


TEŞBİHSİZ TENZİH MÜMKÜN MÜDÜR?: SALT TENZİHİ DİLİN İMKÂNI VE TENKİDİ

 Muhammet ÇİFTÇİ^a

Öz

Allah hakkında kullandığımız terimler zorunlu olarak gücümüzün ve ifadelerimizin sınırlılığıyla ilişkilidir. Bunun en önemli sebebi sözcüklerimizin dünyaya ve tecrübelerimize ait olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla O'nun hakkında yaptığımız nitelemeler gerçekte O'nun isimleri değil, anlayışımızı yükseltmeyi kamçılayan sözcüklerdir denilebilir. Beşerî düzlemde dahi objesini tam olarak temsil edemeyen sözcükler Aşkın olana transfer edildiğinde/tatbik edildiğinde bu "eksiklik/kusur" tebellür etmektedir.

Din dilinin kendine has sorularının ve sorunlarının olması oldukça tabiidir. Hususiyetle konuşulanın Aşkın, konuşanın ve sözün sınırlı olduğu gerçeği dikkate alındığında Tanrı hakkında konuşmanın çeşitli çıkmazları/sorunları/zorlukları muhtevi olduğunu söylemek iştenden bile değildir. Hal böyle olunca düşünce geleneğinde O'nun hakkında konuşmaya dair tenzih, teşbih, temsil, tenzih-teşbih cemi gibi pek çok yaklaşımlar/teklifler geliştirilmiş ve özellikle de Felsefe, Kalam ve Tasavvuf alanlarında kaleme alınmış eserlerde bu konular etraflıca tartışılmıştır.

Makalemizde ise biz, din dili veya teolojik dil diye isimlendirilen mevzu hakkında ortaya konulmuş önerilerden biri olan ve başta Felsefe ve Kalam geleneğinin benimsediği tenzihi dilin ne olduğuna kısaca değindikten sonra, tenzihi dile yöneltilen tenkitleri ele almaya çalışacağız. Bu çalışmanın asıl meselesi ise teşbihten bütünüyle ayrı bir tenzihi dilin mümkün olup olmadığı hakkında birkaç soru ortaya atmak ve bu sorulara cevap bulmaya çalışmaktır.

Anahtar kelimeler: Kalam, Tanrı hakkında konuşmak, tenzihi dil, teşbih, temsil.



IS TRANSCENDENTALIZATION POSSIBLE WITHOUT ANTHROPOMORPHIZATION?: POSSIBILITY AND CRITICISM OF NEGATIVE THEOLOGY

^a Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, mciftci@erciyes.edu.tr

“Talking about God” is a very considerable issue in understanding and making sense of many issues as a determinant of theological language and which approach is adopted in this regard. For example, the various attitudes of Kalam sects on the subjects such as God's essence and attributes, tawhid, justice, freedom of man, fate-accident are actually the results of their imagination about God. When we elaborate on this point a little more, for example, Ash'arî, who takes “omnipotent” to the center, determines whether the Mâturîdî, which determine “wisdom” as the basic concept, and the Mu'tazila imams that determine “justice” and “tawhid” as paradigmatic concepts, and their preferences on these issues are mentioned above. It has a role that determines its explanations. From this point of view, it can be argued that talking about God is a central issue of Kalam and Philosophy...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Tanrı tasavvurlarının belirleyicisi olarak teolojik dil ve bu hususta hangi yaklaşımların benimsendiği birçok meseleyi anlama ve anlamlandırmada oldukça önemli bir yeri işgal etmektedir. Sözelimi Kalam mezheplerinin Allah'ın zatı ve sıfatları, tevhid, adalet, insanın özgürlüğü, kader-kaza gibi meselelerde kabul ettikleri muhtelif tutumlar, aslında onların Tanrı hakkındaki tasavvurlarının bir neticesidir. Bu noktayı biraz daha detaylandırdığımızda, mesela kudreti/iradeyi merkeze alan Eş'ârî, hikmeti temel kavram olarak belirleyen Matûrîdî ve adalet ve tevhidi paradigmatic kavramlar olarak imleyen Mutezilî imamların Allah tasavvurlarının tenzihî mi teşbihî mi ya da temsilî mi olduğunun tespiti ve bu konulardaki tercihleri, yukarıda zikredilen meselelere ilişkin izahlarını belirleyen bir role sahiptir. Bu açıdan “Tanrı hakkında konuşma” meselesinin, Kalam ve Felsefenin merkezî bir meselesi olduğu pekâlâ iddia edilebilir.

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kalamcıları arasındaki en büyük ihtilaflardan birisi olan, Allah'ın kelamının mahluk olup olmadığı meselesinde bile tenzih kaygısı başrolde. Nitekim Ehl-i Sünnet kalamcıları, Allah'ın mütakellim olmakla vasıflanmadığı takdirde, “dilsizlik/tat-ahraz olma” ile vasıflanacağını ileri sürerler ve konuşmanın şهادet alemindeki tecrübelerimize dayalı olarak, medih ve kemal özelliklerden biri olduğunu iddia ederler. Bu tenzihî anlayışa göre, Tanrı'nın ezelde mütakellim olması, yani O'nun hiçbir zaman “dilsizlik” ile nitelenmemesi gerekmektedir. Mu'tezile imamlarının tenzihî anlayış biçimlerine göre ise Allah'ın ezelde

konusması, konuşulanan/muhatabın olmadığı bir zaman diliminde konuşmak anlamına gelir ki bu ise abesle iştilal etmektir. Bu ve bunun gibi örnekler pekâlâ çoğaltılabilir. Dolayısıyla bir mezhebin Tanrı tasavvurundaki tenzih, teşbih, temsil vb. gibi mefhumlar, diğer konulara ilişkin görüşlerin oluşmasında merkezî ve kurucu kavramlar olarak zikredilmelidir. Buradan ele alınınca Tanrı hakkında konuşmanın, “metafizik meselelerin yüreğinde” yer aldığı söylenebilir.¹

“Allah, şey veya mevcut diye isimlendirilemez.”² iddiası da tenzihî bir “endişe”ye matuf olsa gerektir. Fakat yine tenzihî bir kaygı ile sufi düşünürlerden bazılarının göre, yukarıdaki ifadenin tam aksi iddia edilmiştir. Onlara göre de kadîm varlığın dışında gerçek anlamda bir varlık yoktur.³ Daha sarîh bir ifadeyle, Cehm b. Safvân gibi bazı düşünürlerin, varlık kavramına yükledikleri anlam neticesinde -tenzihî bir kaygıyla- Tanrı’nın şey, varlık gibi kavramlarla nitelenmesi mümkün değilken, bazı mutasavvıf düşünürler ise -varlık sözcüğüne atfettikleri anlam dolayısıyla- bu kavramın yalnızca Allah için -yine tenzihî bir amaçla- kullanılabileceğini iddia etmişlerdir. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus, birbirlerinden farklı hatta karşıt diyebileceğimiz iki ifadenin özünde/arka planında, aslına bakarsak Tanrı’nın tenzih edilmesi kaygısı vardır.

Teolojik dil söz konusu olduğunda, Allah hakkında kullandığımız terimlerin zorunlu olarak gücümüzün ve ifadelerimizin sınırlılığıyla ilişkili olması da bir başka önemli husustur. Bunun sebebi, sözcüklerimizin dünyaya ve tecrübelerimize ait olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla O’nun hakkında yaptığımız nitelermeler, “gerçekte O’nun isimleri değil, anlayışımızı yükseltmeyi kamçıl原因an sözcüklerdir” denilebilir.⁴ Beşerî düzlemde dahi objesini tam olarak temsil edemeyen kelimeler, “Aşkın Olan Varlık” a tatbik edildiğinde, bu “eksiklik/kusur” daha da belirgin hale gelmektedir.⁵

Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini ve O’na denk hiçbir varlığın bulunmadığını bilsek de O’na bir ismi veya sıfatı atfettiğimizde, aslında zihnimizde O’nun neye benzediğine ilişkin bir kavram yaratırız. Sözelimi

¹ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 62.

² Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *İ’tikâdâtü Firaki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabiyyi, 1986), 90.

³ Abdulganî Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 56.

⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 118-119.

⁵ Temel Yeşilyurt, *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Ru’yetullah Sorunu* (Malatya: Kubbe6 Yayınları, 2001), 9.

Allah'ın tüm varlıklardan müstağni oluşu ile ilgili el-Ğanî ismini anlarken, o ismi bağımsızlık ile ilgili kendi tecrübelerimize dayanarak anlayabiliriz.⁶

Din dilinin kendine has soru(n)larının olması oldukça tabiidir. Hususiyetle konuşulmanın müteâl, konuşanın ve sözün mahdut olduğu gerçeği dikkate alındığında, Tanrı hakkında konuşmanın muhtelif çıkmazları/zorlukları içerdiğini dile getirmek işten bile değildir. Hal böyle olunca, düşünce geleneğinde O'nun hakkında konuşmaya dair tenzih, teşbih, temsil, tenzih-teşbih cemi gibi pek çok yaklaşımlar/teklifler geliştirilmiş ve özellikle de Felsefe, Kelam ve Tasavvufla ilgili kaleme alınmış eserlerde bu konular etraflıca tartışılmıştır.

Biz ise makalemizde, din dili veya teolojik dil diye isimlendirilen mesele hakkında ortaya konmuş önerilerden biri olan ve başta Felsefe ve Kelam geleneğinin benimsediği tenzihî dilin, ne olduğuna kısaca değindikten sonra, tenzihî dile yöneltilen tenkitleri ele almaya çalışacağız. Bu çalışmanın asıl meselesi ise teşbihten bütünüyle ayrı salt tenzihî dilin mümkün olup olmadığı hakkında birkaç soru ortaya atmak ve bu sorulara cevap bulmaya çalışmaktır.

A. Tenzihî Dil Nedir?

Tanrı hakkında konuşmanın, ancak olumsuzlama ile mümkün olabileceğini savunan tenzihî dile göre, Tanrı her yönden “bambaşka” ve “biricik”tir. Bu anlayışa göre, herhangi bir kelimeyi tam anlamı ile Tanrı'ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Bütün olumlu nitelermeler dahi O söz konusu olduğunda eksik kalmaktadır. En ulvî gerçeklik hakkında kullanılan yüklemelerin hiçbiri, bunlar ne kadar iyi ve yüce olursa olsun sıradan iyi ve yüce şeylerin hiçbir cinsine herhangi bir aidiyeti çağrıştırmaz. O'nun hakkında olumlu olarak yükleyeceğimiz şeyler, sadece O'nun gerçekliğini dile getirme görevini üstlenebilirler. O, her şeyin üstünde olduğundan; O'nu bir isim veya sıfat kuşatamaz ve sınırlandıramaz. Olsa olsa O'nun ne olmadığı söylenebilir.⁷

Tanrı'nın ne olduğu hakkında bir şey söylenmesinin mümkün olmadığı, yalnızca O'nun ne olmadığını dile getirmenin mümkün olduğunu savunan isimlerin başında Plotinus, İbn Sînâ⁸ ve Musa b. Meymûn

⁶ Cenan Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016), 160.

⁷ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 59.

⁸ Zatiyla Zorunlu Varlık hakkında İbn Sînâ'nın iddialarının belirgin tarafını her ne kadar selbî ifadeler oluşturmuş olsa da icabî dile de yer yer başvurduğunu belirtmeliyiz. İbn Sînâ bu durumun zatta çokluğu gerektirmeyeceğini de dile getirmektedir. Hatta İbn Sînâ bazı yerlerde izafî olan lafızların tarif noktasında selbî olanlara kıyasla daha muhkem ve kavî olduklarını iddia etmektedir. Bununla birlikte tarifi en mükemmeli ise izafetle selbin her

gelmektedir.

Tenzih ilkesini, Kur'an'da ve diğer teistik dinlerin kutsal metinlerinde de görmekteyiz. Fakat kutsal kitaplarda tenzihî ifadelerin geçmesi ile yukarıda ismini zikrettiğimiz düşünürlerin Tanrı hakkında yalnızca selbî dil ile konuşulabileceğini iddia etmeleri arasında, mühim bir fark olduğunu söylemeliyiz.⁹ Kaldı ki Kur'an'da selbî ifadeler zikredildiği kadar -hatta daha fazla- icabî ifadeler de yer verilmiştir. Kutsal metinlerde icabî dilin kullanılması ve hatta tenzihî ifadelerle kıyasla, Tanrı'nın kendisine olumlu yüklemeler yaptığı ayetlerin sayısının daha çok olması üzerinden hareketle, tenzihî ifadeler kadar teşbihî ve temsilî ifadelerin de önemli olduğunu dile getirenler olmuştur. Buna karşın, Kur'an veyahut Tevrat esas alındığında, Allah'ın kendisi için icabî bir dil kullanmasının ya da teşbihî sözcükler zikretmesinin, insanoğlunun ortalaması ile ilgili olduğunu iddia eden tenzihî dil savunucuları olmuştur. Onlara göre, Allah kutsal kitaplarda insanoğlunun dili ile konuşmuştur.¹⁰ Bu durum, Tanrı ile ilgili bir şey olmayıp; insanın sınırlı yapısıyla ilgilidir.

Tenzihî dilin savunucularının başında gelen Musa b. Meymûn, iki ayrı kategoriye ait olan şeyler arasında herhangi bir şekilde nispetin olamayacağı ilkesini öne sürerek iddiasını temellendirmektedir. Nasıl ki yüz metre ile karabiberin acılığı arasında herhangi bir nispet yoksa, aynı şekilde Tanrı ile mahlukat arasında da bir nispet yoktur. Bunun da ötesine geçen İbn Meymûn, Tanrı'nın sıfatları bulunduğuna inanmanın, bir yerde teccim inancı ile aynı olduğunu savunurken, insanların Tanrı'ya olumlu sıfatlar yüklemelerinin -hatta sıfatlar yüklemelerinin- sebebinin makul bir gerekçeye dayanmadığını, kutsal kitaplarda yer alan ifadeleri sözlük anlamlarıyla ele almalarından dolayı bu hataya düştüklerini ifade etmektedir. Oysaki ona göre, kutsal kitaplar üzerinden Tanrı'nın kullarından nihai kertede istediği şey, kendi birliğine halel gelecek her türlü sıfatlardan ve inanışlardan, zihinlere gelebilecek ikilik anlayışlarından kendisinin tenzih

iki nevinin cemedilmesidir. Bu cem ise Allah lafzında gerçekleşmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, trc. Ahmet Hamdi Akseki (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 22-23; İbn Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 376; İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 227-228.

⁹ Koç, *Din Dili*, 60.

¹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, trc. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 83, 93; Benzer bir görüş Râzî'de de mevcuttur. Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin er-Râzî, *El-Metalibu'l-Aliyye Mine'l-İlmi'l-İlahi*. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 2: 72-73; Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Razi ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 222.

edilmesidir.¹¹

Bir müminin Tanrı'nın azametini idrak ettikten sonra, O'nu yüceltmek kastıyla kemal sıfatlarını O'na yüklemesini dahi eleştiriye tabi tutan Musa b. Meymûn, bu durumu Haham Hanina'nın şu metaforu ile izah etmektedir: "Yüzbinlerce altına sahip bir sultanı, gümüşe sahip olmakla övmek."¹² Çünkü bu benzetmede bize göre kemal olan şeylerin, Tanrı söz konusu olduğunda kemal olmadığına, bize göre kemal olanın, Tanrı mevzubahis olduğunda eksiklik olduğuna işaret edilmektedir.

Salt tenzihî dili savunan kimi düşünürler, Tanrı'ya ilişkin en yüce kavramları dahi O'na nispet etmekten kaçınmışlar ve bunun bir neticesi olarak, Tanrı'nın bizzat varlık olmadığını dahi ifade etmişlerdir. "O; varlık değildir, ama varlığın türeticisidir."¹³ "Hüviyeti zatından olan şey, kendisiyle ister başka bir şey itibar olunsun ister olunmasın O, O'dur. Tanrı lizatîhi Hüve'dir."¹⁴

Tanrı'nın ne olmadığı hakkında önemli iddiaları olan Plotinus, "Bir"e olumlu yüklemeler yaparken bile, gerçek anlamda "negatif teoloji"nin gereklerinden ödün vermemektedir. Ona göre olumlu nitelikler "ikna edici" işlevi haizdir. Ama daima bir "sanki" ile kayıtlanarak anlaşılmalıdır.¹⁵ Tabiri caizse Tanrı hakkında kemal anlamında yüklenen anlamlar bile izah edilirken, selbî bir kayda başvurulur. Sözelimi O'nun iyi olduğu veya var olduğu söylendiğinde, hemen akabinde diğer mevcutlar gibi olmadığı da dile getirilir. "O, Âlimdir." dedikten sonra, "ama bizim gibi bir şeyi bilmezken sonrasında o şeyi bilir anlamında veya bir aracı ile bilir anlamında âlim değildir." demekten kendimizi alıkoyamayız.

Tenzihî dilin zirve ifadelerinden biri olarak nitelendirebileceğimiz şu cümle de oldukça dikkat çekicidir: "Tanrı'ya ilişkin atfettiğimiz tüm ulvî kelimeler dahi gerçek anlamda O'na ilişkin değil, bize ilişkin yargılardır. Bir'e

¹¹ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 140, 154-159; Koç, *Din Dili*, 63; Özcan Akdağ, *İbn Rüşd, İbn Meymun ve Aquinas Bağlamında Alemin Ezeliliği Problemi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 67.

¹² İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 162.

¹³ Ebu'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tebîru fî'd-Dîn ve Temyüzü'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012), 90-91; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdülkerîm b Ahmed Şehristani, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 85; Râzî, *İtikâdât*, 90; Plotinus, *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan (Bursa: Asa kitabevi, 1996), 21.

¹⁴ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 16-18.

¹⁵ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 71.

ilişkin tüm bilme çabalarımız O'ndan ziyade bizim O'na ilişkin tecrübelerimizden kaynaklanmaktadır."¹⁶

Tenzihî dilin savunucularından olan İbn Sînâ da aslında din dilinin insana dönük vechesinin belirsizliğini ve muğlaklığını yadsımamaktadır. Fakat İbn Sînâ, din dilinin muğlak olan yönünü, halkın felsefî yetkinliğinin olmamasından kaynaklanan bir durum olarak değerlendirmektedir. Bu belirsizlik, tarihsel gerçekliğe uygun ve pedagojik amaçlı kabul edilebilir. Ancak aynı din dili, sadece felsefî düşünceye yatkın zeki insanlar için ise diğer vechesini ifşa eder ki bu da belirliliktir. "Filozof için din dili metafiziksel gerçekliği aynı anda hem ima eden hem de onu 'öteki' içinde gizleyen yani farklı bir kılık içinde onu maskeleyen bir işleve sahiptir."¹⁷

1. Tenzihî Dile Yöneltilen Eleştiriler

Tenzihî dili savunmanın ardındaki en önemli kaygı, Tanrı'nın paylaşılabilir olan ontolojik biricikliğini ve eşsizliğini muhafaza etmektir. Tanrı'nın basit oluşu/mürekkep olmayışı ilkesi esas alınarak ortaya konulan Tanrı tasavvurları, İslam düşüncesinde özellikle de Meşşâî gelenekte gün yüzüne çıkmaktadır. Öyle ki aşırı tenzih ya da salt tenzih olarak isimlendirilebilecek bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın ne varlığı ile mahiyeti ne zatı ile sıfatları ne de görünürde farklı gibi telakki edilen sıfatları arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Basitlik ilkesi, Tanrı'yı diğer tüm sonlu varlıklardan tefrik etmek, böylece aradaki ontolojik ayrımı korumak açısından önemli görünebilir; fakat tamamen selbî bir dili esas alarak Tanrı hakkındaki düşünce ve yargılarımızın, hatta inançlarımızın epistemolojik değerinin ne olabileceğini de dikkate almak önemli bir husus olsa gerektir.¹⁸

Bir başka açıdan bir teoloğun bütünüyle tenzihî dili esas alarak, Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin tutarlı bir açıklama sunması pek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda, Tanrı hakkında birtakım olumlu nitelemelerde bulunmak kaçınılmaz olacaktır.¹⁹

Tenzihî dilin savunucularına karşı bir itiraz olarak şu sorular gündeme getirilmiştir: Sözelimi Tanrı'ya atfedilen tüm negatif yüklemeler, O'nun ne olmadığına ilişkin tüm nitelemeler de bir yönüyle, O'nun hakkında olumlu bir dili kullanmanın imkanını çağrıştırmakta değil midir? Yine Tanrı'nın

¹⁶ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği", 70.

¹⁷ Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 33.

¹⁸ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 43.

¹⁹ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 43.

bilinemeyeceğinin iddia edilmesi, aslında O'nun hakkında bir şeylerin kısmen de olsa bilindiğini ima etmekte değil midir? Nitekim şayet iddia edildiği gibi salt tenzih mümkün olsaydı, O'nun bilinemeyeceğini dahi bilemememiz gerekirdi. Bir şeyin ne olmadığına dair bilgimizin, onun ne olduğuna ilişkin bilgidenden tam anlamıyla ayırt edilebilmesi mümkün müdür? Bir de O'nun ne olmadığını iddia etmek, O'nun ne olduğu bilgisini de gerekli kılmaz mı?

Batı'da *negative theology* olarak isimlendirilen yaklaşımın merkezî konumunda yer alan selbî ifadeler, bir terimin pozitif anlamını ortada hiçbir şey kalmayınca da değin budamak olarak da görülmektedir.²⁰ Bu açıdan da tenzihî dil eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

Tenzihî dile getirilen itirazlarından birisi de bir şeyin sadece ne olmadığını söylemenin, o şeyin gerçekte ne olduğunu söylemeye ilişkin açık bir bildirimde bulunmadığıdır. Bir varlık hakkında salt olarak, o varlığın ne olmadığını dile getirmek, o varlığı anlayacağımız ve hakkında belirli bir tasavvura ulaşacağımızın garantisini veremez. Üstüne üstlük hakkında konuştuğumuz varlığın bilinemez oluşu hükmüne varmamızı sağlar. Bu iddiayı Tanrı hakkında konuşma meselesine taşıdığımızda ise iddialarımızın, agnostisizm ile neticelenme riski muhtemeldir. Sözelimi "elimde bulunan bir nesnenin para, yüzük, silgi, düğme vs. olmaması onun anahtar olma ihtimalini gündeme getirir. Aynı zamanda bu durum elimde gizlediğim nesnenin toplu iğne ihtimalini de bertaraf etmez. Bu bakımdan olumsuz nitelermelerin çoğaltılması ile belli bir Tanrı tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası O'nu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de aynı ölçüde açıktır."²¹

Aşkın olduğu için Tanrı hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceğini; hatta O'na hiçbir kavram ile referansta bulunulamayacağını ifade etmek; tenzihî dilin tutarlılığı açısından tartışmaya açıktır. Nitekim Tanrı hakkında konuşmanın imkânsız olduğunu söylemek, bir açıdan Tanrı hakkında bir şey söylemek anlamına gelmez mi? Tutarlı bir şekilde, Tanrı hakkında bir şey söylenemeyeceğini söylemek nasıl mümkün olabilir? Bu da nihâî anlamda, Tanrı hakkında bir şey söylemek değil midir? Tanrı'nın tecrübelerimizi bütünüyle aştığını ve O'na hiçbir kavramımızın uygulanamayacağını ileri süren bir kimse, "tecrübemizi aşmak" gibi bir kavramı, Tanrı'ya yüklemiş olmuyor mu? Tanrı'nın ontolojik olarak aşkınlığı, O'nun hakkında epistemolojik ve semantik hükümler vermemizi engelleyen bir netice

²⁰ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 99.

²¹ Koç, *Din Dili*, 66.

vermemektedir.²²

Tenzihî dile yöneltilebilecek bir başka itiraz da bir özneye “değildir” ile yüklenen mahmul ile benzer anlamı çağrıştıran “-dir” ile yüklenen mahmul özdeş midir? sorusudur. Sözgelimi “Tanrı iyidir.” önermesi ile “Tanrı, kötü değildir.” önermesi anlam bakımından tıpatıp aynı kabul edilebilir mi? Nitekim, Tanrı’nın iyi olduğunu söylemek, O’nun kötü olmadığını söylemekten daha fazla bir şey söylemektir.²³ Hatta çoğu zaman icabî dil ile yapılan nitelemeler, selbî dil ile yapılanlara göre, daha kapsayıcı olabilir.

Tenzihî dile yöneltilen eleştirilerden biri de Tanrı’nın mutlakten daha fazla bir varlık olmasının gerekliliğidir. Mutlaklık O’nun tabiatının sadece bir yanıdır. Mutlaklık kadar izafiliğin de O’na ait olması gerekir. Son derece soyut olan bir varlık, somut olandan büsbütün bağımsız olsa da tam anlamıyla bağımsızlık, aynı zamanda bir olumsuzluk demektir.²⁴

Tenzihî dile getirilebilecek başka bir itiraz ise Tanrı hakkında aşırı tenzihi savunmanın, O’na inanan müminleri rahatsız eden bir tutum olabileceğidir. Zira Tanrı, O’na iman eden birey için, sıfatsız bir varlık değildir. Tam aksine Tanrı, bir mümin için; kulunun yakarışlarını duyan, çektiği ıstırapları gören, kuluna merhamet eden ve dualarına karşılık veren bir varlıktır. Nasıl ki aşırı tenzihi savunanlar, Tanrı’ya herhangi bir sıfatın yüklenmesini tecsim ile eşdeğer görme eğiliminde oldularsa, aynı şekilde -hatta abartılı bir şekilde- hem Batı’da hem İslam Dünyası’nda tenzihî dili eleştirenler arasında, tenzihî dilin gizli bir ateizme dayanak olabileceğini iddia edenler de vardır.²⁵

Tenzihî dile yöneltilen bir başka eleştirisi ise “eğer hakkında konuşulan şey, açık bir şekilde ifade edilemiyorsa, başka bir ifade ile insanın kavramsal dünyası ile Tanrı kavramı ve O’nun özsel nitelikleri arasında hiçbir ortak zemin yoksa, bir kimse nasıl olur da o şey hakkında ‘vardır’ hükmünü verebilir” şeklinde ifade edilmektedir. Bu sebepten olsa gerek David Hume da ateizm ile agnostisizm arasında çok ince bir çizgi olduğunu iddia etmektedir. Teizm açısından tamamen bilinemez olan bir Tanrı’ya

²² Mehmet Sait Reçber, “Tanrı’nın Sıfatları”, *Din Felsefesi El Kitabı*, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 85.

²³ Koç, *Din Dili*, 67.

²⁴ Temel Yeşilyurt, *Söz’ün Anlamı Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 63.

²⁵ Koç, *Din Dili*, 68.

inanmak, oldukça problemleri gözükmeğedir.²⁶

Fakat tenzihî dilin agnostisizme kapı aralayacağı itirazı iyi bir şekilde irdelenmelidir. Nitekim ılımlı ve katı agnostisizm olmak üzere ikili bir ayrım mevcuttur.²⁷ İlimli agnostisizm, insan aklının Tanrı'nın varlığına inanmak veya inanmamak noktasında yeterli bir gerekçeye sahip olmadığını savunmaktadır. Katı agnostisizm ise yeterli bir gerekçe sunmaksızın Tanrı'nın varlığına inanmayı veya inanmamayı yanlış bulan bir görüş olarak tezahür etmektedir. Bir fideist, pekâlâ Tanrı'nın bilinemeyeceğini iddia edip; O'na sadece iman edilebileceğini, yani varlığından kuşku duyulamayacağını iddia edebilir. Hal böyle olunca Tanrı'nın varlığının bilinmesi, teistik inanç açısından zorunlu olmayacaktır.²⁸

Tenzihî dile getirilebilecek eleştirilerden birini de Duns Scotus yapmaktadır. Scotus'a göre, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir bilgi ile O'nun mahiyetine ilişkin net bir ayrım yapılması zor görünmektedir. Çünkü bir varlığın var olup olmadığı hususunda bir hükme varabilmek için, ilk önce var olmak yargısının nasıl bir mahiyete sahip olduğunun bilinmesi gerekir. Yine ona göre, Tanrı hakkında konuşmanın tek yolu, selbî dil olamaz. Nitekim her olumsuzlama, temelde olumlu bir tasdiki içerir. Sözelimi bir kavramı Tanrı'dan selb etmemiz, o kavramın Tanrı'ya uygun olmadığı kanaatinin bizatihi kendisi de olumlu yüklemelerle oluşturulan bir Tanrı tasavvurunu zorunlu kılar. Dolayısıyla, salt olumsuzlayıcı bir yolla bir varlık hakkında bilgi elde edilmesi imkânsızdır denilebilir.²⁹ Dahası, Tanrı hakkında olumsuzlayıcı bir önermenin doğruluğu da genellikle Tanrı hakkındaki olumlayıcı bir önermenin doğruluğuna dayanmaktadır. Sözelimi "Tanrı, kötü değildir." önermesi selbî bir önermedir; fakat Tanrı'dan kötülüğü nefyetmemizin sebebi, "Tanrı, iyidir." önermesinin doğru olarak kabulüdür. Neredeyse selbî dilin tamamına yakının doğrulanması için, icabî dil gereklidir.

Tenzihî dil anlayışında Allah'ın "başkası" olarak sunulması da eleştiriye konu olan bir başka husustur. Elbette burada yapılan tenkit, Allah'ın ontolojik olarak biricikliğine halel gelecek düzeyde, bir benzerlik veya birliktelik anlamını olumlayan bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Bu hususta tenzihî dile getirilen eleştiriler daha çok "kul ile Allah'ın arasını açan" bir dili tazammun ettiğiyle ilgilidir. Tenzihî dilde, aklın hükümlerliğini

²⁶ Zikri Yavuz, "Din Dili", *Din Felsefesi El Kitabı*, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 274.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Ferit Uslu, "Agnostisizm", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2012): 6-18.

²⁸ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 39-40.

²⁹ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 53.

hissetmek gayet tabiidir. Fakat aklın tecrit edici tarafı, dikkate alınması gereken bir noktadır. Hatta tenzihî dil aşırı bir şekilde tek bir yol olarak benimsendiğinde, Allah ile alem arasında bir münasebet kurmak oldukça zorlaşmaktadır.³⁰ Akıl, yak(ın)laştırmaktan ziyade, uzaklaştırır. Oysaki tevhit inancında bize salık verilen şey, aslında tam olarak ikiliklerin veya çoklukların “tevhidi/birleşmesi” ve kesretin vahdet potasında eritilmesidir. Bu ifademizden, aklın salt olarak menfi bir şey olduğu elbette anlaşılmalıdır. Burada vurgulamaya çalıştığımız husus, aklın Allah tarafından bahşedilmiş en yüce nimet olduğu gerçeğini vurgulamakla birlikte, insanın yalnızca akıldan müteşekkil bir varlık olmadığı ile ilgilidir.

Tenzihî dil yaklaşımına getirilebilecek bir başka eleştiri de bu dilin, Tanrı’yı ve O’nun peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği mesajı, nazarı ve soyut bir yapıya indirgemesidir. Daha açık bir ifadeyle, her bir yaklaşımın kendine has sınırlayıcılığından, tenzihî dil de nasiplenmektedir. Nitekim bütünüyle ve yalnızca tenzihî dili esas alarak nasrlara yönelimlerde, artık araştırma konusu haline getirilen “metin/text”; yaşanan, tecrübe edilen ve gerçeklikle farklı açılardan irtibat kurma imkanını veren bir şey olmaktan çıkmakta, “düşünülür” kategorisi içine sıkıştırılan bir nesneye dönüşmektedir.³¹

Tenzihî dilin hüküm sürdüğü ekollerden biri olan Mu’tezile’nin ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna ilişkin tevcih edilen başka bir önemli eleştiri ise, onların Aşkın-Olan alanı aşırı aklileştirerek, son tahlilde Allah’ı bütün gizemli niteliklerden sıyırmalarına ve O’nu hiçbir dinî değeri olmayan soyut bir “formül”e dönüştürdüklerine dair iddiadır. Tanrı hakkında konuşurken yalnızca selbî dil ile bunun mümkün olacağını iddia etmek, beşerî bilincimizin kapsamının yanlışlanması ile neticelenebilir. Daha başka bir ifadeyle soyut dil, bilincimizin tümünü açıklayamamaktadır.³²

Tenzihî dile yöneltilen tenkitlerden biri de Tanrı’yı “imajsız” ve niteliksiz bir varlık olarak kabul etmekle, O’na hiç inanmamak arasındaki farkın kalmayacağına ilişkindir. Tüm duygulardan arındırılmış salt ve mahza zekaya hasredilmiş Tanrı tasavvuru, Kur’an’ın bize sunduğu Hayy ve Kayyûm olan Tanrı tasavvurundan farklı olsa gerektir. Salt tenzihî dilin “sunduğu” Tanrı tasavvuru, bir dindar açısından oldukça “soğuk” ve “temassız”dır. İnsanın hislerinden ve hayallerinden bütünüyle soyutlanan inanç objesi

³⁰ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, III. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 33.

³¹ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri”, 26.

³² Yeşilyurt, *Söz’ün Anlamı*, 65.

olarak tasavvur edilen Tanrı anlayışında tebarüz eden şey, “ulu bir mimar, profesyonel bir tasarımcı, muazzam bir matematikçi, hiçbir şekilde erişilemez olan ve kendisine yöneltilen nidaların ulaşmadığı bir varlıktır.” Bir dindar açısından bu durum, oldukça kaygı verici olabilir.³³

Bazı düşünürlere göre, salt tenzihin Tanrı’ya tatbik edilmesi, sürdürülebilir bir iddia gibi durmamaktadır. Nitekim kategorilerimiz Tanrı’ya tatbik edilemiyorsa, bu durum olumsuzlama kategorisinin de Tanrı’ya uygulanamayacağını göstermektedir. Bu durumda biz, Tanrı’nın bir tabiatının olduğunu iddia edemediğimiz gibi anlamlı bir şekilde, Tanrı’nın bir tabiata sahip olmadığını da savunamayız. Çünkü bunu yapmak, O’na olumsuzluk kategorisini uygulamaktır. Bu anlamda kavramlarımızın Tanrı’ya uygulanamaması, O’nun bir tabiatının veya niteliklerinin olup olmadığı veya onlarla nasıl ilişkili olduğu sorusunu anlamlı olarak sormamıza engel teşkil etmektedir. Bu da son tahlilde, bu meselede agnostik bir tavır sergilemeyi icbar edebilir.³⁴ Hatta öyle ki tenzihî dil, kendi iddialarından ödün vermemek adına “Tanrı, iyi bile değildir” demek durumunda kalacaktır.

Bu bağlamda, Alvin Plantinga’nın *negatif teolojinin* Tanrı hakkında en doğru, hatta tek doğru yaklaşım olduğunu iddia edenlerin görüşlerini, argümantatif tarzda aktardığı şu pasajı zikretmek yerinde olacaktır:

“(i) Tanrı, insan tecrübesini aşar; O’nu gözlemleyemeyiz veya başka herhangi bir yolla tecrübe edemeyiz.

O halde:

(ii) Kavramlarımız, Tanrı’ya uygulanamaz.”

Plantinga, yukarıdaki çıkarımı aktardıktan sonra buna itirazlar yöneltmektedir: Ona göre, her şeyden önce birinci önerme, Tanrı hakkında açıkça bir şey söylemektedir ki o da Tanrı’nın insan tecrübesini aştığıdır. Dolayısıyla bu kanıtı öne süren bir kişinin, Tanrı’nın insan tecrübesini aştığını öngörmesi gerekmektedir. Durum şayet böyle ise Tanrı’nın insan tecrübesini aştığına dair bilgiye sahip bir kimse (ii) kavramlarımızın Tanrı’ya uygulanamayacağını doğruluğunu nasıl bilecektir? Bu iddiayı savunan bir kimsenin hem Tanrı’nın insan tecrübesini aştığını hem de insan tecrübesini aşmanın ne olduğunu bildiğini varsayması gerekmektedir. Bu varsayımlar şayet doğru ise bu durumda kavramlarımızdan en az biri, Tanrı’ya

³³ Mehmet Evkuran, “Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı-İnsan İlişkisi”, *Eskiye Dergisi*, 19 (2010): 47-50.

³⁴ Alvin Plantinga, *Tanrı’nın Bir Tabiatı Var mı?*, trc. Mehmet Sait Reçber, III. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 18.

uygulanmaktadır. Bu durumda ise kanıtın sonucu olan (ii) yanlıştır.³⁵

Plantinga'nın ifadesiyle, Felsefenin konusu olarak sunulan Tanrı'yı "araştıran" birey, bu yolculuğunda ilk önce Tanrı'nın azametine, görkemine ve yüceliğine dair dindarlık hassasiyeti ve de övgüye değer bir kaygıyla başlar; fakat bu yolculuk genellikle bilinemezlikle sonuçlanır. Neredeyse hiçbir kavramın kendisine tatbik edilemediği varlığa inanmanın imkânı da zorlaşmaktadır.³⁶

Bir yönüyle vahdet-i vücud, salt tenzihî dilin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmış bir anlayış olarak da değerlendirilebilir. Bu nazariye, kelimcilerin te'vil yöntemi ile vardıkları sınırlı tenzih iddialarını eleştirerek, yeni bir merhaleye varma iddiası taşımaktadır.³⁷

Her ne kadar Kelam ilminin normatif karakterli oluşundan mütevellit, Allah hakkında konuşma söz konusu olduğunda, tenzihî bir dilin egemen olduğunu görsek de bazı mütekellimler salt tenzihî dile eleştiriler getirmiştir. Sözelimi Allah'ın kadir, alim, hayy, kerîm, mürîd ve cevâd gibi icâbî sıfatlarla nitelenmesinin hem aklen hem naklen sabit olduğunu iddia eden İmam Mâtürîdî, ta'til anlayışının ve sıfatları iptal etmenin, yanlış bir tavır olduğuna vurgu yapmaktadır. Tüm sıfat ve isimlerden selbedilen Tanrı'nın, bu durumda da mevcut olmayan şeylerle benzerliği söz konusu olmaktadır.³⁸

Pek çok İslam düşünürüne göre Allah hem ispat hem nefy yoluyla nitelenebilir. Fakat bu düşünceye göre mutlak nefy, Tanrı hakkında konuşmak söz konusu olduğunda uygun bir yöntem değildir. Nitekim mahza nefy, yokluktan ibarettir. Nefy, ispat içermedikçe; medih söz konusu olamaz. Nasslarda geçen selbî ifadeler de Allah'ın kemalinin ispatı sadedinde zikredilmektedir. Allah için kullanılan tüm selbî ifadeler, haddizatında bir ispatı barındırır. Dolayısıyla salt tenzih ile Allah hakkında konuşanlar aslında O'nun medhedilmesi noktasında, eksik bir tavrı benimsemiş olmaktadır.³⁹

Tanrı hakkında konuşmak ancak O'nun ne olduğunu değil de sadece ne olmadığını söylemekle mümkün olsaydı veyahut ispat için sadece teşbihi reddetme yeterli olsaydı, Allah Teâlâ'nın -teşbih reddedilmiş olmakla birlikte- kendisi için imkânsız olan sayısız uzuv ve fiil ile tavsif edilmesi de

³⁵ Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, 26.

³⁶ Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, 27.

³⁷ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 44.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 58-59.

³⁹ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, trc. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 47-49.

mümkün olurdu. “Sözgelimi teşbihin reddi yeterli bir makyas olsa idi, Allah gülen ama bizim gibi gülmeyen, ağlayan ama bizim gibi ağlamayan, yiyen ama bizim gibi yemeyen olmakla vasıflanabilirdi.” Bu ifadelerin sahibi olan İbn Teymiyye’ye göre ise Tanrı hakkındaki elimizdeki tek mihenk taşı, vahiydir.”⁴⁰

Kelamın ve Felsefenin Tanrı tasavvurlarından hareketle tesis edilen bir anlayışta, kul ile Tanrı arasındaki ilişkinin formel bir biçimde tezahür etmesi de bir başka sorun olarak durmaktadır. Açıkçası kural koyucu ve normatif olan bu dilin, insanla Allah arasında sevgi ve aşk gibi bir “ilişkiye” yer vermesi beklenemez. Çünkü bu anlatıda Tanrı, insanların ulaşamayacakları ötelere “itilmekte” ve bu tutum O’nu hemen hemen bütünüyle Celal ve Kahr sıfatlarını esas alarak anlatmaktadır. “Felsefenin ve Kelam’ın Tanrısı” insanlara gözdağı verir.⁴¹

Şüphesiz tüm bu ifadelerden ve tenzihî dile yöneltilen eleştirilerden, tenzihî dilin faydasız veya anlamsız olduğu sonucu çıkarılamaz. Zira sözgelimi “yerinde/kararında” kaygı ve korkunun da Allah-kul ilişkisinde işlevselliği yadsınamaz. Burada itiraza konu olan şey, tenzihî dilin bu kural koyucu karakterinin, uzun vadede insanın biricikliğini ve ön görülemezliğini kısmen de olsa paranteze alarak, Allah ile kul arasındaki irtibatı belirli formlara hasretmesidir. Oysaki insanın akledici vasfa sahip olduğu kadar, tahayyül gücüne sahip ve duyguları olan bir varlık olduğu da yadsınmamalıdır.

B. Bir Teklif: Tenzih-Teşbih Cemi

İslam düşünce tarihinde, tenzihî/selbî dile en ciddi eleştirilerden birini, mutasavvıflar dile getirmiştir. Onlar, aklın Tanrı hakkında verdiği hükümlerin tenzihî hükümler olduğunu ve insanın sadece akıldan ibaret bir varlık olmadığını dile getirmek suretiyle, hususiyetle filozofların aşırı selbî dili savunmalarına itiraz etmişlerdir. Özellikle de İbn Arâbî ve takipçilerine göre salt akıl ile Tanrı hakkında konuşmak, “deizm” ile neticelenebilir. Çünkü akıldan hareketle varılabilecek nihaî şey her türlü maddîlikten ve hâdislikten tenzih edilmiş bir Tanrı’dır. Filozofların bu anlayışlarında, Allah ile alem ve Allah ile insan arasındaki münasebet neredeyse kurulamayacak düzeydedir. İnsanın akleden bir varlık olduğu kadar, mütehayyile yeteneğine sahip olduğunu iddia eden İbn Arâbî, tenzih ile teşbihin cemedilmesinin

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 89.

⁴¹ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 31.

gerekliliğini ve aslında vahyin de bize bunu salık verdiğini iddia eder.⁴²

Kişinin Allah'ı bilme noktasında tenzihi ve teşbihi cemetmek suretiyle, sahih ve salim bir yolda olacağına vurgu yapan İbn Arabî, tenzih ile teşbihi cemedden kimsenin, Allah'ı icmalen bildiğini söylemektedir. Zaten ona göre Allah'ı tafsîlî olarak bilmek, imkansızdır. Tenzih ve teşbih ceminin gerekliliği hususunda *Fûsus*'ta zikredilen şu şiir câlib-i dikkattir:

“Olursun sınırlayan benimsersen tenzihi
Sınırlarsın yine benimsersen teşbihi
Kabul edersen ikisini birden, doğru yoldasın
Olursun bilgide hem önder hem efendi
Eş koşandır ikinci
Birleyense Tekçi
İkiciysen sakın teşbihten
Tekçiysen sakın tenzihten”⁴³

İbn Arabî'ye göre Ehl-i hakikat olan kimse, Allah'ı hem tenzih hem de teşbih eder. Buradaki nüans ise bir kimsenin Allah'ı tenzih etmesi aklen ve şer'an iken, teşbih etmesi ise aklen olmayıp sadece şer'andır.⁴⁴

Zannediyoruz ki İbn Arâbî açısından problemlili olan nokta, Allah'ın akıl ile tenzih edilmesi değil; tenzihin tek bir yol olarak “dikte” edilmesi olsa gerektir. Nasıl ki yalnızca hayal gücünü kullanmak suretiyle bir kişinin Tanrı tasavvuru, insan-biçimci (antropomorfist) bir karaktere bürünüyor ve bunun kabul edilemez oluşu iddia ediliyorsa, aynı şekilde de yalnızca akli esas almak suretiyle, Tanrı hakkında ancak selbî dil ile konuşulması gerektiğini savunmak da menfi bir tutum gibi durmaktadır.

Salt teşbihin sakıncası olduğu kadar⁴⁵ salt tenzihinin de sakıncalı olduğu söylenmelidir. Nitekim Gazzâlî “teşbihî dilin kusurlu, tenzihî dilin ise kapalı”

⁴² Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, 43.

⁴³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fûsûsü'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 63.

⁴⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *Marifet Kitabı*, trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş, II. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 40.

⁴⁵ Teşbihî dil, gündelik dilin ihtiyatsız biçimde teolojik dile dahil edilmesi olarak da eleştirilerin hedefi olagelmıştır. Zira sözcüklerin kaba anlamlarını aşkın olan Varlık'a “olduğu gibi” yüklemek kabule şayan bir şey olmasa gerektir. Bkz. Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 102.

olduğunu dile getirirken⁴⁶; İbn Arabî de teşbih kabul edildiğinde, Allah'ın "sınırlanmış" olacağını, tenzih kabul edildiğinde ise "kayıtlanmış" olacağını, doğru yolun teşbih ile tenzihi cemetmek olduğunu söylemiştir. Hatta o, Allah'ı tenzih eden kimsenin ya cahilliğinden ya da su-i edeb sahibi oluşundan ötürü, buna tevessül ettiğini dile getirmektedir. Nitekim İbn Arabî'ye göre, Allah'ı bütün sınırlı varlıklardan tenzih ettiğimizde dahi "kayıt-ı itlak ile O'nu takyid etmiş oluruz."⁴⁷ İbn Arabî, insanlar tarafından tasavvur olunan en soyut aşkınlığın bile, bir tür sınırlama olduğunu ısrarla vurgular. Zira bir şeyi bir başka şeye isnat etmek o şeyi kayıt altına almaktır. Dolayısıyla ona göre, Allah'ın mutlak aşkınlığını ileri sürmek bile bir tür sınırlamaktır.⁴⁸

Mutasavvıfların bu yorumları, filozofların -yukarıda daha önce zikrettiğimiz- belirliliğe hatta belirlemeye yaptıkları vurguya bir itiraz olarak okunabilir. Zira tasavvufî yorumda din dili "şeyleştirilme" tehlikesinden arındırılarak, gerçekliğini varoluşsal tecrübelerde ortaya çıkarma iddiasını taşımaktadır denilebilir. Sufilerin Tanrı anlayışlarında kişisel tecrübeye ısrarla vurgu yapmaları, bu nokta-i nazardan okunabilir. Nitekim bireyin, "anlam"a iştirak etmesi ve anlamla "yüzleşmesi/karşılaşması" anlamın bireyin kendi bünyesinde gerçekleşmesi demektir ki burada ben-o ilişkisinin yerini, ben-sen ilişkisi hatta biz ilişkisi almaktadır.

Mutasavvıfların Tanrı hakkında konuşma meselesinde paradoksal ifadelerle en fazla başvuran zümrelerden biri olduklarını da söylemeliyiz. Sözelimi Nablusî'ye göre "Varlık'ın (Tanrı) şekli ve haddi yoktur. Bununla birlikte Varlık bulunduğu şekilsizlik ve mahdutsuz oluşunu muhafaza ederek ve ondan bir şey kaybetmeyerek bütün şekil ve hadlerde zuhur eder."⁴⁹ Yine ona göre "Varlık"ın tüm mahlukâta sirayeti ile var olması da şu paradoksal ifade ile kendini bulur: "Varlık'ın bunlara sirayeti, sirayetsiz bir sirayettir. Zira onlar filhakika ma'dumdurlar. Oysaki sirayet bir mevcuttan başka bir mevcuda olur. Varlık dışında ise mevcut yoktur."⁵⁰

İbn Arabî'nin teşbih-tenzih cemi derken hesaba kattığı teşbihin, kaba

⁴⁶ Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi (Me'ânî) Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 32-33; Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük: Gazzâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 111-112.

⁴⁷ Muhyiddin İbnu'l- Arabî, *Fusûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk (İstanbul, 2010), 1: 258-259.

⁴⁸ Ebû'l-Alâ Affifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975), 37.

⁴⁹ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 27.

⁵⁰ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 67.

anlamıyla bir insan-biçimci Tanrı tasavvuru olmadığı belirtilmelidir. Müşebbihe'nin veya Mücessime'nin "Allah işitir, görür ve elleri vardır." şeklindeki sözlerini onlar gibi anlamayan İbn Arabî; "Allah işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkindir." anlamında bu ifadeleri ele alır.⁵¹

Tenzih-teşbih cemini savunan başta İbn Arabî olmak üzere diğer suffiler tenzihi asla inkâr etmemekle birlikte teşbihi de Tanrı tasavvuru için mütemmim bir cüz olarak ele alırlar. En geniş anlamıyla, Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğu görüşüne dayanan "teşbihî" bakış açısı, İslam düşüncesinde rol oynadığı kadar İslam estetiğine, sanatına ve şiirine de yön vermiştir.⁵² Teşbih, salt bir benzetme ifade etmekten çok, insana ve Tanrı'ya yüklenen niteliklerin, ortak semantik düzlemini; diğer bir ifadeyle kavramsal içerik özdeşliğini kabul etmeyi amaçlar. Tenzih ise, Tanrı'nın diğer varlıklarla hiçbir şekilde paylaşmadığı ontolojik statü ve mahiyetinin biricikliğinden hareketle, Tanrı'nın benzersizliğini muhafaza etmeyi hedeflemektedir.⁵³ Burada tanımlandığı şekliyle mutasavvıflar her iki yaklaşımdan sadece birini tercih edip, diğerini sarf-ı nazar etmeyi eksik ve kusurlu olarak tanımlamışlardır. Onlara göre yapılması gereken şey, teşbihî ve tenzihî dilin birbirlerini -dışlamaksızın- tamamlayıcı iki unsur olarak ele alınması ve böylelikle de Tanrı hakkında konuşurken, daha şümüllü bir anlatıma ve anlayışa kavuşmak olmalıdır.

Hatta suffilerin mutlaklığı dahi bir kayıt ve tahdit olarak görmelerinin bir sonucu olarak, tenzihî ifadelerle ilişkin iddiaları en az filozoflarınki kadar selbîdir; hatta tenzih edilmesinden bile münezzeh olduğunu iddia etmeleri, tenzihî dilin boyutunu başka bir mecraya taşımıştır diyebiliriz. Tam da bu meyanda Konevî'nin şu ifadelerini zikretmek yerinde olacaktır:

"Hakk vucûdî çokluklardan, nispî itibarlardan, başkasının O'nu taakkul etmesinden, meydana gelen sınırlı taayyün ve taakkullardan mücerret olarak taakkul edildiğinde, herhangi bir vasıf veya hüküm ya da selbî-subûtî nispet ile taayyün etmekten mutlak ve münezzehdir. Bu açıdan Hakk'ın 'mebde', 'bir' ve 'varlık veren' olduğu dahi söylenemez."⁵⁴ Mutasavvıfların tenzih öğretilerinde, Tanrı sadece vehim ve hayallere gelebilecek olan şeylerden değil; aynı zamanda akıldan da tenzih edilmelidir. "Tenzihin bile tenzihi" olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşım, üzerinde ciddi düşünülme hak

⁵¹ Affifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 35.

⁵² Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 31.

⁵³ İbrahim Bor, *İlahi Kelam'ın İmkân ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 54-55; Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*, 183.

⁵⁴ Sadreddin Konevî, *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar- el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 164.

etmektedir.

Batı felsefesinde de tam anlamıyla tenzihî dilin Tanrı'ya tatbik edilemeyeceğini, Tanrı söz konusu olduğunda selbî ifadelerin en az icabî ifadeler kadar kusurlu ve eksik olduğu iddia edilmiştir: "Cusa, Tanrı'ya uygulandığında, negatif önermeleri pozitif olanlar kadar yanıltıcı bulur. Tanrı'ya uygun bir isim yoktur. Onu 'Bir' diye adlandıramayız, çünkü bizim açımızdan 'bir' olmak, ötekini dışarda bırakır. Ötekini dışarda bırakırsak, Tanrı'yı 'bir' diye adlandırırken ayırdığımız şey nedir? Dolayısıyla bizler henüz Tanrı'ya bir ad vermekten oldukça uzağız. Bizler hala Tanrı'yı adlandırmaktan oldukça uzağız. Bu hakikatle gerçekten yüzleşirsek, bilinçli cehaletimiz kutsal bir cehalet olacaktır. Biz insanların bu noktada umut edebileceği en iyi şey budur."⁵⁵

Tanrı'nın "bilinebilir" olan yönü O'nun isimleri, sıfatları ve dahi fiilleri ise bu kısım ile ilgili yaptığımız tüm yorumlar elbette Tanrı'nın içkin olan yönünü yani aslında bizim tabiatımızla ilgili olan yönümüzü yansıtacaktır. Allah'ın peygamberler ve melekler dahil olmak üzere kendisi dışında hiçbir varlıkla paylaşmadığı zatına ilişkin "mahrem bilgi" ise O'nun aşkın vechesini ifade etmektedir. Zikrettiğimiz bu iki kutuplu anlatılardan hareketle Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin vechesinin olduğunu dile getiren düşünceye ilişkin yöneltilebilecek muhtemel sorulardan biri de şu olsa gerektir: Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin oluşu O'nun tabiatı itibarıyla midir yoksa insanın O'nu bilmeye ve anlamaya ilişkin çabasının bir neticesi midir? Daha açık bir ifadeyle O'nun aşkın oluşu O'nun zorunlu bir sonucu iken içkin oluşu için de aynı şey söylenebilir mi? Reçber'in de dikkat çektiği üzere Tanrı'nın tabiatı gereği aşkın oluşu O'nun kendi zatına dönük bir vechesi iken; O'nun içkin oluşu ise bizim tabiatımızla ilgili olsa gerektir.⁵⁶ Bu husus Tanrı hakkında serdedilen görüşleri tahlil edilmesinde oldukça önemli bir yeri işgal etmektedir. O'nun hakkındaki ifadelerimizin aşkın olduğu kadar içkin oluşundan hareketle O'nun tabiatının hem aşkın hem içkin olduğunu söylemek zor gibi görünmektedir. Fakat ifadelerimizin ister istemez ikircikli oluşu ifade edilenin gerçekte öyle olmasını gerektirmez. Tam da bu noktada başta teistik gelenekler olmak üzere ortaya konulan tüm Tanrı tasavvurlarının Tanrı'nın kendisi olmadığı hep göz önünde bulundurulmalıdır.

⁵⁵ Anthony Kenny, "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Fatih Topaloğlu 13/2 (2013): 236.

⁵⁶ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği", 75-76.

C. Bir Öneri Olarak Tevakkuf

Tanrı hakkında konuşma hususunda tenzihî, teşbihî, temsili, mecazî ve sembolik dil dışında, bunlardan farklı olarak tevakkuf ya da sessizliğe bürünmek önerilmektedir. Tevakkuf yani bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz bir şey söylemekten kaçınmak, onun yerine susmayı tercih etmek, aslında birçok safhadan sonra verilmiş bir karar olabilir. Her ne kadar ilk bakışta susma eyleminin “anlamsız” oluşundan bahsetmek mümkün gibi görünse de tüm konuşma girişimlerinden sonra, konuşmanın anlamsızlığının keşfi neticesinde tevakkuf tercihinde bulunmak, üzerinde düşünülmesi gereken bir tavır gibi durmaktadır. Nitekim vazgeçmek, başka bir ifadeyle bir şeyi yapabilme imkânı varken yapmamayı tercih etmek de kimi zaman güçlü bir iradenin sonucu olabilir. Bu bağlamda, sözgelimi oruçlu bir kimsenin gösterdiği irade misal olarak zikredilebilir.

Sözün yetersizliği, söyleyenin sınırlı oluşu ve söze gelenin söze gelemeyişi dikkate alındığında, Tanrı hakkında konuşmanın O'nun yüceliğine bir zarar gelmesi kaygısıyla tevakkufla neticelenmesi de tevakkufu tercih etmenin başka bir nedeni olabilir. Hatta tevakkufun müspet bir tutum olduğunu iddia edenler olmuştur. Sözgelimi Musa b. Meymûn -her ne kadar kendisi tenzihî dilin savunucularının başında gelse de- Tanrı hakkında insanların bozuk tahayyüllere ve derin şüphelere kapılmaktansa, bir kimsenin böyle çetrefilli meselelerde bekleyip ve yaratıcının yüceliğini muhafaza ederek bu konulardan elini çekmesini olumlu bir tavır olarak zikretmektedir.⁵⁷

Selef ulemasının nasslarda geçen müteşâbih ayetlere ilişkin, susmayı yeğlemeleri ve yorum yapmaktan itina ile kaçınmaları da tevakkuf metodunun önemli örneklerindedir. Bu yaklaşımın -özellikle haberî sıfatlar söz konusu olduğunda- teşbihî yaklaşımla eş görülmemesi gerekmektedir. Zira sıfatları nasslarda geçtiği şekliyle kabul etmek, fakat bu sıfatların keyfiyeti hakkında yorum yapmaktan kaçınmak, teşbihi tazammun etmez. Selefiyyûnun tevakkufu bir yöntem olarak tercih etmelerinin ardında, ta'tile düşmekten de teşbihe düşmekten de korunma kaygısı vardır. Çünkü selef ulemasına göre, bu her iki durum da menfî olarak görülmüştür.⁵⁸

Tanrı hakkında konuşmanın, hangi yöntem seçilirse seçilsin zorunlu olarak, O'nu kavramlaştırmakla malul olduğunu iddia eden sufflerin kendilerinin çözüm önerisinin ne olduğunu sormak da akla gelmektedir.

⁵⁷ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 95.

⁵⁸ Nuri Tuğlu, “Teşbih ifade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Maturîdî'nin Yaklaşımı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.): 206.

Ayrıca sufilerin bu tavrının skeptisizm veya agnostisizmden ayrı olarak iddiasının ne olduğu da tartışılabilir. Turan Koç'un ifadesiyle; "Tutarlı bir sufi burada susmak durumundadır. Zira o, Tanrı'nın tüm dilsel ifade imkanlarının ötesinde olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre 'Tanrı' sözcüğü de dahil olmak üzere O'nu nitelendirecek hiçbir sözcüğe başvurmamak gerektiği için bu noktada sessiz kalmaktan başka çıkar bir yol gözükmemektedir. Ancak bu tercih edilen sükutun skeptiğin ve agnostiğin tutumundan farklı olduğunu belirtmek gerekmektedir."⁵⁹

Ekberiyye ekolünün önde gelen isimlerinden olan Sadreddîn Konevî ise Tanrı hakkında konuşma meselesinde başka bir öneri getirmektedir. Ona göre, Tanrı'nın tenzih edilmesi, Tanrı hakkında selbî veya icabî hükümler vermek değil; ancak ve ancak O'na uygun bir dil olmadığının farkında olarak, zatı hakkında hükmü askıya almaktır. Fakat bununla birlikte Hakk'ın zatının kuşatılmaz oluşu, O'nun bütünüyle/hiçbir yönden bilinmeyeceği anlamına gelmemektedir.⁶⁰

Tevakkufun başka bir örneği İbn Teymiyye'de görülür. Ona göre, Allah hakkında konuşmakla ilgili söylenebilecek nihai sözler şunlardan ibarettir: "Vahyin ispat veya ret şeklinde bir ifadede bulunmadığı, aklen de kendisini ispat veya reddeden bir delilin olmadığı hususlarda, sükût edilir; bu ne ispat ne de reddedilir. Varlığı bilinen meseleler ise ispat edilir; olmadığı bilinen hususlar ise reddedilir. İspat veya ret konusunda bilginin olmadığı noktalarda ise susmak evla olandır."⁶¹

Din dili konusunda çeşitli yaklaşımları tasnif edip buna dair müstakil bir eseri kaleme alan Ferre, "itaat mantığı" olarak isimlendirdiği bölümde, imancı/fideist bir nazariye ile Tanrı hakkında konuşma meselesine yaklaşan kimi düşünürlerin, felsefî yaklaşıma menfi itirazlar getirdiklerini aktarmaktadır. İtaat mantığını, merkezî kavram olarak gören bu yaklaşımın savunucularına göre, felsefî bakış sık sık kibre ve isyana neden olabilmektedir. Bu anlamda daha yetkin olan teolojik akıl, felsefî aklın sınırlarını çizmelidir. Hatta bu savı öne sürenlere göre, itaat mantığı rasyonelliğin karşıtı değil, şartıdır.⁶² Çünkü din dilinde süje olarak varsayılan insan, objesi kıldığı Tanrı'nın kuludur ve ancak ona itaat etmek suretiyle, O'nu bilmeye yaklaşabilir.

⁵⁹ Turan Koç, *Dilin Ötesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 43.

⁶⁰ Cenan Kuvancı, "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", *Bilimname*, XXXVIII (Şubat 2019): 106.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 94.

⁶² Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 103.

D. Teşbihsiz Tenzih Mümkün Olup-Olmadığı Meselesi

Düşünce tarihinde, Tanrı hakkında konuşmanın nasıllığı üzerine yapılan tartışmalar ve bu hususta getirilen muhtelif öneriler olduğunu makalemizin başında zikretmiştik. Sözgelimi yalnızca selbî dil ile Tanrı hakkında konuşulabileceğini iddia eden aşırı tenzihçiler olarak nitelendirebileceğimiz düşünürlerin ifadelerine göre, bir teoloğun Tanrı hakkında yapması gereken en salim yol şudur: Tanrı'ya olumlu ve ulvi anlamları içeren kavramları ve sıfatları nispet etmek ve sonrasında o nitelermelerden dahi Tanrı'yı selbetmektir.

Aslında bu ifadeden de anlaşılmalıdır ki dikkatle ele alındığında, her tenzih evvela bir teşbih, sonrasında da o “teşbih”i tenzih eden süreçleri takip etmektedir. “Aşkın olan Varlık”ın, aşkın oluşu dile getirildiğinde, O'nun aşkınlığı dahi ilk önce içkin aleme “indirilip”, mesele oradan tekrar aşkına doğru yükseltilmektedir. Zira insan, nesnesini anlamak için onu “dünyasına” ve “tecrübesine” indirger. Hatta insanı diğer tüm canlılardan ayırt eden akletme melekesi de Tanrı söz konusu olduğunda bir tür indirgemektir. Allah'ın vahiy yoluyla insan ile konuşması ve vahyin bir “inzal” olduğu dikkate alındığında, zikrettiğimiz şeyin anlamı daha da belirginleşmektedir. Bu noktada salt bir tenzihten bahsetmenin ne derece zor olduğu iddia edilebilir.

“İnsanın insan oluşu cihetinden içinde çokluk bulunmayan bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir.”⁶³ Dolayısıyla insana dair bu gerçeklik ıskalandığında ortaya çıkan anlatım, insanı yeterince “hesaba katmayan” bir diskura dönüşecektir. Elbette kastettiğimiz burada insan-merkezci bir tavrı fetişist hale getirip, Tanrı'yı belirlemek değildir. Sorgulamaya çalıştığımız şey, insan denilen varlığın tekdüze bir bakışla tüketilemeyeceği ve bütüncül yaklaşımlar dikkate alınmaksızın yapılan her türlü yorumun diğer bir gerçekliği sarf-ı nazar etme gibi bir şeye malul olduğuna dikkat çekmektir.

Aslında “Tanrı hiçbir şeye benzemez” dediğimizde dahi, O'nu başka şeylerle karşılaştırmaktayız. Mesela ağaca benzemez demek, en azından ağacın ne olduğunu bilmeyi gerektirir.⁶⁴

Sözgelimi Nazzâm'ın, Allah'tan irade sıfatını selbeden yorumları ele alındığında, aslında O'nun tenzih kaygısı ile serdettiği ifadelerin, teşbihi tazammun edip etmediği meselesi oldukça dikkat çekicidir. Nitekim o, irade kavramını istek anlamında ele almak suretiyle, bu meyanda bir şeyi isteme

⁶³ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 22.

⁶⁴ Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God* (Leiden: Brill, 1964), 93.

veya dilemenin o şeyden yoksun olmayı gerektirdiğini vurgular. Hal böyle olunca Allah'a irade atfedilemez.⁶⁵ Mu'tezile mezhebinin *vücub alellah* ve *aslah* anlayışlarının teşbihî bir Tanrı tasavvurunun neticesi olduğu da zikredilmiştir. Bu iddia sahiplerine göre, Mu'tezile Allah'ın fiillerini insan fiillerini esas alarak değerlendirmiştir.⁶⁶ Tenzihî kaygı ile dile getirilen İbn Sînâ'nın Allah'ın cüzîleri bilmediği ya da cüzîleri küllî bir biçimde bildiği şeklinde dile getirdiği görüşün dahi teşbihi tazammun ettiği iddia edilmiştir. Sözgelimi İbn Rüşd, Allah'ın bilgisi söz konusu olduğunda, O'nun bilgisini nitelendirmek üzere cüzî ya da küllî terimlerinin kullanılmasının doğru bir metot olmadığını ifade etmektedir. Nitekim ona göre bu yaklaşım, Allah'ın ilmini insaninkine benzetmenin başka bir çeşididir.⁶⁷

Bu mezkûr örneklerden de anlaşıldığı üzere, neredeyse her tenzih aslında bir teşbihi ve o teşbihin de Tanrı'dan tenzih edilmesi süreçlerini izlemektedir. Buradan hareketle salt tenzihin mümkün olmadığı iddia edilebilir.

Bu söylediklerimizin birincil amacı, bir mezhebin kendi iç tutarlığına sadık kalmadığına dair bir tespit değildir. Asıl maksadımız, Tanrı hakkında konuşmanın "tenzih içinde teşbih" ve "teşbih içinde tenzih" ile mümkün olabileceğidir. Söze gelmeyi, söze getirmek olarak tavsif edeceğimiz bu durum, aşkın/müteâl olan Varlık'a ilişkin açıklamalarımızın mahdut olan tecrübe ve bilgilerimize dayalı olduğunu gösterme açısından önemlidir. Sınırlı olan varlığın sınırsız ve sonsuz olanı bilme çabası ve merakı, din dilinin kendine has "gerilimini ve yetersizliğini" ortaya koymada büyük bir etkindir denilebilir.

İmam-ı Maturîdî de bu hususun önemine dikkat çekerek Allah'ın isim ve sıfatlarını bütünüyle nefyeden ve "reddeden" filozofların dahi zatın bütün sıfatlardan selbedilmesini ve ta'til edilmesini benimsemediklerini dile getirmektedir. Zira hangi yöntem tercih edilirse edilsin zata bir mana nispet eden kimse ta'til anlayışından ödün vermiş demektir.⁶⁸ Salt tenzihin imkânsız oluşuna dair bu önemli tespit oldukça yerindedir. Nitekim mezkûr ifadelerden de anlaşılmaktadır ki O'nun ne olmadığına ilişkin "yüklemler" bir manada O'nun bütünüyle tenzih edilmesini mümkün kılmamaktadır. Son

⁶⁵ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 115.

⁶⁶ İsferyâinî, *et-Tebîr*, 101; Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 560.

⁶⁷ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 101.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 39.

tahlilde kayıtsızlık da mutlaklık da bir açıdan kayıttır.

O'na isim vermemeyi, O'nun hiçbir isminin olamayacağını iddia eden gruplar dahi bu görüşlerini ortaya koyarken, başka bir belirlenimden kendilerini ârî kılamamışlardır. Sözelimi Batınîler O'nun ismi yoktur demeleri ile birlikte "Allah, zatî ismi bulunmayan varlıktır." demek suretiyle başka bir isimlendirmeden kaçamamışlardır.⁶⁹

Salt tenzihî izahların bile mahza tenzih olamayacağına ilişkin başka bir örnek verecek olursak, Mu'tezile'nin selbî dilin savunucusu olarak nitelendirilmesi mümkün olsa da sözelimi Tanrı'nın adaletini, salah-aslah problemini, kötüyü yaratmayacağına ilişkin görüşlerini ve kulların özgürlüğü gibi meseleleri izah ederlerken açıklama biçimlerinin ve argüman olarak sundukları delillerin pek çoğu, gündelik dilden ödünç alınmak suretiyle inşa edilmektedir. Hatta bu yüzden Cüveynî, Mu'tezile'nin husun-kubuh anlayışını aktardığı bir yerde, onların da Allah'ın fiillerinde teşbihçiliğe varan ifadelerle sahip olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Zat-sıfat özdeşliği, ru'yetullah vb. konularda, "aşırı" tenzihî bir dili benimseyen bir mezhebin, Allah-alem ilişkisi içerisinde mütalaa edilebilecek Allah'ın adaleti meselesinde ise "dünya şartlarını/insan tecrübesini" Tanrı tasavvurlarına tatbik etmeleri dikkat çekicidir. Kutluer'in de belirttiği üzere İbn Sînâ'ya göre "Mu'tezile kelamcılarının Tanrı tasavvurlarındaki temel açmaz, onların 'tam anlamıyla yetkinlik' fikrine ulaşmalarını engelleyen gizli bir antropomorfizmdir. Sözelimi onlar, Tanrı'nın insandaki gibi bir irade veya ihtiyardan berî olduğu tespitinin, O'nun varlığına bir tür eksiklik getireceğini düşünmektedir. Halbuki -İbn Sînâ düşüncesi esas alındığında- O'nun insanlardaki gibi bir irade ve ihtiyara sahip olması gerçek bir eksiklik olurdu."⁷¹

Zaten haddizatında bir şeyi tenzih etmek o şeyi bazı şeylerden uzaklaştırmak, nezih kılmak, arındırmak ve ayrıştırmaksa⁷² kelimenin sözlük anlamı dahi bir nebze de olsa teşbihi çağrıştırmaktadır. İnsan, aklî melekesinin sınırlarını zorlamak suretiyle tasavvurunu, ne kadar yüce hale

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 121.

⁷⁰ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü'rî Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (Dâru'l-Vefâ, 2012), 1: 77-78; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, trc. Muhittin Bağçeci (Ankara: Kitabe Yayınları, 2016), 44-45.

⁷¹ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 183.

⁷² Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 518.

getirirse getirsin, Tanrı insanın en yüce tasavvurlarını bile aşmaktadır.⁷³ Tanrı'nın basit oluşunu esas alan ve bundan en ufak bir şekilde ödün vermemeye çalışan bir anlayışın, bize sunduğu Tanrı tasavvuru dahi Tanrı'nın zatına ve hakikatine arz edildiğinde, Tanrı'nın o tasavvurdan bile tenzih edilmesi icap etmektedir. Tanrı'nın "tenzih edilmekten bile münezzeh"⁷⁴ olduğuna ilişkin ifade, bu bağlamda anlamını bulmaktadır. Tanrı'nın zatının ancak kendisine malum olduğu nihaî kertede iddia edildiğinde, tenzih varacağı en son noktanın ne olduğu da doğal olarak müphemleşmektedir.

Bir teist Tanrı hakkında konuşmanın imkânı üzerinde yoğun fikrî çabalar neticesinde; tenzihî, temsilî ve teşbihî dili yerli yerinde kullandığında ve kullandığı dinî ifadelerde, özellikle de Tanrıya kemal sıfatları atfettiği yerlerde dahi, düşüncelerinin Tanrı'da bulunduğu halin her ne ise o olduğu anlamını aktardığı iddiasını taşımamaktadır/taşımamalıdır. Çünkü "biz, Tanrı'nın kemal sıfatlarının semantik sınırlarını yaratılmışlarda bulunduğu şekliyle biliyoruz."⁷⁵

Tanrı hakkında konuşmanın bir vechesi olarak teşbihî dili de en kaba anlamıyla ele alıp, bu tür bir anlatımı, olduğundan daha vülgarize etmek de doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Doğrusu, teşbihî -yani insanî nitelikleri dile getiren- bir dil kullanmaksızın, Tanrı hakkında konuşmak neredeyse mümkün değildir.⁷⁶ Bizatihi dilin sınırlı oluşu da bunu kısmen de olsa doğrular niteliktedir. Tabi bunu demekle "kaba" bir teşbihî dilin, Tanrı hakkında en uygun bir dil olacağını iddia etmeyi amaçlamıyoruz. Günlük dilden aldığımız kelime ve kavramları sözlük anlamlarıyla, olduğu gibi, harfi harfine Tanrı'ya atfetmenin savunulacak bir yanı elbette yoktur. Böyle sınırlı ve lafzî bir dille tasavvur edilen Tanrı anlayışının, İslam'ın ulûhiyet anlayışıyla ilgisi kurulamaz. Bu olsa olsa paganist bir Tanrı tasavvuruna sahip inanışlarda yer bulur. Nitekim İslam düşünce tarihinde, katı insan-biçimci dili savunan Müşebbihe ve özellikle de Mücessime mezheplerinin ciddi bir düşünce ekolü olarak kabul edilemeyişleri ve tarihte tutunamayışları kuvvetle muhtemel bu sebeptir. Teistik dinlerin Tanrı anlayışında, katı antropomorfizm ile salt literal okumalar, kusurlu ve yetersiz olarak telakki edilmiştir. Tüm bunlara rağmen, "teşbihî dil, dinî açıdan mutlaka Tanrı'nın sonradan olanlara benzediğini iddia etmediği gibi; mantık

⁷³ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 30.

⁷⁴ Arabi, *Marifet Kitabı*, 154-155.

⁷⁵ Kuvancı, "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", 120.

⁷⁶ Koç, *Din Dili*, 58.

açısından da eğer Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz muhtevastından boşaltılmak istenmiyorsa bir yerde kaçınılmaz olmaktadır. İnsanların teşbihî terimler kullanmaksızın Tanrı'dan söz etmeleri mümkün değildir.”⁷⁷

Nasslarda geçen Allah'ın sevmesi, gazap etmesi, cezalandırması, salih amellerden hoşlanması, mahşer günü günahkarları hesaba çekmesi gibi, Allah'ın eylemlerinin beşer terminolojisine yapılan lafzî aktarımları, bize bildiğimiz dilsel kalıplarla vahyolunan ahlakî ilkelerin uygulanmasını umduğumuz sürece teşbihî dil kaçınılmaz bir sonuç olacaktır. Ancak, bu aktarımları merkeze alarak, tanımlanamaz olanı tanımlayabileceğimiz zehabına kapılırsak büyük bir hata ile karşı karşıya kalmış oluruz.⁷⁸

Yine tenzihin bile tenzih edilmesi olarak tabir edebileceğimiz bir yaklaşım olarak bazı suffiler, Tanrı'nın diğer tüm şeylerden farklı olduğunu söylemenin dahi teşbihî bir manayı tazammun ettiğini iddia etmişlerdir. Nitekim farklı olmak demek, bir yönüyle hem Tanrıyı hem de diğer mevcudâtı bir başlığın altına dahil edip, sonrasında aradaki farkı belirginleştirmek ve tefrik etmekten ibarettir. Oysaki bu iddiayı ortaya atan mutasavvıflara göre ise birbirinden ayrı müstakil iki varlık yoktur. Hal böyle olunca, ortada gerçek anlamda bir farklılık da olamaz.⁷⁹

İbn Teymiyye'nin istivayı kabul etmeyip, onu te'vil etmeyi vacip gören düşünürlere yönelttiği şu eleştirisi, “teşbihsiz tenzihin mümkün olamayacağı” iddiası açısından kayda değerdir. Nitekim ona göre, haberî sıfatlarda te'vili gerekli gören kimselerin, istivayı -tenzih ilkesine aykırı olmasından ötürü- selbetme ve nefyetme ameliyesinde teşbihe başvurduklarını iddia eder. Daha sarıh bir ifadeyle, ona göre istivayı te'vil edenlerin bu yaptıkları, teşbihî anlayışlarının bir neticesidir. Oysaki nassta geçen istiva, Allah'ın zatına izafe ettiği bir şeydir ve yaratılmışları da içine alan bir istiva manası nasstan çıkarılamaz. Allah'ın hiçbir şeye benzememesi ilkesiyle birlikte, O'nun istiva ettiğini te'vil etmeksizin kabul etmek, O'nun benzemez oluşuna halel getirmez.⁸⁰

Sonuç

Araştırma konumuz veya felsefî bir meselemiz olarak “Tanrı” hakkında konuşmak ile dış dünyada yaşadığımız varoluşsal sancı ve sevinçlerimizde hissettiğimiz “Tanrı” arasında farkın olması, gayet tabii iken, iki durumun birbirlerini yok sayan bir dikotomi olarak görülmemesi

⁷⁷ Koç, *Din Dili*, 70.

⁷⁸ Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*, 168.

⁷⁹ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 95.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 61-62.

gerektiğini belirtmeliyiz. Elbette bir “obje” ve bir kavram olarak anılan “Tanrı” hakkında, olumlu veya olumsuz tüm varsayımların konuşulması ve mesele ile ilgili argümantatif olarak bazı delillere başvurulması, oldukça doğaldır. Fakat Tanrı kavramını araştıran bireyin kendisi dahi sözgelimi en yakınlarından birisinin ölümü ile yüzleştğinde, “hissettiği” ve “yüzleştği” “Tanrı”, “ben-o” ilişkisinden ziyade “ben-sen” ilişkisini tesis ettiği bir varlık halini almaya başlamaktadır. Nitekim “Tenzihî dilin esas alındığı durumlarda, insan Allah’ın kuludur. Teşbihî anlatım söz konusu olduğunda ise insan, O’nun halifesi veya dostu olabilir.”⁸¹

“Tanrı ile alem arasında hakikat birliği bulunmadığı düşüncesi Tanrı’nın kadîm, alemin ise hâdis olduğu görüşünün zorunlu bir sonucudur. Bu düşünce esas alındığında, alem ile Tanrı’nın varlık tarzı açısından farklı oluşu, Tanrı ile alem arasında hiçbir niteleme ve yüklemlemenin arasında gerçek anlamda bir birlik bulunamayacağını içermektedir. İlim, kudret, irade ve hayat gibi niteliklerin Tanrı’da bulunuşuyla diğer mevcutlarda bulunuşu arasındaki ayrım niceliksel veya niteliksel değil, mahiyet olarak bir fark olduğu anlamındadır. Bu farklılığın en büyük çıkmazı veya sorunu Tanrı’nın zâtı, sıfatları ve alemle irtibatına dair icabî yüklemelerimizin belirginliğini yitirmesidir. Bu yaklaşım benimsendiğinde Tanrı’ya olumlu nitelemeler yapmamızın imkânı sürdürülebilir olduğu halde, bu sıfatların O’nda nasıl bulunduğu dair ifadelerimizin ise selbî olacağı söylenmelidir. Burada insan açısından O’nun zâtı bilinemez olduğu gibi aslında sıfatlarının künhü de bilinemez bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla ulaştığımız olumlu nitelemeler keyfiyet için içine dahil edildiğinde olumsuzlamaya evrilmektedir. Fakat buradan Tanrı’ya ilişkin tüm hükümlerimizin selbî olmak zorunda olduğuna dair bir çıkarımda bulunulmamalıdır. Sözgelimi bir kısım mütekellimûnun dile getirdiği “O şeydir; ama diğer şeyler gibi değildir.”⁸² derken kastettikleri bir varlığın tespiti anlamında icabi bir yüklemleme iken hâdis mevcutlardan başka oluşu ise selbî bir nitelemedir. Tanrı’nın bizim bilemediğimiz başka bir “şey” olması da olumlama değildir. Tanrı hakkında konuşurken olumlama yapıldığında devamında olumsuzlamaya başvurulur. Nihayetinde de O’nun bilinemeyeceğine ilişkin olumlu bir

⁸¹ Kuvancı, *Gazzâlî’ye Göre Din Dili*, 179.

⁸² Ebû’l-Hasen el-Eş’arî Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 154.

yükleme yapılır.”⁸³

Son olarak, O'nun hakkında konuşma söz konusu olduğunda zihnin ameliyeleri yeknesak bir şekilde tavsif edilemez. Belki de bunun için “teşbihte tenzih” ve “tenzihte teşbih” din dili mevzu olduğunda sıklıkla karşılaştığımız terkiplerdir.



Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AFFİFİ, Ebü'l-Alâ. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.

AKDAĞ, Özcan. *İbn Rüşd, İbn Meymun ve Aquinas Bağlamında Alemin Ezeliliği Problemi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

AKDAĞ, Özcan. *Tanrı ve Özgürlük: Gazâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

ARABİ, Muhyiddin İbn. *Marifet Kitabı*. Trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş. II. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

BOR, İbrahim. *İlahi Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

CHITTICK, William. *Varolmanın Boyutları*. Trc. Turan Koç. III. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-

⁸³ Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 15-17; İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, 228.

- Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2012.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. Trc. Muhittin Bağçeci. Ankara: Kitabe Yayınları, 2016.
- DEMİRLİ, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 25-44.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî. *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. Trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- EVKURAN, Mehmet. "Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı-İnsan İlişkisi". *Eskiyei Dergisi*. 19 (2010): 47-54.
- FERRE, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. Trc. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed. *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi (Me'ânî) Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- İbn MEYMÛN. *Delâletü'l-Hâirîn*. Trc. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn SÎNÂ. *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.
- İbn SÎNÂ. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. Trc. Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- İbn SÎNÂ. *Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn TEYMİYYE. *Tevhid Risalesi*. Trc. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbnu'l-ARABÎ, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008.
- İbnu'l-ARABÎ, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Trc. Ahmed Avni Konuk. 4 Cilt. İstanbul, 2010.
- İSFERÂYİNÎ, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tebşîru fî'd-Dîn ve Temyüzü'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012.
- KENNY, Anthony. "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Fatih Topaloğlu 13/2 (2013): 229-241.
-

- KOÇ, Turan. *Dilin Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- KOÇ, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- KUTLUER, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- KUVANCI, Cenan. *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016.
- KUVANCI, Cenan. "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı". *Bilimname*. XXXVIII (Şubat 2019): 103-124.
- MACİT, Nadim. *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- NABLUSÎ, Abdulganî. *Âriflerin Tevhidi*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- PLANTİNGA, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* Trc. Mehmet Sait Reçber. III. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- PLOTİNUS. *Enneadlar*. Trc. Zeki Özcan. Bursa: Asa kitabevi, 1996.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *El-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, 1986.
- REÇBER, Mehmet Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 59-78.
- REÇBER, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi El Kitabı*. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- REÇBER, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- SHEHADI, Fadlou. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden: Brill, 1964.
- ŞEHRİSTANÎ, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- TATAR, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar". *Din Dili*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları,

2015.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*. Thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

TOKTAŞ, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

TUĞLU, Nuri. "Teşbih ifade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Maturîdî'nin Yaklaşımı". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.): 203-217.

TÜRKER, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 1-23.

USLU, Ferit. "Agnostisizm". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2012): 5-28.

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Teşbih". *DİA*. 40: 558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

YAVUZ, Zikri. "Din Dili". *Din Felsefesi El Kitabı*. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.


YEŞİLYURT, Temel. *Söz'ün Anlamı Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

YEŞİLYURT, Temel. *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*. Malatya: Kubbe6 Yayınları, 2001.

ZERKÂN, Muhammed Salih. *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.



IS TRANSCENDENTALIZATION POSSIBLE WITHOUT ANTHROPOMORPHIZATION?: POSSIBILITY AND CRITICISM OF NEGATIVE THEOLOGY

 Muhammet ÇİFTÇİ^a

Extended Abstract

“Talking about God” is a very considerable issue in understanding and making sense of many issues as a determinant of theological language and which approach is adopted in this regard. For example, the various attitudes of Kalam sects on the subjects such as God's essence and attributes, tawhid, justice, freedom of man, fate-accident are actually the results of their imagination about God. When we elaborate on this point a little more, for example, Ash'arî, who takes “omnipotent” to the center, determines whether the Mâturîdî, which determine “wisdom” as the basic concept, and the Mu'tazila imams that determine “justice” and “tawhid” as paradigmatic concepts, and their preferences on these issues are mentioned above. It has a role that determines its explanations. From this point of view, it can be argued that talking about God is a central issue of Kalam and Philosophy.

The terms we use about God are necessarily related to the limitations of our strength and expressions. The most important reason for this is that our words belong to the world and our experiences. Therefore, it can be said that the qualifications we make about Him are not the names of Him, but the words that aim to raise our understanding. This "deficiency / defect" becomes evident when words that cannot fully represent the object even in the human plane are transferred / applied to the transcendental.

It is quite natural that the language of religion has its own questions and problems. Given the fact that what is talked about is unlimited, speech and word is limited, it is necessary to say that talking about God has various

^a Res. Asst. Ph.D., Erciyes University, mciftci@erciyes.edu.tr

dilemmas / problems / difficulties. As such, in the tradition of thought, many approaches / proposals related to talking about Him were developed, especially in the fields of philosophy, Kalam and Sufism.

In our article, we will try to deal with criticism, which is one of the suggestions put forward about the subject named as the language of religion or theological language, and briefly addressed the discerning language, which is the primary language adopted by the tradition of Philosophy and Kalam. The main issue of this study is to raise a few questions about whether or not a completely different language is possible from the organization and to try to find answers to these questions.

According to the negative theology, which defends that talking about God is possible only through negation, God is “completely different” and “unique” in every way. There is no way to literally attribute any word to God as a predicate. Even all the positive qualifications are missing when it is about Him. None of the predicates used about the most sublime reality suggests any belonging to any kind of ordinary good and great things, no matter how good and great. What we will positively attribute about Him can only assume the task of expressing His reality. Because He is above everything, any noun or adjective cannot encompass and limit Him. At most it can be said what He is not.

The following questions were raised as an objection against the advocates of the negative theology. Don't all the negative attributes attributed to God, for example, and all the qualifications about what He is not, in one sense, evoke the possibility of using a positive language about Him? Doesn't claiming God cannot be known actually imply that something about Him is partially known. As a matter of fact, we should not have known that He cannot be known, if only negative theology was possible as claimed.

One of the objections raised related to negative theology is that saying that only something is not, does not give a clear statement about what that thing really is. Saying just what an entity is not about an entity cannot guarantee that we will understand that entity and achieve a certain conception about it. Moreover, it allows us to conclude that the entity we talk about is unknown. When we bring this to talking about God, we can see that our claims carry risk of ending up with agnosticism.

Apart from these, in terms of talking about God, it is also suggested to pore or fall into silence in addition to apophatic, anthropomorphic, analogical, metaphorical, and symbolic languages. Avoiding saying anything positive or negative about a topic and choosing to keep quiet instead actually may be a

preference given after many stages. It is actually a preference given after many phases to avoid saying anything positive or negative about a subject and prefer to be silent instead. Although it seems possible to talk about the absurdity of the act of silence at first glance, after all speech attempts, the preference of hesitation as a result of the discovery of the meaninglessness of speech seems to be an attitude to be considered.

Each negative predicate firstly follows “tashbîh” (assimilation/making similar) and then follows the processes that exonerate “tashbîh”. When the transcendence of the transcendent Being is expressed, even the transcendence of Him is "lowered" to the immanent realm and the issue is raised from there to transcendent again. Because the human reduces it to his own "world" and "experience" to understand his object. Considering that God speaks to man through revelation and that revelation is an “descent” the meaning of what we mention becomes clearer. At this point, it can be argued how difficult it is to speak of a pure apophasis. In fact, even when we say “God resembles nothing”, we compare Him with other things.

Keywords: Kalam, Talking About God, negative theology, anthropomorphism, analogy.



Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.

