



# ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 43-62.

Issue: 16, 2022, pp. 43-62.

## Schellenberg'in 'Mükemmel Sevgi' Tanımı Tanrı İçin Uygun Bir Nitelik midir?

Is Schellenberg's Definition of "Omni-Love" an Appropriate Attribute for The God?

**M. Abdulkadir Yılan**

Ankara Üniversitesi, Doktora Öğrencisi

Ankara University, Ph.D. Student

Ankara/Türkiye

[akadir1267@hotmail.com](mailto:akadir1267@hotmail.com) | ORCID: 0000-0002-0319-6251 | ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)**Mahmut Buyankara**

Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Proje Araştırma ve Uygulama Merkezi.

Lecturer, Bingol University, Project Research and Implementation Center

Bingöl/Türkiye

[mahmutbuyankara@bingol.edu.tr](mailto:mahmutbuyankara@bingol.edu.tr) | ORCID: 0000-0003-0222-4318 | ROR ID: [03hx84x94](https://orcid.org/03hx84x94)**Makale Bilgisi** **Article Information****Makale Türü** **Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

**Geliş Tarihi** **Date Received**

17 Kasım 2022 17 November 2022

**Kabul Tarihi** **Date Accepted**

28 Aralık 2022 28 December 2022

**Yayın Tarihi** **Date Published**

31 Aralık 2022 31 December 2022

**İntihal** **Plagiarism**

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

**Etik Beyan** **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (M. Abdulkadir Yılan – Mahmut Buyankara).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (M. Abdulkadir Yılan – Mahmut Buyankara).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Yılan, M. Abdulkadir – Buyankara, Mahmut. "Schellenberg'in 'Mükemmel Sevgi' Tanımı Tanrı İçin Uygun Bir Nitelik midir?". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 43-62. DOI: [10.52886/ilak.1206515](https://doi.org/10.52886/ilak.1206515)

Yılan, M. Abdulkadir – Buyankara, Mahmut. "Is Schellenberg's Definition of "Omni-Love" an Appropriate Attribute for The God?". *Theological Academia* 16 (December 2022), 43-62. DOI: [10.52886/ilak.1206515](https://doi.org/10.52886/ilak.1206515)

**Atıf/ Cite as**

## Özet

Ateizm, "Tanrı vardır." önermesinin yanlışlığına inanan düşünsel bir tutumdur. Bu düşünsel tutumun varlığı, teizme tepki mahiyetinde olduğundan, haklılığı ancak teizmin yanlış olduğunun kanıtlanmasıyla mümkün olacaktır. Bu minvalde geçmişten bugüne birçok ateist düşünür, teizmin yanlışlığını göstermek amacıyla Tanrı'nın varlığına dair delilleri ve O'nun mahiyetine dair tasavvurları merkeze alarak çeşitli argümanlar geliştirmeye çalışmıştır. Bu türden düşünsel girişimler arasında "İlahi Gizlilik Problemi" başlığı altında çeşitli argümanlar da geliştirilmiştir. İlahi gizlilik problemine dair en popüler argüman ise 1993 yılında J. L. Schellenberg tarafından tümdengelimsel çıkarımla sistemleştirilen "İlahi Gizlilik Argümanı"dır. Günümüz din felsefesinde sıkça tartışılan bu argüman kısaca şu iddiaya sahiptir: Eğer teizmin Tanrı'sı var ise ona atfedilen niteliklerden biri de onun sevgi dolu zati bir varlık olduğudur. Şayet öyleyse bu eliklere sahip olan bir Tanrı, yarattığı bilinçli varlıklar ile ilişkiye açık, hatta bunu arzuluyor olması gerekir. Bu ilişkinin hakiki anlamda olabilmesinin zemini, tarafların diğerinin varlığı hakkında doğru bilgiye sahip olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla bu ancak Tanrı'nın buna imkân sağlamasıyla söz konusu olacaktır. Eğer teizmin sevgi dolu Tanrı'sı var ise böyle bir ilişkinin gerek şartlarını bilmiyor ve yaratmıyor olması düşünülemez. Bu durumda Tanrı'nın varlığı hakkında dirençsiz inançsızların mevcudiyeti, teizmin sevgi dolu Tanrı'sının yokluğuna delildir. İlahi Gizlilik Argümanı'na karşı olarak yapılan savunmaların veya itirazların çeşitliliği söz konusu olmakla birlikte genel olarak bu türden savunmaların temel problemi, Schellenberg'in varsaydığı "Tanrı" kavramını doğrudan veya zimnen onaylıyor gözükmeleridir. Argümanın öncüllerinin temel aldığı "Tanrı" kavramının, teizmin Tanrı'sına delalet ettiği varsayıldığı sürece yapılan bu türden savunmalar kısmen başarılı olsa da tam anlamıyla başarıya ulaşmaları zor görünmektedir. Bir kavramın referansta bulunduğu şeyin mevcudiyetine karar vermek için öncelikle ilgili kavramın içleminin ne olduğunun tespiti önem arz eder. Taraflar arasında kavramın içlemi konusunda bir mutabakat söz konusu değilse kavramın referansta bulunduğu şeyin mevcudiyeti hususunda hüküm vermenin objektif bir anlamı yoktur. Tanrı'nın yokluğuna dair bir argüman söz konusuysa bu durumda "Tanrı" kavramıyla neyin kast edildiğinin açık olması gerekir. Eğer kavram üzerinde bir mutabakat söz konusu ise ancak bu durumda argümanın ortaya koyduğu sonucun doğruluk değeri hususunda bir hüküm verilebilir; aksi takdirde yapılan, "karanlığa taş atmaktır". Biz bu çalışmamızda Schellenberg tarafından tanımlanan "Tanrı" kavramının içlemini tartışmaya açmayı amaçlıyoruz. Schellenberg Tanrı'yı tanımlarken sevgi niteliğini özsel bir nitelik olarak kabul etmektedir. Özsel nitelikler, tanımlanan şeyin mahiyetine ve hakikatine dâhil olan ve mananın anlaşılması için zorunlu olan şeydir. Bu çerçevede Schellenberg'in tanımladığı "mükemmel sevgi" modelinin, mükemmel varlık olmanın gerek şartı olmadığını göstermek öncelikli amacımız olacaktır. Ayrıca Schellenberg'in kabul ettiği "mükemmel sevgi" modelinin antroposentrik yaklaşımın bir sonucu olduğunu iddia edeceğiz. Böylelikle argümanın temel aldığı "Tanrı" kavramının, klasik teizmin kabul ettiği Tanrı kavramına karşılık gelmediği gibi doğru tanımsal içeriğe de sahip olmadığını izah etmiş olacağız. Nihayetinde şayet bunu doğru bir şekilde ifade edebilirsek; Schellenberg'in İslam'ın Tanrı tasavvuru hakkında, mükemmel bir varlık olmaktan uzak iddiasının haklı gerekçelere sahip olmadığını göstermiş olacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Schellenberg, İlahi gizlilik, Mükemmel sevgi, Mükemmel varlık.

## Abstract

Atheism is an intellectual attitude that believes that the proposition "God exists" is false. Since the existence of this intellectual attitude is a reaction to theism; Its justification will only be possible by proving that theism is false. In this respect, from past to present, many atheist thinkers have tried to develop various arguments by taking into account the evidence for the existence of God and the conceptions of His nature in order to show the falsity of theism. Among such intellectual attempts, various arguments have been developed under the title of "Divine Hiddenness Problem". The most popular argument about the divine hiddenness problem is the "Divine Hiddenness Argument" systematized by deductive inference in 1993 by J. L. Schellenberg. This argument, which is frequently discussed in today's philosophy of religion, has the following claim: If there is a God of theism; one of the attributes attributed to him is that He is a perfectly loving God. If it is; God, who is a loving self, must be open to a personal relationship with the conscious beings he has created, and even desire it. The basis for this relationship to be genuine possible if the parties have correct information about the existence of the other. Therefore, this will only happen if God allows it. If there is a loving God of theism; it is unthinkable that He does not know and does not create the necessary conditions such a relationship. The Argument ultimately claims that there some human beings are non-resistantly in a state of nonbelief in relation that God exists; therefore, concludes that a loving God does not exist. While there are a variety of defenses or objections to The Argument, the main problem with such defenses is that they seem to directly or implicitly endorse Schellenberg's postulated concept of "God". If it is accepted that the concept of "God", on which the premises of the argument is based, refers to the God of theism, such defenses are partially successful, but it seems difficult to achieve complete success. In order to decide on the existence of the thing that a concept refers to, it is important to first determine what the content of the related concept is. If there is no agreement between the parties on the meaning of the concept; There is no objective meaning to judge about the existence of what the concept refers to. If there is an argument for the non-existence of God, then it should be clear what is meant by the concept of 'God'. If there is a consensus on the concept, only then can a judgment be made about the truth value of the result put forward by the argument; otherwise, what is done is "throwing stones into the dark". In this study, we discuss the content of the concept of "God" defined by Schellenberg. While defining God, Schellenberg accepts the attribute of love as an essential attribute. Essential attributes are what included in the nature and truth of the thing being defined and are necessary for understanding the meaning. In this context, it will be our primary goal to show that the "omni-love" attribute defined by Schellenberg is not a necessary condition for being a perfect being. We will also argue that the "omni-love" model accepted by Schellenberg is a result of the anthropocentric approach, and therefore has a descriptive content far from being attributed to the perfect being. Thus, we will explain that the concept of "God", on which the argument is based, does not correspond to the concept of God accepted by classical theism, nor does it have the correct descriptive content. If we can express this correctly; We will show that Schellenberg's claim about Islam's conception of God, which is far from being a perfect being, is not justified.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Schellenberg, Divine hiddenness, Omni-love, Perfect being.

## Giriş

İbrahimi dinler Tanrı'yı mahiyeti itibariyle aşkın, ilim ve kudret sahibi, mutlak anlamda iyi olan zorunlu bir varlık olarak kabul etmektedir. Ancak Tanrı'nın niteliklerini bir arada düşünmenin ortaya çıkardığı semantik gerginlikler her daim teolojik soruşturmaların en meşakkatli alanları olmuştur. Bunun temel nedenlerinden biri insan dilinin ve bilişsel yetkinliğinin sınırlı bir hüviyete sahip olmasıdır. Bu gerginliği aşmak adına sıklıkla düşülen hatalardan biri, ilahi niteliklerden birini öne çıkarıp diğerlerini örten/yok sayan bir yaklaşımın tercih edilmesidir. Örneğin mutlak aşkınlık iddiası, Tanrı'yı salt soyut bir kavrama indirgediği gibi; Tanrı'nın aşkınlığını dışlayan zati bir varlık kabulü de antropomorfizme yol açmaktadır. Bu gibi problemleri durumlardan kaçınmak adına klasik teizm, ilahi niteliklerin Tanrı'yla olan özdeşliğini dikkate alarak bir dizi izole problemden ziyade sistematik bir bütün olarak yaklaşım yolunu tercih etmiş ve daha makul sonuçlara ulaşma imkânına sahip olmuştur. Teist geleneğin bu bütüncül bakışı sağlamak adına sıklıkla mükemmel varlık fikrine başvurduğu görülmektedir. Zira böyle bir ön kabul Tanrı kavramı için apriori bir zemin sağlamakla birlikte diğer niteliklerin belirlenmesinde ve yorumlanmasında önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Schellenberg'in İlahi Gizlilik Argümanı'nda yer verilen "mükemmel varlık" kavramı, mükemmel varlık teolojisinin kullandığı anlamsal çerçeveden kısmen farklı yorumlanarak ateistik bir iddianın fonksiyonel temeli olmaktadır. Bu farklılığın nedeni; Schellenberg'in "mükemmel varlık" kavramının içleminde zorunluluk attettiği "mükemmel sevgi" (omni-love) niteliğinin, teist geleneğin büyük çoğunluğunun onaylamayacağı anlamsal çerçevede sunuluyor olmasıdır. Böylelikle Schellenberg, "Tanrı" kavramının semantiğine dair bir yargıda bulunmakta, argümanın öncüllerini bu ön kabul üzerine kurmakta ve nihayetinde söz konusu kavrama karşılık gelen bir varlığın olmadığı sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla Schellenberg'in "Tanrı" fikrinin kurucu ögesi "mükemmel varlık" kavramından ziyade "mükemmel sevgi" modeli olmaktadır. Bu durumda Schellenberg'in tanımladığı "Tanrı" kavramının kime referansta bulunduğu sorusu önem arz etmektedir. Schellenberg konuyla ilgili birçok yazısında bu kavramın, teizmin kişisel Tanrı'sına delalet ettiğini savunmakla birlikte Yahudilik ve İslam'ın ilahi sevgi hususunda farklılığını da kabul etmektedir.<sup>1</sup> Ancak Schellenberg bu farklılığın, onları İlahi Gizlilik Argümanı'nın sonucundan muaf kılmadığını zira ibadete layık ve nihai varlık iddiasına sahip bir Tanrı düşüncesinin, zorunlu olarak sevgi niteliğini (tanımladığı anlamda) içermesi gerektiğini iddia etmektedir.

Makalemizde Schellenberg'in tanımladığı "mükemmel sevgi" niteliğinin mükemmel bir varlığa atfedilmekten uzak bir kavram olduğunu, dolayısıyla mükemmel varlık için zorunlu şart olmayacağını göstermeye çalışacağız. Böylelikle Schellenberg'in iddiasının aksine nihai varlık ve ibadete layık olmak hususunda,

<sup>1</sup> J. L. Schellenberg, *The Hiddenness Argument* (New York: Oxford University Press, 2015), 89-90.

İslam'ın Tanrı tasavvurunun daha doğru bir tasavvur olduğunu iddia edecek ve bunu yaparken de İslam düşünce geleneğinde ilahi sevgi niteliğinin nasıl anlaşıldığına dair izahatlara yer vermeye çalışacağız.

### 1. İlahi Gizlilik Argümanı

J. L. Schellenberg tarafından tümdengelimsel bir çıkarım yoluyla sistemleştirilen argüman, yıllar boyunca farklı formülasyonlarla ifade edilmesine rağmen hepsi aynı teolojik temel varsayımlara dayanmaktadır. Argümanın son versiyonu şu şekildedir:

"(1) Mükemmel anlamda seven bir Tanrı varsa, o zaman herhangi bir sınırlı kişiyle kişisel bir ilişkiye her zaman açık olan bir Tanrı vardır.

(2) Herhangi bir sonlu kişiyle kişisel bir ilişkiye her zaman açık olan bir Tanrı varsa, o zaman hiçbir sonlu kişi, Tanrı'nın var olduğu önermesine karşı dirençsiz bir şekilde inançsızlık (nonresistantly in a state of nonbelief<sup>2</sup>) durumunda değildir.

(3) Mükemmel anlamda seven bir Tanrı varsa, o zaman hiçbir sonlu kişi, Tanrı'nın var olduğu önermesine ilişkin olarak hiçbir zaman dirençsiz bir inançsızlık durumunda değildir. (1 ve 2'den)

(4) Bazı sonlu kişiler, Tanrı'nın var olduğu önermesiyle ilgili olarak, direnç göstermeksizin bir inançsızlık durumundadırlar veya olmuşlardır.

(5) Mükemmel anlamda sevgi dolu bir Tanrı yoktur (3 ve 4'ten).

(6) Mükemmel sevgi dolu bir Tanrı yoksa o zaman Tanrı yoktur.

(7) Tanrı yoktur (5 ve 6'dan)."<sup>3</sup>

Schellenberg'in bu argümanı ile ortaya koymaya çalıştığı temel iddia özetle şu şekildedir: Eğer teizmin iddia ettiği üzere mükemmel niteliklere haiz zati bir Tanrı var ise; O'na atfedilmesi gereken niteliklerden biri de; sevgi dolu bir varlık olduğudur.<sup>4</sup> Şayet öyleyse; sevgi dolu bir varlık olan Tanrı, yarattığı bilinçli varlıklar için ilişkiye açık, hatta bunu arzuluyor olması gerekir.<sup>5</sup> Bu ilişkinin hakiki anlamda olabilmesinin zemini; tarafların diğerinin varlığı hakkında doğru bilgiye sahip olmasıyla mümkündür.<sup>6</sup> Dolayısıyla bu ancak Tanrı'nın buna imkân sağlamasıyla söz konusu olacaktır. Ancak insanoğlunun Tanrı'nın varlığı hakkında yeterince ikna

---

<sup>2</sup> "nonresistantly in a state of nonbelief" kavramıyla ifade edilmek istenen, inanma konusunda açık ancak inanmak için yeterince gerekçeyle sahip olmayandır. Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 103.

<sup>3</sup> Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 103.

<sup>4</sup> J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (New York: Cornell University Press, 1993), 11.

<sup>5</sup> Schellenberg'e göre mükemmel sevgi, insanla kişisel ilişki kurmaya yönelik güçlü bir eğilimi içerir. Çünkü sevdiğinin iyiliğini en üst düzeye çıkarmaya çalışan Tanrı, insanoğlu ile kişisel bir ilişkiye imkân tanınması yoluyla onların mutluluğunu büyük ölçüde artıracaktır. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 21.

<sup>6</sup> Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 2.

edici delile sahip olmaması dirençsiz inançsızlığa neden olmakta, bu da ilişkinin gerçekleşmesini mümkün kılmamaktadır.<sup>7</sup> Eğer teizmin sevgi dolu Tanrısı var ise böyle bir ilişkinin gerek şartlarını bilmiyor ve yaratmıyor olması düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında dirençsiz inançsızların mevcudiyeti, teizmin sevgi dolu Tanrı'sının yokluğunu göstermektedir. Öyleyse "Tanrı" yoktur.

Schellenberg açısından Tanrı'nın mükemmel kişisel bir varlık olarak kabulü, kişisel sevgiye sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü zati bir varlığın sevgiye sahip olması, olmamasından daha iyidir. Mükemmel olduğu iddia edilen kişisel bir varlığın bu niteliğe tüm büyük kılıcı niteliklerde olduğu gibi sonsuz anlamda sahip olması gerekir. Bu nitelikten yoksun olduğu takdirde Tanrı, kusurlu veya sınırlı olacağından dolayı nihai (ultimism) ve ibadete layık bir varlık olmayacaktır.<sup>8</sup>

## 2. Schellenberg'in "Tanrı" Kavramı ve "İlahi Sevgi" Tanımı

Schellenberg'in ilahi gizlilik argümanı için temel aldığı Tanrı kavramını şu şekilde ifade etmektedir:

"Ayrıca, eğer varsa, Tanrı'nın aşılmaz derecede büyük olduğu fikrinin Tanrı fikrinin kurucusu olduğunu varsayacağım. Bu itibarla, Tanrı (asgari düzeyde) nihai, (yani, kendi dışındaki tüm varoluşun kaynağı ya da temeli, kendisine hiçbir şeyin varoluş zemini olarak kabul edilmediği), kişisel (yani, fail, zihinsel ve etkisel nitelikleri uygun şekilde yüklenebilecek biri) ve (bir anlamda) her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, tamamen iyi ve tamamen sevgi dolu olarak tanımlanmalıdır."<sup>9</sup>

"(...) İstisna, Tanrı'nın mükemmel bir şekilde sevgi dolu olarak anlaşılması gerektiği iddiasıyla ilgilidir (benim argümanımın merkezinde yer alan bir iddiadır). Bunun sadece Hristiyanların kabul edebileceği bir iddia olduğu düşünülebilir. Ama bunu reddediyorum. Düşüncem odur ki genellikle bu isimle (divine love) ifade edilmek istenilen kısaca: Fedakâr (self-giving), koşulsuz kabul eden (unconditionally accepting), muhatabına yönelik alaka ve yakınlık göstermeye istekli (relationship-seeking love) şeklinde özetleyebiliriz. Ayrıca bundan yoksun olan herhangi bir varlığın büyüklüğü aşılabilecek bir varlık olacağı için o varlığın Tanrı olmadığını söyleyebiliriz. Söz konusu türden sevgi, kişisel varlığın en yüksek tezahürlerinden biridir; bu nedenle, eğer Tanrı kişisel yaşamın mükemmelliklerini somutlaştırıyorsa mükemmel bir şekilde sevgi dolu olarak algılanmalıdır."<sup>10</sup>

Schellenberg yaptığı bu tanımın, geleneksel teizmin kişisel Tanrı'sına delalet ettiğini ancak Yahudilik ve İslam dikkate alındığında bunun söylenemeyeceğini zira bu dinlerin teolojik gelişimlerinin böyle bir "Tanrı" kabulünü onaylamaktan uzak olduğunu düşünmektedir. Tarih boyunca teolojik kabullerin toplumların entelektüel

<sup>7</sup> Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 84.

<sup>8</sup> Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 91.

<sup>9</sup> Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 10.

<sup>10</sup> Schellenberg, *DivineHiddenness and Human Reason*, 11.

gelişimine paralel olarak evrimsel bir süreç geçirdiğini iddia eden Schellenberg, Yahudilik ve İslam'ın Tanrı tasavvurunun kendi çağlarının(entelektüel seviye) bir yansıması olarak görmektedir.<sup>11</sup> Bu tasavvurların güç ve hükümler merkezli bir mahiyet arz ettiğini dolayısıyla sevgi niteliğinin öncelenmemesinin anlaşılabilir olduğunu ancak böyle bir kabul üzere kalmanın sınırlı veya kusurlu bir "Tanrı" tasavvuruyla yetinmek anlamına geldiğini iddia eder. Hristiyanlığın diğer İbrahimi dinlere nazaran, mükemmel varlık tasavvuru hususunda daha iyi bir seviyeye sahip olduğunu bunun bir sonucu olarak Hristiyan teolojik geleneğin ilahi sevgi niteliğini zorunlu bir nitelik olarak kabul ettiğini iddia etmektedir. Böylelikle Hristiyanlığın Tanrı tasavvurunun, diğerlerine nazaran nihai ve ibadete layık olmak hususunda daha doğru bir tanıma sahip olduğunu düşünmektedir.<sup>12</sup>

Ayrıca Schellenberg'in iddiasının temelini teşkil eden "mükemmel sevgi" kavramını daha iyi anlamak adına yazarın şu ifadelerine göz atmak önem arz etmektedir:

"Filozofların onayladığı sonsuz ilahi rahmet (omnibenevolence) bile, sevginin ayırt edici niteliğini hakikatte içermez. Buradaki "daha fazlası"; kişisel ilişkiye bağlı, kendi iyiliği için değer verilen derin bir paylaşım ile ilgilidir. Aşılmaz bir sevgi; çeşitli nedenlerle, sevgiliyle anlamlı, bilinçli bir ilişki arar; en azından böyle bir ilişkide kendini paylaşmaya her zaman açık olurdu. Öyleyse neden her yerde ilahi sevgi bu şekilde anlaşılmadı, her zaman felsefi listelere girmedi? ... Filozofların çoğu erkekti ve felsefe yapan düşünen insanlar genellikle güç ve kontrolle ilgili olan "zor" kavramlarla meşgul olmaktan memnundular... Artık analitik dışlarınızı ortaya koyabileceğiniz bir kavram var... O halde geleceğin din felsefesi ders kitaplarında sevginin daha çok tartışıldığını görmeyi bekliyoruz.

Eğer bu cevap bile doğruya yakınsa, o zaman ikinci sorunun cevabı da açıktır: Gizliliği savunanların (İlahi Gizlilik argümanını savunanları kastetmekte), ilahi sevginin Tanrı'nın sıfatlarının geleneksel listelerinde genellikle görünmediği gerçeğinden hareketle en ufak bir rahatsızlık duymalarına gerek yoktur. En azından, insanlarda sevginin değerinin bilgi ya da gücün değerinden daha az olmadığı göz önüne alındığında, ilahi sevginin listeye ait olduğunu görebilsek durum böyledir. Bu yüzden soruyorum: Bunu görebiliyor musunuz? İşte bunu düşünmenin bir yolu; Aklınıza mümkün olan en büyük kişi kavramını getirin - o kadar büyük bir kişi ki hiç kimse ondan daha büyük olamaz - ve bu kişinin sınırlı yeteneklere sahip kişileri içeren bir dünya yarattığını da varsayalım."<sup>13</sup>

Yukarıda yer verilen ifadeler göstermektedir ki Schellenberg antroposentrik bir bakış açısıyla antropomorfist bir sevgiyi, zati mükemmelliğin zorunlu bir niteliği olarak kabul etmekte ve Tanrı'nın sevgi dolu olarak(omni-love) anlaşılması

---

<sup>11</sup> Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 89-91.

<sup>12</sup> Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 91-92.

<sup>13</sup> Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 95-96.

gerektiğini savunmaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca bu nitelikten yoksun olan bir varlığın kendinden daha büyüğü düşünülebileceğinden dolayı nihai ve ibadete layık bir varlık olamayacağını iddia etmektedir. Schellenberg bununla da iktifa etmeyerek, ilahi sevginin mahiyeti hususunda neredeyse tüm teistik geleneğin aksine; her insana yönelik olarak sonsuz, eşit/ tarafsız bir boyutta gerçekleşmesi gerektiğini iddia etmektedir.<sup>15</sup> Gerekçe olarak; her insanı sonsuz ve aynı derecede sevmenin büyük yapan bir özellik olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın bu büyük kılıcı nitelikten yoksun olamayacağı savını ileri sürmekte; böylelikle bu düzeyde sevmeyen bir Tanrı tasavvurunun mükemmel varlık olmaya layık olamayacağını düşünmektedir.

Schellenberg'in "Tanrı" kavramını ele alış tarzı dikkate alındığında Anselmci tek anlamlı dil yaklaşımına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>16</sup> Dolayısıyla sevgi kavramını yüklem olarak kullanırken, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik farklılığı bir problem olarak görmemekte; bu farkın, kavramın yeteri kadar genel kullanımıyla kapatılacağını varsaymaktadır. Schellenberg'in tanımladığı ilahi sevgi, bir tür insan sevgisinin idealize edilmiş bir versiyonu gibi durmaktadır. Bu durumda sevginin olağan anlamını bilmek Schellenberg'in ilahi sevgi modelini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Sevginin tanımı hususunda yaygın kabul; sevgilinin iyiliğini isteme ve sevgiliyle birleşme<sup>17</sup> arzusudur. Bu iki arzudan en az birine sahip olunmadıkça sevginin gerçekleşmediği düşünülür.<sup>18</sup> Harry G. Frankfurt, sevgi kavramının zorunlu olarak şu dört niteliğe sahip olduğunu savunur: Bunların ilki, en temelde, sevilen kişinin iyiliği veya gelişmesi için çıkar gözetmeyen bir endişeye sahip olunması. İkincisi, sevgi kişisel olduğu için seven için sevdiğinin muadilinin olmamasıdır. Üçüncüsü, seven sevdiğiyse özdeşleşir, kendinden ayrı düşünemez: yani sevdiğinin menfaatlerini kendi menfaati gibi görür. Son olarak, sevmek irade üzerinde kısıtlamalar gerektirir.<sup>19</sup> Schellenberg'in mükemmel sevgi tanımının

<sup>14</sup> J. L. Schellenberg, "What the hiddenness of God reveals: A collaborative discussion", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder - Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 41; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 17.

<sup>15</sup> Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 23.

<sup>16</sup> Anselmci din dili yaklaşımı, insanın Tanrı ile temel ilişkisinin katılım (participation) olduğunu dolayısıyla en temel epistemik gerçeğin ilahi aydınlanma yoluyla sahip olunacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu yüzden sevgiyi kendi başına takdir edebilir ve dolayısıyla "sevgi" terimini, yaratılmışlara sınırlı; Tanrı'ya sonsuz anlamda uygulayabiliriz. Rogers, Katherin A. *Perfect Being Theology*. (Edinburgh University Press, 2000), 16.

<sup>17</sup> Birleşmek arzusundan kast edilen seksüel bir arzu değildir. Sevginin yoğunluğunu ifade etmek için kullanılan "yüreğime koyasın gelir" deyiminde olduğu gibi muhabata yönelme arzusunun yoğunluğunu ifade etmektedir.

<sup>18</sup> Michael C. Rea, "Divine Love and Personality", *In Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*, ed. Oliver D. Crisp James M. Arcadi - Jordan Wessling (London: T&T CLARK, 2020), 44.

<sup>19</sup> Harry G. Frankfurt, *Reasons of Love* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 79-80; Natasha McKeever, "What Can We Learn about Romantic Love from Harry Frankfurt's Account of Love", *Journal of Ethics and Social Philosophy* 14/3 (2019), 205-207.



doğurduğu problem, ilahi sevginin bunların tamamını mümkün olan maksimum oranda içermesi gerektiğidir.

Schellenberg'in "mükemmel sevgi" modelini kritik etmeden önce dile getirdiği çeşitli izahatlardan şu dört temanın öne çıktığını söyleyebiliriz:

a) Nihai ve ibadete layık kişisel bir Tanrı tasavvurunun, mükemmel anlamda sevgi niteliğine zorunlu olarak sahip olması gerekir.

b) Mükemmel sevgi, sevginin en büyük ve en yoğun olanıdır. Bu niteliğe sahip olmak; muhatabına yönelik en derin sevgiyi içerdiğinden dolayı onlara dair büyük bir endişe ve çıkarlarıyla kapsamlı bir özdeşleşmeyi gerektirir.

c) Mükemmel sevgi, tüm insanlara yönelik ayrımsız bir sevgi anlamına gelir. Mükemmel bir sevgiye sahip olmak her insanı aynı derinlikte sevmek anlamına geldiği için kusursuz bir sevgi, tarafsız bir sevgidir.

d) Ebeveyn ve çocuk ilişkisinde olduğu gibi sevgi temelli ilişkiler, ilahi sevgi için uygun bir model sağlar.<sup>20</sup>

### 3. Schellenberg'in "Tanrı" Kavramı ve "İlahi Sevgi" Tanımına yönelik getirilebilecek eleştiriler

Teist teolojinin büyük çoğunluğu, Tanrı'yı 'mükemmel bir varlık' olarak kabul etmektedirler. Bu durumda mükemmel varlık kavramının içerdiği zorunlu özsel niteliklerin neler olduğunun tespiti; mükemmel varlığın anlaşılmasında öncelikli bir yere sahiptir.<sup>21</sup> Bu tespiti gerçekleştirmenin ilk aşaması; Tanrı'ya atfedilen özsel ve olumsal bir takım sıfatların ayrımının farkında olunması yoluyla olacaktır. Bir diğer aşama ise Tanrı'nın bireysel özünü oluşturan nitelikler ile başka varlıklarla paylaştığı bazı özsel niteliklerin ayırıcına varmak şeklindedir. Zira 'Tanrı' teriminin anlamı ancak birinci gruptaki bireysel özsel niteliklerden hareketle sağlanabilir. Tanrı'nın başka varlıklarla paylaştığı bazı nitelikler söz konusu olsa da Tanrı'nın bireysel özünü oluşturan nitelikler sadece Tanrı'ya mahsus olup, başka hiçbir varlık tarafından paylaşılamaz olanlardır.<sup>22</sup> Örneğin insan teriminin anlamını "düşünen, canlı bir varlıktır" olarak kabul ettiğimizde "canlı olmak" genel özsel bir nitelik iken; "düşünen olmak" insanı diğer canlılardan ayıran bireysel özsel niteliktir. Bu durumda Tanrı kavramını inşa ederken öncelikle diğer varlıklardan ayıran bireysel özsel niteliklerin (zorunlu varlık, vahdaniyyet) dikkate alınması; akabinde genel özsel nitelikler(kudret, irade), son olarıktan olumsal veya fiili(tekvin, sevgi) niteliklerin dikkate alınması gerekir. Schellenberg'in ortaya koyduğu yaklaşımın bu yöntemi tercih etmediği; aksi yönde bir mantık çizgisi takip ettiğini söyleyebiliriz.

---

<sup>20</sup> Jeff Jordan, "The Limits of Divine Love", *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*, ed. Oliver D. Crisp vd. (London: T&T Clark, 2020), 83.

<sup>21</sup> Mehmet Sait Reçber, "'Tanrı' Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası* 1/31 (2001), 65.

<sup>22</sup> Paul Helm, *Eternal God* (New York: Oxford University Press, 1997), 208.

Ayrıca Schellenberg'in göz ardı ettiği bir diğer husus, Tanrı'nın niteliklerini bir arada düşünürken fiili veya koşullu nitelikleri ile zorunlu niteliklerin aynı önceliğe sahip olamayacağı hususudur. Örneğin Aquinas, bu noktadaki farklılığı ifade etmek amacıyla mutlak zorunluluk ve koşullu zorunluluk ayırımına gider. Tanrı'nın 'mutlak zorunlu' olan bazı sıfatları vardır. İyidir, basittir ve zatiyla kaimdir gibi. Yani O, kemâllerine zorunlu ve özsel olarak sahiptir. Ancak mükemmel bir şekilde iyi bir varlığın kendini 'ifade edebileceği' koşullu birçok yol vardır ve böylece Tanrı farklı yollar arasından seçim yapabilir.<sup>23</sup> Örneğin yaratmayı seçebilir, lakin yaratmak O'nun için 'zorunlu' değildir. Eğer insanı yaratmayı dilerse, onu bu dünyada var kılabilir ancak bu Tanrı'nın üzerinde herhangi bir "kısıtlama" gerektirmez. Koşullu niteliğin mutlak zorunlu olanı sınırlamadığı, aksinin ise söz konusu olduğu bir durumda; sevgi niteliğini, ilahi niteliklerin üzerinde bir "yargı kılıcı" gibi yorumlamak haklı gerekçelerden uzak görünmektedir. Özet olarak ifade edecek olursak; Tanrı'nın insan gibi kişisel varlıkları yaratması ve onları sevmesi mantıksal olarak mümkündür, ancak zorunlu değildir. Bu durumda Tanrı'nın sevgisini zorunlu özsel bir nitelik olarak tasavvur etmek, mükemmel varlık kavramı açısından kategorik bir hata olarak görünmektedir.

Ayrıca Schellenberg'in "Tanrı" tasavvurunun Anselmci "mükemmel varlık" tasavvurundan mülhem olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumda C. D. Broad'un Ontolojik Argümanla ilgili analizi Schellenberg'in "mükemmel sevgi" (omni-love) tasavvurunu analizimizde bize fayda sağlayacaktır. Broad, 'mükemmel varlık' kavramının biri kıyas etme, diğeri müspet nitelikler atfetmek yoluyla iki farklı şekilde yorumlandığını ifade eder. Kıyas merkezli yorum, Tanrı'yı 'mantıksal olarak ondan daha büyük hiçbir şeyin mümkün olmadığı bir varlık' olarak tanımlar. Müspet yorum ise Tanrı'yı 'mümkün olan **en yüksek derecede**<sup>24</sup> bütün müspet güçlere ve niteliklere sahip olan varlık' tabiriyle ifade eder. Schellenberg'in Tanrı için "mükemmel sevgi" niteliğini atfetmesi ikinci yol üzere yapılan bir yorumdur. Bu durumda Leibniz'in belirttiği gibi, tüm müspet özelliklerin karşılıklı olarak uyumlu olup olmadığını, yani hepsinin bir özde bir araya gelmelerinin mümkün olup olmadığını düşünmek önemli hale gelir. Broad, müspet niteliği atfetmeyi ancak niteliğin sahip olduğu olası yoğunluğunun içsel bir maksimum veya üst sınırı olmasıyla mümkün görür aksi durumda bunun "anlamsız laf kalabalığı" olacağını ifade eder.<sup>25</sup> Bu yaklaşımdan hareketle Mark Murphy, Schellenberg'in sevgi modelinin, Tanrı için zorunlu bir nitelik olamayacağını iddia eder. Müspet

<sup>23</sup> Rogers, *Perfect Being Theology*, 33.

<sup>24</sup> Dereceli nitelik nedir? Bazı özelliklerin derecesi yoktur; zorunlu olmak, basit olmak, ebeveyn olmak, üçgen olmak gibi; dereceli nitelikler örneğin yoğunluk, derinlik gibi özellikler için geçerlidir. Bu dereceli nitelikler içsel maksimuma sahip olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Örneğin "açı", tanımı gereği, herhangi bir açının dört dik açığı aşması mantıksal olarak imkânsızdır ve bu anlamda içsel maksimuma sahiptir. Bununla birlikte "en büyük pozitif tamsayı" gibi, içsel maksimum üst sınırı olmayan başka olumlu niteliklerde söz konusudur.

<sup>25</sup> Charlie D. Broad, "Arguments For The Existence Of God", *The Journal of Theological Studies* 40/157 (1939), 19.

niteliklerin içsel maksimuma sahip olmasının Anselmizmin tartışılmaz bir özelliği olduğuna vurgu yapan Murphy, içsel maksimumdan yoksun olan sevgi niteliğinin tam olarak gerçekleştirilemeyeceği, dolayısıyla aşılabılır olduğunu iddia etmektedir.<sup>26</sup> Dolayısıyla Schellenberg'in "mükemmel sevgi" modelinin mükemmel bir nitelik olarak kabul edilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda mükemmel varlığın ahlaki iyiliğinin ötesine geçen bir sevgi modelinin apriori temelden yoksun olduğu görülmektedir.

Ayrıca Jeff Jordan, Schellenberg'in "mükemmel sevgi" yaklaşımını mükemmel varlık teolojisinin bazı temel ilkelerinden hareketle eleştirir: Bunlardan ilki ilahi niteliklerin bileşeni (the attribution component) olarak adlandırabileceğimiz kıstastır. Bu kıstas, nitelikleri mükemmelliğe yapacakları katkıya göre sıralayan bir tür karar prosedürü olarak düşünülebilir. Örneğin bu yaklaşıma göre zorunlu varlık(vacibül vücut) niteliği diğer nitelikleri önceleyen ve diğer niteliklerin kabulü ve tanımlanmasında belirleyici bir role sahiptir. Jordan'ın hatırlattığı bir diğer ilke, kalibrasyon bileşeni diyebileceğimiz kıstastır. Buna göre mükemmel bir varlığın sahip olması beklenen bir niteliği, mükemmelliğe optimal katkıda bulunacak şekilde tanımlamak esastır. Dolayısıyla bazı nitelikleri maksimumdan daha az bir dereceye kadar sahip olması mükemmel varlık tanımıyla daha uyumlu olabilir.<sup>27</sup> Örneğin adil olmak, mükemmel bir varlığın sahip olmasını bekleyeceğimiz bir özellik ise Tanrı'nın adil olma derecesi, mükemmel bir zatı oluşturan diğer tüm özelliklere sahip olma derecesi ile tutarlı olacaktır. Adil olma niteliğini diğer niteliklerden bağımsız bir şekilde ele almak, niteliklerin bileşeni kriterinin göz ardı edilmesi anlamına geleceği gibi; bu niteliğe sonsuz derecede büyüklük atfetmek bu niteliği daha büyük kılıcı yapmayacaktır. Örneğin rahmet ve mağfiretten bağımsız salt bir adaletin Tanrı'yı daha iyi kıldığını (dolayısıyla daha büyük kıldığı) söylemek zor görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın metafizik statüsüne azami ölçüde katkıda bulunacak derecede adil olma niteliğine sahip olması daha uygun düşmektedir.<sup>28</sup>

Schellenberg'in "mükemmel sevgi" tanımı bu ilkeleri göz ardı edencesine sunulmakta, böylelikle mükemmel varlık teolojisinin sevgi yaklaşımından oldukça farklı bir kavrama sahip olunmaktadır. Schellenberg'in 'Tanrı'nın kullarını sonsuz yoğunlukta sevmesi (bir anlamda onların çıkarları ile özdeşleşmesi) gerektiği' düşüncesi bunun bir tezahürüdür. Ayrıca bu yaklaşım, mükemmel varlık teolojisinin bir diğer ilkesi olan; 'Eğer atfedilen bir nitelik insana uygulandığında olumsuz çağrışımlara sahip ise bu nitelik Tanrı için büyük kılıcı olamaz'<sup>29</sup> anlayışla da uyumsuzluk arz etmektedir. Örneğin bir insanın sevgisi kendi benliğini örtecek kadar yoğun ise; yani bir anlamda iradesini kuşatıyorsa bu sağlıklı bir durum olarak görülmez. Hatta halk arasında bu türden bir sevgiye sahip olanlara 'mecnun'

---

<sup>26</sup> Mark C. Murphy, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 35-36.

<sup>27</sup> Jeff Jordan, "The Topography of Divine Love", *Faith and Philosophy* 29/1 (2012), 55.

<sup>28</sup> Jordan, "The Topography of Divine Love", 56.

<sup>29</sup> Jordan, "The Topography of Divine Love", 58.

nitelemesi yapılır. Schellenberg'in tanımladığı mükemmel sevgi modeli, önemli bir özgürlüğe sahip olan ilahi iradeyi sınırlamakta; neredeyse kendi dışındaki bir varlığa bağımlı kılmaktadır. Bu da Tanrı kavramıyla bağdaştırılabilecek bir durum değildir. Nasıl ki ilahi kudreti sonsuz anlamda yani imkânsız mümkün kılacağını varsayar şekilde ele almak makul bir yaklaşım değil ise; ilahi sevgiyi de Tanrı'nun metafiziksel statüsünden bağımsız bir şekilde ele almak aynı şekilde yanlış olacaktır.

Diğer bir husus; Schellenberg “mükemmel sevgi” niteliğini tanımlarken sıklıkla ebeveyn-çocuk analogileri yoluyla iddiasını gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Ancak bu gerekçelendirmenin temel problemi, insan sevgisine dair doğruların “mükemmel sevgi” tanımı için temel doğrular olarak kabul edilmesidir ki bu antropomorfizme varan sonuçlara yol açmaktadır. Yani bu yaklaşımla tanımlanan “Tanrı”, insana son derece benzeyen fakat birtakım süper güçleri olan olağanüstü bir varlık haline gelmektedir. Hristiyan geleneğinde Tanrı'nın semavi baba olduğu düşüncesinin önemli bir yere sahip olması hasebiyle Schellenberg'in sıklıkla başvurduğu ebeveyn sevgisi uygun bir modelmiş gibi görülebilir. Lakin Hristiyan geleneğinde bu türden bir inancın mevcudiyeti, bu inancın mükemmel varlık düşüncesi için uygun bir model olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin İslam açısından Tanrı-insan ilişkisini göksel baba analogisi üzerinden ifade etmek, doğru bir yaklaşım olarak kabul görülmez. Çünkü böyle bir yaklaşım, Tanrı'nın eşsiz ve benzersiz oluşunu yani O'nun vahdaniyetini dikkate almayan bir yaklaşım olacaktır.

“Mükemmel sevgi” modelinin antropomorfik öğeleri içeriyor olduğuna dair iddiamızın haklılığı, Schellenberg'in şu izahatında görmek mümkündür:

“Ancak bana öyle geliyor ki, tüm yükümlülük konuşmaları burada yersiz. Tanrı'nın ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğu meşru olarak söylenebilse bile (bu şekilde bir itirazın geldiğini düşünsek bile)<sup>30</sup>, yine de itiraz eden kişi, keşfetmekte olduğumuz yükümlülüğün yerine getirilmesini değil; sevginin doğası olduğu gerçeğiyle yüzleşmelidir. Sevgi, yükümlülüğü aşar (transcends). Sevgi kendiliğinden (spontaneous) ve aşırıdır(supererogatory) ve doğal olarak nesnesinin iyiliğini ilişki içinde olmakta arar. Bu, en iyi haliyle insan sevgisi için bile geçerlidir. Çocuklarını seven ana-babalar, çocuklarının kendileriyle kişisel ilişki yoluyla elde edebilecekleri olanaklardan yararlanmalarını her zaman mümkün kılmak için ellerinden gelenin en iyisini yaparlar. Buna, sevginin kendi iyiliği için kişisel ilişki aradığını eklersek, söz konusu her şey dâhil(all-inclusive) iddiasında bulunmak için iyi bir nedenimiz var gibi görünüyor.”<sup>31</sup>

Schellenberg'in ilahi sevgiyi karakterize ederken bu sevgiyi bir ebeveyn sevgisine benzetmesi ve gündelik konuşmamızda yaptığımız gibi kullanıyor olması, “İnsan sevgisine dair anlayışımızı ilahi sevgi için kavramsal bir doğru olarak kabul

<sup>30</sup> Parantez içi ifade, cümlelerin bağlamının doğru anlaşılması için tarafımızdan eklenmiştir.

<sup>31</sup> Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 27.

edebilir miyiz?" sorusunu beraberinde getirmektedir.<sup>32</sup> Çünkü bunu yapmak için geçerli bir nedenimiz yoksa Schellenberg'in ilahi sevgiye ilişkin açıklamasını doğru olarak görmek için bir nedenimiz olmayacaktır.<sup>33</sup> Schellenberg ideal ebeveyn sevgisini, kişinin çocuğuyla devamlı olarak açık ve karşılıklı etkileşim içeren bir ilişki arama eğilimi olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, modern ebeveynlik ideallerini verili kabul eden söz konusu yaklaşımın, bu türden bir sevgi yüklemine Tanrı'ya uygulamanın yerindeliğini görmek adına teolojik öncüllerin belirli bir tür savunusunu gerektirir.<sup>34</sup>

Teist geleneğin teolojik öncülleri Tanrı'yı zati ve aşkın bir varlık olarak kabul eder. Zati olması bir benliğe sahip olduğunu; aşkınlığı ise eşsizliğini veya ayrıcalıklı konumunu ifade eder. O'nun bu metafiziksel statüsünden feragat etmesi veya bunun muhalifine bir iş tutması mahiyeti gereği düşünülemez. Dolayısıyla ilahi aşkınlığı kabul ediyorsak, o zaman, Tanrı'nın insanları uygun bir şekilde, uygun derecede ve uygun bir anlamda sevmesinin nasıl görüldüğünü ancak vahyin ışığında anlayabiliriz. Ayrıca kutsal metinlerin ilahi sevgi niteliğini içermesi, Tanrı'nın bu niteliğe zorunlu olarak sahip olduğunu değil; sadece mükemmel varlığa uygun şekilde sevgiye sahip olduğunu gösterir. Örneğin bu durumu Tanrı'nın yaratma (tekin) niteliği üzerinden ifade edecek olursak; kutsal metinlerin bu niteliğe sıklıkla vurgu yapıyor oluşu insanın bilişsel yetkinliğine ve psikolojisine doğrudan etki etmesiyle ilgili olabilir. Yaratılmışlar olarak bizim açımızdan bu niteliğin bilişsel ve psikolojik önceliği, ilahi nitelikleri arasında onu zorunlu kılmaz. Bundan dolayı teist teologların ekseri çoğunluğu, Tanrı'nın yaratmasını zorunlu değil; ilahi iradenin bir sonucu olduğunu kabul ederler. Bu nedenle, bir niteliğin kutsal metinlerde Tanrı'nın göze çarpan bir özelliği olarak sergilenmesi, bu özelliğin Tanrı'nın özsel bir niteliği olduğunu düşünmemiz için yeterli değildir.<sup>35</sup>

#### 4. İslam Düşüncesinde İlahi Sevgi Kavramı

İlahi gizlilik argümanına ilişkin tartışma zemininin Hristiyanlık bağlamında gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Buna uygun olarak argümanın çoğu versiyonu, çağdaş Hristiyanlığa özgü bir dizi ilkeyi varsaymaktadır. Günümüz Hristiyan felsefesinde sevgiyi bir mükemmellik olarak görmek söz konusu olabilir. Ancak sevginin zorunlu özsel bir nitelik olarak kabul edilmesi için açık bir gerekçe sunulmamaktadır. İslam kelamı ve felsefesi üzerine çalışmaları ile bilinen Jon McGinnis, sevgi teriminin Kur'an'daki kullanımı ve etimolojik arka planının, İncil'deki kullanımdan farklı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam düşünce

---

<sup>32</sup> Imran Aijaz - Markus Weidler, "Somecritical reflections on the hiddenness argument", *International Journal for Philosophy of Religion* 61/1 (2007), 8.

<sup>33</sup> Veronika Weidner, *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 165.

<sup>34</sup> Michael C Rea, "Hiddenness and Transcendence", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Green Adam - Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 214.

<sup>35</sup> Murphy, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, 44.

geleneğindeki ilahi sevgi kavramı ile Hristiyan düşüncesindeki kullanımının farklı anlamsal içeriğe sahip olduğu açıktır.<sup>36</sup> Bu durumda İslam düşüncesinde ilahi sevgi kavramına yüklenen anlamların neler olduğuna bakmak, farklılığı görmek adına önem arz etmektedir.

Kur'an'da sevgi anlamında kullanılan kelimelerin hub (**hubb**), vüd (**vüdd**) ve bunların türevleri olduğunu görmekteyiz. Bu ifadelerin Allah'a nispetle kullanımı dikkate alındığında genellikle insanın olumlu eylemlerini övmek anlamında kullanıldığı söylenilebilir.<sup>37</sup> Allah'a atfen kullanılan el-vedûd<sup>38</sup> ismine gelince; bu isim daha çok "sâlih kullarını çok seven ve onlar tarafından çok sevilen" manasında düşünülmüştür.<sup>39</sup> Örneğin İmam Maturidi Te'vîlât'ül-Kur'ân adlı eserinde "vedûd" teriminin iki anlama gelebileceğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, her türlü güzellik ve iyiliğin nihai kaynağı olması hasebiyle sevginin Allah'a yönelmesi gerektiği inancıdır. Zira insanoğluna varlığı ve yaşamı bahşetmekle kalmayıp diğer varlıklardan daha üstün kılarak eşsiz bir iyilikte bulunan Allah'ın sevilmeye en layık olduğu açıktır. Allah'a her türlü sevginin üstünde bir sevgiyle yönelmek, insanın yaratılma amacına uygun olduğu gibi sevgi fiilinin hakkını tam anlamıyla vermek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla diğer varlıkları severken bile kişinin Allah rızası için sevmesi bu esas üzere hareket ettiği anlamına gelir.<sup>40</sup> İkincisi ise Allah'a yaklaşmaya çalışan ve bu yönde gayret sarf edip O'nun rızası üzere yaşayanlara bahşedilen ilahi sevgidir. İlahi sevgiye mazhar olanlara, Hakk Teâlâ nimetlerini arttırır ve onlara çeşitli ihsanlarda bulunur. Burada sevgi, olumlu davranışları onaylamak ve bunların sürekliliğini sağlamak anlamında teşvik içerir.<sup>41</sup>

İslam düşünce geleneğinde vedûd ismi başta raûf, veli, rab, mevlâ, rahman ve rahîm olmak üzere birçok ilâhî isimle anlam yakınlığı içinde görülmüş ve birlikte değerlendirilmiştir.<sup>42</sup> Örneğin Gazzâlî, el-vedûd'u, "sevilene iyilik yapmak veya ona ihsanda bulunmak"<sup>43</sup> diye tarif ederken; İbnü'l Arabî, Allah'ın yaratılmış düzene varlık bahşetmesi ve anbean ayakta tutması olarak tanımlamıştır.<sup>44</sup> Abdülkâhir el-Bâğdâdî'ye göre el-vedûd ismi Allah'ın kullarına olan sevgisini ifade etmekte, ancak bu sevgi, bilinen anlamda bir sevgi olarak kabul edilmemektedir. Bâğdâdî'ye göre bu yaklaşım İslam kelimeleri arasında kesin bir kabule sahiptir. Farklılık ise el-vedûd isminin tanımlanırken ilahi sıfatları ile ilişkilendirilmesi hususunda olmuştur.

<sup>36</sup> Jon McGinnis, "The Hiddenness of 'Divine Hiddenness', Divine Love in Medieval Islamic Lands", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Green Adam - Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 160.

<sup>37</sup> Kur'an Yolu (Erişim 17 Eylül 2022), el-Bakara 2/195, Tevbe 9/108, Hucurat 49/9, el-Mâide 5/54.

<sup>38</sup> Hüd 11/90, el-Bürûc 85/14

<sup>39</sup> Fahrüddin Er-Razi, *Teşîr-İ Kebir, Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 13/103-104.

<sup>40</sup> Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, ed. Y. Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 17/166.

<sup>41</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, 17/249.

<sup>42</sup> Bekir Topaloğlu, "VEDÛD", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2022).

<sup>43</sup> İmam-ı Gazali, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, çev. M. Feriştat (Feriştat Yayınları, 2005), 144.

<sup>44</sup> Topaloğlu, "VEDÛD".

Bu yorumlar içinde iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre ilahi sevgi, Allah'ın nimet verme iradesi olarak kabul görmekte ve ezeli irade kapsamında değerlendirilmektedir. Diğer yaklaşıma göre ilahi sevgi, nimet verme fiili olarak anlaşılmış ve ezeli olmayan fiili sıfat kapsamında yorumlanmıştır.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere Müslüman âlimler "el-vedûd" ismini etimolojik ve Kur'an'daki kullanımını dikkate alarak yorumlamışlar ve Allah'ın zorunlu özsel bir sıfatı olarak düşünmemişlerdir.

İslam felsefi geleneğine baktığımızda; örneğin Farabi'nin veya İbni Sina'nın metafiziğinde, Tanrı'nın kendi varlığı dışında bir ilgisi ve tikellerle doğrudan bir ilişkisi düşünülemediğinden dolayı Tanrı'nın ilişkisel kişisel bir sevgiye sahip olamayacağı kolaylıkla söylenebilir. Bu metafizik statü temelini, mutlak olarak basit, kendinde bil-kuvve bulunmayan, aşılmaz derecede büyük varlığın herhangi bir dış sevgi nesnesine ihtiyacı olmadığı düşüncesinden kaynaklanır. Böyle bir tasavvur doğal olarak ilişkisel sevgi modelini zorunlu olarak dışlayacaktır. Farabi'nin şu ifadeleri mevzuu nihayete erdirmek için yeterlidir:

"Onda seven sevilenin aynıdır; beğenen beğenilenin aynıdır; âşık ma'sûkun aynıdır. Bizde ise bunun hilafına olarak erdem ve güzellik ma'sûklarımız iseler de âşık değildirler. Yani biz bizde olmayan başka şeyleri severiz. Bizde âşık ile âşık olunan aynı şeyler değildir. Bizdeki âşık ondan başka bir kuvvettir. Onda ma'sûktan eser yoktur. Binaenaleyh bizde ma'sûk, âşığın aynı değildir. Onda ise ma'sûk âşığın aynıdır. O sevilsin sevilmesin ilk sevgilidir; Ona âşık olunsun olunmasın ilk ma'sûktur."<sup>46</sup>

## Sonuç

Schellenberg'in tek anlamlı dil anlayışının tek taraflı kabulüyle ortaya çıkan temel problem, teolojik konularda bedeli ağır olan antroposentrik bir yoruma yol açmasıdır. Bu türden bir yaklaşım, nihayetinde Tanrı modelini insan failliğinin ve insan kişiliğinin önceliğine dayandırmaktadır. Zira hakikatin ölçüsünün insan olduğu bir yerde Tanrı'nın varlığı, ontolojik bir doğru olmaktan çıkarılıp semantik bir değere indirgenmek zorundadır. Doğal olarak bu yaklaşımda Tanrı'nın zatının veya iradesinin kendinde bir anlamı olmamakta ancak insanoğlunun 'iyi'leriyle örtüşen ve onun refahının yükseltilmesine azami ölçüde adanmasıyla bir değere sahip olmaktadır. Schellenberg'in Yahudi ve Müslümanlara; Tanrı tasavvurları hususunda modern algıyı dikkate alarak güncellemeye gitmeleri gerektiğine dair salık vermesi, bu yaklaşımın dışı vurumunun bir başka tezahürüdür. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımla teolojik mevzuların ele alınması, yanıtlanması gereken yeni boşluklar, tutarsızlıklar, paradokslar ve açmazları beraberinde getirmektedir.

---

<sup>45</sup> İrfan Eyibil, *Abdülkâhir el-Bağdâdi'nin Esmâ ve Sifat Anlayışı* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 175.

<sup>46</sup> Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nazif Danışman (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), 14-15.

Schellenberg'in ilahi sevgiyi diğer ilahi niteliklerle birlikte bir bütün olarak görmeyi tercih etmiyor oluşu "mükemmel varlık" modelinin temel problemi gibi durmaktadır. Zira ilahi niteliklerin Tanrı'yla olan özdeşliğini hesaba kattığımızda bir dizi izole problemden ziyade sistematik bir bütün olarak ele alınması kavramın doğru analizi için zorunluluk arz etmektedir. Çünkü birden fazla işleme sahip bu türden kavramlarda bir niteliği, mantıki bir gerekçe olmaksızın önceliyor olmak kavramın doğru anlamına ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın ontolojik statüsünü göstermenin yolu varlıkların bir üst modeli anlamına gelecek şekilde, Tanrı'ya süper nitelikler atfetmek değildir. Zira Tanrı'nın ontolojik statüsü ile yarattıkları arasındaki asimetric mesafe, süper nitelikler atfetmek yoluyla aşılabilecek bir mesafe değildir. Bu mesafe ancak Tanrı'nın vahyetmesi yoluyla anlaşılabilir bir ayrımdır. Çünkü ilahi yardımdan yoksun insanın bilişsel yetkinliği, tözsel teolojik doğrulara ulaşmak için yetersizdir.

Diğer bir husus, sevgi niteliğinin insan psikolojisi açısından inkâr edilmez yerinin teolojik bir varsayımın merkezine alınamayacağı mevzudur. Öncelikle insanoğlunun hayatı boyunca diğer insanların sevgi ve ilgisini arayarak hayat sürdüğü bilinen bir gerçektir. İnsanın bu mod üzere yaratılması, birlikte daha iyi bir yaşam sürmesini mümkün kılmıştır. Bu tabiata sahip olan bir varlığın, Tanrı'nın sevgisini arzuluyor olması olağan bir durumdur ve kutsal kitapların da bu durumu göz ardı etmesi düşünülemez. İlahi mesajların insanı iyiye ve doğruya yöneltmek için sevgiye vurgu yapıyor olması, Tanrı'nın bu duyguya özsel olarak sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Benzer şekilde insanı yanlış olandan uzak tutmak için kutsal kitapların duygusal tezahürler olan kızgınlık ve öfke ifadelerine yer veriyor olması, Tanrı'nın kendini tanımlamasından ziyade neyi onaylamadığını ifade eder. Bundan dolayı teist geleneğe katkısı olmuş büyük isimlerin neredeyse hiçbiri bu psikolojik hallerin, Tanrı için geçerli haller olduğu düşüncesinde olmamıştır.

Müslümanlar Allah'a, Kur'an ve hadis kaynaklı birçok isim atfederler. Bu adların çoğu, O'nun unvanlarının ve niteliklerinin açıklamaları olarak kabul görür. Söz konusu isimlerin bir kısmı Allah'ı tanımlıyor gibi görünse de tanımın belirleyici yolu olduğunu düşünmek için yeterli değildirler. Örneğin, "El- Vedûd" ve "El-Muntakim" gibi pek çok ilahi isim daha fazla arka plan, teolojik varsayım olmaksızın Allah'ı mükemmel bir varlık olarak tanımlamaktan uzaktırlar. Dolayısıyla bu isimleri tek anlamlılık yoluyla Allah'a atfedilmez. Bu isimler Allah'ın zati niteliklerini gölgelemeyecek şekilde ve diğer ilahi nitelikler ile uyumluluğu gözetilerek kullanılır. Bu çerçevede saygı ifadesi de diyebileceğimiz, diğer varlıklara yönelik kullanımından farklı bir anlam içeriğine sahip olduğuna işaret etmek maksadıyla belirtme edatı (El-) ile ifade edilmişlerdir. Hülâsa İslam düşüncesinde genel kabul, "El- Vedûd" ve "El-Muntakim" gibi duygusal çağrışıma sahip isimlerin Allah'a nispeti, O'nun zatını tanımlamaktan daha ziyade kullarını iyiliğe sevk ve kötülüklerden sakındırmak maksadıyladır. Bundan dolayı İslam düşüncesinde sevgi niteliği, zorunlu özsel bir nitelik olarak kabul görmemiştir. Bu durumda yukarıda izah etmeye çalıştığımız Schellenberg'in varsaydığı "mükemmel



varlık" tasavvurunun açmazları dikkate alındığında, İslam teolojisinin mükemmel varlık tasavvurunun daha tutarlı ve hakikati ifade etmek noktasında daha yetkin bir yerde durduğunu söyleyebiliriz.

#### **Yazarların Katkıları/Authors Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)

Veri Analizi: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

#### **Finansman/ Grant Support**

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

#### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

**Kaynakça**

- Aijaz, Imran - Weidler, Markus. "Some critical reflections on the hiddenness argument". *International Journal for Philosophy of Religion* 61/1 (2007), 1-23. <https://doi.org/10.1007/s11153-006-9103-8>
- Broad, Charlie D. "Arguments For The Existence Of God". *The Journal of Theological Studies* 40/157 (1939), 16-30. <http://www.jstor.org/stable/23953333>.
- Er-Razi, Fahrudin. *Tefsîr-I Kebir, Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Eyibil, İrfan. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Farabi. *El-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nazif Danuşman. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Frankfurt, Harry G. *Reasons of Love*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Helm, Paul. *Eternal God*. New York: Oxford University Press, 1997.
- İmam-ı Gazali. *Esmâü-l Hüsnâ Şerhi*. çev. M. Feriât. Feriât Yayınları, 2005.
- Jordan, Jeff. "Divine Hiddenness and Perfect Love". *The European Journal for the Philosophy of Religion* 9/1 (2017), 187-202. DOI:10.24204/ejpr.v9i1.1808
- Jordan, Jeff. "The Limits of Divine Love". *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. ed. Oliver D. Crisp vd. 81-95. London: T&T Clark, 2020. DOI:10.5040/9780567687753.0010
- Jordan, Jeff. "The Topography of Divine Love". *Faith and Philosophy* 29/1 (2012), 53-69. DOI:10.5840/faithphil20122913
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlât'ül-Kur'ân*. ed. Y. Şevki Yavuz. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- McCabe, Herbert. *God Matters*. London: Continuum, 1987.
- McGinnis, Jon. "The Hiddenness of 'Divine Hiddenness', Divine Love in Medieval Islamic Lands". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Green Adam - Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 157-174. Basım, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139939621.010>
- McKeever, Natasha. "What Can We Learn about Romantic Love from Harry Frankfurt's Account of Love". *Journal of Ethics and Social Philosophy* 14/3 (2019), 204-226. <https://doi.org/10.26556/jesp.v14i3.553>
- Murphy, Mark C. *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Rea, Michael C. "Divine Love and Personality". In *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. ed. Oliver D. Crisp

- James M. Arcadi - Jordan Wessling. 43-62. London: T&T CLARK, 2020. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198826019.003.0005>
- Rea, Michael C. "Hiddenness and Transcendence". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Green Adam - Eleonore Stump. 210-226. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198866817.003.0009>
- Rea, Michael C. "Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God". *Metaphysics and God: Essays in honor of Eleonore Stump*. ed. Kevin Timpe. 76-96. New York: Routledge, 2009. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198866817.003.0008>
- Reçber, Mehmet Sait. "'Tanrı' Terimi Üzerine". *Felsefe Dünyası* 1/31 (2001), 65-79.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı". *Felsefe Dünyası* 2/32 (2000), 49-66.
- Rogers, Katherin A. *Perfect Being Theology*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2000.
- Schellenberg. "The Hiddenness Argument Revisited (II)". *Religious Studies* 41/3 (2005), 287-303. <https://doi.org/10.1017/S0034412505007791>
- Schellenberg, J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. New York: Cornell University Press, 1993.
- Schellenberg, J. L. *The Hiddenness Argument*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Schellenberg, J. L. "The Hiddenness Argument Revisited (I)". *Religious Studies* 41/2 (2005), 201-215. <https://doi.org/10.1017/S0034412505007614>
- Schellenberg, J. L. "What the hiddenness of God reveals: A collaborative discussion". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder - Paul K. Moser. 33-61. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606090.003>
- Topaloğlu, Bekir. "MÜNTAKİM". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muntakim>
- Topaloğlu, Bekir. "VEDÛD". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vedud>
- Weidner, Veronika. *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.

