ile metafiziksel bir ilke olarak tevhid aynı anlam alanına mı sahiptir? Bu sorular, geniş ölçekli bir araştırma ve tartışmayı gerekli kılmaktadır. Bu yazımız içinde yapmaya çalışabileceğimiz yegâne şey, her iki tevhid anlayışının semantik örgüleri arasındaki birkaç farklılığa dikkat çekmektir.

Bu bağlamda, öncelikle tevhid inancına vurgusuyla malum İhlas suresindeki ayetlerde yer alan bazı kelimelerin etimolojik ve fenomenolojik boyutları üzerinde durmamız yararlı olacaktır. Kanaatimizce, bu suredeki kilit kelime, az önce işaret ettiğimiz gibi, ‘*kul*’ (*de ki*) emridir. Bu kelime üzerinde durulmaksızın, derhal diğer kelimelerin analizine veya anlamına dikkat çekmek, ilk elde bu surede Allah’ın kendisini tanımladığı veya tasvir ettiği kanaatine yol açmaktadır. Dolayısıyla bu surede ‘Allah’ın insanlarla iletişim kurması veya konuşması’ şeklindeki tarihsel hadise, yerini ‘Allah’ın kendisi hakkında konuşması’ şeklinde kelami veya metafiziksel bir kategoriye bırakmaktadır.

12 | db

Oysa bu emir (*de ki*), daha sonraki kelime veya ayetlerin anlamının dışında kalan bir durumu değil, doğrudan onların anlamlarının ifşasını mümkün hale getiren bir tür geçit, kapı veya görüş ufkunu inşa etmektedir. Bu yüzden, *de ki (kul)* emri zikredilmeksizin doğrudan diğer kelime veya ayetlere yöneldiğimizde ortada bağlamı belli olmayan bir söylem kalmaktadır. Dolayısıyla Kur’an ile diğer tüm beşeri söylemler arasındaki en kritik ayrım *de ki (kul)* hitabında ortaya çıkar ve bu durum Allah’ın insana ve onun diline yönelmişliğine dair en belirgin bir gösterge halini alır. Daha açık ifadeyle, *de ki* emri, yalnızca bir emir değildir. Belki o, daha çok, Allah’ın insana dil aracılığıyla erişme tarzını ve yönünü ifşa eder. Daha sonraki ayetlerde ortaya çıkan tüm anlamlar bu erişim yönü veya tarzı içinde görünmeye başlarlar.

Burada vurgulanması gereken bir başka nokta, *de ki* emrinin bir tarihsel tecrübeye yol açtığıdır. Elbette bu emir, surenin geri kalanındaki kelime veya ayetleri bir anlatı haline getirmektedir. Yani bu emir, Allah ile ilgili bir anlatının başlangıç noktasını oluştururken,

aynı zamanda insanların dinleme ve anlama tecrübelerinin de başlangıcına işaret eder. Bu dinleme ve anlama tecrübesi, en temelde dilseldir; yani anlatı asla boşlukta değil, gündelik hayat içinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *de ki* emri bir şekilde gündelik dil veya sosyal ortam içinde Allah'ın insana erişmesi için açılan bir geçit haline gelmektedir. Bu şekliyle beşeri tecrübe (muhatap) açısından o, konuşan varlığa (Allah) yönelik bir beklenti ufkunu inşa etmektedir.

Bu suredeki *ahad* kelimesi, etimolojik olarak bakıldığında, ilk elde birlik ve teklik gibi bir anlamı gösterse de, gerçekte, arka planda sosyal bir tecrübeyi ima eder. *Vahid* kelimesinden farklı olarak bu kelimenin sadece Allah için kullanıldığı bilinmektedir. Ancak hala o, etimolojik olarak, sosyal ortamdaki uzaklaşan, kendi başına kalan, kendi haline terk edilmiş bir münzevi imgesini kendi içinde korumaktadır. Bu açıdan bakıldığında *ahad* veya *vahid* kelimesinin beşeri düzlemde belli oranda negatif bir çağrışım (asosyallik) içerdiği açıktır. Kanaatimizce *ahad* kelimesi, özellikle şirk (pagan) toplumunda Allah'ı kendi başına tasarlayamama ve onu bir tür tanrılar ailesi veya hiyerarşisi içinde kurgulama geleneğine karşı, yine beşeri tecrübe alanı içinde bir başka imge yani uzlet veya münzevilik tasavvuru üzerinden anlam alanı inşa etmektedir. Daha açık deyişle, nasıl pagan kültür beşeri tecrübe üzerinden tanrı imgesine veya imgesel tanrı mimarisine (tanrılar hiyerarşisi) yönelmişse, Kur'an da yine beşeri tecrübe üzerinden bu imgeye tamamen zıt olan bir başka anlatıya yol vermektedir.

Bu nokta bize oldukça kritik görünmektedir ve bu nedenle nispeten ayrıntılı bir analizi hak etmektedir. Öncelikle Kur'an'daki tevhid inancının, putperest (pagan) tanrı tasavvurlarını dayanaksız biçimde Allah hakkında konuşma çabası olarak reddettiğini hatırlamak yararlı olacaktır. Zira Kur'an'a göre, Allah hakkında doğru bilgi veya tasavvur ancak Allah'ın kendi hitabı içinde açığa çıkabilir. Böylece *de ki* emri Allah hakkındaki yegâne doğru tasavvur veya bilginin açığa çıkmakta olduğu anı veya imkânı imler.<sup>5</sup> Bu durum, sadece Allah ile ilgili doğru tasavvurun yine Allah'ın bildirmesiyle mümkün olacağını göstermekle kalmaz, aynı zamanda Allah'ın beşeri dil içinde bunun mümkün olduğunu îma ettiğini de sergiler.

<sup>5</sup> Kuşkusuz burada mantıksal veya felsefi açıdan 'kendi kendini doğrulayan bir söylem' şeklinde bir döngüsellik çıkmaktadır. Ancak Kur'an'ın nihayetinde imanı gerektiren bir kutsal metin karakterini dikkate alarak yukarıdaki analizlerimizi yapmaktayız.

Daha açık deyişle, Kur'an, ilahi kelam olarak, Allah'ın beşeri dile olan güvenini ve amaçladığı doğruları ifşa etme noktasında dile, kendisine yaslanılabilir bir zemin olarak yaklaştığını gösterir.<sup>6</sup>

Ancak Kur'an'a yöneldiğimizde Allah'ın beşeri dile olan güveni veya yaslanmasının sınırını ne ölçekte belirleyebiliriz? Dolayısıyla tevhid gibi oldukça kritik bir konu bağlamında Allah'ın insana erişirken dile olan güveni veya yaslanması nasıl tezahür etmektedir? Kanaatimizce bu sorulara bir cevap bulabilmek için bakılması gereken yerlerden biri, yine İhlas suresindeki *doğurmamış ve doğmamış (lem yelid ve lem yuled)* ayetleridir. Tıpkı *ahad* gibi, bu ifadelerde dikkat çeken şey negatif çağrışımlar veya negatif dil kullanımıdır. Tarihsel olarak bu negatif dil kullanımı, Kur'an'ın Hıristiyanlığın teslis inancına bir reddiyesi olarak anlaşmıştır. Dolayısıyla Allah'ın asla kimseyle baba veya oğul ilişkisi içine girmediği şeklinde bir anlam, İslami bir kategori olmuştur. Burada tanrı veya tanrıların baba-oğul ilişkisi bağlamında ele alınmasının yalnızca Hıristiyanlıkla ilgili olmadığını belirtmemizde yarar vardır. Sözelimi Firavunlar dönemi Mısır inançlarında baba-oğul ilişkisi tanrı(lar) için söz konusu edilmiştir.

14 | db

Bizi burada daha çok ilgilendiren şey, söz konusu ayetlerdeki negatif dil kullanımının nasıl ele alınması gerektiğidir. Bu durumu yalnızca bir başka tanrı inancına reddiye bağlamında ele almak yeterli görünmemektedir. Zira ortaya çıkan durum, bir reddiyeden daha fazladır. *Lem yelid ve lem yuled ile* daha sonraki *ve lem yekun lehu kufuven ahad (O'nun hiçbir dengi yoktur)* ayetleri, her şeyin ötesinde Allah hakkında bir olumsuzluktan kaçınmayı yansıtmaktadır. Daha açık deyişle, onlar Allah ile ilgili oluşturulmuş olumsuz imgeleri kullanmaktan kaçınma (reddetme) anlamında bir imge yıkımına işaret etmektedirler. Bu imgelerin yıkımı ve reddedilişi, öncelikle yok sayma, yoksunlaştırma, silme eylemi olarak bir boşluk yani açık alan üretimidir. Dolayısıyla Kur'an, negatif dil kullanımı esnasında diğer inanç tarihi veya kültürleri içinde biçimlenmiş ve kök salmış olan imgeleri reddederken (yok(sun)laştırırken), aynı zamanda ciddi bir belirsizlik alanı da oluşturmaktadır. Zira her

<sup>6</sup> Ne var ki bu nokta, aynı zamanda Kur'an'ın bir başka açıdan dile olan güvensizliğine de atıf yapmaktadır. Zira Kur'an açısından daha önceki vahiyler, insan eliyle tahrif olmuştur. Yani dil, doğru kadar yanlışın sergilenmesi veya gerçekliğin manipülasyonu için uygun bir karaktere sahiptir.

yok(sun)laştırma veya boşluk üretimi, bir belirsiz alanın inşasıdır. Ancak bu belirsizlik durumu, aynı zamanda şimdiye değin olandan daha farklı bir şeyin tezahür imkânının da belirmesidir.

Yukarıda kritik olarak nitelendirdiğimiz durum şimdi bize kendisini daha çok fark ettirmektedir. Beşeri düzlemde ‘doğma’ ve ‘doğurma’ tecrübesi hayatın karakteridir ve hayatı anlamlandırma noktasında bizi her zaman belirleyen bir tarihsel ufuktur. Oldukça aşına olduğumuz bu durum, Allah için tamamen reddedildiğinde ve negatif bir unsura dönüştürüldüğünde, ortaya bütünüyle anlaşılabilir yani bize yabancı bir durum çıkmaktadır. Böylece *doğmadı* ve *doğurmadı* gibi negatif dil kullanımı, dikkatlerimizi sadece aşına olduğumuz alanın ötesine, bilmediğimiz ve anlayamayacağımız bir boyuta çekmekle kalmaz, aynı zamanda hayatımızı içinde şekillendirdiğimiz dilin sınırlarına götürür. Sonuçta Kur’an, diğer inançları dilin içinde kalarak reddederken, Allah ile ilgili olarak bizi dilin sınırlarında bırakır. Bu aynı zamanda Allah’ın beşeri dile olan güveninin de sınırını gösterir.

Elbette Firavunlar dönemi Mısır’da ve sonra Hıristiyanlıkta tanrı(lar)ın baba-oğul ilişkisi içinde ele alınması, bir imge üretimidir. Bu durumda bu imgelerin Kur’an açısından reddedilmesi yani yok(sun)laştırılması nasıl anlaşılmalıdır? Yukarıda değindiğimiz üzere, bu imgelerin reddedilmesi ve onların yok sayılması öncelikle bir boşluk üretimidir. Dikkatlice bakıldığında her ne kadar bu imgeler reddedilse de, hala bu imgeleri reddeden ayetler Allah’ın insanlara konuşma yani erişme tarzı olarak kalmaktadır. Dolayısıyla bu ayetlerde bir reddedişin ötesinde, gerçekliğin tasarlanandan farklı olduğuna dair bir îma söz konusudur. Ancak bu îma, bir boşluk içinde tezahür etmektedir. Yani, aynı hitap içinde hem bir imgenin reddedilişi hem de imgesi bulunmayan bir gerçekliğin boşluk formunda dile gelişi söz konusu olmaktadır. Buna göre İhlas suresinde *doğmadı*, *doğurmadı* gibi negatif dil kullanımı, bir taraftan görsel denebilecek bir imgenin yıkımına tanıklık ederken, diğer taraftan imgesi olmayan bir varlığa (Allah) yönelik *boşluk olarak bir îma (negatif imge veya suret, açıkça söylenemeyen)* üretmektedir. Böylece ilahi hitap ‘sureti olmayanın sureti’<sup>7</sup> haline gelmektedir.

<sup>7</sup> Bu tabiri Lao Tzu’ya borçlanarak üretmekteyiz. Lao Tzu tüm varolanların veya imgelerin gerisindeki genetik (üretken, doğurgan) boşluğa gerçek anlamda bir isim verilemeyeceğine vurgu yaptıktan sonra ona sadece *Yol* (Dao veya Tao) dendiğini belirtir. Ancak hangi isimle veya kelimeyle anılırsa anılsın, bu boşluğa dair imge ya da suret-

Geldiğimiz bu noktada söz konusu dilsel boşluk ile Budizm'deki boşluk tasavvuru arasında çok cılız da olsa bir benzerliğin kurulabileceği öngörülebilir. Budizm'de her suret veya varlık hem kendi içinde boştur hem de bu suret ya da varlıkların tamamı kendi arka planlarını oluşturan bir genetik (orijinal) veya jeneratif (doğurgan) boşluk sayesinde görünüş alanına çıkarlar. Kur'an ise, Budizm'e tamamen zıt olarak, görünen fenomenlerin gerisinde genetik / jeneratif bir boşluğa değil, hitap aracılığıyla insana erişen ama kendisi asla bir imge içinde kavranamaz olan yaratıcıya dikkat çeker. Yine Kur'an, Allah'ın yarattığı varlıkların boş olduğuna değil, sadece insanların Allah hakkında kendiliklerinden (zanna dayalı) oluşturdukları imgelerin boşluğuna atıf yapar.

Fark edileceği üzere, İhlas suresindeki negatif ifadeler, imge ve boşluk arasındaki ilişki üzerinde hassasiyetle durmamıza yol açmaktadır. Bu hassasiyet düzeyini artırmak için, ortaya şu felsefi soruyu atmalıyız: İmge ve boşluk arasında ne tür bir ilişki vardır? İmge mi boşluk üretir yoksa boşluk mu imgeye yön verir? Bu soru bağlamında galiba hatırlanması gereken ilk isim, Lao Tzu'dur. Bir şiirinde tekerin inşası için 30 çubuk gerektiğini, ancak tekere iş gördürenin tekerin ortasındaki boşluk olduğunu dile getirir. Akabinde, çömlek için çamur yoğrulduğunda, çömleği işe yarar hale getirenin içindeki boşluk olduğuna dikkat çeker. Benzer şekilde odanın inşası için kapılar ve pencereler yapıldığını, ama odanın içindeki boşluk sayesinde yaşam alanının oluşabildiğini belirtir. Sonunda bizlerin daima duyularla algılanan şeylerden yarar sağladığımızı düşündüğümüze, oysa asıl yararın bu şeylerin gerisindeki boşluk sayesinde açığa çıktığına vurgu yapar.<sup>8</sup>

Lao Tzu'nun işaret ettiği husus, imge ve boşluk arasındaki ilişki bağlamında, kabaca şöyle dile getirilebilir: İmge (Lao Tzu imge veya suret ile insan bilinci dâhil, varolan her şeyi kastetmektedir) boşluğa değil, boşluk imgeye yön vermektedir. Zira boşluğun oluş-

lerin, sureti olmayan bir şeyin sureti olduğunun farkına varılması gerektiğine işaret eder. Bkz. Francois Cheng, *Empty and Full: The Language of Chinese Painting*, trans. Michael H. Kohn, Shambhala Publications, Boston, 1994, s. 45.

<sup>8</sup> Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, trans. From French by Roger Greaves, Stanford University Press, California, 1969, s. 43. Heidegger'in boşluk ve form arasında kurduğu ilişki LaoTzu'nun yaklaşımına paralel görünmektedir. Heidegger'e göre, bir testinin içindeki boşluk testinin bir özelliği yani sahip olduğu bir tür mülk haline gelir. Bkz. Martin Heidegger, "The Thing", in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hodstadter New York: Harper and Row, 1971, ss. 167-171.



madığı yerde imge ne iş görebilir ne de anlam kazanabilir. Hem Lao Tzu'nun iddiasını daha iyi anlama hem de tevhid bağlamında karışımıza çıkan imge ve boşluk sorununu daha iyi analiz edebilme adına öncelikle imgenin salt form yani biçim olduğuna dikkat çekmeliyiz. Salt biçim (ki buna renkler ve sesler de dâhildir) hem oluşabilmek için kendi öncesinde bir boşluğu gerektirir hem de oluşuktan sonra iş görebilmek ya da anlam kazanabilmek için kendisinde yeni bir boşluk üretir. Kısacası imge, salt bir form olarak daima kendi içinde yok(sun)luğu üretir.<sup>9</sup> İmgenin gücü, imgenin formundan daha çok kendisinde ortaya çıkan bu boşluk aracılığıyla oluşur. Bu boşluk sayesinde imgeler, dini, siyasi, kültürel, ahlaki, ekonomik, estetik vs. çok sayıda muhtevaya sahip olabilir veya zaman içinde bu muhtevadan arınabilir. Bu noktada en ilgi çekici imgelerden biri svastika (gamalı haç)dir. Uzun tarihi boyunca, svastika, çok sayıda kültür, din ve sonunda Alman Nazizminin ideolojisi için kullanıma elverişli boşluğu kendi içinde üretegelmiştir. Dolayısıyla imgenin anlamı (muhtevası), imgenin formuna göre değil, imgenin boşluğuna referansla inşa edilmiş veya yıkıma uğratılmıştır. Bu bağlamda svastika gibi imgeler bir tür palimpsestik bir boyut kazanmıştır.

Bu açıdan bakıldığında, özellikle İhlas suresinde belirginleşen negatif dil kullanımı esnasındaki imge yıkımı, bize imge ve boşluk ilişkisi hakkında iki farklı şeyi çağrıştırmaktadır: 1) İnsanların kendiliklerinden oluşturdukları tüm tanrı tasavvur ve imgeleri (ki buna putlar da dâhildir) kendi içlerinde salt boşluk üretirler. İnsanlar bu boşluğu kendi zan yani kurgularıyla doldurmaya çalışırlar. Buna göre Hz. İbrahim'in fiziksel olarak putu kırması,<sup>10</sup> putun fiziksel boyutu ya da imgesiyle ilgili değildir. Aksine bu imgenin kendisinde barındırdığı boşluğu belirginleştirme eylemidir. Yani insanların puta yükledikleri anlam (muhteva) ile imgenin kendisindeki boşluğun ayrıştırılması durumudur. 2) İmgelerin yıkımı, sadece imge içindeki boşluğun değil, aynı zamanda imgenin oluşması için gerekli boşluğun da belirginleşmesine neden olur. Kur'an, bu ikinci boşluğu zan kelimesiyle ele alır. Yani insanlar ellerinde bir dayanak olmaksızın boş kanaatler (zan) ile Allah hakkında imge üretmeye

<sup>9</sup> Kanaatimizce imge (form) ve boşluk daha ziyade bu ikiliden hangisini ön plana çıkardığımızı göre farklı bakış açısına neden olmaktadır. Forma odaklandığımızda boşluk formun sınırları dâhilinde oluşmuş görünür. Boşluğa odaklandığımızda ise form boşluğun sınırı olarak algılanır.

<sup>10</sup> Saffat (37), 88-93; Enbiya (21), 58-67.

kalkışmaktadırlar. Dolayısıyla tevhidin anlamı her iki boyuttaki boşluğa referansla daha iyi fark edilebilir. Çünkü boşluk, duyulardan ziyade akılla ve tefekkürle kavranabilir. Her boşluk, aynı zamanda farklı bir tefekkür için açılan boşluktur. Bu boşlukta Allah, imgelerle sınırları belirlenen (temsil edilen) bir 'şey' olmaktan çıkarak, bir beklenti ufkunda ve umuda açık alanda bize erişebilen varlığa dönüşür. Kısacası tevhid anlatısı ile tezahür eden imge yıkımı daha önce zan ile biçimlendirilen boşluğu belirginleştirir. Bu boşluk, zandan arındırıldığında, daimi tefekkür mekanı olmaya başlar.

Şayet bu analizlerimizde kısmen de olsa bir haklılık payı varsa, bu durumda daha önce sorduğumuz soruya yönelik bir perspektife de imkân tanınmış olacaktır. Bu soru, hatırlanacağı üzere, Allah'ın insanlarla iletişim kurma tarzı olarak tevhid ile medeniyetin inşası için gerekli *apaçıklık* içinde kavranan tevhid arasındaki farka ilişkindir. İslam'da metafiziksel düşünce tarihine bakıldığında, apaçıklığın aynı zamanda doluluk, tamlık, kendi kendine yeterlilik, kendisinde eksikliğin olmaması nedeniyle hareketsizlik gibi kavramlarla ele alındığı fark edilecektir. Bu yaklaşımların gerisinde çok büyük oranda Aristo'nun, kendi metafiziksel tasarımı için kullandığı *energeia* kelimesi bulunmaktadır. Tanrı, mutlak *energeia* (faili mutlak) olarak hareketten yoksun (münezzeh), dolayısıyla hareket etmeyen bir hareket ettirici (muharrik) olarak ön plana çıkar.

Bu perspektif içinde üretilen sudur (feyz) nazariyesi (Plotinus, Meşşailik), saf doluluğun saf boşluğa akışını kavramsal dille açıklamaya çalışır. Dolayısıyla, sözgelimi, İbn Sina'nın İhlas suresindeki 'ahad' kelimesini vâcibu'l-vücûd ekseninde yoruma tabi tutması<sup>11</sup>, kelimenin kendisindeki uzlet, münzevilik çağrışımlarından ziyade *energeia* (saf doluluk, saf fiil) kelimesiyle ilgilidir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde 'insanı kamil', doyunluğa (tamlığa) erişen insan, avam ise boşlukla malul kitle anlamına gelmektedir. Özellikle Farabi ve İbn Sina'nın Kur'an'daki sembol ve metaforları avama erişmek için en uygun dil olarak kabul etmeleri, buna karşın Kur'an'ın asıl anlamının (muhtevasının) felsefi kavramlarla ifşa edebileceğini ileri sürmeleri metafiziksel düşüncedeki boşluk-

<sup>11</sup> Ahmet F. Güney, agm, s. 312-317; Daniel De Smet, Meryem Sebti, "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His "Tafsir Sûrat al-Ikhlâş", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 11, No. 2 (2009), ss. 135-138. [https://www.jstor.org/stable/25831153?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/25831153?seq=1#metadata_info_tab_contents) (15.01.2020)

doluluk gerilimiyle ilgilidir. Zira kavramlar (suretler), insan bilincine (müstefad akıl) nihai olarak Allah'tan (yani mutlak doluluktan) gelmektedir.

Bu perspektiften bakıldığında, insan için tevhidin özü, boşluktan olabildiğince arınarak mutlak doluluğa doğru bir yolculuğa dönüşür. Tasavvufta mutlak doluluğa ulaşmak, fena fillah olarak dillendirilir. Fena fillah, insanın ayrılık (yani boşluk) sorunundan arınma (yoksunlaşma) durumudur. İnsanın Allah'tan ayrı kalması nedeniyle oluşan veya tecrübe ettiği boşluk, Fuzuli'nin Leyla ve Mecnun hikayesinde çöl metaforuyla dile getirilir. Hikayede Leyla ve Mecnun'un içinde yaşadığı toplumsal mekanlar ve yerleşik kanatlar imgelere dönüşmektedir. Kişi toplum içinde olduğu sürece bu imgelerin kendilerinde barındırdığı boşlukları fark edememektedir. Ancak toplumdan uzaklaşıldığında, büyük boşluk (çöl mekanı) kendisini göstermeye başlamaktadır. Bir kez bu boşluk tecrübe edildiğinde, mutlak doluluğu arama çabası, varoluşsal bir soruna dönüşmektedir. Dolayısıyla tasavvuf, boşluktan doluluğa kaçış çabası haline gelir. Bu yorumlarımızdan fark edilebileceği üzere, metafiziksel düşünce (buna tasavvuf da dahildir) boşluk-doluluk geriliminde hep boşluğun aşılabilmesi üzerine kavramlarını örmektedir. Dolayısıyla tevhid, bu kavramsal örgü (şema) içinde anlam kazanır.

Buna karşın, görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da Allah'ın isimleri her ne kadar Allah'ın daimi eylemlilik haline<sup>12</sup> dikkat çekse de, yani genel olarak insanların gündelik tecrübeleri üzerinden bir hitap durumu söz konusu olsa da, hala onlar *doğmadı, doğurmadı* gibi belli bir negatif çağrışımı kendi içlerinde barındırırlar. Zira Allah'ın eylemliliğinin, insanın eylemliliği gibi olmadığı açıktır. Dolayısıyla onlar, anlaşılmaya çalışıldıklarında bizi derhal dilin sınırlarına götürmektedirler. Yani bizi, yukarıda ele aldığımız şekliyle, bir boşluk ile yüzleştirirler. Buna göre imge yıkımı sadece İslam dışı inançların Allah hakkındaki asılsız imgeleri için değil, aynı zamanda esmaü'l-hüsna bağlamında kullanılan kelimeler için de söz konusudur. Sözgelimi 'Allah bilendir, ancak bu bilme insanın bilmesi gibi değildir' dediğimizde bilme kelimesi aynı anda hem inşa edilen, hem de yıkıma uğratılan bir imgeye dönüşmektedir.

<sup>12</sup> Söz konusu eylemlilik haline *bilmekte olan, görmekte olan, işitmekte olan* gibi aktif dil formlarıyla işaret edilmektedir.

Sonuç olarak bu durum (imge inşası ve yıkımı), dikkatlice bakıldığında doğrudan tevhid veya ahad kelimesi için de geçerlidir. Allah'a referansla bu kelimeyi muhayyilemizde hangi imge ile anlamaya çalışırsak çalışalım, sonunda bu imgeler bir şekilde yıkıma uğramaktadır. Bunun temel nedeni, yukarıda belirttiğimiz gibi, her imgenin kaçınılmaz olarak kendisinde bir boşluk üretmesi ve boşluk belirginleştikçe imgenin arka plana itilmesidir. Nihayetinde imge ve boşluk, aynı şeyin iki farklı boyutuna dönüşmektedir. İnanan kişi açısından tevhid anlatısındaki en esaslı nokta, İlahi hitabın insana tarihsel olarak erişmişliğidir. Zira erişmişlik (ki gerçek anlamda erişmişlik, iman eylemiyle tezahür etmeye başlar) sayesinde tevhid anlatısındaki boşluk insanın hitabı anlama, tefekkür etme ve Allah'a bir cevap verme imkânı haline gelir. Yani boşluk, insanın Allah karşısında sorumluluk üstlenebilmesi için gerekli diyalojik ahlaki zemini ve yorum alanını kendi içinde üretir.<sup>13</sup> Bu ahlaki zemin, boşluk veya yorum alanı, insanın Allah karşısındaki kısmi özgürlüğünün bir göstergesidir. Boşluğun (yorumun) olmadığı yerde asla özgürlük söz konusu değildir. Özgürlüğün olmadığı yerde de iman açığa çıkamaz.

#### KAYNAKÇA

- Burckhardt, Titus. *Art of Islam: Language and Meaning*, World Wisdom, Inc., 2009.
- Cheng, Francois. *Empty and Full: The Language of Chinese Painting*, trans. Michael H. Kohn, Shambhala Publications, Boston, 1994.
- De Smet, Daniel, Sebtı, Meryem. "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His "Tafsir Sûrat al-İkhlâş" *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 11, No. 2 (2009), ss. 135-138.  
[https://www.jstor.org/stable/25831153?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/25831153?seq=1#metadata_info_tab_contents)  
 (15.01.2020)

<sup>13</sup> Bu yaklaşımımız Seyyid Hüseyin Nasr'ın boşluk kavramına yaklaşımı ile belli oranda zıtlık arz etmektedir. Nasr, İslam klasik sanatlarındaki boşluğu Allah'ın müteal yani aşkın boyutunun bir temsili olarak kabul eder. Dolayısıyla Nasr, imgelerle temsil edilemez olanın (Allah) boşluk ile temsiline dikkat çekmiş olur. Bizim yaklaşımımızda ise, boşluğun yalnızca Allah'ın müteal boyutunun temsili olarak ele alınması, her şeyden önce Allah'ın insan ile iletişim kurma tarz ve eylemini karanlıkta bırakma sorununu üretmektedir. Dolayısıyla boşluk aynı zamanda insanın Allah karşısındaki kısmi özgürlüğü için gereken açık alanın bir göstergesidir. Kısacası boşluk Allah ile insan arasındaki kısmi açık uçlu ilişkisinin bir temsildir. Nasr'ın klasik sanatlardaki boşluğa yaklaşımı için bkz. Seyyed Hossein Nasr, "The Significance of the Void in Islamic Art", *Islamic Art and Sprituality*, State University of New York Press, Albany, 1987, ss. 185-191. Burckhardt'ın yaklaşımı da Nasr'ın yaklaşımına paralellik arz etmektedir. O da boşluğu –anikonizm (suret yasağı) bağlamında- aşkın olana yönelik temaşa ve tefekkür konusu olarak görür. Bkz. Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning*, World Wisdom, Inc., 2009, ss. 29-32.

- Faruqi, İsmâ'il Raji. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Virginia, 1992.
- Güney, Ahmet F. "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Süresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme Ve Şerh" *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, Ekim 2011, ss. 289-339.  
[http://acikerisim.kirklareli.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.11857/371/Kutadgubilig\\_Felsefi%20tefsir%20ornegi%20olarak%20ihlas%20suresi.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://acikerisim.kirklareli.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.11857/371/Kutadgubilig_Felsefi%20tefsir%20ornegi%20olarak%20ihlas%20suresi.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (15.01.2020)
- Heidegger, Martin. "The Thing", *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hodstadter, New York: Harper and Row, 1971, ss. 163-180.
- Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoizm*, trans. From French by Roger Greaves, Stanford University Press, California, 1969.
- Kounsar, Asma. "The Concept of *Tawhid* in Islam: In The Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars", *Jornal of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 6 (Issue 2), 2016, ss. 95-110.  
<http://admin.umt.edu.pk/Media/Site/UMT/SubSites/jitc/FileManager/Fall%202016/5.pdf> (15.01.2020)
- Nasr, Seyyed Hossein. "The Significance of the Void in Islamic Art", *Islamic Art and Sprituality*, State University of New York Press, Albany, 1987, ss. 185-191.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *The Fundamentals of Tawheed*, International Islamic Publishing House, 2005.

# Image and Void: A Philosophical Analysis on the Narrative of Tawhid

Burhanettin TATAR\*

## Extended Abstract

Tawhid in the Qur'anic discourse foregrounds itself as the destruction of the images of god(s) which were common in the period of Qur'anic revelation and reconstruction of original understanding of the Creator. While the faith of tawhid was becoming the center of social dialogue on the one hand, it was pointing to void or empty space within the imaginary architects of god constructed historically by non-Islamic beliefs on the other. Tawhid in the Qur'an appears be a form of historical relation or dialogue of Allah with human beings, as it can be observed in the expression "qul" (say) in the beginning of the surah Ikhlas. When this fact is neglected, the discourse or narrative of tawhid in surah Ikhlas is transformed into a theological or metaphysical category (that is, an isolated abstract expression of God upon himself).

How should we understand the destruction of non-Islamic images of God by the Qur'an? Obviously, destruction of images is basically creating a void or empty space. Within this empty space or void, there is a hint or indication that the transcendental reality of God (Allah) goes beyond the imaginary references or representations of images. As said above, this indication is confirmed by the historical event of God's call to human being. Put it differently, destruction of images is another way of dialogue of God with human being. Therefore, within the same divine call, both a destruction of images happens, and a call of divine who is beyond any images takes place in the form of void or empty space. Thus divine call (tawhid) becomes an image of imageless Being of Allah.

At this point, we should ask a philosophical question on the relation between image and void, in order to understand the situation which happens in the narrative of tawhid (that is destruction of images and creation of void as form of imageless Being of God). How should we analyze the relation of image to void? Does an image create a void or a void give a direction to image? We believe that one of the most significant names to be remembered to understand the meaning of the questions above is Lao Tzu. He puts his ideas on void as follows:

Thirty spokes are joined together in a wheel,  
but it is the center hole  
that allows the wheel to function.

We mold clay into a pot,  
but it is the emptiness inside  
that makes the vessel useful.

\* Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, btatar@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>

We fashion wood for a house,  
but it is the emptiness inside  
that makes it livable.

We work with the substantial,  
but the emptiness is what we use.

#### **Laozi Tao Te Ching 11**

We can possibly interpret the ideas of Lao Tzu on void with reference of the questions above as follows: Void gives a direction to image, and not image create a void in itself. This is because if there was no prior void or empty space, there cannot be any possibility of creating an image. Hence every image presupposes a void before itself. Moreover, every creation of image brings with itself another void in order to gain a functionality or sense. Accordingly, the power of image does not emanate solely from its form, but perhaps mostly from the creation of void in itself. With a special reference to this void, any image can gain different senses or utility (functionality) in its course of history. For instance svastika is one of the best known images in the world history strictly because of continuous creation of void within this image. Every culture or people filled it with its own ideology or narratives by first emptying the previous sense in it; namely, by clearing or opening its void dimension. Therefore, these types of images which we were filled and then emptied, and later filled again appear to gain a palimpsestic character in their long history.

From this perspective, Ibrahim (Abraham)'s destruction of idols as narrated in the Qur'an is not basically a matter of physical destruction of idol or a physical image which was proposed to represent of Absolute Divine. Rather it is an act of differentiation of the historical sense imposed on the created images and the void or empty space within the image (idol) itself. Hence aniconism or iconoclasm in Abraham is a matter of foregrounding of emptiness in the images of God in order to reveal the deepest meaning of tawhid.

In final analysis, image and void appears to be two aspects of the same object. For a believer of Islam, the most essential point in the narrative of tawhid is the event of historical attainment of divine revelation or divine call to human being.

**Keywords:** Tawhid, Image, Void, Metaphysics, Call (address).

