



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 231-249/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 231-249

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN FELSEFİ İMKÂNI: 'NEGATİF DİN DİLİ'

Bayram ÇINAR

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara

PhD, Ministry of National Education, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

Öz

Tanrı'nın her türlü bilginin ve her türlü tanımın üstünde bir varoluşa sahip olduğu, Philo dan beri din felsefesi ve ilahiyat alanında yaygın bir algıdır. Bu anlayış genellikle felsefi olarak temsil edilmiş olsa da Kutsal Kitap alıntlarıyla da desteklenir.

Bu çalışmamızda teolojik bir çalışma alanı olan 'din dili' kavramına felsefi yaklaşımı ortaya koyma gayreti güdeceğiz. Filozofların tanrıya ilişkin konuşabilmenin imkânı soruna nasıl yaklaştıklarını göreceğiz ve sorunu çözmekte kullandıkları argümanları ortaya koyma çabası göstereceğiz. Bu yönüyle çalışmamız, teistik felsefe geleneğinin konuya yaklaşımını ve çözüm üretme kapasitesini görmeyi amaçlar. Konuya ilişkin tarihsel detay ise çalışmamız açısından ikincil bir öneme sahiptir. Bu yüzden çalışmamız boyunca zaman zaman görmezden gelinecektir.

Araştırmamız boyunca, kutsalının bir parçası olan dini metinler ise çalışmamızda mümkün olduğunca kullanılmayacaktır. Çünkü biz bu çalışmada doğal teolojinin din diline ilişkin felsefi yorumlarının yönünü ve konuya ilişkin nihai analizini görmeyi arzuluyoruz.

Anahtar Kavramlar: *Negatif Teoloji, Negatif Din Dili, Philo,*

PHILOSOPHICAL POSSIBILITY OF SPEECH ABOUT GOD: 'NEGATIVE LANGUAGE OF RELIGION'

Abstract

Since Philo, the philosophy of religion and Theology has been a common perception that God has an existence above all kinds of knowledge and all definitions. Although this understanding is generally philosophically represented, it is supported by Scripture quotations.

In this study, we will try to put forward a philosophical approach to the concept of religious language, which is a theological field of study. We will see how philosophers approached the question of the possibility of talking about God and try to put forward the arguments they used to solve the problem. In this respect, our study aims

to see the approach of theistic philosophical tradition to the subject and the capacity to produce solutions. The historical detail on the subject has a secondary importance for our study. Therefore, it will be ignored from time to time throughout our study.

Throughout our research, religious texts that are part of the sacred of religions will not be used in our study. Because in this study, we wish to see the direction of the philosophical interpretations of natural theology regarding the language of religion and the final analysis in which it is concentrated.

Keywords: *Negative Theology, Negative Language About God, Philo,*

Atıf / Cite as: Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefi İmkânı 'Negatif Din Dili'". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 231-249.

Giriş

Negatif teoloji, dolayısıyla da negatif din dili tanrı hakkında konuşmaya imkân aramak amacıyla geliştirilen, bir teolojik yaklaşımdır. Bir teolojik algı olarak negatif din dili, kitaplı din geleneğine mensup bir filozof olan İskenderiyeli Philo'nun, tanrı-âlem ilişkisi temelinde; şöhrete kavuşturduğu bir yaklaşımdır. Yeni Eflatuncu çizgide felsefe yapan Philo; felsefi birikiminin sağladığı olanaklarla, çözüm önerilerini, öncelikle mensubu olduğu Yahudi geleneğin hizmetine sunar.¹ O, bu çabasında tanrı-âlem ilişkisine; özellikle de *vahyin imkânı* sorununa, eğilir. Bu yaklaşımıyla Philo, kendisinden sonraki teolojik algılar üzerinde etkili olmuştur. Onun bu yaklaşımı; eserden hareketle müessire, sanattan hareketle sanatçıya ilişkin bir varsayımda bulunmaktadır. İslam Felsefe-Kelam literatüründe *Burhân-ı innî* şekliye, Allah'ın varlığının ispatında başvurulan yaklaşımıyla benzerlik gösterir. Zira bu delillendirme yönteminde de sonuçtan sebebe, evrenden tanrıya bir yaklaşım söz konusudur. Negatif din dili anlayışında yaratılmışların süfliliği üzerinden aşkın olan tanrı üzerine konuşma çabası gündeme gelir ki her iki durumda da bir başkasına yaslanarak öteki hakkında konuşmaya imkân aranır.

Tanrı Hakkında konuşmanın Felsefi İmkânı

Tanrı hakkında teolojik bir yaklaşım olarak negatif din dilini kullanan ilk filozofun Yeni Eflatuncu Yahudi filozof Philo olduğu varsayılır. Aşkın bir tanrı tasavvuruna sahip olan Philo'ya göre tanrı; *hakkında konuşulamayan* ve mahiyeti *kavranmayandır*.² Zira O, insanın duyumsama alanının ötesinde *içkin* ve *aşkın* bir varlıktır.³ Buna göre, tanrı hakkında

¹ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*. Çeviren Charles Duke Yonge (from the Greek to English). Cilt 1. 4 cilt. London: George Bell & Sons, 1890, 4-6. (introduction).

² Young, Warren Cameron, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus." PhD diss., Boston University, 1944, 21.

³ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22-24.

pozitif bir söylem geliştirmeye imkân yoktur; ancak tenzih edici bir dil kullanılarak onun ne olmadığına ilişkin konuşmak mümkündür.⁴

Philo'ya göre tanrı birleşik olmayan saf, bölünemeyen birdir.⁵ O başka hiçbir şeyle kıyaslanamaz bir biçimde ve onlardan farklıdır.⁶ Dolayısıyla pozitif bir iddianın tanrı hakkında ileri sürülemeyeceğini savunur.⁷ Bu anlayış kendisinden sonraki Yahudi gelenek tarafından sürdürülmüştür.⁸

Durum böyle olunca; tanrı hakkında konuşmanın imkânından önce; tanrı-evren ilişkisinden bahsedilebilir mi (?) nasıl (?) sorularına cevap aramak gerekecektir.

Philo, evrenin *pasif obje* olduğu varsayımında olup, tanrının da bu pasif obje karşısındaki *etkin sebep/akıl* 'aktive cause / mind' olduğu kanaatindedir. Bu algı, Philo düşüncesinde tanrı-âlem ilişkisini merkezi bir konuma tartışır. Onun pasif evren, etkin akıl algısının Plato etkisi taşıdığı varsayılmıştır.⁹ Tanrı, mahiyeti tespit edilemese bile varlığı farkına varılabilen ve sonsuz varlıktır.¹⁰

Onun hakkında yargıda bulunduğu 'tanrı'nın Tevrat'ın tanrısı olduğunu ifade etmek gerekir. Zira onun bütün referansları Tevrat'a'dır.¹¹ Dolayısıyla Tevrat'ın sunduğu imkânlar çerçevesinde, o hem içkin (immanence) hem de aşkın(transcendence) bir tanrı tasavvurunu birlikte savunur.¹² Felsefi donanımını Tevrat'ın sunduğu tanrı anlaşılır kılmak için devrede tutar. Bu yüzden Philo, tanrı-âlem ilişkisinde yaratan ve kenara çekilen bir tanrı tasavvuruna sahip değildir. Buna göre onun deist olduğu da söylenemez. O evreni var eden ve kontrol etmeyi sürdüren, şekil veren ve dizayn eden bir tanrı fikrinin temsilcisidir.¹³

Philo, transandantal tanrı ile yaratılmış evren arasındaki bir geçiş alanı olarak tasarladığı *logosun*, Yahudi teoloji içerisinde Tevrat'ın tarihsel pozisyonunun belirlenmesine kaynaklık ettiğini varsaymıştır. Aslında antik Yunan felsefe geleneğinde kullanılan

⁴ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 21.

⁵ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 359.

⁶ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 359.

⁷ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 21.

⁸ XII. Yüzyılın sonunda bir başka Yahudi teolog ve filozof Musa b. Meymun tarafından da aynı görüş savunulmuştur. Bkz. Buijs, Joseph Anthony, "Negative language and knowledge about God: a critical analysis of Maimonides' theory of divine attributes." PhD diss. The University of Western Ontario, 1976, 376,377.

⁹ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 21, 25.

¹⁰ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22.

¹¹ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22.

¹² Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22, 23.

¹³ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 27.

kavram onun tarafından teolojik bir argüman olarak kullanılmış görünüyor.¹⁴ Buna göre; Philo'da tanrı bilgisi ya da kelâmı, ara bir element olan *logos*¹⁵ üzerinden beşeri unsurlar olan *form* ve *dil* içerisinde, aktarılabilmiştir.¹⁶ Philo'nun *logos* algısı; *düşünen bir zihin olarak tanrı fikri ile planlı bir düşüncenin ürünü olarak evren ilişkisini bir bütün olarak içinde barındıran bir yapıdır.*¹⁷

Logos kavramı üzerinden aşkın tanrının evrene temasına imkân açan Philo, bu kez varlığın tanrıyı bilmesinin imkânı olup olmadığı problemine eğilir. Zira tanrı hakkında konuşmanın imkânı, onu bilmenin imkânının parçasıdır. Çünkü ancak bilinebilen hakkında konuşulabilir.

Philo'nun bakış açısına göre *logos*, bir ara element olarak, tanrının elindeki bir maşa gibi düşünülmüştür.¹⁸ Onun kurgusuna göre; aşkın olan tanrının yaratılmış evrene müdahalesi bu maşa (*logos*) ile mümkün görülmüştür.¹⁹ Transandant (aşkın) olan tanrının, yaratılmış evren ile ilişkisine ve onu yaratmasına imkân tanıyan bir yorumla Philo, Hristiyan ve Yahudi geleneğe *logos* kavramı üzerinden, tanrının evrene ilmini aktarmada ciddi bir açılım sağlamıştır.²⁰ Öte yandan kavramın sağladığı imkânlar sebebiyle de muhtemelen Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın oğul tanrı olarak yerleşmesi de Logos anlayışı sayesinde mümkün olmuş görünüyor.²¹

Bu yaklaşım Philo ile sınırlı olmayıp, felsefi gelenek içerisinde farklı ekollerde de bu teolojik yaklaşımın izlerine rastlanır. Bunlardan biri de Plotinus'tur. Ona göre tanrı maddesiz ve basit olduğu için²² evrenin direk ondan sızmayacağı / sûdûr etmeyeceği varsayılmıştır.²³ *Bir'den, çokluklar âleminin, meydana gelmesinin imkânı problemi olarak da ifade edilebilecek olan; evrendeki çokluk, basit ve bir olan tanrının*

¹⁴ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 39.

¹⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976), 63.

¹⁶ İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru:İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011):143-164.

¹⁷ Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 240.

¹⁸ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt., 282, 283.

¹⁹ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 5. (introduction) ; Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 41,42.

²⁰ İslam teologları ise aşkın tanrının yaratılmış evrene müdahale imkânını, Kur'an kökenli bir kavram olan *kun(ol)* ile bir çözüme kavuşturma gayretinde oldukları söylenebilir. Sorunun aşılmasında *kun* kavramının felsefi içeriği önemli bir açılım sağlamıştır.

²¹ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 43,44. ;Muhammed Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011), : 201-224.

²² Plotinus, *The Enneads*, İng. Çeviri Stephen MacKenna, (London: Faber and Faber Limited, 1962), V.5.13., 195,196.

²³ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt., 282.

varlığında/mahiyetinde bir değişiklik meydana gelmeksizin nasıl meydana gelir(?) sorunsalının çözümünde Plotinus, Plato'nun idelerinden hareketle, *Nous* kavramını tanrı ile evren arasında ara element olarak görür.²⁴ Fakat *Nous* kavramının Plato öncesi bir dönemde Anaxagoras kaynaklı olduğu da söylenmiştir.²⁵ Philo'nun logos kavramı ekseninde çözdüğü soruna, O, *nous* kavramı üzerinden bir çözüm önerir.

Doğasına yabancı olduğumuz tanrı hakkında, sahip olduğumuz bilgilerin sınırlı oluşu, ona ilişkin kurulacak din dilinde çeşitli sorunlar oluşturuyorken, konuşulan dilin sınırlı imkânları da ekstra zorluklar içermektedir.

Philo, tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ontolojik farklılık sebebiyle; O'nun yaratılmışlarla herhangi bir benzerliği olamayacağını, bu sebepten onun hakkında yaratılmış varlıklara ilişkin bir dil ve retorik olamayacağını savunur. Öte yandan tamamen insanî kavramlarla tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunmak, O'nu sınırlandıracağı için, *tanrının ancak ne olmadığını söyleyerek, O'nun hakkında değillemeci (nefy dili) bir yolla konuşulabilmesi mümkündür*²⁶ sonucuna ulaşır. Bu anlayış; tanrının bilinemez olduğunu, bu yüzden de insani düzlemde onun ne olduğuna ilişkin konuşmaya imkân olmaması varsayımına dayanır. O'nun ne olduğunu söylemek ise Philo'ya göre bu düzlemde mümkün değildir. Böylece o Tanrıya ilişkin ancak dolaylı, negatif bir dilin sağladığı bilginin olabileceğini varsayar. Ona göre tanrı hakkında kurulacak tek pozitif cümlenin onun mevcut/var olduğundan ibarettir.²⁷

Bu yüzden Philo'nun tanrı hakkında konuşmaya imkân olarak tasarladığı negatif teolojik dil, *tanrının ne olmadığını ifade etmekte bir anlam ifade etse de, ne olduğuna ilişkin bize veri sağlamaz*. Zira tanrının cahil olmadığını söylemek onun âlim olduğunu söylemek anlamına gelmez şeklinde İslam geleneğinde Philo'ya değilse bile, İslam geleneği içerisinde negatif teolojik dili kullanan Müslüman teologlara ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.²⁸

Öte yandan tanrıya ilişkin bilgiye, dolaylı olsa bile imkân tanıyan, bu değillemeci negatif din dili, Hıristiyan teolojik gelenekte de kullanılmıştır.²⁹ Fakat Philo ve Hıristiyan gelenekte, konuya ilişkin tartışmalardan daha önce, negatif din diline ilişkin

²⁴ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt., 283.

²⁵ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 39.

²⁶ Koç, Turan, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 56.

²⁷ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 81.

²⁸ el-Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* (*thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî*) (Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, trhsz), 45-47.

²⁹ Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Çeviri Fathers of English Dominican Province, (New York: Benziger Bros. Edition, 1947), I.3.

kullanımların antik Yunan felsefesinden de izlerine rastlandığı ifade edilmiştir.³⁰ Öte yandan Wolfson, tanrının bilinemezliği ve tanımlanamazlığı öğretisinin kökenlerinin Yunan antik felsefesinde değil, Yeni Eflatuncu Philo'da aranması gerektiğini savunur.³¹ Fakat konuyu Platon'dan ilhamla, Plotinus'e bağlayanlar da görülmüştür.³²

Kimin ilk olarak negatif bir din dilini kurguladığından bağımsız olarak, çalışmamız açısından bu dilin önemi; bu antropomorfist din dilinin, antropomorfist bir tanrı tasavvuruna fırsat olan yapısıdır. Tanrı insanı muhatap alırken, insanın anlayacağı bir bağlam kullanır bu yüzden bu dil, kısmen örtük bir dildir. Yine bu yüzden tanrının kutsal metinlerde kullandığı dil, tanrının dil kullanma becerisi hakkında oldukça sınırlı bir veri sağlar. Çünkü varsayımına göre kutsal metinlerde sınırlanan tanrının ifade etme becerisi değil insanın anlama sınırları ve becerisidir. Zira tanrı, kullanılan dilin imkânları içerisinde ve insanın anlayışını merkeze alan bir dil kullanır. Dolayısıyla bu dilde kullanılan tanrı sunumu da sınırlı bir anlama karşılık gelir. İnsanın kavrama sınırlılığı içerisinde buradan tanrıya ilişkin genellemelere ise gidilemez. Kutsal metinlerin sunduğu olanaklar ve bu sunumların üzerinden teşbih ve teccime gidilmesi ise neredeyse kaçınılmazdır. Kitaplı dinlerden olan Yahudilikte insan biçimci bir tanrı tasavvurunun, oluşmuş olması, Müslüman ekoller içerisinde bu yönde eğilimlere rastlanması tesadüf olamaz. Zira tanrının kullandığı dilin literal anlaşılması, ona ilişkin tasvirlerle imkân tanır.

Philo, tanrının kendisi dışındaki varlıklar âlemi ile kıyaslanamaz olduğu, tezinden hareketle, onun bilinemeyeceği üzerinden bir kurgu yapar.³³ Onun bu yaklaşımı; evrendeki diğer hiçbir şeye benzemeyen; dolayısıyla onunla karşılaştırılamayan tanrı algısı, Aristo ve Platon'un, tanrı *ideasının* evrendeki hiçbir şeye benzer olmadığı algısına dayanır.³⁴

Buna göre denilebilir ki; Philo evrenin madde ile dolu olduğunu Yunan felsefesinden öğrenmiş, mensubu olduğu Yahudi geleneğin dini metinlerinden ise tanrının madde dışı olduğu çıkarımını yaparak, evrendekilere benzemeyen bir tanrı algısının felsefi yorumuna ulaşmıştır.³⁵ O'nun dini metinlerden yaptığı çıkarım; tanrının doğasının, O'nu evrendeki varlıklara benzetme, onlarla mukayese etme imkânı sunmadığı, dolayısıyla da

³⁰ Konuya ilişkin yorum ve analizler için bkz. Şeyma Yazıcı. "Via Negativa ve tanrı hakkında konuşmanın imkânı" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri. Master Tezi, 2015., 3-10.

³¹ Harry Austryn Wolfson, "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology*, 56/57 (1947): 238, 249.

³² Carabine, Deirdre, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, (Louvain: Peeters Press, 1995), 32.

³³ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 94-101.

³⁴ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 96.

³⁵ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 96,97.

tanrı ile evren arasında bir analogiyi onaylamadığı şeklindeydi.³⁶ Çünkü ona göre; sadece akl edilebilen / düşünülebilen varlıklar; yaratılışın her hangi farklı bir formunda olan varlıklar ile karşılaştırılmazlardı.³⁷

Negatif teolojiye göre tanrı; kendisine ad verilemeyen, tanımlanamayan hakkında konuşulamayan, görülemeyen, sonradan meydana gelmeyen... vb. dir.³⁸ Bu Philo'nun felsefi yaklaşımında metodolojik belirginlik kazanmış teolojik tutumdur. Bu algının Philo öncesi Antik Yunan'da izleri olduğu tezi ise; bazı kavramların etimolojik kökenlerinin negatif teoloji ile ilişkilendirilerek, bir saptamaya varılmak istenmesine dayanır. Negatif teolojiye ilişkin olduğu varsayılan bu kavramlara dair değerlendirmelerde, söz konusu kavramların, *tanrının bilinemez olduğu* tezine kaynaklık ettiği ifade edilmiştir.³⁹

Felsefe tarihinde; daha çok söz konusu probleme ilişkin metafizik temelli çözüm önerilerine ek olarak ve onlardan farklılaşarak daha çok sayılar teorisine referansta bulunan Pythagorasçı teori de bir söylem geliştirme çabasında olmuştur. Onlar, diğer tüm sayıların *bire* eklenerek, artar tezinden hareketle, evrendeki yaratılışı da aynı algı ekseninde ele almışlardır. Philo'nun bu ekolle de bir etkileşimi olduğu gelenekte ifade edilmiş⁴⁰ ayrıca bu ilişki tespit de edilmiş bir konudur.⁴¹

Negatif teoloji dili, Yunan felsefi gelenek içinde ekoller arasında farklılaşan kavramsal zenginleşmenin sonucunda İskenderiyeli Clement tarafından transandantal teolojinin bir aracı haline getirilmiştir.⁴² Hristiyan gelenek içinde Origen, Augustine, Gregory gibi takipçileri olmuş ise de Hristiyan gelenek içerisinde negatif teolojiyi bir yöntem olarak sistemli bir biçimde kullanan *Pseudo Dionysius* olmuştur.⁴³ Ayrıca Alegorik din yorum konusunda Philo'nun özellikle Origen üzerindeki etkisi de söz konusu edilmiştir.⁴⁴

Başlangıçta negatif din dili konusunda Neoplatonik felsefi yorum ile Hristiyan teoloji arasında gelgitleri olan Dionysius; *tanrının doğasına ilişkin her türlü bilginin yaratılmış âlemden alınmış ikincil kaynaklara dayanır. Dolayısıyla bunlar insana uyarlanmak suretiyle elde edilmiştir. Bu ise asla tanrının kendisi hakkında verdiği bir bilgi değildir; yaklaşımı ile tanrıya ilişkin bilginin imkânı sorununu, Hristiyan gelenek içerisinde bir kez daha*

³⁶ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 97.

³⁷ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 97,98.

³⁸ Mortley, Raoul, "The Fundamentals of the Via negativa," *The American Journal of Philology*, 103:4 (1982): 429-439.

³⁹ Mortley, "The Fundamentals of the Via negativa," 429-439.

⁴⁰ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 4. (introduction)

⁴¹ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 29,55.

⁴² Mortley, "The Fundamentals of the Via negativa," 429-439

⁴³ Raoul Mortley, *From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos*, Cilt 1. 2 cilt (Bonn: Hanstein, 1986), 125, 292,293.

⁴⁴ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 76.

değerlendirmeye tabi tutar.⁴⁵ Tanrıya ilişkin olduğu varsayılan bilgilerin, dolaylı yoldan edinilmesi ve elde edilen bu verilerin tanrı tarafından onaylanmamış olması sebebiyle zaten sorunludur. Zira bu bilgiler, ne tanrının güçlerinin tezahürlerinden türetilen bilgilerdir; ne de O'nun özünün bilgisidir... Oysa biz tanrıya ilişkin olarak; sadece onun yaratılmış varlıklar dışında *bir* varlık olduğunu bilebiliriz. Çünkü tanrı her şeyin ötesindedir, aşkındır; onun özünü ve mahiyetini ise kimse bilemez⁴⁶ diyerek Philo'cu bir yaklaşım sergiler.

Tüm bunlardan sonra Dionysius; Mistik teoloji olarak görülen metodik yaklaşımında, daha önce tanrı hakkında kullandığı pozitif ve negatif dilin⁴⁷ dışında; tanrının bir yönüyle evrenden aşkın, diğer yönüyle içkin olduğu, dolayısıyla da tüm kavram ve algıların ötesinde bir mevcudiyet formuna sahip olduğu kanaatine ulaşır. Böylece de tanrının transandantal ve immanent yorumlarına imkân veren mistik bir yorumunu yapar.⁴⁸ Bu yorumlama biçiminin sonucunda ise ona göre tanrı; *varlık- yokluk algısına konu olmayan; bütün varoluşların ardındaki nedendir*⁴⁹ şeklinde bir senteze ulaşır.

Konuya ilişkin Theo-filosofik başka değerlendirmelerin de erken dönem Hıristiyan gelenekten yapıldığı söylenmiştir. Bu anlayış tanrıyı bir taraftan her şeydeki 'her şey' olduğu için, O'nun hakkında konuşulabilme imkânını varsaymakta, diğer taraftan her şeydeki 'hiçbir şey' olduğu için herhangi bir söyleme konu olama imkânını ortadan kaldırmaktadır.⁵⁰

Plotinus'un; O, *herşeydir* anlayışına yaptığı bir eleştiride; *şayet o her şey olsa idi, o ihtiyaç sahibi olurdu. Oysa tanrı her şeyin üstünde (ondan münezzehtir) dir ve onların kendi başlarına var olmalarına izin vererek; onların üstünde kalmayı başarır*⁵¹ der. Bu çıkışıyla birin doğasını anlamaya ilişkin çabasına pozitif bir sonuç alamamış olmasına karşın Plotinus, özellikle tanrıya ilişkin pozitif niteliklerin onun doğasını değiştirmede, dolayısıyla bunun 'bir'

⁴⁵ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 285.

⁴⁶ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 284.

⁴⁷ Kutsal olan hakkında sadece pozitif bir dil kullanan teolojik yaklaşıma *Cataphatic* veya *Kataphatic* yaklaşım denilir. Bunun zıttı olarak, tanrı veya kutsal hakkında sadece negatif dil kullanmaya ise *apophatic* yaklaşım denilir. Özellikle olumsuz din dilinin genellikle doğu Hıristiyanlığı'nda öne çıkarıldığı ifade edilmiştir. Bu durum Yeni Platonculuğun kilise diline etkisi çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu farklılıkların tarihi arka planı için bkz. Winters, Jonah. "Saying Nothing about No-Thing: Apophatic Theology in the Classical World." *Bahai Library Online* (1994).; Louth, Andrew. "Apophatic and Cataphatic Theology." Chapter. In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, 137-146. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

⁴⁸ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 284- 94.

⁴⁹ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 292- 94.

⁵⁰ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 284.

⁵¹ Plotinus, *The Enneads*, V.5.12. ,193.

üzerine bir artışı gerektirmediği şeklindeki açılımı⁵² tartışmanın tarihi açısından önemlidir.⁵³ Zira 'herşey' kavram dağarcığında tanrıya ekstra alan açma çabası olarak görülen Hristiyan geleneğin yaklaşımı, Philo anlayışında aşkın tanrıya yöneltilmiş bir eleştiri niteliği taşır.

Daha geç dönemlerde Anselm, T. Aquinas, Ockham'lı Wilhelm tanrının doğası ve teolojik dile ilişkin söylem teşebbüsleri olmuştur. Hristiyan teolojisi özelinde tanrıya ilişkin bilginin imkânı ve teolojik bir dil inşasına ilişkin çalışmalar günümüzde de sürmektedir.⁵⁴

Felsefi geleneğin geç dönem temsilcilerinden olan İslam felsefesinde de muhtemelen sözünü ede geldiğimiz felsefi öncülerinin sağladığı imkân ve ilham sebebiyle; tanrının âlemdeki statüsü ve hakkında konuşmanın imkânı tartışılmıştır.

İslam felsefesinde *tanrının nasıl bir varlık olduğuna ilişkin soru*, O'nun *var olup olmadığına ilişkin sorunun olumlu cevaplanmasından sonra ortaya çıkmış* bir sorudur. Zira tanrıya ilişkin bir bilgiye sahip olunup olunamayacağı, ancak onun varlığı kabul edildiği durumlarda anlamlı bir soru olmuş olur ve ancak bu takdirde bir arayışa kaynaklık edebilir. Çünkü bir özne hakkında verilen hükmün doğru ya da yanlışlığını tartışmaktan önce, söz konusu özneye ilişkin temel bir sorunun çözüme kavuşturulması gerekir. Bu temel sorun, O'nun varlığının tespiti yani var olduğunun ispatlanması sorunudur. Bu yüzden İslam felsefesinde, öncelikli olarak tartışılan konu, tanrının varlığını ispatlamak olmuştur. Müslüman filozoflar geleneğinin ilk temsilcisi kabul edilen Kindî'de de durum farklılık göstermemiştir. O, evrende Tanrının varlığına dayanak bulmak, evrende onun varlığına ihtiyaç olduğunu ortaya koymak için; *evren ve içindeki her şeyin yaratıldığı* teziyle tartışmaya katılır. Bu amaçla tezinin ötekisi konumunda olan evrenin ezeli olduğu tezine şiddetle karşı çıkar. Kindî; bu bağlamda *zaman ve hareketle illetli olan evren ve içindeki bütün mevcudatın yaratılmış olduğuna şüphe yoktur* der.⁵⁵ Böylece evrenin yaratılmış olduğu fikrini güçlü bir biçimde savunduktan sonra; bu kez onu var eden *Muhdisu'l âlem'in bir olduğu* tezini, gerekçeleri ile birlikte tartışır.⁵⁶ Kindî bu ele alışıyla felsefî çevrelerin varlık

⁵² Burada yazar Plotinus'un tanrı'ya atfettiği çok sayıda pozitif niteliği sıraladıktan sonra, Plotinus'a göre tüm bu nitelik ve isimlerin Tanrı'da herhangi bir çokluk oluşturmadığını, hepsinin tek bir birliğe işaret ettiğini ifade eder. Bkz. Bussanich, John, "Plotinus's Metaphysics of the One," The Cambridge Companion to Plotinus, (edit.) Lloyd P. Gerson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 43-59.

⁵³ O bu teziyle ile kendisinden çok sonra ortaya çıkacak olan gelecek olan İslam kelamının bir evresinde *taaddüd-ü küdemâyı* gerekçe göstererek sıfatlar teorisine çekinceli yaklaşan ekollerin sorunu aşmasında bu tedirginliği azaltan bir etkide bulunmuş olabilir.

⁵⁴ Bâdrâgan, Sorin. "The Future of Knowledge and the Ways of Doing Theology." In *The Future of Knowledge*, Scientia Moralitas Research Institute, Apr 29 (2016): 296-304.

⁵⁵ Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak. *Resailu Kindî el- Felsefiye*, (thk. Muhammed el-Hâdî Ebu Ride), Mısır: Daru'l Fikr el- Arabi, 1950., 194-198.

⁵⁶ Kindî, *Resailu Kindî el- Felsefiye*, 201-207.

tasavvurlarının temelinde olan, *oluş* ve *değişim* problemlerine dair felsefi bir tahlilde bulunmuştur. O bu anlayışıyla; evren kurgusunu; *Kadim* (öncesi olmayan) ve *Muhdes* (sonradan var edilmiş) olarak tasnif ederken; onun denkleminde evren *muhdes* ve yaratılmış, tanrı ise *Kadim* olanı temsil eder. İşte evreni yaratan da bu (*Muhdis*)' dir. Kindî'nin bu ele alışıdaki amacı İslam'ın tevhid ilkesinin felsefi yorumunu yapmak gibi görünür. Zira onun burada yaptığı pür felsefe değil, felsefi teolojidir ve İslam'ın tanrı anlayışının felsefi yorumunu yapmaktadır.

Yaratılmış evrenin tabii illetler ile değil; ancak Yaratan ve düzenleyen(*tedbir sahibi*) bir varlık -ki Kindiye göre bu Allah'tır- sayesinde mümkündür.⁵⁷ Bu çıkışıyla Kindî, illetler karmaşasına set çekmek, evrendeki düzene bir izah getirmek çabasındadır. O, *Fail-i hakiki* ve *Fail-i Mecazi* ayrımı ile yoktan yaratmayı ifade eden *ibdâyı*, varsayılan/mecazi öznelerden alarak, tanrıya tahsis eder.⁵⁸ O'nun bu ayrımının görünen belirgin nedeni; tanrıyı yaratılmış âlemden ayırmaktır. Daha sonra; Kindî evrenin büyüklüğüne rağmen sonsuz olmadığına ilişkin kanaatini de dile getirir.⁵⁹ Zira o, bir önyargı olarak bilmektedir ki evren yaratılmıştır. Çünkü bir yerde yaratma varsa, yaratılan şeyin bir başlangıç noktası vardır, başlangıcı olanın sonlu olması ise kaçınılmazdır.

Kindi akli konu alan risalesi ile tanrının evrene sadece kudret ve irade olarak şekil vermekle kalmayıp, O'nun bir bilinç olarak da evrene nüfuz ettiğini ifadeye imkân veren yorumlar yapar.⁶⁰ Buna göre; evrene şekil ve tavır kazandıran *şuur* olarak tanrı fikri, bir başka algı olarak, onun bu risalesinde belirgin bir biçimde öne çıkar. Bu, çıkarım bir ön kabul değil, onun uslamalar (akıl yürütme) yolu ile vardığı nihai sonuçtur. Yunan felsefesindeki algıyı İslamî bir yoruma tabi tutan Kindî, İslam felsefesinin kendisinden sonraki döneminde; özellikle Fârâbî'ye ilham kaynağı olmuş görünüyor.

Fârâbî, tanrı âlem ilişkisi bağlamında, İslam dünyasında da önemli temsilcileri bulunan *yoktan var etme anlayışı (ibdâ)* fikrini Yeni Platoncu *sûdûr* düşüncesi temelinde bir eleştiriye tabi tutar.⁶¹ Oysa yoktan yaratma fikri, İslam felsefesinde Fârâbî öncesi dönemde Kindî'de oldukça belirgindir.⁶² Yoktan yaratma fikri, Âmirî ve Sicistânî gibi filozoflar tarafından da Fârâbî sonrası dönemde İslam düşüncesinin temel ilkelerinden kabul edilmeye devam etmiştir. Fakat Fârâbî'nin bu eleştirisi, metinden anlaşıldığı kadarıyla İslam felsefesine değil, *gayri mevcud* kavramına *mutlak yokluk* anlamı yüklemek suretiyle antik Yunan

⁵⁷ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 215-237.

⁵⁸ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 182-184.

⁵⁹ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 186-192.

⁶⁰ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 353-358.

⁶¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, Çeviri Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, 62.

⁶² Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 182-184.

felsefe geleneğine yapılmıştır.⁶³ Fârâbî'nin detay vermeden aktardığı bu iddia, Sicistânî üzerinden test edilerek tespit edilmiştir. O, Tales'ten yaptığı bir aktarımda *bir şeyi yok iken onu yoktan var etmek olan ibda* fikrinin Tales'te de bulunduğunu göstermiştir.⁶⁴ Böylece Fârâbî'nin 'bazı filozoflar' derken nereye atıf yaptığı daha belirgin bir hal almıştır.

Fârâbî kendi kurgusu içinde, aşkın ve kadim olan tanrının, yaratılmış evren ile ilişkiye geçmesi için bazı özelliklere sahip olması gerektiğini vurgular.⁶⁵ Ona göre *Mevcut-u mutlak* olan *ilk* varlık, mahiyeti itibarı ile hiçbir biçimde yaratılmış varlıklara benzemez.⁶⁶ Fârâbî düşüncesinde; benzeri olmayan tanrının, tam da bu sebepten dolayı zıddı da olmaz.⁶⁷ Tanrı için *mahiyet*, *cevher* ve *araz* kabul etmeyen Fârâbî, tanrının cinsi ve faslı da olmadığı için, O'nun varlık formu olarak da yaratılmış evrene ait olmadığı görüşündedir.⁶⁸ O, yaratılmış varlığın *ilk* nedeni, her türlü eksiklikten uzak olan, *bilfiil akıldır*.⁶⁹ Buna karşın; evrendeki yegâne mükemmel de tanrıdır ve O'nun dışındaki varlıkların kusursuz olmaları da mümkün değildir.⁷⁰ Bu ayırım, daha çok onun yaratılmış evren ile yaratıcı arasında yaptığı ontolojik temelli bir ayırımdır.

Daha sonra pozitif teolojik bir dil ile Fârâbî, tanrıda bulunması gereken nitelikleri ele alan bir üslup takip eder.⁷¹ Kullanılan bu pozitif din dilinin tanrı ile yaratılmış evren arasında bir benzeşme sanrısı yarattığının da farkında olarak, bu dile mahkûm olmanın zorluklarını ima etmekle yetinmez, dile getirir. Ona göre hisler âleminin dışında, zamandan ve mekândan bağımsız ve aşkın olan tanrı, tanrılığının (ilahlığının/ uluhiyetinin) gereği olarak, kendisine çeşitli nitelikler ispat edilmiş olmasına karşın yine de O, hala bilinmezdir⁷² yargısında bulunur. Böylece tanrı, Fârâbî felsefesinde *mutlak* ve *aşkındır*.

Varlık kategorileri üzerinden varlığı *mevcut* ve *mevcut olmayan(madum)* şeklindeki bir algının, tanrıyı yaratılmış evrenden ayırmak için yeterli olmadığı, Fârâbî sonrası İslam filozofları tarafından farkına varılmış⁷³ olmalı ki; alanda daha kullanışlı olan *zorunlu*, *mümkün*, *muhal* (imkânsız) kategorisini daha yoğun kullanmışlardır.⁷⁴ Burada tanrı;

⁶³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 62.

⁶⁴ Sicistânî, *Müntehabü Sivâni'l-Hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Paris: Dâr Babilion 2004., 112,113.

⁶⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, (nşr. Ali Ebu Muhlim), Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1995, 51-55

⁶⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 34.

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 36.

⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 38.

⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 39.

⁷⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 33.

⁷¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 40, 41.

⁷² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 44.

⁷³ İbn Sînâ, *Kitau'ş-Şifâ (İlahiyat)*, (thk. el-Eb Kanavâtî ve Saïd Zâyid), Cilt 1. 2 cilt. Kahire (1960), 13, 14, 25-27.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitau'ş-Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 35,36.

sebepler (*illet-malul*) teorisi bağlamında; *bütün oluşun ardındaki temel sebep* olarak⁷⁵, var olmaması düşünülmemeyen varlık (*vacibu'l vucûd*) kategorisinde kendine yer bulmuştur. Yaratılmış evrenin ise belirli bir kurgunun ürünü olduğu ve evrenin kendi içerisinde bir düzeni olduğu varsayımıyla; *varlığı ve yokluğu düşünülebilen, varlığı bir sebebe ve bir tercihe bağlı olarak mümkün olmuştur*. İslam geleneğinde bu temel kurguya göre tanrı, *sebeplerin sebebi*, evrenin 'şuanda' bulunduğu halinin tercih edicisi ve yaratıcısı olan *bir* ve *yegâne gerçek/el-hak* olarak yer almıştır.⁷⁶

İbn Sîna, ontolojik bir yaklaşım ile varlığın yaratılışı için zihinsel olarak varlıktan öncelenen bir varlığa, *Vacibu'l Vucud'a*, kendi kurgusunda da öncelik vermiştir.⁷⁷ Onun kuramında *Vacibu'l Vucud* hem diğer varlıkların var olmak için kendisine ihtiyaç duydukları temel bir ilkedir; hem de mevcudat içerisinde bir illete ihtiyacı olmayan *yegâne* varlıktır. Buradan onun evrendeki varoluşa ilişkin olarak *illet-malul* (sebeplerin sonucu) algısının, hâkim bir algı olarak var olduğu varsayılabilir. Zira mümkünler âlemi içinde var olanın, bir illet sebebiyle var olduğu, var olmaya imkân bulamayanın ise yine bir illet sebebiyle varlık âleminde kendine yer bulamadığını ifade eder. Ona göre bu illet, illetin olmamasıdır.⁷⁸ Evrende tanrıya da buradan alan açıyor görünür.⁷⁹ İbn Sîna, *tanrının değişmeyen, başkasına ihtiyaç duymayan, artmayan, ortağı olmayan, ilintisi olmayan* 'bir' dir. Tanrının evren ile olan yaratma ilişkisinden, onun doğasına ilişkin tespitlerde bulunur.⁸⁰ Dikkat edilirse onun burada tanrıya ilişkin kullandığı dil tamamen yaratılmış varlıklara yaslanmış negatif bir dildir. Burada tanrının ne olduğundan değil ne olmadığından bahsedilir.

Böylece, o tanrıyı yaratılmış evrenden ayrı olduğu vurgusu yapar. Tanrının evrende *yegâne 'bir'* olduğu vurgusu da yapan İbn Sîna, onun diğer varlıkların birbirilerine eklemlediklerini, dolayısıyla da bileşik varlıklar olduklarını ifade ederken, tanrının bileşik olmayan, *saf* ve *basit* olduğunu bu eserde kavramsal olarak ifade etmese de ima eder görünür.⁸¹ Buna göre denilebilir ki; İbn Sîna örneğinde de klasik dönemdeki felsefi söyleme paralel olarak tanrı bileşik olmayan *basittir*. Tanrıya ilişkin olarak; başka varlıklar ile etkileşime girmemek konusunda, O eşsiz ve *yegânedir*⁸² vurgusu ile bu imasını daha da güçlendirir. *Vacibu'l Vucud'* dan hareketle tanrıya ilişkin olarak O, *fasılı* ve *cinsi*

⁷⁵ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 4.

⁷⁶ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 27.

⁷⁷ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 37.

⁷⁸ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 39.

⁷⁹ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 37.

⁸⁰ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 37.

⁸¹ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 43,44.

⁸² İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 44.

olmayandır⁸³ diyerek, mantiki düzlemde de tanrıyı diğer varlık kategorilerinden ayırır. Zira zorunlu varlık(tanrı)'ın mâhiyeti olmadığı için, daha doğru bir ifade ile varlığı ile mahiyeti eşit ve özdeş olduğu için; diğer varlık kategorileri ile ortak, paylaştığı özellikler de yoktur. Dolayısıyla tanrının cinsi de yoktur. Cins, bir şeyin türüne ait tanımı içermektedir ve birden fazla varlık(nev') tarafından paylaşılabilir. Bu yüzden aynı cinse ait olan tüm varlıklar, mâhiyet ya da tabiat bakımından ortaktırlar. Dolayısıyla; bir cinse ait olan varlıklarda, varlık ve mâhiyet farklılık gösterir. Oysa tanrıda mâhiyet ve varlık ayrımı yoktur. Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımı olmadığına göre, tanrının bir cinsi ve dolayısıyla bir *faslı*(ayrım) da yoktur. Bu yüzden herhangi bir şeyin O'na benzer veya denk olma ihtimali de yoktur. Zira aynı sebepten dolayı *denği* olmayanın zıddı da yoktur diyerek; aslında tanrı hakkında bir sınırlandırmanın had belirleme tanım yapma imkânı olmadığını da ifade etmektedir. Zira tanım teorisi *cins* ve *fasıldan* meydana gelen bir yapı olduğu için *cins* ve *fasılı* bulunmayan bir varlığın tanımı da yapılamayacaktır. Buna göre; İbn Sîna anlayışında, tanrının varlık kategorileri üzerinden Mantikî bir tanımı da yapılamaz denilebilir. İbn Sina, Vacibu'l-Vucud'un varlığının basit olması sebebiyle varlık ve mahiyet ayrımının, onun için söz konusu olmadığından hareketle, *mutlak birlik* anlayışında olmuştur. Buna göre İbn Sinacı bakış açısında *birlik* kavramı hem nitelik hem de niceliksel olarak tam bir *teklîği* ifade eden anahtar bir kavram olmuştur.⁸⁴

İbn Rüşd'e geldiğinde, o kendisinden önceki İslam felsefecilerinin yoğun bir biçimde başvurdukları Hudûs ve imkân deliline güçlü eleştiriler yöneltir. Onun önerisi ise *inayet* ve *ihтира*'dır.⁸⁵ İneyet deliline göre evrende bulunan bütün varlıklar, insanın varlığına uygun ve onunla uyumludur. Bu uygunluk bir amaca dönük olmalıdır ve bu irade sahibi bir varlığı işaret eder ki bu Allah'tır.

İhtira delili ise evrende bir yaratılıştan bahsediliyorsa, bir yaratıcıya zorunlu ihtiyaç duyulacaktır anlayışına dayanır.⁸⁶ İbn Rüşd bu yöneliminin savunusunu yaparken:

Filozoflar diyor ki; Öncesi olanın (hâdisin), öncesiz olandan (kadimden) çıkması kesinlikle imkânsızdır; çünkü biz, sözgeşi, kendisinden daha önce âlemin çıkmadığı bir öncesizin bulunduğunu ve daha sonra onun belli bir anda ondan çıkmağa başladığını düşünecek olursak, onun bu belli andan önce çıkmamış olduğu anlaşılır; çünkü onun, varlığını yeğleyen (tercih eden bir neden bulunmamaktadır, daha doğrusu, varlığı salt imkân halindedir. / Daha sonra âlem var olunca, ya yeni bir yeğleyicinin (tercih edicinin) ortaya

⁸³ İbn Sînâ, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 45-47.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 45-46.

⁸⁵ İbn Rüşd, *El Keşf an Menahici'l- Edile, fi Akaide'l- Mille (thk.Muhammed Abid el Cabiri)*, Beyrut, 1998. 118, 119.

⁸⁶ İbn Rüşd, *El Keşf an Menahici'l- Edile, fi Akaide'l- Mille*, 118-122.

*çıkması, ya da ortaya çıkmaması gerekir. Eğer bu yeğleyici ortaya çıkmazsa, daha önce de olduğu gibi âlem salt imkân halinde kalır; yok, eğer ortaya çıkarsa, bu yeğleyici hakkında şu soru sorulur: Niçin o, şu anda tercihini kullanıyor da, daha önce kullanmıyor? Bu durumda ya sonsuzca bir geriye gidiş söz konusu olacak, ya da ezelden beri tercihini kullanan bir tercih edicide (yeğleyicide) durmamız gerekecektir.*⁸⁷

Diyerek Gazzali'nin de kendisinden önceki İslamî geleneğe eleştirilerini özetler.

Allah'ın birliği hakkında yapılmış felsefi yorumlara bir anlam zenginliği katan İbn Rüşd, Allah'a ilişkin pozitif nitelikler olduğunu tespit eder. Fakat konumuz açısından daha değerli olan negatif (selbi) sıfatları da tespit eder. O tanrıya ilişkin olarak; *ilk akıl (tanrı), salt fiildir ve oluşun nedenidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz anlayışındadır.*⁸⁸ Öte yandan Tanrının evrendeki oluşlarla benzeştirmenin imkânı olmadığını ifade sadedinde; insanların tekil(fert)leri duyularıyla, kavradığını buna karşın tümelleri ve tikelleri ise akıl yoluyla kavradığını ifade ederek, buradan Allah'ın nasıl bildiğine ilişkin bir kıyasın olası olmadığını söyler.⁸⁹ İbn Rüşd, aşkın bir tanrı anlayışına sahip olduğunu, konuya ilişkin eserinin tümünde belirgin bir biçimde ortaya koyar.⁹⁰ O, "Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünün, fakat Allah'ın kendisi/özü üzerinde düşünmeyin" yönünde bir peygamber buyruğundan bahsederek tanrı hakkında konuşmanın imkânını tartışmak yerine, onu tartışmamak yönündeki iradesini otoriter bir dini metne dayandırır.⁹¹ İnsanın, Allah ile bir konuşmasının imkânının vahiyde belirtilen⁹² şekliye sınırlı olduğunu dile getirir. Söz konusu ayette geçen '*min vera'i-hicab*' ifadesi İbn Rüşd tarafından, *çeşitli lafızlar aracılığıyla konuşmaktır*, şeklinde yorumlanır. Buna göre İbn Rüşd, *kelam*⁹³ ve *lafız* kavramlarını ayırmış görünüyor.⁹⁴ Ona göre selbi sıfatlar ise; Allah'ın ne olmadığı, hangi niteliklere sahip olmadığını ifade eder. Bu da sözü edilen negatif din dilinin kendisidir.

Tanrı hakkındaki konuşmanın olanaksız olduğu; çünkü tanrı hakkında söylenenler mantık ilkeleri dışına taşar. Bunun için de anlamsızdır anlayışıyla dinî argümanlara hakkında tartışmadan uzak durulmasını telkin eden bir anlayış, modern zamanlarda tartışmaya eklenmiş

⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, Çeviri Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları Samsun, 1986, 3.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, 254.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, 121.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*,

⁹¹ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, 135.

⁹² Şurâ, 42/51.

⁹³ Nisa, 4/163. Ayete dayalı bir anlayışla, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını- ki orada *kellmallahu Musa teklimen* şeklinde ifade edilerek *kelam* kullanılır- sair konuşmalardan ayırır.

⁹⁴ İbn Rüşd, *El Keşf an Menahici'l- Edile, fi Akaidel- Mille*, 131,132.

görülmektedir. Aslında bu tavır din ile sınırlı olmayıp, metafizik alanının tümünü kapsar. Bu akımın önemli isimlerinden Ayer, sadece dini önermelerin değil, metafiziksel, ahlaki ve estetik hükümlerin de doğrulama ilkesine göre doğrulamanın olası olmadığını, çünkü bunların anlamsız(absürd) olduğunu söyler.⁹⁵ Onun bu çıkışı, bireysel bir çıkış değil, muhtemelen mantıkçı pozitivistlerin; *bir önermenin bilgi değeri* konulu bilim metodolojisi temelli tartışmalarından elde edilmiş bir veridir. Zira doğrulama ilkesine göre, bir iddianın doğrulanması ya deneyle olur ya da bir tümevarım sonunda mümkün olur.

Bu yaklaşıma göre *doğrulama imkânı olmayan bir alanda konuşmak, doğruluk değeri açısından bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla doğrulanamayan ya da yanlışlanamayan ifadeler, bir kanaate kaynaklık etse de mantık açısından anlamsız ve absürt'tür* değerlendirmesi, din dilinin mantıkî değerine ilişkin bir kıymet takdiri yapmış görünür. *'Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı'*⁹⁶ söylemi, bu çıkışın tanrının doğasının hakkında konuşulmaya uygun olmayışını ifade ettiği oranda; *dille söylenebilecek olanı ve söylenemeyecek olanı saptayan; dilin kendi doğasıdır* anlayışıyla; dilin doğasından kaynaklanan imkân sorununa da işaret eder. İndirgemeler yoluyla yapılmış bir uslamlamaların son tahlilde söylediği şey; tanrıya dair konuşmaya hem tanrının doğasından kaynaklanan sebeplerle hem de dilin imkânı sorunu sebebiyle imkânın olmadığıdır.

Daha sonraki metodolojik soyutlama ve değerlendirmeler Karl Popper tarafından; *yanlışlanabilirlik ilkesinin bilgi değerini test etmek için daha kullanışlı bir argüman olduğu* tezini ortaya çıkarmıştır.⁹⁷ Buna göre; *bir önermenin yanlışlanabiliyor oluşu, ancak bir önermenin doğruluk değerini garanti eder.* Popper'in bu metodolojik çabalarının konumuz açısından önemi; onun aslında bilimsel bilgiyi ortaya çıkarma metodunun, dolaylı olarak bilimsel olmayan bilgiye yaptığı bu eleştirileri olmasıdır. Dolayısıyla onun bu eleştirisi, din dilini de içine alır. Zira din dilinde yanlışlama imkânı yoktur. Çünkü onun kapsadığı alan kıyasi bilgi alanı değil, inşaîdir. Tanrıya ilişkin önermeler kıyasî değil; çünkü mukayese için kıyasa konu olan tarafların ortak paydalarının olması gerekir, bu ortak payda alanı arttığı oranda verinin güvenilirliği artar. Oysa din dilinin öznesi olan *tanrı* İslam örneğinde kendini; *başka hiç bir şeyle benzeşmeyen* olarak sunar. Buna göre benzeşme yoksa ortak payda da yoktur. Öte yandan felsefî literatürde tanrıya ilişkin yapılan değerlendirmeler de tanrıya ilişkin olarak söylenebileceklerin ancak çok sınırlı olduğunu göstermiştir. Bunun nedeni tanrının doğası ve insanın dil formülasyonunun, önemli oranda sembolik bir dil oluşu ve ilişkiler yumağını referans alan yapısıyla ilişkilidir.

⁹⁵ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğrululuk ve Mantık* (Çeviri Vehbi Hacıkadıroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1998, 15.

⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çeviri Oruç Aruoba), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, 7.

⁹⁷ Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. (London and New York: Routledge, 2005), 18-27.

Din diline ilişkin yapılmakta olan '*istidlal biş-ş-şahid ale'l-gaib*' ya da 'kıyâsu'l-gaib aleş-ş-Şâhid'dir. Bu da; hakkında bilgimiz olana bilinmeyi kıyaslayarak onu bilme çabasını ifade eder. Görünenden hareketle görünmeyi örnekleme yoluyla ispat etmek anlamına gelir. Burada şahid, içinde yaşanan ve kavranması mümkün olan evrendir. Gaib ise; bunlardan hareketle kavranması istenilen şeydir.

Popper'ın bilim metodolojisinde ulaştığı sonuç; tümevarımcı Mantıkçı Pozitivistlerin, doğrulanabilirlik ilkesine yaptığı eleştiriden elde ettiği yanlışlanabilirlik ilkesidir. Deneme yanılma yoluyla ulaşılan sonuçların da bu bağlamda kritiğini yapan Popper, mantıkçı pozitivistlere metodolojik anlamda önemli eleştiriler yöneltir.⁹⁸ Bilme fikrine farklı bir perspektif kazandıran Popper, *bilgi merak giderme amacına dönük olmayıp, bir sorun çözme aracıdır*⁹⁹ vurgusuyla bilgiyi aksiyoner bir araca dönüştürür.

Tüm bunlardan sonra tanrı âlem ilişkisi ve tanrının doğası tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve tanrısal din dili tartışmaları, teolojik olduğu kadar hatta ondan daha fazla felsefenin özellikle ontoloji, epistemoloji ve hermeneutik'in ortak sorun alanı olduğu görülür.

Sonuç:

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı sorunu, tanrı-âlem ilişkisinin izdüşümüdür. Felsefi geleneğinin evrendeki oluşun ardında bir düzenleyici görme çabalarından önce, evrenin nasıl varolduğuna ilişkin felsefi spekülasyonlar sonucunda, bir ilk sebep fikrine sahip olmuşlardır. Bu durum felsefe içerisinde *deist*, *teist* ve *ateist* tavırları sonuç vermiştir.

Özellikle teist felsefi akımın taraftarları içerisinde konu eksenindeki öncü fikirlerden esinlenen vahiyli din mensubu bazı filozoflar bu öncülerin ortaya koydukları izleği derinleştiren arayışlara girdikleri ve evrende tanrının varlığı fikrinin ötesinde, evreni yaratan ve yaratmaya devam eden bir arayışa girdikleri söylenebilir.

Onların bu arayışlarında karşılaştıkları temel sorun alanları, tanrının doğasının tespiti, tanrı âlem ilişkisinin imkânı ve tanrıya ilişkin algılarımızın güvenilirliğine bağlı olarak, bu algıların ifadesinin anlam değeri üzerine yoğunlaşmıştır.

Philo, vahiyli bir din olan Yahudi geleneğinin bir temsilcisi olarak, kendi kutsal kitabının sağladığı verileri sahip olduğu felsefi olanaklarla yorumlama çabası gütmüştür. Yeni Eflatuncu bir felsefi geleneğinin de mensubu olan filozof, özellikle tanrı hakkında konuşmanın imkânı problemine kendinden önceki filozoflardan daha fazla vurgu yaparak

⁹⁸ Popper, Karl R. *Hayat Problem Çözmektir: bilgi, tarih ve politika üzerine*. Çeviri Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006., 15, vd.

⁹⁹ Popper, Karl R. *Hayat Problem Çözmektir: bilgi, tarih ve politika üzerine*.

konuyu öne çıkarmış, kendisinden sonraki Hristiyan ve Müslüman teologlarının ve filozoflarının tanrı tasavvurlarında da esin kaynağı olmuştur.

Felsefi etkileşimin sağladığı imkânlarla ek olarak, farklı dini tecrübelerin sağladığı veriler sebebiyle, konuya ilişkin metinler tarihi süreç içerisinde, eleştiriler ile daha anlaşılabilir bir noktaya taşınmıştır. Bu metinler, farklı dini çevrelerden filozofların, farklı zaman dilimlerinde konuya eklenen katkıları sayesinde, eleştiriye daha dayanıklı metinlere dönüşebilmiştir.

Sürecin XX. Yüzyıl evresinde ise özellikle bilimsel pozitivist mantıkçılığın, önermenin bilgi değeri üzerine yoğunlaşan düşünce egzersizleri, metafizik alanın geliştirdiği söylemin, bilgi değeri açısından bir anlam ifade etmediği, yönündeki iddiası dini önermeleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu değerlendirmeler de karşısında dini argüman ve dini önermenin *değer krizini* gündeme getirmiştir.

Kaynakça

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Çeviri Fathers of English Dominican Province, (New York: Benziger Bros. Edition, 1947).

Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık* (Çeviri Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1998

Bădrăgan, Sorin. "The Future of Knowledge and the Ways of Doing Theology." In *The Future of Knowledge*, Scientia Moralitas Research Institute, Apr 29 (2016): 296-304.

Buijs, Joseph Anthony. "Negative language and knowledge about God: a critical analysis of Maimonides' theory of divine attributes." PhD diss. The University of Western Ontario, 1976.

Carabine, Deirdre. *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, (Louvain: Peeters Press, 1995).

El-Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. *El-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî) (Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, trhsz).

Fârâbî. *el-Medinetü'l-Fadıla*, nşr. Ali Ebu Muhlim, Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1995.

—. *Harfler Kitabı*, Çeviri Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Sînâ. *Kitau'ş- Şifâ (İlahiyat)*, (thk. el-Eb Kanavâtî, Saïd Zâyid) , 2 cilt. Kahire, 1960.

İbn Rüşd. *Tehafüt'ü-Tehafüt*, Çeviri Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları Samsun, 1986.

— *El Keşfan Menahic'il Edile, fi Akaid'el Mille* (thk. Muhammed Abid el Cabiri), Beyrut, 1998.

John, Bussanich. "Plotinus's *Metaphysics of the One*," *The Cambridge Companion to Plotinus*, (edit.) Lloyd P. Gerson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Kindi, Ebu Yusuf Yakub b. İshak. *Resailu Kindî el- Felsefiye*, (thk. Muhammed el-Hâdî Ebu Ride), Mısır: Daru'l Fikr el- Arabi, 1950.

Koç, Turan. *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

Louth, Andrew. "Apophatic and Cataphatic Theology." Chapter. In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, 137–46. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Mortley, Raoul. "The Fundamentals of the Via negativa," *The American Journal of Philology*, 103:4 (1982): 429-439.

— *From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos*, 2 cilt (Bonn: Hanstein, 1986),

Philo. *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*. Çeviren Charles Duke Yonge (from the Greek to English). 4 cilt. London: George Bell & Sons, 1890.

Plotinus, *The Enneads*, Çeviri Stephen MacKenna, 6 cilt. (London: Faber and Faber Limited, 1962).

Popper, Karl R. *Hayat Problem Çözmektir: bilgi, tarih ve politika üzerine*. Çeviri Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

— *The Logic of Scientific Discovery*. (London and New York: Routledge, 2005).

Sicistânî. *Müntehabü Sıvânî'l-Hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Paris: Dâr Bablion 2004.

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011): 201-224.

Taşpınar, İsmail. "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011): 143-164.

Winters, Jonah. "Saying Nothing about No-Thing: Apophatic Theology in the Classical World." *Bahai Library Online* (1994).

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çeviri Oruç Aruoba), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

Wolfson, Harry Austryn. "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology*, 56/57 (1947) : 238, 249.

—. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, 2 cilt. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962).

—. *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976).

Yazıcı, Şeyma. "Via Negativa ve tanrı hakkında konuşmanın imkânı" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Master Tezi, 2015.

Young, Warren Cameron. "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus." PhD diss., Boston University, 1944.