

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

THOMAS AQUINAS DÜŞÜNCESİNDE TANRI HAKKINDA
KONUŞMANIN İMKÂNI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Huzeyfe KILIÇ

DENİZLİ, 2023

BEYAN

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırılmasının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Huzeyfe KILIÇ

ÖNSÖZ

Din ve dil kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşan din dili ifadesinin, söz konusu kavramlar dikkate alındığında son derece önemli bir konuya işaret ettiği açıktır. Zira din ve dil insanı doğrudan etkileyen, onun hayatına şekil veren iki temel unsur olmakla birlikte bu özellikleri sebebiyle toplumu da büyük oranda etkileyen bir olgu niteliği göstermektedir. Özellikle gelenek ve kültürün yanında bilginin de taşıyıcısı olan din ve dil toplumun meydana gelmesinde ve korunmasında büyük bir role sahiptir.

Nasıl ki hukuk dili, bilim dili gibi farklı alanlara ait çeşitli diller söz konusuysa benzer şekilde din ve inanca ait dilin de var olması son derece doğaldır. Çünkü din hem o dine inanan kişiler arasında inanca dair iletişimin gerçekleştiği dilsel bir alan olmaktadır hem de söz konusu iletişim yalnızca kişiler arasında sınırlı kalmamakta kutsal veya aşkın olduğuna inanılan varlığa yönelik ya da onun hakkında dile getirilmiş veya getirilen her türlü ifadeyi içermektedir. Din felsefesinin temel konularından olan din dili problemini teşkil eden soru/lar da temelde aşkın varlık hakkında ortaya konan dilsel ifadeler çerçevesinde şekillenmektedir. Dolayısıyla bu problemin sınırlı ve noksan olan insanın diğer insanlarla iletişim kurmasını sağlayan dile, kendisiyle aynı ontolojik kategoriye paylaşmayan aşkın bir varlık ile ilgili müracaat etmesi sonucunda ortaya çıktığı açıktır. Tüm bunlar göz önüne alındığında din dili probleminin temel soruları “Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür?”, “Böyle bir konuşma mümkün ya da mümkün değil ise bunun nedeni ve yolu nedir?” şeklinde ifade edilebilir.

Çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle din dili probleminin tanımı ve mahiyeti ele alındıktan sonra bu problemi çözüme kavuşturmak amacıyla öne sürülmüş çeşitli yaklaşımlar eleştirileri ile incelenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, din dili problemine dair ortaya konulmuş yaklaşımlardan daha kapsayıcı bir çözüm önerisi sunduğuna düşündüğümüz Thomas Aquinas ve onun bu minvalde ortaya koyduğu analogik din dili teorisine değinilmiştir. Bu gerçekleştirilirken Aquinas’ı analogik dili kabule götüren çeşitli nedenler de farklı başlıklarla ayrıntılı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir. Çalışmamızın son bölümünde ise Aquinas’ın analogik din dili teorisinin niçin diğer görüşlere nazaran daha kabul edilebilir olduğu üzerinde durulmuştur.

Çalışmamızın başından sonuna kadar tükenmeyen sabrıyla, kıymetli görüş ve tavsiyeleriyle bana rehberlik eden, derin bilgi ve birikiminden istifade etme imkânı bulduğum danışman hocam Sayın Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK'e ve maddi manevi her türlü desteklerini benden esirgemeyen anneme, babama, ağabeyime ve kız kardeşime teşekkürü bir borç bilirim.

Huzeyfe KILIÇ

DENİZLİ - 2023

ÖZET

Tezin Başlığı: Thomas Aquinas Düşüncesinde Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı	
Tezin Yazarı: Huzeyfe KILIÇ	Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Kabul Tarihi: 24/07/2023	Sayfa Sayısı: viii+173
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilim Dalı: Din Felsefesi
<p>Din dili problemi, insanın gündelik iletişimde kullanmış olduğu dili din ve inanç alanına taşıyarak kutsal kabul etmiş olduğu varlığı bilme, niteleme ve onu tanımlamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu dilin somut şeyleri tasavvur etmede yeterli olacağı diğer taraftan doğrudan algılanamayan konular için yetersiz kalacağı açıktır. Bu nedenle din dili problemi Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığı ve mümkünse ne şekilde söz konusu olacağı gibi çeşitli soruların ele alınarak cevaplanmaya çalışıldığı din felsefesinin ana konularından birini teşkil etmektedir.</p> <p>Bu çalışmada düşünce tarihinde söz konusu sorulara ve problemlere getirilmiş olan çeşitli yaklaşımlar, önemli teolog ve düşünürlerin fikirleri çerçevesinde ve bu fikirlere yöneltilebilecek muhtemel eleştirilerle birlikte ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Din dili problemine dair diğer yaklaşımlara nazaran daha kapsayıcı bir çözüm olabileceğini düşündüğümüz Thomas Aquinas'ın analogik dil teorisi, kendi eserleri dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, Aquinas'ı böyle bir dil anlayışına götüren sebeplerde farklı başlıklar halinde etraflıca incelenmiştir.</p>	
Anahtar Kelimeler: Din Dili, Teşbihi Dil, Tenzihî Dil, Sembolik Dil, Analoji, Aquinas	

ABSTRACT

Pamukkale University Institute of Islamic Sciences Abstract of Master Thesis	
Title of the Thesis: The Possibility of Talking About God in The Thought of Thomas Aquinas	
Author: Huzeyfe KILIÇ	Supervisor: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Date: 24 July 2023	Nu. of pages: viii+191
Department: Philosophy and Religious Sciences	Subfield: Philosophy of Religion
<p>The main factor that creates the problem of religious language stems from the fact that human beings want to know, characterize, and define the being they have accepted as sacred by carrying the language they use in their daily communication to the field of religion and belief. Because, while this language is sufficient to envision concrete things, it will be insufficient for subjects that cannot be perceived directly. For this reason, the problem of religious language constitutes one of the main subjects of the philosophy of religion, in which various questions such as whether it is possible to talk about God and, if possible, in what way, are tried to be answered.</p> <p>In this study, various approaches brought to these questions and problems in the history of thought are discussed in detail within the framework of the ideas of important theologians and philosophers and with possible criticisms that can be directed to these ideas. Thomas Aquinas' analogical language theory, which we think may be a more inclusive solution to the problem of religious language, is evaluated by considering his works. In addition, the reasons that led Aquinas to such an understanding of language are examined in detail under different headings.</p>	
Keywords: Religious Language, Cataphatic Theology, Apophatic Theology, Symbolic Language, Analogy, Aquinas.	

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii

GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Konusu ve Amacı	1
1.2. Çalışmanın Yöntemi	4

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİ PROBLEMİNİN MAHİYETİ

1.1.Din, Dil ve Din Dili	6
1.2.Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkündür.....	11
1.2.1.Teşbihi Dil	13
1.2.2.Tenzihi Dil	15
1.2.3.Sembolik Dil	35
1.2.4.Temsili Dil	52
1.3.Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkün Değildir.....	55
1.3.1.Doğrulamacı Yaklaşım	56
1.3.2. Yanlışlama İlkesi	74

İKİNCİ BÖLÜM

THOMAS AQUINAS DÜŞÜNCESİNDE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI

2.1.Tanrı'nın Bilinebilirliği	89
2.2.Sıfatların Mahiyeti ve Gerçekliği Problemi.....	107
2.3.Dini İfadelerin Anlamı ve Tanrı'ya Sıfat Atfetmenin İmkânı	120
2.4.Aquinas'ın Benzer Anlam/ Analoji Teorisi.....	130
SONUÇ	160
KAYNAKÇA.....	168

KISALTMALAR

a.	:	Article
c.	:	Chapter
çev.	:	Çeviren
<i>D. P.</i>	:	Disputed Questions De Potentia
<i>D. V.</i>	:	Disputed Questions De Veritate
ed.	:	Editör
Hz.	:	Hazreti
ltd.	:	Limited
M. Ö.	:	Milattan Önce
M. S.	:	Milattan Sonra
q.	:	Question
<i>S. G. C.</i>	:	Summa Contra Gentiles
<i>S. T.</i>	:	Summa Theologica
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
trans.	:	Translator
v.b.	:	Ve benzeri
v.d.	:	Ve diğerleri

GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

İnsanın varoluşuyla başlayan süreçte kutsal bir varlığa olan inanç her zaman var olagelmıştır. Kutsal varlığın niteliği, sıfatları bu varlığı tanımlama ve bilme açısından önemlidir. Tanrı'nın aşkın, insanın algı ve duyu kapasitesinin dışında olduğu bir gerçektir. Fakat Tanrı ne kadar aşkın olursa olsun insan onun hakkında düşünmeye, mahiyetini anlamaya çalışır. Hem gündelik hayatında hem de entelektüel araştırmalarda inandığı ve aşkın varlık olan Tanrı hakkında zihninde oluşan sorulara tatmin edici cevaplar bulmayı amaçlar. Ancak Tanrı'nın aşkın olduğu, yaratılmış hiçbir şeye benzemediği gibi hakikatler onun nasıl bir varlık olduğu ve ne şekilde ifade edileceği sorununu beraberinde getirmiştir.¹

Tanrı'yı anlama, bilme, kavrama ve mahiyetini idrak etme konusunda özellikle teistik dinlerin kutsal kitaplarında bizzat Tanrı, kendisini vahiy aracılığıyla tanıttığı gibi insanlar da kendi zihin dünyası, entelektüel yapısı, kullandığı dil ve sıfatlar çerçevesinde onu tanımlamaya çalışmıştır. Bu tabii bir durumdur. Çünkü Aristoteles'in dediği gibi "insan bilen bir varlıktır, doğal olarak bilmek ister."² Bu bilme arzusu sonucunda beşerî dilin sınırları içerisinde bir kısım sıfat ve isimleri Tanrı'ya atfeder. Bununla birlikte Tanrı da kendisini vahiy aracılığıyla insanlara tanıtır. Nitekim Tevrat'ta Hz. Musa'nın Tanrı'yı bilmek amacıyla ona seslendiği ve kendisine "Ben, Ben olanım" şeklinde cevap verildiği anlatılmaktadır. Görüldüğü üzere burada Tanrı kendisini ifade etmek için herhangi bir metafiziksel kavram kullanmamıştır. Aksine Tanrı'nın muhatabı olan insanla onun anlayacağı dil aracılığıyla iletişim kurduğu açıktır.³ Fakat bilen ile bilinen farklı ontolojik varlık kategorisinde yer aldığından bilen bilinen hakkında nasıl bir dil kullanacağı sorun oluşturmaktadır. Çünkü Tanrı metafizik alanın konusu, onu bilmeye ve tanımlamaya çalışan insan ise fiziki alemin konusudur. Dolayısıyla bilinmeye çalışılan varlık bilinen dilinin sınırları kadar anlaşılabilir. Bu anlamda sonlu, sınırlı varlığın sonsuz ve sınırsız olan varlığı anlaması, anlamlandırması ve tanımlaması zordur. Bu zorluğun temelinde

¹ Mehmet Evkuran, "Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı İnsan İlişkisi -İlişkiler Metafiziğine Giriş Denemesi", *Eskiyeni* 19 (2010), 48.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (Divan Kitap, 2019), 980.

³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öcal (Açılım Kitap, 2005), 64.

yatan neden, Tanrı hakkında konuşan varlığın entelektüel zihin dünyası, kullanmış olduğu kavram, kültür, edebiyat ve sanatla ilgili bilgi ve düşüncelerinin sınırlı olmasıdır. Tanrı'yı niteleyecek ve anlamlandırarak olan insanın kullanmış olduğu sıfat ve isimler, sahip olduğu zihinsel birikim ve kelime dağarcığı ile doğrudan ilişkilidir. Bununla birlikte Tanrı da kendisini insanın kullanmış olduğu dil aracılığıyla tanıtır. Kutsal kitaplara bakıldığında Tanrı'nın insanın anlayacağı bir dil ile konuştuğu ve kendisini muhatabına, muhatabın zihin dünyasından hareketle anlattığı görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Tanrı'nın kendisini atfettiği sıfat ve isimlerin Arap toplumunun sıklıkla kullanmış olduğu kavramlar olması bunun en açık örneğidir. Kaldı ki kutsal kitapların indirilme sebebi, anlaşılıp tatbik edilmek olduğu için seçilen dilin ve aktarılan örneklerin muhatabın entelektüel dünyasıyla uygunluk göstermesi tabii bir durumdur. Örneğin Kur'an'da "arş, kürsü" gibi kelimelerin kullanılması bu kavramların hitap edilen toplumda özel anlamlara sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. İncil'de de diğer kutsal kitaplarda karşılaştığımız toplumun hayatında ön planda olan kavramların yansıtıldığını kanıtlar nitelikte olan örnekleri görmekteyiz. Zira üzüm bağlarıyla ilgili olan kavramlara çokça değinilmesi vahyin inmiş olduğu Akdeniz toplumunda bu ifadelerin sıkça kullanılması sebebiyledir.⁴ Söz konusu toplumda yaşayan kimseler kutsal kitaplarda kullanılan kavramların kendi bağlamlarıyla doğrudan ilişkili olması nedeniyle hiçbir ilave açıklamaya gerek duymadan, kendilerine indirilen vahyin dilini anlayabilmişlerdir.

Bu bakımdan vahyin dili muhatap olduğu kültürün kullanmış olduğu yaygın kavram ve ifadelerini yansıtırken, insanın kendisinden hareketle beşerî dille Tanrı tanımlamaya çalışması berberinde antropomorfik (insan biçimci) Tanrı tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Bu durum Tanrı'yı antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi bir üst insan formuna dönüştürmüştür. Özellikle Homerus ve İlyada da geçen mitolojik hikayelerde anlatılan Tanrı tasavvuru bu üst insan formunu göstermektedir. Nitekim Ksenephanes İnsan'ın Tanrı'yı tanımlarken ortak bir kavramsal çerçevenin oluşturulamayacağını şu ifadeler ile dile getirmektedir: "Eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerlerdi ve onların

⁴ İsmail Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi* (Otto Yayınları, 2021).

her birine de kendi türlerine uygun bedenler verirlerdi. Habeşliler tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler.”⁵

Aşkın varlık hakkında özellikle gündelik dilin kullanılması, olgular hakkında söz konusu olan ifadelerle bu varlığın nitelenmeye çalışılması benzer şekilde İslam düşünce geleneğinde de Müşebbihe ve Mücessime mezheplerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer taraftan tanrı hakkında herhangi bir isim veya sıfatın kullanılmaması ise onu tamamen bilinemez ve anlaşılabilir bir varlık konumuna indirgeyecektir. Bu ise, bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi olumsuz etkileyecektir. Öyle ise Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığı şayet mümkünse nasıl bir dil kullanılacağı önemli bir sorundur. Din felsefesinin temel problemlerinden olan din dili konusunun içeriğini oluşturan bu mevzunun ele alınıp incelenmesi gerekir. Hem Batıda hem de bizim düşünce geleneğimizde bu konuyla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın temel konusu din dili problemi olmakla birlikte, genel olarak bu probleme getirilmiş olan çözüm niteliğindeki farklı anlayışların ele alınması, özel olarak da ilgili probleme önemli bir cevap niteliğinde olduğunu düşündüğümüz Thomas Aquinas’ın analogik din dili anlayışı ve onu bu anlayışı benimsemeye götüren nedenlerin ayrıntılı olarak incelenmesi çalışmamızın ana konularını oluşturmaktadır.

Bu bakımdan bizim çalışmamızdaki temel amacımız öncelikle din dili ifadesini meydana getiren din ve dil kavramlarının tanımı ve bu unsurları meydana getiren ortak ve farklı yönlerini ayrıntılı biçimde incelemektir. Din dili probleminin mahiyetinin daha iyi bir şekilde anlaşılması için bunun gerekli olduğu kanaatindeyiz. Tezimizde ulaşmak istediğimiz bir başka amaç din felsefesinin temel konularından birini teşkil eden din dili probleminin mahiyetini ortaya koymaktır. Zira, söz konusu problem din ve inanç söz konusu olduğunda bu alanlardaki önermelerin anlamları, kutsal kabul edilen varlık hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığı, Tanrı hakkında konuşmanın nasıl olması gerektiği gibi temel soruları barındırması yönünden son derece önemlidir. Bu soruların cevaplanması da hem herhangi bir dine inanan kimselerin birbiriyle anlamlı iletişimi sağlaması açısından hem de dinin temel konusu olan Tanrı hakkında bilgi edinme ve onun hakkında konuşma aracı olan dilin anlamlı kılınması yönünden de ayrı bir öneme sahiptir.

⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 163.

Din dili problemi, mahiyeti ve barındırmış olduğu sorulara verilen cevaplar yanında bu cevapların eleştirileriyle birlikte ele alınması çalışmamızın diğer bir amacını oluşturmaktadır. Din dili problemine dair cevapları, “Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkündür” ve “Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkün Değildir” şeklinde iki ana başlık halinde incelemeyi planlamakla birlikte teşbihi, tenzihi, sembolik ve temsili olarak tanımlanan din dili anlayışları “Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkündür” başlığı altında ele alınacaktır. Diğer taraftan Doğrulama ve Yanlışlama ilkesi şeklinde isimlendirebileceğimiz anlayışları da “Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkün Değildir” başlığı altında incelemeyi amaçlamaktayız. Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Thomas Aquinas düşüncesinde Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve analogik dil teorisinin incelenmesi aynı zamanda temel amacımızı ortaya koymakla birlikte daha iyi anlaşılması için bu konu, “Tanrı’nın Basitliği”, “Sıfatların Mahiyeti ve Gerçekliği”, “Tanrı’ya Sıfat Atfetmenin İmkânı” ve son olarak “Analogik Dil Teorisi” olmak üzere dört başlık halinde ele alınacaktır.

1.2. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamızda literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Literatür tarama yöntemi ele alınan konunun birincil ve ikincil kaynak ve dökümanlar aracılığıyla incelenerek araştırılmasıdır. Bu yöntem çalışmanın içeriğini ve sınırlarını belirlemektedir. Literatür tarama yöntemine konunun belirlenmesinden önce ve sonra başvurulmaktadır. Konu ve problem belirlemeden önce literatür taraması yapmak incelenecek konunun daha önce ele alınıp alınmadığının ve ne şekilde ve hangi sınırlılıklarla ele alındığının saptanması bakımından önemlidir. Ele alınacak konu belirlendikten sonra ise söz konusu yöntemin kullanılması ilgili problem hakkında birincil ve ikincil kaynakların neler olduğunu dolayısıyla da araştırma sırasında hangi kaynaklardan yararlanılacağına netleştirilmesi noktasında da ayrı bir öneme sahiptir.⁶

Araştırma yöntemi olarak belirlediğimiz literatür tarama yöntemi gereğince, Thomas Aquinas düşüncesinde Tanrı hakkında konuşmanın imkânı konusu ele alınırken birinci bölümde konu ile ilgili alt başlıklar halinde incelediğimiz yaklaşımların önemli temsilcilerine ve ikinci bölümde de Thomas Aquinas’a ait olan birincil kaynaklardan

⁶ Abdullah Yargı vd., *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör, 2018, 99-100.

yararlanılmıştır. Bunun yanında birincil kaynakların daha doğru anlaşılması amacıyla ikincil kaynak niteliğinde olan çeşitli kitap, ansiklopedi, makale ve tezler taranmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİ PROBLEMİNİN MAHİYETİ

1.1.Din, Dil ve Din Dili

Dil insanlık tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Bilginin üretilmesi, korunması, kuşaktan kuşağa aktarılmasındaki temel unsur dil olmuştur. Toplumlar dil vasıtasıyla varoluşlarını gerçekleştirmiş ve sürdürmüşlerdir. Bu nedenle dil, bireysel ve toplumsal boyutta hayatın ve kültürün ana ögesi konumundadır.⁷ Sorunun mahiyetini anlayabilmek için öncelikli olarak yapmamız gereken şey din dili terkiibini oluşturan kavramların her birini ayrı ayrı tanımlamak sonrasında bu kavramların oluşturduğu din dili terkiibini açıklamaya çalışmaktır. Bu nedenle ilk olarak din nedir? ve nasıl tanımlanmaktadır? sorularının cevaplanması gerekmektedir.

Din, kelime olarak “Tanrı'ya, doğüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum”⁸ şeklinde tanımlanmakla birlikte daha ayrıntılı olarak ifade edilecek olursa, “insan varlığının hayat ve tecrübeleri sonucunda oluşan, temel sorulara yanıt getirmeye çalışan, doğüstü bir tanrısal güç ya da varlıkla ilgili inançların, bu varlığa yönelik manevi eğilimlerin ve Tanrı'ya yapılan ibadetin oluşturduğu sistem”⁹dir. Her ne kadar dinin genel tanımı ortaya konulmuş olsa da bu kavramın kapsamı son derece geniş olduğundan diğer bir ifadeyle birçok inanç sistemini barındırması sebebiyle herkes tarafından kabul edilen, genel geçer bir din tanımının yapılması son derece zordur.

Dinin tanımlanmasında karşılaşılan zorlukların temelinde birçok farklı etken söz konusudur. Bunlardan birincisi farklı dinlerin var olması ve bu dine mensup bireyler tarafından din tanımının inandıkları din çerçevesinde yapılmasıdır. Örneğin, İslam düşünce geleneğinde Cürçânî dini “kişileri peygamberin bildirmiş olduğu şeyi kabule çağırın ilahi bir kanundur” şeklinde tanımlamıştır. Tanımlamayı zorlaştıran etkenlerden ikincisi ise her bilim dalının dini kendi açısından tanımlamasıdır. Örneğin bir kelamcı dini, “akıl ve nakille savunulan inanç sistemi” şeklinde tanımlarken, bir sosyolog dini toplumsal müessese olarak görmektedir. Diğer yandan bir psikolog dini yaşanan bir

⁷ Harun Çağlayan, “Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 58 (2014), 42.

⁸ *Türk Dil Kurumu*, “Din” (Erişim 06 Mayıs 2023).

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Paradigma Yayınları, 1999), 240.

tecrübe olarak tanımlamaktadır. Dinlerin var olduğu ve bu dinlere mensup olan kişilerin bağlı olduğu dinin bakış açısıyla din kavramını yorumlaması gibi nedenler bulunmakla birlikte, din kavramını hangi ilim alanına göre tanımlamaya çalışıldığının da söz konusu kavramın tanımını doğrudan etkilemesi sebebiyle önemli olduğu söylenmelidir. Üçüncü olarak inanılan Tanrı tasavvuru da din tanımını farklılaştırmaktadır. Bu anlamda, deizm, panteizm ve panenteizm açısından din farklı anlamlara gelebilmektedir. Bunun dışında herhangi bir aşkın varlığı kabul etmeyen ateist için de din farklı bir anlam ifade etmektedir.¹⁰

Düşünce tarihi açısından kapsayıcı nitelikte genel bir din tanımının yapılmasını zorlaştıran farklı nedenler olmakla birlikte dinlerde yer alan ortak düşünce, kavram ve inançların bulunması genel bir tanımın yapılmasına imkân vermiştir. Ortak bir tanımlamaya imkân veren bu özellikleri şu şeklide ifade edebiliriz. Bunlardan ilki, dinlerin doktrin sahibi olmasıdır. Nitekim her din belli başlı inanç kuralları içermektedir. İkincisi, dinler inanlara Tanrı veya hangi varlığa inanılıyorsa onun hakkında sembolik ifadeler kullanması bakımından mitolojik boyuta sahip olmasıdır. Ayrıca bireyin diğer bireylerle ve toplumla olan ilişkilerini belirleyen kuralları barındırması dinlerin genelde ahlaki boyuta da sahip olduklarının göstermektedir. Bunun yanı sıra ibadet ve ritüellerin neredeyse bütün dinlerde yer alması nedeniyle dinlerin ritüellik boyutuna da sahip oldukları söylenebilir. Son olarak dini olana dair, kişinin veya toplumun birtakım tecrübeleri barındırması dinlerin tecrübe boyutuna da sahip olduğunu göstermektedir.¹¹ Bu anlamda Rudolf Otto dini, kişinin kutsalla kurmuş olduğu ilişki şeklinde tanımlarken, A. E Taylor ise ruhi varlıklara inanç şeklinde tanımlamıştır. Dinlerin ortak boyutları göz önüne alındığında en genel anlamıyla din Mehmet Aydın'ın ifade ettiği şekliyle “ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inanlara bir hayat tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan kurumdur. O, bir değer koyma değer biçme ve hayat tarzıdır.”¹²

Din dili terkiibini oluşturan ikinci kavram olan dil, kelime anlamıyla “ taraflar arasında düşünce ve yargıları bildirmeye yarayan anlatım aracı” şeklinde

¹⁰ Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 16.

¹¹ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (Küre Yayınları, 2019), 22.

¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 5.

tanımlanmaktadır.¹³ Diğer taraftan dilin “belirli ve standart anlamları olan sözcüklerden ve bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da bütün olduğu ifade edilmektedir. Dilin, birbiriyle karşılıklı olarak, sistematik bir ilişki içinde bulunan ve sözcük düzeyinde uzlaşım yoluyla oluşan bir anlama sahip olan birimlerden meydana gelen sistem” şeklinde tanımlandığı da görülmektedir.¹⁴ Genel anlamıyla dil bu şekilde tanımlanmakla birlikte konu ve alanlarına göre farklı kavramsal içeriğe sahiptir.¹⁵ Dil içerisinde bulunduğu alana göre felsefi dil, matematik dili ve din dili gibi daha özel anlamlar içermektedir. Bu durumda dil, taraflar arasında düşünce ve yargıları bildirmeye yarayan anlatım aracından ziyade içerisinde bulunduğu alanın muhtevasını muhatabına iletme işlevi görmektedir.

Bu yönüyle dilin genel manada iletişimi sağlama aracı olduğu söylenmekle birlikte yalnızca insan için söz konusu olmadığı, diğer varlıklarında anlaşmak için ihtiyaç duyduğu önemli bir fenomen olma özelliğini barındırdığı söylenebilir. Ancak insan ve diğer varlıklar için geçerli olan dillerin ciddi farklılık içerdiği belirtilmelidir. Bu farklılıklardan en önemlisi, hayvan gibi insan dışındaki varlıkların doğuştan kendilerine aktarılmış bir dile sahip olmalarına rağmen, insanın yeni bir dil ortaya koyabilmesinin yanında var olan dili öğrenip sonraki nesillere aktarabilmesidir. Hayvanlar da belli başlı dilleri taklit ederek öğrenebilseler de öğrendikleri dili aktaramamaktadırlar. İnsanın dil aracılığıyla öğrendiklerini nesilden nesle aktarma yetisine sahip olması dilin, kültür ve medeniyetin taşıyıcısı olduğunu göstermektedir. Dilin kültürün taşıyıcısı rolünü üstlenmesi, onun felsefe, sanat, bilim gibi kültürü oluşturan alanların varlığı ve devamı için hayati bir unsur olması sebebiyledir. Dolayısıyla dilin düşüncenin taşıyıcısı şeklinde nitelenmesi de mümkündür. Birçok filozof dilin bu yönü üzerinde durmuştur. Örneğin John Locke için dil zihindeki idelerin iletilmesini sağlamaktadır. Bu anlamda dil olmadan düşünmenin mümkün olamayacağı da çok kez üzerinde durulan bir konu olmuştur.¹⁶

Dilin diğer işlevleri arasında dünyadaki nesnelere ve olaylar ile ilgili bilgi aktarması bakımından bilgilendirici, olay ve olguları anlatıcı, ahlaki ve toplumsal kuralları ifade etmesi sebebiyle kuralcı, barındırdıkları eylemsel anlam aracılığıyla

¹³ TDK, “Dil”, (Erişim 12 Şubat 2023).

¹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 234.

¹⁵ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 23.

¹⁶ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003), 21-22.

birtakım fiilleri gerçekleştirmemizi sağlaması nedeniyle de edimsel olmasından bahsedilebilir. Birçok işlevine rağmen dilin en önemli karakteri onun toplumsal olmasıdır. Dilin toplumsallığından kastedilen, belirli bir dil ile o dili konuşan topluluk arasında çok yakın bir ilişkinin var olduğudur.¹⁷ Dil, içerisinde bulunduğu toplum tarafından meydana getirilip varlığını devam ettirmekle birlikte, ilk ortaya çıkışı ile ilgili yani kaynağının ne olduğu konusunda farklı anlayışlar dile getirilmiştir. Kaynağına ilişkin psikolojik, kültürel, rasyonalist, biyolojik temelli birçok açıklama bulunmasının yanında dilin kaynağını belirleme noktasında ortaya konan ilk açıklamanın teolojik olduğu ifade edilebilir. Teolojik açıklamaya göre dil, Tanrı tarafından peygamberler aracılığıyla insana öğretilmiştir. Özellikle Kur'an ve İncil'de Tanrı'nın nesnelere isimlerini insanlara Adem'i görevli kılarak onun aracılığıyla öğrettiğine dair ifadeler yer almaktadır.¹⁸

Din ve dili tanımladıktan sonra yapılması gerek şey din dilinin ne olduğunu ortaya koymaktır. Din dilinin ne olduğuna dair yapılan tanımların oluşmasında onun genel dil tanımı ve diğer dil çeşitleriyle ilişkisi bağlamında ortaya çıkan tartışmaların önemli bir etkisi olmuştur. Hukuk, bilim, sanat gibi alanlarla dinin ilişkisi dikkate alınarak yapılan farklı tanımlar, dilin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Din ve dil tanımında söylediğimiz şekilde din dilinin de herkesi bağlayan genel geçer bir tanımının yapılması zordur. Çünkü din farklı olunca bireyin kendi kutsal kabul ettiği şeylerle kurmuş olduğu iletişim olan dil de farklılık arz etmektedir. Bütün bunlarla birlikte yine de bir din dili tanımı yapmak mümkündür. Buna göre din dilinin, "belirli bir dine inanan kişilerce onların anlayışlarını yöneten, hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumlarını dile getiren dil" olduğu söylenebilir.¹⁹ Diğer yandan dini dil ile teolojik dil arasında da farklılık vardır. Nitekim dini dilde hayat ve Tanrı hakkında çok kapsamlı ve temel bir tutum ileri sürülürken, teolojik dilde Tanrı hakkında konuşma üzerinde durulmaktadır. Diğer bir ifadeyle dini dilde birinci şahıs dili hakimken, teolojik dilde üçüncü şahıs dili ön plandadır. Ancak din dili denildiğinde kastedilen hem dini dil hem de teolojik dili içerisine alan dildir.²⁰

¹⁷ Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, 23.

¹⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 13 Şubat 2023), el-Bakara 2/31-33; *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 13 Şubat 2023), Yaratılış 2:18-20. Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, 26.

¹⁹ Koç, *Din Dili*, 17.

²⁰ Koç, *Din Dili*, 21.

Din dilinin diğer alanlardan farklı bir ifade şekline sahip olması sebebiyle sosyal bilimlerden ayrılan bir dil olduğunu ileri sürenler olduğu gibi diğer dil alanlarından bağımsız olarak bir din dilinin söz konusu olamayacağını savunanlar da bulunmaktadır.²¹ Özellikle dini ifadelerin anlamı konusunda doğrulama ve yanlışlama ilkesini kabul eden yaklaşımların din dilinin müstakil bir alan olmayacağını ileri sürdüğü, din dilinin anlama sahip olduğunu kabul edenlerin ise bu dilsel alanın sosyal bilimlerden farklı bir muhtevaya sahip olduğuna dair görüşü benimsedikleri ifade edilebilir.

Dil yapısı gereği dünyadaki gerçekliklere bağlılık göstermektedir. Çünkü insan dil vasıtasıyla düşüncelerini sözlere dökerken tecrübi gerçekliklerden edindiği bilgileri kullanmaktadır. Dil de bu özelliğiyle mantık kurallarına bağlı olan önermelere dayanmaktadır. Din dilinin de diğer dilsel ifadeler gibi mantık kurallarına bağlı olan önermeler aracılığıyla meydana geldiği söylenebilir. Dini bir önermenin doğru olup olmadığı, onun gerçeği yansıtıp yansıtmadığıyla alakalı iken, diğer türden önermelerin doğruluğu ise mantık kurallarına uygunluğu ile belirlenebilmektedir. Dini bir ifadenin önerme niteliğine sahip olması, tutarlı doğrulama ve yanlışlama imkânına sahip olmasına bağlıdır.²² Bu sebeple tutarsız bir önermenin doğru olduğu söylenemeyecektir. Önermenin mantıki olarak tutarlı olabilmesi için de öncüllerinin doğru olması gerekmektedir. Genel dilsel ifadeler mantık kurallarına uygun olmamaları sebebiyle yanlış ve tutarsız önermeler olarak niteleneceği gibi dini ifadeler de buna benzer şekilde mantık ilkelerine aykırı olduklarında tutarsız ve doğruluğa sahip olamayacaklardır. Çünkü dini dil de genel dilin kurallarına bağlı olarak işleyen bir dil çeşididir.²³

Dilin iletişimi sağlayabilmesi için ilk olarak doğru bilgiyi aktardığının saptanması gerekmektedir. Bundan dolayı dilsel önermelerin uymaları gereken mantıksal kurallara uygun olması, onların doğruluğu için zorunlu olduğundan hareketle bu türden önermelerin hakikati ne derece yansıttıklarının tespiti noktasında çeşitli anlayışlar ortaya konulmuştur. Önermelerin hakikati içerip içermediği konusunda ileri sürülen teorilerin başında mantıkçı pozitivistin dil anlayışı gelmektedir. Mantıkçı pozitivism, Wittgenstein'in birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazmış olduğu *Tractatus Logico-*

²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 117; Koç, *Din Dili*, 17; Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", 46.

²² Koç, *Din Dili*, 46.

²³ Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", 47.

Philosophicus isimli eserinden etkilenen Viyana çevresi olarak bilinen düşünürler tarafından ileri sürülen düşünceye verilen isimdir. Wittgenstein'dan sonraki dönemlerde A.J. Ayer, Karl Popper vb. filozofların doğrulama ve yanlışlama ilkeleriyle bu düşünce daha da geliştirilmiştir.²⁴ Din dilinin anlama sahip olup olmadığının nasıl belirleneceği noktasında ortaya konulan yaklaşımlar doğrulama ve yanlışlama ilkesi olmakla birlikte Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olmadığı başlığı altında bu konu etraflıca işlenecektir. Din dili denilince tartışılan temel husus, kutsal kabul edilen metafizik aşkın varlık olan Tanrı hakkında nasıl konuşulacağına dair ortaya çıkan sorundur. Bu anlamda düşünce tarihinde genel iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri sürenler; ikincisi ise Tanrı hakkında konuşmanın imkân dahilinde olmadığını ileri sürenlerdir.

1.2.Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkündür

Din dilinin anlamlı ve doğru olduğunun belirlenmesi konusunda doğrulama ve yanlışlama ilkeleri gibi çeşitli teoriler söz konusu olmakla birlikte Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığı, ne şekilde konuşulacağı gibi din dili problemini teşkil eden temel sorulara yönelik yaklaşımları iki ana başlıkta toplayabiliriz. Bunlardan birincisi, Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu savunan yaklaşımdır. İkincisi ise böyle bir konuşmanın imkân dahilinde olmayacağını hatta anlamsız olacağını ileri süren görüştür. Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte söz konusu konuşmanın ne şekilde olması gerektiği noktasında farklı anlayışlara sahip olan yaklaşımlar bulunmaktadır. Teşbihi, tenzihi, sembolik ve temsili dil ile onun hakkında konuşmanın mümkün olduğunu savunanlar her ne kadar konuşmanın mahiyeti ile ilgili birbirinden farklı düşünceler ortaya koysa da bu düşüncelerin doğrudan ya da dolaylı olarak birbirilerini etkilediğini söyleyebiliriz. Örneğin, temsili diğer bir ifadeyle analogik dil ile konuşmanın mümkün olduğunu savunanların görüşünün, Tanrı'nın zatı itibarıyla bilinemeyeceğinden hareketle onun zatına uygun olmayan sıfatların olumsuzlanması gerektiğini ileri sürmesi bir anlamda tenzihi dili içerse de, Tanrı ve insan arasında neden-sonuç ilişkisinin var olması sebebiyle de bir takım benzerliklerden hareketle bazı sıfatların öncelik ve sonralık açısından sahiplik derecelerine uygun olması şartıyla iki varlık içinde kullanılabileceğini mümkün görmesi teşbihi dil anlayışından da etkilenildiği

²⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 118; Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", 48.

manasına gelmektedir. Tanrı hakkında salt tenzihi dil kullanılması durumunda agnostik, salt teşbihi dil kullanılması durumunda ise antropomorfist bir Tanrı tasavvurunun ortaya çıkması bu türden konuşmanın kendi içerisinde barındırmış olduğu olumsuzluklardır. Teist geleneklere baktığımızda ise ne agnostik ne de antropomorfik bir Tanrı tasavvurunun kabul edilmesi mümkün değildir. Teizmin Tanrı'sı nitelikleri bilinen, evren ve insan ile sürekli iletişim içerisinde bulunan, insanın dua ve isteklerine cevap veren dolayısıyla eylemde bulunan aşkın bir varlıktır.

Tanrı hakkında kullanılacak dilin belirlenmesinde önemli olan bir diğer husus da, onun sıfatlarının neler olduğu ve bu sıfatların bilinip bilinemeyeceği meselesidir. Tanrı'nın kemali gereği tüm sıfatlara sahip olduğu noktasında ortak kabul bulunsa da bu sıfatların hangilerinin bilinip hangilerinin bilinemeyeceği ile ilgili görüş ayrılıkları mevcuttur. Örneğin panteist düşünceye sahip olan Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz sayıda niteliği olmasına rağmen bizim kavrayabileceğimiz yalnız iki sıfatı söz konusudur. Bu sıfatlar Tanrı'nın sonsuz olması ve yer kaplamasıdır.²⁵ Bu nedenle kişinin sahip olduğu Tanrı tasavvuru aynı zamanda onun hakkında nasıl konuşulacağını, teşbihi, tenzihi ya da temsili dilin kullanılıp kullanılmayacağını da belirlemektedir.²⁶

Din dili konusunda diğer bir önemli husus, Tanrı hakkında kullanılan isim ve sıfatların kaçınılmaz olarak dilimizin ifade gücündeki eksiklik ve sınırlılığıyla yakından ilişkisinin bulunmasıdır. Bunun temel nedeni, dil ve kavramlarımızın dünya ve tecrübelerimizin sınırlılığına bağlı olmasıdır. Gündelik dilde kullanılan kavram ve isimler bazen tecrübe edilen şeyleri de doğrudan doğruya tam olarak karşılamazken aşkın varlık hakkında bu tür isim ve sıfatların kullanılması o varlığı veya o varlığın neliğini yansıtmayacaktır. Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini, ona ortak olan herhangi bir varlığın bulunmadığını kabul etsek dahi ona bir sıfat ve nitelik atfettiğimiz ve nasıl bir mahiyete sahip olduğu ile ilgili zihnimize kavramlar meydana gelmektedir. Örneğin Tanrı'nın diğer varlıklardan tamamen ayrı olduğunu söylediğimizde zihnimize bu anlama karşılık gelecek bir kavram oluşmakta bu kavram da tecrübelerimiz aracılığıyla edindiğimiz bilgilerden kaynaklanmaktadır. Tecrübelerimizden doğan sınırlı dilimiz ile aşkın bir varlık olan Tanrı hakkında konuşmak istenildiğinde bazı problemlerin ortaya

²⁵ Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 33.

²⁶ Muhammet Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi", *Bilimname* 45 (2021), 122.

çıkması gayet doğal bir durumdur. Bu sorunların çözümü noktasında din dili başlığı altında birçok farklı yaklaşım ileri sürülmüş, konu felsefe ve kelim sahasında çokça tartışılmıştır.²⁷

Hem kutsal kitaplardaki Tanrı ile ilgili olumlu nitelermelerin varlığı hem de insanın inandığı aşkın varlığa dair bilgi edinme isteği, Tanrı'dan bahsederken ne tür bir dilin kullanılması gerektiği sorusunu gündeme getirmiştir. Bu konu filozof ve teologlar tarafından tartışılmıştır. Din felsefesinde din dili problemi olarak isimlendirilen ve Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığı sorusunun incelendiği din dili bağlamında Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri süren teolog ve filozoflar söz konusu problem çerçevesinde tenzih, teşbih ve temsil ve sembolik olmak üzere çeşitli kullanımlar önermişlerdir.

1.2.1. Teşbihi Dil

Tanrı'nın mahiyeti ve onun hakkında nasıl konuşulacağı ile ilgili aşırılığa giderek teşbih veya teccim olarak isimlendirilen yaklaşımı benimseyenler olmuştur. Kelime olarak Arapça benzer, benzerlik, gibi anlamlara gelen “şibh” kökünden türeyen teşbih kavramı²⁸, sözlük anlamı itibariyle “benzetmek, benzeri veya dengi olduğunu söylemek” manasına karşılık gelmektedir.²⁹ Söz konusu kavramın anlamından hareketle din dili konusunda teşbihi dil, Tanrı ve yaratılmışlar arasında bir benzerlik kurarak insan ve diğer varlıklar için kullanılan kavram ve sıfatların aynı anlamlara gelecek şekilde Tanrı için de kullanılmasını ifade etmektedir. Teşbihi anlayışın ortaya çıkmasının temel nedeni olarak Tanrı'yı insanın anlayabileceği konuma indirgeme ve dünya ile bütünleştirme isteğinin ön planda olduğu söylenebilir. Tanrı'nın da kavranabilecek nitelik ve isimlere sahip olduğunu, bu isim ve sıfatların muhatap olduğumuz varlıklarda mevcut olduğunun farkına varılması Tanrı ile diğer varlıklar arasında benzerlik ilişkisinin kurulmasını sağlamıştır.³⁰

Teşbihi diğer bir ifadeyle antropomorfik dilin Tanrı hakkında söz konusu olup olamayacağı hem İslam hem Hristiyan hem de Yahudi düşünce geleneğinde birçok

²⁷ Çiftçi, “Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?”, 123-124.

²⁸ Emrullah İşler - İbrahim Özay, *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), “Teşbih”; “Teşbih”, *Kubbealtı Lugatı* (Erişim 30 Nisan 2023).

²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/558.

³⁰ Evkuran, “Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı İnsan İlişkisi -İlişkiler Metafiziğine Giriş Denemesi”, 49.

tartışmaya konu olmuştur. Özellikle Kur'an'da geçen el, yüz, göz gibi zati niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi beraberinde bu niteliklerin mahiyetinin ne olduğu konusunu gündeme getirmiştir. Kaldı ki benzer nitelikler diğer kutsal kitaplarda da sıkça yer almaktadır. Bu sıfatların mahiyeti ile ilgili olarak İslam düşünce geleneğinde Selefiye olarak bilinen ekol onların kitaplarda geçtiği şekliyle literal anlamını benimsemiş, niteliklerin mahiyeti hakkında herhangi bir yorum yapmamışlardır. Ancak bununla birlikte özellikle Mücessime ve Müşebbihe ekolü olarak bilinen mezhepler bu sözcükleri literal anlamında neyi ifade ediyorsa aynı şeyin olduğundan hareketle antropomorfist bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkarmışlardır. Müşebbihe kavramı, daha önce üzerinde durulan ve benzetmek anlamına gelen teşbih kelimesinden türemekle birlikte "benzetenler" manasına gelmektedir. Müşebbihe terim anlamı itibariyle Tanrı'yı yaratılmışlara ya da yaratılmışları Tanrı'ya benzeterek iki varlık hakkında ortak ifadelerin kullanılması gerektiğini ileri sürenlere verilen isimdir.³¹ Mücessime ise kelime olarak madde, beden anlamındaki "cism" kökünden meydana gelen ve herhangi bir şeyi maddeleştirmeyi ifade eden tecsim kavramından türemiştir. Buna göre Mücessime, Tanrı'yı yaratılmışlar gibi cismani bir varlık olarak tasavvur eden grup veya kişilere referansta bulunan bir kavramdır.³²

Kutsal kitaplarda Tanrı'nın muhatabı olan insana kendini açıklamak için kullanmış olduğu isim ve sıfatlar, amacından uzaklaştırılarak literal olarak alındığında bu yaklaşım antropomorfist bir Tanrı tasavvuruyla sonuçlanacak böylelikle Tanrı, insanlar gibi eli, yüzü, gözü olan bir varlık olarak düşünülecektir. Daha önce de aktardığımız Ksenophanes'in örneğinde de görüldüğü gibi ilahi sıfatların teşbihi anlayışla kabul edilmesi halinde Tanrı aşkın bir varlık olmaktan ziyade yaratılmışlarla benzer özelliklere sahip, onlarla aynı ontolojik kategoride yer alan varlık olarak algılanacaktır. Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırarak, Tanrı'yı insan ve diğer varlıklarla aynı seviyeye indiren özellikle Antik Yunan düşüncesindeki Tanrı tasavvuru ve İslam düşüncesindeki Mücessime ve Müşebbihe'nin savunmuş oldukları Tanrı anlayışları bu teşbihi dilin kabul edilmesi sonucunda söz konusu olmuştur.

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 156.

³² İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 448.

Tanrı hakkında böyle bir dilin kullanılmasının antropomorfist bir Tanrı tasavvurunun ortaya çıkmasına sebep olacağı ile ilgili bazı teologlar ve düşünürler teşbihi dil anlayışını eleştirerek, din dilinin tenzihi veya sembolik olması gerektiği noktasında fikir beyan etmişlerdir. Teşbihi dile yöneltilmiş eleştirilerin haklı olduğu söylenebilir. Zira dilimizden alınan kavramların, hiçbir yorumlamaya tabi tutulmadan, bizzat sözlük anlamları ile Tanrı'ya atfedilmesinin doğru bir yaklaşım olduğu savunulamaz. İslam ve diğer dinlerin düşünce tarihine bakıldığında bu gibi anlayışların yaygınlık kazanmamalarının temel sebebi aşkın bir varlığı insan biçiminde tasavvur eden yaklaşımların çelişkiler barındırmasıdır. Teşbihi dilin olumsuzluklarını ortadan kaldırmak için Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu savunan ikinci bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Teşbihi dilin aşırıya kaçan kullanımını sonucunda meydana gelen çelişki ve problemlere yanıt vermek amacıyla Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri süren bu yaklaşım tenzihi dil olmuştur.

1.2.2. Tenzihi Dil

Sözlükte tüm kötü ve hoş olmayan şeylerden uzak olmak manasına gelen “nezahet” kökünden türemiş bir kavram olan tenzih, kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak anlamına gelmektedir.³³ Bu bağlamda tenzihi dil, Tanrı hakkında ne olduğundan ziyade ne olmadığını belirterek yapılan konuşma biçimidir. Batı düşüncesinde bunun karşılığı olarak apofatik veya negatif teoloji gibi iki kavram kullanılmaktadır. Negatif teoloji dilin Latince’de tanımlanamayan veya isimlendirilemeyen manasına gelen, “alpha privans” kavramını ifade etmektedir. Bu bakımdan alpha privans aşkın ve gizli cevherdir. Negatif teoloji, Tanrı'nın özü ve mahiyetini açıklarken olumlu sıfatlar yerine, onun ne olmadığını ileri sürüldüğü, diğer bir ifadeyle Tanrı hakkında olumsuzlamaların ön planda olduğu bir yaklaşımdır. Bu dilin dayandığı temel önermeler şu şekilde sıralanabilir:³⁴

- I. Tanrı aşkındır.
- II. İnsanın bilgisi, kullandığı dil sınırlı ve noksandır.

³³ Metin Yurdağür, “Tenzih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/472.

³⁴ Hasan Özalp, “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”, *Journal of Turkish Studies* 10 (Ocak 2015), 739.

- III. Aşkın varlık olan Tanrı, insanın sınırlı bilgi ve dilini aşan bir gerçekliğe sahiptir.
- IV. Bu sebeple Tanrı olumlu nitelemelerle ifade edilemez. Tanrı'nın ne olduğu değil ne olmadığı söylenebilir.³⁵

Negatif teolojiyi savunan düşünürlerin ulaştığı bu sonuç tenzihi dile karşılık gelmektedir. Özellikle Plotinus (M.S. 205–270) gibi düşünürler, Tanrı hakkında teşbihi dil ile konuşmanın ortaya çıkaracağı antropomorfist bir Tanrı tasavvurunun sakıncalarından kurtulmak için onun ne olduğundan ziyade ne olmadığını ifade ederek tanımlamaya çalışmışlardır. Salt aşkın olduğu için onun hakkında tenzihi dil ile konuşulmasının gerekli olduğunun ileri sürüldüğü bu yaklaşım hakikate dair mutlak bilgi iddialarının da söz konusu olmayacağı düşüncesini öne çıkarmıştır. Çünkü tenzihi dil Tanrı'nın ne olduğunun insan tarafından tam olarak bilinemeyeceğini ileri sürdüğü için bu dili savunanlarca Tanrı hakkındaki tüm olumlu iddiaların onun için yetersiz kalacağı düşünülmektedir.³⁶

Tüm bu hususlar göz önüne alındığında Tanrı hakkında tenzihi dil ile konuşmanın temel nedeni sınırlı bir varlık olan insanın aşkın olan Tanrı'yı tam olarak tanımlayamayacağı, idrak edemeyeceği dolayısıyla sonsuz ve sınırsız olan Tanrı hakkında tam olarak konuşamayacağıdır. Zira Tenzihi dil ile konuşmanın mümkün olduğunu ileri sürenler açısından Tanrı hakkında kullanılan tüm kavram, isim ve sıfatlar eksik olacaktır. Onun özü ve mahiyeti birdir. Mahiyeti hakkında kullanılacak herhangi bir ifade onun özüne dair açıklamada bulunmak anlamına gelir ki Tanrı'nın aşkınlığı sebebiyle bu mümkün değildir. Tüm yaratılmışlardan üstün konumda bulunduğu için Tanrı'nın mahiyeti tam olarak bilinemez. Dolayısıyla Tanrı'ya belirli nitelemeler atfederek onu sınırlandırmanın mümkün olmadığı düşünülmektedir. Tüm bu görüşleri içerisinde barındıran tenzihi dil anlayışı, Tanrı hakkında yalnızca olumsuzlama yoluyla yani onun ne olmadığı söylenmesi ile konuşulabileceğini savunmaktadır.

Tenzihi dil, açısından Tanrı, özü itibarıyla evrenden tamamen ayrı, farklı ve biricikliğe sahip olarak kabul edilmektedir. Tanrı'nın aşkınlığını vurgulamak, onun evrenden tamamen ayrı olduğunu ortaya koymak için Tanrı'nın tüm nitelemelerden

³⁵ Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak", 739.

³⁶ Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak", 740.

soyutlanması anlamına gelen tenzihi dil diğer bir ifadeyle negatif teoloji, Tanrı hakkında nitelermelerde bulunmanın aksine ilim, kudret, yaratma gibi temel sıfatlardan başka herhangi bir sıfatın Tanrı'ya atfedilmesinden kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁷

Yalnızca tenzihi dil ile Tanrı hakkında konuşulabileceğinin iddia edilmesinin bir diğer nedeni, Tanrı'yı zatından ayrı sıfatlarla nitelermenin onun basitliğiyle çelişeceği'dir. Aksi halde mürekkep bir varlık söz konusu olacak aynı zamanda çok sayıda kadim varlık kabul edilecektir. Bu yüzden Tanrı'yı doğrudan ve dolaylı olarak herhangi bir isim ve sıfatla nitelendirmek doğru değildir. Tanrı aşkındır, hiçbir şeye benzemez, hiçbir şeye benzemeyip aşkın olduğu için de beşerî dil onu nitelermeyemez, beşerin kavram ve kelimeleri onu tam olarak tanımlayamaz. Onun hakkında dile getirilen her şey varlığını ve gerçekliğini ifade etme amacıyla'dır. Bu nedenle Tanrı'nın ne olduğundan ziyade ne olmadığı söylenebilmektedir.³⁸

Tanrı'dan olumlu niteliklerin tenzih edilmesi gerektiğini vurgulayan bu yaklaşımın kökleri Antik döneme kadar uzanmaktadır. Parmenides (M.Ö 515-445) ve Platon (M.Ö 424- 348) gibi düşünürler negatif teolojinin başka bir ifadeyle tenzihi dilin öncülerindendir. Tenzihî dil Helenistik dönemle birlikte Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde de önemli bir konu olmuştur. Özellikle Yeni-Platoncu Yahudi düşünür Philon (M.Ö 25- M.S 50) ve Hristiyan düşünür Pseudo-Dionysius (M.Ö 500-?) benzer dili kullanmıştır. Tenzihî dilin temelleri bu düşünür ve teologlar tarafından atılmış olsa da onun sistematikleşmesinde en önemli pay Yeni Platoncu düşünür olan Plotinus'a (M.S. 205-270) aittir. Ondan etkilenerek söz konusu yaklaşımı kendi düşünce sisteminde merkezi konuma yerleştiren İbn Sînâ (M.S. 980-1038), İbn Meymûn (M.S. 1135-1204) gibi teolog ve filozoflar Tanrı hakkında konuşmanın tenzihi dille mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.³⁹ Tenzihî dilin oluşumu ve gelişiminde etkili olan isimler incelendiğinde özellikle Yeni Platoncu anlayışın etkili olduğu görülmektedir.⁴⁰

Antik Yunan düşüncesinde Tanrı hakkında konuşmanın tam olarak mümkün olamayacağını belirten ilk filozof Platon olmuştur. Platon'un ileri sürdüğü görüşler bütünüyle tenzihi dili yansıtmasa da bu yaklaşımın gelişmesinde önemli bir rol

³⁷ Evkuran, "Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı İnsan İlişkisi -İlişkiler Metafizikine Giriş Denemesi", 49.

³⁸ Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?", 124; Koç, *Din Dili*, 58.

³⁹ Koç, *Din Dili*, 56.

⁴⁰ Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak", 741.

üstlenmiştir. Onun ilk ilkenin aklın üstünde olduğu bu nedenle tam olarak bilinmeyeceği hakkındaki düşünceleri diğer Platoncu filozoflar tarafından benimsenmiş ve az ya da çok da olsa bir şekilde bu konu Yeni Platoncu filozoflarca tartışılmıştır. Özellikle Plotinus'ta ilk ilkenin karşılığı olan “Bir” hakkındaki görüşlerinin görmezden gelinmesi mümkün değildir. Platon'un tenzihi dilin kurucusu olmadığını ileri süren düşünürler de bulunmakla birlikte aksini iddia ederek negatif teolojinin kurucusu olarak Platon'u işaret edenler de bulunmaktadır.⁴¹ Özellikle *Devlet ve Parmenides* diyaloglarında Tanrı'nın her şeyin üstünde olduğu ve onun hakkında ancak tenzihi dil ile konuşulabileceğine dair görüşlerine rastlanmaktadır. Platon, *Devlet*'te idealar teorisini ortaya koyduktan sonra Tanrı'yı İyi olarak nitelendirmektedir. Bununla beraber o şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bilginin nesnelere yalnızca bilinmeleri bakımından İyi'ye bağlı değildirler. Aynı zamanda onlar varlıklarını da İyi'ye borçludurlar. İyi, varlık değildir, mertebe ve güç bakımından varlıktan üstündür.”⁴²

Parmenides diyalogundaki İyi'nin aşkın ve hakkında konuşulamaz olduğunu ortaya koyan ifadesi ise şöyledir: “O, hakkında ne konuşulan veya isimlendirilen ne bir fikir veya bilginin konusu olan ne de algılanan ve eylemlerde bulunandır.”⁴³ Ona göre Tanrı iyi, güzel ve bilgedir. İyi olan Tanrı, varlıklar arasında en ideal olandır. Tüm bu niteliklerine rağmen, bilinmesi en zor olandır. İyi ideasını maddi dünyada bulunan insanın görmesi ve aklı ile tam anlamıyla kavraması mümkün değildir. Platon *Timaios* adlı diyalogunda da iyi olarak nitelediği, her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Tanrı hakkında bilgi edinmenin son derece zor olmasına rağmen bunun mümkün olduğunu, onun hakkında konuşmanın ise imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Tenzihi dilin daha gelişmiş versiyonu, Philon'da görülmektedir. Yeni Platoncu geleneğe mensup olan Philon, Yahudi düşüncesinin önemli isimlerindedir. Philon'nun Tanrı tasavvurunun oluşmasında Platon ve Yahudi Tanrı anlayışının etkisi büyüktür. Philon açısından Tanrı'nın anlaşılması ve bilinmesi mümkün değildir. O, niteliksiz,

⁴¹ Victor Alexandru Pricopi, “Platonists and Gnostics on Negative Theology and True Inner Self”, *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences* 5/2 (2014), 22.

⁴² Plato, “Republic”, trans. George M. A. Grube, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper - D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 6/509b, s.1130.

⁴³ Plato, “Parmenides”, trans. Marry Louise Gill - Paul Ryan, *Plato: Complete Work*, ed. John M Cooper - D. S. Hutchinson (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), md. 142c, s376; Pricopi, “Platonists and Gnostics on Negative Theology and True Inner Self”, 23.

⁴⁴ Plato, *Timaeus and Critias*, trans. Robin Waterfield (Oxford University Press, 2008), 17.

bozulma ve değişmeye konu olmayan aynı zamanda da kavranamaz olarak tanımlanmaktadır. Tanrı'nın tarif edilemez oluşu onun niteliksiz olduğuna dayanan ontolojik gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Philon'un Tanrı hakkında ortaya koymuş olduğu bu kavramlar daha sonraki negatif teolojinin önemli unsurlarından olmuştur.⁴⁵ Bir şeyin tanımlanması demek, o şeyin sınırlarının belirlenmesi anlamına geleceğinden sınırsız olan Tanrı'nın tanımlanması dolayısıyla da ifade edilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan Tanrı ancak ne olmadığı söylenerek tanımlanabilir. Philon, teizmin Tanrı tasavvurunda görülen aşkın, ezeli, kudretli vb. sıfatlardan farklı olarak, Tanrı hakkında isimlendirilemez, tanımlanamaz, forma sahip olmayan şekilde olumlu sıfatları tenzih ederek konuşmaktadır.⁴⁶

Philon'dan sonra Yeni Platoncu geleneğin önde gelen filozoflarından olan Plotinus da benzer şekilde Tanrı hakkında konuşmanın imkânının tenzihi dil ile mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre tenzihi dilin dışında konuşulmasının mümkün olmamasının nedeni onun doğasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı, bileşik ve maddi olmadığı gibi aynı zamanda basit bir varlıktır. Bu basitlik alelade anlamda değil, bileşik ve mürekkep olmama anlamındadır. Bu durum onun yaratılmışlarla aynı mahiyeti paylaşmamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁷

Plotinus'ta Tanrı, üçlü ilahi hipostaz ismini verdiği hiyerarşik düzenin en üst konumunda bulunan, kendisinin varlık olduğunu dahi ifade edemeyeceğimiz saf Bir'dir. Üçlü hiyerarşik sistemin diğer unsurları Akıl (Nous) ve Ruh'tur.⁴⁸ Plotinus, dokuzluklar anlamına gelen *Enneadlar* isimli eserinde Tanrı hakkında kullandığı Bir ve İyi kavramlarını incelemektedir.⁴⁹ Ona atfedilen şeylerin Bir'e ilişkin bilgi elde etmemizi sağlamasının aksine onun basitliğini ve saflığını bozacağını düşünen Plotinus kendisinden iyi ve bir olarak bahsettiği bu aşkın varlığın diğer bir ifadeyle Tanrı'nın her türlü dil ve düşünceden aşkın olduğunu vurgulamıştır. Hiçbir kelimenin Bir'in gücünü ifade edebilecek nitelikte olmadığını açıkça söylemektedir.⁵⁰ Bu nedenle onun için en

⁴⁵Johannes Aakjær Steenbuch, "Observations on Negative Theology and Ethics in Early Christian Thought", *Danish Yearbook of Philosophy* 47/1 (02 Mayıs 2012), 112.

⁴⁶ Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak", 742-743.

⁴⁷ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı* (Asa Kitabevi, 2000), 65.

⁴⁸ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), V. 1. 5-7, s.108.

⁴⁹ Plotinos, *Enneadlar*, V. 5. 3-4. 10-11, s.115-117.

⁵⁰ Plotinos, *Enneadlar*, V. 3. 13-14.; Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 66.

uygun ismin Bir olduğunu belirtir. Ona Bir denilmesi dahi yetersizdir.⁵¹ Tenzihi dil her ne kadar olumsuz dilin kullanılması gerektiği noktasında ısrarcı olsa da olumsuzlamanın yapılabilmesi için olumlayıcı ifadelerin gerekli olduğu açıktır. Tanrı kötü değildir, denildiğinde iyi ve kötü kavramlarının bilinmesi zorunludur. Bu gerekliliğin farkında olan Plotinus, negatif teolojisinde bazı olumlu nitelikleri kullanmaktadır. Onun Tanrı hakkında kullanmış olduğu olumlu nitelikler *Bir* ve *İyi* sıfatlarıdır. Bir, çokluğun karşıtı iken, İyi ise kötülüğün zıddını ifade etmektedir. Bu iki olumlu sıfatın varlığı Plotinus'a negatif teolojiyi uygulama olanağı sağlamaktadır.⁵²

Bir'in basit olması gerektiğini ifade eden Plotinus, onun kendisinden taşarak varlığa gelen şeylere benzememesi için bunun zorunlu olduğunu savunur. Basit olmasının yanında Bir aynı zamanda parçalardan müteşekkil olmadığı için de varlığın ilkesi konumunda bulunmakta, varlığın ilkesi olması sebebiyle de var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır.⁵³ Bir'in basit olmasının bir diğer sonucu, onun mutlak şekilde sonsuz ve aşkın olmasıdır. Basitlik, Tanrı'nın diğer varlıklardan farklı diğer bir ifadeyle tek olduğunu da göstermektedir.⁵⁴ Bir'in basit ve tek olduğu gerçeğini sayı olarak bir ve iki örnekleriyle açıklamaktadır. Bir, kendisinde hiçbir sayıyı içermemekte bu nedenle de basit olmaktadır. Ancak iki sayısı kendinde bir sayısını içereceğinden basit olması mümkün değildir. Tanrı'nın basitliği bir sayısında olduğu gibi bileşik olmaması nedeniyledir. Bileşik olmadığı için cüzlerden meydana gelen diğer varlıklardan aşkındır. Varlıktan aşkınlığı sadece mahiyeti itibarıyla değil akıldan da üstün ve aşkın olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Plotinus, Bir'in herhangi bir formunun dolayısıyla da belli bir doğasının olmadığını belirtir. O, Tanrı hakkında "bir" ve "iyi" gibi nitelermelerde bulunsa da bu sıfatların Tanrı'yı doğru ifade edemeyeceğini vurgular. "Bir" ve "iyi" sıfatları Tanrı böyle olduğu için değil bizim onu bu şekilde ifade etmeye çalışmamızın neticesidir. Tanrı hakkında Bir vb. ifadelerin dahi kullanılamayacağını düşünen Plotinus'un bu kanaate varmasında bir şeyi adlandırmanın, o şeyi anlaşılır kılmak adına sınırlandırmak ve

⁵¹ Plotinos, *Enneadlar*, V. 5. 6. s.116.

⁵² Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak", 743.

⁵³ Plotinos, *Enneadlar*, V. 5. 9.

⁵⁴ Plotinos, *Enneadlar*, V. 3. 16-17, s. 113.

⁵⁵ Plotinus, *Enneads*, çev. Mackenna Mackenna (Forgotten Books, 2012), V. 6. 4; Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 65.

bölmek anlamına geleceğine dayanan temel yaklaşımın etkili olduğu söylenebilir. Çünkü adlandırma sırasında dilsel ifadelerle dayalı bir akıl yürütme gerekli olacağından Bir'in bu faaliyete konu olması yani dilsel sınırlandırmalar aracılığıyla akıl yoluyla bilinmesi mümkün değildir.⁵⁶ Plotinus, bununla birlikte Tanrı'yı bir ve iyi olarak nitelediğinden kendi içerisinde tutarsızlığa düşmektedir. Aslında Plotinus bu tutarsızlığın bilincinde olduğu için bir ve iyi gibi sıfatların Tanrı'ya birlik ve iyilik atfetmeyen, onunla özdeş olan kavramlar olduğunu belirtmektedir.

Olumlu niteliklerin Tanrı'ya atfının onun tabiatının getirmiş olduğu bir zorunluluk olduğunu düşünmekte, kendisinin Tanrı'yı nitelemek için ileri sürdüğü Bir ve iyi kavramlarının Tanrı'nın diğer varlıklardan farklılığını vurgulamak amacıyla kullanmak zorunda kaldığımız nitelemelere karşılık geldiğini ifade etmektedir.⁵⁷

Sonuç olarak Plotinus'un Platon, Philo gibi düşünürlerin ortaya koymuş olduğu tenzihi dili ayrıntılı şekilde işleyerek daha da olgunlaştırdığı görülmektedir. İslam düşünce geleneğinde ise Tanrı hakkında konuşmanın tenzihi dil ile mümkün olduğunu savunan filozoflardan birisi hiç şüphesiz İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki tutumu, Tanrı'nın özü itibarıyla insanın anlama kapasitesinden aşkın olduğunu vurgulamaktadır. *Şifa* isimli eserinin İlahiyat (Metafizik) bölümünde İbn Sînâ Tanrı'nın metafiziğin konusu olmadığını ortaya koymuştur. Çünkü ilmin konusu, varlığı kabul edilen şey olarak tanımlanmasından hareketle metafiziğin Tanrı'nın varlığı önceden kabul edilen, buna dayanarak da Tanrı hakkında araştırmanın yapıldığı bir ilim değil, aksine onun varlığının sorun kabul edilerek ispatlanmaya çalışılan bir ilim olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸ Tanrı'nın varlığını soruşturması yönünden metafizik, insan aklının ulaşabileceği ilimler arasında en yüksek ve nihai yeri işgal ettiğinden İbn Sînâ Tanrı'nın zatının insan bilgisinin ötesinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

İbn Sînâ İhlas suresi üzerine yazdığı tefsirde, Tanrı'yı kendinde olduğu şekliyle bilemeyeceğimizi ve adlandıramayacağımızı açıkça belirtmektedir. O daima Tanrı'nın yüceliğini ve ifade edilemezliğini vurgulamaktadır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın özü var

⁵⁶ Edward Moore, "Plotinus", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 02 Mart 2023).

⁵⁷ Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak", 744.

⁵⁸ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 4.

⁵⁹ Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 2005), 26.

olmasıdır. Salt varoluş dışında Tanrı'ya eklenecek hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın varoluş tarzı kendisine özgü olduğu ve diğer varlıkların varoluşlarına benzemediğinden onun varoluşunun ifade edilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan Tanrı zati ve mahiyeti özdeş olan, herhangi bir isim veya sıfat kendisine tam anlamıyla karşılık gelmediği için isim verilemeyendir. Dolayısıyla onun basitliği aşkınlığı ve tarif edilemezliğine en uygun ifade şekli Tanrı ismidir.⁶⁰

Tanrı'nın ne olduğunu ifadelere dökemememizin nedeni, bunun dilimizdeki noksanlıktan veya kavrama gücümüzdeki yetersizlikten kaynaklanıp kaynaklanmadığı gibi sorulara İbn Sînâ'nın cevabı, Tanrı'nın azameti ve yüceliğinin bizim tarafımızdan kavranamayacağı şeklindedir. Bu sebeple Tanrı'nın zati hakkında hiçbir şekilde konuşamamaktayız. İnsanın düşüncesindeki ve dilindeki noksanlıklar, insan ve Tanrı arasında mevcut, aşılması zor mesafenin kapanmasına imkân vermemektedir. Dolayısıyla Tanrı hakkında söyleyebileceğimiz şey “Onun o olduğu” ya da “her ne ise o olduğudur.”⁶¹

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tam manasıyla bilinemeyeceğini buna bağlı olarak da onun hakkında hakkıyla konuşulamayacağını ileri süren yaklaşımı, bazı düşünürler tarafından aşırılığa götürülerek yorumlanmış ve onun Tanrı'nın tüm sıfatlarını olumsuzlamaya indirgediği şeklinde yanlış bir kanaate varılmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın Tanrı'nın aşkınlığına ve yüceliğine yaptığı vurgu bizi, onun Tanrı'nın hiçbir sıfata sahip olmadığı veya mükemmelliklerden yoksun olduğu bununla birlikte ona atfettiğimiz özelliklerin Tanrı hakkında hiçbir şey söylemeyen sözlerden ibaret olduğu gibi bir düşüncüyü benimsediği yanlışlığına götürmemelidir.⁶² Tanrı'nın eksiksiz bir varlık olduğunu, onun mükemmelliklere sahip olma şeklinin katılım yoluyla değil tüm mükemmelliklere kaynaklık etmesi sebebiyle olduğunu vurgulamaktadır.⁶³

Her sebep, sebep olduğu şeye bazı özellikleri aktaracağı ilkesinden hareketle İbn Sina, Tanrı'nın da diğer varlıkların nedeni olduğu için, yaratılmışlarda kendileri aracılığıyla Tanrı'yı bilmemizi sağlayan ve ona bazı nitelikleri atfetmeyi olanaklı kılan

⁶⁰ İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, ed. Ahmet Faruk Güney, çev. Ahmet Hamdi Akseki (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 17-20.

⁶¹ Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 27.

⁶² Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 28.

⁶³ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, 325-326.

birtakım özelliklerin var olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁴ İbn Sînâ'ya göre yaratılmışların sahip oldukları mükemmellikler, Tanrı'nın mükemmelliğinin yansımasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ Tanrı'nın basit ve aşkın olduğunu ileri sürse de Tanrı'yı yaratılmışlardan farklı kılan tenzihi sıfatların onun yaratılmışlarla hiçbir ilişkisinin bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁵

Tanrı'nın basitliği ve aşkınlığından yola çıkarak tenzihi dili teolojisinin temeline yerleştiren İbn-i Sina, iki varlık arasında mevcut olan neden-sonuç ilişkisinden hareketle Tanrı hakkında, onu diğer varlıklardan ayıran olumsuz nitelendirmelerin yanında Tanrı'nın mükemmelliklerinin zorunlu yansıması olan ve yaratılmışlarla benzerliğini vurgulayan olumlu nitelendirmelerin varlığını da kabul etmektedir. Onun, Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki ilişki bağlamında temelde kabul ettiği negatif ve pozitif nitelendirmelerin dışında hem Tanrı'nın farklılığını hem de yaratılmışlarla Tanrı arasındaki bağı vurgulayan üçüncü bir ifade şeklini benimsediği söylenebilir. Buna göre Tanrı'nın niteliklerinin negatif, pozitif ve bu ikisinin birleşiminden meydana gelen sıfatlara indirgenebileceğini belirten İbn Sînâ, bu üç tür niteliğin Tanrı'nın basitliğine ve zorunluluğuna hâlel getirmediğini ifade etmektedir.⁶⁶

Tanrı'nın tenzihi sıfat ve nitelikleri İbn Sînâ'ya göre olumsuzlama formunda olmak zorunda değildir. Olumsuzluk, olumlu veya olumsuz kelimelerle ifade edilmelerine bakılmaksızın Tanrı'nın diğer varlıklardan farklılığına dayanmaktadır. Diğer bağlamlarda yalnızca olumlu anlamları olmasına rağmen, bazı sıfatların hem olumlu hem de olumsuz karşılıkları bulunmaktadır. Örneğin “zorunlu varlık” ifadesi bir yandan Tanrı'nın nedene sahip olmadığı anlamına gelirken, diğer taraftan Tanrı'nın diğer şeylerin nedeni olduğu manasına gelmektedir. Bu ifade yapısı itibarıyla olumlu olsa da Tanrı'nın nedene ihtiyaç duymadığını ima etmesi bakımından onun diğer varlıklardan farklılığını vurgulayan, olumsuzlama anlamına da gelebilecektir. Bu bakımdan Tanrı'nın diğer varlıklardan aşkınlığı ve farklılığı olumsuz şekilde ifade edilmek zorunda değildir.⁶⁷

⁶⁴ Mehmet Ata Az, “Avicenna and Thomas Aquinas on The Possibility of Talking About God”, *İlahiyat Studies* 4/2 (12 Haziran 2014), 153.

⁶⁵ Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 31.

⁶⁶ İbn Sina, “Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine”, çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 6.

⁶⁷ İbn Sina, “Arş Risalesi”, 6; Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 33.

İbn Sînâ'nın yalnızca olumlu ve olumsuz anlamlara gelen sıfatların dışında, bu iki anlamı da içinde barındırabilen üçüncü bir ifade biçiminin de mevcut olduğunu ileri sürmesi onun Tanrı hakkında konuşmanın imkânı konusunda daha kapsamlı bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Zira tenzihi dili savunan düşünörlere benzer şekilde, Tanrı'nın hakkıyla bilinemeyeceği, aklın kavrama gücünün dışında bulunduğunu bu sebeple de onun zatı hakkında eksiksiz bir şekilde konuşmanın mümkün olmadığını savunsa da İbn Sînâ, Tanrı ve yaratılmışlar arasında neden-sonuç bağı bulunması sebebiyle olumsuzlayıcı nitelermelerin yanında olumlu sıfatların da Tanrı için söz konusu olabileceğini düşünmektedir.

İbn Sînâ, Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki ilişkiden hareketle bazı olumlu niteliklerin Tanrı içinde söz konusu olabileceğini belirtmekle birlikte, bu niteliklerin Tanrı'da bulunma şeklinin yaratılmışların sahip olduğu tarzda olmadığını, iki varlık kategorisi arasında mükemmelliklere sahip olmak bakımından derece farkı olduğuna işaret etmektedir.⁶⁸ Tanrı'nın ve diğer şeylerin niteliklere nasıl sahip olduklarıyla birlikte bu farklılığın dildeki yansımaları üzerinde duran İbn Sînâ, bu konuyu açıklamak amacıyla öncelik ve sonralık ayrımı yapmaktadır. Bu ayrıma göre, bazı şeyler sonralığa göre belirli bir niteliğe sahip olmak bakımından sonralığın sahip olmadığı biçimde önceliğe sahiptirler. Dolayısıyla sonralığı barındıran şeyin sahip olduğu niteliklerin tamamı öncelik olan şeyde içerilmektedir. İbn Sînâ'nın nitelik atfında öncelik ve sonralık olarak adlandırdığı şeyler tek bir atıf şekline sahiptirler. Bu atıf şekli de ona göre teşkik ile yüklemidir.⁶⁹ Teşkik yöntemine göre atıflar bir şeyin diğerine nazaran önce olduğu her durumun özelliğine göre farklılık gösterebilmektedir. Ancak kesin olan şey belirli bir ölçünün veya başlangıç için belirli bir ilkenin bulunmasıdır. Söz konusu ölçü ya da ilkeye uzaklıkları bakımından aynı nitelik farklı şeylere öncelik ve sonralığa uygun şekilde yüklenebilmektedir. Tanrı diğer her şeyin varlık sebebi olduğu için o varoluşsal olarak önceliğe sahiptir.⁷⁰ Buna göre teşkik yöntemi gereğince sıfatların tamamı yaratılmışlardan tamamıyla aşkın olan Tanrı'ya onun varlık tarzına uygun şekilde atfedilmesi gerekmektedir.

⁶⁸ Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 36.

⁶⁹ İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa Metafizik*, 145-147.

⁷⁰ İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa Metafizik*, 145-146; Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 38.

Tenzihi dilin bir diğeri önemli temsilcisi Musa İbn Meymûn'dur. O, Tanrı ve diğeri varlıkların aralarında hiçbir benzerlik bulunmayan iki ayrı kategoriye ait olduğunu ifade ederek tenzihi dil anlayışını tamamen bu farklı varlık alanına ait olan şeyler arasında herhangi bir bağın kurulamayacağı görüşü üzerine inşa eder.⁷¹ Çünkü İbn Meymûn'a göre benzerlik ilişkisinin kurulması ancak iki yakın türler arasında söz konusu olabilmektedir.⁷² Aynı şekilde yüz metre ve karabiberin acılığı arasında da bir benzerlik bulunmamaktadır. Zira bunlardan birisi nitelik bildirirken diğeri nicelik ifade etmektedir.⁷³

İbn Meymûn, negatif teolojinin aşırı bir versiyonunu sunmuş olup hem selefi Fârâbî'nin hem de halefi Thomas Aquinas'ın ötesine geçerek insana veya dünyaya uygulanan nitelikler ile Tanrı'ya uygulanan nitelikler arasında analogi ilişkisini dahi reddetmiştir. O, kutsal kitapların Tanrı ile ilgili sembolik ve metaforik terimler kullandığını kabul etse de bunların din dili probleminin incelendiği felsefi tartışmalarda ele alınmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴

İbn Meymûn, aşına olduğumuz kavramların Tanrı'yı tanımlamak için kullanıldıklarında ne anlama geldiklerini anlamadığımızı çok kez açıklamaktadır. *Delaletu'l-Hairin* adlı eserinde bazı kelimelerin anlamlarını inceleyerek bunların Tanrı'da mecazi kullanımlarını açıklamaya çalışırken şu uyarıda bulunmaktadır: "Onun yüceliğine, büyüklüğüne, gücüne, mükemmelliğine ve diğeri şeylere işaret eden tüm sayısız niteleme, tek ve aynı kavrama atıfta bulunmaktadır. Bu kavram onun özüdür ve onun özünün dışında hiçbir şey yoktur." Tanrı'nın özü bilinemez olarak kabul edildiğine göre bu tür terimlerin anlamları da bilinemez olmalıdır. İbn Meymûn'un tenzihi dil anlayışının temelinde iki ana ilke olduğu söylenebilir. Birincisi, aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın tüm bağımlı varoluşlardan tamamen ayrı olduğuna dayanan Tanrı tasavvurudur. Diğeri ise hatalı nitelemeler sonucunda oluşan yanlış Tanrı anlayışına sahip olan bir kimsenin, gerçekte var olmayan kendi hayal gücünün ürünü olan bir Tanrı'ya inandığı fikridir.⁷⁵

⁷¹ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, çev. Özcan Akdağ - Osman Bayder (Kimlik Yayınları, 2019), 139.

⁷² İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 139.

⁷³ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 140.

⁷⁴ Ehud Z. Benor, "Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology", *The Harvard Theological Review* 88/3 (1995), 340.

⁷⁵ Benor, "Meaning and Reference in Maimonides", 341.

Görüldüğü üzere o, Tanrı'ya olumlu sıfatlar atfedilmesi sonucunda kişinin yanlış bir Tanrı tasavvuruna sahip olacağı, bu durumda kişinin gerçekte o şekilde olmayan diğer bir ifadeyle kendi hayal gücüyle meydana getirdiği bir Tanrı'ya inanacağı üzerinde durmaktadır. İbn Meymûn'un Tanrı'ya pozitif sıfatların atfedilmesinin hayal ürünü bir Tanrı inancı ile sonuçlanacağı şeklindeki ifadeleri, onun teşbihi dile yöneltmiş olduğu ağır eleştirinin de temelini oluşturmaktadır. Zira Tanrı'ya olumlu nitelermeler atfedilmesin de bir beis görmeyen kimselerin, Tanrı'yı olduğundan farklı şekilde, kendi istekleri doğrultusunda anlamaya çalıştıkları için yanlış bir inanca sahip olacağı ifade edilmektedir.⁷⁶

İbn Meymûn'un Tanrı'yı olumlu sıfatlarla nitelemeyi mümkün görmemesinin nedeni, sıfatın atfedildiği şeyin dışında bir şey olması, atfedildiği şeye göre araz olmasıdır. Tanrı'nın zatından ayrı sıfatlara sahip olduğu ileri sürüldüğünde bunun birçok kadim varlığın kabul edilmesi manasına geleceğini ifade eden İbn Meymûn, sıfatlar konusunda İbn Sînâ ile aynı fikri paylaşmaktadır. Bir ve tek olması sebebiyle Tanrı'nın zatından başka bir sıfatının olmaması tüm sıfatlarının zatıyla bir, bundan dolayı da basit olması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁷

Tanrı'nın basitliğini bu nedenle de zatından ayrı sıfatlarının bulunmadığını ortaya koyan İbn Meymûn, onun hakkında teşbihi dile konuşmanın imkânı konusunu da ele almaktadır. O, teşbih kavramını "iki şey arasındaki nispet" olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle iki şey arasında nispetin yani bağın bulunması gerektiğini, herhangi bir bağ bulunmadığı takdirde onlar arasında teşbihin var olamayacağını ifade etmektedir.⁷⁸ O, "varlık" kelimesinin Tanrı ve insanlara tamamıyla farklı anlamda uygulanması gerektiğini ileri sürer. İlim, kudret, irade gibi sıfatlar, Tanrı ve diğer varlıklara atfedildiğinde ifade ettikleri anlamların aynı olmayacağını belirtmektedir.⁷⁹

Dolayısıyla niteliklere zatıyla sahip bir varlık olarak Tanrı ile ilim, kudret, hayat gibi bazı özelliklere ârızı olarak sahip olan insan ve diğer varlıklar arasında bir benzerlik

⁷⁶ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 620.

⁷⁷ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 135.

⁷⁸ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 151.

⁷⁹ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 152.

veya teşhik ilişkisinin bulunduğu düşünülemez. Bu nedenle İbn Meymûn söz konusu iki varlık arasındaki benzerliğin yalnızca isim yönünden geçerli olduğunu belirtmektedir.⁸⁰

İbn Meymûn, Tanrı'nın zatı ve sıfatlarının özdeşliği, sıfatların teşbihi gibi konuları ele aldıktan sonra, sıfatların Tanrı'dan tenzih edilmesi konusunu incelemiştir. Aşkın ve sonsuz kudrete sahip olan Tanrı hakkında tenzihi dil ile konuşma, onun mükemmelliğinde herhangi bir eksikliğe sebep olmayan en doğru konuşma biçimidir. Buna karşın onun hakkında teşbihi dil ile konuşma, Tanrı'nın kemalinde eksikliğe sebep olmaktadır. Tanrı'yı nitelenmek için en doğru yolun tenzihi yaklaşım olduğunu ifade eden İbn Meymûn teşbihi ve tenzihi sıfatların nitelenen şey hakkında bir belirleme ortaya koyması yönünden benzer olduklarını ifade etmektedir.⁸¹

Tanrı hakkında tenzih ve teşbihi dil ile konuşmanın ortak yönünü açıklayan İbn Meymûn, bu iki sıfat türünün hangi yönden ayrıldığını ortaya koymuştur. Buna göre teşbihi sıfatlar nitelenen şeyin mahiyeti hakkında bir şeye delalet ederken tenzihi sıfatlar nitelenen şeyin mahiyeti hakkında doğrudan bilgi vermemekte, dolaylı yoldan o şeyin mahiyetini bildirmektedir. Dolayısıyla tenzihi sıfatların Tanrı için daha uygun olacağını vurgulayan İbn Meymûn, bu türden sıfatların insanın Tanrı'yı mümkün olan en üstün şekilde anlaması için de yol gösterici olacağını belirtmektedir.⁸²

O, tenzihi sıfatların çokluğu ve Tanrı tasavvuru arasında doğru orantının var olduğunu buna göre Tanrı'yı tenzih eden sıfatların sayısının artması ile noksan kalmaya mahkûmda olsa Tanrı hakkındaki bilgimizin de artacağına işaret etmektedir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla gemi örneğini veren İbn Meymûn, gemi hakkında birinci kişinin sadece geminin var olduğunu ancak cevher mi araz mı olup olmadığını bilmediğini, ikinci kişinin geminin araz olmadığını bildiğini, üçüncü kişinin maden olmadığını, dördüncü kişinin canlı olmadığını, beşinci kişinin bitki olmadığını, altıncı kişinin doğal olarak meydana gelen bir şey olmadığını diğer kişilerin de gemi hakkında onun ne olmadığı ile ilgili farklı şeyler bildiğini ifade ederek, gemi tasavvuruna ulaşma noktasında her bir kişinin kendinden sonraki kişiden daha uzak olduğunu ifade etmiştir. Buna göre ilk

⁸⁰ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 152.

⁸¹ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 154.

⁸² İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 156.

kişinin yalnızca geminin ismini bildiğini ondan sonra ortaya konan tenzihi sıfatlarla gemi tasavvuruna dahada yaklaşıldığını belirtmektedir.⁸³

Buna benzer şekilde kişiyi Tanrı'yı bilmeye yaklaştıran da onun olumlu nitelermelerden nehyedildiği tenzihi sıfatlardır. Dolayısıyla İbn Meymûn'a göre Tanrı'yı mümkün olduğunca bilmeyi amaçlayan kişinin onu müspet sıfat ve niteliklerden tenzih etmesi gerekmektedir. Zira Tanrı'da olduğu sanılan ancak onda bulunmayan her türlü şeyin nehiy edilmesi kişiyi Tanrı'ya yaklaştıracak aksine Tanrı'ya çokça teşbihi sıfat yükleyenler ise Tanrı'dan daha da uzaklaşacaklardır.⁸⁴

İbn Meymûn, Tanrı'nın sıfatlarını kabul edenleri böyle bir inanca götüren nedenlerin, onu cismani olarak tasavvur edenleri bu anlayışa ileten nedenlerle benzer olduğunu savunmaktadır.⁸⁵ İbn Meymûn Tanrı'nın kudretini ve büyüklüğünü kavradıktan sonra ona noksanlık içermeyen sıfatları atfeden kişinin, "binlerce altını olan sultanı, sahip olduğu gümüşleri ile öven kimsenin durumuna benzetmektedir". Zira bu örnekte yaratılmışlar nezdinde Tanrı'ya atfedilen herhangi bir sıfat her ne kadar noksansız olsa da Tanrı söz konusu olduğunda yetersiz kalacağı vurgulanmıştır.⁸⁶

İbn Meymûn'un teşbihi dil ile Tanrı'nın bilinemeyeceği, onun bilgisine ancak tenzihi yolla ulaşılabileceğini savunmasının temelinde Tanrı'nın insanlardan tamamıyla farklı olduğu gerçeği yatmaktadır. İbn Sînâ veya ileri de değineceğimiz Aquinas'ın Tanrı ve yaratılmışlar arasında neden-sonuç ilişkisinin varlığını vurgulayarak benzer sıfatların teşvik veya analojik yolla olsun Tanrı'ya atfedilmesini mümkün gören anlayışının aksine İbn Meymûn Tanrı'nın diğer varlıklardan aşkınlık ve farklılığına vurgu yaparak ona hiçbir şekilde sıfat atfedilemeyeceğini ifade etmektedir.

O, Rudolf Otto'nun da ortaya koyduğu gibi Tanrı'nın tamamıyla başka olduğunu bu durumda Tanrı'nın tenzihi dili zorunlu kılan bir başkalığının ve eşsizliğinin ifadesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla İnsanın Tanrı hakkında ortaya koymuş olduğu açıklamalar onu ifade edememektedir. Tanrı ve insanın bilgisi iki farklı türe ait şeyler olmakla birlikte, Tanrı'nın zatı ve bilgisi aynı şey olması nedeniyle insanın Tanrı'nın özünü bilmeye aynı zamanda da özüyle bir olan mahiyeti hakkında konuşmayı arzulaması

⁸³ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 162.

⁸⁴ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 163.

⁸⁵ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 140.

⁸⁶ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 162.

ya da bunu denemesi dahi düşünülemez. İnsanın bunları arzulaması İbn Meymûn için Tanrı'nın bilgisine sahip olmayı istemesi ve çabalaması gibi olacaktır.⁸⁷

Tanrı'nın mutlak bilinmezliğine dayanan negatif teoloji ve bu teolojinin din dilindeki tezahürü olan tenzihi dile yönelik birçok eleştiri ortaya çıkmıştır. Bu eleştirileri temel başlıklar halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Tanrı'nın tam olarak bilinmez veya bilinemez bir özne olarak tasavvur edildiği böyle bir teoloji de o herhangi bir özne olmayacaktır. Bu nedenle negatif teolojinin yansıması olan tenzihi dil ile Tanrı hakkında konuşmak onun var olduğu konusunda dahi bir bilgi vermeyecektir.
2. Negatif teoloji ve onun yansıması olan tenzihi dil mistisizme yol açar veya mistisizmi gerektirir.
3. Tanrı hakkında salt tenzihi dil ile konuşmak bilinmez bir Tanrı tasavvuruna yani agnostisizme yol açar.
4. Negatif teoloji dolayısıyla da tenzihi dil dinsel doktrinleri ve dini hükümleri anlamsızlaştıracaktır.
5. Tenzihî dil, Tanrı'nın bilinemeyeceğini ve hakkında konuşulamayacağını iddia ederek sessizlik teolojisine sebep olmaktadır.⁸⁸

Tenzihi dilin temelinde yatan en önemli unsur, Tanrı'nın ontolojik olarak aşkınlığını ve üstünlüğünü koruma düşüncesidir. Bu düşünce biçimi bazen aşırıya kaçarak salt tenzihi Tanrı tasavvuruna dönüşmektedir. Salt tenzihi yaklaşıma göre hem Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hem de zatı ve sıfatları arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir. Tanrı'nın basitliği ilkesine dayanan bu yaklaşım yaratılmışlar ve aşkın varlık arasındaki ontolojik farkı ortaya koyması bakımından değerli olsa da salt tenzihi dilin benimsenmesi sonucunda oluşan Tanrı tasavvurumuzun bununla birlikte inancımızın bilgisel değerinin nasıl olacağına da ele alınması gerekmektedir.

Bir kişinin yalnızca tenzihi dili kullanarak Tanrı'nın mahiyeti hakkında mantıklı açıklamalarda bulunmasının mümkün olduğu söylenemeyecektir. Bu sebeple Tanrı hakkında bazı olumlu nitelermelerin söz konusu olması gerekmektedir.⁸⁹ Tenzihî dile

⁸⁷ Isaac Franck, "Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective", *The Review of Metaphysics* 38/3 (1985), 597.

⁸⁸ Franck, "Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God", 603-604.

⁸⁹ Çiftçi, "Teşbihisiz Tenzih Mümkün Müdür?", 127.

yönelik eleştirilerden birisi, Tanrı'ya atfedilen tenzihi ifadelerin diğer taraftan onun hakkında olumlu bir dilin kullanılmasının mümkün olacağı düşüncesini akıllara getireceği yönündedir. Tanrı'nın zati ve mahiyetinin bilinemeyeceğini savunmak aslında onun hakkında bazı şeylerin bilindiği sonucunu doğurmaktadır. Zira salt tenzih tam anlamıyla mümkün olabilseydi bizim Tanrı'nın ne olmadığını da bilemiyor olmamız gerekirdi. Bu sebeple bizim Tanrı'nın ne olmadığını bilmemiz, onun ne olduğu bilgisinden tamamen ayrı düşünülemezdir. Aynı zamanda Tanrı'nın ne olmadığını ileri sürmek, onun ne olduğu bilgisini de zorunlu kılacaktır.⁹⁰

Tanrı'nın ne olmadığı ifade edilirken olumlayıcı sıfatların zorunlu olduğu ile ilgili tenzihi dile yöneltilen dikkat çekici eleştirilerden birisi de Duns Scotus tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre Tanrı'nın ne olduğundan çok onun ne olmadığını bilebileceğimiz şeklinde bir ayırım yaparak Tanrı hakkında konuşmayı sağlayan yolun salt tenzihi dil olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Zira Scotus'a göre yapılan her olumsuzlama olumlu nitelemeyi barındırmaktadır. Çünkü biz Tanrı'dan herhangi bir nitelemeyi tenzih ettiğimizde yani o sıfatı ona uygun görmediğimizde bu fikrimizin kendisi de olumlu nitelemelerle inşa edilen Tanrı tasavvurunu gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla salt olumsuzlama ile Tanrı hakkında bilgi elde edilmesinin imkânsız olduğu söylenebilir.⁹¹ Tanrı hakkındaki olumsuzlama içeren bir nitelemenin doğruluğu da olumlayıcı bir nitelemeye dayanmaktadır. Örneğin daha önce verdiğimiz “Tanrı kötü değildir” ifadesinin doğruluğu diğer bir ifadeyle bizi böyle bir tenzihe iten unsur, “Tanrı iyidir” önermesinin kabul edilmesidir. Diğer birçok tenzihi nitelemenin doğrulamasının yapılması için de olumlayıcı dile ihtiyaç vardır.

Negatif teoloji olarak da isimlendirilen salt tenzihi yaklaşımda Tanrı hakkındaki tüm olumlu nitelemelerin ortadan kaldırılmasının gerekli olduğunun ileri sürüldüğü söylenebilir. Hiçbir nitelemeye izin vermeyen söz konusu yaklaşımın bu sebeple eleştirildiği görülmektedir. Çünkü tamamıyla olumsuzlanan bir Tanrı'nın var olduğundan ne kadar söz edilebilecektir.⁹² Dolayısıyla Tanrı hakkında ne olmadığını söylemek, onun gerçekte ne olduğu ile ilgili herhangi bir açıklama getirmemektedir. Bir varlık hakkında sadece olumsuzlamalar ile bilgiye ulaşılabileceğini savunmak, söz konusu varlığın

⁹⁰ Çiftçi, “Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?”, 128.

⁹¹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Kitabiyat Yayınları, 2004), 130.

⁹² Koç, *Din Dili*, 66.

kavranacağı ile ilgili bir garanti vermemektedir. Dahası bu anlayış, hakkında konuşulan varlığın bilinemez olduğu anlamına gelmektedir. Tanrı'nın olumsuzlama ile kavranacağını iddia etmek agnostisizm ile sonuçlanma tehlikesini barındırmaktadır. Örneğin, bir varlık hakkında “bu şey hayvan veya bitki değildir” şeklinde nitelemelerde bulunmak bizi o varlık hakkında bilgiye ulaştırmamakta bilakis hakkında nitelemeler de bulunulan şeyin dışındaki ihtimalleri de akla getirebileceği gerçeği de akılda tutulmalıdır. Olumsuzlamaların yapıldığı bu şey hayvan ya da bitki olmayabilir ancak bunların dışındaki her şey olma ihtimali söz konusudur. Dolayısıyla olumsuz nitelemelerin sayısının artırılmasıyla Tanrı hakkında bilgiye ulaşılabileceğini ileri sürmek, diğer taraftan Tanrı tasavvurunun kaybedilebileceği ihtimalini de barındırmaktadır.⁹³

Tanrı'nın ne olmadığını söyleyerek onun hakkında bilgiye ulaşılabileceğini ileri sürmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek o şeyin ne olduğu hakkında herhangi bir bilgi sağlamayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olmadığını söyleyerek onun kavranacağını iddia etmek eleştiriye açık bir yaklaşımdır. İbn Meymûn'nun Tanrı'nın ancak tenzihi dil ile kavranabileceği düşüncesini savunurken vermiş olduğu örnek bu anlayışın aleyhine çalışmaktadır. Zira onun vermiş olduğu örnekte geminin ne olduğu hakkında söylenen olumsuzlayıcı nitelemeler gemi dışındaki şeylerinde akla gelmesini mümkün kılmaktadır. Örneğin tüm bu olumsuzlamalar sonunda kişi gemi değil de araba hakkında bilgi edindiğini düşünebilecektir. Aynı durum Tanrı için de geçerlidir. Tanrı hakkında yapılan olumsuzlayıcı atıflar Tanrı'dan başka bir varlığı akla getirebilecek, kişiyi Tanrı kavramından uzaklaştırma tehlikesine itecektir. Diğer taraftan Tanrı hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceği iddiası bazı yönlerden Tanrı ile ilgili bir şeyin söylenmesi ile benzerlik göstermektedir. Tanrı hakkında bir şey söylenemeyeceğini ifade etmek mantığa ters bir ifade gibi gözükmektedir. Zira bunu ifade etmek Tanrı hakkında bir şey söylemek anlamına gelecektir. Tanrı'nın insan tecrübelerinden aşkın olduğu söylendiğinde Tanrı'ya tecrübelerimizi aşan anlamında olumlayıcı bir niteliğin atfedildiği görülecektir. Bu bakımdan tenzihi niteliklerde Tanrı hakkında iddia edildiği gibi herhangi bir şey söylenmiyor değildir. Aksine bu sıfatların olumsuzladığı anlamlar Tanrı'ya atfedilmektedir.

⁹³ Koç, *Din Dili*, 66; Çiftçi, “Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?”, 128.

Tenzihi dile getirilebilecek diğeri bir eleştirisi de Tanrı hakkındaki olumsuzlamaların, olumlularla benzer işlevi dahası Tanrı'yı daha iyi anlamayı sağlayıp sağlamadığı yönündedir. "Tanrı iyidir" denildiği zaman, bu ifadenin olumsuzlanmış biçimi olan "Tanrı kötü değildir" cümlesinin aynı anlamlara geldiğini söylemek ne kadar doğrudur? Dini inanca sahip kişiler nezdinde "Tanrı iyidir" nitelemesi "Tanrı kötü değildir" ifadesinden daha geniş bir anlama sahiptir. Tenzihi dilin ifadeleri kapsam bakımından pozitif dile nazaran daha geride kalmaktadır.⁹⁴ Tanrı'nın salt tenzihi bir anlayışla tasavvur edilmesi teistlerin kolaylıkla kabul etmeyeceği bir yaklaşım gibi gözükmektedir. İnanç sahibi kişiler, Tanrı'nın yalnızca aşkın ve mutlak olmadığını onun dünyaya müdahale eden, yaratan, kulların dualarına cevap veren bir varlık olduğunu kabul etmektedirler. Bu sebeple tenzihi dili savunanların Tanrı'ya sıfat atfedilmesini onun cisimleştirilmesi olarak görmelerine benzer şekilde, tenzihi dilin eleştirisini yapan düşünürler tarafından da, salt tenzihi anlayışın ateizme kapı araladığını savunanlar olmuştur.⁹⁵ Tenzihi dilin ateizm ile sonuçlanabileceği yönündeki itiraz Tanrı hakkında hiçbir şey iddia edilemiyor, insanın dili Tanrı'yı nitelemede tamamen yetersiz kalıyor ve iki varlık arasında hiçbir bağ bulunmuyorsa Tanrı'nın gerçekten var olduğu nasıl ileri sürülebilir, şeklindedir. İnsan bilgisinden kesin çizgiyle ayrıldığı kabul edilen bir varlık fikri agnostisizme kayma bir diğeri adımda da ateizm ile sonuçlanma tehlikesini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla teist bakış açısından tamamen aşkın, bilinemez ve ifade edilemez bir Tanrı'ya inanmak sorunlu bir yaklaşım olacaktır.⁹⁶

Tenzihi din diline getirilmesi muhtemel bir diğeri eleştirisi de söz konusu dilin Tanrı ve onun ilettiği mesajların yalnızca soyutlanan ve düşünülür alana sıkıştırılan bir konu olmaya itebileceğidir. Salt tenzihi dil ile dinin emir ve yasaları incelendiği takdirde tanrısal öğretiler araştırılan, sorgulanan, yaşantıya geçirilen, Tanrı ile irtibatı sağlayan unsurlar olmaktan uzaklaşarak, yalnızca nazari bir gerçekliği bulunan, başka hiçbir işleve sahip olmayan içi boş ifadeler haline gelecektir.⁹⁷

Bir başka itiraz da Tenzihi dilin Tanrı'yı hiçbir niteliğe veya sığata sahip olmayan varlık olarak tasavvur etmesinin, kendisine inanılmayan Tanrı tasavvurundan farksız

⁹⁴ Koç, *Din Dili*, 63; Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?", 129.

⁹⁵ Koç, *Din Dili*, 66; Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?", 129.

⁹⁶ Zikri Yavuz, "Din Dili", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 274.

⁹⁷ Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?", 131.

olacağı eleştirisine dayanmaktadır. Buna göre tüm niteliklerden arındırılmış yalnızca var olduğu bilinebilen bir Tanrı anlayışının kutsal kitaplarda yansıtılan ve teistlerin kabul etmiş oldukları Tanrı tasavvurundan tamamen farklı olacağı açıktır. Zira Tanrı'nın hiçbir şeye müdahale etmeyen, evrenle teması bulunmayan bir varlık olarak düşünülmesi teist geleneklerde mevcut olan Tanrı tasavvuruyla uyuşmayacaktır. İnanan açısından böyle bir Tanrı'nın varlığını kabul etme noktasında kendisini motive edecek herhangi bir güç kalmayacaktır. Zira tüm nitelikleri törpülenmiş bir Tanrı'nın, kendisine inanılmayan bir varlıktan farkı kalmaz. Salt tenzih fikrinin Tanrı'ya atfedilmesinde karşımıza çıkacak bir başka sorun, Tanrı, nitelenemeyen bir varlık olarak kabul edilmesi halinde, ona olumsuzlamaların da atfedilmesinin mümkün olmayacağı sonucunun doğmasıdır. Salt tenzih olumlu nitelikleri soyutlamanın yanından kural gereği diğer olumsuzlayıcı niteliklerin de Tanrı'ya atfını imkânsız kılacağından zata ve mahiyete sahip bir Tanrı'dan söz edilemeyecektir. Salt tenzihi dil bağlı olduğu ilkedен uzaklaşmamak için son tahlilde Tanrı'nın iyi olmadığını dahi söyleyememe aşamasına gelme ihtimalini de barındırmaktadır.⁹⁸

Çağdaş analitik felsefesinin önemli teist filozoflarından biri olan Alvin Plantinga da salt tenzihi dili eleştirenler arasındadır. O eleştirisinde öncelikle tenzihi dil anlayışının dayanmış olduğu öncülleri ortaya koyar. Buna göre tenzihi dil:

1. Tanrı, insan tecrübesini aştığı için onun gözlemlenmesi ve farklı şekilde tecrübe edilmesi mümkün değildir.
Dolayısıyla,
2. Dilimizdeki kavramlar veya ifadeler Tanrı'ya atfedilemez.⁹⁹

Plantinga tenzihi dilin bu iki temel öncüle dayandığını belirttikten sonra ilk önermenin Tanrı hakkında açıkça bir şey söylediğini bunun da Tanrı'nın insan tecrübesinden aşkınlığı olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple ilk önermeyi kabul eden kimsenin Tanrı'nın insan tecrübesini aştığını kabul etmesi gerekmektedir. Fakat bunu kabul eden kişi, ikinci önerme olan kavramlarımızın Tanrı'ya atfedilemeyeceğinin doğru olduğunu nasıl bilebilecektir. Tenzih dili savunan kimse, aynı anda hem Tanrı'nın insan tecrübesini aştığını bununla birlikte insan tecrübesini aşmanın ne anlama geldiğini

⁹⁸ Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?", 132.

⁹⁹ Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee : Marquette University Press, 1980), 23.

bilmesi gerekmektedir. Bu durumlardan biri bile doğru ise, kavramlarımızdan en az biri Tanrı'ya uygulanmaktadır. Sonuç olarak ikinci önerme yanlış olacaktır.¹⁰⁰

Tenzihi dile yöneltilen tüm bu eleştiriler, onun anlamsız veya gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu eleştirilerde itiraz edilen, tenzihi dilin Tanrı'nın insanlarca kavranması ve iki varlık arasında bağlantı kurma yolunu Tanrı'nın basitliği kaygısına dayanarak kısıtlamasıdır. Unutulmamalıdır ki Tanrı her ne kadar basit ve mükemmelliği gereğince aşkın olsa da evrenin yaratıcısı olması hasebiyle de yaratılmışlarla bağlantısı olan, insanların çeşitli şekillerde irtibat kurduğu bir varlıktır. İnsanın bazı nitelemeler atfettiği Tanrı, tüm bunlardan uzak, yalnızca gerçekliği bilinebilen olarak tasavvur edildiğinde daha önce de belirtilen sebeplerden ötürü agnostisizm ve ateizm tehlikesi kaçınılmaz olacaktır.

Sonuç olarak bütün niteliklerinden olumsuzlanmış yalnızca var olduğu bilenebilen bir Tanrı tasavvuru teist geleneklerde mevcut olan aşkın varlık anlayışıyla tam olarak uyuşmamaktadır. Böyle bir anlayışın benimsenmesi doğal olarak dünyadan tamamen uzaklaşmış diğer bir ifadeyle Tanrı olma niteliğini kaybetme riskiyle karşı karşıya olan aşkın varlığın söz konusu olmasına sebep olacaktır. Tenzihi dil Tanrı hakkındaki yanlış nitelermelerin önlenmesi açısından değerli olsa da, onunla ilgili olarak konuşmanın tek yolunun tenzihi dilden ibaret olduğunu savunmak indirgemeci ve yanlış bir anlayış olacaktır. Tanrı'nın ulaşılabilir, bilenebilir ve kavranamaz olarak kabul edilmesi dini inancında sonunu getirmek anlamına gelecektir. Öyleyse Tanrı hakkında konuşmanın doğru biçimi tenzihi ve teşbihi dilin bir arada kullanılması ile mümkün olacaktır. Zira Tanrı'nın ne olmadığı ile ilgili tüm ifadeler onun tümüyle tenzihine imkân vermemektedir. Kelam tarihinde de tenzihi savunan bazı mezheplerin, çeşitli dini problemlere çözüm önerileri getirirken teşbihi dile başvurdukları bilinmektedir. Tenzihi dilin tanımında dahi bu gerçek açıkça görülmektedir. Tenzih Tanrı'dan olumlu sıfatları ve nitelermeleri uzaklaştırmak anlamına geldiğine göre bu soyutlamanın olabilmesi için söz konusu sıfatların bilinmesi yani teşbihi dilden hareketle Tanrı'nın tenzih edilmesi gerekmektedir. Tanrı hakkında konuşurken teist kişi her ne kadar tenzihi, teşbihi ve temsili dili uygun şekilde kullansa bile atfettiği ifadelerin Tanrı'nın sahip olduğu özellikleri doğru olarak karşıladığını düşünmemelidir. Çünkü insan Tanrı'nın sıfatlarını

¹⁰⁰ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 24.

tecrübelerinden hareketle bilmektedir. Bunun da eksik bir Tanrı tasavvurunu barındırması gayet doğal bir durumdur.

Teşbihi dilin göz ardı edilerek salt tenzihi dilin kullanılması ile Tanrı hakkında konuşulmasının mümkün olmayacağı açıktır. Dilimizin sınırlı yapısı da din dili söz konusu olduğunda teşbihi dilin zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Zira noksanlıklar barındıran dilimizin Tanrı'ya tam anlamıyla referansta bulunan kavramları içerdiği söylenemeyeceğine göre ona dair konuşmanın anlamlı olabilmesi için bir takım teşbihi isim ve sıfatların söz konusu olması gerekmektedir. Ancak bu durum, salt teşbihi dilin geçerli olması gerektiği sonucunu çıkartmamaktadır. Gündelik dilden alınan kelime ve kavramların doğrudan Tanrı hakkında kullanılmasının son derece yanlış bir tutum olacağı açıktır. Böyle bir anlayışın kelimelerin tarihindeki müessesime felsefe tarihinde de antropomorfizm düşüncesine benzer bir yaklaşıma yol açacağı söylenebilir. Teşbihi dilin kullanılması bu gibi sorunları beraberinde getirme ihtimaline sahip olsa da salt tenzihi dilin doğuracağı, hiçbir niteliğe sahip olmayan diğer bir ifadeyle var olduğu bile ifade edilemeyen bir Tanrı tasavvurunun önüne geçilmesi için göz önünde tutulması gereken bir yaklaşım olduğu söylenmelidir.¹⁰¹

1.2.3.Sembolik Dil

Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğu konusunda ileri sürülmüş bir diğer anlayışta, din dilinin sembollerden oluşması gerektiği üzerinde duran sembolik dil yaklaşımıdır. Sembolik dil anlayışını benimseyenlerin temel düşüncesi, dil ile tecrübe arasında tam bir uyuşmanın söz konusu olmaması, dilin tecrübeyi layıkıyla ortaya koyamamasıdır. Başka bir deyişle dil ile ifade edilmesi neredeyse imkânsız olan, onun ifade edemediği gerçekliklerin dil dışında başka şekillerle anlaşılmasının mümkün olduğudur. Nasıl sanat, estetik gibi alanlarda olgulara karşılık gelen dil yerine kendisiyle birçok anlamın aktarıldığı, insana tecrübi hislerini aktarmada daha geniş bir alan sunan simge veya semboller çokça kullanılıyorsa, doğrudan tecrübe edemediğimiz Tanrı ve diğer dini konular hakkında da buna benzer bir dilin kullanılması ifade gücümüzün artmasına neden olacaktır. Kaldı ki insanın bağlı olduğu dinin temel unsurlarından olan

¹⁰¹ Koç, *Din Dili*, 70.

ibadet, dua ve benzeri şeyler sembolik olma özelliği gösterdiği için dinin sembolik bir dile sahip olduğu görülmektedir.

İnsanın dini olsun olmasın her türlü yaşamış olduğu tecrübeleri ifade etmede sembollerden yararlanması ve gündelik dilin barındırmış olduğu sınırlılıklar nedeniyle aktarmakta güçlük çektiği hususlara tam anlamıyla karşılık gelecek bir takım yeni sembol ve simgeler üretmesi onun kullanmış olduğu dil ile yetinmediğinin göstergesi niteliğindedir. Aristoteles'in rasyonel hayvan şeklinde tanımladığı insandan farklı olarak Ernest Cassirer'in (1874- 1945) simgeleştiren hayvan şeklinde yapmış olduğu tanım, insanın sembolik dili çokça kullanan bir varlık olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir.¹⁰² Dolayısıyla insanın semboller aracılığıyla dünyayı anladığı, hayatı boyunca tecrübe ettiği şeyleri anlamlandırmasında sembollere müracaat ettiğini söyleyebiliriz.

Sembol sözcüğü Yunanca sözleşme, simge, nişan gibi farklı anlamlara gelen “sumbolon” kelimesinden gelmektedir. Farklı birçok anlamı olmasına rağmen bu kavramın ilk akla gelen karşılığı bir araya getirmek manasına gelen “sum-ballein” fiilinden türemiş bir isimdir.¹⁰³ Sembol “bir düşünce, fikir, ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰⁴ Karşılıklı olduğu anlamlar dikkate alındığında kelime olarak, gösteren ve gösterilen olmak üzere iki parçanın bir araya getirilmesi anlamına gelen sembolün gösteren kısmı sembolize eden olarak anlaşılırken, gösterilen kısmı da sembolize edilen diğer parçayı oluşturmaktadır. Sembolize eden bölüm, insanın elinde olan onun tarafından açıkça bilinen kısım iken, sembolize edilen ise kendisine açıkça görünmeyen, anlamına sahip olmadığı, elde bulunmayan ifade etmektedir. Bu bakımdan sembolün öncelikli işlevi sembolize edici ve sembolize edilen arasında bağ kurmasıdır. Sembolün işlevinden de anlaşılacağı üzere iki ayrı mana ve dünyanın bir araya gelmesini sağlayan bir araç olma niteliğine sahiptir. Söz konusu iki anlamdan birisi somut dünya, diğeri ise doğrudan algılanamayan, olgular aleminin dışındaki aşkın alemdir.¹⁰⁵ Dolayısıyla sembollerin somut ve soyut alemleri birleştirme, ikisi arasında bağ kurulmasını

¹⁰² Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980), 34; Aliye Çınar, *Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 125.

¹⁰³ Hayreddin Kızıl, “Dini Sembolizm Üzerine”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (31 Ağustos 2018), 329.

¹⁰⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Sembol”, 765.

¹⁰⁵ Çınar, *Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi*, 125.

sağlama yönünden din ile doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Zira somut alemden edindiğimiz tecrübe ve bilgilerimizi temele alarak din ve onun konusu olan Tanrı'nın ifade edilmesi için sembollerden istifade edilmesi, insanı din ile bir araya getirmesi bakımından sembollerin teolojik konular içinde söz konusu olduğunu göstermektedir. Sembollerin ve bu türden ifadelerin din açısından olumlu tarafları bulunmakla birlikte olumsuz yönlere de sahip olması, din dili olarak sembolizmin ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Sembolik dilin daha iyi anlaşılması için bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden olan Paul Tillich'in (1886-1965) ortaya koymuş olduğu şekliyle sembolün özellikleri ve dini sembollerin diğer tür sembollerden ne şekilde ayrıldığı konusuna değinmek gerekir. Bunun içinde ilk olarak sembollerle çokça karıştırılan işaretin farklılığının ortaya konulması gerekmektedir. Öncelikle semboller, temsil ettikleri şeyin yerine geçmekle birlikte işaretler, kendisinin dışındaki başka bir şeyi göstermektedirler. Örneğin trafik işaretleri kırmızı ışıpta durulması, yeşil ışıpta geçilmesi gibi trafikte nasıl hareket edilmesi gerektiğini göstermekle birlikte bu gibi işaretlerin işaret ettikleri şeylerle veya hitap ettikleri araç veya yaya ile katılıma dayalı herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Onlar anlamlarını toplumsal veya uluslararası kabuller aracılığıyla elde etmektedirler. Ancak semboller temsil ettikleri şeye katıldıkları, onun yerine kullanıldıkları için sonradan değiştirilmesi veya ortadan kaldırılması son derece zordur.¹⁰⁶ Örneğin herhangi bir ülkenin bayrağı ele alındığında bu o ülkenin milli değerlerini, bağımsızlığını vb. gibi çeşitli şeyi temsil ederken temsil ettikleri şeylerle bütünleşerek kalıcı olmaktadır. Diğer taraftan işaretler, kendisine uyulması ile kişiyi yönlendirme aracı iken semboller düşünce veya anlayışa karşılık gelmektedirler. Dolayısıyla işaretlerin gösterdikleri şeyler ile ilişkileri yüzeysellik gösterirken semboller temsil ettikleri düşünce ile o kadar bütünleşirler ki, çoğunlukla o düşünce ve anlayış ile sembol arasındaki ayrım ortadan kalkar. Sembollerin bir başka özelliği normal şartlarda bizce kolayca kavranamayan konuların anlaşılmasını sağlamasıdır.¹⁰⁷ Semboller bu yönüyle duyu ve tecrübelerle doğrudan algılanamayan, fiziki dünyada hazır olarak bulunanların dışında bir şeyi açığa vurmaktadır.

¹⁰⁶ Paul Tillich, "Symbols of Faith", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni (Bloomington, Indiana University Press, 1968), 136.

¹⁰⁷ Tillich, "Symbols of Faith", 137.

Sanat ve edebiyatta sembollerden yararlanılarak farklı yollarla ulaşılamayacak gerçeklik derecelerine ulaşılmasına ve kapalı olan anlamların aktarılmasına olanak sağlanmaktadır. Semboller yalnızca normal şartlarda kapalı olan gerçeklik boyutlarını açmakla kalmamakta aynı zamanda ruhumuza dair kapalı olan gerçekliklerinde kavranmasına imkân vermektedir. Sembollerin bir başka özelliği meydana gelmelerinde, herhangi bir istek ve çabanın söz konusu olmamasıdır. Onlar, toplum veya topluluk içerisinde kendiliğinden ortaya çıkmakta veya benimsenmektedirler. Bu sebeple onların işlevlerini yerine getirmesi için toplum tarafından kabul görmeleri gerekmektedir. İnsanlar istedikleri için veya meydana getirilmesi noktasında ortaya konan çabaya göre oluşmamakta, uygun şartlar sağlandığında kendiliğinden var olmaktadır. Var olmaları için zaruri olan toplumsal kabul gibi şartlar sağlanamadığında ise semboller yok olmaktadır. Dolayısıyla yaşayan bir varlığa benzer şekilde semboller de büyüyüp ortadan kalmaktadır. Örneğin “kral” sembolü tarihin belirli bir zamanında var olmakla birlikte, zaman geçtikçe dünyanın çoğu yerinde bu sembol ortadan kalkmıştır.¹⁰⁸

Yukarı da sayılan sembole ait özelliklerin, dinin sembolik dili içinde söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak dini sembollerini diğerlerinden ayıran özellikler de bulunmaktadır. İlk olarak dini sembollerini diğer türden sembollerle değiştirmek mümkün olmamakla birlikte, birtakım bilimsel eleştirilerle onların varlığına son vermek de imkânsızdır. Onların ortadan kalkmasına neden olan şey ifade kazandıkları toplumda daha fazla kullanıma sahip olmamalarıdır.¹⁰⁹

Dini sembolik ifadeleri genel anlama sahip temel önermelere dönüştürmek imkânsız olmakla birlikte, dini olmayan önermelerin, dini sembollere dönüştürülmesi de söz konusu değildir. Zira dini sembolik ifadeler dini bir içeriğe sahip oldukları ve dini tecrübeye karşılık geldikleri için diğer önerme ve sembollerden ayrılmaktadırlar. Dindışı sembollerin temsil ettikleri şeylerle arasında bulunan ilişki anlama dayanmakla birlikte dini sembollerde bu ilişki çağırışımı ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle din dili, tecrübeye karşılık gelmemekte, onu çağırıştırmaktadır. Bu bakımdan temsil ettikleri şeyler bakımından sembollerini ikiye ayırabiliriz. Bu sembolden ilki, farklı dil ve kavramlarla bir şeyi daha açık şekilde kavrayabileceğimiz tarzda temsil eden sembollerdir. Diğeri ise

¹⁰⁸ Tillich, “Symbols of Faith”, 137.

¹⁰⁹ Tillich, “Symbols of Faith”, 138.

Tanrı hakkında kullanılan sembollerdir. Din dışı olarak da ifade edebileceğimiz bu semboller Tanrı hakkında kullanılan diğer tüm dini sembolleri kapsamaktadır.

İkinci tür sembol doğrudan Tanrı ile ilgili olması sebebiyle dini sembolizm bağlamında çok daha önemli olduğu söylenmelidir. Dini sembollerin asıl amacı dinin temsil edilmesi, dini tecrübemiz veya onun mahiyeti hakkında değil, tecrübelerin temsil ettiği bize doğrudan görünmeyen, tecrübe ve duyu alanının dışında kalan şeyler hakkında bilgi vermektir. Din ve Tanrı hakkındaki tecrübelerin nasıl ifade edilebileceği konusunda birçok yaklaşım ileri sürülmüştür. Sembolik din dili anlayışı da bunlardan birisidir. O, Tanrı hakkında konuşmanın ancak kendisiyle bizlere kapalı olan boyutlara ve anlamlara ulaştığımız, tek bir kavramla birden çok şeyi kastettiğimiz semboller aracılığıyla gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre din dilinde ifade edilmek istenen Tanrı, doğrudan olgulara karşılık gelen fiziksel dünya gibi hazır olarak kavranabilecek bir varlık olmaması nedeniyle somut gerçekliğe dayanan herhangi bir dilin onu ifade etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Tanrı söz konusu olduğunda kullanılacak dilin sembolik içerikli olması gerekmektedir.¹¹⁰

Sembolik din dilinin önde gelen temsilcilerinden olan Paul Tillich, insanın nihai ilgisinin sembolik olarak ifade edilmesi gerektiğini savunmuştur. Tillich, nihai ilgi olarak tanımladığı din ve imanın sembollerle ifade edileceğini bunların temel sembolünün Tanrı olduğunu belirtmektedir. İmanın doğası ve büyüklüğünü yalnızca semboller ortaya koyabilecektir. Bu sebeple herhangi somut gerçekliğe dayanan kavram onu doğrudan ve uygun şekilde aktaramamaktadır. Tillich, adına Tanrı densin denmesin bizi ilgilendiren şeyin sembolik bir anlama mutlaka sahip olacağını, bu sembolün de işaret ettiği şeye katılmakla birlikte kendisinin dışındaki bir şeyi temsil ettiğini bu nedenle de sembollere başvurmaksızın hiçbir şekilde imanın kendisinin ifade edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre dinin ve imanın dili sembollerin dilidir. Tillich'e göre dinin ve imanın dilinin sembollerden ibaret olması onların nihai ilgiye ilişkin bir durum olarak bahsettiği şeyin kapsamına girmesinin sonucudur. Din, doğrudan insanın nihai ilgisi anlamına geldiğinden bu alanın dili sembolik dil olacaktır. Tillich, dinin sembolden başka dili olmadığı ifadesine karşı "yalnızca sembol mü?" şeklinde bir soru yöneltildiğinde bu soruyu soran kişinin işaret ve sembol arasındaki farkı ya da kendisi dışındaki herhangi

¹¹⁰ Koç, *Din Dili*, 94.

sembolik olmayan dili ifade gücü bakımından geride bırakan sembolik dilin önemini anlamadığını belirtmektedir.¹¹¹

Bizim nihai ilgimizin temel sembolü Tanrı'dır. Bu sembol Tanrı'nın reddi de dahil tüm iman eylemlerinde bulunmaktadır. Tanrı sembolden başka bir şey değilse şöyle bir soru söz konusu olmaktadır. Tanrı, Tanrı'nın sembolü olmuyor mu? Tillich'in bu soruya cevabı, Tanrı, Tanrı'nın sembolü olmaktadır, şeklindedir. Buna göre Tanrı kavramı hakkında iki şeyin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Bunlardan ilki, nihailik unsuru ki bu kendinde sembolik olmamakla birlikte dolaysız tecrübelerimizin konusudur. Diğeri de somutluk unsurudur. Somutluk unsuru ise düzenli tecrübelerimizden alınmakta ve sembolik olarak Tanrı'ya uygulanmaktadır. Tanrı, inancın temel sembolüdür ancak tek sembolü olduğu söylenemez. Ona atfettiğimiz niteliklerin örneğin, güç, sevgi, adalet vb. hepsi sonlu tecrübelerden alınmış olup sonluluk ve sonsuzluğun ötesinde olan Tanrı'ya sembolik olarak uygulanmaktadır. Tanrı'ya, her şeye gücü yeten dendiğinde güç ile ilgili tecrübelerimiz, kendi nihai ilgimiz olan Tanrı'yı sembolize etmek için kullandığımızı göstermektedir. Fakat bu istediği şeyi yapan en yüksek varlık hakkında bir açıklama veya tanımlamada bulunmak anlamına gelmemektedir. İnsanın Tanrı'ya yüklemiş olduğu geçmiş, gelecek ve şimdi ile ilgili tüm fiilleri ve nitelikleri için aynı durum geçerlidir. Bunlar bizim günlük tecrübelerimizden alınan sembollerdir ve Tanrı'nın gelecekte yapacağı ve belirli bir zamanda yaptığı şeyler hakkındaki bilgiler değildir. İman da bu şekildeki hikayelere inancın aksine ilahi eylemlerle ilgili nihai ilgimizi ifade eden sembollerin kabul edilmesidir. Buna göre Tillich için iman dini sembollerin kabulüne karşılık gelmektedir.¹¹²

Sembollere bağlı olarak dolaylı bir dilin dinin ve Tanrı'nın ifade edilmesi için kullanılması, bizim için açık olmayıp aşkınlığa sahip olan şeyi anlaşılır kılmakla birlikte somut dilin kullanılmasında karşılaşılan problemlerden olan temsil edilen şeyin anlamına ve değerine zarar verilmesini engelleyerek bu işlevini gerçekleştirmektedir. Zira gündelik dil Tanrı için kullanıldığında onu tam olarak ifade edememekte, Tanrı'yı olduğu şekliyle değil de bizim kendisi hakkındaki noksan bilgimiz ve tecrübemizi yansıtmaları sebebiyle karşılamak istediği şeyin anlamını çarpıtma tehlikesini de barındırmaktadır. Ancak

¹¹¹ Tillich, "Symbols of Faith", 138-139.

¹¹² Tillich, "Symbols of Faith", 140.

semboller, Tillich için, gündelik dilin aksine bize farklı anlam boyutlarının var olduğunu göstererek, nihai ilgi dediği Tanrı ve din hakkında daha isabetli bir ifade gücü sağlamakta, bu nedenle de temsil edilen şeyin yanlış anlaşılmasına engel olmaktadır. İmanın diğer sembolleri toplumsal ve insani olaylarda, kelime ve kutsal kitaplarda bulunan ilahi olanın tezahürleridir. Tillich için “tüm kutsal obje alemi bir sembol hazinesidir”. Kutsal şeyler kendilerinde kutsal değil, kendilerini de aşarak nihai ilgi olan kutsallık kaynağına işaret etmeleri bakımından kutsaldır.¹¹³ Diğer bir ifadeyle dini semboller, Tillich’in nihai ilgi olarak adlandırdığı Tanrı’yı temsil etmeleri bakımından dini sembol kategorisine girmekte, böylelikle kutsal niteliğine sahip olmaktadırlar. Dini olmayan sembollerin kişiye açık olmayan gerçeklik boyutunu göstermesi ve doğrudan somut gerçeklikleri temsil etmesi onların kutsal veya dini sembol olarak adlandırılmalarını sağlamamaktadır. Dini semboller aşkın alana dair olan Tanrı ve insanın Tanrı ile tecrübesini ortaya koyan dini temsil etmesi nedeniyle büyük öneme sahip olmakla birlikte somutu temsil etmemesi sebebiyle somut kavramlara dönüştürülmemesi gerekmektedir. Sembollerin somuta indirgenmesi, onların işlevselliğini ortadan kaldırarak dini olanın ifade edilmesi noktasındaki öneminin de yok sayılmasına neden olacaktır. Semboller kapalı olan anlam boyutlarını açması ve temsil ettikleri şeyin doğasına katılarak onun mahiyetine zarar vermemesi bakımından nihai olan Tanrı hakkında konuşmada yegâne dil olmaktadırlar.¹¹⁴

Tillich, sembolik dili savunması sebebiyle kutsal kitaplarda geçen çeşitli ifadelerin hakiki anlamda anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre kutsal kitaplarda “Tanrı, peygamberlere konuştu” veya “İlah benim çobanımdır” ifadesindeki gibi Tanrı ne insanlar gibi fiziksel bir konuşmaya sahiptir ne de onların anladığı şekilde bir çobandır. Bunların tamamı Tanrı’yı temsil eden sembollerdir. Gündelik dilde sembolik ifadelere rastlanmakla birlikte dini sembollerin içeriği farklıdır. Örneğin bir kişinin sağlam karakterli olduğu söylendiğinde anlatılmak istenen, o kişinin zorluklar karşısında dirençli ve güvenilir olmasıdır. Bu türden ifadelerin birer yüklem olduğunu belirten Tillich, dini içerikli olan cümlelerin somut karşılığı olanlar gibi anlaşılmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü ona göre Tanrı, aşkın, sonsuz ve mükemmel olduğundan,

¹¹³ Tillich, “Symbols of Faith”, 140-141.

¹¹⁴ Mircea Eliade, *Images and Symbols*, çev. Philip Mairet (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), 14.

yaratılmışlar gibi noksanlıklara sahip değildir. Böyle bir varlığı temsil edecek dilin sembolik olması bir zorunluluktur.¹¹⁵

Tillich, Tanrı'nın tamamıyla başka olduğunu belirtmekle birlikte diğer varlıklar gibi olmadığını aksine varlığın zemini olduğunu ifade eder. Bundan dolayı da Tanrı hakkında hakiki anlamda olumlayıcı nitelemelerle konuşmanın mümkün olmayacağını, bu türden nitelemelerle konuşmanın Tanrı'yı olduğundan başka göstermesi nedeniyle söz konusu ifadelerin kullanılması yerine susulması gerektiğini ileri sürmüştür. Tanrı hakkında söylenen ifadelerin literal anlamda alınmasıyla da onun sonsuzluğu ve mükemmelliği ortadan kalkacaktır. Sıfatların literal okunması, Tanrı'yı sonlu ve nedenli olanların seviyesine indirgeyecektir. Tanrı için kullanılan, "O, sevgidir, merhametlidir, mutlak kudret sahibidir" gibi sıfatlar bizim tecrübemizden elde edilmektedir. Bu sebeple Tanrı'ya lafzi olarak uygulanamazlar. Lafzi veya literal ne şekilde kabul edilirse edilsin, Tanrı'nın hatalı temsiline dolayısıyla da dinin tahrif edilmesine sebep olmaktadır. Böyle bir durumdan kaçınmak için yapılması gereken Tanrı'ya işaret eden sıfatların sembolik olarak kabul edilmesidir.¹¹⁶ Tillich'e göre "Tanrı dünyayı yarattı", "Tanrı peygamber gönderdi" gibi ifadelerin tamamında Tanrı hakkında sembolik olarak konuşmaktayız. Gönderdi yüklemi dilimizde kullandığımız şekilde hakiki manada kabul edildiğinde Tanrı'nın zaman ve mekâna bağlı, yaratılmışlar gibi eylemde bulunan, fiillerinde nedenselliği barındıran bir varlık şeklinde anlaşılacağı açıktır. Buna benzer şekilde diğer yüklem ve sıfatlar da hatalı anlaşıldığında, başlı başına dinde batıl olacaktır.¹¹⁷

Tanrı hakkında herhangi bir iddia da bulunulamayacağını düşünen Tillich, Tanrı şu sığata ve niteliğe sahiptir şeklindeki ifadeleri kullanmamızın dilimizin onu temsil etmedeki noksanlığından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Sembollerin dahi onun hakkında hakiki bir anlama karşılık gelemeyeceğini, ancak nihai olan ve insan arasında bir bağı mümkün kılması nedeniyle sembollerin önemli bir fonksiyona sahip olduklarını belirtir. Dilimiz aracılığıyla Tanrı için ileri sürülmüş iddialar onu doğrudan nitelemeye çalışırken, semboller dolaylı yoldan, kendi dışındaki bir şeye işaret etmeleri bakımından temsil edilenin doğasına aykırı bir iddiada bulunmamaktadır. Tillich, sembollerin dini

¹¹⁵ Peterson vd., *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*, 426.

¹¹⁶ Paul Tillich, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball (New York, Oxford University Press, 1969), 62.

¹¹⁷ Tillich, *Theology of Culture*, 63; Paul Tillich, "Din Dilinin Doğası", çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 234.

dilde geçerli olabilecek tek seçenek olduğu üzerinde durmakla birlikte, mitlerinde temelde sembol görevi gördüğünü ifade etmektedir.

Dini semboller her şeyden yalıtılmış olarak meydana gelmemektedirler. Onlar, Yunanca da ki “mythos” kavramından gelen ve mit olarak ifade edilen Tanrı hakkındaki hikayelerde birleşmektedirler. Mitlerde tanrılar, insan kişiliğine benzetilen, birbiriyle sevgi, mücadele ilişkisine sahip, dünya ve insanın yaratılması gibi zaman ve mekân içerisinde eylemlerde bulunan kişileştirilmiş figürlerdir. Onlar kültürel ve dinsel gelenekleri insana veren ve bunları koruyanlardır. İnsan ırkına yardım etmekle birlikte onu tehdit de ederler. Mitlerin özellikle Antik Yunanda etkileyici bir şekilde ön planda olduğu söylenebilir. Ancak mitolojilerde bulunan özellikler tüm mitolojilerde ortaktır. Yunan, Hint, İran mitolojilerinde farklı hiyerarşik düzende Tanrılar bulunmaktadır. Tüm bu mitler, kültürden kültüre değişmekle birlikte temelde aynı şeyi içermektedir. Bu da insanın nihai ilgisinin ilahi figür ve eylemlerde sembolize edilmesidir. Bu nedenle mitler ilahi olanla insanın etkileşimini konu edinen dini sembollerdir. Onlar, sembol olmaları sebebiyle tüm dini eylemlerde bulunmaktadır. Zira dinin dili semboldür. Mitler saldırıya uğrayıp, eleştirilmesinin yanında aşkın bir konuma da yerleştirilmektedirler. Mitlerin eleştirilmesinin temel sebebi onların sıradan tecrübelerdeki malzemeleri kullanmalarıdır. Tanrıları aşkın ve mükemmel olan doğasına aykırı olacak şekilde zaman ve mekanla sınırlı olan bir çerçeveye yerleştirmektedirler.¹¹⁸

Her ne kadar Tanrı hakkında sınırlayıcı ifadelerden oluşan hikayeler mitler de karşımıza çıksa da, kabul edildikleri ve ortaya çıktıkları dönemin Tanrı algısını yansıtmaları noktasında nihai olanı temsil etmesi bakımından sembol olarak düşünülmesi gerekmektedir. Tillich doğal veya tarihi olsun tüm mitlerin, insanın sonsuz olan ilgisini ifade etmek için gerekli olan semboller olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre diğer dinler gibi Hristiyanlık da mitleri kullanmadan aşkın olanı ifade edemeyecektir. Mitlerin Tanrı’yı yaratılmışların derecesine indirmesi bakımından birçok tek tanrıcı dinler tarafından eleştiriye konu olduğunu belirten Tillich, mitlere yapılan eleştirilerin mitlerden arındırma anlamında “demitolojizasyon” olduğunu ifade etmekle birlikte, kutsal kitaplarda geçen mitolojik unsurların sembol olarak kabul edilmesi ve herhangi bir bilimsel ya da başka bir şekilde değiştirilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Tillich’e göre

¹¹⁸ Tillich, “Symbols of Faith”, 140-141.

mitler başka mitlerle yer değiştirilebilseler de kişinin dini veya ruhani yaşantısından çıkarılması mümkün değildir. Onlar nihai ilgimize dair sembollerin bir araya getirilmesi olduğundan, sembollerin isteğe bağlı olarak yok edilemeyen şeyler olması niteliğini kendilerinde barındırdıkları söylenmektedir.¹¹⁹

Farklı kültürlerdeki mitler ortaya çıktığı ve kabul gördüğü kültürün Tanrı tasavvurunu yansıtmaları bakımından birer sembol olarak nitelenebilecektir. Tillich'in sembol olarak tanımladığı kavramlar somut veya soyut, doğrudan anlaşılabilir veya anlaşılmasın herhangi bir şeyi temsil eden ve temsil ettiği şeye katılan ifadeler olduğundan, mitler de teist dinlerin aşkın Tanrı inancına ters düşen anlayışları barındırır da belirli bir toplumun nihai ilgisi hakkında temsil işlevini gören unsurlar olması nedeniyle sembol olarak anlaşılabilir. Tillich'in savunmuş olduğu sembolik dile getirilebilecek eleştirilerden birisi de bu nedenle söz konusu olmaktadır. Zira kapsayıcı bir din dili ortaya koymak amacıyla, mevcut olan her türlü Tanrı tasavvurunu içerisine alan, bu Tanrı tasavvurlarının farklı temsillerinden olan mitler dahil olmak üzere diğer ifadelerin sembol olduğunu dolayısıyla Tanrı hakkında söylenmiş anlamlı birer konuşma biçimi olarak kabul edilmesi durumunda hangi sembolün doğru hangisinin yanlış olduğu noktasında karar vermenin mümkün olmadığı bir yaklaşımın ortaya çıkacağı açıktır. Tillich'in sembollerin kapsamını genişleterek aşkın veya insan biçimci Tanrı anlayışının temsil edildiği tüm ifadeleri bu tanım içerisine alarak, bu ifadelerin tamamını anlamlı din dili kategorisine dahil etmesi, ateizm ve teizm gibi birbirine zıt iki Tanrı tasavvurunun savunulduğu yaklaşımlarda var olan sembollerin tamamının doğru kabul edilmesi gibi gerçeğe örtüşmeyecek bir din dili anlayışının ortaya çıkmasına yol açacaktır. Bu da her dinin ortak özelliği olan hakikati bildirme noktasında kendisinin tek ve yegâne yol olduğunu vurgulayan hükümleri barındırması gerçeğiyle ters düşmektedir.

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve bu konuşmanın nasıl olması gerektiği konusunda dolaylı bir dili savunan, bundan hareketle sembolik dil anlayışını benimseyen düşünürlerin, böyle bir yaklaşımı kabul etmeleri konusunda belli başlı sebeplerin var olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, teşbihi dilin barındırmış olduğu antropomorfizm tehlikesinden kaçınma kaygısıdır.¹²⁰ Bu nedenle tenzihi dile benzer şekilde sembolik dil

¹¹⁹ Tillich, "Symbols of Faith", 142.

¹²⁰ Koç, *Din Dili*, 99.

anlayışı da duyu ve tecrübeler aracılığıyla öğrenilmiş sıfat ve niteliklerin doğrudan Tanrı'ya atfının mümkün olmayacağı, bu türden nitelemelerin Tanrı'nın aşkınlığı ve mükemmelliğine aykırı olması sebebiyle yanlış bir Tanrı tasavvurunu ortaya çıkaracağı düşüncesine sahiptir. Sembolik dilin, gündelik dildeki ifadelerin antropomorfizme yol açma noktasındaki kaygısı gayet tabii olmakla birlikte bazı eleştirilecek taraflara da sahip olduğu söylenebilir. Salt teşbihi yaklaşımla, insanın sahip olduğu niteliklerin lafzi anlamlarıyla hiçbir değişikliğe gidilmeksizin Tanrı'ya atfı son derece ilkel bir Tanrı tasavvurunun oluşmasına sebep olacaktır. Fakat antropomorfist Tanrı tasavvurunun önlenmesi ve böyle bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olan salt teşbihi dili eleştirmek amacıyla, tüm teşbihi niteliklerden kaçınılması da aynı şekilde doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira tüm teşbihi nitelemeleri yok saymak, Tanrı'nın sahip olduğu mükemmelliklerin içeriğini boşaltmak manasına gelecek, bu da Tanrı'nın hakkında konuşulamayan, var olduğu dahi söylenemeyen bir varlık olarak anlaşılmasına neden olacaktır. Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olabilmesi için teşbihi dilin kullanılması zorunluluk gibi gözükmektedir. Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili bilgi edinmenin yegâne yolu, bir kısım teşbihi nitelemelerin kabulünden geçmektedir.

Tillich'in de kabul etmiş olduğu dinin dili semboliktir ve her şeyin sembolik bir anlamı vardır düşüncesi, din dilini yalnızca sembolden ibaret görmesi nedeniyle, Tanrı hakkında mevcut olan nitelemeleri, onun hakkında hakiki bilgi vermek yerine, onu temsil eden semboller olarak kabul etmek, salt tenzihi dilin düşmüş olduğu indirgemeci din dili anlayışıyla aynı kapıya çıkıyor gibi gözükmektedir. Çünkü Tanrı'ya atfedilen sıfatları onun varlığına dair temsillerde bulunan semboller olduğunu ileri sürmek, aynı zamanda bu sıfatların Tanrı için gerçeği yansıtmayan iddialar olarak görülebileceğinin de göstergesi niteliğindedir. Salt sembolik dil de bir nevi Tanrı hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceğinin kabul edilmesi anlamına gelen tenzihi dil ile aynı konuma sahip olmaktadır.

Sembolizmin, temsili din diliyle benzer olduğu düşünülebilecekse de iki yaklaşımın belirli bir şekilde farklı olduğu söylenmelidir. Temsili dilde Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfedilirken, sembolizm tenzihi dilin yol açtığı agnostisizm ile sonuçlanma ihtimalini barındırması nedeniyle hatalı bir yaklaşım olarak düşünülmüştür. Din dilini sembollerden ibaret görmek, Tanrı hakkındaki nitelemeleri hakiki anlamda ifade edilmemesi gereken şeyler olarak kabul etmek, mahiyeti hakkında hiçbir bilgiye

ulaşamadığımız, yalnızca uzaktan temsil etmekle yetinilen bir anlayışa yol açacağından agnostik Tanrı tasavvurunu söz konusu yapmaktadır.¹²¹

Sembolik yaklaşım bazı düşünürler tarafından da sadece insan arzularını tatmin etmek amacıyla, faydalı kurgular olarak, arzu edilen davranış veya duygu tarzlarını üretmeye yardımcı olmak için benimsenen anlayış olarak görülmüştür. Sembolik dilin aşırı versiyonuna yapılmış olan bu eleştirinin haklı olduğu söylenebilir. Zira sembolik dilin savunmuş olduğu görüşler göz önüne alındığında, sembol olduğu düşünülen ifadelerin hiçbir karşılığı bulunmayan zihin tarafından üretilen kavramlar olduğu sonucu çıkabilmektedir.¹²²

Tanrı hakkında kullanılacak dilin ne olduğu konusunda sembolik dilin kabul edilmesinde etkili olan ikinci neden, gündelik dilin olgusal dünyadaki şeyleri nitelirmede yeterli olurken, aşkın varlık söz konusu olduğunda ise yetersiz kalması bunun sonucu olarak gündelik dille nitelenen Tanrı'nın somutlaştırılma ve noksan bir şekilde nitelenebilme ihtimalinin bulunmasıdır. Bu görüş tenzihi dilin kabul edilmesinde de rol oynayan temel nedenlerden birisidir. Çünkü kullanmış olduğumuz dil vasıtasıyla diğer varlıklar için geçerli olan kavram ve ifadelerin Tanrı hakkında da ileri sürülmesi onun için uygun olmayan, ifadelerin sınırlandırdığı bir Tanrı tasavvurunun oluşmasına sebep olacaktır. Bu bakımdan somut dilsel ifadelerin Tanrı hakkında kullanılmasının son derece yanlış olduğu açıktır.¹²³

Tanrı hakkında dolaylı yoldan konuşulması gerektiğini savunan sembolik dil anlayışı, söz konusu konuşmanın yalnızca sembolik dil ile mümkün olabileceğini ileri sürdüğü takdirde, bu konuşmanın ne ile ilgili olduğunu ortaya koyacak birtakım göstergelerin veya kuralların bulunmasının gerekli olduğu gibi bir durum meydana gelecektir. Sembollerle neye işaret edildiği konusunda herhangi bir göstergenin bulunmaması durumunda öncelikli olarak Tillich'in sembol olduğunu ifade ettiği "Tanrı" kavramı ile neyin kastedildiği bilinmemekle birlikte, onu temsil etmek amacıyla kullanılan sembollerin karşılıklarının ne olduğunun saptanması da zor olacaktır. Örneğin, Tanrı için âlim, her şeye gücü yeten gibi nitelermeler yerine, hangi anlama karşılık geldiği

¹²¹ Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief* (Mcintosh Press, 2008), 311.

¹²² Bevan, *Symbolism and Belief*, 311.

¹²³ Koç, *Din Dili*, 101-103.

noktasında bir fikre sahip olamadığımız sembollerin kullanılması sonucunda hangi niteliklere sahip olduğunu bilemediğimiz bir Tanrı anlayışının oluşması mümkündür.

Tanrı için kabul edilen sembollerin karşılıkları konusunda bilinmezlik bulunuyorsa, gerçek anlamlarıyla benimsenen kavram ve ifadelerden daha doğru veya onlardan daha az yanlış olduğunun söylenmesi de mümkün olmayacaktır. Karşılıkları bilinmeyen semboller ile, ne anlama geldikleri konusunda bilgiye sahip olduğumuz kavram ve ifadelerin doğruluk ve yanlışlık bakımından karşılaştırılması imkânsızdır. Kullanılan sembollerin daha az veya çok yeterli olduğunu ileri sürmek de sorunu çözmeyecektir. Yanlış olan bir şeyin bir dereceye kadar yeterli olduğunu söylemek nasıl mümkün olacaktır? Bu, sembolün bazı hakikatleri içerip bazılarını içermediğinin söylenmesi ile yapılabilir. Dolayısıyla bir sembolün daha yeterli olabilmesi için daha doğru ve daha az yanlış olması gerekecektir. Örneğin, elipse daire denmesi, kare denmesinden daha doğru olacaktır. Çünkü elipsin eğriliğe sahip olması ve düz çizgilere veya köşelere sahip olmaması sebebiyle daire ismi daha uygundur. Diğer taraftan yeterlilik ile ilgili bu açıklama dini sembollerde geçerli değildir. Aynı mantık dini sembollere uygulandığında Tanrı için bazı kavramsal parçaların söz konusu olacağı açıktır. Tanrı için bazı sembollerin diğerlerinden daha çok veya az uygun olduğunun ileri sürülmesi daireden soyutlanabilecek “eğri” alt kavramının onun için doğru olmasına benzer şekilde Tanrı hakkında da bazı sembollerin uygun bazılarının uygun olmadığı manasına geleceği kavramsal parçalanmaya neden olacaktır.¹²⁴ Dolayısıyla sembollerin Tanrı hakkında neyi karşıladıklarını gösteren bir veya daha fazla gerçek anlama sahip kavramların var olmasının gerekli olduğu gerçeğinden hareketle, Tanrı için bir takım sıfat ve nitelermelerin kullanılmasının sembolizmin iddia ettiği gibi yanlış olmadığı söylenebilir.

Bu sebeple Tanrı hakkında herhangi bir hakiki anlama sahip ifadenin bulunmasına müsaade etmeyerek, yalnızca sembollerin kullanılmasında ısrar etmek, sembollerin temsil ettikleri şeyin ne olduğunu tam olarak belirleyemediğimiz takdirde anlamdan yoksun bir din dilini savunmamıza yol açacaktır. Gerek tenzihi gerekse sembolik dilin ortak kaygısı olan, Tanrı’nın zatı itibariyle bilinemeyeceği bu nedenle de olumlayıcı dil

¹²⁴ Walter Terence Stace, *Time And Eternity An Essay In The Philosophy Of Religion* (Princeton Press, 1952), 92-93.

ile nitelenemeyeceği sebebiyle onun hakkında dolaylı bir dilin kullanılması gerektiğine dayanan görüş her ne kadar haklılık payına sahipse de söz konusu dolaylı dilin işaret ettiği şeyin ne olduğu konusunda emin olmak için bir takım dolaysız ifadelerin de kabul edilmesi gerekmektedir. Sembolik ifadelerin Tanrı ile ilgili hakiki şeye karşılık geldiği ileri sürülüyorsa temsil edilen şeyin ne olduğunun açıkça ortaya konulabiliyor olması gerekmektedir. Bu sorunu çözüme kavuşturmak amacıyla sembolik ifadelerin karşılıkları konusunda sembollere başvurulmasının da pek geçerli bir tarafı olmayacaktır. Zira bu durum sembolü sembolle açıklamak gibi teselsül barındıran bir hali oluşturacaktır.¹²⁵

Sembolik dilin kabulünde karşılaşılan bir diğer problem, sembollerin farklı toplum ve insanlar tarafından farklı şekillerde benimsenmesidir. Diğer bir ifadeyle herkes tarafından kabul edilerek tüm zaman dilimlerinde geçerli olan sembollerin varlığından söz edilemeyecektir. Bu sembol denilen şeyin toplum, kültür, dini inanç, bireysel tecrübe ve bilgi birikimi gibi nedenlerle değişebileceği anlamına gelmektedir. Çeşitli nedenlere bağlı kalarak farklılık gösteren semboller ile Tanrı hakkında nasıl konuşulacağına çözüme kavuşturulması gereken bir sorun olacağı ortadadır. Her kişi veya toplum sahip olduğu kültür, tecrübe ve bilgi birikimine bağlı kalarak ortak kabullerle oluşan sembollerin Tillich'in ifadesiyle insanın nihai ilgisi olan Tanrı'yı ifade etmek amacıyla doğru olduğunu ileri sürdüğünde din dili konusunda birden çok doğruluk iddialarının söz konusu olacağı söylenebilir. Bu durumun da din dili probleminin çözümü konusunda tatmin edici bir cevap getirmediği görülecektir. Zira Tanrı hakkında konuşmanın ne şekilde olacağı ile ilgili çok sayıda sembolün doğru olduğunu ileri süren iddialar ortaya çıktığında söz konusu problem çözüme kavuşturulmak yerine, yeni bir tartışmanın meydana gelmesi gibi bir durumla karşılaşılma ihtimalinin olacağı açıktır. Dolayısıyla kişi, toplum ve kültür gibi çeşitli faktörün meydana gelmesinde temel rol oynadığı sembollerden hangisinin Tanrı'nın temsil edilmesini veya onun hakkında konuşulmasını mümkün kılacağı sembolik dilin eleştiriye tabi tutulabileceği bir diğer önemli noktadır.¹²⁶

Sembolik dilin Tanrı hakkında geçerli olacak yegâne dil olarak kabul edilmesi sonucunda çok çeşitli sembolik ifadelerin varlığı, bizi hangi sembolün kullanılması

¹²⁵ Paul Edward, "Being Itself and Irreducible Metaphors", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni (Bloomington: Bloomington, Indiana University Press, 1968), 147.

¹²⁶ Frederick Sontag, "Word of Silence: The Context for God", *God in Language*, ed. Robert P. Scharlemann - Gilbert E. M. Ogotu (New York: Paragon House Publishers, 1987), 135-138.

gerektiği gibi bir soruyla karşı karşıya getirmektedir. Doğru sembolik ifadelerin belirlenmesinde ve Tanrı hakkında konuşmamızı mümkün kılacak sembolün neler olduğunun belirlenmesi ile neyin sembol olup neyin olmadığına saptanması noktasında dikkate alınacak ölçütün ne olduğu cevaplanması son derece zor bir sorudur.¹²⁷

Sembolik dile Tanrı hakkında konuşma noktasında müracaat edilmesinde karşılaşılan en önemli sorunlardan birisi de olgulardan hareketle oluşturulan sembollerin temsil ettiği düşünülen Tanrı ile karıştırılma ihtimalinin bulunmasıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın zatına ve aşkınlığına ters düşmeyecek sembolik ifadelerin kullanılmasına dikkat edilmelidir.¹²⁸ Tanrı'nın aşkınlığına aykırı olarak ileri sürülen bir sembolik ifade, onun temsil edilmesinden ziyade hiçbir şekilde sınırlandırılmayacak olan aşkın varlığın belirli kalıplara sıkıştırılması tehlikesini barındıracaktır. Bunun sonucunda Tanrı'yı temsil ettiği kabul edilen söz konusu sembol, onun aşkınlığına uygun olmamakla kalmayıp Tanrı yerine kullanılarak zati itibariyle o sembolün işaret ettiği şeye sahipmiş gibi algılanacaktır. Bu şekilde tasavvur edilen bir Tanrı'da sınırsız, aşkın gibi çeşitli mükemmelliklerin ortadan kalktığı, diğer bir ifadeyle Tanrı olarak isimlendiremeyeceğimiz sıradan bir varlığa inanılması gibi bir durumu meydana getirecektir. Tillich'in gündelik dilin Tanrı'yı tanımlamada yetersiz kaldığı ileri sürülerek Tanrı'nın aşkınlığı sebebiyle dil ile ifade edilemediğinin kabul edilmesi sonucunda onun hakkında susulmasının daha doğru olacağı yönündeki iddiası, bizi Tanrı'yı yanlış nitilemeden alı koyması bakımından salt teşbihi dilden daha değerlidir. Ancak bu din dilinin ortadan kaldırılması anlamına geleceğinden kabul edilmesi zor bir yaklaşım olacaktır. Bir şey hakkında her türlü konuşma, o şeyin dışarıdan algılanması sonucunda gerçekleşeceğinden, Tanrı söz konusu olduğunda onun bizim tarafımızdan algılanmasının mümkün olmayacağı ileri sürülerek Tanrı ile ilgili susulması gerektiği düşünülmekte ve bu durumun insanın sınırlılığı ve Tanrı'nın aşkınlığı gerçeğinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Ancak bu yaklaşımın din dili sorununa cevap olmayacağı aksine sorunun geçiştirilmesi manasına geleceği açıktır.¹²⁹

¹²⁷ Yavuz, "Din Dili", 277.

¹²⁸ Koç, *Din Dili*, 104.

¹²⁹ Rudolf Bultmann, "What Sense is There to Speak of God", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni (Bloomington: Bloomington, Indiana University Press, 1968), 193.

Sembolik dilin kabul edilmesinde etkili olan üçüncü ve son faktör ise bu anlayışı benimseyenlerin kutsal kitaplardaki ifadelerin lafzi olarak alındığında büyük problemlere sebep olduğunu düşünmeleridir.¹³⁰ Sembolik dil yaklaşımına götüren bu gerekçenin haklı olduğu söylenmelidir. Zira din dili konusunda ortaya konan görüşlerden birisi de tüm niteliklerin doğrudan Tanrı'ya atfedilmesinde bir sakınca görmeyen salt teşbihi din dilidir. Teşbihi din dili, kutsal kitaplarda bulunan Tanrı hakkındaki dolaysız anlatımların göstermiş olduğu gibi söz konusu sıfat ve nitelermelerin herhangi bir yorum ve değişikliğe uğratılmadan Tanrı için geçerli olacağını ifade ederek antropomorfist bir Tanrı tasavvuruna kapı aralamıştır. İnsan biçimci bir Tanrı anlayışını ileri süren görüşlere bakıldığında bunların en önemlilerinden birisi mücessimedir, bunların tamamının Tanrı hakkındaki sıfat ve nitelermeleri lafzi manada kabul ettiği görülecektir. Sembolik din dilinin salt teşbihi dilin neden olduğu problemlerin ortaya çıkmasına engel olma çabası doğal karşılanması gereken bir kaygı olmakla birlikte problemli olduğu kabul edilen anlayışı eleştirmek ve onun sebep olduğu sorunların üstesinden gelmek amacıyla ortaya konan yaklaşımın eleştirilen dil anlayışından farklı olduğu söylenemeyecektir.

Sembolik dil, kutsal kitaplarda yer alan Tanrı hakkındaki niteleme ve sıfatların lafzi veya sözlük anlamlarıyla kabul edilmesine karşı çıksa da bu eleştirinin pratiğe yansımayıp zihni boyutta kaldığı söylenmelidir. Çünkü nitelermelerin lafzi olarak kabulünü eleştiren ve bu noktada farklı anlayışlar sunan temsili dil gibi çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Ancak temsili dil hiçbir şekilde sembolik dil gibi hakiki anlama gelebilecek kavramları reddetmeyip, bunların Tanrı ve diğer varlıklara uygun olacak şekilde atfedilebileceğini ileri sürmesi bakımından pratikte geçerliliği olabilecek bir eleştiriyi ortaya koymaktadır. Aksine sembolik dil temsili veya tenzihi dil gibi Tanrı hakkında kullanılan sıfatların doğrudan kabul edilmesine karşı çıksa da ne temsili ne de tenzihi dil anlayışının, bazı niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesini uygun gören yaklaşımını barındırmaması diğer bir ifadeyle Tanrı hakkında ancak gerçekliği bulunmayan semboller ile konuşulacağını ileri sürmesi nedeniyle bir bakıma din dilinin de mümkün olmayacağını ileri sürülmesine sebep olacaktır.

Semboller, nihai ilgiyi yalnızca temsil etme işlevini yerine getirebilecekse, ortada Tanrı için hiçbir gerçeklik ifade etmeyen bir din dili yaklaşımının var olduğu

¹³⁰ Koç, *Din Dili*, 106.

söylenebilecektir. Bu da sembolik dilin, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı konusunda teşbihi sıfatları benimseyenlere yönelik sadece zihinde mevcut olan, gerçekte karşılığı olmayan bir eleştiriyi ileri sürdüğünü gösterecektir. Salt teşbihi dile yönelik ileri sürülen eleştirilerde temsili dil ile tenzihi dilden bahsedilmesi, bu yaklaşımın temelde tüm olumsuzlayıcı nitelermeleri yok sayan din dili görüşünü benimsemesine rağmen Tanrı hakkında olumsuzlayıcı nitelermeler aracılığıyla konuşmayı mümkün görmesi, bununla birlikte salt teşbihi dil noktasında sembolik dile nazaran çok daha ayağı yere basan bir eleştiri ortaya koyması nedeniyledir. Zira, sembolik dil sembol olarak kabul edilen kavramları Tanrı'ya işaret etmekten ibaret görmesiyle eleştirdiği dil anlayışına benzemekle birlikte, sıfatların lafzi olarak kabulüne yapmış olduğu eleştirinin pratik karşılığı olmayan yalnızca zihni boyuta sahip bir itirazı yansıttığı ifade edilmelidir.

Sembolik dil yaklaşımının aşırı versiyonu kabul edildiği takdirde Tanrı hakkında hakiki manada hiçbir şekilde konuşulamayacağını savunulduğu bir anlayış ortaya çıkacaktır. Bu durum, dinin dilinin de olmadığını ileri sürmekle aynı anlama gelecektir. Dil, diğer alanlar da olduğu gibi dininde vazgeçilmez unsurunu oluşturmaktadır. Dindar kimsenin durumu göz önünde bulundurulduğunda inanılan din için dilin önemi açıkça görülmektedir. Dinin yalnızca sembollerden oluşan bir ifade gücüne sahip olduğunun ileri sürülmesi, dinin dilden yoksun olduğu sonucunu doğuracağından dinin bilgi verici yönünün de ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Dine dair bilgi ve hakikatler ancak dil aracılığıyla elde edildiğinden, dilden söz edilemediği bir alan hakkında bilgiden de bahsedilemeyecek, kutsal kitaplarda geçen ifadelerin, inanç ile ilgili emirlerin bir anlamı da kalmayacaktır. Dilin varlığını yitirmesiyle tüm dini emir ve yasaklar geçerliliğini yitireceğinden dine inanmanın da bir manası kalmayacaktır.

Dilin var olan bilgi birikiminin korunması ve nesilden nesile aktarılmasını sağlama işlevine sahip olması nedeniyle dilin yokluğunda din dilinin barındırdığı her türlü bilginin korunması, bireyler ve toplumlar arasında aktarılması da mümkün olmayacaktır. Bu sebeple tüm dini ifadelerin yalnızca sembolik olduğunu, gerçekliklere sahip olmayan temsillere karşılık geldiğini belirtmek ve tek gerçekliğin nihai ilgi anlamına gelen Tanrı olduğunu ileri sürmek dinlerin sahip oldukları kendine has niteliklerini görmezden gelerek, belirli dine inanmanın anlamsız olduğu gibi bir sonuca varacağından gerçeklikle uyuşmayacaktır. Din dilini sembollerden ibaret görmek dili

etkisiz kılarak dinlerin varlığını tehdit edeceğinden dini dolayısıyla da Tanrı'yı içi boş kavramlar olarak görmekle aynı kapıya çıkacaktır.

Sembolik dil tüm dinlerin barındırdığı ve sembol olarak nitelenecek şeyleri anlamlı kabul etmesi sebebiyle kapsayıcı bir din dili yaklaşımı olma özelliğine sahip gibi görünse de din dili ibaresini oluşturan din ve dil gibi unsurları tehdit etme ihtimalini barındırması nedeniyle din dili problemine tatminkâr bir çözüm önerisi sunduğu söylenemeyecektir. Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri süren görüşlerden biri olan sembolik dil, salt teşbihi ve tenzihi dilin sebep olduğu bazı problemleri aşmaya çalışması bakımından kayda değer bir yaklaşım sunsa da, bu konuşmanın yalnızca semboller ile olacağını ileri sürmesi bakımından bu sembollerin neye karşılık geleceği, hangi kavramların sembol olarak kabul edileceği gibi çeşitli konulara mantıklı ve güvenilir bir cevap getirmekten uzaktır. Tanrı'yı temsil ettiği düşünülen sembolik ifadelerin karşılıkları hakkında getirilen açıklamalar onun kapalılığını gidermekte yetersiz kalmaktadır. Sembollerin karşılıkları dolayısıyla da ne anlama geldikleri bilinmediği takdirde dindar kişinin kullandığı sembolik dilin anlamlı olduğu noktasında tereddüde düşerek dini ifadelerinin doğruluğuna inanması da beklenemez. Dolayısıyla dile getirilen dini ifadeye inanılmaması, dindarın onunla ilgili davranışta bulunmaya da teşvik etmeyecektir. Sembolik dilin barındırmış olduğu tüm bu problemler aşırılığa kaçılmadığı takdirde din dili açısından yararı bulunan, ancak en güvenilir ve yegâne dil olarak düşünülmesinin mümkün olmadığı bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

1.2.4. Temsili Dil

Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri sürenlerin önermiş olduğu diğer bir dil ise temsili dildir. Temsili dil, insan hakkında kullanılan isim ve sıfatların Tanrı için kullanıldığında da aynı anlama geldiğini ifade eden teşbihi dil ile Tanrı'yı bütün olumlu sıfatlardan soyutlayarak onun hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri süren tenzihi dil arasında orta bir yol önerir.

Temsili dil, Tanrı'nın ontolojik bakımdan diğer varlıklardan aşkın ve bütünüyle farklı olduğunu dolayısıyla onun zatı ile ilgili gerçek bilgiye ulaşmamıza imkân verecek herhangi bir sıfatın literal anlamıyla ona atfedilemeyeceğini ifade etmesi açısından tenzihi dille benzerlik arz etmektedir. Buna karşın iki varlık arasında var olduğu kabul edilen

neden-sonuç ilişkisi gereğince yaratılanların, yaradana bazı hususlar itibariyle benzeyeceği bu sebeple de iyilik, merhamet gibi kavramların her iki varlık için de söz konusu olabileceği düşünüldüğünden teşbihi dil ile de birtakım ortak yönlerinin olduğu söylenebilir. Temsili dil, söz konusu dil anlayışlarına benzemekle birlikte, tenzihi dilin aksine Tanrı hakkında olumlu konuşmanın mümkün olduğunu dolayısıyla onun olumlu sıfat ve isimlerle nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Diğer taraftan teşbihi dilin insan için kullanıldığında hangi anlama geliyorsa Tanrı için kullanıldığında da aynı anlamı ifade edeceği görüşünden farklı olarak sıfatların her iki varlığa da ne farklı ne de aynı anlamda değil ancak benzer anlamda atfedilebileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla temsili dilin her iki din dili yaklaşımı arasında ortada bir yer aldığı söylenebilir. Bu bakımdan Tanrı hakkında konuşmayı salt teşbihi ve tenzihi dil ile mümkün görmenin sonucunda ortaya çıkan antropomorfist ve agnostik Tanrı tasavvurunun önüne geçilebileceği ifade edilmektedir.

İnsanlar için geçerli olan dilsel ifadelerin Tanrı için de mümkün olacağı savunulduğunda tek anlamlı bir dil kabul edilecektir. İki varlık kategorisi için farklı anlamda kullanılabilmesi ileri sürüldüğünde ise birden fazla anlam içeren bir dil kullanmanın gerekliliği savunulacaktır. Hem aynı hem de tamamen farklı dilin kullanılmasının gerekli olduğu savunulduğunda ise teşbihi ve tenzihi dilin salt biçimde kabulü sonucunda söz konusu olan problemlerin varlığını koruyacağı açıktır. Her iki dilin de aşırı kullanılması sonucu ortaya çıkan problemleri ortadan kaldırmak için temsili dile göre yapılacak şey, Tanrı'nın aşkınlığına aykırı, onun antropomorfist bakış açısıyla anlaşılmasına neden olacak tüm teşbihi sıfatların ondan soyutlanmasıdır. Tüm teşbihi nitelermeler soyutlanarak onun zatına uygun olmayan, onda noksanlık meydana getirecek sıfatlar ortadan kaldırılmakta böylelikle ona atfedilecek nitelermelerin sınırları belirlenmektedir. Tanrı, zati gereği kendisi için uygun olmayan sıfatlardan tenzih edildikten sonra, mükemmelliğinin bir gereği olarak ona atfedilecek sıfatların yaratılmışlardan farklı şekilde noksansız ve en mükemmel tarzda atfedilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan temsili dil ile Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri sürenlerin önerdiği yol, olumsuzlamadan sonra olumlama, olumsuzlamadan sonra olumsuzlama şeklinde özetlenebilir.

Düşünce tarihinde Tanrı hakkında konuşmanın temsili dil ile mümkün olduğunu söyleyen en önemli filozoflardan birisi hiç şüphesiz Thomas Aquinas'tır. Thomas

Aquinas, temsili dil anlamına gelen analogi kelimesini kullanmaktadır. Nitekim iki kavram da aynı anlama karşılık gelmektedir. İslam düşüncesinde ise temsili dil ifadesi yaygındır. Özellikle İslam düşünce tarihinde birçok ismin din dili konusunda Aquinas kadar ayrıntılı olmasa da temsili dile yer verdiği görülmektedir. Tenzihî dil başlığı altında zikrettiğimiz İbn Sînâ, İbn Meymûn'a benzer şekilde Tanrı'nın zatı itibariyle tam anlamıyla bilinemeyeceğini dolayısıyla onun zatına atfedilen birçok sıfatın olumsuzlanması gerektiği fikrine sahip olsa da, yaratan-yaratılan arasında benzerlik ilişkisinin mevcut olduğunu da kabul etmesi sebebiyle kategorik farklılık göz önünde bulundurulmak kaydıyla Tanrı ve insan için bazı benzer niteliklerin yüklenebileceğini ileri sürmüştür. Ancak İbn Sînâ'nın temsili dilin kabulü noktasında Aquinas kadar ayrıntılı açıklamalarda bulunmadığı hatırlatılmalıdır. Diğer birçok İslam filozofunun da Tanrı'nın sıfatları konusunda selbi sıfatların yanında subuti sıfatları da kabul etmesi bu düşünürlerin birtakım niteliklerin Tanrı'ya atfını mümkün görmeleri bakımından onların temsili dili göz ardı etmediklerini göstermektedir.

Daha önce de üzerinde durulduğu gibi Aquinas'ın analogik dil aracılığıyla iki farklı yaklaşımı birleştirmeye çalıştığı dolayısıyla da din dili konusunda orta yolu benimsediği görülmektedir. Onun iki zıt yaklaşımı birleştirmek ve Tanrı hakkında antropomorfizm ve agnostisizme düşmeksizin konuşmanın nasıl mümkün olduğunu açıklamak amacıyla ulaştığı sonuç şu şekilde ifade edilebilir: İnsanın sahip olduğu bilgi kapasitesi ve dilinin ilahi olanı ifade etmede kesin olarak yetersiz kalacağı açıktır ancak bu yetersizlikten hareketle Tanrı hakkında hiçbir şey söylenemeyeceği sonucu çıkarılamaz. Tanrı hakkında ne salt teşbihi ne de tenzihi dil ile konuşmanın mümkün olmadığını ileri süren Aquinas'ın bu bağlamda üç farklı dil çeşidinden bahsettiği söylenmelidir. Bunlar tek anlamlı, çok anlamlı ve benzer anlamlı dil şeklinde sıralanabilir. Söz konusu ayrıma göre, Tek anlamlı dil, bir kelimenin veya kavramın, aynı şekilde iki farklı cümle içinde kullanılması sonucunda söz konusu olmaktadır. “Kedi siyahtı” ile “Kedinin ismi Boncuk'tur” denildiğinde bu iki cümlede kullanılan kedi kelimesi iki cümlede aynı anlamlarda kullanılmıştır. Din dilinde ise durum gündelik dilden çok daha farklıdır. Zira gündelik dilde kullanılan kavram ve sıfatların aynı anlamı

ifade edecek şekilde Tanrı için de kullanmak doğru değildir. Çünkü aynı anlamda kullanıldığında Aquinas'a göre antropomorfist Tanrı tasavvuru söz konusu olmaktadır.¹³¹

Diğer taraftan dilin tamamen farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılması da aynı şekilde mümkün olmamaktadır. “Ahırda bir at var” ve “Topu bana at” cümlelerinde geçen at kelimesi yapısı gereği aynı olmalarına rağmen iki cümlede tamamen farklı anlamlarda kullanılmışlardır. Aquinas'a göre din dilinin bu şekilde olması da düşünülemezdir. Ona göre Tanrı hakkında herhangi bir ifade diğer kullanımlarından tamamı ile başka bir anlama geliyorsa, susmak dışında din dilinin varlığından söz edilemeyecektir. Bunun aksine biz “Tanrı sever” veya “Tanrı mutlak adalet sahibidir dediğimizde gerçekte Tanrı'nın seven ve mutlak adalet sahibi olduğunu söylemiş olmaktadır. Aquinas bununla kavramın içi boşaltılmadan insan için kullanıldığındaki anlamın bir kısmını Tanrı'ya aktaracak kadar yeterli olduğunu kasteder.¹³² Dolayısıyla onun analogi dil teorisine göre, dini içeriğe sahip kavram ve ifadelerin anlamları, diğer varlıklara uygulandığındaki anlamlarıyla ne aynıdır, ne de birbirinden tamamen farklıdır. Burada kullanılan kavram, isim ve sıfatlar benzer anlama sahiptir. Örneğin “Tanrı iyidir” ifadesinin nasıl anlaşılacağı konusunda Aquinas analogi teorisine göre, iyi kavramının hem Tanrı hem de yaratılmışlar için kullanıldığında aynı anlama gelmeyeceğini aynı zamanda iki farklı anlamda da kullanılmadığını ileri sürmektedir.¹³³ Temsili dil benimseyen en önemli isimlerden olan Aquinas, kendi ifadesiyle analogik dil ile ilgili bu başlık altında değinilen hususlardan çok daha ayrıntılı açıklamalar da bulunmaktadır. Ancak analogik din dili diğer bir ifade ile benzer anlam teorisi çalışmamızın ana konusunu oluşturan ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir.

1.3.Tanrı Hakkında Konuşmak Mümkün Değildir

Din dili problemini teşkil eden Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığı sorusuna olumlu cevap veren ve böyle bir konuşmayı mümkün gören teşbihi, temsili, sembolik ve tenzihi dil yaklaşımlarının yanında temelde din dilinin anlamdan yoksun olması sebebiyle Tanrı hakkında konuşmayı anlamsız olarak nitelendiren ve bu minvaldeki görüşlerini farklı şekillerde delillendiren anlayışlar da söz konusudur. Bu

¹³¹ Michael B. Wilkinson - Hugh N. Campbell, *Philosophy of Religion for A2 Level* (Continuum, 2009), 35.

¹³² Wilkinson - Campbell, *Philosophy of Religion for A2 Level*, 36.

¹³³ Michael Peterson vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Osman Baş vd. (Küre Yayınları, 2018), 513.

anlamda düşünce tarihinde doğrulama ve yanlışlama ilkesinden hareketle iki yaklaşım ortaya çıkmıştır.

1.3.1.Doğrulamacı Yaklaşım

Düşünce tarihinde özellikle modern felsefenin kurucularından sayılan Descartes (1596-1650) ile birlikte felsefenin konusu ontolojiden epistemolojiye doğru evrilmiştir. Bu anlamda bilginin doğası, mahiyeti ve bilgiye nasıl ulaşılabileceği gibi konular önceki döneme nazaran daha sistematik bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. Nitekim Platon ve Aristoteles'ten beri devam eden maddenin mi yoksa idenin mi önce geldiği sorusu Aristoteles ve onu takip edenler tarafından madde şeklinde cevaplanırken Platon'nun görüşünü benimseyenler ise idenin önceliğini vurgulamışlardır. Batı modern düşüncesinin ilk dönemlerinde Descartes ile maddenin önceliği Aristoteles'e benzer şekilde kabul edilmiş, bu düşünce şekli son dönemde pozitivist yaklaşımın öncülerinden olan Bertnard Russell (1872-1970) ve George Edward Moore (1873-1958) tarafından benimsenmiştir. Modern dönemde idenin önceliğine dayanan felsefe ise Kant ve onu takip eden düşünürler tarafından savunulmuştur. Felsefenin temel konularından olan bilginin kaynağı sorununa akıl, duyu ve tecrübe gibi farklı temellere dayanan cevaplar verilmiştir. Benzer şekilde maddeyi önceleyen pozitivist düşünürler de bilginin kaynağını maddesel dünyanın algılanmasını sağlayan duyu ve tecrübeye dayandırmışlardır.¹³⁴ Bilginin temeline duyu ve tecrübeyi yerleştiren düşünürler buradan hareketle bilginin anlamlı olup olmadığı konusunda doğrulama ilkesini yani bilginin anlamlı olabilmesi için duyu ve tecrübeyle doğrulanabilir olma şartını ileri sürmüşlerdir. Doğrulama ilkesini savunan pozitivist düşünürlerin yanında yanlışlama ilkesini benimseyen düşünürlerce de felsefenin konusu maddi olanla sınırlandırılmış ardından hangi araştırmanın felsefi sayılacağı, felsefenin kendine özgü metodu ve bu metodun kurallarının neler olduğu gibi konuların ortaya konulması gerekmiştir.

Pozitivistler ve analitik düşünceyi benimseyenler felsefenin gayesine en uygun olan yöntemin analiz olacağını belirtmişlerdir. Felsefenin yönteminin analiz olduğunun ileri sürülmesi, bu düşünceyi savunanlar açısından felsefeyi yalnızca dili çözümlene işlevini yerine getiren bir bilim dalı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Anlamlı

¹³⁴ Ali Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı; Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 6-7.

olarak görülen önermeler tanımı gereği kendilerine yalnızca analiz yöntemi uygulanabilen oluşturulmuş birlikler olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla felsefe de bu önermeleri incelemesi sebebiyle ona uygun yöntemin analiz olduğu düşünülmüştür. Dil felsefesi incelendiğinde felsefenin işlevi hakkında farklı yorumlar getirilmiş olsa da doğrulama ve yanlışlama ilkelerini benimseyen yaklaşımların ortak kabul ettiği şey, “felsefenin fonksiyonu, dilin anlamını analiz etmektir” şeklindedir.¹³⁵

Russel ve Moore gibi pozitivistlerle birlikte analitik felsefecilerin varmış oldukları bu tanım, diğer bir ifadeyle felsefenin fonksiyonunun dilin analizi olduğunun ifade edilmesi, onun bakış açısını daraltmıştır. Felsefenin dilsel ifade ve önermelerin analiz edilerek, anlamlı olup olmadığının ortaya konulması gibi bir işleve sahip olduğunun ileri sürülmesi aynı zamanda onun konu itibarı ile somut olanla sınırlı tutulması dolayısıyla da metafizik konuların ele alınmaması anlamına gelecektir. Bunun da dini içeriğe sahip her türlü bilginin veya ifadenin analiz edilmesinin önüne geçilmesine neden olduğu söylenebilir. Felsefenin, bu görüşü benimseyenlerce diğer pozitif bilimlere yardımcı bir alt bilim olarak algılandığı görülmektedir. Pozitivist ve analitik filozoflar için gündelik dilin anlaşılması zor bir amaç olarak görülüp bu dildeki anlamların kesin, açık ve mantıksal doğruları içermeyen aksine gizli tutan bir mahiyete sahip olduğu düşünülmüştür. Diğer bilimlerde gündelik dilin bu kapalılığından nasibini almıştır. Zira bilim adamları dilin sebep olduğu sıkıntılarla yüzleşmekte, deneysel yöntemle incelenen, doğruluğu ve yanlışlığı tespit edilen konular çözüme kavuşturulamayan dilsel karışıklıklardan ayıramamaktadır. Bu nedenle bilimin gündelik dilin neden olduğu açmazları gidermesi için felsefenin yardımına ihtiyacı vardır. Dolayısıyla felsefenin yapması gereken dilsel çözümlenme ve analizle gündelik dilin sorunlarını gidermek, doğruluğu ve yanlışlığı belirlenebilen önermeleri diğerlerinden ayırmaktır. Başka bir ifadeyle pozitivist analitik filozoflara göre felsefenin görevi “felsefi buğdayı, yılların biriktirdiği samandan ayırmak ve felsefeyi bilginin, belirli bir görevi ve bir yöntemi olan temel branş haline getirmektir.”¹³⁶

Görüldüğü üzere felsefe yalnızca dilin analiz edilmesi işlevini yerine getirerek bilimin karşılaştığı dilsel karışıklıkları gidermeye yarayan bir araç gibi düşünülmektedir.

¹³⁵ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 7.

¹³⁶ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 8-9.

Felsefenin konu, yöntem ve fonksiyon açısından belirli bir tanımının yapılması onun sınırlarının belirlenmesi başka bir ifadeyle kalıplara sokulması anlamına gelmektedir. Yalnızca maddi olanı konu edinip, gündelik dildeki ifadeleri analiz ederek, anlamlı olanı olmayandan ayırıp, bilimsel araştırmayı zorlaştıran, dilsel kapalılığı gideren bilim şeklindeki felsefe tanımı, ahlak, din ve buna benzer diğer alanlarda sistematik soruşturma ve düşünmeyi sağlayan felsefenin bilinçli olarak belirli bir alana hapsedilmek istendiğinin göstergesi niteliğindedir. Bu bölümde ele alacağımız doğrulama ve yanlışlama teorileri ve bu teorileri benimseyen çeşitli filozof ve düşünürler temel olarak böyle bir felsefe tanımını kabul ederek bu tanımdan hareketle, dini ifadelerin anlamı konusundaki görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Batı'da ortaya çıkan analitik düşünce içinde oluşan pozitivism akımının devamı niteliğinde olan ve incelemelerini çoğunlukla dil konusunda yoğunlaştıran mantıkçı pozitivismine dine karşı olan yaklaşımı din dilinin mahiyeti ve imkânı konusunda da devam etmiştir. Mantıkçı pozitivistler dini kavram ve ifadeleri doğrulama ve yanlışlama ilkesiyle sınıyarak dilden her türlü metafizik unsurları uzaklaştırmayı amaçlamışlardır. Metafiziğe karşı benimsenen olumsuz yaklaşımın mantıkçı pozitivism ile ortaya çıkmadığı bu anlayışın tarihsel olarak daha eskilere dayanan rasyonelleştirme yaklaşımının son evresi olduğu söylenmektedir. Bu anlayışa göre fiziki dünyanın rasyonelleştirilmesi matematik ve geometri bilimleri vasıtasıyla gerçekleştirilmiş, son adım olarak dilin rasyonelleştirilmesi kalmıştır. Bunun için yapılacak iş, dilin analiz edilmesi olmakla birlikte bu görevi yerine getirecek bilimin felsefe olduğu ileri sürülmüştür. Pozitivist bakış açısıyla dilin rasyonelleştirilerek anlamlı kılınması noktasında gerçekleştirilen çalışmalar eleştirilere konu olmuştur. Zira mantıkçı pozitivist felsefeciler doğrulama ilkesi ile varlığı yadsınamayacak din, sanat, estetik gibi alanların anlamdan yoksun oldukları iddiasıyla elenmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu yaklaşım da doğal olarak özellikle teist düşünürler tarafından çok ciddi eleştiriye tabi tutulmuştur.¹³⁷

Mantıkçı pozitivistlerin metafiziksel olana karşı ileri sürdükleri doğrulama ilkesi özellikle yirminci yüzyıl deneyciliğinden kaynaklanmış bir düşünce olsa da köklerinin

¹³⁷ Ali Yildirim, "Din Dili Dinî Dil Ayrımı", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (01 Ocak 2016), 325.

David Hume'a (1711-1776) kadar uzandığını söyleyebiliriz. Hume, sahip olduğumuz bilgilerin ancak olgulara karşılık gelen duyu ve tecrübelerimizin oluşturduğu izlenimlerin ve bu izlenimlerin zihinde akıl yürütme ve düşünme sonucunda oluşan kopyaların oluşturduğu idelerden kaynaklandığını belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle bilgiyi ancak duyulardan elde edilen akıl yürütmeler sonucunda oluşan şeyler olarak tanımlayarak tüm metafiziksel kavramların dünya ile bir bağlantısının olmadığını dolayısıyla bilgi kategorisinde değerlendirilemeyeceği sonucuna varmaktadır. Hume, anlamı meydana getiren temel unsurun terim olduğunu belirterek olgusal dünya ile ilgili bir tecrübeye karşılık gelmeyen terimlerin anlamsız olacağını ifade etmiştir. Bu şartı sağlamayan yani fiziki dünyaya veya bu dünyadan duyu ve tecrübe yoluyla elde edilmiş izlenimlere gönderme de bulunmayan herhangi bir terimi içerisinde barındıran önermenin doğruluğu ve yanlışlığı bilinmeyen dolayısıyla da anlamsız olacağını ileri sürmüştür. Görüldüğü üzere Hume'a göre bir ifade veya önermenin anlamlı olabilmesi için onun içerik bakımından olgulara dayanan deneyimden elde edilmiş bir anlama sahip olması gerekmektedir.¹³⁸

Hume'un anlamlı olarak kabul ettiği iki tür önerme bulunmaktadır. Bunlardan ilki ideaların bağlantısı olan önermeler; ikincisi ise olgulara bağlı önermelerdir. "İki kere iki dört eder" şeklindeki matematiksel önermeler, zihni işlem sonucunda ulaşılan doğrular olması bakımından ideaların bağlantısı olan önermelerdir. Bu türden önermeler yanlış olması düşünülemeyecek kesin doğruları ifade eden a priori önermelerdir. Olgularla bağlantılı olan önermeler ise dünya ile ilgili iddialardır. Bu tür önermelerin doğruluk ve yanlışlıkları olgulara bağlıdır. Önerme, olguları doğru şekilde aktarıyorsa doğru, aksi durumda ise yanlış olarak kabul edilmektedir. Olgusal önermelerin doğrulanıp yanlışlanması onların çelişki içerdiği manasına gelmemektedir. Anlamlı önermeler de böyle bir ayrıma giden Hume, insanın anlama yetisi bakımından bu iki önerme türünün dışına çıkamayacağını, söz konusu önermeleri aşan, kelime olarak fizik ötesi anlamına gelen metafiziğin insan tarafından kavranamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla metafizik, anlamlı önerme kategorisinin dışında, anlamsız ve saçma olarak görülür. Hume'un bilgi ve bilgi kaynaklarından hareketle anlamlı önermelerin neler olduğunu

¹³⁸ Zekiye Kutlusoy, "Felsefe Ansiklopedisi 4", *Doğrulanabilirlik İlkesi Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 31 Aralık 2005), 4/658.

belirleyerek metafiziği devre dışı bırakması mantıkçı pozitivistlerin ileri sürdüğü doğrulama ilkesinin temelini oluşturmaktadır.

Mantıkçı pozitivistleri etkileyen bir diğer isim de Ernst Mach (1836-1916) tır. Mach da insan aklının duyu ve tecrübelerin dışında herhangi bir şeyi bilmesinin mümkün olmadığını ifade ederek Hume ile benzer bir düşünce ileri sürmektedir. Diğer taraftan 19. Yüzyılda modern mantıkta söz konusu olan gelişmeler, matematiği mantığa indirgemeye yönelik çalışmalar, olgusallığın gelişmesi ve metafiziğin elenmesine katkı sağlamıştır. Bertnard Russell'ın matematiği mantıkla temellendirmeye çalışması sonucunda matematiksel önermelerdeki doğruluğu mantıksal doğrulukla eşitlemesi ve mantıksal doğruluğu da analitik doğrular olarak adlandırması, Kant tarafından ileri sürülen matematiksel önermelerin sentetik apriori olduğu iddiasını zayıflatmış bu da doğrulama ilkesinin dayandığı analitik kavramının oluşmasına katkı sağlamıştır. Doğrulama ilkesinde önemli bir yere sahip bu kavram Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tarafından daha da geliştirilmiştir. Mantıkçı pozitivistlerin oluşmasında Wittgenstein'in *Tractatus* eseri de büyük paya sahiptir. Bu eser de Wittgenstein hem olgusal hem de analitik içeriğe sahip önermelerin metafiziğe karşı anlamlı olduklarını deneyci bir tutumla ifade etmeye çalışmıştır. Wittgenstein'in *Tractatus*'un da yapmış olduğu bir diğer önemli katkı, önermelerin sahip olabileceği doğruluk derecelerini ortaya koymasındadır. Bunları doğruluk değerlerine göre doğru veya yanlış olan önermeler ve bütünüyle doğru ve yanlış önermeler şeklinde üçe ayırmıştır. Tüm doğruluk değerlerine göre doğru olan önermeleri de totolojiler olarak adlandırmıştır. Mantıkçı pozitivistlerin diğer önemli unsurlarından olan olgu kavramının da *Tractatus*'tan alındığı görülmektedir. Hume'un izlenim olarak adlandırdığı şey Wittgenstein tarafından olgu şeklinde isimlendirilmiştir.¹³⁹ Sonuç itibariyle mantıkçı pozitivistlerin birçok farklı filozoftan etkilendiği, dilsel ifadelerin anlamı konusunda ortaya koyduğu doğrulama ilkesinin ise, ortaya çıkış tarihi itibariyle daha öncelere dayandığı bu nedenle mantıkçı pozitivistlerin kabul ettikleri doğrulama ilkesinin doğrulama düşüncesinin daha olgunlaşmış bir versiyonu olduğu söylenebilir.

Başlangıcı David Hume'a kadar uzanan doğrulama fikrinin çok daha ayrıntılı ve sistematikleşmiş şekli olan doğrulama ilkesini ortaya koyan mantıkçı pozitivist olmuştur. Mantıkçı pozitivist daha önce de ifade edildiği gibi aydınlanma düşüncesi ve

¹³⁹ Kutlusoy, "Felsefe Ansiklopedisi 4", 4/658-660.

İngiliz deneyciliğinin devamı niteliğinde olup Moritz Schlick'in (1882-1936) öncülük ettiği farklı alanlardaki düşünürlerin bir araya gelerek oluşturduğu Viyana Çevresi olarak adlandırılan grup tarafından geliştirilmiştir.¹⁴⁰ Viyana Çevresi ismi ilk defa 1929 yılında yayınlanan ve grubun çalışma programını içeren bildiri de yer almıştır. Bu grup, Moritz Schlick, Otto Neurath (1882-1945), Phillipp Frank (1884-1966), Hans Hahn (1879-1834), Rudolf Carnap (1891-1970), Herbert Fiegl (1902-1988) gibi önemli birçok düşünürden oluşmaktadır. Sembolik mantık ve matematiğin sembolleştirilmesi noktasında Russel ve Whitehead'in görüşlerinin yanı sıra Wittgenstein'in ilk döneminde yazmış olduğu *Tractatus* adlı eserinin büyük etkisi nedeniyle Viyana Çevresi felsefesi için Russell ve Wittgenstein'in önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.¹⁴¹

Viyana Çevresi'nin kurucu isimlerinden olan Carnap ve Fiegl her ne kadar düşüncelerini değiştirmiş olsa da özellikle onların ahlak, sanat, din, epistemoloji ve metafizik gibi felsefenin farklı alanlarında ortaya koymuş oldukları görüşlerin etkisi hala devam etmektedir. Özellikle din alanında diğer alanlara nazaran daha büyük etkiye sahip olduğu söylenmelidir. Zira filozof ve teologlar Viyana Çevresi'nin öncülük ettiği mantıkçı pozitivistlerin savunmuş olduğu dini ifadelerin duyu ve deneye dayanan bir mahiyeti barındırması yönündeki teorisini dikkate alarak bu ifadelerin olgusal içeriğe sahip olduğunun ortaya konulması gerektiği noktasında zorluk çekmektedirler. Mantıkçı pozitivistlerin iki temel özelliğinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, dilin mantık temelinde çözümlenmesi diğeri ise metafiziğin olgulara işaret etmemesi sebebiyle anlamsız olması ve reddedilmesidir. Mantıkçı pozitivistlerin mantıki çözümlenmeyle tüm iddiaları incelemek, onların ne anlama geldiğini ve aralarındaki ilişkinin mahiyetini açıklamaya çalışması metafiziğin inkârı sonucuna götürmesi nedeniyle bu iki özellik birbiriyle bağlantılıdır.¹⁴²

Daha önce de ifade edildiği gibi mantıkçı pozitivistler, din dahil bütün alanlardaki dilsel ifadelerin mantıksal olarak incelenmesi ve bu inceleme sonucunda anlamlı olanla anlamsız olanın ayırt edilmesi gerektiği fikrinde birleşmektedirler. Bir ifadenin anlamlı

¹⁴⁰ Tuncay İmamoğlu, "Mantıkçı Pozitivism, Wittgenstein Ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 40.

¹⁴¹ Funda Neslioğlu Serin, "Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Viyana Çevresi Felsefesi: Düşünsel - Tarihsel Bir Arkaplan Soruşturması", *Kilikya Felsefe Dergisi* 1 (27 Şubat 2015), 50.

¹⁴² William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 16.

olabilmesi için de ya kesin doğruları ifade eden analitik önerme ya da olgulara karşılık gelerek, tecrübe ve duyuya konu olan şeyi yansıtması gerektiği düşünülmüştür. İfadeler arasında böyle bir ayrımı sağlayacak olan bilim dalı felsefe olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda Schlick, bilimi, hakikatin; felsefenin ise anlamın takipçisi olarak tanımlanması gerektiğini belirtmiştir. Wittgenstein da felsefi problemlerin dilin hatalı kullanımından kaynaklandığını bu nedenle problemlerin çözümü için susulmasının daha doğru olacağına dair düşüncesini teyit eder nitelikte “Felsefe’nin felsefi problemleri çözemeyeceğini fakat daha çok onları aydınlatacağını ifade etmektedir.¹⁴³ Dolayısıyla mantıkçı pozitivist ve bu akıma katkıda bulunmuş düşünürlerin felsefenin, anlamı ortaya çıkarmak amacıyla mantıksal incelemenin aracı olduğu noktasında ortak kabulünün bulunduğu söylenebilir.

Mantıkçı pozitivistlerin dilin anlamına dair duyu ve deneyi önceleyerek anlamın tespiti için felsefenin yardımcı bilim olarak kabul edilmesinin ardından anlamı belirleyecek, anlamlı ve anlamsız iddiaları değerlendirmeyi sağlayacak ölçütü de ortaya koymuşlardır. Doğrulanabilirlik ilkesi olarak adlandırılan bu ölçüte göre “Bir hükmün doğrulanması, ya tecrübelerin verileri aracılığı ile ya da totolojik nitelikteki hükümlerde söz konusu olduğu gibi bir zihin işlemi sonucunda mümkün olmaktadır.” Doğrulama ilkesinin içerdiği bu yöntemlerden biri ile doğrulanamayan hükümler anlamsız kabul edilmektedir. Bu ilkeyi diğer alanlardan ayrı olarak din dili konusunda en katı şekilde uygulayan kişi A. J. Ayer (1910-1989) olmuştur. O, mantıkçı pozitivistin temel kitaplarından sayılan *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde metafizik iddiaların anlamlılığı konusunda şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bir cümlenin gerçek bir deneysel iddia olup olmadığını sınamak için doğrulama prensibini benimsiyorum. Deneysel iddiadan kesin olarak doğrulanabilir olmasını değil, bir takım olası duyu tecrübelerinin onun doğruluğunun ve yanlışlığının belirlenmesinde ilgili olması gerektiğini kabul ediyorum. Bir iddia bu ilkeyi karşılamıyorsa ve diğer taraftan bir totoloji değilse o halde onun metafizikle ilgili olduğunu, metafiziksel olduğu içinde ne doğru ne de yanlış olduğunu kabul ediyorum. Bu kriter göz önünde bulundurulduğunda felsefe olarak kabul gören çoğu şeyin aslında metafizik olduğu ancak deneysel olmayan

¹⁴³ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, 16.

*değerler dünyasının veya insanın ölümsüz bir ruha, ya da aşkın bir Tanrı'nın var olduğu gibi şeyler kesin şekilde iddia edilemeyecektir.*¹⁴⁴

Görüldüğü üzere Ayer, deneysel olarak doğrulanıp yanlışlanabilir olan ifadelerin anlamlı olduğunu ortaya koyarken, bu şartı taşımayan şeylerin doğrudan metafizik alana girdiğini, doğrulama ilkesiyle sınanamayan, anlamsız iddialar olduğunu ifade etmektedir. Dini inancın öğretilerinden olan insanın ruha sahip olduğu gibi hükümlerin yanında, Tanrı'nın ve ahlaki kuralların varlığına dair iddialarında doğrulanamadığı için metafiziksel dolayısıyla anlamdan yoksun olduğu sonucuna varmıştır. Ayer'in ortaya koymuş olduğu din dilinin anlamsızlığı konusundaki görüşlerini diğer mantıkçı pozitivistler için de kabul etmek mümkündür. Onların dini ifadelerin anlamsızlığı noktasındaki fikirleri, ateizmden ayrı tutulmalıdır. Zira ateizm doğrudan dini inancın yanlışlanması ve yok sayılması anlamına gelirken, mantıkçı pozitivizmin ileri sürmüş olduğu doğrulama ilkesi, dini ifadelerin ne doğrulanabileceğini ne de yanlışlanabileceğini ifade etmesi bakımından dinin anlamsız ve saçma olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayer, her ne kadar doğrulama ilkesinin katı bir şekilde kabul etmiş olsa da daha sonrasında bu düşüncesinden vazgeçerek nispeten daha ılımlı bir yolu tercih etmiştir. Buna göre bir ifadenin her zaman deneysel olarak doğrulanması mümkün olmayabilir. Bir önermenin her zaman doğrulanamaması nedeniyle anlamsız sayılması doğru olmayacaktır. Deney aracılığıyla elde edilmiş bilgiler, o önermenin herhangi bir şeyi ile ilgili olmasa bile onun anlamlı olması mümkündür. Ayer'in doğrulama ilkesinde yapmış olduğu bu değişiklik, onun söz konusu ilkede zayıf ve güçlü olmak üzere iki farklı anlam çeşidi ortaya koyması sebebiyledir. Onun güçlü anlam dediği doğrulama şekli kesin olarak doğruluğa ulaşmak iken, zayıf anlam ise, ileri sürülen iddia ile uygunluk gösteren deneysel doğrulamayı ifade etmektedir.¹⁴⁵ İlimli olarak ifade edilen doğrulama yaklaşımı onun zayıf anlam dediği doğrulamayı kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Doğrulama ilkesinin güçlü anlamından vazgeçilmesinin nedeni ise genel geçer olarak kabul edilmiş bilimsel ifadelerin dahi kesin olarak doğrulanamaz olmasıdır. “Çünkü geçmiş tecrübelerden elde edilmiş gözlemlerin gelecek tecrübelerle ilgili evrensel bir yargıyı kesin bir şekilde doğrulaması mümkün değildir”. Bu ilke gereği sonuç itibarıyla

¹⁴⁴ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: New York : Dover Publications, 1952), 72.

¹⁴⁵ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, 18.

doğrulamanın zayıf şeklinin kabul edildiği söylenebilir.¹⁴⁶ Buna göre ileri sürülen iddianın doğrulamaya uygunluğu değil de deneysel doğrulamanın iddiaya uygun olabileceğini dikkate alan bu değişiklik, metafizik dahil diğer alanlardaki ifadelerinde anlama sahip olabileceği sonucuna götürmüştür.

Din dilinin, fizik ötesindeki ile ilgili bir iddiada bulunduğu gerekçesiyle doğrulanabilirlik anlayışı tarafından yöneltilecek eleştiri, bu iddiaların bir şeye karşılık geldiği söylene bile olgulara referansta bulunmaması sebebiyle hiçbir karşılıklarının olmadığı gerekçesine dayandırılmaktadır. Din dilinin birtakım yönlerden olgulara dayandığını bu nedenle de anlamlı olduğunu göstermek amacıyla teist kimseler bazı örnekler vermektedirler. Örneğin “Tanrı vardır” ifadesinin bir takım gerçekleşmiş veya gerçekleşebilecek tecrübelerle uygunluk gösterileceği ileri sürülmektedir. Bu önermenin bağlantılı olduğu tecrübeler hakkında kutsal kitaplarda geçen birtakım ifadeler gösterilmektedir. Söz konusu cümlede Tanrı içinde kullanılan var olmanın belirli bir tecrübeye ve olgulara karşılık geldiğini kanıtlamak gayesiyle kutsal kitapta mevcut olan “Ekim ve hasat, soğukluk ve sıcaklık, yaz ve kış, gündüz ve gece, artık hep var olacaktır.”¹⁴⁷ gibi ifadeler örnek olarak verilmiştir. Ancak dini ifadelerin bu şekilde olgulara karşılık gelerek doğrulanabileceğini göstermeye çalışmanın bu türden ifadeleri başka şeylere indirgemek gibi bir problemle karşılaşacakları açıktır. Burada da “Tanrı vardır” önermesi, tarıma, hava durumu veya mevsimlere indirgenmiştir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistlere göre dini ifadelerin olgu ve tecrübelerle dayanarak doğruluk ve yanlışlıklarının gösterilmesi son derece zordur.¹⁴⁸ Dini ifadelerin, örnekteki gibi bazı durum ve olgulara indirgenerek açıklanmasının teist düşüncesinin yapısına ters düşüğünü ifade eden Ayer, teistin dini bir ifade kullandığında tek bir şeyi kastetmediğini bu nedenle de dini ifadelerin olgulara dayandığının indirgemeci bir yaklaşımla gösterilemeyeceğini *Dil, Doğruluk ve Mantık* eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

“Tanrı vardır cümlesi bir takım fenomen tiplerinin belirli bir düzende meydana gelmesinden başka bir şeyi zorunlu kılmıyor ise Tanrı’nın var olduğunu ileri sürmek doğada gerekli düzenin olduğunu kabul etmekle aynı anlama gelecektir. Ancak dindar kimse Tanrı’nın varlığı ile yalnızca bunun kastedilmediğini ifade

¹⁴⁶ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 21.

¹⁴⁷ “Kıtab-ı Mukaddes”, (Erişim 20 Nisan 2023), Yararatılış.8:22.

¹⁴⁸ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 24.

edecektir. Dindar Tanrı hakkında konuştuğunda deneysel unsurlarla bilinebilecek fakat bu unsurlarla kesin olarak açıklanamayacak bir aşkın varlık hakkında konuştuğunu söyleyecektir.”¹⁴⁹

Ancak Ayer’e göre teist her ne kadar Tanrı hakkındaki ifadelerin doğrulanabilir olduklarını göstermeye çalışsa da “Tanrı vardır” şeklindeki bir ifade metafizikselidir. Dolayısıyla da yanlışlama ve doğrulaması yapılamaz. Sonuç olarak Tanrı’nın doğası hakkındaki herhangi bir önerme anlamsızdır.¹⁵⁰

Tarihsel süreçte Hume’un empirisizmine dayanan, gerçek bilginin ancak olgulara ve tecrübeye karşılık gelmesi şartıyla mümkün olacağını ortaya koyan doğrulama düşüncesinin dilsel ifadelerin anlamı konusundaki yansımaları niteliğinde olan doğrulanabilirlik ilkesi aracılığıyla mantıkçı pozitivistler, mantıkçı tarafıyla metafizik alana dair önermelerin hatalı gramere sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer taraftan pozitivist yönüyle de deneye konu olmaması sebebiyle bu ifadelerin bilişsel anlamdan yoksun olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bakımdan onların kabul etmiş olduğu bu ilkenin metafiziğin elenmesi gerektiği fikrine dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla doğrulama ilkesinin mantıkçı pozitivistlerce metafiziğin anlamsızlığını gösterme noktasında bir araç olarak benimsendiği açıktır. Metafizik, ahlak, sanat ve din gibi birçok fizik ötesi alanı da içine alması sebebiyle söz konusu alanın elenmesinin bir sonucu olarak bu konuların da anlamsız ve saçma olarak görülmesi son derece doğaldır. Mantıkçı pozitivistler, anlamlı ifadelerin ya analitik ve totolojik ya da empirik olması gerektiğini düşünerek anlama sahip önermelerin alanını daralmıştır. Çünkü bu türden ifadeler ne “Bekar evlenmemiş olandır” gibi analitik ne de kendisini oluşturan önermelerin her değeri için her zaman doğru sonucu veren totolojik önermedir. Diğer taraftan duyu ve tecrübeye de dayanmadığı için de empirik önermelerden de sayılamamaktadır.

İngiliz mantıkçı pozitivistimin en etkili isimlerinden olan ve doğrulama ilkesini son derece katı biçimde kabul ederek tüm metafiziksel önermelerin elenmesinin gerekli olduğunu savunan Ayer’in görüşlerinden bahsettik. Bunun yanında doğrulama ilkesinin her koşul ve duruma uygun olmaması dahası söz konusu ilkenin kendisi böyle bir şartı yerine getirememesi nedeniyle Ayer’in doğrulama ilkesinin daha ılımlı bir versiyonunu

¹⁴⁹ Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 73.

¹⁵⁰ Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 73.

benimsediğine de işaret ettik. Buna benzer görüş değişikliğinin mantıkçı pozitivismi derinden etkilemiş isimlerin başında gelen Ludwig Wittgenstein’da da söz konusu olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan onun din dili konusundaki görüşlerine yer verilmesi son derece önemlidir.

Mantıkçı pozitivist düşüncenin etkilediği isimlerin başında gelen Wittgenstein’a göre felsefi sorunların temelinde dilin mantıksal kurallarına uyulmaması yatmaktadır. Bu nedenle söz konusu sorunların çözümü için dilin sınırlandırılması gerekmektedir. Wittgenstein, dili sınırlamak için onunla doğrudan ilişkili olan düşüncenin sınırlarını da belirlemeyi amaçlamıştır. Fakat, tanım gereği bir şeyin sınırlanması o şeyin başı ve sonu olmak üzere iki taraflı belirlenmeyi gerektireceğinden, dilin söz konusu sınırlarının da fizik ve metafizik olması sebebiyle bu iki alanın sınırlarının ortaya konulması zorunluluğu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Ancak tecrübelerimize konu olan fiziki alemin sınırlarının dahi belirlenmesi son derece zorken, fizik ötesi olan ve hiçbir şekilde tecrübe edilemeyen metafizik alemin sınırlarının tespit edilmesinin neredeyse imkânsız olduğu açıktır. Bu zorluğun farkında olan Wittgenstein, düşünülebilir alanının dışında kalan şeyleri saçma olarak nitelendirmiştir.¹⁵¹ Onun bu incelemesinden sonra ulaşılmış olduğu dil anlayışına göre insan ancak deneye konu olan olgular hakkında konuşabilmektedir. Konuşulabilen alan dışındakiler söz konusu olduğunda ise susmak gerekmektedir. Çünkü duyumsanan dünya dilimizin sınırlarını oluşturmakta, bu kapsama girmeyen metafizik konularla ilgili herhangi bir tecrübeye sahip olamadığımız için de dilimiz yetersiz kalmaktadır. Tecrübe edemediğimiz bir dünyanın mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamamız sebebiyle, bu alanla ilgili mantıklı bir şekilde düşünüp konuşmak da mümkün olmayacaktır. Wittgenstein felsefi problemlerin ana unsuru olarak nitelendirdiği dili bilinebilen, olgulara karşılık gelen alan içerisine hapsetmek isteyerek söz konusu sorunlara çözüm sağlayacağını düşünmüş ise de bu çaba felsefenin ortadan kalkması gibi bir tehlikeyi de ortaya çıkarmıştır.¹⁵²

Analitik felsefenin öncü isimlerinden olan Wittgenstein, ilk döneminde mantıkçı pozitivistler ile aynı görüşleri paylaşa da ikinci döneminde dini ifadelerin ilgili oldukları alanlardan koparılarak incelemeye tabi tutulmasının yanlış bir yaklaşım olacağını, her

¹⁵¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 11; Çağlayan, “Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi”, 48.

¹⁵² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 11.

dilin kendi alanı içerisinde, bağlı oldukları kurallar çerçevesinde incelenip, anlaşılması gerektiğini vurgulayan bir teori geliştirmiştir.¹⁵³

Wittgenstein, bu tehlikenin farkına vararak ilk döneminde benimsemiş olduğu indirgemeci dil kuramından dil oyunları ismini verdiği farklı bir anlayışa yönelmiştir. Dil oyunu kuramına göre dil, sınırlanması mümkün olmayan, toplumla sıkı bağları bulunan bu sebeple de her zaman gelişen ve farklılaşan bir özelliğe sahiptir.¹⁵⁴ Ona göre dil birçok sokağı ve caddeleri olan bir şehir gibidir. Her sokağın ve caddenin farklı bir ismi, muhtevası bulunmaktadır. Farklı sokaklardan geçerek aynı yere varılsa dahi aynı iş yapılmış olmayacaktır. Çünkü dil bir yandan da alet çantasındaki alet edevata benzer, aynı aletlerle farklı işler yapabildiğimiz gibi, aynı kelimelerle farklı anlamları ifade ederiz.¹⁵⁵

Wittgenstein'in dil oyunu kuramına göre bir dilin anlaşılması için o dilin ilgili olduğu alanın mantığının anlaşılması gerekmektedir. Anlamı, olgulara karşılık gelmesi itibariyle değil, kullanımda arayan bu dil anlayışı metafizik ve dini ifadelerin de anlamı olabileceği fikrini mümkün kılmıştır. Wittgenstein'in mantıkçı pozitivistlerin aksine benimsemiş olduğu bu yaklaşım metafiziğe alan sağlasa da onun son dönemdeki teorisini esas alarak daha sonra geliştirilen din dili yaklaşımları farklı bir sorunun doğmasına sebep olmuştur. Wittgenstein'in teorisinden hareketle oluşturulan anlayışların barındırdıkları problem, din dilini belirli alanlara indirgemesidir. Kimi düşünürler din dilini ahlaka, belirli bir hayat şekline, dini törenlerin yerine getirilmesi vb. bağlamlara sıkıştırdıkları için bu gibi yaklaşımlar dinin diğer işlevlerini görmezden gelerek indirgemeci bir din dili anlayışına sebebiyet vermiştir.¹⁵⁶ Her ne kadar Wittgenstein daha kapsayıcı bir dil anlayışına yönelmiş olsa da, mantıkçı pozitivistler onun ilk dönemindeki görüşlerini takip ederek, dilsel ifadelerin ancak diğer bilimlerdeki gibi olgulara dayanan, gerçeklikle ilgili bilgiler verebilecek bir doğrulamaya konu olması şartıyla anlamlı olabileceği anlayışını benimsemişlerdir. Mantıkçı pozitivistlere göre bir önermenin anlamlı ve doğru olabilmesi için ya dış dünyadaki gerçekliklere karşılık gelmesi ya da totolojik önermeler olarak adlandırılan ve her zaman aynı sonuçlara ulaşılan, yeni bir bilgiye ulaştırmayan ifadeler

¹⁵³ Yildirim, "Din Dili Dinî Dil Ayrımı", 325.

¹⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), 23-24.

¹⁵⁵ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 18-20.

¹⁵⁶ Yildirim, "Din Dili Dinî Dil Ayrımı", 325.

olması gerekmektedir. Bu şartları yerine getirmeyen önermeler doğruluğu ve yanlışlığı belirlenemeyeceği için anlamsız olarak adlandırılacaktır. Bu türden önermelerin belirsizlik içermesi sebebiyle hakikati barındırmaları da söz konusu olmayacaktır. Bu bakımdan hiçbir metafiziksel, dini, ahlaki, estetik konuları içeren önermelerin doğrulanması mümkün olmayacağı için anlamlı olmasından da bahsedilemeyecektir. Mantıkçı pozitivistlere göre bir önermenin bilimsel ve anlamlı olabilmesi doğrulanmasına bağlıdır. Buna göre doğrulanmayan önermeler anlamsız, bilimsel olmayan genel geçer doğrular olma niteliğine ulaşamamış iddialar olarak görülmektedir.

Wittgenstein'in dilin olguları ve somut gerçekliği yansıtması ya da resmetmesine bağlı olarak anlam kazanacağına dayanan yaklaşımından tamamen vazgeçip dil oyunları teorisini benimsediği söylenebilir. Onun dil konusunda yapmış olduğu bu düşünce değişikliği, dili analitik ve totolojik önermelerden sayılmasının yanında deneysel içeriğe sahip olması nedeniyle anlamlı olacağı gibi dar kalıplara sokmanın birçok farklı dil alanının varlığı gerçeğiyle örtüşmeyeceğini düşünmesi diğer bir ifadeyle dil konusunda çoğulcu yaklaşımın daha doğru olacağı kanaatine varması nedeniyledir. Wittgenstein'in dil oyunları teorisiyle açmış olduğu yolda anlam kullanımında aranmış, dilin kullanıldığı bağlama uygun ve işlevsel olması gerektiği noktasındaki kabul onun anlama sahip dolayısıyla saçma olmadığı sonucunu ortaya çıkarmıştır. Din dilinin anlamı konusunda da aynı etkiyi görmek mümkündür. Mantıkçı pozitivistlerin din dilindeki ifadeleri anlamsız ve saçma olarak adlandırmalarının aksine anlamı dilin kullanımında ve işlevinde arayan düşünürler, önermelerin söylenme amacını yani fonksiyonunu yerine getirdiği takdirde anlamlı olacağını ileri sürmüşler, din dilini de belirlemiş oldukları işleve uygunluğu bakımından anlamlı saymışlardır.

Özellikle Wittgenstein'in çizgisinde ilerleyen düşünürlerden birisi olan D. Z. Phillips (1934-2006), din dilinin "özel durum dili" olduğunu ifade etmiştir. Phillips, din dilinin özgün bir dil oyunu olduğunu ve diğer dil oyunları ile herhangi bir bağa sahip olmadığını bu bakımdan anlam yönünden kendisine yettiğini ifade etmektedir. Bu yönüyle din dili, dine inanan kişiler tarafından kullanılan diğer dil oyunlarından ayrı, hiçbir ortak niteliğe sahip olmayan bir dil oyunudur. Phillips'in diğer dil alanlarından tamamıyla ayırmış olduğu bu din dili anlayışına birtakım eleştiriler yöneltmiştir. John Hick (1922-2012) ve Kai Nielsen (1926-2021) bunlardan bir kaçıdır. Bu isimlerin eleştirilerinde birleştiği ortak nokta din dilinin diğer alanlardan soyutlanmasının ne kadar

doğru olduğu ve bu soyutlamanın insanların dini inançlara neden değer vermesi gerektiğini açıklama noktasında yetersiz kalmasıdır. Bu görüşe göre dini inancın esoterik bir yapısının olduğu ve onu kabul etmiş kişiler tarafından benimsendiği doğrudur fakat diğer dini inançlardan gerçek anlamda farklılık bulunmuyorsa dini aktivitelerin hobilerden farkı kalmayacağı açıktır. Diğer bir eleştiri de din dili ve dini inançların mümkün eleştirilerin yapılamadığı bir nevi dokunulmazlık alanına yerleştirilmesidir. Bu şekilde her türlü inanç ve onun dili kendi kendine yeten olarak kabul edildiğinde diğer bir ifadeyle doğru görülerek anlamlı sayıldığında yapılabilmesi muhtemel eleştirilerinde önüne geçilmiş olacaktır. Bu ise din dilinin anlamı konusunda belirleyici bir anlam ölçütünü koymamakla aynı kapıya çıkmaktadır.¹⁵⁷

Dilin işlevini dikkate alan Wittgenstein'in ikinci dönemindeki yaklaşımından etkilenerek din dilini belirli bir işlevi yerine getirmesi bakımından değerlendiren diğer bir önemli isim R. B. Braithwaite'tır (1900-1990). Dini önerme ve ifadelerin temel olarak ahlaki hükümler olması nedeniyle ahlaki bir fonksiyona sahip olduğunu ileri sürmektedir. Braithwaite mantıkçı pozitivistin sunmuş olduğu anlam ölçütleri olan, bilimsel hipotez ve diğer deneysel önermelerden olmak bakımından, empirik gerçeklik barındırma ile mantıksal olarak zorunlu olan analitik veya totolojik önerme kategorisinde bulunma gibi şartların uygun olmadığı görüşündedir. Dini ifadeler bu şartlardan birini bile sağlamamaktadır. Eğer sağlamış olsaydı onların anlamıyla ilgili problem çözüme kavuşturulmuş olacaktı. Mantıkçı pozitivistlerin dini ifadelerin bu kategorilerden birine dahil olamaması sebebiyle onların anlamsız olduğu sonucuna götürdüğünü ifade eden Braithwaite, ahlaki önermelerin de dini önermeler gibi doğrulanamadığının düşünülmesi ile faydacılık gibi insanın mutluluğunu arttırmak için eylemde bulunduğunu savunup ahlaki bir prensibe dayanan yaklaşımın da anlamsız olması gibi bir sonuçla karşılaşılacağını ifade etmektedir. Bu nedenle doğrulanamayan her türlü ifadenin ve yaklaşımın anlamsız olduğunun söylenmesinin hatalı bir yaklaşım olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla anlamın kullanımda aranması gerektiğini ifade ederek dini söylemin birincil niteliğinin ahlakilik olduğunu çünkü bu türden ifadelerin kişinin doğru ve yanlış karşısındaki tutum ve davranışlarına karşılık geldiğini vurgulamaktadır. Bu

¹⁵⁷ Dewi Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (London : Oxford University Press, 1971), 121-130.

bakımdan din dili insanın ahlaki hal ve tutumlarını ifade etmesi ve onu ahlaki davranışlara teşvik etmek gibi belirli işlevlere sahip olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁸

Braithwaite'in din dilinin anlamını onun fonksiyonunda araması, doğrulama ilkesinin aksine dini ifadelerin anlamlı olduğunu göstermesi bakımından kayda değer bir yaklaşım olduğu söylenmelidir. Ancak nasıl ki mantıkçı pozitivistler doğrulama ilkesi aracılığıyla deney ve tecrübeye konu olmayan din ve ahlak gibi metafiziksel alanların saçma olduğunu ortaya koymak amacıyla anlam sınırlarını belirli şartta bağlamışsa, Braithwaite de buna benzer şekilde mantıkçı pozitivistin doğrulama ilkesine karşı din dilinin anlamlı olabileceğini göstermek adına, bu dilin işlevini ahlakla sınırlandırarak indirgemeci bir yaklaşımı benimsemiştir. Ahlakı pekiştirmek dinin en önemli amaçlarından biri olmakla birlikte, onun tek amacının bu olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Din, ahlakın yanında birçok farklı amaca ve işleve sahip bir unsurdur. Din dilinin yalnızca ahlaki içeriğe sahip olduğunu ileri sürmek, aynı zamanda diğer ahlaki prensipler üzerine kurulu olan ancak mahiyeti itibariyle dini olmayan anlayışlar ve onların ahlak hakkındaki görüşleri ile dinin dolayısıyla da dini ifadelerin aynı kefiye konulması manasına da gelecektir. Bilindiği üzere davranışların temelinde mutluluğun ve hazzın bulunduğu ve mümkün olduğunca yüksek seviyede mutluluk elde etmenin eylemlerdeki itici güç olduğunu ileri süren hedonizm veya faydayı önceleyen utilitarizm gibi anlayışlar da ahlaki bir içeriğe sahiptir. Dinin bu akımlardan farkını ortaya koyacak herhangi bir ayırım ortaya konulmadığı takdirde onun anlamı ve öneminden de bahsedilemeyecektir. Bu durum dinin insanlar tarafından neden tercih edilmesi noktasında zihinlerde bir belirsizliğe sebebiyet verecektir.

Benzer itirazı Wittgenstein'in dil oyunları yaklaşımı için de yapmak mümkündür. Zira dil oyunları din dilini diğer alanlardan ayrı, müstakil bir dil oyunu olarak kabul edip, onu kullanıldığı bağlamda değerlendirerek anlamlı olabileceğinin ifade edilmesi kapsayıcı bir yaklaşım olma özelliği göstermektedir. Ancak diğer tüm dilsel ifadeleri de sırf dil oyunu olması ve belirli bir alanla ilgili kullanılması nedeniyle doğru olduğunu ileri sürmenin bazı problemleri ortaya çıkaracağı söylenmelidir. Bu problemlerden ilki, tüm önermelerin birtakım bağlamlarda işlevsel olabileceğinin iddia edilmesi, anlamlı ve

¹⁵⁸ Richard Bevan Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *The Existence of God*, ed. John Hick (New York: Macmillan Publishing, 1964), 229-240.

anlamsız ifadelerin hangileri olduğunu belirlemeye çalışmanın aksine tüm dil oyunlarını kabul etmek amacıyla ortaya konmuş bir teori olarak anlaşılma ihtimalini barındırmasıdır. Dolayısıyla böyle bir dil anlayışının dilsel ifadelerin anlamlılığının belirlenmesi noktasında bir ölçüt sağladığı söylenemeyecektir. Dil oyunları teorisine getirilebilecek ikinci itiraz ise hangi dinin anlama sahip olduğu ile ilgili problemdir. Çünkü din dilini diğer dil oyunlarından ayrı, kendine has bir alan olarak kabul etmek, din denildiğinde birçok dini anlayışın varlığı gerçeğinin görmezden gelinmesine neden olacaktır. Din dili oyunu denildiğinde birçok din söz konusu olması sebebiyle tüm bu dinlerin kendine has dilsel önermeleri barındırdığı göz ardı edilemeyeceğine göre hangi dinin dili anlamlıdır sorusu gündeme gelecektir. Dil oyunları ismiyle bütün dinlerin sahip oldukları dil doğru kabul edilmesiyle meydana gelen bu belirsizlik, dinlerin birbirinden ayrılan özelliklerinin oratadan kalkmasına neden olacaktır. Bu durum da her dinin hakikate ulaştırması bakımından biricik olduğuna dayanan ifadelerinin bir karşılığının olmadığı manasına gelecektir.

Mantıkçı pozitivistlerin metafiziğin dolayısıyla da din ve din dilinin elenmesi gerektiği noktasında ortaya koymuş oldukları doğrulama ilkesinin yansımaları bu şekilde olmakla birlikte bu anlamlılık teorisi bir takım eleştiriye tabi tutulmuştur. Doğrulama ilkesine getirilen eleştirileri ortaya koymak amacıyla, bu ilkenin sınırlarının ifade edilmesi konunun anlaşılması için daha yararlı olacaktır. Çünkü doğrulamacı anlayışın sahip olduğu sınırlar doğrudan ilkenin kendisine yöneltilen eleştirilerin mahiyetini de belirlemektedir.

Doğrulama ilkesinin barındırdığı ilk sınır, önermelerin anlamı konusunda kabul edilen olgu kavramıdır. Mantıkçı pozitivistlerin ileri sürmüş oldukları olgu kavramının başı ve sonuyla ilgili sınırları yani neyin olgu olup neyin olmadığını belirleyecek sınırların bilinmemesi bu kavramdan ne anlaşılması gerektiği konusunu zorlaştırmaktadır. Onlar doğrulama ilkesinin temelinde olgu kavramını yerleştirmelerine rağmen, bu kavramın ayrıntılı bir açıklaması yapılmamış ve söz konusu kavramın farklı kullanımlarına tam manasıyla değinilmemiş olması dikkat çekicidir. Zira olgu kavramının dilsel ifadelerin anlamlı olup olmadığının belirlenmesi noktasında temel unsur sayılması bakımından ilgili kavrama büyük önem verilmesi, onun daha geniş ve ayrıntılı olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Mantıkçı pozitivistler ağırlıklı olarak olgu kavramının deneysel boyutunu kabul etmektedirler. Fakat bu kavram, deneysel olguların yanında

mantıksal, matematik, estetik ve ahlaki olguları da içerebilir.¹⁵⁹ Olgu kavramının barındırdığı bu farklı anlamlara rağmen, doğrulama ilkesinde bu kavramın, deneysel alanla ilgili olan kelime ve ifadelerin meydana getirdiği sınırlara hapsedildiği söylenmelidir. Bu bakımdan olguların deneysel olmanın dışında birçok farklı anlamı barındırdığı gerçeğinin göz ardı edilmesi, ahlaki ve dini iddiaların elenmesinde mantıkçı pozitivistlerin ileri sürmüş oldukları doğrulanabilirlik anlayışının temel unsurunu oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Olgunun deneysel olarak tek bir anlama sahip olduğunun kabul edilmesi ve önermelerin doğrulukları bu sınırlandırılmış olgu kavramına uygunlukları bağlamında incelenmesi ile din dilinin deneysel olgulara karşılık gelmediğinin ifade edilerek anlamsız ve saçma olarak isimlendirilmesi son derece doğaldır. Ancak doğrulama ilkesinin dayanmış olduğu bu ön kabullerin kanıtlanamaması durumunda mantığa aykırı bir yaklaşım olacağı açıktır. Dolayısıyla olguların sadece deneye dayalı olduğu tam anlamıyla gösterilmediği takdirde dini ve diğer metafiziksel olması nedeniyle elenmesi gerektiği vurgulanan alanlara ait dilin saçma ve anlamsız şeklinde isimlendirilmesi mümkün değildir.

Doğrulama ilkesinin sahip olduğu bir diğer sınır, açıklama yöntemi olarak yalnızca bilimsel açıklamayı kabul etmesidir. Deneye dair olguları barındıran önermelerin analiz edilerek doğruluklarının saptanmasında bilimsel açıklamaya önem verilmesi ele alınan konu ve yöntem açısından birbiriyle tutarlılık göstermektedir. Ancak, fizik ötesi konuların ele alındığı özellikle aşkın bir varlık olan Tanrı'nın konu edildiği din ve din dilinin açıklanması noktasında bilimsel yöntemin daha doğru olacağı yönünde ısrar edilmesi, açıklanan konu ile açıklama metodu arasında herhangi bir paralelliğin mevcut olmadığı bir yaklaşımın benimsendiği manasına gelecektir. Dolayısıyla yapılan açıklamanın bir değere sahip olması isteniyorsa, açıklanan şey ile açıklama metodu arasında yakın bir bağın var olduğu unutulmamalıdır.¹⁶⁰ Nasıl ki havanın neden yağmurlu olduğunu soran bir kişiye konuyla bağlantısı olmayan bir açıklamanın getirilmesi hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Aynı şekilde dini ifadelerin anlamlılığının yalnızca bilimsel açıklama ve araştırmayla saptanması da doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Dolayısıyla

¹⁵⁹ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 57-58; Koç, *Din Dili*, 149-150.

¹⁶⁰ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 60.

Mantıkçı pozitivistlerin ileri sürdüğü doğrulama ilkesi yalnızca bilimsel açıklamayı kabul etmesi bakımından sınırlılığa sahiptir denilebilir.

Doğrulama ilkesi hem deneysel anlamdaki olguları hem de bilimsel açıklamayı kabul etmesi yönünden sınırlılıkları barındırmakta bu sınırlılık da din dilinin anlamsız ve saçma olduğu sonucuna varmaktadır. Doğrulama ilkesinin olguların yanında tecrübeyi de deneysel olanla sınırlı görmesi eleştiriye tabi tutulacak bir başka noktadır. Söz konusu ilkenin önermelerin anlamlılığı konusunda ortaya koyduğu olgulara karşılık gelme dolayısıyla tecrübeyle sınanabilir olma şartında yer alan tecrübe, duyu ile sınırlandırılmış, duyulara konu olandan başka hiçbir tecrübenin bilgi değerine sahip olmadığı düşünülmüştür. Tecrübeyi duyularla sınırlandırmak, diğer taraftan dille ifade edilebilir olan tecrübelerin sınırlarını çizmek manasına gelmektedir. Buna göre duyularla elde edilemeyen tecrübeler doğruluğu sınanamayan türden olmasının yanında anlamlı şekilde ifade edilemezler. Dolayısıyla doğrulama ilkesine yapılacak bir başka eleştiri de dille ifade edilmeyen bu sebeple de mantıksal olarak incelenemeyen tecrübelerin de var olabileceği yönündedir.¹⁶¹

Hem deneysel olanın dışında farklı olgu çeşitlerinin varlığı hem de duyular aracılığıyla ulaştığımız tecrübelerden farklı olarak beş duyu ile algılanamayan birtakım tecrübelerin söz konusu olması, mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesiyle iddia ettiğinin aksine dini ifadelerin olgusal ve tecrübelerle dayanması yönünden anlamlı olabileceğini, bu nedenle de din gibi metafiziksel alanların reddedilmemesi gerektiğini göstermektedir. Bu husus dikkate alındığında doğrulama ilkesi kendi aleyhine işleyebilecek bir yaklaşım özelliği de gösterebilmektedir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi mantıkçı pozitivistlerin ileri sürdüğünün aksine olgular empirik olanlarla, tecrübeler de duyusal olanlarla sınırlı değilse bununla birlikte dil aracılığıyla ifade edilmeyen tecrübeler bulunuyorsa doğrulama ilkesi dini, estetik ve ahlaki ifadelerin anlamlı olduğunu ortaya koyan bir ilke haline gelecektir. Buna yol açan şey mantıkçı pozitivistlerin olgu, tecrübe gibi kavramların ne şekilde kabul edildiği konusunda yeterince ayrıntılı açıklamada bulunmamalarıdır.¹⁶²

¹⁶¹ Koç, *Din Dili*, 149-151.

¹⁶² Francis Jacques, "Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım", *Din Felsefesi Yazıları I*, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2002), 248-252.

Doğrulama ilkesine yönelik birçok eleştiri ileri sürülse de bu ilkenin karşılaştığı en büyük problem ilkenin kendisinden kaynaklanmaktadır. Zira doğrulama ilkesi kendi anlamlılık şartlarını sağlamamaktadır. Hiçbir deneysel tecrübe veya gözlemin, “bir iddianın gerçek bir durumu ortaya koyabilmesi yalnızca deneysel olarak gözlemlenebilen veya o iddianın doğru ve yanlışlığını gösterecek olguların var olmasına bağlıdır” şartına dayanan doğrulama ilkesini yerine getirmesi mümkün gözükmemektedir. Doğrulama ilkesi mantıkçı pozitivistlerce bilimsel bir anlamlılık ilkesi olarak ortaya konulmasına rağmen söz konusu ilkenin bilimsel önermelerce karşılandığının söylenmesi de son derece zordur. Bilim adamları tarafından ileri sürülerek bir dönem doğru olduğu kabul edilen ancak doğrulama ilkesinin şartlarını yerine getirmeyen birçok önerme bulunmaktadır. Örneğin, ışık hakkında ileri sürülen tanecik ve dalga teorileri bunu göstermektedir. Buna göre ilk dönemlerde ışığın çevresine küçük ışık tanecikleri yaydığı düşünülürken ilerleyen dönemlerde ışığın yüksek titreşimler oluşturarak dalgalar halinde yayıldığı fikri rağbet görmüştür. Bu tartışmada ışığın hareketi ve kaynağıyla ilgili anlamlı olarak kabul edilen ilk görüşün dışında başka bir teorinin getirilmesi doğrulama ilkesinin bilimde dahi yeterince sağlanamadığını göstermektedir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesi hem bilimsel iddiaların anlamlılığının belirlememesinde hem de dini, ahlaki önermelerin anlamlılık şartlarını ortaya koymada yetersiz kaldığı söylenmelidir.¹⁶³

Doğrulama ilkesinin barındırmış olduğu bu problemler söz konusu ilkenin gücünü yitirmesine neden olsa da günümüzde dahi önermelerin deneysel ve olgusal olarak sınanabilmesi gerektiğini düşünen birçok düşünür bulunmaktadır. Bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz yanlışlama ilkesini savunan düşünürler doğrulama ilkesinin iddiaların anlamlılığının tespit edilmesinde yararlı olduğunu kabul etmelerinin yanında onun sahip olduğu eksikliklerin giderilmesi gerektiğini düşünerek yanlışlama ilkesinin böyle bir işlevi yerine getireceğini varsaymaktadırlar.

1.3.2. Yanlışlama İlkesi

Yirminci yüzyılda bilimsel alandaki en önemli tartışmalar bilimin rasyonelliği ve bilimsel olanla bilimsel olmayanın nasıl ayırt edileceği üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle mantıkçı pozitivistler tarafından bu amaçlar doğrultusunda ileri sürülen ölçüt doğrulama

¹⁶³ Peterson vd., *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*, 415.

ilkesi olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi bu ilkeye göre bir bilimsel önermenin doğru olarak kabul edilebilmesi için olgulara dayalı olması, gözlem ve deney aracılığıyla doğrulanması gerekmektedir. Empirizm ve pozitivism gibi iki anlayıştan kaynaklanan doğrulama ilkesi, bilimde uzun müddet kabul gören bir yaklaşım olmuştur. Doğrulama ilkesinin barındırmış olduğu yanlışlık ve eksiklikleri ilk defa fark eden Karl Popper'dır.¹⁶⁴

Zira mantıkçı pozitivismin ileri sürdüğü doğrulanabilirlik ilkesi, Hume'un deneyciliğinden etkilenmiş olsa da Hume tarafından tümevarımın doğru, bilimsel bulgulara ulaştıran bir yöntem olmayacağına dayanan itirazına konu olmuştur. Tekil gözlemlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun, bunlardan genel bir önermeye varılamayacağını ileri süren Hume, x'in y'den sonra meydana geldiğine dair yüzbinlerce gözleme sahip olduğumuzda bir sonraki sefer y gördüğümüzde x'in var olacağına dair bir beklentiye gireceğimizi ancak bunun mantıksal değil psikolojik bir nedene sahip olduğunu ileri sürmüştür. "Hume sorunu" olarak da ifade edilen tümevarım sorununun doğrulama ilkesinin yetersizliğini göstermesi bakımından ele alan Karl Popper, söz konusu soruna önerdiği çözümde doğrulama ve yanlışlama arasında mantıksal paralelliğin olmadığını göstermeye çalışmıştır. Örneğin, "bütün kuğular beyazdır" önermesi gözlemlediğimiz kuğuların hepsi beyaz ve bu gözlemlerimiz ne kadar çok sayıda olursa olsun bir tane siyah kuğu görmemiz imkân dahilinde olacağından deney ve tecrübeye dayanarak bir iddianın doğrulanması mümkün olmayacaktır. Bir siyah kuğunun gözlemlenmesi durumunda "bazı kuğular beyaz değildir" önermesini çıkarabiliriz. Buna göre deney ve gözleme dayanan tümevarımsal iddialarımızın doğrulanması mümkün olmamakla birlikte bunlar yanlışlanabilirler. Dolayısıyla deneye dayanan bilimsel iddiaların da doğrulama aracılığıyla kanıtlanması değil, yanlışlama ile sınanması gerekmektedir.¹⁶⁵

Popper, bilimin dayandığı temelin sağlam olmadığını belirterek, temel yasalarının değişmez doğrular olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır. Bilimsel yasanın betimleyici olduğunu ifade eden Popper, suyun 100 derecede kaynayacağını belirten bilimsel iddianın toplumsal bir yasa gibi buyruğa dayanan yani yanlışlanması imkânsız şeyler olmadığını,

¹⁶⁴ Nuriye Merkit, "Karl Popper Ve Yanlışlanabilirlik İlkesi", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2021), 131.

¹⁶⁵ Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay - Şahin Alpay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 18-21.

doğrulanıp yanlışlanabileceğini vurgulamaktadır. Bilimsel önermelerin açıklayıcı olması nedeniyle yanlışlanabilir olduğuna dikkat çeken Popper, yasa kelimesinin bilim öncesi dönemde değiştirilmesi imkânsız şeyler olarak görülmesine dayanan yanlış anlayışın devam ettirilmemesi gerektiğini, bilimsel iddiaların geçersiz görülmesinin mümkün olduğunu, buna karar verildiğinde ise değiştirilip kendisinden vazgeçilmesinin söz konusu olacağını ifade etmektedir. Bu onun geleneksel bilim anlayışı ve yönteminden ayrıldığını göstermektedir. Bilimsel önermelerin yanlışlanabileceğini ileri süren Popper, bilim insanının da elde ettiği bilimsel bulguları kesin, vazgeçilmez doğrular olarak kabul etmeyip her zaman fazlasını araması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁶ Popper'in bilimin ortaya koyduğu önermelerin yanlışlanabilir olduğunu düşünmesi onun bilginin mutlak olmadığı fikrine sahip olması nedeniyledir. Zira mutlak olmayan bilgi yanlışlanmaya açıktır.

Bilimsel alanda doğrulama ilkesine karşı ortaya koyduğu yanlışlama ilkesini, felsefi tartışmalar da müracaat eden Popper, özellikle kendi döneminin etkili anlayışlarından olan Marksizm ve Freudculuğun tüm problemlere cevap verecek nitelikte genel geçer ve evrensel olduklarına dair iddialarına karşı çıkmıştır. Her türlü konuda doğru açıklamayı sunmanın bir anlam ifade etmediğini düşünen Popper, böyle bir iddiada bulunan kuramın gerçekte tam anlamıyla bir şey söylemediğini belirtmiştir. Olumlu bir iddianın kendisine zıt olan şeyi dışarıda tutacağını bu sebeple de kendisinin zıttı olan şeyi ileri süren bir iddiayı eleyen önermeye karşılık geleceğini ifade etmektedir. Örneğin "Ahmet öğrencidir" önermesi, Ahmet'in öğrenci olmadığını iddia eden önermeyi reddeden "Ahmet'in öğrenci olmaması söz konusu değildir" önermesi ile aynı anlama gelecektir. Dolayısıyla bir iddianın neyi reddettiği ortaya konulabilirse, o iddianın neyi olumladığı da belirlenmiş olacaktır. Buradan da anlaşıldığı gibi, iddianın anlamını ve neyi olumladığını bulmak o iddiayı neyin doğruladığının saptanması ile değil, söz konusu iddiayı yanlışlayan şeyin ne olduğunun gösterilmesiyle mümkün olmaktadır.¹⁶⁷

Karl Popper'in yanlışlama ilkesini daha da geliştirerek dini önerme ve iddiaların olgusal ve bilgi verici olmadığını göstermek amacıyla din felsefesi tartışmalarına taşıyan Anthony Flew olmuştur. Bir önermeyi nelerin doğruladığının değil de nelerin

¹⁶⁶ Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 18.

¹⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 94.

yanışladığının belirlenmesi gerektiği tezine dayanan yanışlama ilkesi, önermenin doğrulanabilir olmasından ziyade yanışlanabilir olmasının yeterli olduğunu ortaya koymuştur. Bir önerme veya iddia hiçbir şeyi reddetmiyor ve dışlamıyorsa, onun hiçbir şey iddia ettiği de sđylenemeyecektir.¹⁶⁸ Dolayısıyla bir iddianın olumsuzlanmasının ne anlama geldiğini bilmek o iddianın anlamını bilmekle eşdeğer olacaktır. Yanışlama ilkesini dini önerme ve iddialara uygulayan Flew'in bu türden iddialar hakkındaki görüşü, dini iddialara karşı getirilen her türlü kanıtla uyuşmadığı diğer bir ifadeyle hiçbir kanıtın kendini yanışlamasına izin vermemesi sebebiyle onların gerçekte de bir şey söylemeyen sözde ifadeler olduğu yönündedir.¹⁶⁹

Flew, dini önermelerin yanışlanmaya müsaade etmeyen, aleyhine getirilen tüm delillerle uyuşma yoluna gitmeleri sebebiyle gerçek iddialar olarak görmemesini temelde John Wisdom'a ait olan şu örnekle açıklamaktadır:

Bir gün iki kâşif ormanda açık bir alana gelirler. Bu alanda birçok çiçek ve ot büyümuştür. Kaşiflerden biri "Bu alana bir bahçivan bakıyor olmalıdır" der. Diğer buna katılmayarak "burada herhangi bir bahçivan yok" cevabını verir. Çadırlarını kurar ve beklemeye başlarlar. Hiçbir bahçivan ortalıkta görünmez. "Fakat belki o görünmez bir bahçivandır" diye düşünerek oraya dikenli tel çeker ve elektrik verirler. Tazılarla etrafta devriye gezerler. Ancak herhangi bir kişinin elektriğe yakalandığını kanıtlayan çığlık sesi işitmezler. Teller de görünmez bir tırmanıcıyı ele veren herhangi bir hareketlilik de olmaz. Tazıların hişbirisi de havlamaz. Fakat inançlı olan kâşif ikna olmamıştır. Ona göre her şeye rağmen burada görünmez, dokunulmaz, elektriğin çarpmadığı, kokusu olmayan hiç ses yapmayan, sevdiği bahçeye bakmak için gizlice gelen bir bahçivan vardır. En sonunda şüpheci ümidini keserek; bahçivanın varlığına inanan kişiye başlangıçtaki iddiandan geriye ne kaldı? sorusunu yöneltir. Zira görünmez, dokunulmaz, sürekli kaçan bir bahçivanın hayali bir bahçivan hatta var olmayan bir bahçivandan ne farkı vardır.¹⁷⁰

Flew bu örnekle, dindar kişilerin ileri sürdükleri iddialara karşı herhangi bir karşıt tezin ileri sürülmesine engel oldukları ve iddialarının yanışlanmasının önüne geçmek amacıyla onları geçiştirdiklerini ifade etmektedir. Örnekte bahçivanın var olduğunu iddia

¹⁶⁸ Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı; Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*, 31.

¹⁶⁹ Koç, *Din Dili*, 162.

¹⁷⁰ Anthony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew - Alasdair Macintyre (Toronto: The Macmillan Company, 1973), 13.

eden ve dindar kişiyi temsil eden kâşif, kendi iddiasının aleyhine olan bahçivana ait ses, koku, tellerde hareketlilik ve köpeklerin birisinin bahçeye izinsiz girdiği anlamına gelen havlamalarının olmaması yani bahçıvanın yokluğuna dair deliller söz konusu olsa da bu delillerin inancını yanlışlamasına izin vermemiştir. Tüm bu karşı delilleri kendi iddiasıyla uyumlu hale getirerek sessiz, görünmez, dokunulmaz bir bahçıvanın var olduğunu iddia etmeye devam etmiştir. Görüldüğü üzere hiçbir karşı delilin inancını yanlışlamasına fırsat vermeyen dindar kâşif, başlangıçta kabul ettiğiinden tamamen farklı bir şeye inanır gözükmektedir.¹⁷¹ Bu durum Flew'a göre dine inanan kişi için de geçerlidir. Onun ortaya koyduğu bu örnekle dindar kişinin inancına karşı getirilen çok sayıdaki yanlışlayıcı kanıtı, kendi iddiasına zarar vermemesi amacıyla inancıyla uyumlu kılarken yanlışlamalar karşısında söz konusu kişinin inandığı şeyden taviz vereceği vurgulanmıştır. Bunun sonucunda da savunacağı hiçbir şeyin mevcut olmayacağı bir durumla karşı karşıya kalabileceği ifade edilmek istenmiştir. Flew'e göre dindar, yanlışlamalar karşısında iddiasını tadil etmek gayesiyle kabul ettiği şeyin farkına varmayarak anlamını boşaltabilmektedir. Diğer taraftan söz konusu kişi, olguların, deney ve tecrübenin kendi inancını doğrulayıp yanlışlamayan şeyler olarak görmektedir. Bundan dolayı Flew, aleyhine getirilen her türlü delille uyuşmaya çalışan dini ifade ve önermeleri hiçbir yanlışlamaya izin vermemesi nedeniyle bir iddiada bulunmayan sözde önermeler olarak adlandırarak reddetmektedir. Zira Flew'e göre bir iddia hiçbir şeyi yanlışlamıyor ve dışarıda bırakmıyorsa onun doğruladığı herhangi bir şeyde bulunmamaktadır. Bu durumda söz konusu iddianın bilişsel bir içeriğe sahip olmadığını göstermektedir.¹⁷²

Flew, dindar insanın, inancı ile zıtlaşan tüm iddiaları tadil ederek yanlışlamaya müsaade etmemesi nedeniyle dini inanca sahip olmayanların, dindar kişiyi inancına aksi yönde bir iddiayı kabul ettirecek herhangi bir kanıt ve olgunun getirilememesi problemiyle karşı karşıya olduğunu ifade etmektedir. O, inancını yanlışlayacak tüm iddialarla uyumluluk göstermeye çalışarak, inandığı şeyden taviz verecek duruma gelebilen dindara, "Tanrı yokmuş", "Tanrı bizi sevmiyormuş" gibi inançlarına ters düşen hükümleri kabul ettirmenin neredeyse imkânsız olduğunu belirtmektedir. İnanç sahibi kimsenin Tanrı bizi, babanın çocuğunu sevdiği gibi sever dediğinde dindar kişinin

¹⁷¹ Anthony Flew, vd., "Theology and Falsification", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (London: Oxford University Press, 1971), 13-15.

¹⁷² Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı; Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*, 32.

konuyu tartışmaya kapalı hale getirdiğini belirten Flew bu durumu şu şekilde açıklamaktadır. “Tedavi edilmesi imkânsız gırtlak kanserine yakalanmış bir çocuğun hastalık nedeniyle öldüğünü görürüz. Yeryüzündeki babası çocuğuna yardım etmek için varını yoğunu verirken, gökyüzündeki babası onunla ilgilendiğine dair açık bir işaret göstermez. Birtakım sınırlamalar yapılarak ‘Tanrı sevgisinin insan sevgisi gibi olmadığı veya anlaşılmaz bir sevgi olduğu’ ifade edilir.¹⁷³ Flew, dindarın bu sınırlandırmaları yanlışlanmayı engellemek amacıyla, Tanrı, bizi babanın çocuğunu sevdiği gibi sever, iddiasını “ancak, fakat” vb. ifadelerle şarta bağlayarak karşı delilleri susturmaya çalıştığını ileri sürmüştür. Bu bakımdan teistin ileri sürdüğü hükümleri yanlışlayacak iddiaların söz konusu olamayacağı belirtmiştir. “Tanrı yoktur”, “Tanrı bizi sevmez” gibi iddiaları ileri sürmenin hiçbir anlama karşılık gelmeyip, ona karşı ileri sürülen iddiaların dini inancı çürütmekten çok, teist kimseyi inancını tadil etme yönünde teşvik etmekle sınırlı kalacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla Flew’e göre dini hüküm ve ifadeleri olumsuzlayacak bir kanıt getirilemiyorsa başka bir ifadeyle teist tüm dini önermelerin yanlışlanmaktan uzak olduğu noktasında ısrar edip karşı iddiaları inancıyla uyumlu hale getirmeye çalışıyorsa, din dilinin kapsamına giren her türlü önerme ve iddianın herhangi bir şeyi olumlamadığı da söylenebilir. Zira Flew’in yanlışlama ilkesine göre birtakım şeyleri olumlamak diğer yandan bazı şeyleri de olumsuzlamak anlamına gelmektedir.

Frederick Ferre tarafından Flew’in ileri sürdüğü, bir önermenin anlamının onun yanlışlanabilir olmasına bağlı olduğu fikrine karşı teistin dört farklı görüşü benimseyebileceği ifade edilmiştir. Bu dört görüş aynı zamanda yanlışlama ilkesine Basil Mitchell, R. M. Hare, İ. M Crombie ve John Hick gibi düşünürler tarafından yapılmış olan itirazların temelini oluşturmaktadır. Bunlar:

1. Teolojik yargılar çürütülebilir, fakat bu çürütme kesin ve teist için inandırıcı değildir.
2. Teolojik yargılar gerçek iddialar olmadıkları için kesinlikle çürütülemezler.
3. Teolojik yargılar hem ilke hem de pratik olarak çürütülebilirler.
4. Teolojik yargılar pratik değil ilke olarak çürütülebilirler.¹⁷⁴

¹⁷³ Flew, vd., “Theology and Falsification”, 15.

¹⁷⁴ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 67-68.

Bu görüşlerden dini iddia ve önermelerin çürütülebileceğini ancak bunun inandırıcı olmayacağını ileri süren Basil Mitchell'dir. Dini ifadelerin temel de bir önerme olmaları sebebiyle yanlışlanabileceğini kabul etmekle birlikte bu yanlışlamanın mahiyeti hakkında kesin bir şey söylenemeyeceğini belirtmektedir. Mitchell, inananların dini iddialarının yanlışlanmasının nasıl gerçekleşeceği hakkında kesin bir bilgiye sahip olamayabileceklerini ifade etmekle birlikte pratik olarak yanlışlamanın mümkün olup olmadığı konusunda da kesin bir şeyin söylenemeyeceği üzerinde durmaktadır. Flew'in dini ifadelerin yanlışlanabilir olmadığını göstermek amacıyla Tanrı'nın sevgisi hakkında vermiş olduğu örneği ele alan Mitchell, acı çekmenin Flew'in iddia ettiği gibi Tanrı'nın insanları sevdiğini savunan teistlere ve teologlara karşı ileri sürülebileceğini, zira bunun teist için en zorlu argüman olan kötülük problemini oluşturduğunu kabul etmektedir. Dindar kişi ve dini ifadelerin anlamlılığını savunan teolog için kötülük probleminin karşı kanıt olacağı açıktır. Ancak inanan kişi acı çekmenin veya diğer kanıtların kendi inancına aykırı olmasına müsaade etmeyecektir. Çünkü dindar, inancına bağlılık göstererek Tanrı'ya güvenmiştir. Onun tavrı sıradan bir gözlemcinin değil inanç sahibi dindar kişinin tavrıdır. Dolayısıyla Mitchell'e göre dini önermeler olgu ve tecrübeler tarafından yanlışlansalar dahi onları kolayca reddedilebilecek iddialar kategorisine dahil edilmesi son derece zordur.¹⁷⁵

Mitchell dini inancın ve ifadelerin diğer türden önermelere göre farklı bir içeriğe ve kabule sahip olduğunu bu nedenle de olumsuzlanması halinde doğrudan reddedilebilecek iddialar arasına koyulamayacağını şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır:

Savaş zamanı işgal edilmiş bir ülkede direnişçilerden biri bir gece kendisini derinden etkileyen bir yabancı ile tanışır. O geceyi birlikte sohbet ederek geçirirler. Yabancı, direnişçiye kendisinin direniş tarafında olduğunu hatta direnişi kendisinin yönettiğini ve ne olursa olsun kendisine inanmasını söyler. Direnişçi yabancıya samimiyetine ve kararlılığına tamamen inanarak, ona güvenmeyi kabul eder. Onlar hiçbir zaman bir daha böyle bir samimi buluşma fırsatı bulamazlar. Fakat yabancı bazen direniş mensuplarına yardım ederken görülür ve direnişçi memnun olarak arkadaşlarına yabancıya onların tarafında olduğunu söyler. Bazen de polis üniformasıyla direnişçileri

¹⁷⁵ Basil Mitchell, "Theology and Falsification", *New Essays In Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew - Alasdair Macintyre (Toronto: The Macmillan Company, 1973), 103.

işgalci güçlere teslim ederken görünür. Bu tür anlarda direnişinin arkadaşları ona yabancıların kendilerine karşı olduğunu söylemesine rağmen o fikrini değiştirmez. Görünenin aksine yabancıların kendisini aldatmadığına inanır. Bazı zamanlarda yabancılardan yardım ister ve yabancı ona yardım ettiğinde onun en doğrusunu bildiğini söyler. Arkadaşları artık usanmış bir şekilde senin yanıldığını ve yabancıların bizim tarafımızda olmadığını kabul etmen için yabancıların ne yapması gerekir? şeklindeki sorusuna cevap vermeyi reddeder. Yabancıların test edilmesine onay vermez.”¹⁷⁶

Mitchell’in sunduğu örnekte görüldüğü üzere direnişçi, iddiasının aksine olan hiçbir şeyi kabul etmemiştir. Bunun nedeni yabancıya güvenme noktasında ona bağıllık göstermesidir. Yabancıların göstermiş olduğu şüpheli davranışların kendi inancına ters düşecek ve onu zedeleyeceğinin farkında olduğunu ifade eden Mitchell, örnekte direnişçinin dindar kişinin durumunu temsil ettiğini, direnişçinin inancına karşı mevcut olan, onu sınavan durumlara benzer şekilde dindar da kötülük problemi dahil birçok sınavıcı karşıt delillerle karşılaştığını ifade etmektedir. Örnekte geçen ve direnişçinin ortaya koymuş olduğu “Yabancı bizim taraftadır” önermesi ile Flew’in ifade ettiği “Tanrı bizi sever” önermelerinin yanlışlanamaması bakımından benzer olduklarını belirten Mitchell, bu önermelerin üç farklı şekilde kabul edilebileceğini ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, bu iddiaların tecrübelerin aksini ortaya koyması halinde kendilerinden vazgeçilecek önermeler olarak, ikincisi önemli inanç kaideleri olarak, üçüncüsü ise tecrübenin aksini gösterse dahi hiçbir etkisinin olmadığı, hayatta hiçbir değişiklik yapmayan anlamsız formüller olarak. Mitchell, inanç sahibi kimsenin dine olan sağlam bağıllığından dolayı birinci seçeneği kabul etmesinin mümkün olmayacağını belirtir. Üçüncü seçeneğin ise Flew’in de yanlışlama ilkesiyle dini önermelerin kayda değer iddialar olmadığını göstermek bakımından ulaşmak istediği sonuç olması nedeniyle kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak ikinci seçeneğin kabul edilmesinin yanında dini önermelerin yanlışlanabilme ihtimaline sahip olmakla birlikte sıradan tecrübelere dayalı bir inanç olmaması, ciddi bir bağıllık içermesi nedeniyle Flew’in iddia ettiği gibi kolayca reddedilemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Mitchell, “Theology and Falsification”, 104.

¹⁷⁷ Mitchell, “Theology and Falsification”, 104-105.

Flew'in yanlışlanamaması nedeniyle dini önermelerin bilişsel içerikten yoksun ve hiçbir olumlu iddia ortaya koymadığı yönündeki görüşüne dini önermelerin gerçek iddialar olmadıkları için çürütülemez olduğu noktasından yaklaşan Hare, teolojik ifadelerin yanlışlığa dayalı bir inanca sahip olan akıl melekelerini yitirmiş bir kimsenin iddialarıyla aynı mantığa sahip olacağını belirtmesi yönünden tepki çekse de tüm insanların *blik* olarak isimlendirdiği kalıcı ve değişmez inançlara sahip olduğunu ifade ederek görüşünü normalleştirmektedir.¹⁷⁸ Hare'de dini iddiaların değiştirilemez kalıcı tutumlar olduğunu ifade etmek için *blik* kavramını kullanır ve dini iddialarında birer *blik* olduğunu ortaya koymak amacıyla yanlışlama ilkesi bağlamında görüş belirten diğer düşünürler gibi örneklerden faydalanmaktadır. Söz konusu örneğe göre "Bir kişi tüm Oxford profesörlerinin kendisini öldürmek istediği yönünde değişmez kanaate sahiptir. Arkadaşları onun fikrini değiştirmek amacıyla fakülte'deki saygın ve kendi alanlarında yetkin tüm profesörlerle bu kişiyi tanıştırlar. Nihayetinde kendisine çok nazik davranan bu profesörlerin hepsi emekli olup fakülte'den ayrılmış olsa bile hiçbirisinin kendisini öldürmek istemediğini, onunla samimi bir şekilde konuştuklarını bundan dolayı artık ikna olup olmadığını sorarlar. Fakat o bunların tamamının şeytani bir kurnazlık olduğunu, profesörlerin her zaman kendisini tuzağa düşürmeye çalıştıklarını farkında olduğunu söyler. Tüm kibar ve iyi niyetli profesörlerin varlığına rağmen sonuç değişmez ve o kişi hala onların kendisini öldürmeye çalıştığı inancına sahiptir."¹⁷⁹

Hare bu kimsenin yanlış içinde olduğunu söyleyeceğimizi belirtir. Ancak bu yanlışlığın ne hakkında olduğu ve iddianın yanlışlığı veya doğruluğu ile ilgili olup olmadığının tespiti için Flew'in yanlışlama ilkesini uyguladığımızda profesörlerin eylemlerinden hiçbirinin kendisini öldürmeye çalıştığı inancına sahip olan kişinin kendi iddiasının aleyhine getirilmesini kabul etmeyeceğini dolayısıyla da bu kişinin sahip olduğu inancın yanlışlanmasına izin vermemesi nedeniyle hiçbir şey iddia etmediği sonucuna varılacaktır. Ancak Hare, buradan bizim profesörler hakkındaki düşüncemiz ile o kişinin düşüncesi arasında hiçbir fark olmadığını söylenmeyeceğini aksi halde o kişiyi deli, kendimizi ise akıl sağlığı yerinde olarak adlandıramayacağımızı ve profesörlerin, o kişinin varlığından dolayı rahatsız olması için hiçbir sebep olmayacağını belirtmektedir.

¹⁷⁸ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 68.

¹⁷⁹ Richard Mervyn Hare, "Theology and Falsification", *New Essays In Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew - Alasdair Macintyre (Toronto: The Macmillan Company, 1973), 100.

Deli ile bizim, profesörler hakkındaki fikrimizi blik olarak adlandıran Hare, o delice bir “blik’e” sahipken bizim mantıklı bir “blik’e” sahip olmamız yönünden ondan ayrıldığımızı ifade etmektedir. Hare’in burada “blik” olarak isimlendirdiği şey kişinin reddedilip değiştirilmesinin imkânsız olduğu, aksi yöndeki itirazların yanlışılayamadığı iddialara karşılık gelmektedir.¹⁸⁰

Hare, blik kavramını açıklamak amacıyla direksiyonun gidilmek istenen yönde hareket ettirildiğinde arabanın döndüğünü ve bu işlevi yerine getirenin direksiyonu tekerleğe sabitleyen bağlantılar olduğunu ve bu bileşenlerin bozulması halinde aracın dönmeyeceğini bildiğimizi ancak böyle bir şeyin yaşanmayacağına dair düşüncemizin bilgiden değil, direksiyona güvenmemizi sağlayan direksiyon ve onun özelliklerine dair sahip olduğumuz sabit fikirlerden yani bliklerden kaynakladığını belirtmektedir. Arabanın direksiyonuna dair güven duyup motorun güvenli olmadığına dair inanca sahip olmakta başka bir blik olabilir. Ne kadar güvenli ulaşım gerçekleşmiş olsa ve motorun güvenli olduğuna dair testler yapılsa bile söz konusu blikin ortadan kaldırılması veya başka bir inançla değiştirilmesi mümkün değildir.¹⁸¹

Dini inançlar ve dini önermeler de diğer türden inançlar gibi blikler ile ifade edilmektedir. Bliklerin kendisinin yanlışılanmasına müsaade etmediğini ifade eden Hare, dini hüküm ve önermelerinde birer blik olmaları sebebiyle de kendilerine yanlışılama ilkesinin uygulanamayacağını ileri sürmektedir. Hare dini önermelerin değişmez kabuller olmaları nedeniyle yanlışılanamayacağını göstermesi bakımından Flew’in teorisine getirilmiş kayda değer bir itiraz sunduğunu söylemek mümkün olsa da din dilini blikler olarak adlandırdığı gerekçesiz kabullere indirilmesi nedeniyle bu türden ifadeleri önemsizleştirme eğiliminde olan bir görüş ortaya koymaktadır. Hare teolojik yargıları bu şekilde yorumlayarak onları Flew’in ileri sürdüğü gibi iddiada bulunmayan önermeler olarak değerlendirmektedir. Zira dini inanç ve din dilini hiçbir mantıklı çıkarım yapmaksızın inananlar tarafından kabul edilen şeyler olarak yorumlamak diğer taraftan onları hiçbir olumlu yargıda bulunmayan kişinin körü körüne bağlandığı unsurlardan ibaret görmekle aynı kapıya çıkacaktır. Dolayısıyla dini ifadeleri diğer sıradan ön kabullerle aynı kefeye koyarak hiçbir bilinçli seçime dayanmadığını iddia etmek bu

¹⁸⁰ Hare, “Theology and Falsification”, 100-102.

¹⁸¹ Hare, “Theology and Falsification”, 100.

türden hüküm ve ifadelerin içini boşaltmak anlamına geleceğinden Hare'in sunmuş olduğu itirazın Flew'in ileri sürdüğü din dilinin hiçbir iddiada bulunmadığına dair yaklaşımından pek de farklı olmadığı söylenebilecektir.

Yanlışlama ilkesine karşı teolojik yargıların hem pratik hem de ilke olarak yanlışlanabileceğini ileri süren Crombie ve Hick bu dünya da pratik bir yanlışlamanın mümkün olmadığını ancak ölümden sonra kesin olarak yanlışlanacağını savunmaları bakımından Hare'den farklı olarak dini önermelerin yanlışlanabileceğini bu nedenle de olumlu bir iddiada bulunan ifadeler olduğunu savunmuştur. Crombie, Flew'in yanlışlamacı ilkesine karşı dini dilin Tanrı veya aşkın olan bir şeye referansta bulunduğu, nesnesini tam anlamıyla belirtmediğini ancak daha dar bir şekilde Tanrı hakkında konuşmanın neye karşılık geldiği noktasında referans aralığını ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Tanrı hakkında konuşmanın nasıl olacağı ile ilgili ortak kanaatin olmadığını ifade eden Crombie, bu durumun ilahi olan hakkında konuşan kişiden değil, dini ifadelerin kullanımlarından kaynaklandığını belirtir. "Tanrı, mantıksal olarak anormal olan bir dil talep eden gizemli bir varlıktır." Bundan dolayı Tanrı hakkında ayrıntılı konuşamayız ancak onun karanlıkta bırakılarak hiç ifade edilmeyeceğini iddia etmekte yanlış olacaktır. Dolayısıyla Crombie için din dili her ne kadar kapalılık ve belirsizlik içerse de bu türden önermelerin bazı yetersizlikler nedeniyle ortadan kalkması düşünülemez.¹⁸²

Crombie, Tanrı hakkında konuşmanın zorluklar barındırdığını kabul etmekle birlikte dini ifadelerin ilke olarak yanlışlanabileceğini ancak öte dünya da bunun kesin olarak gerçekleşeceği noktasında Flew'in vermiş olduğu ıstırap çekmenin Tanrı'nın merhametli olduğu iddiasına karşı delil oluşturması yönünden haklı olduğunu ifade etmektedir. Ancak Tanrı'nın iyi olduğunun ifade edilmesine karşı olacak herhangi bir şeyin teist tarafından kabul edilmediğini düşünmenin hatalı bir yaklaşım olacağını zira Tanrı'nın iyi olduğuna karşı getirilebilecek herhangi bir delilin olmadığı iddiasının aleyhinde ezeli ıstırabın var olduğu gerçeğinin bulunduğunu ifade etmektedir. Teistin iddialarını yanlışlayacak delilin söz konusu olabileceği üzerinde duran Crombie için böyle bir karşı delilin bizim tarafımızdan bilinmesi mümkün değildir. Zira biz bütüne dair

¹⁸² Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story* (Massachusetts USA: Blackwell Publishers, 1996), 78.

bilgiye sahip değiliz. Crombie'nin bütünü görememe, ona vakıf olamama olarak ifade ettiği şey öteki dünyanın varlığıdır. O dini önermelerin öte dünya da tam anlamıyla yanlışlanacağını ancak kısıtlı bilgimiz aracılığıyla dini iddiaların ilke olarak yanlışlanmaya açık olduğunu kastetmektedir.¹⁸³

Crombie gibi teolojik yargıların ilke olarak yanlışlanabileceğini ileri süren John Hick, onun bütünü görülmediği ifadesiyle yapmış olduğu imayı ele alarak konuyu daha da genişletmiştir. Dini önermelerin öte dünya da yanlışlanacağını açık bir şekilde ifade ederek eskatolojik doğrulama adı verilen yaklaşımın ilk akla gelen temsilcisi Hick'tir. Hangi tecrübenin dini önermeleri doğrulayacağı ile hangilerinin onu yanlışlayacağı sorularının ortaya koyulmasının temelinde doğrulama ve yanlışlama ilkesinin birbiriyle simetrik bir ilişkiye sahip ve yanlışlama ilkesinin iki yaklaşım arasında daha ulaşılabilir olduğuna dair inancın yattığını ifade eden Hick, çoğu durumda bu iki teorinin böyle bir ilişki içinde olduğunu kabul etmektedir. Örneğin yan oda da bir masa olduğuna dair iddianın doğrulanması oraya gidip görme veya dokunma gibi duyu ve deney aracılığıyla mümkünken bu tecrübelerin yokluğu masanın varlığına dair önermenin yanlışlanması anlamına gelecektir. Ancak doğrulama ve yanlışlama arasında bulunan bu paralellikten dolayı iki teorinin her zaman simetrik olacağı düşünülmemelidir. Bozuk paranın iki yüzü gibi bu iki yöntemin birbirine dayanmaları gerekmez. Zira madeni para atıldığında iki taraftan birine düşmesi gerekmektedir. Doğrulama ve yanlışlamanın madeni paranın tek bir tarafına karşılık geldiği durumlar var olabileceğinden diğer bir ifadeyle bu iki yöntemin birbirine bağlı olmadığı önermelerin var olması mümkündür.¹⁸⁴ Dolayısıyla bir önermenin doğrulanamamasının onun yanlışlanması anlamına geleceği kesin olarak söylenemeyecektir. Dini önermelerin bu türden olduğunu iddia eden Hick mantıqçı pozitivistlerin ileri sürdüğü yöntemlerle dini iddiaların doğrulanamamasının yan odada bir masanın var olduğu önermesine benzer şekilde onun yanlışlanmasını meydana getirmediğini ifade etmektedir. Doğrulama ilkesinin iddia ettiği gibi duyu ve deney aracılığıyla dini önermelerin yanlışlığının gösterilemeyeceğini belirten Hick, Mitchell gibi dini önermelerin prensipte doğrulanıp yanlışlanabileceğini ancak ölümden sonraki tecrübelerinde hesaba katılması gerektiğini vurgulayarak eskatolojik doğrulama olarak

¹⁸³ Ian M. Crombie, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew - Alasdair Macintyre (Toronto: The Macmillan Company, 1973), 115-116.

¹⁸⁴ John Hick, "Faith and Verification", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (London: Oxford University Press, 1971), 57-58.

adlandırılan ölümden sonraki hayatta pratik olarak da doğrulanıp yanlışlanacağını iddia etmiştir.¹⁸⁵

Hick, eskatolojik doğrulamanın amaca yönelik doğrulama veya yanlışlama ilkeleri gibi olmadığını bu doğrulamanın doğrudan etkin bir Tanrı kavramı üzerine inşa edildiğini ifade etmektedir. Eskatolojik doğrulama aracılığıyla genel anlamda dini iddiaları değil, özellikle Hristiyanlığa ait dini yargıların ve Tanrı kavramının doğrulanacağını bu nedenle de teolojik önermelerin anlamı konusundaki problemin çözümü noktasında önemli olduğunu ileri sürmektedir. Eskatolojik doğrulamayı açıklamak amacıyla bir örnek ortaya koyan Hick, bir yolda beraber yürüyen iki yolcunun hikayesini anlatmaktadır. “Yolculardan biri yolun gök şehrine götüreceğini inanırken, diğeri hiçbir yere götürmeyeceğine inanmaktadır. Ancak söz konusu yolun tek yol olması sebebiyle ikisi de o yolda yürümek zorundadır. O yoldan daha önce yürümedikleri için yolda onları neyin beklediklerinden de habersiz olan bu kişiler, yol boyunca kendilerine rahatlık ve mutluluk veren anların yanın da zorluk ve tehlike ile de karşılaşır. Yolun gök şehrine götüreceğine inanan kişi mutlu anları cesaretlendiren, zorlukları da şehrin kralı tarafından kendisini değerli bir vatandaş yapmak amacıyla dayanıklılığını arttıran testler olarak değerlendirirken diğeri tüm bunları yaşamak zorunda olduğu amaçsız şeyler olarak yorumlar ve onun için varılacak herhangi bir gök şehri yoktur. Bu iki kişinin arasında söz konusu olan gök şehrinin var olup olmadığına dair sorun tecrübeye veya gözleme dayalı karar verilecek bir konu değildir. Fakat son köşe dönüldüğünde kimin haklı olduğu ortaya çıkacaktır.”¹⁸⁶

Hick, aktarmış olduğu örneği ile dini iddiaların deney ve gözleme dayalı olarak doğrulanıp yanlışlanabilecek önermeler olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Dini yargıların doğruluğu ve yanlışlığı olgusal önermelerden farklı olması gerekmekte, bu farklılıkta bu türden ifadelerin deney ve tecrübeye dayanmayan inancın niteliğinden kaynaklanmaktadır. Dini ifadelerin bu şekilde sınanması ilke olarak mümkünken, insanın aşkın olana dair bilgisinin sınırlı olması nedeniyle bu doğrulamanın ne şekilde olduğu ile ilgili kesin bir bilgiye sahip olmadığı ancak doğrulamanın ölümden sonraki hayatta yaşanan tecrübeler aracılığıyla gerçekleşeceği üzerinde durulmuştur. Örnekte aktarılan

¹⁸⁵ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith* (Illinois: USA: InterVarsity Press, 1985), 150.

¹⁸⁶ John Hick, *Faith and Knowledge* (Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1966), 177-178.

hikâyeye benzer şekilde dindar kişinin iddiaları da ancak ölümden sonra hayatın varlığı ile doğrulanabilir olmaktadır. Böyle bir hayatın yokluğu da onun yanlışlanması anlamına gelecektir. Dolayısıyla Hick ve Crombie'nin ileri sürdükleri dini önermelerin prensipte yanlışlanabilir olması bu ihtimale dayanmaktadır. Onların kastetmiş olduğu pratik doğrulama ise eskatolojik doğrulamaya göre ancak dünya hayatının sonlanması ile mümkün olmaktadır.

Eskatolojik doğrulamaya getirilecek itirazlardan birinin, doğrulamanın yalnızca Hristiyanlar için geçerli olacağına iddia edilmesi ile ilgili olduğu söylenebilir. Doğrulamanın Hristiyanlar için geçerli olduğunu iddia etmek bir bakıma hakikat konusunda yalnızca Hristiyanlığın değerli olduğunun söylenmesi ve doğrulanmayan yanlışlanma şartını sağlayan dini önermelerin Hristiyanlığa ait önermeler olduğunun ileri sürülmesi ile aynı anlamına gelecektir. Diğer taraftan bu durum dini önermelere dair yapılan yanlışlama itirazının da sadece Hristiyanlık bağlamında cevaplandığını göstermektedir. Halbuki eskatolojik doğrulamanın uygulanabileceği, diğer bir ifadeyle ölümden sonraki hayata dair inancın mevcut olduğu birçok dinden söz edilebilecektir. Eskatolojik doğrulama en geniş anlamıyla kabul edildiğinde yani tüm dinlerin sahip olduğu iddialar bu şekilde doğrulanabilir denildiğinde ise her dinin inanç konuları farklılık göstereceğinden doğrulamaya konu olacak şeyin de farklılık göstereceği eleştirilecek bir diğer noktadır. Bu sebeple Hick'in iddia ettiğinden ayrı olarak Hristiyanlığın dışındaki dinlere ait yargıların doğrulanabileceği söylene dahi ortak bir doğrulama kriterinden bahsedilemeyeceği ortadadır. Dolayısıyla her dinin doğrulama yöntemi de kendine özgü olacağı için yapılacak doğrulamanın o dinin kendisiyle sınırlı kalacağı bu nedenle de kapsamlı bir eskatolojik doğrulama ilkesinin söz konusu olmadığı söylenebilecektir.¹⁸⁷

Bununla birlikte Hick, eskatolojik doğrulamanın Hristiyanları bağlayacağını belirtirken diğer taraftan da doğrulamanın tüm insanlar için değil yalnızca inanlar için geçerli olduğunu da ifade etmektedir. Dini ifadelerin doğrulanmasının gerekliliği inanmayanlar için daha önemli ve öncelikli olması nedeniyle doğrulamayı inanç sahibi kişilerle sınırlı tutmanın hiçbir anlamı olmadığı ifade edilmelidir. Zira teistler inanmış oldukları dini hüküm ve yargıların doğru veya doğrulanabilir olduğunu kabul

¹⁸⁷ Koç, *Din Dili*, 174; Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı; Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*, 34-35.

etmektedirler. Kur'an'a baktığımızda da öte dünyanın herkes tarafından görülüp tecrübe edileceğini ifade eden ayetler bulunmaktadır.¹⁸⁸ Sonuç olarak eskatolojik doğrulamanın din dilinin doğrulanabilir olduğuna dair ortaya konulmuş olan önemli bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Zira yanlışlama ilkesine getirilen itirazların kimisi yalnızca ilkesel doğrulamayı kabul etmesi kimisi doğrulanamayan değişmez ön kabullerle aynı kategoride görecelik gerçekte iddialarda bulunmaması sebebiyle yanlışlanmasının mümkün olmadığını savunması itibarıyla dini önermeyi indirgemeci bir tavırla ele almışlardır. Bununla birlikte özellikle Hick tarafından ileri sürülen eskatolojik doğrulama, dinlerin de üzerinde sıklıkla durduğu ahiret hayatına yaptığı atıfların yanında dini ifadelerin doğrulanıp yanlışlanmasının hem prensip hem de pratik olarak gerçekleşebileceğini göstermesi yönünden hem mantıksal pozitivistlerin ileri sürdüğü doğrulama ilkesine hem de Flew tarafından ortaya konan yanlışlama teorisine kayda değer bir çözüm sunması nedeniyle önemli bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi birçok ciddi eleştiriye tabi tutulmasının yanında bu eleştirilerin cevaplanmasının bir hayli zor olması eskatolojik doğrulamanın yanlışlama ilkesine tam anlamıyla tatmin edici bir cevap getiremediğini göstermektedir.

¹⁸⁸ Koç, *Din Dili*, 174.

İKİNCİ BÖLÜM

THOMAS AQUINAS DÜŞÜNÇESİNDE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI

Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu savunan filozoflardan birisi hiç şüphesiz ki Thomas Aquinas'tır. Thomas Aquinas bu anlamda Tanrı hakkında konuşmanın imkânını temsili dil ile mümkün görmektedir. Ancak temsili dilin daha doğru anlaşılabilmesi için özellikle düşünce tarihinde ilahi basitlik tezi olarak bilinen yaklaşımı Thomas Aquinas'ın düşünceleri çerçevesinde ele almanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle ilk olarak Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve Tanrı'nın bilinebilirliği gibi konularda Aquinas'ı temsili dile, onun kullanmış olduğu şekliyle analogik din diline götüren temel kabullerinden olan ilahi basitlik tezi üzerinde durulması önem arz etmektedir.

2.1. Tanrı'nın Bilinebilirliği

Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın bilinebilirliği konusundaki görüşlerinin temelinde ilahi basitlik tezi yer almaktadır.¹⁸⁹ İlahi basitlik anlayışında özellikle Aristoteles ve Yeni Platoncu Tanrı tasavvuruna sahip Augustine (MS. 354-430) gibi düşünürlerin yanında İbn Sînâ, Gazzâlî (1058-1111) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi Müslüman düşünürlerin de etkisi görülen Aquinas, ilahi basitliği yalnızca Tanrı'nın en önemli sıfatlarından biri saymamış aynı zamanda teolojisinin temel unsuru olarak kabul etmiştir. Zira ilahi basitlik tezi Aquinas'ın Tanrı tasavvuru ve Tanrı hakkında konuşmanın imkânı gibi konularda ortaya koymuş olduğu görüşlerin şekillenmesinde çok büyük bir role sahiptir.¹⁹⁰ Tanrı'nın basit olduğu tezi Orta Çağ düşünürleri tarafından Tanrı'da herhangi bir parçacı anlayışın reddi olarak anlaşılmıştır. Aquinas da *Summa Theologica* adlı eserinde Tanrı'nın basitliği ile ilgili genel bir sonuca varmadan önce çeşitli bileşiklikleri reddederek, Tanrı'nın basitliğini ifade etmek için şu üç önermeyi ileri sürmektedir.

1. Tanrı kendi özünden farklı bir şey değildir.
2. Tanrı'nın varlığı onun özünden ayrı değildir.
3. Tanrı'nın özünden ayrı sıfatları yoktur.¹⁹¹

¹⁸⁹ John Lamont, "Aquinas on Divine Simplicity", *The Monist* 80/4 (1997), 522.

¹⁹⁰ Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto, 2017), 45.

¹⁹¹ Nicholas Wolterstorff, "Divine Simplicity", *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 532.

Aquinas, Tanrı'nın özünden ayrı ne varlığının ne de sıfatlarının olduğunu belirterek onun varlığından ayrı bir mahiyetinin olmadığını ortaya koymuştur. O ve diğer ilahi basitliği savunan Orta Çağ düşünürlerinin Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyeti kabul etmemeleri onların, mahiyeti mürekkep bir unsur olarak görmeleri sebebiyledir. Mahiyeti bir varlığı neyse o yapan, o varlığın bulunduğu hal olarak tanımlamakla birlikte, varlığa arızı olarak eklenen nitelik şeklinde anlamışlardır. Bu nedenle söz konusu kavramın Tanrı için düşünüldüğünde ona cüzlerden müteşekkil olma özelliğinin atfedileceği düşünülmüştür. Dolayısıyla bunun önüne geçmek amacıyla Tanrı'nın mutlak anlamda basit olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁹²

Orta çağ felsefesinin en önemli doktrini olan ilahi basitlik, bu görüşü benimseyen filozof ve teologların Tanrı'nın kendi kendine yeten, mutlak anlamda mükemmel ve saf gerçeklik olduğu tezlerine dayanan görüşlerinden oluşmaktadır. İslam düşünürlerinin yanında Augustine ve Anselm (1033-1109) gibi Hristiyan düşünürlerin de ilahi basitlik doktrininin önemli savunucularından olduğunu ifade etmek gerekmektedir.¹⁹³ *Summa Theologica*'nın birinci bölümünde ilk olarak Tanrı'nın varlığını, Tanrı'nın var olduğunun apaçık ve kanıtlanabilir olup olmadığı gibi çeşitli sorular bağlamında ele alan Aquinas, daha sonra Tanrı'nın basitliği konusunu incelemektedir. O, Tanrı'nın varlığının apaçık olduğunu ortaya koyduktan sonra bir şeyin varlığı tespit edildiğinde o şeyin özüne dair bilgi edinebilmemiz için geriye onun varoluş tarzıyla ilgili sorunun söz konusu olacağını ifade etmiştir. Tanrı'nın aşkınlığı nedeniyle mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamayacağımızı bu sebeple de onun ne olduğunun değil ne olmadığını bilinebileceğini savunması yönünden tenzihi bir Tanrı tasavvurunu benimseyen Aquinas, onun ne olmadığını gösterilmesi ve bilinebilmesi için Tanrı fikrine karşı olan her şeyin ondan olumsuzlanması, bu nedenle de bileşiklik, hareket gibi niteliklerin ondan nefyedilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Tanrı'nın ancak ne olmadığını bilinebileceği gerçeğinden hareketle onun zatına uygun olmayan sıfatların tenzih edilmesi noktasındaki zorunluluk Aquinas'ın Tanrı'nın basit olduğu tezinin temel dayanağı konumundadır.¹⁹⁴

¹⁹² Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 49.

¹⁹³ Eleonore Stump, *Aquinas* (London: Routledge, 2005), 92.

¹⁹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, çev. Fathers Of The English Dominican Province (Benziger Brothers, 1947), I, q.3.

Aquinas, *Summa Theologica*'da Tanrı'nın herhangi bir bileşiklik ifade eden sıfatlardan âri olduğunu ileri sürerek onun basit olduğunu açıklarken konu hakkında sekiz temel soru ortaya koyarak ilahi basitlik tezini bu sorular aracılığıyla aktarır. Dolayısıyla Aquinas'ın ilahi basitlik tezini meydana getiren temel ilkelerin şunlar olduğu söylenebilir:

1. Tanrı bir beden değildir. Tanrı'nın cüzleri bulunmamaktadır.
2. Tanrı formdan ve maddeden oluşmaz.
3. Tanrı ilahi özü veya doğasıyla özdeştir.
4. Tanrı öz ve varlığın bileşimi değildir. Tanrı'nın özü ve varlığına dair filleri özdeştir.
5. Tanrı'da cins ve tür ayrımı yoktur. O hiçbir cins ve türe ait değildir.
6. Tanrı arazların birleşimi değildir. Herhangi bir araza da sahip değildir.
7. Tanrı tam anlamıyla basittir. Hiçbir şekilde bileşik değildir.
8. Tanrı diğer şeylerle birleşmez.¹⁹⁵

Aquinas'ın basitlik tezinde ortaya koyduğu sekiz başlığın dikkat çeken yönü, basitlik kavramını her ilke de daha da belirginleşmesidir. Tanrı'nın basitliği ilk ilke de somut olandan diğer bir ifadeyle anlaşılması daha kolay olandan başlar, daha sonra adım adım daha karmaşık olan soyuta doğru ilerler. Bu nedenle Aquinas, ilahi basitlik tezini, maddi basitlikten mantıksal düzenle ontolojik basitliğe ulaştırarak Tanrı'nın ontolojik olarak mutlak basit olduğu sonucuna varır.¹⁹⁶

Tanrı'nın beden olmadığını üç şekilde gösterilebileceğini ileri süren Aquinas, bunlardan ilkinin hiçbir cismin harekete geçirilmediği takdirde hareket halinde olmayacağı dolayısıyla Tanrı'nın ilk hareket ettiren ve hareketsiz olması nedeniyle onun bedene sahip olmadığını belirtmektedir. Tanrı'nın beden olmadığına dair getirilen delillerden ikincisi, Aquinas'ın zorunlu varlık olarak kabul ettiği Tanrı'nın imkân halinde değil, zorunlu olarak eylem halinde bulunuyor olması gerektiğidir. Zira bilkuvveden bilfiil durumuna geçen bir şeyde kuvvelinin fiilden daha önce olduğu düşünülse de aslında bilfiillik bil kuvvellikten öncedir. Çünkü bilkuvve olan bir şey bilfiile ancak bilfiil olan tarafından geçirilebilmektedir. Tanrı'nın zorunlu olması nedeniyle ilk varlık olduğu

¹⁹⁵ Aquinas, *S. T. I*, q.3.

¹⁹⁶ Peter Weigel, *Aquinas on Simplicity: An Investigation into the Foundations of His Philosophical Theology* (Oxford ; New York: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2008), 24.

açık olduğuna göre onun bilkuvve olması düşünülemez. Ancak madde ve bedene sahip olan şey sonradan meydana gelmesi yönünden bilkuvvelige sahip olduğu için Tanrı'nın bedene sahip olması imkânsızdır. Aquinas'ın Tanrı'nın beden olmadığına dair ortaya koyduğu üçüncü ve son gerekçe Tanrı'nın en yüce varlık olduğuna dair kabule dayanmaktadır. Aquinas için bedene sahip bir varlığın en yüce varlık olması imkânsızdır. Beden canlı ve cansız olarak değerlendirileceği gibi canlı bir beden cansız bir bedenden daha üstün olacaktır. Ancak canlı bedenler sahip oldukları canlılıklarını ruh gibi dışarıdan başka bir şeye bağlı kalarak elde ettiklerinden, ruh bedenden daha üstün olmasına benzer şekilde varlığını başka bir şeye muhtaç olmayan Tanrı'nın bedene sahip olması imkânsızdır.¹⁹⁷

Aquinas, Tanrı'nın basitliğini ortaya koyarken onda herhangi bir bileşikliğin olamayacağını ifade ettikten sonra birçok farklı türde bileşiklikten bahsetmektedir. Bunlar: madde ve form, mahiyet ve öz, varlık ve öz, madde ve araz bileşikliğidir. Aquinas'ın ifade ettiği tüm bu bileşiklikler insan bilgisinin kapsamına giren somut maddi varlığın kategorik yapısını oluşturmaktadır. Somut varlığı meydana getiren tüm bu bileşikliklerin diğer somut varlıklardan aşkın olan Tanrı için nehyedilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Aquinas, somut varlığın sahip olduğu tüm bileşik niteliklerin Tanrı için söz konusu olamayacağını onun bunlardan hiçbirine indirgenemeyeceğini belirtmektedir.¹⁹⁸ Tanrı'nın madde ve formdan müteşekkil olmadığına değinen Aquinas, ilahi basitlik tezinin birinci ilkesinde açıklamış olduğu maddenin ve bedenin potansiyellik barındırması nedeniyle Tanrı'nın bedene sahip olmayacağını diğer taraftan formu da barındırmayacağını ifade etmektedir. Çünkü, form ve madde sahip olduğu gerçekliği ve mükemmelliği kendi dışındaki bir şeye borçludur. Bu nedenle madde ve form katılım yoluyla iyiliğe sahip olmalarına karşı, ilk ve en üstün iyi olan Tanrı iyiliğe kendinde ve varlığının bir sonucu olarak sahip olması sebebiyle Tanrı'nın madde ve formun katılımıyla oluşmuş iyiliğe sahip olması imkânsızdır. Tanrı'nın iyiliği ve mükemmelliği madde ve formun oluşturduğundan çok daha önce ve üstün olması nedeniyle onun madde ve formdan oluşması düşünülemez.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Aquinas, *S. T. I*, q.3, a.1.

¹⁹⁸ Rudi te Velde, *Aquinas on God: The "Divine Science" of the Summa Theologiae* (Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Routledge, 2006), 78.

¹⁹⁹ Aquinas, *S. T. I*, q.3, a2.

Aquinas, Tanrı'da madde ve form bileşiminden söz edilemeyeceğini ifade ederek onun diğer varlıklardan tamamen farklı olduğunu ortaya koyan ontolojik fark üzerinde durduktan sonra Tanrı'nın sahip olduğu ilahi özle özdeş olduğunu ifade etmektedir. Madde ve formdan oluşmuş şeylerin tamamında bireyselliğin madde ve maddenin herhangi bir arazi, türün özünü ifade eden tanımın dışında kalmaktadır. Örneğin, Sokrates'in bedeni ve kemikleri insan denen belirli bir şeyin kapsamına girmelerine rağmen, insanlık kavramının içerisinde değerlendirilememektedir. Dolayısıyla Sokrates, insanlığın belirttiği şeyden daha fazla bir şeyi ifade etmektedir. Aquinas insanlığı insanın biçimsel bir parçasını belirtmek için kullanmaktadır. İnsanlık, insanın tanımına dahil olan her şeyi çağrıştırmaktadır. İnsanın insan olarak tanımlanması için gereken her şey insanlık kavramı ile ifade edilir. Bu nedenle ona göre Sokrates örneğinde olduğu gibi tüm bireysel arazlar bir türün tanımı içerisine girmemektedir. Sokrates'in bedeni, kemikleri ya da beyazlık veya siyahlık gibi belirli bireysel unsurlar ilgili oldukları türün tanımına dahil olmamaktadırlar. Sonuç olarak insanlık ve insan tamamıyla özdeş şeyler değildir. Ancak insanlık, insanın biçimsel bir kısmı olarak kabul edilir. Çünkü bir şeyi tanımlayan ilkeler, o şeyi o yapan maddenin biçimsel bileşeni olarak kabul edilmektedir.²⁰⁰

Sokrates, bir insan olduğuna göre onun insan olarak isimlendirilmesini sağlayan insanlık özelliklerine sahip olduğu açıktır. Onun bedeni, uzuvları vb. şeyler Sokrates'i insan yapan unsurlar olmaları nedeniyle biçimsel bileşen özelliği gösterirler. Tüm bunlar Sokrates'in varlığından ayrı, onu insan yapan özellikleri yani formudur. Tanrı söz konusu olduğunda ise onun Tanrı olarak isimlendirilmesi kendi varlığı sebebiyle olması nedeniyle madde ve form bileşiminden söz etmek imkânsızdır. Tanrı'ya atfedilen her türlü şey onun varlığı sebebiyledir ve kendisine aittir.²⁰¹

Aquinas, Tanrı'nın yalnızca zatıyla değil varlığıyla da özdeş olduğu üzerinde de durmaktadır. Bir şeyin zatından ayrı olan ne varsa onun ya "insanın gülme yetisine sahip olması" gibi o şeyin özünü oluşturan ilkelerden ya da "ateşin suda ısıya neden olması" gibi bazı dış nedenlerden kaynaklanacağını ifade etmektedir. Zatından ayrı olan bir şeyin ancak bu iki şekilde var olabileceğini ileri süren Aquinas, buna benzer şekilde bir şeyin varlığı kendi zati veya özünden ayrı ise o şeyin özünü oluşturan ilkelerden ya da onun

²⁰⁰ Weigel, *Aquinas on Simplicity*, 26.

²⁰¹ Aquinas, *S. T. I*, q.3, a.3.

zâtı dışındaki nedenlerden kaynaklanacağını ortaya koyarak Tanrı'nın varlığının da zâtı ile özdeş olduğunu göstermeye çalışmıştır. Buna göre bir şeyin varlığının onun zâtını oluşturan ilkelere bağlı olarak söz konusu olması imkânsızdır. Çünkü, bir şeyin varlığı eğer nedenlenmiş ise o şeyin kendi varlığı için zâtını meydana getiren ilkelerin yeter sebep olması düşünülemeyecektir. Dolayısıyla varlığı zâtından ayrı olanın varlığının başka bir şeyle nedenlenmiş olması zorunludur. Ancak Aquinas'a göre Tanrı için bu doğru değildir. Ona göre Tanrı'yı ilk yeter sebep olarak adlandırması nedeniyle onun zâtı ile varlığı arasında herhangi bir farklılık olması mümkün değildir. Diğer taraftan, varlık tüm form veya özü bilfiil kılan şeydir. Örneğin Aquinas'ın daha önce de bahsetmiş olduğu insanlık ve iyilik gibi form ve öze dair özellikler yalnızca var olduklarında kendilerinden gerçek anlamda bahsedilmektedir. Bu nedenle öz varoluştan farklı ise bu iki şey potansiyellik ve aktüellik diğer bir ifadeyle bilkuvvelik ve bilfiillik şeklinde karşılaştırılmalıdır.²⁰² Tanrı'nın varlığı diğer varlıklar gibi zâtından ayrı olmamasına bağlı olarak onda bilkuvvelik bulunmaması nedeniyle onun zâtı varlığıyla özdeşir.²⁰³

Bilfiillik ve bilkuvvelik, her türlü mürekkepliğin ve bileşimin temel unsuru olan iki varlık durumuna karşılık gelmektedir. Bilkuvvelik, potansiyellik anlamına geldiğinden kendisinde gerçekleşme ihtimali olan birden çok durumu barındıran, henüz aktüellik kazanamamış aktüelleşmeyi bekleme durumunu ifade etmektedir. Bilfiillik ise aktüelleşme sürecini tamamlayarak, içsel ve harici bir nedene ihtiyaç duymama durumuna karşılık gelmektedir. Bilkuvvelik var olma ve var olmama olarak iki ihtimali barındıran anlamına gelirken, bilfiillik gerçeklik kazanarak var olmandır. İbn Sînâ, varlığın bu iki durumdan birinde olma zorunluluğuna sahip olduğunu ifade etmekle birlikte bu iki halde bulunma tarzı itibariyle vacip, mümkün gibi varlık kategorileri ortaya koymuştur. Buna göre vacip varlık, bilfiil, varlığı itibariyle zorunlu ve her zaman var olmandır. Mümkün varlık ise, varlığı kazanma yönünden bilkuvve halde olan, dışsal bir nedene bilfiillik kazanma potansiyeline sahip olmandır.²⁰⁴ İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tanıma göre bilkuvve halde bulunan varlık kendisi dışındaki bir nedene ihtiyaç duyan, varlık kazanmadan önceki durumunu ifade ettiğinden tüm yaratılmış varlıklar mümkün varlık olarak adlandırılmaktadır. Aquinas da bilfiil ve bilkuvve konusunda İbn Sînâ ile benzer görüşleri

²⁰² Aquinas, S. T. I, q.3, a.4.

²⁰³ Aquinas, S. T. I, q.3, a.4.

²⁰⁴ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 89-90.

paylaşması nedeniyle Tanrı dışındaki tüm varlıkları bilkuvvelik bulunduran varlıklar olarak kabul etmektedir. Bilkuvvenin tanım gereği bilfiil olma potansiyeline barındıran, var olmak bakımından dış etkenlere ihtiyaç duyan anlamına geldiğinden Tanrı'nın zatında bilkuvvelige sahip olmadığını belirtmektedir.

Aquinas'ın ilahi basitlik tezini oluşturan diğer bir ilke Tanrı'nın cins, tür olarak sınıflandırılmaması onun hiçbir cinse ait olmamasıdır. Bir şeyin cins içinde olması için ya tam ve kesin olarak cins altında bulunan tür ya da barındırdığı ilke ve yoksunlukları sebebiyle belirli bir türe indirgenebilir olması gerekmektedir. Örneğin at, hayvan cinsine dahil olması için gereken tüm niteliklere eksiksiz sahiptir. Aquinas, cinse ve türe indirgenme ile ilgili, bir nokta ve birlik gibi kavramların sahip oldukları ilkeler bakımından nicelik cinsine indirgenebileceğini diğer taraftan "dalgınlık ve dikkatsizlik gibi yoksunlukların alışkanlık cinsine indirgeneceğini" ifade etmektedir. Cins ve tür içerisine girmek bu iki şarta bağlandığından Aquinas'a göre Tanrı'nın herhangi bir cins veya tür olarak sınıflandırılması imkânsızdır. O, Tanrı'nın cins ve tür içerisinde sınıflandırılmamasının ilk nedeni olarak türün, cins ve farklılıktan oluşmasını göstermektedir. Bir türü meydana getiren o türe ait farktır. Söz konusu farkın türetildiği şeyle cinsin türetildiği şey bağlantılıdır. Aktüellik ve potansiyellik durumları iki ayrı türe ait özellikler olmaları sebebiyle aralarında fark bulunsa da aktüelliğin gerçekleşmesi için buna dair bir imkânın yani potansiyelliğin mevcut olması zorunluluk arz ettiği için söz konusu iki durumun birbirini gerektirmeleri nedeniyle yakın ilişki içerisinde oldukları söylenebilir. Hayvan yalnızca duylara sahip bir varlık iken, insan rasyonel bir varlık olması sebebiyle entelektüel bir yapıya sahiptir. Bu iki cins arasındaki farklılıklar cins ve türü meydana getirmektedir. Tanrı'da bu şekilde herhangi bir fark, aktüellik ve potansiyellik bulunmaması nedeniyle o cins ve tür olarak düşünülemez.²⁰⁵

Aquinas, bir cins kapsamına girenlerin tamamının temelde kendilerine yüklenmiş olan cinsin mahiyet ve özülle uyurken varlıkları itibariyle farklılık göstereceğini ifade etmektedir. Sokrates ve Platon'un insan olmaları sebebiyle benzer mahiyette bulunmalarına rağmen, her ikisinin varlıklarının aynı olduğu söylenemez. Bundan dolayı bir cins veya türün üyelerinin varlık ve mahiyetleri farklılık gösterecektir. Ancak Aquinas'ın daha önce de işaret ettiği gibi Tanrı'nın varlığı mahiyetiyle özdeş olduğu için

²⁰⁵ Aquinas, *S. T. I*, q.3, a.5.

onun tür ve cinsle ait olmadığı sonucu çıkmaktadır. Tanrı'nın cins ve türe ait olmaması onun herhangi bir tanımının yapılamayacağını göstermektedir. Bir şeyin tanımı ancak onu diğerlerinden ayıran özelliklere dolayısıyla cins ve tür içerisinde sayılabilecek farklı niteliklere sahip olmak şartıyla yapılabileceğinden Tanrı için bu söz konusu olmayacaktır. Bununla birlikte tanım bir şeyin sınırlarını belirlemek anlamına geleceği için Tanrı'nın aşkın ve sonsuz olması nedeniyle onun bir tanımı yapılması da düşünülemezdir.²⁰⁶ Tanrı hakkında konuşmanın imkânı konusunda Aquinas'ın ortaya koymuş olduğu analogi teorisinin dayandığı temel ilkelerden birisinin ilahi basitlik tezi bağlamında ileri sürülen Tanrı'nın cins ve tür ile sınıflandırılmayacağı ilkesi gereğince tanımının da yapılamayacağı anlayışı olduğu söylenmelidir. Aquinas, aşkın olması ve mutlak anlamda basit olması nedeniyle Tanrı'nın hiçbir sınırlandırmaya konu olmayacağını zâtı ile çelişen sıfatların kendisine atfedilemeyeceğini dolayısıyla Tanrı'ya atfedilecek niteliklerin onun varlık moduna uygun olmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür.

Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin özdeş olmasına dayanan ontolojik iddianın kayda değer epistemolojik yansımalarının olduğu görülmektedir. Özellikle Aquinas'ın Tanrı'nın ancak ne olmadığını bilinebileceği noktasındaki yaklaşımının temelinde Tanrı'nın zât, mahiyet ve varlık açısından özdeş olduğu ilkesi yatmaktadır. Bu ilke gereğince Aquinas, Aristoteles'in yapmış olduğu cins ve tür tanımının Tanrı'nın özünü kapsayamayacağını ifade etmektedir. Bu nedenle Tanrı diğer şeyler için geçerli olan yöntemlerle ne bilinebilir ne de sınıflandırılabilir. Aquinas'ın ilahi basitlik tezi ile ilgili ortaya koyduğu diğer bir ilke olan Tanrı'nın arazlara sahip olmadığını, Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin özdeş olduğu ilkesiyle benzer şekilde Tanrı hakkındaki düşünce ve bilgimizin sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Zira Aquinas, Tanrı'da hiçbir arazın bulunmadığını ifade etmektedir. İnsan etrafındakileri tanıma ve onlar hakkında bilgi edinmek için onların gözlemlenebilir arazlarına ihtiyaç duyar. Bu durum göz önüne alındığında insanın bilgisi onun tecrübelerine konu olabilecek nitelikteki şeylere bağlı olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan insanın duyu ve tecrübelerine konu olabilecek nitelikteki herhangi bir arazi kendinde barındırmayan Tanrı hakkındaki bilgisinin sınırlı ve noksan olması kaçınılmazdır.²⁰⁷

²⁰⁶ Aquinas, *S. T. I*, q.3, a.5.

²⁰⁷ Weigel, *Aquinas on Simplicity*, 27-28.

Aquinas, herhangi bir varlığın bilkuvvelikten bilfiilliğe geçerken arazlara bağlı olduğunu çünkü potansiyellik bulduran her şeyin kendisinde aktüellik kazanma imkânı buldurması yönünden arazlarla yakın ilişkilere sahip olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla varlık denen şeyin bilkuvvelikten bilfiil duruma gelerek gerçeklik kazanmak zorunda olduğu için onu bilfiil hale getiren bir araza bağlı olması gerekmektedir. Ancak daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Aquinas Tanrı'nın bilkuvvelik barındırmaması nedeniyle hiçbir araza sahip olmadığını ifade etmektedir. Tanrı varlığı ile özdeş olması sebebiyle diğer tüm varlıkların özlerinde bir araz bulunsa da onun varlığına eklenen herhangi bir arazın olması mümkün değildir. Zorunlu olan arızı olana göre daha öncedir. Dolayısıyla Tanrı mutlak ilk varlık olması nedeniyle onda arazın bulunması söz konusu değildir. Tanrı, ilk sebep olduğu için onda sebep olunan hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın varlığı zatıyla bir ve özdeş olması onun nedenlenmemiş olduğunu göstermektedir.²⁰⁸ Aquinas, Tanrı'nın bilkuvve olmadığı için değişmediğini bu sebeple bil fiil varlık olduğunu, bilfiil ve değişmezliğinin Tanrı'nın zatında bulunmayan dışsal bir niteliği meydana getirecek arazların var olmasına engel olduğunu belirtmektedir. Arazın, bulunduğu şeyde nedenli olmayı gerektirmesi de ilk ve mutlak varlığın bu türden nedenlenmiş niteliklere sahip olmadığını göstermektedir. "Sokrates'in beyaz ve kısa olması" özüne harici olarak eklenen Sokrates'i bireysel kılan özelliklerdir. Bu harici nitelikler, arızı niteliklerden olmakla birlikte eklendiği varlıkta değişime sebebiyet vermektedir.²⁰⁹ Sonuç olarak, varlığı zatından ayrı, cins ve tür olarak sınıflandırılabilen, varlığı başka bir nedene ihtiyaç duyması sebebiyle bilkuvvelik barındıran varlıkların tamamı tüm bu özelliklere sahip olmaları nedeniyle arazların varlığına eklendiği mürekkep varlıklardır. Aksine Tanrı ilk ve mutlak varlık olduğu dolayısıyla da nedenlenmiş her şeyin asli sebebi olduğu için arızı niteliklerden uzaktır. Aquinas, Tanrı'nın arazları barındırmadığını açıkladıktan sonra Tanrı'nın bütünüyle basit olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Augustine'nin "Tanrı mutlak ve gerçek anlamda basittir" sözünü alıntılarak hiçbir şeyle bileşiklik göstermediğini, beden ve uzuvlara sahip olmadığını, form ve maddenin birleşimiyle meydana gelmediğini, zatı ve varlığıyla özdeş olduğunu, hiçbir cins ve türe mensup olmayıp sınıflandırılmayacağını, harici herhangi bir arızı

²⁰⁸ Aquinas, *S. T. I*, q.3, a5.

²⁰⁹ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 77-89.

barındırmadığını ortaya koyarak tüm bu ilkelerin ilahi basitliği meydana getiren hususlar olduğunu belirtmektedir.²¹⁰

Aquinas, ilahi basitliği ele aldıktan sonra Tanrı'nın bilinebilirliği noktasındaki görüşlerinin temelini oluşturan Tanrı'nın mükemmelliği, iyiliği, sonsuzluğu, değişmezliği ve birliği gibi konuları ayrıntılı işleyerek insanın Tanrı'yı ne şekilde bilebileceği üzerinde durmaktadır. *Summa Theologica*'nın birinci bölümünde Tanrı'nın ne olduğu sorusuna, her şeyin başlangıcı ve sonu, var olmak için kendisine muhtaç olan evrenin yaratıcısı, hayatın kaynağı, mutlak mükemmel, mutlak iyi, mutlak kâdir, her şeyi bilen şeklinde cevaplamakla birlikte Tanrı'nın bilinebilirliği ile ilgili negatif bir bakış açısına sahiptir. Aquinas'a göre ilahi öz, bilginizin ulaşabileceği tüm formları aşmaktadır. Bundan dolayı onun ne olduğunu bilerek Tanrı'nın mahiyetini kavramamız mümkün değildir. Zatına dair bilgiye sahip olamamız nedeniyle Tanrı, hakkında söyleyebileceğimiz ve elde edeceğimiz tüm şeylerden daha mükemeldir.²¹¹ Tanrı'nın basit olduğunun belirtilmesi de ondan tüm arazların ve mürekkepliğin tenzih edilmesi açısından negatif bir anlama sahiptir. Onun, Tanrı'nın zatına dair zikrettiği niteliklerden olan mükemmellik, iyilik ve sonsuzluk Tanrı'dan yaratılmışlara ait olan tüm sınırlı özelliklerin nehyedilmesi anlamına gelirken, değişmezlik, geçiciliğin nefyedilmesi, Tanrı'nın birliği ise, ilahi özün sayı yönünden çok olduğunun reddedilmesine karşılık gelmektedir. Tüm bu nitelikleri içeren ilahi basitlik tezi, başta Augustine olmak üzere diğer birçok Hristiyan teolog tarafından pozitif mükemmelliklerin Tanrı'da eksiksiz bulunması olarak da görülmüştür.²¹² Çünkü insanın Tanrı hakkındaki bilgisini sınırlayan ve yaratılmışların tüm özelliklerini tenzih eden ilahi basitlik doktrini, aynı zamanda Tanrı'nın bu mükemmelliklere sahip olduğu imasını da taşımaktadır. Sonsuzluk, Tanrı'nın yaratılmışlar gibi olmadığını ifade etmekle birlikte, Tanrı'nın her zaman ve mekânda var olduğuna işaret etmesi yönünden teşbihi nitelemeyi de barındırmaktadır. Ancak Aquinas'ın pozitif niteliklerin Tanrı'ya atfının insanı hataya düşüreceği yönündeki görüşü onu bu niteliklerin öncelikli olarak tenzihi manada kabul edilmesi gerektiği kabulüne götürmüştür. Tüm yaratılmış mükemmelliklerin Tanrı'dan olduğunu bu nedenle herhangi bir cins ve türde bulunan mükemmelliğin onda eksik olmasının

²¹⁰ Aquinas, *S. T. I*, q.3, a.6, 7, 8.

²¹¹ Brian Davies, "Aquinas on What God Is Not", *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. Brian Davies (New York: Oxford University Press, 2002), 227.

²¹² Weigel, *Aquinas on Simplicity*, 28-29.

düşünülemeyeceğini ifade eden Aquinas, Tanrı'nın diğer varlıkların yaratıcı olması sebebiyle Tanrı ve yaratılmışlar arasında sebep-sonuç ilişkisinin mevcut olduğu, dolayısıyla sonuçta bulunan mükemmelliğin, nedende de bulunması gerektiği mantığından hareketle bu sonuca ulaşmıştır. Örneğin failin ve sonucun aynı anlamda olduğu insandan türeyen başka bir insan onunla aynı mükemmelliklere sahip olurken, farklı anlamlardaki fail ve sonuç olan güneşin gücüyle ürettiği şeylerle benzerlik göstermesi de nedenin etkinin sahip olduğu tüm mükemmellikleri barındırdığının göstergeleridir. Dolayısıyla sonucun yeter nedende önceden var olduğu açıktır. Maddenin noksanlıklar içermesi sebebiyle mükemmel olmaması bir varlığın maddi nedenin, sonucu potansiyel olarak mükemmel olmayan biçimde kendinde bulundurduğu anlamına gelmektedir. Tanrı hem bir neden olduğu için yarattıkları şeylere kendin de önceden sahipken hem de maddi neden gibi noksan olmaması, her şeyin yeter sebebi olması nedeniyle yarattığı tüm şeylere en üstün ve mükemmel şekilde sahiptir.²¹³

Mükemmellik gibi iyilik de her şeyden önce en üstün şekilde Tanrı'ya aittir. Aquinas'a göre bir şey arzulandığı takdirde iyi olmaktadır. Bir şeyin arzulanması ancak onun mükemmel olmasıyla mümkündür. Aktüellik kazanıp bilfiil halde olan her şey mükemmel olduğundan hareketle var olan her şeyin mükemmellik barındırdığını bu nedenle var olanların aynı zamanda iyilik sahibi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre iyilik varlıkla benzer şeyler olarak görülmüştür. Ancak Aquinas, aktüel olan varlığın iyiliğin kaynağı olduğunu ileri sürmesine rağmen ona göre iyilik arzulanma yönünden varlıktan ayrılmaktadır. İyiliğin arzulanması ve arzulanmanın mükemmellik ile mümkün olması, iyiliğin doğrudan mükemmellik ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bilkuvve halde bulunan her şey aktüellik kazanarak var olmak diğer bir ifadeyle mükemmelliğini elde etmek için bir nedene muhtaçtır. Nedene muhtaç olmak aynı zamanda her şeyin kendi mükemmelliğini aradığı anlamına gelmektedir. Aquinas'ın kabul etmiş olduğu "neden, kendisine benzer olanı meydana getirir" kuralı gereğince var olanda bulunan mükemmellik nedeninde de bulunacağı için yeter sebep olan Tanrı'nın mutlak mükemmel olması onun iyiliğin özü olduğunu ortaya koymaktadır. Yaratılmışlarda mevcut olan iyilik ve mükemmellik Tanrı'da olanın birer yansımasıdır. Tanrı'nın en üstün iyi olduğu onun ilk ve yeter neden olmasından kaynaklanmakla birlikte

²¹³ Aquinas, *S. T. I*, q.4, a. 1-3.

ondan çıkan etkilerin sahip oldukları iyiliğin de Tanrı'dan geldiği ancak bunun aynı tür ve cinsi altında bulunan varlıkların birinden diğerine aktarılan bir tarzda olmadığı üzerinde duran Aquinas, aynı cins ve türe ait varlıklar arasında bulunan neden sonuç ilişkisinden ortaya çıkan nitelik benzerliğinin Tanrı ve yaratılmışlar arasında söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Nasıl ki ısı ateşte bulunmasına nazaran güneşte daha mükemmel şekilde mevcutsa Tanrı da her şeyin nedeni olması itibariyle ilk ve tek olduğu için iyilik dahil tüm sıfatlara en üstün şekilde sahip olmak zorundadır.²¹⁴

Sonlu olmayan şeyin sonsuz olarak isimlendirileceğini belirten Aquinas, maddenin form ile, formun da madde ile sonlu kılındığını ifade etmektedir. Maddenin formla sınırlanmasını, onun söz konusu forma sahip olmadan önce birçok başka formda olma gibi bir potansiyeli barındırdığını ancak var olmak için birleştiği forma kavuşunca tek bir formla sonlandırılması olarak açıklamıştır. Aynı şekilde formda, belirli bir madde ile birleşmeden önce birçok madde ile bileşim gösterme potansiyelini barındırması sebebi ile belirli bir maddeye katılarak sonlu hale gelmektedir. Form, maddeyi sonlu kılsa da onu bireyselleştirerek bilfiil duruma getirmesi nedeniyle yetkinleştirirken, madde formu sadece sınırlamakla kalmaktadır. Tanrı'nın daha önce Aquinas'ın belirttiği üzere ne madde ve formu ne de bunlar dışındaki diğer nedenlenmiş dolayısıyla sonlu unsuru içermediği, bununla birlikte sonlu şeylerin birleşiminden de oluşmaması nedeniyle mutlak sonsuzluğa sahip olduğu ifade edilmiştir.²¹⁵

Aquinas, Tanrı'nın mükemmel, iyi, sonsuz olması onun değişmez olduğuna da işaret etmektedir. Ona göre daha önce de ifade edildiği gibi Tanrı herhangi bir madde, form birlikteliğinden oluşmamış, herhangi bir araza sahip olmayıp, cins ve tür bakımından sınıflandırılmadığından kendisinde hiçbir şekilde potansiyellik buldurmeyen saf bilfiil halinde olandır. Potansiyel olan kendisinde varlık imkânı taşıması yönünden varlık kazanarak bilfiil hale gelmek için kendisinden başka bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla bilkuvve halde bulunanın bilfiil olmak bakımından değişim ihtimalini barındırdığı açıktır. Aquinas, Tanrı'nın bilkuvve olmaması sebebiyle her daim var olan olduğu için değişime uğramasının imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Bilkuvveliliğin bir gereği de varolmak bakımından harekete maruz kalmak zorunda

²¹⁴ Aquinas, *S. T. I*, q.5, a.1-3.

²¹⁵ Aquinas, *S. T. I*, q.7, a.1-3.

olmasıdır. Zira değişken olan şeyin sahip olduğu özelliklerin bazıları aynı kalmakla birlikte bazıları değişmektedir. İnsanın çocukluğundan yaşlılığa kadar olan dönemde bireysel özellikleri aynı kalırken, bazı organları veya uzuvları işlevselliğini yitirmektedir. Bu durum onun bilkuvvelikten bilfiil duruma gelmek bakımından bir nedene ihtiyaç duyması sebebiyle değişmeye konu olmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın mutlak basit olması onda değişmeye imkân verecek herhangi bir arazın var olmasını engellemektedir.²¹⁶

Tanrı'nın basitliği gereği bir olduğuna da değinen Aquinas, birin, herhangi tekil şeyi belirli hale getiren, onun birden çok sayıda olamamasına karşılık gelen bir kavram olduğunu belirtmektedir. Buna göre Sokrates'in insan olma niteliği birden çok şeyle ilgili olmakla birlikte onu belirli bir insan yapan şey yalnızca bir kişi ile ilgili olup birden çok Sokrates olamaması nedeniyle Sokrates'in bir tane olduğu söylenecektir. Aynı mantığın Tanrı içinde söz konusu olabileceğini belirten Aquinas, Tanrı'nın bir ve tek olacağını, birden fazla Tanrı'nın bulunmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir. O, Tanrı'nın mükemmelliklere sonsuz şekilde sahip olmasına dayanarak, birçok Tanrı'nın söz konusu olması halinde bunların birbirinden tamamı ile farklı olması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre birine ait olan niteliğin diğerinde bulunmaması gibi bir durumun oluşması nedeniyle Tanrılardan bazılarının noksanlık içereceği sonucunun da birden fazla Tanrı'nın var olmasının imkânsızlığını ortaya koyduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Tanrı'nın mükemmelliklere noksansız olarak sahip olup kendi varlığının yegâne sebebi olması tüm bileşiklik ihtimallerini ortadan kaldırdığı için Tanrı'da bölünmeye neden olacak herhangi bir ayrımın düşünülememesi, onun mutlak anlamda bir olmasını zorunlu kılmaktadır.²¹⁷

Aquinas, Tanrı'nın basitliği gereği onu diğer varlıklardan üstün kılacak tüm bu sıfatlara sahip olduğu üzerinde durarak Tanrı hakkındaki bilgimizin ne şekilde mümkün olacağı noktasındaki görüşlerinin temelini oluşturmuştur. Mutlak basit olan aşkın varlığın zatı gereği duyu ve tecrübe ile sınırlı olan anlama yetimizi aşacağına işaret ederek Tanrı hakkında sahip olduğumuzu sandığımız bilginin noksan kalmaya mecbur olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın özü bizim onun ne olduğunu bilebileceğimizden daha

²¹⁶ Aquinas, *S. T. I*, q.9, a.1.

²¹⁷ Aquinas, *S. T. I*, q.10.

mükemmeldir. Hiçbir yaratılmış zihin onun ne olduğunu kavrama kabiliyetine sahip değildir. Bu yönüyle Aquinas düşüncesinde negatif teolojinin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Aquinas'ın Tanrı'nın bilinebilirliği konusundaki temel fikri onun ancak ne olmadığına dair bilgiye sahip olabileceğimiz yönündedir.²¹⁸

Aquinas, *Summa Theologica*'da Tanrı'nın varlığını, onun mutlak anlamda basit, mükemmel, sonsuz, bir ve değişmez olduğunu ortaya koyduktan sonra yaratılmış varlıklardan tamamen ayrılan böyle bir aşkın varlığın bilinmesinin mümkün olup olmadığını, mümkünse bu bilginin mahiyetini ele almıştır. İnsan aklının Tanrı'nın özünü kavramakta yetersiz kalacağını ifade eden Aquinas, aklın yalnızca kavramlar ve tanımlara bağlı kalarak işlemde bulunduğunu belirtmektedir. Bir nesneyi tanımlamak, her şeyden önce onu bir cins kategorisine yerleştirmek (örneğin: hayvan), daha sonra belirli bir cinse onu diğer cinslerden ayrı kılacak özellikler eklemek (örneğin: rasyonel hayvan) son olarak da bu belirli farkı bireysel farklılıkla sınırlandırmak gibi çeşitli aşamaları içermektedir. (örneğin: Sokrates). Tanımın ortaya konuluş itibariyle cins ve tür gibi unsurları barındırması, Tanrı için bir tanımın yapılmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Zira Aquinas'ın Tanrı'nın basitliği bağlamında üzerinde çokça durduğu cins ve tür ile sınıflandırılmayacağı ilkesi gereğince onun hiçbir şekilde tanımlanması mümkün değildir. Mutlak mükemmel, iyi, sonsuz gibi onu diğer varlıklardan ayıran özellikler ile isimlendirilmesi mümkün olmakla birlikte atfedilen bu tenzih edici isimlerin Tanrı'yı tanımladığı söylenemeyecektir. Çünkü Tanrı'nın tanımlanması için onu bir cinse yerleştirmek gerekmektedir.²¹⁹ Ancak Aquinas, Tanrı'nın yalnızca varlığa sahip olduğunu, cinsi gerektirecek zatından ayrı hiçbir mahiyetinin bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı bir cinse ait olmaması ve onun zatına eklenen farklı bir özü ve mahiyeti olmaması nedeniyle tanımının yapılması düşünülemez. Başta işaret ettiğimiz gibi insan aklı kavramlar ve tanımlar temelinde bilgi elde edebildiği için, Aquinas'ın hiçbir bileşiklik bulundurmuyup, cinse dahil olmayan Tanrı'nın tanımı yapılamaması nedeniyle onun hakkında kesin bir bilgiye ulaşmanın söz konusu olmadığı sonucuna vardığı görülmektedir.

²¹⁸ Velde, *Aquinas on God*, 73.

²¹⁹ Etienne Gilson, *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas* (Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002), 98.

Aquinas'ın, Tanrı'nın zatına dair bilgiye ulaşamamamızdan kastı, onun hiçbir şekilde bilinmeyecek olduğu değildir. Var olan her şey aktüellikleri gereğince bilinebildikleri için kendisinde hiçbir potansiyellik bulunmayan saf bilfiil Tanrı'nın kendinde en üst düzeyde bilinebilir olduğunu belirtilmektedir. Aquinas, Tanrı'nın kendi zatında bilinebilir olduğunu ifade etmekle birlikte, kendi içinde bilinebilir olan bir şeyin, aklın elde edebileceğinden çok bilgiyi içermesi nedeniyle bilinemeyebileceğini ifade etmektedir. O, yarasanın ışığın fazlalığından dolayı açıkça görünür olan güneşi görememesi ile ilgili örneği Tanrı'nın en üstün şekilde bilinebilir olmasına rağmen, insan aklının kavrama yetisini aşması nedeniyle tam anlamıyla bilinemeyeceğini ortaya koyması bakımından ileri sürmüştür. Aquinas'ın Tanrı'nın mükemmel şekilde bilinebilir olması nedeniyle insan aklını aştığına dair görüşü, insan aklının Tanrı bilgisine ulaşmasının imkânsız olduğuna karşılık gelmemektedir. İnsanın rasyonel bir varlık olması nedeniyle akli melekelerini kullanması onun doğal isteğine dayanmaktadır. Zira insan karşılaştığı herhangi bir sonucun nedenini bilme yönünde içsel bir arzuya sahiptir. Yarattıklarının ne şekilde var olduğu, onların nedeni hakkında bilgi edinemediği takdirde söz konusu doğal arzunun karşılanması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle Aquinas'a göre Tanrı'nın hiçbir şekilde bilinemeyeceğini ifade etmek, insan aklının işleyişine ve kendisinde bulunan doğal arzuya da ters düşecektir.²²⁰ Tanrı'nın bilinebilirliği onun doğası ve zatıyla ilgili değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın zatı ile tam anlamıyla kavranması, tüm yaratılmış olanların ulaşamayacağı bir noktadır. Ancak insanın sonuçtan hareketle nedenin varlığına dair bilgi edinme isteği gereğince, akıl yürütme aracılığıyla Tanrı hakkında belirli birtakım bilgiye ulaşılabileceği iddia edilmiştir. İnsanın Tanrı hakkında elde edebileceği temel bilgiler onun var olduğu, mükemmel, iyi, sonsuz ve yukarıda sayılan Tanrı'nın diğer mutlak manada sahip olduğu niteliklerdir.²²¹

Aquinas, Tanrı'nın yaratılmış akıl aracılığıyla görülemeyeceği ile ilgili olarak, görenin görme gücü ve görülen şeyin görme ile birliği olmak üzere iki temel şeyi gerektirdiğini ileri sürer. Çünkü görme, yalnızca görülen şey bir şekilde görende mevcut olduğunda söz konusu olmaktadır. Cismani şeyler özü değil suretleri itibariyle görülebilirler. Dolayısıyla maddi olanın görülmesi onların suretleri aracılığıyla mümkün

²²⁰ Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.1,2.

²²¹ Fergus Kerr, *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2009), 44; Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.12.

olmaktadır. Cismani şeylerin zati olarak görülemeyip yalnızca buldukları varlık biçimi yani formlarının görülebilir olması, hiçbir madde ve forma sahip olmayan Tanrı söz konusu olduğunda da zati itibariyle görmenin mümkün olmadığı sonucunu zorunlu kılmaktadır. Aquinas'ın görmeyi, görme yetisi ve görülen şeyin görende mevcut olması olarak tanımlaması sebebiyle Tanrı'nın somut nesnelere benzememesi, onun suret içermemesi yönünden görmeye konu olmaması yaratılmışlar tarafından görülemeyeceğini ortaya koymaktadır.²²² Dolayısıyla Tanrı, görme dahil olmak üzere diğer hiçbir duyu gücüyle tam anlamıyla bilinip görülemez. Çünkü herhangi bir eylem, doğası ile sınırlı olduğu için, duyu eylemi duyunun konusu olduğu cismani şeylerin dışına çıkamaz. Tanrı cisimsiz olduğuna göre onun duyularla bilinmesi imkânsızdır. Tanrı yalnızca akıl tarafından bilinebilir. Bu bilgi ise Aquinas'ın sıklıkla üzerinde durduğu gibi sınırlıdır. Yaratılmış varlıkların hiçbiri kendi sınırlı doğası ile Tanrı'nın özü ile ilgili bilgiye ulaşamaz. İnsanın doğasına ait bilme gücü, duyu ve tecrübe verileriyle sınırlı olması nedeniyle maddi olanı aşan, hiçbir bileşiklik buldurmeyen Tanrı'nın yalnızca cismi olanı bilebilecek bir yetiye sahip insan tarafından görülmesi ve bilinmesi mümkün değildir.²²³

Tanrı'nın hiçbir yaratılmış akılla kavranamayacağı sonucuna varan Aquinas, bir şeyin kavranmasının o şeyin bilinebileceği en mükemmel ve tam şekilde bilinmesi anlamına geleceğini belirtmektedir. Buna göre sadece muhtemel bir kanıtla dayalı şekilde bilimsel olarak ispatlanabilir olan herhangi bir şey kavranmış olamayacaktır. Çünkü bu tam anlamıyla kesinleştirilmemiş dolayısıyla mükemmelleştirilmemiş bir bilgiyi içermektedir. Aquinas, kavrama tanımına verdiği örnekte, "bir kimsenin üçgenin üç açısının iki dik açığa eşit olduğunu bilimsel kanıtlama ile bilmesi halinde bu durumun gerçeğin kavranması olacağını, diğer taraftan bir kimse bu bilgiyi konu hakkında bir veya birden çok kişinin öğretmesi sebebiyle muhtemel bir görüşü kabul etmesi halinde ise bunun konunun kavranması olarak adlandırılmayacağını çünkü o kişinin bilginin mümkün olan en mükemmel biçimini elde etmediğini ifade etmektedir. Aquinas'ın ortaya koyduğu açıklama dikkate alındığında hiçbir yaratılmış aklın ilahi özle ilgili mümkün olacak en mükemmel ve tam kanıtlamaya dayanan bir bilgiye sahip olamaması nedeniyle ilahi özün kavranmasından söz edilemeyeceği üzerinde durduğu görülmektedir. İnsan

²²² Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.2

²²³ Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.3-5.

aklı, doğasında bulunan kapasitesi itibariyle aşkın varlık hakkında böylesi bir bilgiye ulaşamayacaktır. Dolayısıyla mutlak basit olması nedeniyle tanımı yapılamayan mükemmel ve sonsuz olan Tanrı hakkında, mümkün olan en mükemmel bilgiye yalnızca maddi olanla ilgili bilgi elde etme sınırlılığını kendinde barındıran yaratılmış akıl aracılığıyla bir kanıtlamaya dayanan kavrama derecesinde ulaşılması söz konusu olmayacaktır.²²⁴

Yaratılmış varlıkların akıllarıyla Tanrı'yı kavrayamaması ilahi öze dair bilginin mükemmel olamayacağı anlamına gelmektedir. Ancak Tanrı, sonucun kendisini meydana getiren nedenle benzerlik taşıyacağı ve nedenin kendine benzer bir sonucu meydana getireceği anlayışından hareketle yaratılmışların ilk ve yegâne nedeni olması sebebiyle onların bilgisine sahip olacağı açıktır. Herhangi bir neden ne kadar mükemmel şekilde bilinirse, onun etkilerinin de o derece mükemmel şekilde bilineceğini ifade eden Aquinas, anlama yetisi güçlü olan bir kişinin kanıtlayıcı bir ilke ile karşılaştığında onunla ilgili birçok sonucun bilgisine sahip olabileceken, daha zayıf bir anlayışa sahip kişi ise böyle bir ilke hakkında bilgi sahibi olmadığı için onun sonuçları ile ilgili yeterli bilgiye ulaşamayacaktır. Bundan dolayı akıl bir sebebi tam olarak kavradığında onunla ilgili sonuçlara da sahip olmaktadır. Tanrı, insan akli tarafından tam anlamıyla kavranmaktan uzak olduğu için onun sonuçları diğer bir ifadeyle ne yaptığı ve yapabileceği hakkında da mükemmel bir kavrayışa ulaşması mümkün değildir.²²⁵ Dolayısıyla Aquinas'a göre Tanrı'nın kavranması imkânsız olduğu için onun özünün insan tarafından görülmesi de mümkün değildir. Bilginin, bilenin doğasına bağlı olması nedeniyle, insanın ruha sahip olmasına rağmen bu dünyada var olması için cismani bir unsura bağlanması, doğası gereği yalnızca maddi bir forma sahip şeyleri bilmekle sınırlı olduğu sonucunu zorunlu kılmaktadır. Mutlak basitliği gereği ilahi özün madde ve formun bileşiminden oluşmamış olması Tanrı'nın zatı ve özü itibariyle cismani şeyler aracılığıyla bilgiye sahip olma sınırlılığı gösteren insan tarafından görülemeyip bilinemediğini açıkça göstermektedir. Aquinas, insanın maddi olan yönüne bağlı kalarak Tanrı'nın özünü kavrayamayacağını dolayısıyla insanın soyut tarafı olan ruhun da bedenle sınırlılığı nedeniyle böyle bir bilgiye erişemeyeceğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra ruhun maddi şeylerden uzaklaşıp soyutlaştığı takdirde soyut, bilinebilir şeyleri elde etme kapasitesine ulaşacağını

²²⁴ Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.7.

²²⁵ Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.8.

dolayısıyla rüya veya çeşitli bedensel duyulardan uzaklaşan zamanlarda ilahi vahyin daha açık bir şekilde anlaşılabilceğini belirtmektedir. İnsanın bedenden oluşması nedeniyle maddi olanı bilmekle sınırlanması onun bilgisinin duyulardan başladığını göstermektedir. Bilgi duyular ile başlayıp duyuların götürdüğü yere kadar gidebileceği için aklın tek bilgi kaynağı olan duyulabilir etkiler aracılığıyla Tanrı'nın kudretine dair mükemmel bilgiye ulaşamayacağı gibi onun zatı da bilinemez. Duyulara konu olan şeylerden, onlar Tanrı'nın birer sonucu olması nedeniyle ancak Tanrı'nın var olduğu sonucuna varabiliriz. Tanrı her şeyi aştığı için onun ne olduğuna dair bilgi ise yalnızca kendisi için mümkündür.²²⁶

Tanrı'nın mutlak basit olup, hiçbir cins ve türe dayalı sınıflandırmayı mümkün kılacak zatından ayrı bir mahiyet, araz ve form bulundurmaması, kendisi hakkında herhangi bir tanımın yapılamayacağını bu nedenle duyu temelli bilgi edinme yetisine sahip olan insan tarafından zatı itibarıyla bilinemeyeceği sonucunu zorunlu kılmaktadır. Tanrı'nın bilinebilirliği noktasında bilinemezci bir anlayışa sahip olduğunu düşünebileceğimiz Aquinas'ın onun bilinemez olarak kabul ettiği şeyin Tanrı'nın özü olduğu söylenmelidir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi Aquinas, insanın rasyonel bir varlık olması nedeniyle duyu ve akıl aracılığıyla karşılaştığı olguların nedenini bilme isteğini doğasında bulduğundan tüm yaratılmışların ilk nedenini bilme arzusuna sahip olduğunu ifade etmektedir. Tanrı tüm yaratılmışların ilk nedeni olması sebebiyle insan tarafından bilinmek istenmektedir. Diğer taraftan neden-sonuç ilişkisinin söz konusu olması sebebiyle de Tanrı'nın bilinebileceğini vurgulamaktadır. Özü ile ilgili bilgidен yoksun olmamızın yanında Aquinas'ın imkân dahilinde gördüğü ilahi olana dair bilgi Tanrı'nın var olduğudur. Dolayısıyla Aquinas mutlak basitlik ilkesi gereğince Tanrı'nın zatı ile ilgili ancak onun ne olmadığını bilinebileceğini diğer bir ifade ile Tanrı'nın zatına uygun olmayacak niteliklerin ondan olumsuzlanması aracılığıyla onun hakkında bir takım bilgiye ulaşılacağını düşünmektedir. Burada ifade edilmelidir ki Aquinas'ın Tanrı'nın ne olmadığını bilinebileceğine dair temel görüşü onun Tanrı hakkında tamamen susulması gerektiğini savunduğu anlamına gelmemektedir. Aquinas, ilahi basitlik tezi gereğince Tanrı'ya sıfat atfında onun basitliğine ters düşecek nitelermelerden kaçınılması gerektiğini belirtmek amacıyla tenzihi anlayış temelinde

²²⁶ Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.8-13.

Tanrı'nın bilinebilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir.²²⁷ İlahi basitlik bağlamında Aquinas, Tanrı ile ilgili olarak mükemmellik, iyilik, sonsuzluk, değişmezlik gibi sıfatların tamamının öncelikli olarak Tanrı'nın, madde-form, bilkuvve-bilfiil, cins-tür ve araz gibi hiçbir bileşiklik içermeyen sıfatlar aracılığıyla diğer varlıklardan ayrıldığını ortaya koymak amacıyla ileri sürmüştür. Sonuç itibariyle Aquinas'ın Tanrı'nın zatının bilinebilirliği bağlamında kabul etmiş olduğu temel yaklaşımın negatif teoloji olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Tanrı ve diğer varlıklar arasında neden-sonuç ilişkisinin var olmasından hareketle yaratılmışların bazı niteliklere sahip olmak bakımından onun bir parçası olması nedeniyle Tanrı'ya benzedikleri ifade edilmiştir. Bu bakımdan Tanrı'nın benzerlik yoluyla yaratılmışlar için geçerli olan birtakım nitelere sahip olabileceğini belirtmektedir. İnsanın bu benzerliklerden hareketle düşünmesi sebebiyle Tanrı'nın zatı hakkında olmamakla birlikte sınırlı olmak kaydıyla onun tarafından Tanrı'nın bilinebileceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla Aquinas'ın tenzihi sıfatlar yanında bir takım olumlayıcı nitelikleri de kabul ettiği söylenebilir.²²⁸

2.2.Sıfatların Mahiyeti ve Gerçekliği Problemi

Aquinas, *Summa Theologica* adlı eserde Tanrı'nın mutlak basit olması sebebiyle tanımının yapılamayıp, zatı itibariyle ne olduğunun kavranamayacağını belirtmesi yönünden Tanrı hakkındaki bilginin olumsuzlama yoluyla mümkün olabileceğini ima etmekle birlikte, *Summa Contra Gentiles* isimli eserinde Tanrı'nın bilinmesi ile ilgili tenzihi yolun kullanılması gerektiği üzerinde ayrıntılı şekilde durmaktadır. Bu bakımdan *Summa Theologica*'da Tanrı'nın mutlak basitliği bağlamında ortaya konan ilkelerle birlikte, Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran, onlarla arasındaki fark ortaya konup, Tanrı'nın aşkınlığını pekiştiren birtakım sıfatlar ele alınarak, özüne dair bilginin insan aklını aşan bir muhtevayı içermesi yönünden sınırsızlığa sahip olması üzerinde durulmaktadır. *Contra Gentiles*'te ise ilahi öze dair bilginin Tanrı'nın olumsuzlanmasına bağlı olduğu noktasındaki görüşün temelini atıldığı söylenebilir. Aquinas, ilahi özün duyu ve akli aşan yapısının onun ne olduğundan hareketle kavranmasına engel olduğunu ancak ilahi öz hakkında birtakım bilgilere onun ne olmadığı aracılığıyla ulaşabileceğimizi

²²⁷ Gilson, *Thomism*, 98.

²²⁸ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, çev. T. Eschmann Ignatius (London: Lowe and Brydone Limited, 1957), 97.

dahası Tanrı'dan mümkün olduğunca çok sayıda şeyi olumsuzlayarak onun hakkındaki bilgiye daha da yaklaşılabileceğini açıkça ifade etmektedir.²²⁹

Birinci bölümde müstakil bir başlık altında incelediğimiz tenzihi din dili anlayışının önemli temsilcilerinden olan Plotinus ve İbn Meymûn gibi düşünürlerle benzer kaygılara sahip olan Aquinas, Tanrı'nın aşkın ve mutlak basit olmasına dayanarak hiçbir olumsuzlama veya sınırlama olmadan sıfatların salt teşbihi biçimde Tanrı'ya atfedilmesinin onun zatını tam anlamıyla ortaya koymayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla olumlayıcı niteliklerin doğrudan atfı sonucunda kişiyi yaratılmışlara benzeyen hatalı bir Tanrı tasavvuruna götüreceğinden Tanrı hakkında olumlu niteliklerden kaçınılması gerektiğini düşünmesi sebebiyle negatif teoloji yaklaşımını benimsediği görülmektedir. İbn Meymûn tarafından ileri sürülen tenzihi sıfatların arttırılması ile Tanrı hakkında birtakım bilgilerin elde edileceği, her olumsuzlama sonrasında Tanrı hakkındaki bilgiye daha da yaklaşılabileceği fikrinin Aquinas'ta da karşılık bulduğu açıktır.

Aquinas'ın olumsuzlamanın çokluğu ile Tanrı hakkındaki bilgi arasında kurmuş olduğu bu doğru orantı, herhangi bir şeyin diğerlerinden farklı olan yönleri ne kadar çok ortaya konursa, o şeyin ne olduğu o kadar iyi bilinir mantıksal çıkarımına dayanmaktadır. Çünkü herhangi bir şeyi diğerlerinde farklı kılan kendine has nitelikleri bulunmaktadır. Bu durum özellikle tanımlanan şeyler için geçerlidir. Zira tanım Aquinas'ın kabul ettiği şekilde bir şeyi belirli bir cinse yerleştirmek anlamına geldiğinden, cins ve tür sınıflandırması yapılarak tanımlanan şey hakkında daha çok bilgiye ulaşılmaktadır. Ancak ilahi öz söz konusu olduğunda cins ve tür sınıflandırması yaparak bir tanıma ulaşım, Tanrı'nın diğer şeylerden farkını ortaya koymak mümkün olmadığı için yaratılmışlar ile ilahi olan arasındaki ayrımın negatif farklılıklar aracılığıyla ortaya konulması zorunluluk haline gelmektedir. Tenzihi dili benimseyen diğer düşünürler gibi Aquinas da pozitif farkların atfedildiği şeyi daraltarak belirgin kılmasına benzer şekilde olumsuzlamaya dayanan farklılıklar da ilgili olduğu şeyi daraltarak onu diğerlerinden ayrı kılacağını düşünmekte, Tanrı hakkında olumsuz sıfatların kullanılmasının ona dair bilgiye ulaşım bakımından daha doğru bir yaklaşım olacağını savunmaktadır.²³⁰

²²⁹ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, çev. Laurence Shapcote (Green Bay, Wisconsin: Emmaus Academic, 2018), I, c.14, 2.

²³⁰ Aquinas, *S. C. G.*, I, c.14, 1-3.

Örneğin, “Tanrı bir araz değildir” denildiğinde bu olumsuzlamanın Tanrı’yı tüm arızı şeylerden ayırdığı, ardından onun bir bedene sahip olmadığı söylendiğinde bedene sahip olan şeylerden farklı kılındığı, madde ve formdan oluşmadığı belirtildiğinde ise zata ve mahiyeti ayrı olan tüm varlıklardan farklı olduğu ifade edilmektedir. Bu olumsuzlamalara devam edildiği takdirde ise Tanrı, o olmayan her şeyden ayrı kılınıp son olarak onun diğer tüm şeylerden farklı olduğu bilindiğinde Tanrı hakkında mümkün olduğunca doğru bir bilgiye ulaşılmış olacaktır. Fakat bu durum da dahi elde edilen bilgi, Tanrı’nın zata itibariyle ne olduğunu bildirmeyeceği için mükemmel olarak nitelenemeyecektir.²³¹

Aquinas, Tanrı hakkında tenzihi sıfatlar aracılığıyla birtakım bilgilere ulaşabileceğimizi, duyu ve aklın üretmiş olduğu pozitif nitelermelerin aşkın ilahi özün yanlış anlaşılmasına sebep olacağını ifade etmiştir. Bunun ardından Tanrı’yı diğer varlıklardan farklı kılacak ve kişinin ilahi olan hakkındaki sınırlı bilgisinin daha doğru olmasını sağlayacak tenzihi sıfatların mahiyeti hakkında *Summa Theologica*’da ilahi basitlik bağlamında sunmuş olduğu ilkelerin yanında bir takım temel tenzihi sıfatlardan bahsetmektedir. Bu bağlamda Tanrı’nın sonsuz olduğunu belirtmenin uygun olacağını ifade eden Aquinas, *Summa theologica*’da da üzerinde durduğu sonsuz sıfatının değişmez olan Tanrı’yı, varlığı itibariyle başlangıcı ve sonu olan hareket ve değişime sahip diğer tüm varlıklardan ayırmak için gerekli görmektedir. Başlangıç ve sona sahip varlıkların hareketi ve değişimi içermesi onların, zamanın tanımı gereği hareketin sayısı olması sebebiyle zamanla ölçülebilir olmasına da delalet etmektedir. Tanrı ise hareketsiz olması bakımından zamanla ölçülemeyecektir. Hareketin olmaması ve zamanla ölçülememe gibi nitelikler Tanrı’da öncelik ve sonralığa bağlı olarak varlıktan önce yokluk, yokluktan önce varlık gibi durumların söz konusu olamayacağını dolayısıyla da Tanrı’nın varlığına aynı anda sahip olduğunu göstermektedir. Tanrı’nın yokluktan varlığa geçtiği sırada bir zaman dilimi olması halinde onu yokluktan varlığa çıkaracak bir şeyin gerektiği sonucu çıkacaktır. Var olmayan şey eylemde de bulunamayacağı için Tanrı kendi varlığının sebebi olmayacak bu nedenle de başka bir şeye ihtiyaç duyacaktır. Bu durum da Tanrı’ya nispetle söz konusu şeyin önce olduğu yanılığını doğuracaktır. Ancak Aquinas’ın ilk neden olduğunu belirttiği Tanrı’nın her şeyin ilk ve tek nedeni olması için ne başlangıç

²³¹ Aquinas, S. C. G. I, c.14, 1-3; Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas’s Natural Theology in Summa Contra Gentiles I* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 54-65.

ne de sonun mümkün olmadığı bundan dolayı da hareket ve değişim içermemesi sebebiyle ebedi ve sonsuz olarak isimlendirilmesi gerekmektedir.²³²

Aquinas'ın Tanrı'nın zatı ile ilgili ancak ne olmadığını bilinebileceği temelinde ele aldığı diğer tenzihi sıfatlar bilkuvve olmamak, bileşiklik içermemek, madde ve bedene sahip olmamak şeklinde sıralanabilir. Tanrı'nın bilinebilirliği başlığı altında, Aquinas'ın ilahi basitlik tezi bağlamında sunmuş olduğu ilkelere çıkarılan bu tenzihi sıfatların tamamı Tanrı'yı bilkuvve, madde ve form gibi bileşiklik içeren sınırlı varlıklardan farkını ortaya koymaktadır. Aquinas, Tanrı'nın mutlak basitliği gereğince zatı itibariyle bilinmeyeceğini bu nedenle tenzihi nitelermelerin onun ne olmadığını göstermesi bakımından birtakım bilgiler sağlayabileceğini ileri sürmesine rağmen yalnızca tenzihi sıfatlarla Tanrı'nın tatmin edici şekilde bilinmeyeceği bu nedenle de agnostik bir Tanrı tasavvurunun yalnızca tenzihi sıfatlar aracılığıyla engellenemeyeceğinin farkındadır. O, Tanrı ve yaratılmış arasında mevcut olan neden-sonuç ilişkisi temelinde iki varlık kategorisi arasında bazı benzerliklerin bulunabileceği kabulünden hareketle, tenzihi sıfatlarla temellendirilmiş analogik yöntem aracılığıyla Tanrı'ya sıfat atfedileceğini ve bu sıfatlar aracılığıyla Tanrı'nın bilinebileceğini kabul etmiştir. Aquinas'ın ilahi ve aşkın olan ile yaratılmışlar arasında mevcut olan neden-sonuç ilişkisine dayalı benzerliğin olabileceğine dair görüşü onun Tanrı hakkında da bir takım teşbihi sıfatların kullanabileceği sonucuna götürmüştür. Sonuç itibariyle o, Tanrı'nın bilinebilirliği ile ilgili tenzihi ve analogik olmak üzere iki temel yaklaşıma sahip olduğu, buradan hareketle onun tenzihi ve analogiye dayanan teşbihi sıfatlara sahip olabileceğini düşünmüştür.

Tanrı'nın sahip olduğu sıfatlarla ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu belirlemek ve zorunlu niteliklerinin var olup olmadığını anlamak için söz konusu sıfatların gerçeklikleri ve nasıl bir mahiyete sahip olduklarının ele alınması gerekmektedir. Sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı bir gerçekliğinin ve mahiyetinin var olup olmadığı sorusu, tümellerin harici gerçekliklerinin bulunup bulunmadığı tartışmasında realist, nominalist ve kavramsalcılarının ileri sürmüş oldukları çeşitli görüşler temelinde şekillenmiştir. Konu hakkında Platon'un ortaya koyduğu şekliyle basit ve indirgenemez olan tümellerin ideler alemindeki harici gerçekliğe sahip idelere benzediği ifade edilmiştir. Tümeller hakkında ileri sürülmüş bu düşünce şekli realizm olarak isimlendirilmiştir. Diğer taraftan

²³² Aquinas, S. C. G. I, c.15, 2-4.

nominatlistler tarafından tümellerin gerçeklikleri olmayan dilsel ifade ve isimler olduğu ve son olarak kavramsalcular tarafından yalnızca zihinsel kavramlardan oluştuğu gibi tümeller hakkında ortaya konan çeşitli yaklaşımlar Tanrı sıfatlarının onun zatından ayrı bir gerçekliğinin olup olmadığı sorusunu meydana getirmiştir. Görüldüğü üzere Platon'un ifade ettiği realizme göre, tümellerin ideler gibi harici gerçeklikleri olan varlıklar olduğu kabul edilmiştir. Bu bakımdan realistler, nominalist ve kavramsalculardan farklı olarak tümellerin harici gerçekliğe sahip olduğunu onların fiziksel olgular gibi gerçekliklerinin bulunduğunu belirtmişlerdir. Kavramsalcular ise tümellerin ortak niteliklere sahip tikellerin zihin tarafından soyutlanması sonucunda oluşan birer kavram olduğunu ve dışsal hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Nominalistler de tümellerin dışsal gerçeklikleri konusunda kavramsalcularla benzer görüşe sahip olmakla birlikte tümelleri dilsel ifadeler ve isimlerden ibaret görmeleri bakımından kavramsalculardan ayrılmaktadırlar.²³³

Tümellerin gerçekliği konusunda ileri sürülen bu üç farklı görüş göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın sıfatlarının onun zatından ayrı bir gerçekliğinin bulunup bulunmadığı ile ilgili nasıl bir yaklaşım benimseneceği bir problem oluşturmaktadır. Aquinas, ilahi basitlik gereğince Tanrı'nın sıfatları ile özdeş olduğunu ifade etmektedir. Zira o, Tanrı'nın zatından ayrı bir mahiyete ve sığata sahip olduğu düşünöldüğünde onda mürekkepliğin söz konusu olacağı, varlığı için başka bir nedene ihtiyaç duyması bakımından kendisi dışında kendinden önce var olan başka bir şeye bağılı olması durumunu doğuracağı, bununda Tanrı'nın ilk neden olduğu gerçeğıyle çelişeceğini savunmaktadır. Aquinas, bileşik olan her şeyin onu oluşturan bileşenlerine bağılı olduğunu ancak Tanrı da zat ve mahiyet ayrımı yapılamayacağı için bileşiklikten de söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın zatından ayrı sıfatlarının bulunması onun kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyması anlamına gelebilecektir. Bir nesnenin madde ve formdan oluşması nedeniyle mahiyetinin ayrı olduğunu, mahiyet denilen formun o nesnenin nedenini teşkil ettiğini belirten Aquinas'ın aynı gerekçeyle bir şeye iyilik, varlık veya diğere sıfatlar atfedildiğinde benzer durumun geçerli olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın hiçbir sığata zatından ayrı bir şekilde sahip olmaması nedeniyle olgular için geçerli olan bileşikliğin onun için düşünölmemesinin

²³³ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 213-215.

imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı'nın, mükemmelliğini, iyiliğini, sonsuz bilgisini madde ve form bileşikliğinin mevcut olduğu varlıklar gibi katılım yoluyla aldığı düşünüldüğünde, onun bu sıfatlarla nedenlenmiş olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle Aquinas, Tanrı'nın zatından ayrı bir sifata sahip olmadığını, sıfatlara katılım yoluyla değil onların kaynağı olması bakımından sahip olduğunu vurgulamıştır.²³⁴ Tanrı'da zat-sıfat ayrımı düşünüldüğünde, onun bu sıfatlara iki şekilde bağlı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki sıfatların Tanrı için zorunlu olması durumunda, sıfatlar olmaksızın onun var olmasının mümkün olamayacağıdır. İkincisi sıfatlar Tanrı'nın zatından ayrı ve zorunlu olarak düşünüldüklerinde Tanrı'nın varlığı kendi kontrolü dışındaki bir şeye bağlı olacaktır. Örneğin mutlak bilgi sahibi olan Tanrı, bilgelik sıfatı söz konusu olmaması durumunda bu şekilde adlandırılmaktan uzak olacaktır. Bu nedenle Aquinas, tüm sıfatların Tanrı'nın özünde var olduğu, onlarla özdeş olduğu sonucuna varmaktadır.²³⁵

Aquinas, ilahi basitlik tezi gereğince Tanrı'nın zatı ve mahiyeti arasında mutlak birliğin olduğunu ileri sürerek onun basitliği gereği sahip olduğu mükemmellik, iyilik, değişmezlik ve birlik gibi sıfatların yanında Tanrı'yı diğer varlıklardan farklı kılmayı noktasında ne olmadığını ortaya koyan tenzihi sıfatların zatı dışında var olmadıklarını ifade etmiştir. Bununla birlikte onun görüşünün, Tanrı'nın nesnelere birtakım sıfatlara katılım yoluyla sahip olduklarına benzer şekilde sıfatları kendinde bulundurmadığını belirtmesi yönünden daha önce de değindiğimiz Platon'un tümellerin ideler gibi harici gerçekliklerinin bulunduğu görüşüne dayanan realist yaklaşım ile uyuşmadığı görülmektedir. Zira Platon'un ideler dünyası olarak isimlendirdiği tümellerin harici gerçeklikleri bulunduğu iddia edildiğinde Tanrı'nın sıfatları olarak adlandırılan, mükemmellik, iyilik, basitlik, birlik vb. niteliler de birer tümel olması nedeniyle bu sıfatların Tanrı'dan ayrı gerçeklikleri olduğu ileri sürülmüş olacaktır. Ancak daha önce de değinildiği gibi Tanrı varlığı ve mahiyeti itibariyle zatıyla özdeş olarak düşünüldüğünde söz konusu sıfatların harici gerçekliğinin kabul edilmesi Tanrı'nın varlığı ve sahip olduğu nitelikler itibariyle başka bir nedene bağlı olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır.²³⁶ Realist yaklaşım kabul edildiğinde tümeller kategorisi sıfatlardan ibaret olmadığı için diğer tümel kapsamına giren şeylerinde Tanrı'dan bağımsız olduğu

²³⁴ Aquinas, *S. T. I*, q.3; Aquinas, *S. C. G. I*, c.38.

²³⁵ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 31-33.

²³⁶ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 35.

dolayısıyla Tanrı tarafından var kılınmayan şeylerin söz konusu olacağı bu durumun da mutlak basit ve ilk neden olan Tanrı fikriyle çelişeceği açıktır.

Tanrı'nın sıfatları ve diğer tümeller, realizmin ileri sürdüğü gibi harici bir gerçekliğe sahip olduğunda Tanrı dışında varlığı zorunlu olan ve Tanrı'nın varlığı ve niteliklerine sahip olması için bağlı olduğu birtakım varlıkların söz konusu olacağı gibi farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Diğer yandan bu durum Tanrı'nın diğer varlıklardan tamamen aşkın ve basit olmasına ters düşeceğinden sıfatların harici gerçekliklerini kabul etmenin zor olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarının zatından ayrı bir mahiyeti ve gerçekliği olduğu ileri sürüldüğünde mutlak basit bir Tanrı tasavvuruyla çelişmesi yönünden önemli bir problemin ortaya çıktığı söylenebilir. Diğer taraftan bu problemle karşılaşmamak adına sıfatların harici gerçekliği reddedildiğinde ise karşımıza nominalizm ve kavramsalcılık denilen iki farklı tutum çıkmaktadır. Platon'un görüşleri temelinde meydana gelen realizmin aksine Aristoteles'in tümellere dair görüşlerinden hareketle söz konusu olan nominalizm ve kavramsalcılık, tümellerin herhangi bir harici gerçekliğe sahip olmadığını ileri sürmektedir.²³⁷

Tikellerin gerçekliğe sahip olduğunu, tümellerin ise ortak nitelikleri barındıran tikellere verilen isim ve kavramlardan ibaret olduğunu belirten nominalizm ve kavramsalcılığın kabulü, sıfatların Tanrı'dan ayrı bir gerçekliğinin olmadığını belirtmek anlamına geleceğinden, sıfatları harici gerçeklikler olarak tasavvur eden ve mutlak basitlik tezi ile uyuşmayan realizmin problemlerini engelleyeceği söylenebilecektir. Diğer taraftan kavramsalcıların sıfatları isim ve kavramlardan ibaret görmeleri sebebiyle de onların gerçekliğini tamamen yadsıma tehlikesiyle karşı karşıya oldukları belirtilmelidir. Bu tavır yalnızca tikellerin diğer bir ifadeyle somut şeylerin gerçekliğini mümkün görüp, kırmızılık, güzellik veya üç sayısı gibi soyut unsurların var olmadığını iddia etmek anlamına gelecektir.

Sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı gerçekliği olduğunu kabul etmenin, Tanrı'da mahiyet ve zat ayırımına neden olacağı, bunun da zorunlu varlığı nedeni kılacağı, diğer taraftan Tanrı'nın varlığı dışında mahiyeti oluşturan sıfatların onda bileşik ve çokluk oluşturacağı kaygısıyla mutlak basitlik tezi gereğince mahiyeti meydana getiren sıfat ve

²³⁷ Kutsi Kahveci, "Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümeller Tartışması Üzerine Düşünceler", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 67 (01 Aralık 2021), 368.

niteliklerin Tanrı'nın varlığı dışında ontolojik ve anlamsal bir gerçekliğe sahip olmadığı düşünülmektedir. Tanrı hakkında bazı niteliklerden bahsetmek mümkün olmasa da bunların, onun varlığına bağlı olarak bir gerçekliğe sahip oldukları kabul edilmektedir. Sıfatların mahiyeti ve gerçekliği bağlamında ortaya çıkabilecek problemlerin çözümü için Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin benimsemiş olduğu bu yaklaşım yukarıda da değindiğimiz gibi nominalizm ve kavramsalcılığın tümellerin harici gerçekliğinin olmadığı yönündeki kabulleriyle benzerlik göstermektedir. Ancak tümellerin gerçekliğini yok sayan bu görüşlerin karşılaşıcağı sorunların, ilahi basitlik tezi bağlamında Tanrı'nın zatından ayrı hiçbir mahiyete sahip olmadığı dolayısıyla hiçbir harici niteliği kendin de barındırmadığının ileri sürülmesi halin de karşılaşılabilecek problemlerle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Daha önce de dikkat çekildiği gibi nasıl ki insanlık, kırmızılık gibi tümellerin gerçeklikleri yalnızca isim ve kavramdan ibaret görülerek reddedildiğinde bunların anlamdan yoksun oldukları sonucuna varılabilecektir. Benzer şekilde mutlak ilahi basitliğe dayanarak sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı bir gerçeklikten yoksun, yalnızca isim ve kavramlardan ibaret olduğu kabul edilip hiçbir harici anlama karşılık gelmeyen söz konusu niteliklerin Tanrı'ya atfı sonucunda da onun anlamdan yoksun olması dolayısıyla da içi boş bir varlıktan söz edilmesi gibi bir sonuçla karşılaşılacaktır.²³⁸ İlahi basitlik tezini kabul eden Aquinas, nominalist ve kavramsalcıların tümellerin harici gerçekliklerinin yokluğu noktasında ileri sürdükleri görüşün, sıfatların anlamdan yoksun birer kavram olduğu anlayışına götüreceğini, bununda Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili bazı problemleri meydana getireceğinin farkında olarak, sıfatlar da dahil olmak üzere tümellere dair tüm şeylerin Tanrı ile özdeş olduğunu ileri sürmüştür.²³⁹ Buna göre tüm nitelikler ve sıfatlar onun zatında çokluğa sahip değil, varlığıyla bir olmaktadır. Tanrı'ya atfedilen sıfatlar onda bir cüzü gerektirmemektedir. Onun zatında mevcut olan farklı niteliklere karşılık gelmemektedir. Tanrı'ya atfedilen tüm sıfatların onu layıkıyla tanımlamaktan aciz kalacağını belirten Aquinas bu nedenle bizim Tanrı'ya dair nitelermelerimizin onun zatında gerçekliğe sahip olmadığını ifade etmektedir.²⁴⁰

Aquinas, ilahi basitlik tezini kabul etmesi nedeniyle sıfatların Tanrı'da çokluğa sebep olmadığını, onun varlığından ayrı bir mahiyeti meydana getirmeyen, zatiyla özdeş

²³⁸ İbrahim Bor, "Tanrı'nın Mahiyeti ve Basitlik Sorunu", *Felsefe Dünyası* 46 (2007), 217-218.

²³⁹ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 37.

²⁴⁰ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 225.

şeyler olduğunu ifade etmektedir. Aquinas'ın sıfatların Tanrı'da zatıyla bir olduğunu ifade etmesi, sıfatların harici gerçekliklerinin kabul edilmesi durumunda söz konusu olabilecek bileşik ve çokluk gibi durumları engellese de bu niteliklerin tamamının tek bir yetkinliğe karşılık geldiği iddia edildiğinde sıfatları birbirinden ayıran, onları tek ve basit kılan şeyin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu durum da sıfatların birbiriyle ve Tanrı ile özdeşliği problemini ortaya çıkarmaktadır. Aquinas'ın, ona atfedilen sıfatları Tanrı'nın zatında çokluğa sebebiyet vermeyen, bu sıfatların onun zatıyla bir olduğuna dayanan görüşünün temelinde yer alan neden, sıfatların zattan ayrı gerçekliğinin kabul edilmemesi yönündeki yaklaşımın benimsenmesinde de söz konusu olan ilahi basitliğin zorunlu olduğu kaygısıdır. Çünkü Tanrı'nın varlığı dışında niteliklerinin olduğu kabul edildiğinde mahiyetin de Tanrı'nın varlığından ayrı olduğu düşünülecek bunun sonucunda ise Tanrı kendisinin mahiyetini meydana getiren sıfatlara bağlı ve onlarla sınırlı olacaktır.²⁴¹

Aquinas, *Summa Theologica* ve *Summa Contra Gentiles*'te üzerinde durduğu şekliyle Tanrı'nın hiçbir bileşiklik içermediği, herhangi bir maddi unsurun birleşiminden oluşmadığı, varlık-mahiyet, cins-tür, cevher-araz ve potansiyellik-aktüellik gibi hiçbir mürekkepliğe sahip olmadığını ifade ederek sıfatlarının zatıyla özdeş olması gerektiğini dolayısıyla ona atfedilen hiçbir sıfatın zatında çokluğa ve bileşikliğe neden olmayacağını belirtmiştir. Tanrı'nın ilahi basitlik bağlamında tüm maddi nesnelere ait niteliklerden uzaklaştırılması Tanrı kavramıyla uyumaktadır.²⁴² Dolayısıyla sıfatların Tanrı'nın zatıyla bir olduğu, onların Tanrı'nın zati haricinde bir gerçekliğinin olmadığı anlamına gelen kaplamsal özdeşliğin savunulması Tanrı'nın herhangi bir cüzden müteşekkil olmadığını göstermesi noktasında ilahi basitlik teziyle uygunluk göstermektedir. Ancak sıfatların kaplamsal özdeşliği kabul edildiğinde onlar Tanrı'nın varlığı ile aynı sayılacağından, söz konusu sıfatların yalnızca Tanrı'nın zatında bir anlama sahip olacağı anlamına gelecektir.²⁴³ Aquinas'ın analogi yöntemini benimsemesi, Tanrı ve yaratılmışlar arasında neden-sonuç ilişkisinden kaynaklanan benzerliğin var olduğunu ileri sürmesi nedeniyle insanların da benzer niteliklere sahip olmasının mümkün olduğu fikrini güçlendirmektedir. Ancak kaplamsal özdeşlik kabul edildiğinde sıfatların Tanrı'dan

²⁴¹ Bor, "Tanrı'nın Mahiyeti ve Basitlik Sorunu", 218.

²⁴² Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 39.

²⁴³ Mehmet Ata Az, "İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi", *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*, ed. Recep Alpyağıl (İz Yayıncılık, 2021), 267-268.

başka bir gerçeklik ve anlama sahip olmadığı fikri zorunlu olacağından Tanrı dışındaki varlıklar için bu sıfatlar söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla kaplamsal özdeşliğin ileri sürülmesi sonucunda Tanrı'nın bilinemez olduğu sonucu ortaya çıkabilecektir. Zira sıfatlar yalnızca Tanrı'ya atfedilebiliyorsa Tanrı ve insan arasındaki neden-sonuç ilişkisine dayanan benzerlikten de söz edilemeyecektir. Aquinas'ın, Tanrı'nın insanlar tarafından ancak yaratılmışlardan hareketle bilinebileceği, Tanrı'nın etkileri aracılığıyla bilinebilir olduğunu ifade etmesi bakımından iki varlık kategorisi arasında kurmuş olduğu benzerlik ilişkisi, sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı bir gerçekliği reddedildiğinde ortadan kalkacak, onun sıfatları insan tarafından kavranamayacağı için Tanrı bilinemez bir varlığa indirgenecektir.²⁴⁴

Bu bakımdan Aquinas'ın Tanrı'nın sıfatlarının zatiyle özdeş olmasını, onun basitliğine hanel getirmemesi için gerekli görürken diğer taraftan Tanrı ve diğer varlıklar arasında nedenin kendine benzer bir sonuç ortaya çıkaracağı ilkesi gereğince bir benzerlik ilişkisinin bulunduğunu belirtmesi yönünden sıfatların yalnızca Tanrı'da bulunması ile anlamlı olacağını diğer bir ifadeyle kaplamsal özdeşliği fikrini benimsemediği ifade edilmelidir. Kaplamsal özdeşliği kabul etmediğinin en önemli göstergesi sıfatların atfi konusunda analogik yöntemi kullanmasıdır. Zira sıfatlar yalnızca Tanrı ile özdeş şeyler olarak tasavvur edildiği takdirde Tanrı'ya sıfat atfetmenin imkânı da ortadan kalkacaktır. Sıfatların mahiyeti ve gerçekliği bağlamında ortaya çıkan bir diğer problem ise ilahi basitlik tezinin bağlamında düşünürler tarafından ileri sürülen Tanrı'nın zatında bulunan sıfatların içlemsel özdeşliğe sahip olduğunun kabul edilmesiyle söz konusu olmaktadır. İçlemsel özdeşlik, Tanrı'ya atfedilen sıfatların ayrı ayrı mahiyetlerinin ve anlamlarından ziyade tek bir yetkinliğe veya niteliğe referansta bulunması anlamına gelmektedir. Sıfatların Tanrı'nın zatında aynı anlama karşılık geldikleri iddia edildiğinde, Tanrı'nın zatında sahip olduğu sıfatların yalnızca isim olarak farklılık gösterdiği dilsel ifadelerden ibaret olacağı açıktır. Bu durumda Aquinas'ın veya diğer düşünürlerin ilahi basitlik tezi temelinde ortaya koymuş oldukları tenzihi ve iki varlık arasında söz konusu olan benzerlik ilişkisi temelinde teşvik veya analogi yönteminden hareketle Tanrı'ya atfedilen farklı sıfatların hiçbir anlama sahip olmadığı sonucu çıkabilecektir. Dolayısıyla kutsal kitaplarda mevcut olan Tanrı hakkındaki nitelemelerin herhangi bir anlamsal farkı

²⁴⁴ Latif Tokat - Mehmet Ata Az, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 124.

içermediği bu nedenle de farklı sıfatları Tanrı'ya atfetmenin boş bir çabadan ibaret olduğu sonucu ile karşılaşılabılır.

Tanrı'ya farklı sıfatların atfını mümkün görmesi nedeniyle Aquinas'ın sıfatların içlemsel özdeşliğini eleştirdiği söylenebilir.²⁴⁵ Sıfatların içlemsel özdeşliği onların anlamlarını tek bir niteliğe indirgeyeceğinden Tanrı'nın basitliği, aşkınlığı gibi sıfatlarının anlaşılmağına neden olacaktır. Tanrı'nın basitliği gereğince sıfatların yalnızca zata ile özdeşliği değil birbiri ile de özdeş olduğunun iddia edilmesi onların referansta buldukları anlamları kısıtlamakla kalmayacak, bu sıfatların işlevsel yönden çeşitliliğini de tek bir sığata indirgeyecektir. Zira Tanrı'nın ilim, kudret, irade gibi sıfatları onun farklı fiillerine karşılık gelen, onların Tanrı'da en mükemmel şekilde bulunduğunu ortaya koyan nitelemelerdir. Bu bakımdan bu sıfatların birbiri ile özdeş olduğunu ileri sürmekten ziyade onların birbiri ile yakın ilişki içerisinde olduğunun ifade edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.²⁴⁶

Tanrı için söz konusu olan sıfatların tamamının onun zata referansta bulunması açısından benzerlik gösterdikleri ilahi basitlik tezi dikkate alındığında bu durum son derece doğal gözükmeğtedir. Diğer yandan onların Tanrı'nın zata karşılık gelmesi itibariyle anlamlarının ve işlevlerinin özdeş olduğunun iddia edilmesi kapsamsal özdeşlik fikriyle uyumluluk gösterse de sonuçta benzer problemlere neden olmaktadır. Aquinas da Tanrı'nın mutlak basit olması nedeniyle sıfatların onun zata atıfta bulunduğunu kabul etmesi yönünden kapsamsal özdeşliğe yakın bir tavır sergilerken, sıfatların anlam ve işlevselliğini yok sayarak, Tanrı'nın bilinebilirliğini ve ilahi özün aşkınlığını anlamsızlaştırılmasına neden olacağı gerekçesiyle içlemsel özdeşliğe karşı çıkmıştır.²⁴⁷

Aquinas, sıfatların içlemsel özdeşliğe sahip olmadığını varlık-mahiyet ayrımı ile göstermeye çalışır. Bu ayrıma göre varlık, mevcut olan her şeyin sahip olabileceği bir nitelik olmakla birlikte tüm mevcut şeyler tarafından ortak olarak paylaşılmamaktadır. Mahiyet ise, ortak mahiyete sahip bir türün üyeleri tarafından paylaşılabilir. Örneğin insanların insanlık mahiyetini paylaşması bakımından bu tür içerisinde yer aldığı söylenebilir. Ancak ortak mahiyete sahip olan insanları farklı kılarak bireysellik sağlayan

²⁴⁵ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 238-239.

²⁴⁶ Az, "İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi", 273-274.

²⁴⁷ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 238-239.

onların varlıklarıdır. Bundan dolayı mahiyet insanlar da ortakken, onların varlıkları farklıdır. Nasıl ki Sokrates'in mevcudiyetini sağlayan varlığı, Platon'un varlığına benzememekte, aynı şekilde tüm insanlık kategorisine giren tekil insanların varlıkları da özdeş olmamaktadır. Varlık niteliğinin farklılığını ortaya koyan Aquinas, sıfatların içlemsel özdeşliği barındırmadığı, Tanrı'nın zatı ile özdeş olan sıfatların zata referansta bulunmaları yönünden aidiyetleri aynı olmakla birlikte, farklı anlamları karşıladıklarını ifade etmiştir.²⁴⁸

Sıfatların içlemsel özdeşliğinin kabul edilmesi diğer bir ifadeyle onların Tanrı'nın zatında aynı anlama karşılık geldiği fikrinin bir bakımdan da kaplamsal özdeşlik fikrine bağlı olduğu söylenmelidir. Kaplamsal özdeşlikte sıfatlar Tanrı'nın zatından farklı bir mahiyeti meydana getirmemesi açısından ondan ayrı düşünülmediği ve tüm sıfatların Tanrı'nın varlığı ile bir olması gerektiği anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Bu bakımdan sıfatların Tanrı'nın zatına referansta bulunması yönünden aynı olduğu fikrine dayanan içlemsel özdeşliğin kaplamsal özdeşliğin bir sonucu olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla ilahi basitlik bağlamında kaplamsal özdeşliğin kabul edilip, farklı sıfatların Tanrı'ya atfını mümkün kılmak amacıyla içlemsel özdeşliğin reddedilmesi de son derece zor olacaktır. Kaplamsal ve içlemsel özdeşliğe getirilebilecek eleştirilerden biri de Tanrı ve sıfatları özdeş sayıldığında Tanrı'nın sıfat olarak kabul edilmesi nedeniyle, zata sahip olmayacağıdır.²⁴⁹ Sıfatlarla ilgili özdeşliğin ileri sürülmesi halinde Tanrı, onlarla özdeş, zata sahip olmayan soyut bir niteliğe indirgenecektir. Bu sebeple sıfatların birbiri ile özdeş kılınması, dini metinlerde farklı anlamlara gelen nitelemelerin varlığı gerçeği ile çelişecektir. Çünkü kutsal kitaplarda yer alan Tanrı, zata ve kişiliğe sahip bir varlık olarak tasavvur edilirken, sıfatlar farklı anlamlara ve fonksiyonlara sahip, yalnızca Tanrı'nın zatında mevcut olan nitelikler şeklinde tasavvur edilmemektedir. Sıfatlar özdeş kabul edilmesi halinde onların birbirine indirgenme durumuyla karşılaşılacak bu da birbiriyle bağlantılı olan kaplamsal ve içlemsel özdeşliği meydana getirecektir. Kaplamsal ve içlemsel özdeşlik sağlandığında ise, herhangi bir zata sahip olmayan sıfatlardan ibaret bir Tanrı tasavvuru oluşacaktır.²⁵⁰

²⁴⁸ Aquinas, S. T., I, q.3; Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 239.

²⁴⁹ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 34-36.

²⁵⁰ Az, "İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi", 274.

Sıfatlarla ilgili ortaya çıkan çeşitli problemleri ilahi basitlik bağlamında çözüme kavuşturmak amacıyla ileri sürülen kaplamsal ve içlemsel özdeşliğin, sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı bir gerçekliği olup olmadığı sorusuna getirilen cevaplardan biri olan realizmin neden olduğu sıfatların çokluğu problemine karşı Tanrı'nın hiçbir bileşik ve çokluk içermediğini göstermesi bakımından önemli olduğu söylenebilir. Ancak bu iki görüşten kaynaklanan birçok felsefi ve teolojik meselenin varlığı, kaplamsal ve içlemsel özdeşliğin sıfatların mahiyeti ve gerçekliği problemini tam anlamıyla çözüme kavuşturamadığını göstermektedir. Sıfatların gerçekliği problemi realizm temelinde ele alındığında tümellerin maddi olgular gibi harici gerçeklikleri kabul edilmesine benzer şekilde ilahi sıfatların da Tanrı'nın zatı dışında bir gerçekliğe sahip olduğu düşünülecek bunun sonucunda ise Tanrı, zatından ayrı sıfatları diğer bir ifadeyle mahiyeti barındırmış olacaktır. Tanrı'nın zatından farklı bir mahiyete sahip olması onun hem varlığı açısından kendinden başka bir nedene ihtiyaç duyması hem de mahiyetinin de söz konusu sıfatlara bağlı olması gibi iki problemi doğuracaktır. Bu bakımdan Aquinas'ın sıfatların mahiyeti ve gerçekliği bağlamında realist yaklaşımı benimsemediği söylenebilir. Zira o, Augustine ve Anselm gibi Tanrı'nın zatı ile sıfatlarının bir olduğunu savunmuştur.²⁵¹

İlahi basitlik tezi ile sıfatların Tanrı'nın zatı ile özdeş olduğu fikri paralellik göstermekle birlikte, sıfatların birbiriyle özdeş olduğunun iddia edilmesi halinde onlar tek bir anlama indirgenmediği için Tanrı'nın mükemmelliği, aşkınlığı, basitliği, iyiliği gibi nitelermelerin anlamsızlaşacağı gerekçesiyle Aquinas'ın böyle bir özdeşliği kabul etmediği dahası eleştirdiği görülmektedir.²⁵² Diğer taraftan sıfatların harici gerçekliği bulunmadığını iddia eden nominalizm, onların gerçekliği noktasındaki yaklaşımı nedeniyle Aquinas'ın görüşüne yakınlık gösterse de, sıfatlar dahil olmak üzere tüm tümellerin zihnin tikellerin soyutlanması aracılığıyla ürettiği isim ve kavramlardan ibaret olduğunu ileri sürmesi yönüyle onun nominalist bir bakış açısına sahip olduğu da söylenemeyecektir. Zira sıfatlar dilsel ifadeler indirgenmediğinde yalnızca harici değil, herhangi bir anlama veya işleve sahip olmaması bakımından hiçbir gerçekliğe sahip olmadığı sonucu çıkacaktır. Dolayısıyla nominalist anlayış, realizmin sıfatların gerçekliği bağlamında neden olduğu Tanrı'nın zat ve mahiyeti olmak üzere bileşiklik içermesi gibi çeşitli problemlere engel olmakla birlikte ilahi sıfatların zatla özdeş olduğu anlayışı

²⁵¹ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 238.

²⁵² Aquinas, *S. T. I*, q.13, a.4.

temelinde söz konusu olan sıfatların içlemsel özdeşliği ile ilgili sorunlara tatmin edici cevaplar getirdiği ifade edilemeyecektir. Sonuç itibariyle Aquinas'ın sıfatların mahiyeti ve gerçekliği problemi ile ilgili ne katı bir realist ne de katı bir nominalist olduğu söylenebilir.

Aquinas'ın konu hakkındaki tutumu, tümel kavramlardan olan sıfatlar, varlığın kendisinde bulunmakla birlikte onların dışında bir gerçekliklerinin bulunmadığı yönünde olmakla birlikte, onların yalnızca Tanrı'nın varlığında mevcut olmadığını diğer varlıklarında benzer sıfatları kendinde barındırabileceğini belirtmesi bakımından da realist ve nominalist anlayışın sentezi diyebileceğimiz bir yaklaşıma karşılık gelmektedir.²⁵³ Aşağıda üzerinde sıklıkla duracağımız gibi Aquinas'ın, Tanrı hakkında sıfat atfetmeye imkân veren analogi teorisinin temelinde de sıfatları başta Tanrı olmak üzere diğer varlıkların özlerinde mevcut olan ancak iki varlık arasında sıfat atfına imkân verecek nitelikteki tümeller olarak tasavvur eden sentezci anlayışın bulunduğu söylenebilir.

2.3.Dini İfadelerin Anlamı ve Tanrı'ya Sıfat Atfetmenin İmkânı

Mutlak basit ve aşkın olması nedeniyle varlık ve mahiyet ayrımına sahip olmayan Tanrı'nın, anlama yetisi duyularla sınırlanmış insan tarafından ne olduğuna dair pozitif bir bilgi aracılığıyla bilinmesi Aquinas'a göre söz konusu değildir. İnsanın sonuçların ardındaki nedeni sorgulamak ve anlamaya çalışmak gibi fitri bir arzusunun da bulunduğu ifade eden Aquinas, akıl ve duyumuzun sınırlı olması nedeniyle Tanrı hakkında birtakım bilgilere de sahip olabileceğimizi bunun ise ancak onun ne olmadığını diğer bir ifadeyle Tanrı'yı diğer varlıklardan farklı kılan tenzihi sıfatlar vasıtası ile mümkün olabileceğini belirtmektedir. Tanrı'nın olumsuzlanması ile bilinebileceğini savunan Aquinas'ın temelde negatif teolojii benimsemesi, onun tenzihi sıfatlara ağırlık verdiğinin göstergesidir. O, bilkuvve, araz, cins, madde, form olmayan şeklindeki menfi sıfatlar üzerinde ayrıntılı açıklamalar da bulunmakta ve bu türden sıfatların çoğaltılarak Tanrı hakkındaki bilgimizin de artacağını vurgulaması yönünden öncelikle tenzihi sıfatların Tanrı'ya atfedilebileceği üzerinde durmaktadır. Tanrı'nın diğer varlıkların yaratıcısı olması nedeniyle onlarda bulunan sıfatların Tanrı'da daha üstün ve mükemmel tarzda, yaratılmışlardan önce mevcut olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla da Tanrı hakkında

²⁵³ Kahveci, "Felsefeye Yeniden Dönüş", 261.

mükemmellik, iyilik, sonsuzluk, âlim, kâdir, gibi müspet sıfatların da söz konusu olabileceğini göstermesi yönünden teşbihi sıfatların atfını da mümkün görmüştür.²⁵⁴

Aquinas'ın sıfatların Tanrı'ya atfedilebilirliği konusunda ilk olarak menfi sıfatları mümkün görmesi onun müspet sıfatların Tanrı'ya atfedilmesinde dikkat edilecek hususların neler olduğunu ima etmesi bakımından son derece önemlidir. Kelimelerin fikirlerin işaretleri, fikirlerin ise, mevcut olan şeylerin benzerleri olduğu gerçeğinden hareketle kelimelerin, zihinsel kavrayış aracılığıyla işaret edilen şeylerin anlamları ile bağlantılı olduğunu dolayısıyla anlayabildiğimiz herhangi bir şeye bir isim verebileceğimizi ifade eden Aquinas, daha önce de değindiğimiz gibi Tanrı'nın zatı ve özü itibarıyla ne olduğunun bilinemeyeceğini ancak, onların nedeni olması sebebiyle yaratılmışlardan hareketle ve olumsuzlama yoluyla bilinebileceğini ortaya koymuştur. İsimlendirilmeyi anlaşılma ile bağlantılı gören Aquinas, Tanrı'nın olumsuzlama yoluyla yaratılmışlardan farkının ortaya konulması ile bilinebileceğini mümkün görmesi sebebiyle Tanrı'ya sıfat atfetmenin de mümkün olduğunu kabul etmektedir. Tanrı'ya yaratılmışlardan olumsuzlama aracılığıyla sıfat atfı gerçekleşebilse de Aquinas'a göre bu sıfatlar onu özü itibarıyla ifade edemeyecektir. Çünkü bir şeyin özünü ifade etmek onun tanımının yapılarak her türlü sınırının bilinmesi ile mümkündür. Ancak Tanrı tam anlamıyla kavranamadığı için tanımının yapılması da imkânsızdır. Aksine, Tanrı dışındaki herhangi bir şey örneğin insan ismi atfedildiği varlığa tam anlamıyla karşılık gelerek onun tanımını ortaya koyması nedeniyle, atfedildiği varlığın özünü ifade edebilmektedir.²⁵⁵ Tanrı'ya atfedilen sıfatların onu tanımlamaktan uzak kalacağı ifade edilmesi Aquinas'ın sıfatların atfına imkân tanırken diğer taraftan unutulmaması gereken bir hususu hatırlattığını göstermektedir. Buna göre insan her ne kadar Tanrı'yı adlandırmaya çalışsa da onun tüm bu çabası Tanrı'nın zatını tanımlamaya yetmeyecek, insan akli ve bilgisi her koşulda Tanrı'yı kavramaktan aciz kalacaktır. Aquinas, kabul etmiş olduğu negatif teolojinin bir gereği olarak, bir takım olumlu anlama sahip sıfatların Tanrı'ya atfında sakınca görmese de bu sıfatların yaratılmışlar için söz konusu olduğu şekliyle Tanrı'ya atfedilmesine karşı çıkmıştır. Tanrı ve yaratılmışlar arasında var olan benzerlikler bazı olumlu anlama sahip niteliklerin Tanrı'ya atfını mümkün kılsa da bu sıfatların insan dahil diğer varlıklar için kullanımı ile Tanrı'ya atfedildiğindeki anlam çok

²⁵⁴ Aquinas, *S. T. I*, q.2-12; Aquinas, *S. C. G. I*, c.29.

²⁵⁵ Aquinas, *S. T. I*, q.13, a.1.

farklı olacaktır. Örneğin mükemmellik ifadesinin yaratılmışlara atfı sırasında karşılık geldiği anlam, diğer varlıklara nazaran daha yetkinlik barındıracak şekilde olacağı gibi, Tanrı'ya mükemmel denildiğinde ise, onun yetkinlik ve tamlıkta hiçbir benzerinin olmaması manasına gelecektir.²⁵⁶ Aynı şekilde, bilgelik sıfatı insan için kullanıldığında bilgi yönünden üst seviye de olmaya referansta bulunmakla birlikte, “Tanrı bilgedir” veya “Tanrı âlimdir” denildiğinde ise hiçbir eksiklik içermeyen sonsuz sınırsız mutlak bilgi anlamına gelecektir. Diğer tüm benzerlik ilişkisi temelinde iki varlık kategorisi için atfedilen sıfatlar için bu durum geçerli olacaktır. Bu nedenle sıfatların gündelik anlamlarıyla Tanrı'ya atfedilmesi düşünülemez.²⁵⁷

Aquinas, Tanrı'ya atfedilen tenzihi sıfatların yanında onun yaratılmışlarla olan ilişkisine bağlı olarak yüklenen diğer niteliklerin doğrudan Tanrı'nın zatını değil, yaratılmışların Tanrı'ya olan uzaklıklarını veya diğer varlıkların Tanrı ile ilişkisini ifade ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla tenzihi sıfatlar yalnızca Tanrı'nın yaratılmışlarla ilişkisini ortaya koymamakta, aynı zamanda yaratılmışların varlık kategorisi bakımından Tanrı'dan ne derece altta olduğunu göstermesi sebebiyle onların Tanrı ile ilişkisini vurgulamaktadır. Ancak iyi, bilge gibi mutlak ve olumlayıcı sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili birçok görüş ileri sürüldüğünü ifade eden Aquinas, bunlardan bazılarının bu tür isimlerin Tanrı'da var olan herhangi bir şeyi ifade etmekten ziyade onda birtakım tenzihi anlamlara geldiğinin iddia edildiğini belirtmektedir. Örneğin, “Tanrı yaşıyor” dediğimizde bunun Tanrı'nın cansız bir varlık olmadığının kastedildiği bir ifadeye karşılık geldiğini kabul ettiklerini, bu görüşü savunanlardan en önemli ismin de İbn Meymûn olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan müspet sıfatların, Tanrı'nın yaratılmışlarla olan ilişkisini ortaya koyduğunu buradan hareketle “Tanrı iyidir” denildiğinde Tanrı'nın diğer şeylerde var olan iyiliğin nedeni olduğu, diğer sıfatların da bu şekilde anlaşılması gerektiğinin kabul edildiğini ifade etmektedir.²⁵⁸

Aquinas, pozitif niteliklerin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında ileri sürülen bu tür görüşleri farklı nedenlere dayanarak eleştirmektedir. Söz konusu eleştirilerden ilki, bu görüşlerden hiçbirinin, bazı isimlerin diğerlerine nazaran neden Tanrı'ya öncelikli olarak atfedilmesi gerektiğine dair bir gerekçe sunamadığı yönündedir. Buna göre, “Tanrı iyidir”

²⁵⁶ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 256.

²⁵⁷ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 97-98.

²⁵⁸ Aquinas, *S. T.*, I, q.13, a.2.

ifadesi Tanrı'nın iyi şeylerin nedeni olduğundan başka bir şeye karşılık gelmiyorsa, benzer şekilde, Tanrı'nın tüm maddi şeylerin yaratıcısı olduğundan hareketle, "Tanrı cisimdir" şeklinde bir ifade de kullanılabilir. Dolayısıyla ikinci görüşü savunanlarca bizi Tanrı'ya böyle bir sıfat atfetmekten alıkoyacak herhangi bir neden ortaya konulmadığı belirtilmektedir. Aquinas ilk eleştirisini daha çok "müspet sıfatlar, Tanrı'nın yaratılmışlarla ilişkisini ifade eder" şeklindeki ikinci yaklaşıma getirmiş olsa da olumlayıcı sıfatların Tanrı'da mevcut olan bir nitelikten ziyade, onun tenzihi anlamına geleceğini ileri sürenlere de yönelttiği görülmektedir. Zira o, müspet sıfatların tenzihi anlamıyla kabul edilmesi halinde "Tanrı cisimdir" ifadesinin onun, potansiyelliğin bulunduğu formsuz maddeden farklı olduğunu göstermesi bakımından bu nitelemenin tenzihi içeriğe sahip olduğu gerekçesiyle kendisine atfedilebilecek bir sıfat olabileme potansiyelini barındırması yönünden ilk yaklaşıma da eleştiri yöneltmektedir.²⁵⁹

Aquinas'ın söz konusu yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerden ikincisi ise, bu yaklaşımların olumlayıcı sıfatların referansta bulunduğu birinci anlamı değil de ikincil manayı dikkate aldıkları, bunun da Tanrı'nın, sonralığa sahip bir varlık şeklinde tasavvur edilmesine sebebiyet verdiği yönündedir. Bu eleştirisinde Aquinas'ın sıfatların ikincil anlamına vermiş olduğu örnekte, sağlıklı niteliğinin ilaç için söylendiğinde sağlığa neden olması yönünden ikincil anlama karşılık geleceği, hayvanın sağlıklı olduğu söylendiğinde ise birincil anlamda kullanılmış olacaktır. Benzer şekilde "Tanrı iyidir" ifadesi Tanrı tüm iyiliklerin nedenidir, şeklinde anlaşıldığında bizzat Tanrı'nın iyi olduğu değil ikincil manada atfedildiği düşünülecektir. Aquinas'ın müspet sıfatların nasıl anlaşılacağı noktasındaki görüşlere getirmiş olduğu üçüncü ve son eleştirisi ise, "Tanrı hayat sahibidir" şeklindeki olumlayıcı sıfatların iddia edildiği gibi onun hayatın kaynağı veya Tanrı'nın cansız varlıklardan farklı olduğunu söylemekten daha fazla bir anlama geleceği ile ilgilidir. Bu nedenle söz konusu görüşler müspet sıfatların anlamını yalnızca iki şekilde anlaşılabilirliğini ileri sürmeleri sonucunda Tanrı hakkında konuşan kişinin kastının bu anlamlara indirgenmesine neden olacaktır. Dolayısıyla da Tanrı'ya atfedilen sıfat ile kastedilen anlama aykırı bir mana verilecektir.²⁶⁰

²⁵⁹ Aquinas, *S. T. I*, q13, a.2.

²⁶⁰ Aquinas, *S. T. I*, q.12, a.2.

Aquinas'ın müspet sıfatların, Tanrı'nın tenzih edilerek diğer varlıklardan farkını ortaya koyan veya onun yaratılmışlarla olan ilişkisinden hareketle yaratılmışlarda bulunan sıfatların kaynağı olması bakımından iki şekilde anlaşılacağını savunan, bu yönüyle müspet sıfatları da tenzihi sıfatlarla benzer anlama ve işleve sahip nitelemeler olarak yorumlayan yaklaşımlardan farklı bir anlayışı benimsediği söylenebilir. O, olumlayıcı sıfatların ilahi özü ifade ettiğini bu bakımdan Tanrı'yı tam olarak temsil etmekten uzak olsalar dahi temelde Tanrı'ya atfedildiklerini ileri sürmektedir. Aquinas, insan aklının Tanrı'yı bildiği müddetçe ona atfedilen olumlayıcı sıfatların Tanrı'yı ifade edeceğini, insan aklının da yaratılmışlar Tanrı'yı temsil ettiği ölçüde onu yaratılmışlardan hareketle bileceğini ortaya koymuştur. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi Aquinas, Tanrı'nın yaratılmışlarda mevcut olan mükemmelliklerin tamamına zatında önceden sahip, basit ve mutlak anlamda mükemmel bir varlık olduğunu bu yönüyle yaratılmışlardan yola çıkılarak bilinen sıfatlarla Tanrı'nın isimlendirilebileceğini ifade etmektedir. Yaratılmışların Tanrı tarafından nedenlenmiş varlıklar olmasının yanında Tanrı'nın onlarda mevcut olan tüm mükemmellikleri öncelikli olarak kendinde barındırması, yaratılmışların Tanrı'yı temsil ettiğini göstermektedir. Ancak bunun aynı cins ve türe ait şeylerin birbirini temsil etmesi gibi olmadığını aksine aşkınlık ilkesi gereğince etkilerin nedene nispetle yetersiz kalması itibariyle bir temsil olduğu üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla yaratılmışlardaki mükemmelliklerin Tanrı'da da bulunacağı gerekçesiyle ilahi varlığa atfedilen sıfatların yaratılmışların Tanrı'yı kusurlu bir şekilde temsil etmesine bağlı olarak Tanrı'nın özüne mükemmel olmayan bir tarzda işaret ettiği açıktır.²⁶¹

Buna dayanarak “Tanrı iyidir” ifadesi, iddia edildiği gibi yalnızca “Tanrı iyiliğin nedenidir” veya “Tanrı kötü değildir” gibi tenzihi anlama gelmemektedir. Bu sıfatların anlamı, yaratılmışlara atfedilen herhangi bir iyiliğin Tanrı'da öncelikli, aşkın ve daha üstün bir şekilde bulunduğudır. Tanrı'nın iyi olduğunun söylenmesi onun iyiliğin nedeni olması sebebiyle değil, aksine Tanrı'nın diğer varlıklarda bulunan iyiliğin nedeni olması onun iyiliği gereğince. Aquinas'ın iyi, âlim, kâdir gibi teşbihi sıfatların tenzihi veya Tanrı'nın yaratılmışlarla ilişkisi bağlamında anlaşılması gerektiği konusunu ayrıntılı şekilde ele alarak, bu türden ifadelerin doğrudan Tanrı'ya referansta bulunduğu dair

²⁶¹ Aquinas, *S. T.*, I, q.12, a.2-3.

yapmış olduğu açıklamalar, onun olumlayıcı niteliklerin de müstakil bir anlamı içerdiğini kabul ettiğinin bu nedenle de söz konusu sıfatların Tanrı'ya atfını mümkün gördüğünün göstergelerindedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Aquinas'ın tenzihi sıfatların Tanrı'nın ne olmadığını ortaya koyması açısından ilahi basitlik tezi ile uyumlu olması nedeniyle negatif teolojiye öncelik vermesi, onun teşbihi sıfatların tenzihi anlamlarda anlaşılması gerektiği şeklinde bir görüşe sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine onun bu türden sıfatları teşbihi sıfatların Tanrı'nın aşkınlığına uygun olacak şekilde atfedilmesini mümkün kılmak amacıyla dikkate alınması gereken temel sıfatlar olarak kabul ettiği söylenebilir. Zira Aquinas, teşbihi sıfatların anlamı hususunda mevcut olan görüşleri eleştirirken onun bu türden sıfatların Tanrı'nın zatına işaret ettiğini belirtmesi yönünden tenzihi sıfatlar gibi değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan o, tenzihi sıfatların akıldan çıkarılmamasını ima eder şekilde, teşbihi sıfatların Tanrı'yı sınırlı ve kusurlu tarzda ifade edeceğini belirtmektedir. Anlaşılacağı gibi Aquinas, teşbihi sıfatlar her ne kadar Tanrı'ya atfedilebilse de yaratılmışların Tanrı'yı temsil etmelerinden yola çıkarak elde edilmiş nitelikler olmaları nedeniyle noksanlık barındıracağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu sıfatların doğrudan Tanrı'ya atfedilmesi Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran ilahi basitlik tezine aykırı olacağından tenzihi sıfatlar dikkate alınarak Tanrı'nın aşkınlığına uygun şekilde atfedilmesi gerekmektedir.

Aquinas, Tanrı hakkında bilgimizin, onun nedeni olması bakımından Tanrı'dan yaratılmışların kendisine aktarılan mükemmellikler aracılığı ile söz konusu olabileceğini ortaya koymakla birlikte, bu mükemmelliklerin Tanrı'da yaratılmışlara göre daha üstün ve aşkın şekilde bulunduğunu ifade ederek yaratılmışlarda mevcut olan niteliklerin lafzi anlamlarıyla Tanrı için söz konusu olamayacağını açıklamaya çalışmaktadır. Tanrı'ya atfedilen sıfatların yaratılmışlardaki mükemmelliklerden türetilmesi nedeniyle insan aklının bu mükemmellikleri yaratılmışlarda bulunduğu şekliyle algıladığını ve bu mükemmelliklerden hareketle Tanrı'nın sıfatlarına ulaşıldığını ifade eden Aquinas, yaratılmışlardaki yetkinliklerden türetilen sıfatların anlamlarının da türetildiği varlıklardaki anlamlarıyla bağlantılı olacağını ifade ederek bu sıfatların olduğu gibi Tanrı'ya atfedilemeyeceğini belirtmektedir. Onun Tanrı'ya atfedilen sıfatların yaratılmışlardaki yetkinliklerden türetilmesi nedeniyle içerdiği anlam bakımından yaratılmışlara bağlı olduğunu ifade ederken kullandığı kavram "anlam modu" (modus

significandi/mode of signification) kavramıdır. ²⁶² Buna göre iyilik, ilim, irade gibi sıfatların ifade ettikleri şey açısından yaratılmışlara nazaran Tanrı'ya ait olması ve ilk olarak Tanrı'ya atfedilmesi gerekmektedir. Ancak anlam modu dikkate alındığında bu sıfatların yaratılmışlarda mevcut olan mükemmelliklerden türetilmiş olmaları sebebiyle söz konusu nitelermelerin Tanrı'ya lafzi anlamlarıyla tam anlamıyla atfedilmesi mümkün olmayacaktır. Aquinas'ın burada dikkat çektiği husus, sınırlı ve nedenlenmiş varlıklardan hareketle ortaya konulmuş niteliklerin referansta buldukları anlamların bu varlıklara bağlı olacağıdır. Bu bakımdan elde edilen sıfatların içerdikleri anlamların da sınırlılığını barındıracağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı dışındaki varlıklar Tanrı tarafından yaratılmış olmaları ve onlarda mevcut olan yetkinliklerin ilk ve en üstün şekilde Tanrı'da mevcut olması bakımından benzer sıfatların Tanrı'ya da atfi mümkün olsa da, bunların barındırdıkları anlam modu, maddi, bileşik ve çokluk içeren varlıklara bağlılık gösterdiğinden Tanrı'nın aşkınlığını ve basitliğini ifade etmede yetersiz kalacaktır. Yaratılmışlardan elde edilen sıfatların anlam modu ile ifade edilmek istenen iki varlık arasında ontolojik farkın bulunduğu, bu sıfatların olduğu gibi Tanrı'ya atfının uygunsuz olduğudur. Yaratılmış varlıkların anlam modunu içeren bu nitelikler Tanrı'ya atfedildiğinde ise Tanrı'da diğer varlıkların sahip oldukları potansiyellik, mürekkepçilik ve buna benzer ilahi basitlikle ters düşecek birçok özelliğin var olduğunun tasavvur edilmesine neden olma ihtimali bulunmaktadır.

Yaratılmışlardan elde edilen sıfatların anlam modu olarak kendilerine referansta bulunmaları nedeniyle zatı ve mahiyeti birbirinden farklı olan varlıklara uygun nitelikler olduğu için bu sıfatların hiçbir değişikliğe gidilmeden olduğu gibi Tanrı hakkında kullanılması onda da bir varlık ve mahiyet bileşikliğinin varlığını düşündürecektir. Zira maddi varlıklarda söz konusu olan sıfatlar onun zatından ayrı bir mahiyeti meydana getirirken aynı zaman da farklı anlamlara da gelmektedirler. Tanrı'ya atfedilen sıfatların da benzer şekilde eşanlamlı olmadığını ileri süren Aquinas, bazı sıfatların onu tenzih etmek veya Tanrı'nın yaratılmışlarla olan ilişkisini ifade etmesi bakımından bu sıfatların farklı şeylerin ondan tenzih edilmesi veya farklı sonuçlardan türetilen nitelikler olması nedeniyle aynı anlama karşılık gelemeyeceğini belirtmektedir. Ancak sıfatların işaret ettikleri şeyin Tanrı'nın zatı olması bakımından bir olduğunu belirtmektedir. Farklı

²⁶² Aquinas, *S. T.*, I, q.13, a3.

anamlara karşılık gelen bu sıfatlar mükemmel olmamakla birlikte Tanrı'nın zatını noksan bir şekilde de olsa tanımlayabilirler.²⁶³

Sonuç itibariyle Aquinas yaratılmışlardan türetilen sıfatların sahip olduğu anlam modu nedeniyle Tanrı'ya doğrudan atfedilemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte niteliklerin yaratılmışlarda farklı anlamlara gelecek şekilde atfedilmesine benzer olarak Tanrı'ya yüklendiğinde de çeşitli anlamları işaret edecek şekilde düşünüldüğünü bu durumun noksanlık içereceğini ancak Tanrı'ya karşılık gelmeleri bakımından bu sıfatların Tanrı'ya atfını mümkün kıldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Aquinas sıfatların mahiyeti ve gerçekliği başlığı altında da değindiğimiz gibi içlemsel özdeşliğin sıfatların yaratılmışlardan türetilmesi nedeniyle kabul edilebilir olmadığını, aksi takdirde sıfatların hangi anlama geleceği noktasında belirsizliğe sebebiyet vereceğini bunun da Tanrı'nın bilinebilirliği ve sıfat atfını engellemesi nedeniyle din dilini anlamsızlaştıracağını düşünmüştür.²⁶⁴

Aquinas, sıfatların yaratılmışlardaki mükemmelliklerden türetilen nitelikler olduğunu ancak bu mükemmelliklerin Tanrı'dan yaratılmışlara aktarılması nedeniyle söz konusu sıfatların Tanrı'da yaratılmışlara nazaran daha uygun şekilde bulunduğunu ifade etmektedir. Aquinas benzer sıfatlara sahip olmak bakımında Tanrı ve diğer varlıklar arasında var olduğunu iddia ettiği neden-sonuç ilişkisine dayanarak yaratılmışlardan hareketle elde edilen sıfatların, Tanrı için de kullanılabileceğini kabul etmiştir. Onun, Tanrı için atfedilebileceğini ifade ettiği müspet sıfatların mahiyeti itibariyle yaratılmışların sınırlılığına diğer bir ifadeyle onların anlam moduna bağlı olduğunu belirterek bu sıfatların öncelikli referansının noksan ve mürekkep varlıklar olması nedeniyle Tanrı'yı hakkı ile tanımlayamayacağını vurgulamıştır. Kaynağı ve anlam modu itibariyle yaratılmış varlıkların sınırlılıklarına bağlı olan sıfatların bu nitelikleri sebebiyle olduğu gibi Tanrı'ya atfedilmesi halinde ilahi basitlik ve aşkın olan Tanrı, potansiyellik, bileşik ve çokluk barındıran, nedenlenmiş varlıklara benzer şekilde tasavvur edilmesi ihtimali ortaya çıkacaktır. Bu sebeple nitelemelerin her iki varlık kategorisi için lafzi anlamda kullanılmasının mümkün olmadığını ortaya koymuştur.

²⁶³ Aquinas, *S. T.*, I, q.13, a.4.

²⁶⁴ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 259.

Aquinas, müspet sıfatların Tanrı'ya atfını mümkün görse de bilgi kaynaklarımızın akıl ve duyudan ibaret olması nedeniyle ilahi zat hakkındaki kavrayışımızın her koşulda yetersiz kalacağını dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen olumlu niteliklerin, hem barındırmış oldukları anlam moduna dayanan sınırlılıkları hem de anlama yetimizin somut varlıklara bağlı oluşu nedeniyle Tanrı'yı ifade etmeyi başarıp başaramadıklarının da tam anlamıyla bilinemeyeceğini belirtmektedir. Olumlu sıfatların barındırmış oldukları noksanlık ve sınırlılıklara rağmen Tanrı'nın zatına referansta bulunan isimler olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmesi yönünden İbn Meymûn başta olmak üzere salt tenzih anlayışını benimseyenleri eleştiren Aquinas, müspet sıfatların Tanrı'dan birtakım şeyleri olumsuzlayan menfi sıfatlar gibi tenzihi manada anlaşılması gerektiği iddiasına karşı çıkmaktadır. O, *Contra Gentiles*'te tenzihi sıfatların öncelikli olduğunu kabul ederek müspet sıfatların menfi sıfatlara indirgenerek anlaşılması gerektiğini ileri sürse de, *Summa Theologica*'da müspet sıfatların Tanrı'nın zatına noksan da olsa referansta bulunan nitelemeler şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağı görüşünü benimsemiştir.

Müspet sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda, bu sıfatların tenzihi sıfatlara indirgenmesini savunan yaklaşımla birlikte, yalnızca Tanrı'nın yaratılmışlarla olan ilişkisi bağlamında ortaya çıkan sıfatlar olarak kabul edilmesini ileri sürerek, "Tanrı iyidir" ve diğer birçok olumlu niteliğin ya Tanrı'nın kötü olmadığını ifade eden veya Tanrı'nın diğer varlıklardaki iyiliğin nedeni olması yönüyle türetilen sıfatlar şeklinde anlaşılması gerektiğini iddia eden görüşe de bir takım eleştiriler yönelmiştir. Müspet sıfatların tenzihi veya diğer varlıklara göre yorumlanması durumunda Tanrı hakkında ikincil mananın tercih edilerek ilgili sıfatla kastedilen anlamın dışına çıkılacağını iddia etmiştir. Müspet sıfatların referansta bulunduğu ilk anlam dikkate alınmadığında ise "Tanrı cisimdir" şeklindeki bir ifadenin ilk maddeyi dışlaması veya cisimlerin yaratıcısı olması gerekçesine dayanarak Tanrı'ya yüklenebilir olduğunu akla getirebilecek bunun da hangi sıfatların Tanrı'ya atfı konusunda öncelik sahibi olduğu ile ilgili bir kafa karışıklığına sebebiyet vereceğine dikkat çekmektedir. Aquinas'ın müspet sıfatları, eleştirdiği yaklaşımların aksine içerdikleri birincil anlamlarla kabul etmenin doğru bir yaklaşım olacağına dair ortaya koyduğu görüşlerin, Tanrı'ya sıfat atfetmenin mümkün olduğunu bu imkânın hem tenzihi hem de teşbihi sıfatların Tanrı'nın zatına referansta bulunmaları ve bizim ona dair bilgimizi mümkün kıldığı yönündeki kabulden kaynaklandığı söylenebilir.

Tanrı'ya atfedilebilecek menfi ve müspet sıfatların ona referansta bulunmaları itibariyle zatla özdeşliği bulunduğunu ancak Tanrı'dan farklı anlamların olumsuzlanması ve Tanrı'da mevcut olan mükemmelliklerin onun sonucu olması bakımından yaratılmışlarda da mevcut olduğu fikrine dayalı olarak farklı niteliklerden türetilmesi sebebiyle bu sıfatların Tanrı'da farklı anlamlara karşılık geldiği düşünülmüştür. Aquinas sıfatların yaratılmışlardan hareketle Tanrı'ya atfedilmesi nedeniyle onlarda nasıl farklı anlamlara geliyorsa, anlam modu bakımından yaratılmışlara bağlılık göstermesi nedeniyle Tanrı'da da çeşitli ve çoğul anlamları karşılayacağını ileri sürmektedir. Ona göre özelde Tanrı'ya sıfat atfetmeyi genelde de din dilinin anlamlı olmasını mümkün kılan husus müspet sıfatların Tanrı'ya referansta bulunmaları ve bu sıfatların Tanrı'da farklı anlamlara karşılık gelerek insanın Tanrı'yı kavramasını kolaylaştırmasıdır.²⁶⁵

Aquinas, müspet sıfatların Tanrı tarafından yaratılmışlara verilen mükemmelliklerden türetilmiş sıfatlar olmaları sebebiyle iki varlık arasında mevcut olan benzerlikten hareketle Tanrı'ya atfedilebileceğini ileri sürse de, bu sıfatların içerdikleri anlam modunun yaratılmışlara bağlılık göstermesi nedeniyle Tanrı'yı tam anlamıyla tanımlayamayacağını belirterek lafzi manalarla Tanrı için kullanılamayacağına dikkat çekmiştir. Aquinas'ı sıfatların Tanrı ve yaratılmışlar için aynı anlamda kullanılamayacağı görüşüne götüren şey onun temelde negatif teolojiyi benimsemesidir. Özellikle *Summa Contra Gentiles*'te Tanrı'nın olumsuzlama yoluyla bilinebileceğine dair yapmış olduğu açıklamaların yanında *Summa Theologica*'da Tanrı'nın basit olduğu bu nedenle onun ne olmadığından daha açık ve seçik olarak bilinebileceğini belirtmesi, onu Tanrı ve yaratılmışlar arasında tamamen aynı dilin (univocal) kullanılmasının mümkün olmadığı görüşünün kabulüne götüren en önemli nedenlerdendir.²⁶⁶ Bununla birlikte, yaratılmış varlıklar ile Tanrı arasında neden-sonuç ilişkisinin varlığı sebebiyle Tanrı'nın etkileri aracılığı ile bilinebileceğine dayanan görüşü nedeniyle Tanrı'ya atfedilecek sıfatların iki varlık için tamamen farklı anlamlara (equivocal) gelecek şekilde kullanılmasının da doğru olmayacağını ifade etmiştir. Böylelikle o, müspet sıfatların

²⁶⁵ W. J. Hankey, *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae* (Oxford Oxfordshire ; New York: Oxford University Press, 2000), 89.

²⁶⁶ Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, 23-24.

Tanrı'ya nasıl atfedilmesi gerektiği konusunda bu iki yaklaşımın ortasında bulunan analogik atf teorisini kabul etmiştir.²⁶⁷

2.4.Aquinas'ın Benzer Anlam/ Analoji Teorisi

Analojinin kökleri Yunan matematiğinin önemli isimlerinden olan Öklid ve Pisagor'a kadar götürülebilir. Öncüllerinden farklı olarak Platon ve Aristoteles matematiksel bir kavram olan analogiyi farklı alanlarda kullanmaya başlamışlardır. Platon, analoginin insan düşüncesindeki önemini vurgulamakla birlikte, özellikle Aristoteles'in eserlerinde bu kavramın matematiksel alanın dışındaki konulardaki fonksiyonelliği ortaya çıkmış, analogi çeşitli alanlardaki araştırmalarda son derece işlevsel bir araç haline gelmiştir. Örneğin biyoloji, hukuk, metafizik, dil gibi alanlarda bir metot olarak kabul edilmiştir.²⁶⁸ Buna göre "kemiğin kılıcığa, tüyün pula, pençenin yüzgece benzerliği yönünden balık ve kuş arasında analoginin var olduğunu ifade ederek biyoloji²⁶⁹, devletin varlığını kötülüğe karşı kötülük, iyiliğe karşı iyilik gibi analogik(benzer) karşılıkların teminine bağlaması yönünden hukuki²⁷⁰, varlık kategorileri arasında benzerliğin olduğunu örneğin uzunlukta ve genişlikte düzlüğün, sayıda tekin ve renk türü olması bakımından beyazlığın tek olması gibi metafiziksel analogi²⁷¹ örneği Aristoteles'in farklı alanlarda analogi kavramını kullandığının göstergesidir.

Bu bakımdan analogi dilsel bir kavramdan çok dünyada mevcut olan nesnelere arasındaki ilişkidir. Ancak nesnelere arasında bulunan bu ilişkiden yola çıkarak birbirine analogik olarak bağlı olan şeyler söz konusu olduğunda analoginin dilsel uygulama alanlarına dair örneklerine de rastlamaktayız. Zira aralarında analogik bir ilişki olan şeylere ortak isim verilebilmektedir. Örneğin kuş ve kelebek gibi farklı iki canlının ortak özelliği olan uçuş fiiline imkân sağlayan organları bulunmaktadır. Bu iki varlık arasında mevcut olan organlara şekil itibarıyla farklı olsa da uçmayı sağlaması yönünden analogik

²⁶⁷ Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 51.

²⁶⁸ Roger M. White, *Talking about God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language* (Ashgate Publishing Limited, 2013), 82.

²⁶⁹ Aristotle, *History of Animals*, çev. A. L. Peck (Cambridge: Harvard University Press, 1965), I, 486b, 18-22; Aristotle, *On the Parts of Animals*, çev. James G. Lennox (Oxford: Clarendon Press, 2002), I, 644, 19-23.

²⁷⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Harris Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1934), V, 1132b.

²⁷¹ Aristotle, *Metaphysics*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1933), XIV, 1093b.

ilişkiyi var kılmaması nedeniyle kanat ismi verilmektedir.²⁷² Dolayısıyla analogi, genel itibariyle şeyler arasında mevcut olan benzer özelliğe karşılık gelmekle birlikte bir yöntem olarak, var olan benzerliklerden hareketle gerçekleştirilen akıl yürütme sürecine de analogi ismi verilmektedir.²⁷³ Bir veya birden fazla çeşitli nesne ve varlıklara aralarındaki analogi ilişkisinden hareketle benzer ismin verilmesi analoginin dilbilimsel alanda bir yöntem olarak ne şekilde kullanılacağına en basit tanımını oluşturmaktadır. Aristoteles'in kanat örneğinde de olduğu gibi doğa bilimlerinden elde edilen bir analogi iki varlık için benzer ismin kullanılmasını sağlaması yönünden söz konusu yöntemin dilbilimsel bir metot olarak kullanımına örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde aslan ve cesur bir insan, bir organizma ile toplum arasında kurulan benzerliklerde analogi anlamına gelirken bu benzetmeler aracılığıyla söz konusu olan akıl yürütmeler sonucunda da benzerliğe konu olan nesne ve varlıklara verilen ortak isimlendirmeler de analogik yöntemin alanına girmektedir. Doğa bilimlerinde analogi iki şey arasındaki benzerliğe işaret ederek bir özellik anlamına gelmekle birlikte, bu kavramın yalnızca iki varlık arasındaki benzer özellikler olarak anlaşılması ifade edilmelidir. Özellikle metafizik ve skolastik felsefe de analogiyi ayrıntılı şekilde ele alan Pseudo-Dionysius, Albertus Magnus (1193-1280) ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan düşünürler analogiyi nesnelere arasındaki benzerlik olarak bir özellik ve akıl yürütme şeklinde tanımlamakla birlikte metafiziksel konularda daha çok nesnenin diğer bir nesneye oranı veya nesnelere arasındaki ilişkiyi tanımlayan unsur olarak görmüşlerdir.²⁷⁴ Bu düşünürlerin analogiyi nesnelere arasındaki ilişki olarak kabul etmelerinin temel nedeninin daha önce üzerinde durmuş olduğumuz gibi Aristoteles'in analoginin metafiziksel kullanımına dair ortaya koymuş olduğu görüşler olduğu söylenebilir. Zira Aristoteles, metafiziğinde varlık kategorilerinin birbiri ile analogik bir ilişki içerisinde olduğunu belirterek, farklı varlık kategorileri arasında benzerliğin yanından orantı ilişkisinin olduğunu da belirtmiştir.²⁷⁵

Thomas Aquinas'ın dini ifadelerin anlamı ve Tanrı'ya sıfat atfetmenin imkânı gibi konularda benimsemiş olduğu analogi teorisinde analogi kavramını Aristoteles'in iki şey arasında mevcut olan benzerlik ve orantısal ilişkinin yanında bu ilişki temelinde

²⁷² White, *Talking about God*, 82.

²⁷³ George M. Sauvage, "Felsefe Ansiklopedisi 1", *Analoji*, ed. Ahmet Cevizci (Ebabil Yayıncılık, 01 Kasım 2003), 365.

²⁷⁴ Sauvage, "Felsefe Ansiklopedisi 1", 365.

²⁷⁵ Aristotle, *Metaphysics*, XIV, 1093b.

gerçekleşen akıl yürütme yöntemi olarak kabul etmesine benzer şekilde ele aldığı söylenebilir. Aquinas, farklı şeyler arasındaki benzer özelliklerin onların benzer şekilde isimlendirilmesine imkân tanıyacağını ifade etmesi yönünden de Aristoteles'in dilbilimsel analogi metoduna benzer bir kullanımı kabul etmektedir. Analoginin Aquinas tarafından kabul edilmesinin en önemli nedeni söz konusu kavram ve metodun benzer özelliklere ve ilişkiye sahip şeyler arasında benzer isimlerin kullanımını mümkün kılmasıdır. Ona göre analogi sayesinde filozof ve teologlar saf bilinemezci bir anlayışa sebebiyet veren tamamen farklı bir anlam da (equivocal) veya insan biçimci bir Tanrı tasavvuruna neden olan aynı anlama sahip bir dilin (univocal) kullanımına engel olarak Tanrı hakkında konuşabilme imkânına sahip olacaktır.²⁷⁶

Aquinas, sıfatların Tanrı'ya aynı veya farklı anlamda atfedilmeyip analogik anlamda atfedilmesi gerektiğine dair görüşlerine sırası ile yazmış olduğu *Questiones Disputatae de Veritate*, *Questiones Disputatae de potentia*, *Contra gentiles*, *Summa Theologica* adlı eserlerinin tamamında yer vermekle birlikte söz konusu eserlerinde farklı örnek ve bilgilere yer vererek analogi ile ilgili görüşünü ayrıntılı hale getirmiş ve son döneminde yazmış olduğu *Summa Theologica* adlı eserinin "Tanrı'nın İsimleri" başlıklı bölümde ayrıntılı şekilde işlediği analogik atıf teorisinin olgunlaşmış halini ortaya koymuştur. Bu bakımdan Aquinas'ın eserleri kronolojik olarak incelendiğinde analogi hakkındaki düşüncelerinin önemli ilerlemeler kaydettiği söylenebilir.²⁷⁷ Aquinas, *de Veritate* isimli eserinde, Tanrı'nın bilgisi başlığı altında ele aldığı "Bilgi, Tanrı ve insanlara iki farklı anlama gelecek şekilde atfedilmekte midir? sorusu çerçevesinde bilgi sıfatı aracılığıyla Tanrı'ya yaratılmışlarla aynı veya farklı anlamda sıfat atfinin mümkün olmadığını açıklamaya çalışmıştır.

Aquinas, bu bölümde herhangi bir şeyin Tanrı ve yaratılmışlar için tek ve aynı anlama gelecek şekilde atfedildiğini söylemenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Tek anlamlı yüklemelerde (univocal predication) atfedilen ismin karşılık geldiği tabiat bu tür yüklemde uygulandığı şeyler için ortak olacaktır. Bu nedenle tek anlamlı yüklemde işaret ettiği tabiat açısından konusu da aynı olacaktır. Aquinas, tek anlamlı yüklemde işaret ettiği tabiat itibarıyla aynı konuya sahip olduğu ile ilgili olarak sayı örneğini verir. Buna göre

²⁷⁶ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 106.

²⁷⁷ George Peter Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematical Synthesis* (Chicago: Loyola University Press, 1960), 82.

herhangi bir sayının öncesinde veya sonrasında başka bir sayı olsa dahi bunların ortak doğası sayı olmalarıdır. Dolayısıyla sayı ismi tüm sayılara tek anlamlı olarak uygulanabilmektedir. Ancak yaratılmışlar Tanrı'ya ne kadar çok benzerse benzesin, onun bir şeye sahip olduğu tarzda o şeye sahip olamayacaklardır. Çünkü Tanrı'da olan her şey onun varlığı ile özdeş olduğu için onun zâtı da varlığı ile, bilgisi de onun bilen özne olma fiili ile özdeştir. Bir şeye mahsus olan bu varlık ve bilgi gibi niteliklere başka bir şey tarafından aynı tarzda sahip olunması mümkün olamayacaktır. Aquinas, bir şeye mahsus olma ile ilgili *Summa Theologica*'da da üzerinde durduğu Sokrates, Platon örneğini vererek, bu iki varlığın insan olmak bakımından benzer olduklarını ancak varlığı itibariyle kendilerine mahsus olduklarını belirtmiş, insanların dahi varlık yönünden aynı niteliğe sahip olmadıklarını, Tanrı söz konusu olduğunda onun fiillerinin ve sahip olduğu niteliklerin yaratılmışlar tarafından aynı niteliklere ve mahiyete benzer derece de sahip olmalarının imkânsız olduğunu vurgulamıştır. Tanrı'nın zâtı, varlığı ve mahiyeti bir olması nedeniyle yaratılmışların, Tanrı'nın sahip olduğu zâtı ve varlığı ile özdeş tarzdaki bilgiyi kendinde barındırması söz konusu olamayacaktır.²⁷⁸

Aquinas, *de Potantia* 'da herhangi bir şeyin Tanrı ve yaratılmışlar için aynı anlamda kullanılamayacağını açıklamak amacıyla tek anlamlı sıfat ve niteliğe sahip failden çıkan her sonucun failin gücüne eşit olması gerektiği diğer bir ifade ile aralarında özdeşlik bulunan şeylerin aynı anlama gelen isim ve sıfatlarla nitelenebileceği şartını ortaya koymaktadır. Buradan hareketle ilk neden olan Tanrı, sınırsız ve aşkın, sonuç ise sınırlı, yaratılmış varlıklar olması nedeniyle sonlu varlığın sonsuz varlığın gücü ile aynı veya eşit olamayacağı dolayısıyla Tanrı ve yaratılmışlara aynı anlamda hiçbir sıfatın atfedilemeyeceğini ifade etmektedir. Fail ve sonuç benzer bir biçimsel orana sahip olsalar da onların varlık moduna sahip olmaları onlara tek anlamlı olarak sıfat atfetmeye engel olmaktadır. Varlık modunun farklı oluşuna dair Aquinas'ın burada vermiş olduğu örnek, maddi bir ev ile inşaatçının zihninde mevcut olan ev fikrinin aynı tipte olsa dahi bu iki şeye aynı ismin verilemeyeceği yönündedir. Çünkü maddi evin formu maddede var olurken, inşaatçının zihnindeki ev maddi olmayan soyut bir varlık moduna sahiptir. Aynı durum Tanrı ve yaratılmışlar içinde geçerlidir. Tanrı basitliği gereği varlığı zâtı ile özdeş olması nedeniyle maddi olmayandır. Diğer taraftan yaratılmışlar ise bileşik ve çokluk

²⁷⁸ Thomas Aquinas, *Disputed Questions De Veritate*, çev. Robert W. Mulligan (Leonine Commission, 1952), q.2, a.11.

barındıran ve maddi olandır. Dolayısıyla iyilik gibi sıfatlar, Tanrı ve yaratılmışlar için aynı veya tek anlama gelecek şekilde kullanılamayacaktır.²⁷⁹ Aquinas, varlığın cevher ve araza da tek anlamda yüklenemeyeceğini belirtmektedir. Cevher, varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendinde var olan iken araz, varlığını başka bir şeyden alandır. Onların varlıkla farklı bir ilişkiye sahip olmaları tek anlamlı atfı engellemektedir. Tanrı ve yaratılmışlar söz konusu olduğunda tek anlamlı sıfat atfını gerektiren “iki şeyin özdeş olması” şartı, bu iki varlığın varlık modu itibarıyla tamamen farklı olması yönünden yerine getirilemeyeceği için aynı anlamdan bahsedilemeyecektir.

Summa Contra Gentiles'te ise Aquinas, tek anlamlı yüklemün mümkün olmayacağını Tanrı'nın mahiyeti itibarıyla yaratılmışlardan farklı olduğunu ortaya koyarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre failin eylemde bulunduğu mahiyetle aynı mahiyete sahip olmayan bir sonucun, nedeniyle tek anlamlı şekilde adlandırılmayacağını belirterek güneş ve güneş tarafından üretilen ısının aynı anlama gelecek şekilde sıcak olarak isimlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. O, yaratmış olduğu şeylerin mahiyetleri ile ilahi kudrete sahip Tanrı'nın karşılaştırılmayacağını, Tanrı'da basit ve sınırsız bir şekilde bulunan şeylerin yaratılmışlar tarafından bölünmüş ve belirlenmiş olarak kendisinde sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte Aquinas, herhangi bir şey birden fazla şeye aynı anlama gelecek biçimde atfedilebiliyorsa bunun ancak ya bir cins, tür, farklılık, araz veya bir özellik olabileceği üzerinde de durmaktadır. Ancak daha önce Tanrı'nın basitliği konusunda ortaya konulduğu gibi herhangi bir cins, tür, farklılık, araz hiçbir şekilde Tanrı için söz konusu olamayacaktır. Aquinas'ın aynı anlama sahip nitelikleri cins, tür, araz gibi şeylerle sınırlaması onun varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrı, kendisinde bileşiklik ve çokluk bulunan bu sebeple varlığı bakımından başka bir nedene muhtaç olan varlıklar için geçerli olabileceğini düşünmesi sebebiyledir. Zira tek bir isim veya niteliğin aynı şekilde atfedilebileceği ortak özelliklere sahip varlıklar yalnızca yaratılmışlarda bulunmaktadır. Aşkın, mutlak basit ve her şeyin nedeninin yalnızca Tanrı olması sebebiyle onunla ortak niteliği paylaşacak bir varlığın düşünülmesi imkânsızdır.²⁸⁰

Aquinas'ın *Contra Gentiles*'te Tanrı'ya yaratılmışlarla aynı anlamda sıfat atfedilemeyeceğine dair ortaya koyduğu bir başka neden ise, öncelik ve sonralığa bağlı

²⁷⁹ Thomas Aquinas, *Disputed Questions De Potentia*, çev. Laurence Shapcote (Aquinas Institute, Incorporated, ts.), q.7, a.7.

²⁸⁰ Aquinas, *S. C. G.*, I, c.32.

olarak atfedilen herhangi bir şeyin aynı anlamda atfedilmeyeceği bu nedenle tek anlamda birçok şeye atfedilen nitelik veya ismin yüklendiği şey tarafından katılım yoluyla sahip olunacağına dayanmaktadır. Tanrı ve yaratılmışlara atfedilen herhangi bir şeyin öncelik ve sonralığa göre atfedilebileceği açıktır. Çünkü iki varlığın ortak özelliğe aynı tarzda sahip olmaları düşünülemeyecektir. Örneğin Tanrı kendinde iyiliğe sahip olması sebebiyle iyi olarak, kendinde varlığa sahip olduğu için varlık olarak adlandırılmakla birlikte diğer sıfatları da her şeyden öncelikli şekilde ve kendi zatında bulundurmaktadır. Ancak diğer varlıklar iyilik ve varlık gibi nitelikler dahil olmak üzere diğer tüm sıfatlara ikincil olarak ve katılım yoluyla sahip olmaları sebebiyle yaratılmışlar ve Tanrı arasında öncelik ve sonralık ilişkisinin mevcut olduğu açıktır. Dolayısıyla sıfatlara öncelikli ve zatiyla özdeş şekilde sahip olan Tanrı ile bu sıfatları nedenlenmiş ve cins, tür gibi tanımları yapılabilecek tarzda kendinde katılım yoluyla bulunduran yaratılmışlar arasında herhangi bir ismin veya sıfatın ortak anlamda kullanılması düşünülemeyecektir.²⁸¹

Aquinas, sonucun nedenine tam olarak uymaması durumunda onunla isim ve mahiyeti itibariyle de ortak olmayacağını bu nedenle tek anlamın Tanrı ve yaratılmış arasında kullanılamayacağını farklı şekiller de vurgulamakla birlikte neden ve sonuç arasında birtakım benzerliklerin de mevcut olması gerektiğini ifade etmektedir. Eylemin doğasında mevcut olan bir failin kendi benzerini üreteceği kuralından hareketle sonucun sahip olduğu form belirli bir ölçüde aşkın bir nedende bulunacaktır. Ancak aşkın nedende mevcut olan sonuca dair form olduğu gibi değil, başka bir tarzda söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu nedene farklı anlamdaki neden (equivocal cause) ismi verilmektedir. Aquinas'ın güneşin ısı üretmesi ile ilgili verdiği örnekte görüldüğü gibi güneş kendisine uygun şekilde eylemde bulunarak dünyadaki varlıklar üzerinde ısı üretir. Bu güneş tarafından üretilen ısının, neden-sonuç ilişkisi itibariyle güneşin gücü ile birtakım benzerlikler barındıracağından hareketle diğer varlıkların sıcaklığı gibi olmasa da güneş için de sıcak ifadesi kullanılmaktadır. Dolayısıyla güneşin ısı ürettiği şeylere bazı yönlerden benzediği, diğer taraftan sıcaklığa diğer varlıkların sahip oldukları tarzda sahip olmaması bakımından onlara benzemediği görülmektedir. Aquinas, Tanrı'nın benzer şekilde yaratılmışlara tüm mükemmellikleri vermesi sebebiyle benzemekle birlikte, aynı zamanda onlar gibi olmadığını ifade etmektedir.²⁸² Onun nedenin kendine benzer bir

²⁸¹ Aquinas, *S. C. G.*, I, c.32.

²⁸² Aquinas, *S. C. G.*, I, c.29.

sonucu üreteceğinden hareketle Tanrı ve yaratılmışların arasında bir takım benzerliğin olduğuna işaret etmesi bir yandan tamamen farklı anlamda sıfat atfını engellemektedir. Bu benzerliğin farklı tarzda olacağını belirtmesi aynı zamanda her iki varlığın tam anlamıyla benzemez olduğunu vurgulaması, tek anlamlı sıfat atfetmenin de mümkün olmadığını göstermektedir. Aquinas'ın verdiği örneklerle dikkat çektiği husus Tanrı'nın yaratılmışların nedeni olması bakımından onlarla “nedensel orana” (causal participation) sahip olduğu fikridir.²⁸³

Summa Theologica'da da iki varlık arasında tek anlamlı atfın imkânsız olduğunu, yeter nedenin sahip olduğu gücü ona uygun şekilde almayan her sonucun nedenine tam anlamıyla değil eksik bir şekilde benzeyeceğini dolayısıyla sonuçta bölünmüş ve çokluk halinde bulunan şeyin, nedende basit olarak mevcut olacağı anlayışı gereğince açıklamaktadır. Aquinas, önceki eserlerinde de farklı ilaveler yaparak sunduğu güneşin gücü ile ürettiği şeylerde sıcaklık bulunması gibi bazı benzerliklerinin olduğu ancak bunun güneşin sahip olduğu şekliyle değil noksan şekilde bulunacağı ile ilgili örneği aktararak, Tanrı ve yaratılmışlar arasında neden sonuç ilişkisi gereğince diğer varlıklarda bulunan tüm niteliklerin Tanrı'da da mevcut olacağını ifade etmiştir. Ancak Tanrı'nın bu niteliklere önceden ve zatı ile bir olarak sahip olacağı, diğer taraftan yaratılmışlara uygulanan herhangi bir niteliğin onun zatından ve mahiyetinden ayrı bir şeye karşılık geleceğini ifade ederek zat ve mahiyet ayrımı yönünden yaratılmışların sıfatlara Tanrı ile aynı anlamda sahip olmayacağı vurgulanmıştır.²⁸⁴

Örneğin, “âlim” sıfatı insana uygulandığında onun özü, gücü ve varlığından ayrı bir mükemmelliğe işaret edilmekte bununla birlikte bu gibi sıfatlar insan ve diğer yaratılmışlara atfedildiğinde ise işaret edilen şeyi sınırlayarak belirli hale getirmektedir. Ancak Tanrı için böyle bir durumun söz konusu olması düşünülemez. Ona atfedilen sıfatlar Tanrı'da bir sınırlama ve belirlemeye neden olmanın aksine tam anlamıyla onu tanımlayamayan nitelemeler olarak kalmaktadır. Mutlak basitlik gereğince Tanrı'nın varlık ve mahiyeti özdeş olduğu ve cins, tür, araz gibi belirli bir sınıflandırmaya imkân verecek her türlü unsurdan uzak olması nedeniyle herhangi bir sıfat veya nitelemenin yaratılmışlarda olduğu gibi Tanrı'yı tanımlaması mümkün değildir. Dolayısıyla âlim

²⁸³ White, *Talking about God*, 84.

²⁸⁴ Aquinas, *S. T.*, I, q.13, a.5.

sıfatı dahil olmak üzere diğer tüm nitelgeler Tanrı ve yaratılmışlara aynı tarzda atfedilmeyecektir.²⁸⁵

Aquinas, ister aynı anlamda ister farklı anlamda olsun Tanrı ve yaratılmışlara herhangi bir şeyin atfedilebileceğini ifade etmektedir. Aksi takdirde Tanrı ve yaratılmışlar arasında hiçbir benzerlik ve yakınlık ilişkisinin kurulmayacağını, benzerliğin söz konusu olmaması halinde Tanrı'nın yaratılmışlardan hareketle bilinmeyeceğini bununla birlikte mahlukattan elde edilen sıfatların Tanrı'ya atfının da mümkün olmayacağını belirtmektedir. Zira Tanrı ve yaratılmışlar arasında iki farklı anlama gelecek nitelgelerin kullanılması iki varlık arasında mevcut olan tüm bağı ortadan kaldıracaktır.²⁸⁶ Aquinas'ın Tanrı hakkında yaratılmışlardan farklı anlamda olan niteliklerin kullanılabileceğine dair itirazında, bu atıf şeklinin iki varlık arasında neden-sonuç ilişkisinden kaynaklanan benzerliğin ve bu benzerliğin sağladığı ilahi öze dair bilginin imkânı hakkındaki kabullerin bulunduğu söylenmelidir. Zira Tanrı'nın etkilerinden hareketle bilinebileceğini ve dahası onlarda mevcut olan mükemmelliklerin Tanrı'dan kaynaklanması nedeniyle Tanrı'ya da atfedilebileceğini belirtmektedir. Tanrı ve yaratılmışlar için iki farklı yüklem mümkün görülmesi diğer taraftan bu varlıkların birbirinden tamamen farklı, herhangi bir benzerliğin bulunmadığı, hakkında bilgi sahibi olunmayan bir Tanrı tasavvurunu meydana getirecektir.

Aquinas, Tanrı'ya yaratılmışlardan farklı anlam dışında hiçbir sıfatın atfedilemeyeceği yönündeki anlayışa dair yaptığı eleştiri de İbn Meymûn'un kabul etmiş olduğu negatif teolojinin bir yansıması olarak iki varlık için sıfatların tamamen farklı anlamda kullanılması gerektiği fikrini benimsemiş olduğundan bahsederek onun bu yaklaşımının hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre herhangi bir şeye tamamen farklı bir anlamda terim atfını mümkün görmek, onu diğer hiçbir şeyle bağ kurmaksızın adlandırmak anlamına gelecektir. Zira atfedilecek terim bu şekilde kabul edildiğinde onun diğer kullanımları göz ardı edilecek, söz konusu terimin nasıl benimseneceğine dair hiçbir bilgiye sahip olunmadığı için atfedilmek istenen terimler ve nitelikler bilinçli olarak yüklenemeyecektir. Ancak bu durum insanın bilgiyi elde ediş yöntemiyle çelişmektedir. Zira insan duyuları aracılığıyla ulaşılmış olduğu tecrübi veriyi akıl ile analiz

²⁸⁵ Aquinas, *S. T.*, I, q.13, a.5.

²⁸⁶ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11.

ederek bilgiye dönüştürmekte ve elde ettiği bilgiyi farklı konu ve problemlere uyarlayabilmektedir. Maddi olanın arkasında yatan nedene ait bilgiye de tecrübe ve akıl sayesinde ulaşabilmektedir.²⁸⁷

Aquinas, benzer şekilde Tanrı hakkındaki bilgimizin de mevcut olan varlıklardan hareketle mümkün olabileceğini düşünmekte ve eserlerinde üzerinde durduğu Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki benzerliğin var olduğunu kabul etmektedir. Bu benzerlik ilişkisine göre yaratılmışlarda mevcut olan sıfat ve nitelikler, yaratıcısı olması nedeniyle Tanrı’da mükemmel biçimde mevcuttur. Dolayısıyla varlığa yüklenen sıfatlar Tanrı’ya nispetle yüklendiği gibi Tanrı için söz konusu olan nitelikler de yaratılmışlarda bulunan mükemmelliklerden türetilmiştir.²⁸⁸ Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Tanrı hakkındaki bilgimizin yaratılmışlardan geldiği açıktır. Aquinas, bilgimizin kelimelere değil, isimlerin anlamlarına bağlı olması nedeniyle tek bir ismin birçok şeye tamamen farklı anlamlarda yüklendiği ileri sürüldüğünde bunlardan biri aracılığıyla diğerleri hakkında bilgi elde edemeyeceğimizi ifade ederek, diğer varlıklarda bulduğumuz şeyler aracılığıyla ilahi olan hakkında bilgiye ulaştığımızı vurgulamaktadır. Diğer taraftan isim ve sıfatlar bakımından Tanrı ve yaratılmışlar için iki farklı anlam ileri sürüldüğünde iki varlık arasında mevcut olan benzerlik de ortadan kalkacak sonuç itibariyle yaratılmışlardan Tanrı’ya ulaştıran hiçbir akıl yürütme de söz konusu olamayacaktır.²⁸⁹

Aquinas, bir isim veya sıfatın herhangi bir varlığa atfedildiğinde o varlığa dair bir şey anlamadığımız takdirde söz konusu sıfatın yararsız bir şekilde atfedilmiş olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Tanrı ve yaratılmışlar için tamamen farklı sıfatlar kullanıldığında da Tanrı hakkında bilgiye ulaştıran yaratılmışlara benzerlik ortadan kalkacağı için belirsizlik meydana gelecek bu nedenle hiçbir ortaklığın olmadığı sıfatların Tanrı’ya atfedilmesi halinde onun hakkında hiçbir şey anlamayacağımızı ifade etmektedir. Niteliklerin anlamlarına yalnızca yaratılmışlardan hareketle sahip olabileceğimiz gerekçesiyle, tamamen farklı anlama gelen sıfatlar tercih edilmesi halinde bu sıfatlar atfedildiği varlıkta hiçbir anlama karşılık gelmeyen işlevsiz ve manasız nitelermelerden ibaret olacaktır. Dolayısıyla Tanrı hakkında varlık, iyi, âlim, kâdir gibi nitelermeler anlayamadığımız içi boş hiçbir gerçekliği bulunmayan kavramlar haline

²⁸⁷ Aquinas, *D. P.*, q.7, a.7.

²⁸⁸ Aquinas, *D. P.*, q.7, a.7.

²⁸⁹ Aquinas, *S. C. G.*, I, c.33.

gelecek, Tanrı'nın bu sıfatlara sahip olduğuna dair ortaya konan kanıtlar da anlamsız bir çabanın ürünü olacaktır.²⁹⁰ Kaldı ki Tanrı ve yaratılmışlar arasında sıfat atfına imkân veren benzerlik yalnızca nominal olmakla sınırlı değildir. Böyle bir benzerlik halinde iki varlık ortak sıfatlara sahipmiş gibi gözükseler de söz konusu benzerlik neden-sonuç arasında olduğu gibi daha geniş çaplı değil aksine indirgenmiş niteliğe sahip olacaktır. Böyle bir benzerliğin kabul edilmesi ile sıfatların farklı anlamda atfedilmesi, onların gerçekte hiçbir şeye karşılık gelmeyen ifadeler olması gibi benzer bir sonuca götürecektir. Tanrı ve yaratılmışlar arasında sıfat atfına imkân veren şeyin isim ve sıfat ortaklığından daha fazlası olduğu açıktır. Bu nedenle yaratılmışlardan hareketle Tanrı hakkında sınırlı da olsa bilgiye ulaşarak ona sıfat atfında bulunabilmek diğer bir ifade ile din dilinin anlamlı olabilmesi için ona atfedilecek niteliklerin diğer varlıklardan tamamı ile farklı anlama gelecek şekilde veya aynı anlamda atfedilmesi düşünülemez.

Aquinas, *de Veritate* adlı eserinde bilginin yaratılmışlara ve Tanrı'ya ne tamamen tek ve aynı ne de iki farklı anlamda atfedilemeyeceğini ancak analogik olarak diğer bir ifade ile orantıya (proportion) uygun şekilde atfedilebileceğini ifade etmektedir. Orantıya göre uyumun iki şekilde mümkün olacağını bu nedenle analogide de iki türün var olduğunu belirten Aquinas, ilk olarak birbiri ile belirli bir uzaklık veya başka bir ilişkisi olması bakımından bir orantıya sahip olan şeyler arasında benzerliğin ve orantının söz konusu olacağını ifade etmektedir. Bu orantılılık ilişkisinden kaynaklanan uyuma iki sayısının birliğin iki katı olması bakımından birle orantılı olduğu örneğini vermektedir. Bununla birlikte ikinci orantı ve analogi türünün, iki şey arasındaki orantı ilişkisinden kaynaklanmadığını aksine, birbiri ile ilişkili olan iki orantı arasında ortaya çıkacağını bununda altı sayısı ile dört sayısı arasında altının iki kere üç, dördün ise iki kere iki olması gibi bir ortaklık barındırmalarına benzer şekilde gerçekleşebileceğini ortaya koyarak, ilk tür uyumun orantı (proportion) ikincisinin de orantılılık (proportionality) olduğunu ifade etmektedir.²⁹¹

Aquinas, iki şey arasında orantı ve orantılılık ilişkisine bağlı iki türlü ortaklığın kurulabileceğini belirtir. Buna göre analoginin de orantı (proportion) ve orantılılık (proportionality) şeklinde iki türü vardır. Orantı ilişkisine dayanan analogiye göre

²⁹⁰ Aquinas, *S. C. G.*, I, c.33; Aquinas, *S. T.*, I, q.13, a.5.

²⁹¹ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11.

herhangi bir isim veya nitelik, birinin diğeri ile belirli bir ilişkiye sahip olduğu iki şeye benzer anlamda atfedilmektedir.²⁹² Diğer bir ifadeyle bir isim veya niteliğin birden fazla şey için kullanılmasıyla söz konusu isim veya nitelik birden fazla ilişkiyi ifade etmekle birlikte orantı analojisinde kullanılan bu isim ve nitelikler, analogi ilişkisi kurulan şeylerin aynı niteliğe ortak şekilde sahip olduklarını göstermek için kullanılmaktadır.²⁹³ Cevher ve araz arasında bulunan ilişki sebebiyle varlığın bu iki şeye ortak olarak atfedilmesi buna örnek teşkil etmektedir. Sağlıklı nitelemesinin ilaç, idrar ve hayvan için ortak olarak kullanılmasında da aynı kural geçerlidir. İlaç sağlığın nedeni olması bakımından, yiyeceğin sağlığın koruyucusu olması bakımından, idrar da hayvanda sağlığın işareti olması nedeniyle sağlıklı ismini alırken, hayvana da sağlığın konusu olması bakımından sağlıklı denilmektedir. Bu örneklerde de görüldüğü gibi birden çok şey tek bir isim veya niteliğe ortak şekilde sahip olmakta sağlıklı niteliğinin hayvanda bulunan, idrarın işaret ettiği, ilacın nedeni olduğu, yiyeceğin koruduğu şeklindeki her kullanımı aynı sağlığa karşılık gelmektedir.²⁹⁴ *De Potentia, Summa Contra Gentiles ve Summa Theologica*'da da sağlıklı kavramına dair benzer örneği veren Aquinas, orantı ve orantılılık analogisi ile ilgili ayrımı ilk defa *de Veritate* isimli eserinde ortaya koymaktadır.

Aquinas'ın orantılılık olarak adlandırdığı analogi ise, yukarıda da işaret edildiği gibi iki orantılı şey arasında mevcut olan ilişkinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu analogi çeşidinde iki şey arasında var olan benzerlik, bu iki şeyin nitelikleriyle olan ilişkisi açıklanarak gösterilmektedir. Orantılılık analojisinde diğer analogide olduğu gibi iki şey doğrudan karşılaştırılarak aralarındaki analogi ilişkisi kurulmamakta aksine, iki varlığın nitelikleri ile ilişkisi üzerinden benzerlik söz konusu olmaktadır. Aquinas'ın orantılılık analogisine vermiş olduğu altı ile dört rakamı arasındaki analogi ilişkisi doğrudan bu sayıların kıyaslanması aracılığıyla değil, iki rakamın sahip olduğu nitelikleri ile ilişkisi yönünden benzerliği sebebiyledir.²⁹⁵ Buna göre altı, üçün iki katı iken, dört de ikinin iki katıdır. Böylelikle iki sayının oranlandığı şey başka sayıların iki katı olma niteliğine sahip olmalarıdır. Aquinas'ın orantılılık analogisine vermiş olduğu bir başka örnek, görme/görüş niteliğinin hem akli, hem de gözün niteliği olması yönünden iki şey için kullanılmasıyla ilgilidir. Akli görüş gözde olduğu gibi aynı zamanda anlayış olarak zihin

²⁹² Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11.

²⁹³ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 341.

²⁹⁴ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11; *S. C. G.*, I, c.34; *S. T.*, I, q.13.

²⁹⁵ Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, 342.

de de bulunmaktadır. Bu örnekte de göz ve akıl arasındaki ilişkiden ziyade bu iki şey arasında sahip oldukları görüş niteliği ile ilişkisi bakımından analogi söz konusu olmaktadır.²⁹⁶

Aquinas, orantı analogisinde iki şey arasında ortak bir benzerliğin var sayılması sebebiyle bu tür analoginin Tanrı ve yaratılmışlar için geçerli olamayacağını ifade etmektedir. Orantı analogisi, benzerlik ilişkisi kurulacak olan şeylerin doğrudan kıyaslanması ile belirli bir nitelik veya ismin bu iki varlığa aynı anlamda atfedilmesi, cüz ve arazın varlık niteliğine ortak olarak sahip olması veya sağlıklı kavramının idrar, ilaç, yiyecek ve hayvandan her biri için aynı sağlığa referansta bulunacak şekilde kullanılması gibi örneklerde görüldüğü üzere benzer sıfat veya isimlerin yalnızca ortak özelliklere sahip varlıklara uygulanması ile mümkün olmaktadır. Ancak mutlak basit ve mükemmel bir varlık olan Tanrı ile bileşik ve çokluk içeren, nedenlenmiş ve noksanlık barındıran yaratılmışlar arasında aynı anlama karşılık gelecek isim ve sıfatların atfedilmesine imkân veren böylesi bir ortaklık ve benzerliğin düşünülmesi mümkün olmayacaktır. Aquinas, hiçbir yaratılmış varlığın Tanrı ile ilahi mükemmelliği tanımlayacak bir ilişkiye sahip olmadığını bu nedenle orantı analogisine göre hiçbir sıfat veya ismin Tanrı ve yaratılmışlara analogik olarak atfedilemeyeceğini ifade etmektedir.²⁹⁷

Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı eserinin Tanrı'nın sıfatları başlığı altında, anlam-atıf modu (*modus significandi*) ve atıfta bulunulan şey (*res significata*) şeklinde yapmış olduğu kavramsal ayırım dikkate alındığı takdirde orantı analogisinin Tanrı ve yaratılmışlar için kullanılmayacağı görülecektir. Anlam ve atıf şeklinde kısaltabileceğimiz bu kavramsal ayırımı yaparak, herhangi bir isim veya niteliğin ilk anlamı ve atfedildiğinde referansta bulunduğu anlamı arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmakla birlikte, birbirine benzeyen niteliklerin, yüklendikleri varlığa göre farklı anlamlar kazandıklarını göstermeyi amaçlamaktadır.²⁹⁸ Bu kavramsal ayırma dayanarak, Tanrı'ya atfedilen sıfatların yaratılmışlardaki mükemmelliklerden türemesi nedeniyle anlam bakımından yaratılmışlara ve onların sahip olduğu noksanlıklara bağlı olduğunu, dolayısıyla yaratılmışların anlam moduna sahip olan isim veya sıfatların doğrudan Tanrı'ya atfedilemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Sıfatların yaratılmışlardan gelmesi

²⁹⁶ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11.

²⁹⁷ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11.

²⁹⁸ Az, "Avicenna and Thomas Aquinas on The Possibility of Talking About God", 156.

nedeniyle onların anlam moduna (modus significandi) sahip olduğunu ifade ederek, lafzi olarak Tanrı'ya atfedilemeyeceği uyarısında bulunan Aquinas, diğer taraftan ismin atıfta bulunduğu şeye (res significata) göre ise yaratılanlara değil Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu sıfatlar her ne kadar yaratılmışlardaki mükemmelliklerden türetilmiş olsalar da söz konusu mükemmellikler Tanrı'dan yaratılmışlara aktarılmıştır. Dolayısıyla bu mükemmelliklerin diğer ifadeyle tüm sıfatların kaynağı Tanrı'dır.²⁹⁹

Aquinas'ın sıfatların anlamı ve atfedildiği şey arasında ayırma gitmesinin bir diğer nedeni ise, kavramların sahip olduğu anlam modu ile yaratılmışlar nedeniyle kavramların kendisinde bulunan atıf modu arasında ayırım yapmaktır. Başka bir ifadeyle isim ve sıfatların yaratılmış varlıklar sebebiyle meydana gelen kavramsal anlamları ile yaratılmış varlıkların isim ve sıfatlarının zihnimizde oluşan atıf tarzını birbirinden ayırmayı amaçlamaktadır. Çünkü Tanrı isim ve sıfatları söz konusu olduğunda bunlar en mükemmel anlam moduna sahip olduğundan, tüm sıfat ve isimler yaratılmışlardan türetildiği, ilk olarak onlara atfedildiği için onların anlam moduna ve atıf tarzına sahiptir.³⁰⁰ Bu sebeple ilahi özün sahip olduğu mükemmellikleri tam anlamıyla tanımlayamamakta dolayısıyla lafzi anlamda atfedilmemektedir. Aquinas'ın "res significata" kavramıyla açıkladığı "atıfta bulunulan şey" göz önüne alındığında Tanrı'nın tüm mükemmelliklerin kaynağı olması ve ilk ve en mükemmel tarzda Tanrı'da bulunması gereğince zatına referansta bulunduğu söylene de, anlam modu (modus significandi) bakımından yaratılmışların noksanlıklarına zorunlu olarak bağlı olması bu sıfatların Tanrı'yı tanımlamada yetersiz kalmasına sebep olmaktadır. Aquinas, sıfatların yaratılmışlar tarafından sınırlı ve noksan bir şekilde sahip olunmasının yanında bu sıfatların kavranılmasında zihnimizin, ifade etmede de dilimizin sınırlılığının Tanrı'ya atfedilen niteliklerin yetersiz kalmasında etkili olduğunu vurgulamaktadır.

Tanrı'nın yaratılmışların nedeni dolayısıyla onların sahip olduğu mükemmelliklerin de kaynağı olması sebebiyle iki varlığa tamamen farklı sıfat atfının mümkün olmadığına işaret eden "atıfta bulunulan şey" res significata ve aynı zamanda yaratılmışlardan türetilen sıfatların yetersiz anlam moduna sahip olduğunu ortaya

²⁹⁹ Aquinas, *S. T.*, q.13, a.1, 6, 9.

³⁰⁰ Az, "Avicenna and Thomas Aquinas on The Possibility of Talking About God", 157.

koyarak bütünüyle aynı anlamda sıfat yüklemenin de önüne geçmesi itibariyle “anlam modu” (modus significandi) kavramlarının önemli olduğu görülmektedir. Aquinas’ı analogik sıfat atfının uygun olacağını ileri sürmekle birlikte, iki tür analogiden ilki olan orantı analogisinin Tanrı ve yaratılmışlar arasında söz konusu olamayacağı sonucuna götüren de onun yapmış olduğu atıfta bulunulan şey (modus significandi) ve anlam modu (res significata) ayrımıdır. Zira orantı analogisi, birden fazla şey arasındaki benzerlik ilişkisine dayanarak, bir isim ve sıfatın bu şeyler için ortak şekilde kullanılmasını sağlayan bir analogi türü olması nedeniyle, Tanrı ve yaratılmışlar arasında doğrudan bir ilişki üzerinden iki varlık için aynı isim ve niteliğin benzer anlamda kullanılması mümkün olmayacaktır. Yukarıda da işaret edildiği gibi, bilgimiz dahilinde olan sıfatların tamamı yaratılmışlardan hareketle elde edildiğinden, bu sıfatların hem içerdikleri anlam hem de atıf modu bakımından yaratılmışlarla yakın ilişkiye sahip olacağı açıktır. Bu nedenle sıfatların anlam modu dikkate alındığında onların Tanrı ve diğer varlıklar için benzer anlama gelecek şekilde orantı analogisi aracılığıyla kullanılması mümkün olmamaktadır.

Diğer taraftan sıfatların diğer varlıklarda bulunma nedeni onların Tanrı’nın birer sonucu olup bu durum sıfatların Tanrı’ya atfına imkân verse de söz konusu sıfatların atıf modu olarak da yaratılmışlara bağlılık göstermesi diğer bir ifadeyle ilk olarak onlara referansta bulunan nitelikler olmaları yönünden de orantı analogisine göre Tanrı ve yaratılmışlara ortak olarak nispet edilmesinin önüne geçmektedir. Dolayısıyla, hem araz ve cevherin varlık niteliğine sahip olmaları hem de sağlıklı niteliğinin idrar, ilaç gibi farklı şeylere ortak olarak atfedilmesine benzer şekilde birtakım sıfatların Tanrı ve yaratılmışlar için aynı şeye referansta bulunacak tarzda kabul edilmesi son derece zordur. Çünkü Tanrı ve yaratılmışların bu örneklerdeki gibi bir isim veya niteliği ortak olarak sahip olmalarına imkân verecek ve onlar arasın da doğrudan benzerlik ilişkisinin kurulmasını sağlayacak tamamen aynı özelliklere sahip olmaları imkânsızdır.³⁰¹ Orantı analogisinin yani birden çok şey arasında ortak özelliklerden kaynaklanan ilişki sebebiyle onlara aynı sıfatın nispet edilmesini mümkün kılan benzerlik ilişkisi ancak madde-form, cins-tür gibi bileşik ve çokluğa sahip olan varlıklar için geçerli olabilmektedir. Yalnızca bu türden varlıklar doğrudan kıyaslanarak aralarındaki benzerlik gösterilebilmektedir.

³⁰¹ Acar, *Talking About God and Talking About Creation*, 52.

Yaratılmış varlıkların tümü, varlık-mahiyet, madde-form, cins-tür, bilkuvve-bilfiil gibi çeşitli bileşikliğe sahip olmaları sebebiyle bu özelliklerin tamamı olmasa da en az biri yönünden ortaklığa sahiptir ve bu ortaklıklarına dayanarak aralarında kıyaslama yapılabilmekte, belirli bir sıfat veya isme ortak veya farklı şekilde sahip olabilmektedirler. Örneğin güç, bir atom, bitki, kas, akıl veya iradeye ortak olarak yüklenebilirken, aynı kavram farklı varlıklar tarafından farklı tarzlarda uygulanabilmektedir. Aynı kavram farklı tarzlarda söz konusu olsa da bu varlıklar arasında gerçek bir benzerlikten de bahsedilebilmektedir. Diğer taraftan, bilme eylemi bir köpekte veya insan söz konusu olduğunda farklı tarzda yerine getirilse de duyu ve akli faaliyetlere bağlı olması yönünden ortaklık içerdiği için iki varlık bilme eylemi temelinde birbirini arasında mevcut olan ilişkiye göre her iki varlık için bu nitelik aynı anlamda kullanılabilir. ³⁰² İki varlık arasındaki ilişkiye dayalı olarak aynı sıfatın atfedilmesine mümkün kılan bu analogik atıf yöntemi yaratılmış varlık skalasının tamamı için geçerli olmaktadır. Ancak iki varlık arasında doğrudan bir ilişkinin kurulmasını sağlayan ve mürekkepliği ifade eden nitelikler ilahi basitlik gereğince Tanrı'da bulunmaması nedeniyle Tanrı ve bu nitelikleri barındıran diğer varlıklar arasında orantı ilişkisine dayanan bir analogi kurulamamaktadır.

İki varlık arasında analogik sıfat atfına imkân veren tek benzerlik Tanrı ve insan arasında mevcut olan neden-sonuç ilişkisidir. Aquinas'ın failin kendine benzer bir sonucu meydana getireceğine dair görüşü, onun yaratılmışların Tanrı'nın bir sonucu olması nedeniyle Tanrı'ya birtakım yönlerden benzeyeceği sonucuna varmasını sağlamakla birlikte onu, bu benzerlikten hareketle yaratılmışlarda bulunan mükemmelliklerin Tanrı'da noksansız bulunacağı dolayısıyla benzer sıfatların Tanrı'ya da atfedilebilir olduğu fikrine götürmüştür. Aquinas'ın iki varlık arasında var olduğunu ifade ettiği bu benzerlik, görüldüğü üzere söz konusu varlıkların varlık veya mahiyet yönünden ortak özelliklerin aksine neden-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Bu nedenle Aquinas, Tanrı ve yaratılmışlar için orantı analogisi (analogy of proportion) yerine orantılılık analogisinin (analogy of proportionality) geçerli olabileceğini ifade etmektedir. Orantılılık analogisi hatırlanacağı üzere, iki varlığın sahip oldukları nitelikleri ile olan ilişkisinin açıklanması ile mevcut olan benzerliğin ortaya konulması anlamına gelmektedir. Aquinas, Tanrı ve

³⁰² W. Norris Clarke, *The Philosophical Approach to God* (North Carolina: Wake Forest University, 1979), 73.

diğer varlıklar arasında doğrudan bir kıyası mümkün kılacak benzerliğin söz konusu olamayacağını iki varlığın ancak neden-sonuç bağlamında değerlendirilebileceğini ve yalnızca bu ilişki dikkate alınarak analoginin mümkün olabileceğini belirtmektedir. Yarattılmışların ve onlarda mevcut olan niteliklerin Tanrı’da bulunan mükemmelliklerin birer yansıması olduğu, bu nedenle sıfatların öncelikli ve en mükemmel tarzda Tanrı’da bulunması bu iki varlığın yalnızca sahip olduğu sıfatlarla nasıl bir ilişkiye sahip olduğunun gösterilmesi ve bu ilişkinin her iki varlıkta nasıl farklılık gösterdiğinin ortaya konulması aracılığıyla analoginin mümkün olacağı ifade edilmektedir.

Aquinas, orantı analogisinin gerçekleşmesi için gerekli olan “iki şeyin aralarında analogik olarak ortak, belirli bir ilişkinin bulunması” şeklinde herhangi bir şartın orantılılık analogisinde mevcut olmaması, yani Tanrı ve yaratılmışlar arasında doğrudan bir kıyaslamaya gidilmesini gerektirmemesi yönünden sıfatların Tanrı ve yaratılmışlara analogik olarak atfını engelleyecek herhangi bir unsur barındırmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu türden analoginin sıfatların Tanrı’ya atfı konusunda daha uygun bir atıf yöntemi olduğunu ve bu analogi türüyle bazı isimlerin Tanrı ve yaratılmışlara yüklenebileceğini ifade etmektedir.³⁰³ Aquinas, sıfatların analogik olarak yüklenmesine engel olacak unsurun, anlam modu ve atıf tarzı yönünden öncelikli olarak yaratılmışlara referansta bulunan sıfatların analogik olarak Tanrı’ya atfedilmeye çalışılması olduğunu belirtmektedir. Atıf ve anlam modu olarak öncelikle yaratılmışlara bağlı olan sıfatların Tanrı ve yaratılmışlar için analogik anlamda ortak şekilde kullanılması doğru olmayacaktır. Örneğin, kudret anlamına gelecek şekilde aslan, her şeyin kaynağı olması yönünden de güneş gibi isimlerin ortak anlamda Tanrı’ya atfı imkânsızdır. Diğer taraftan, anlam modu veya referansta bulunduğu varlık itibarıyla doğrudan yaratılmış varlıklara bağlı olmayan diğer bir ifadeyle temel anlam itibarıyla Tanrı ve yaratılmışlara analogik olarak atfedilmelerine engel olacak herhangi bir mahiyet içermeyen sıfatların iki varlık için kullanılması mümkündür.³⁰⁴

Aquinas’ın öncelikli olarak yaratılmış varlığı ima etmeyen nitelikler olarak söz ettiği, varlık, iyilik gibi sıfatlar Tanrı ve yaratılmışlara orantılılık analogisi dikkate alınarak atfedilebilmektedir. Orantılılık analogisine göre iyi niteliği ele alındığında, bu

³⁰³ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11.

³⁰⁴ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11.

sıfata Tanrı'nın ve yaratılmışların sahip olması iki varlık arasında analogiye imkân tanımaktadır. Tanrı'nın iyi veya varlık gibi sıfatlarla olan ilişkisi aşkın, zorunlu ve zatiyle özdeş bir niteliğe sahipken, yaratılmışların bu sıfatlarla ilişkisi, noksan, sınırlı ve arızı dolayısıyla da mümkünlük barındıran bir niteliğe sahiptir. Aquinas, Tanrı ve yaratılmışların, sıfatlara ve onlarla belirli bir ilişkiye sahiplik bakımından benzerlik (analoji) barındırdığını ifade etse de iki varlığın sıfatlarla ilişkisi tamamen farklı olması nedeniyle bu analoginin ancak mecazi (metaphorically) manada söz konusu olabileceğini vurgulamaktadır.³⁰⁵

Buna göre varlık, iyi gibi niteliklerin Tanrı'ya atfını sağlayan analogi türü olarak ifade edilen orantılılık analogisinde Tanrı ve diğer varlıklar arasında analoginin kurulmasına imkân veren şey iyi ve varlık nitelikleridir. İyi ve varlık nitelikleri en mükemmel ve noksansız şekilde Tanrı'da bulunmakla birlikte, yaratılmışlarda sınırlı ve noksan şekilde bulunmaktadır. Orantılılık analogisi bu niteliklerin bir varlıkta zorunlu ve onun zatiyle özdeş halde, diğerinde ise mümkün ve nedenlenmiş tarzda diğer bir ifadeyle katılım yoluyla bulunması gibi niteliklerin varlıklardaki durumuna bağlı olarak meydana gelmektedir. Nasıl ki heykeltıraş, sanatını icra edeceği mermere vereceği şekli önceden bilmemesine rağmen, sanatçının zihninde bulunan ile mermere işlenerek gerçeklik kazanan formun varoluş tarzı arasında farklılık söz konusu olmakta ve sanatçının zihninde bulunan form maddi şartlarla sınırlanmamış bir varlığa sahip olması yönünden daha aşkın bir varlık tarzını içermektedir.³⁰⁶ Aynı durum Tanrı ve yaratılmışlar içinde geçerlidir. Yaratılmışlarda bulunan mükemmellikler yalnızca onları yaratma gücüne sahip olması nedeniyle değil aynı zamanda bu mükemmellikler onun zatiyle özdeş olduğu için Tanrı'ya atfedilebilirdir. Aquinas'ın temel anlam itibarıyla Tanrı ve yaratılmışlara atfedilmesine engel olacak herhangi bir eksiklik içermemesi yönünden saf mükemmellikler olarak ifade ettiği iyilik, hayat, varlık gibi sıfatlar yaratılmışlarda eksik ve kusurlu bir tarzda bulunmakta dolayısıyla bu mükemmellikler sonlu ve sınırlı olmak zorundadır. Yaratılmışlar Tanrı'da bulunan nitelikleri kendinde ikincil anlamda bulduklarını yönünden bu şekilde adlandırılırken, Tanrı'ya ise bu niteliklerin kaynağı ve nedeni olması bakımından söz konusu sıfatlar yaratılmışlardan çok daha üstün bir

³⁰⁵ Aquinas, *D. V.*, q.2, a.11; Aquinas, *S. T.*, q.13, a. 5,6.

³⁰⁶ G. H. Joyce, "Religious Language Is Analogously Descriptive", *The Problem of Religious Language*, ed. Maxwell John Charlesworth (New Jersey: Prentice-Hall, 1974), 105-106.

tarzda atfedilmektedir. Yaratılmışlar, mutlak iyi olan Tanrı'ya nispetle ikincil manada analogik olarak iyi olarak isimlendirilirken, Tanrı diğer iyiliklerin nedeni ve mükemmel, sonsuz olması sebebiyle mutlak iyi şeklinde nitelenmektedir.³⁰⁷

Aquinas'ın iki varlık arasında doğrudan oranlamaya dayanan orantı analogisini Tanrı'ya sıfat atfında uygun bir tutum olarak değerlendirmemesi, onun erken dönemlerinde üzerinde durmuş olduğu ilahi basitlik tezini Tanrı'nın vazgeçilmez en temel niteliği olarak kabul etmesine dayanmaktadır. Böyle bir analoginin ancak yaratılmışlar için söz konusu olabileceğini, onların mürekkep varlıklar olmaları yönünden karşılıklı ortaklık ilişkisine konu olacaklarını ifade etmiştir. Diğer taraftan, Tanrı'nın diğer varlıklarla doğrudan karşılaştırılmasına imkân veren ortaklığın mevcut olmadığını ileri sürerek Tanrı'ya yaratılmışlarla tek bir sıfatın ortak şekilde atfedilmemesi gerektiğini ortaya koymuştur. Diğer taraftan Tanrı ve yaratılmışlar arasında neden-sonuç ilişkisine dayanan sınırlı bir benzerliğin bulunduğunu bu benzerliğin de analogiyi mümkün kıldığını ifade eden Aquinas, aynı gerekçelerle, herhangi bir niteliğin farklı varlıklarla olan ilişkilerinin karşılaştırılmasına bağlı olarak dolaylı bir analoginin kurulabileceğini, bu analogi aracılığıyla Tanrı ve insana ilim, irade, kudret, iyilik ve diğer sıfatların bu iki varlık tarafından ne şekilde sahip olunduğunun gösterileceğini belirtmektedir.

Aristoteles'in *Kategoriler* isimli eserinde ortaya koyduğu şekilde, bir ve aynı kavram iki şeye uygulandığında bazen bu iki şeyde aynı anlamda bazen de farklı anlama karşılık gelebilmektedir.³⁰⁸ İlk durumda, farklı cinse ait olsa da iki köpeğe köpek isminin uygulanmasında olduğu gibi bir kavram aynı anlamda (univocally) olarak kullanılırken, ikinci durumunda ise, kupa isminin hem içme fiilinin gerçekleştirildiği araç hem de yarışma sonucunda verilen ödülün ismi olmasına benzer şekilde iki farklı anlamda (equivocally) kullanılmaktadır. Aristoteles'in yapmış olduğu bu ayrıma ek olarak, bir kavram bazen de iki şeye ne tamamen farklı ne de aynı anlamda yüklenmektedir. "Ahmet mutludur" ve "Bu mutlu bir şarkıdır" gibi ifadelerde mutlu niteliğinin insana mutluluğa sahip olması, şarkıya da mutluluğa sebep olması yönünden analogik olarak atfedilirken, Aquinas tarafından çokça tekrarlanan sağlıklı niteliğinin, yiyeceğe ve bir insana atfedilmesi durumunda yiyecek sağlığın nedeni ve koruyucusu, insan ise sağlıklı

³⁰⁷ Joyce, "Religious Language Is Analogously Descriptive", 106.

³⁰⁸ Aristoteles, *Categories and De Interpretatione*, ed. Lindsay Judson, çev. John Lloyd Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 2002), I, s.3.

niteliğine katılan olması bakımından söz konusu kavramlar farklı ve aynı anlam da değil, analogik olarak yüklenmektedir.³⁰⁹

Aquinas'ın Tanrı hakkında yalnızca analogik sıfat atfında bulunarak, konuşabileceğimizi ileri sürmesi, gündelik dildeki ifadelerin aynı anlama gelerek Tanrı'ya atfedilmesi durumunda antropomorfizme götüreceği ile ilgi kaygıya dayanmaktadır. Tek anlamlı bir dil kabul edildiğinde, yaratılmışlar için kullanılan her türlü ifadenin Tanrı hakkında da geçerli olması gibi bir durumun oluşmasına neden olacak, bu durumda da din dilinin konusu Tanrı olmayacaktır. Diğer taraftan, tamamen farklı anlamlı veya kapalı bir dil kullanıldığında ise, tek anlamlı dildeki gibi antropomorfik Tanrı tasavvurunun önüne geçilmekle birlikte, insan ve Tanrı arasındaki ilişki yadsınacağından, agnostisizm anlayışı söz konusu olacak, dolayısıyla Tanrı, hakkında hiçbir bilgiye ulaşamadığımız bu sebeple de sıfat atfedemediğimiz bir varlık haline gelecektir. Diğer bir ifadeyle konusu Tanrı olan din dili anlamsızlaşacaktır.³¹⁰ Bu iki dil anlayışının salt teşbihi ve tenzihi yaklaşımlar olduğu söylenmelidir. Önceki bölümde üzerinde ayrıntılı şekilde durduğumuz gibi, insan için kullanılan nitelemelerin Tanrı'ya da atfedilmesi gerekliliğini savunan teşbihi anlayışla birlikte, Tanrı'nın mutlak basitlik gereğince yaratılmışlardan aşkın olduğu ve onlarla hiçbir ortak yönünün bulunmadığını savunarak, ilahi zâtın tüm noksanlıklardan tenzih edilmesi gerektiğini bu amaçla Tanrı'ya yalnızca menfi sıfatların atfedilmesinin zorunlu olduğunu ileri süren tenzihi dil yaklaşımı Aquinas tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.

Aşkınlık ve mutlak basitlik yönünden Tanrı ve yaratılmışlar arasında sıfatların aynı ve farklı anlamda kabul edilemeyeceğini ifade ederek salt teşbihi ve tenzihi dil anlayışlarının hatalı olduğunu vurgulayan Aquinas, bu iki varlığın neden-sonuç ilişkisine dayanan bir benzerliğe sahip olduğu gerekçesiyle, agnostisizm ve antropomorfizme yol açma ihtimali bulunan, din dilini anlamsızlaştırdığını düşündüğü söz konusu iki uç yaklaşımın arasında orta yol niteliğine sahip olan analogi yöntemini benimsemiştir.³¹¹

Aquinas, analoginin iki şeyin ya birbiriyle ya da bu şeylerin sahip oldukları niteliklerle olan ilişkilerine göre söz konusu olabileceğini belirterek iki tür analogiden

³⁰⁹ Eric Lionel Mascall, *Existence and Analogy* (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1949), 97.

³¹⁰ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 90-92.

³¹¹ Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (London: Clarendon Press, 1985), 65.

bahsederek, orantı veya atıf analogisi de denilen (analogy of proportion or attribution) ve orantılılık analogisini (analogy of proportionality) ortaya koymaktadır.³¹² Bu ayrım göz önüne alındığında, analogi kurulacak şeyler arasında oranlama ilişkisinin dikkate alındığı görülmektedir. Özellikle orantı/atıf analogisinde iki şey arasında doğrudan bir oranlamaya gidilmekte, bir nitelik iki varlığa benzer şekilde atfedilmektedir. Tanrı ve yaratılmışlar arasında böyle bir ilişkinin mevcut olmaması nedeniyle bu tür analoginin söz konusu olmayacağını belirten Aquinas bu iki varlık arasında oranlamayla birlikte neden-sonuç ilişkisinin de dikkate alınarak, niteliklere sahiplik yönünden analoginin kurulması gerektiğini savunmuştur. Böylelikle o, yaratılmışlarla Tanrı arasında mevcut olan ontolojik farkı korumayı amaçlamıştır. Bu analogiye göre Tanrı ve yaratılmışlar arasında hiçbir sıfat bu iki varlık arasındaki benzerlikten hareketle aynı anlamda kullanılmayacaktır. Tanrı'nın sıfatları zatıyla özdeş ve öncelikli olarak sahip olduğuna dair yaptığı vurgu Aquinas'ın sıfatların orantı analogisi aracılığıyla ortak olarak atfedilemeyeceği yönündeki görüşünün temelini oluşturmaktadır.

Orantılılık analogisinin (analogy of proportionality) hem Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki kategorik farkı hem de iki varlık arasında mevcut olan neden-sonuç ilişkisini koruması, sıfat atfını mümkün kılarak din dilini anlamsız olmadığını göstermesi bakımından önemli olduğu söylenmelidir. Zira hem insan için söz konusu olan sıfatların doğrudan Tanrı'ya atfı konusunda bir sakınca görmeyen teşbihi dil hem de yalnızca olumsuzlayıcı sıfatların Tanrı'ya yüklenebileceğini iddia eden tenzihi dil yaklaşımları din dilinin çözülmesi zor problemlerini meydana getirirken, Aquinas'ın dikkat çektiği analogik dil teorisi ise mutlak basit ve aşkın yönünü muhafaza ederek sıfatların Tanrı'nın zatı ile özdeş ve diğer varlıklardan öncelikli olarak atfedilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bakımdan Aquinas, ayrıntılı şekilde üzerinde durduğu analogi teorisi ile sıfatların diğer varlıklara ikincil manada Tanrı'ya ise onun mutlak basitliğine nispetle atfedilebileceğini belirtmesi yönünden Tanrı hakkında konuşmanın imkânını göstererek din dilinin anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.³¹³

³¹² Eric Lionel Mascall, "The Doctrine of Analogy", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni (Bloomington: Indiana University Press, 1968), 159-160.

³¹³ James Ross, "Religious Language", *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, ed. Brian Davies (Washington, DC: Georgetown University Press, 1998), 113-116.

Sıfatları kendinde bulundurmaları yönünden Tanrı ve insanın sınırlı benzerliğinin yanında, Modus significandi (anlam modu) ve res significata (atıfta bulunulan şey) ayrımı gereğince bu varlıklar niteliklere kendi varlık tarzlarına uygun şekilde sahip olacağından Tanrı ve insana bu uygunluk gereğince sıfat atfedilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Aquinas, Tanrı ve yaratılmışlar arasında analogik atfın mümkün olduğunu belirtmesine rağmen, tüm sıfatların analogik olarak Tanrı'ya atfedilmesi gibi bir düşünceye sahip olmadığı söylenmelidir. Özellikle anlam modu bakımında ilk olarak yaratılmışlara referansta bulunan ağır, tatlı, mutlu gibi çeşitli isim veya sıfatların Tanrı'ya analogik olarak atfedilmesine karşı çıkan Aquinas, Tanrı ve diğer varlıklar arasında var olan ontolojik fark nedeniyle bu niteliklerin yalnızca mecazi anlamda Tanrı için söz konusu olabileceği üzerinde durmaktadır. Diğer taraftan sadece bir, iyi, âlim gibi niteliklerin analogik tarzda Tanrı'ya atfı mümkündür. Çünkü bu tür sıfatlar öncelikli olarak yaratılmışlara referansta bulunmamakta, anlam modu itibariyle onlarla sınırlı kalmamaktadır.³¹⁴

Tanrı'ya analogik olarak atfedilebilecek sıfatların neler olduğuna dair yapılan bu sınırlama daha önce de ifade edilen Aquinas'ın sıfatların Tanrı'ya atfı konusunda yapmış olduğu anlam (modus significandi) ve referans (res significata) ayrımına dayanmaktadır. Bazı niteliklerin analogik atfa konu olup bazılarının olmaması, onların anlam ve referans olarak bağlı oldukları şeye göre belirginlik kazanmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz mutlu, tatlı, cesur gibi nitelikler hem içerdiği anlam hem de bulunduğu referans bakımından Tanrı dışındaki varlıklar için uygun olan, Tanrı ve yaratılmışlar için analogik atfa imkân vermeyen sıfatlardır. Aquinas'ın aralarında ortak bir benzerlik veya farklılık ilişkisinin kurulabildiği şeyler için geçerli olduğunu iddia ettiği atf-orantı analogisi de anlam ve referans itibariyle yaratılmışlara bağlı olan isim ve nitelikler için söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla Tanrı ve yaratılmışlar arasında analogik atfa imkân vermeyen sıfatlar diğer taraftan, aralarında doğrudan ilişki kurulabilecek varlıklara analogik olarak atfedilebilmektedir. Tanrı'ya analogik olarak atfedilebileceği ifade edilen iyi, bir, âlim gibi nitelikler her ne kadar yaratılmışlarda bulunan mükemmelliklerden türetilmiş olsa da anlam ve referans yönünden onlara zorunlu olarak bağlılık göstermemektedirler.

³¹⁴ Soskice, *Metaphor and Religious Language*, 65.

Aquinas'ın *res significata* olarak isimlendirdiği, atıfta bulunulan şey dikkate alındığında bu türden sıfatlar ilk olarak Tanrı'da bulunmaları sebebiyle öncelikle ilahi zata referansta bulunmaktadır. Bu sebeple söz konusu niteliklerin Tanrı'ya analogik olarak yüklenebildiği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla çokça üzerinde durduğumuz orantılılık analogisinin de yaratılmışlardan türetilmekle birlikte anlam modu ve referans açısından öncelikle Tanrı'ya atfedilmesi gereken sıfatlar için geçerli olduğu söylenmelidir. Buradan hareketle iyi, âlim, gücü yeten gibi sıfatlar Tanrı'ya mutlak iyi, mutlak âlim, mutlak kâdir şeklinde atfedilirken, insan ikincil anlamda kendi sınırları nispetinde bu sıfatlara sahiptir.³¹⁵ Aquinas her ne kadar analogik sıfat atfını mümkün görmüş olsa da, Tanrı'nın tam anlamıyla kavranamayan zatı itibariyle ona yüklenen hiçbir sıfatın onu hakkıyla tanımlayamayacağı görüşüne sahip olması bakımından, ilahi varlığa atfedilen tüm sıfatlar yetersiz kalacaktır. Bu nedenle o, Tanrı için en uygun isimin "O, odur" (he who is) olduğunu ifade etmektedir.³¹⁶ Aquinas, Tanrı'ya Tanrı isminin verilmesinin ne aynı anlamda (univocal) ne de farklı (equivocal) anlamda olmadığını diğer müspet sıfatlar gibi analogik anlamda söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Analoginin türlerini açıklarken vermiş olduğu varlık sıfatının cevher ve araza uygulanması ve sağlıklı niteliğinin hayvana, idrara ve yiyeceğe atfedilmesine benzer şekilde Tanrı isminin de hem zihindeki ilahi varlığa işaret ettiğini hem de örneğin put gibi nesnelere aynı isim verildiğini belirterek bunlara aynı ve farklı anlamda değil analogik yolla Tanrı isminin atfedildiğini ileri sürmektedir.³¹⁷

Aquinas'ın, Tanrı isminin analogik olarak ilahi varlığa atfedildiğine dair yapmış olduğu açıklama bu ismin dahi ilahi varlığı tanımlama noktasında yetersiz kalacağını göstermek amacıyla. Zira insan, zihninde ürettiği soyut bir varlığa veya herhangi bir nesneye kutsallık atfederek Tanrı ismini kullanabilmektedir. Ancak Tanrı olarak isimlendirilen tüm bu soyut veya somut olgular gerçek anlamıyla ilahi varlığa işaret etmemekte, yalnızca insanın sınırlı ve noksan aklıyla varmış olduğu sonuçları ifade etmektedir. Aquinas, *Summa Theologica*'da Tanrı isminin analogik olarak ilahi varlığa atfedildiğini açıkladıktan sonra, Tanrı'ya isim ve sıfatları nasıl atfedebileceğimizi tartıştığı Tanrı'nın İsimleri başlıklı bölümün sonlarına doğru "O, odur" (Qui est) isminin

³¹⁵ James Ross, "Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language", *Aquinas: a Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny (New York: Anchor Books, 1969), 120-121.

³¹⁶ Aquinas, *S. T.*, q.13, a.11.

³¹⁷ Aquinas, *S. T.*, q.13.

diğer tüm ilahi yüklemeler arasında neden en uygun isim olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.³¹⁸

Aquinas, söz konusu ismin üç nedenden dolayı en uygun şekilde Tanrı'ya atfedilebildiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi ismin anlamı nedeniyledir. Çünkü bu isim herhangi bir formu değil, yalnızca varlığın kendisini ifade etmektedir. Aquinas'ın birçok eserinde ortaya koymuş olduğu Tanrı'nın madde veya formdan oluşmayıp, cins veya tür şeklinde sınırlandırılmaması ve hiçbir çokluk ve bileşiklik içermemesi dolayısıyla varlığı mahiyetiyle özdeş olmasına dayanan ilahi basitlik tezi gereğince, Tanrı'nın varlığı dışında herhangi bir şeye atıfta bulunan sıfat veya ismin Tanrı için uygun olmadığını ifade etmiştir. Buradan hareketle "O, odur" (he who is) isminin, kendisinde varlık ve mahiyet ayrımı bulunmayan Tanrı'nın yalnızca varlığına işaret etmesi nedeniyle en uygun isim olduğunu belirtmiştir. Tanrı dışındaki her şey, var olmak bilkuvvelikten bilfiillliğe ulaşmak için zatından ayrı form, araz vb. şeylere muhtaç olduğundan muhtaç olduğu şeyler aracılığıyla nitelenip isimlendirilmektedir. Bu bakımdan Aquinas, diğer tüm isimlendirmeler arasında "O, odur" (qui est) kavramının öncelikle ve özellikle Tanrı'ya atfedildiği ve onu adlandırdığını vurgulamıştır.

Bu ismin Tanrı için en uygun isim olmasının ikinci nedeni, onun sahip olduğu tümelliktir. Diğer isim veya nitelermeler ya ondan daha az tümel ya da yüklendiği şeye fikirsel olarak bir şey ekleyen bundan dolayı da onun hakkında bilgi vererek belirli kılmaktadır. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, Aquinas, bu hayatta Tanrı'nın zatını dolayısıyla da özünün olduğu gibi bilinmeyeceğini onun hakkındaki bilginin ancak yaratılmışlardan hareketle bu sebeple de kısıtlı ve noksan bir şekilde mümkün olacağını düşünmektedir. Dolayısıyla yaratılmışlar hakkında bilgi veren ve onları sınırlandırarak belirleyen nitelermeler, zati itibarıyla Tanrı'nın anlaşılması için kullanılırsa tüm bunlar onun varlık ve anlam modu dikkate alındığında yetersiz kalacaktır. Tanrı'ya atfettiğimiz müspet isim ve sıfatların tamamı yaratılmışlardan türetilmiş olması sebebiyle anlam modu olarak bu varlıklara bağıllık gösterdiği için onların sınırlılık ve belirliliklerine sahiptir. Buradan hareketle bir isim ne kadar az belirlenmiş ise o kadar çok tümel, mutlak ve Tanrı'ya atfedilebilme yönünden çok daha uygun olacağı sonucuna ulaşan Aquinas, "O, odur (he who is)" isminin Tanrı'nın özü hakkında herhangi bir sınırlamaya neden

³¹⁸ Aquinas, *S. T.*, q.13, a.11; Weigel, *Aquinas on Simplicity*, 139.

olmamasına bağılı olarak en az belirlenmiş isim olması nedeniyle Tanrı'ya atfedilmeye en uygun isim olacağını ifade etmektedir. Bu ismin Tanrı'ya atfedilen tüm isim ve sıfatların esası olduğunu, sonsuz ve belirlenmemiş cevher denizi metaforunu kullanarak, söz konusu ismin tüm varlık durumlarını barındıran bir kavram olduğunu vurgulamıştır.³¹⁹

Aquinas'ın "O, odur" isminin Tanrı'ya atfedilecek en uygun isim olması ile ilgili ileri sürdüğü üçüncü neden, söz konusu ismin şimdiki mevcut zamana işaret etmesidir. Tanrı, varlığı ve mahiyeti bir olması nedeniyle kendisinde hiçbir madde-form, cevher-araz gibi ayrımlara gidilemeyen, varlığı bakımından başka bir nedene ihtiyaç duymayan, her şeyin yeter sebebi olduğu için, öncelik ve sonralık ifade eden bilkuvvellik ve bilfiillikten de uzak olacaktır. Aquinas Tanrı'nın mutlak basitliğini açıklarken, onun hiçbir potansiyellik barındırmadığına değinmiştir. Çünkü potansiyellik kendin de aktüel hale gelmek diğere bir ifadeyle varlık kazanarak gerçekleşme imkânını bulduran anlamına gelmektedir. Dolayısıyla potansiyelliğin, aktüelliğe göre zaman bakımından öncelik gösterdiği açıktır. Potansiyellik barındıran yani varlık olarak imkân kategorisinde bulunmanın madde ve form mürekkepliğine sahip olmayla eşdeğer olduğunu vurgulayan Aquinas, böyle bir mürekkepliğe konu olmayan Tanrı'nın varlık yönünden potansiyellik içermesine bağılı olarak bilkuvve değil ancak zorunlu varlık olacağı, bu nedenle de geçmiş ve gelecek ayrımının Tanrı için söz konusu olamayacağı sonucuna varmıştır. Buradan hareketle "O, odur" ismi geçmiş veya gelecek gibi herhangi bir zamana referansta bulunmayan, doğrudan Tanrı'nın ne ise o olduğunu bildirmesi nedeniyle ilahi olana atfedilebilecek en uygun isim olarak belirlenmiştir.

Aquinas'ın Tanrı'ya atfedilebilecek en uygun isim olarak "O, odur" u (qui est) kabul etmesinin temelinde, ilk döneminden son dönemine kadar ortaya koymuş olduğu eserlerin de dikkat çektiği üzere Tanrı'nın mutlak basit ve aşkın olmasına bağılı olarak yaratılmışlar tarafından zatı itibariyle bilinemeyeceği bu sebeple Tanrı'nın basitlik ve aşkınlığına ters düşecek her türlü isim veya sıfatın olumsuzlanması gerektiğine dayanan tenzihi din dili anlayışının mevcut olduğu söylenebilir. Zira Aquinas'ın bu ismin niçin en uygun isim olduğu ile ilgili ileri sürdüğü nedenler ilahi basitlik tezi dikkate alınarak ortaya konulmuştur. "O odur" isminin neden Tanrı için en uygun isim olduğuna dair ileri sürülen, yalnızca Tanrı'nın varlığına işaret eden, en az belirlenmiş bu bakımdan tam

³¹⁹ Aquinas, *S. T.*, q.13, a.11.

anlamıyla tümel olan ve Tanrı’da herhangi bir zamansallık ima etmemesi gibi barındırdığı çeşitli özellikler, tenzihi din dilinin ön planda olduğunu gösterir niteliktedir. Aquinas tenzihi sıfatlarla sınırlı kalmayıp müspet sıfatların da Tanrı’ya atfedilmesinin mümkün olduğunu analogi teorisi ile ortaya koyarken dahi aynı kaygılarla hareket ettiği görülmektedir. Tanrı’nın mutlak basit ve aşkın olması nedeniyle özü itibariyle bilinemeyeceğini dolayısıyla iki varlık kategorisi arasında mevcut olan ölçülemeyecek nitelikteki farkın doğrudan benzerlik ilişkisinin kurulmasına engel olacağını bu sebeple iki varlığın bir birine orantılanmasından ziyade sıfatları sahiplik tarzı bakımından bir benzerliğin mümkün olacağını belirtmesi, Aquinas’ın ilahi basitliği koruma kaygısına dayanan tenzihi anlayışa katı bir şekilde olmasa da belirli oranda sahip olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan Aquinas’ın Tanrı’ya atfedilebilecek sıfat veya isimlerle ilgili olarak en uygun ismin “O, odur” olduğuna işaret etmesi, onun Tanrı’ya atfedilecek sıfatların nasıl bir mahiyete sahip olması gerektiği ile ilgili dikkat edilmesi gereken esas niteliğindeki bir örneği teşkil etmektedir. Tanrı ve yaratılmışların sıfatlarla ilişkisi yönünden karşılaştırılmasıyla gerçekleşen dolaylı benzerlik ilişkisini ifade eden orantılılık analogi aracılığıyla da olsa, Tanrı’ya atfedilebilecek sıfat veya isimlerin hangi şartlara uygunluk göstereceği noktasında “O, odur” isminin son derece önemli olduğu söylenmelidir. Diğer taraftan Aquinas’ın ilahi basitlik temelinde tek bir ismin en uygun olduğuna dair görüşleri eleştiriye tabi tutulabilecektir. Öncelikle “O, odur” ifadesi, Tanrı hakkında pek bir şey söylememektedir. Aquinas, her ne kadar Tanrı’ya atfedilebilecek en uygun isim olarak nitelese de söz konusu ismin Tanrı’nın Tanrı olduğundan başka bir anlama karşılık gelmediği açıktır. Dolayısıyla böyle bir isim Tanrı için kullanıldığında hiçbir sıfat veya niteleme de bulunmamakla aynı sonuca ulaşılacağı söylenmelidir. Nasıl ki salt tenzihi dil, Tanrı hakkında herhangi olumlu bir ifadenin mümkün olmadığını bu sebeple Tanrı hakkında tüm pozitif nitelermelerin olumsuzlanması gerektiğini ileri sürerek kendisi hakkında hiçbir bilginin mümkün olmadığı bir varlığın tasavvur edilmesine yol açıyorsa, Aquinas’ın “O, odur” ifadesi de Tanrı’ya atfedildiğinde benzer sonuca götürme ihtimali bulunmaktadır. Bu isim, yapısı itibariyle Tanrı’ya olumlayıcı bir anlam atfediyor gibi görünse de içeriği dikkate alındığında herhangi müspet bir anlama sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Aquinas’ın söz konusu ismin Tanrı’ya uygunluğu ile ilgili ortaya koyduğu nedenlerden biri olan tümellik bahsinde bu ismin tüm isim veya niteliği kendinde

barındıran belirli bir sıfatla sınırlanmamış anlamına gelecek şekilde kullanmış olduğu sonsuz töz denizi/okyanusu³²⁰ tabiri her ne kadar ifade edildiği gibi Tanrı'nın bir veya birkaç isim ve sıfatla belirlenerek sınırlanmasının önüne geçen şemsiye bir kavram olduğunun altını çizmesi bakımından kayda değer olsa da, diğer taraftan Tanrı'ya atfedilen bu ismin hangi anlama karşılık geleceği konusunda herhangi bir belirlenmişlik içermemesine bağlı olarak Tanrı'ya sıfat atfetmemekle aynı manaya gelebileceği söylenebilir. Bu bakımdan “O, odur” gibi kendinde birçok isim ve sıfatı barındırdığı ifade edilen kavramların belirli bir anlamı çağrıştırmaması nedeniyle, Tanrı hakkında bilgiye ulaşma konusunda yeterli olmayacağı ifade edilmelidir. Zira biz Tanrı iyidir, âlimdir, her şeye kâdirdir gibi müspet sıfatlar aracılığıyla Tanrı hakkında bir takım bilgiye ulaşabilmekteyiz. “O, odur” gibi genel isimlerin Tanrı için en uygun isim olduğu söylendiğinde bizim noksan ve sınırlı anlama yetimiz ve Tanrı'nın basitliği, aşkınlığı gibi hususlar vurgulanıyor ise de onun ne olduğunu bildirecek herhangi bir müspet sıfat kabul edilmediği takdirde bu ismin anlamsızlaşacağı ortadadır.

Aquinas'ın sıfatların tek ve aynı anlamda kullanılması ile tamamen farklı anlamda kullanılmasına dayanan iki farklı yaklaşım arasında orta yol olarak ileri sürdüğü analogi türlerinden biri olan iki şeyin doğrudan birbirine benzerliği dikkate alınarak aynı isim veya sıfatın benzerlik ilişkisi kurulan iki şeye ortak olarak atfedilmesi anlamına gelen atıf analogisi, Tanrı ve yaratılmışlar arasında geçerli olamayacaktır. Aquinas'ın dikkat çektiği üzere atıf analogisinin kurulabilmesi ancak iki şey arasında benzerliğin kurulabilmesine bağlıdır. Tanrı ve yaratılmışlar arasında ontolojik ve epistemolojik fark böyle bir benzerliği mümkün kılmayacağı için atıf analogisinin bu iki varlığa sıfat atfı konusunda kullanılması faydasız ve boş bir çaba olacaktır. Daha önce de açıkladığı gibi atıf analogisi iki veya daha fazla şeyin aralarında doğrudan bir ilişki kurularak ortak isimle veya sıfatla adlandırılmasını sağlayan yöntem olması bu analoginin söz konusu olduğu şeylere pek çok sıfatın uygulanmasına müsaade etmesine neden olmaktadır. Özellikle cins, tür, araz, form ayrımı mevcut olan varlıklarda bu nitelikleri sebebiyle atıf analogisi kurularak aynı isim ve sıfatlar olduğu gibi atfedilebilmektedir. Benzer şekilde Tanrı ve yaratılmışlar için atıf analogisi kullanılmaya kalkıldığında ise aynı durum ortaya çıkacaktır. Örneğin nasıl ki sağlıklı niteliği hem insana hem de sağlığın nedeni olması bakımından yemeğe

³²⁰ Aquinas, *S. T.*, q.13, a.11.

atfedilebilmektedir, Tanrı içinde diğer yaratılmış şeylerin nedeni olması bakımından aynı niteliklere sahip olduğu iddia edildiğinde bu atıf tarzı herhangi bir sınırlanmaya konu olmayacaktır. Sonuç olarak atıf analojisi dikkate alındığında her şeyin nedeni olan Tanrı, iyilik, kudret, ilim gibi sıfatların yanında ağırlık, sıcaklık, gibi sıfatların da Tanrı'ya atfı mümkün görülebilecektir.

Aquinas'ın Tanrı'ya müspet sıfatların atfı konusunda mümkün gördüğü analogi türü olan orantılılık analojisinin ise, Tanrı ve yaratılmışlar aralarında doğrudan bir ilişkisinin kurulabileceği iki varlık kategorisi olarak görülmeyip yalnızca Tanrı'nın yaratılmışlarda mevcut olan mükemmelliklerin nedeni olması sebebiyle onlara sahip olacağını bu sahipliğinde, yaratılmışların sıfatlarla ilişkisinden daha üstün ve aşkın tarzda, tüm bu niteliklerin ilk kaynağı olması bakımından söz konusu olacağını göstermesi bakımından atıf analojisine yöneltilen eleştirilerden muaf olsa da, iki varlık arasında kurulan bu dolaylı benzerlik ilişkisinin bir takım sorunlar doğurduğu söylenmelidir. Daha önce ifade edildiği gibi orantılılık analojisi, (analogy of proportionality) atıf/orantı analojisinden (analogy of proportion) farklı olarak benzerlik ilişkisini doğrudan benzerlerin kendisi arasında değil onların benzerliğine sebep olan niteliklerle ilişkisinin oranlanmasına dayanmaktadır.

Eric. L. Mascall, orantılılık analojisinin, birden fazla şey arasında benzerlik ilişkisine konu olacak niteliğin her bir benzeyende kendi doğasına bağlı olarak mevcut olduğunu bu şekilde benzer niteliğin bu benzerlere atfedilebilmesine karşılık geldiğini belirtmektedir. Örneğin hayat niteliğinin tek anlamlı kavram olmamak kaydıyla lahanaya, file, insana ve Tanrı'ya atfedilebileceğini ve bunların her birinde mecazi değil kelime anlamı olarak canlılık anlamına geleceği ancak, lahananın, filin ve insanın kendi tarzına uygun şekilde hayat niteliğine sahip olmakla birlikte, Tanrı da aşkın, kendi kendine yeten bir varlık olmasına uygun tarzda hayat niteliğine sahip olacaktır. Burada kendi tarzına uygun şekilde ifade edilen şey söz konusu varlıkların mahiyetidir. Lahana, insan, fil gibi varlıklar kendi mahiyetlerine uygun şekilde hayata sahip olmaktadır. Buna göre orantılılık analojisinde insan hayatı ile lahananın hayatı arasında eşitlik kurulamayacak bu nitelikler iki varlığa da aynı anlamda atfedilemeyecektir. Orantılılık analojisinde hayat veya başka bir sıfatın hangi anlamda ve nasıl sahip olduğu ilgili varlığın mahiyeti tarafından belirlenecektir. Dolayısıyla orantılılık analojisinde benzerler arasında daima bir farklılık olacak tam manasıyla bir benzerlikten söz edilemeyecektir. Mascall'ın orantılılık

analojisine yönelttiği eleştiri iki varlık arasında kurulan benzerliğin ne anlama geldiğinin kesin olarak tespit edilememiş olacağıdır. Ne anlama geldiği tespit edilemeyen bu benzerliğin yanında meydana gelecek bir başka problem yukarıda da ifade edildiği gibi lahana, fil, insan ve Tanrı gibi farklı varlıklar arasında kurulacak orantılılığın benzerlikten ziyade farklılık olmasıdır.³²¹ Zira Aquinas, analogi teorisiyle örneğin lahana ve insanın hayat niteliğine sahip olmak bakımından bir benzerliğe sahip olduğu ileri sürülse bile, bu iki varlığın hayat niteliğine kendi özlerine uygun şekilde sahip olacağını belirterek bir sınırlama getirecektir. Bu ve benzeri sınırlamalar diğer taraftan orantılılık analogisi kurulmaya çalışılan şeyler arasında olumsuzlama anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu sınırlama ve olumsuzlamalar iki varlık arasında sonsuza kadar devam edebilecektir. Aquinas'ın orantı ismini verdiği analogi kendi ifadesiyle var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duyan bu sebeple kendinde çeşitli arazlar bulunduran varlıklar için problemsiz şekilde uygulanabileceği ileri sürülse dahi olumsuzlamaların bir sonunun olmadığına dayanan sorun ortadan kalmış gibi gözükmemektedir. Çünkü her ne kadar nedenlenmiş olmaları yönünden lahana ve insan arasında bu iki varlığın doğrudan karşılaştırıldığı orantı analogisi kurulabilse de Aquinas'ın analogi hakkında yaptığı ayırma göre lahana ve insan dahil olmak üzere tüm nedenlenmiş varlıkların orantı analogisine konu olacak kadar benzer olduğu söylenemeyecektir. Dolayısıyla insan ile hangi yaratılmış varlık arasında benzerlik ilişkisi kurulmaya çalışılırsa çalışılsın Aquinas'ın analogi açıklamasına göre her daim farklılıkların ve olumsuzlamaların söz konusu olacağı açıktır. Orantı analogisinin kurulabildiği iddia edilen bu varlıklar hakkında dahi tam anlamıyla benzerlikten bahsedilemiyor, “Onlar özlerine uygun şekilde hayat vb. niteliklere sahiptir.” denilerek farklılıkların sonu gelmiyorsa Tanrı söz konusu olduğunda sonsuz olumsuzlama probleminin çözüme kavuşturulması çok daha zor gibi gözükmemektedir. Bu nedenle Aquinas'ın tek ve çok anlamlı dil olarak tanımladığı diğer bir ifadeyle teşbihi ve tenzihi dile karşı orta yol olarak sunduğu iddia edilen analogik dilin benzerlikten çok farklılığı öne çıkaran dolayısıyla dayanmış olduğu benzerlik orantısının söz konusu teoride son derece az yer tuttuğu, Mascall'ın kendi ifadesiyle “Olumsuzlamalar yoluyla tüm orantının çöktüğü hayali bir teori olarak düşünülebilir.”³²² Dolayısıyla bu din dili anlayışı

³²¹ Mascall, *Existence and Analogy*, 106.

³²² Mascall, *Existence and Analogy*, 106.

benzerlikten çok, iki veya daha fazla şey arasında farklılığı öne çıkaran bir teori gibi gözüktüğü iddia edilebilecektir.

Bu analogi çeşidine getirilebilecek bir diğer eleştiri ise, Tanrı ve insan arasında hayata sahip oluşları bakımından benzerliğin kurulmasını sağlayan orantılılık analogisinin de varlıkların sıfatlarla olan ilişkisini belirleyen mahiyet ve özlerine dair yeterli bilgiye sahip olamamamızdır. İnsan veya diğer varlıkların mahiyetleri ile ilgili bilgi elde etmemize rağmen, Tanrı'nın mahiyeti ve özü hakkında tam anlamıyla bilgiye sahip olmadığımız düşünüldüğünde sıfatların bu varlıklara ne şekilde atfedilebileceği de bir başka sorundur. Aquinas'ın savunmuş olduğu ilahi basitlik tezi gereğince Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti bir olduğundan ona atfedilen sıfatların onun zatından ayrı bir şeye karşılık gelmesi düşünülemeyeceği için özü ile özdeş olan hayat gibi nitelikler Tanrı'da hangi anlama karşılık geleceği de bilinemeyecektir. İlahi basitlik gereğince savunulan sıfatların Tanrı'nın zatı ve özü ile bir olduğu fikrine dayanan kapsamsal özdeşlik Aquinas'ın ifadesiyle “zatı ve özü itibariyle tam olarak bilgiye sahip olmadığımız varlığın” sıfatları hakkında da bilgiye sahip olamamamız sonucunu doğurabilecektir. Bu bakımdan “Tanrı sıfatlara zatına uygun şekilde sahiptir” anlayışı üzerine inşa edilen orantılılık analogisinin iki bilinmeyene sahip bir teori olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla Aquinas, her ne kadar Tanrı'nın aşkınlığı, basitliği ve tüm mükemmelliklerin nedeni olması bakımından sıfat ve isimlere öncelikli olarak sahip olduğunu, yaratılmışların ise sıfatlara Tanrı'ya nispetle özü itibariyle değil, katılım yoluyla sahip olacağını ifade ederek iki varlık arasında neden-sonuç ilişkisinden hareketle benzerliğin bulunduğunu belirtmektedir. Bu sebeple analogik olarak müspet sıfat atfını mümkün görse de Tanrı'ya atfedilen sıfatları yaratılmışlardaki sıfatlardan farklı kılan mahiyet ve zatının bilinemeyeceğini iddia etmesi yönünden din dilini oluşturan bu ifadelerin anlamı da yeterince kavranamayacaktır.

Tanrı'nın zatı ve özü tam olarak bilinemez olarak kabul edildiğinde buna paralel olarak onun zatiyle bir olduğu düşünülen sıfatların da ne anlama geldiği hakkında bir bilinmezlik oluşacağından agnostik bir Tanrı tasavvuruna kapı aralandığı ifade edilebilecektir. Bu bakımdan Aquinas'ın salt teşbihi dilin yol açtığı antropomorfist Tanrı tasavvuru problemine cevap ürettiği söylenebilecekse de, salt tenzihi dilin sonucu olabilecek tamamen bilinemez bir Tanrı tasavvuruna tam anlamıyla çözüm sunduğu iddia edilemeyecektir. analogik dile yönetilmesi muhtemel eleştiriler dikkate alındığında

Mascall'a göre din dili konusunda analogik dilin tatmin edici bir cevap üretebilmesi için Aquinas'ın yapmış olduğu orantı-atıf ve orantılılık analogisi şeklindeki sınıflandırmasını Tanrı'ya sıfat ve nitelik atfı konusunda birbirinden ayrı olarak değil aksine bu iki analoginin iç içe geçmiş bir bütün halinde kabul edilerek Tanrı-alem arasındaki analogik ilişkinin ele alınması gerekmektedir.³²³ Aksi halde yalnızca orantılılık analogisi dikkate alındığında orantı analogisinin beraberinde getirmiş olduğu, iki şey arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğu düşüncesinden mahrum kalınacak bu da Tanrı ve yaratılmışlar arasında neden-sonuç ilişkisinin görmezden gelinmesine sebep olacaktır. İki varlık arasındaki ilişki yadsındığı takdirde yukarıda da ifade edildiği üzere, salt tenzihi dilin yol açtığı agnostisizm problemiyle karşılaşılacaktır. Çünkü iki şeyin nitelikleriyle olan ilişkisi dikkate alınarak dolaylı yoldan orantının kurulduğu orantılılık analogisi tek başına kabul edildiğinde Tanrı'nın sıfatlara diğer varlıklardan bambaşka, kendi özüne uygun biçimde sahip olduğu vurgulanacak, böylelikle iki varlık arasında benzerlikten çok farklılık ifade edilmiş olacaktır. Dolayısıyla salt orantılılık analogisinin tercih edilmesinin, salt tenzihi dil anlayışından çok da farklı olduğu söylenemeyecektir.

Diğer taraftan yalnızca orantı analogisi kabul edildiğinde ise daha önce de ifade edildiği gibi, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi gereğince aynı kategoriye ait varlıklarda söz konusu olan doğrudan benzerlik ilişkisi düşünülecek, bunun sonucunda ise salt teşbihi dilin neden olduğu antropomorfist Tanrı tasavvuruna yaklaşılmış olacaktır. Bu sebeple iki şey arasında doğrudan ilişkiyi var sayan orantı/atıf analogisi, Tanrı ve diğer varlıkların sıfatlara sahiplik yönünden farkını vurgulayan orantılılık analogisi dikkate alınmadan benimsendiği takdirde Tanrı'ya sıfat atfı konusunda sınırları belirlenmemiş teşbihi dile benzeyebilecektir. Sonuç itibarıyla Aquinas'ın orantı-orantılılık şeklinde yapmış olduğu analogi sınıflandırması elmanın iki yarısı gibi birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alındığında bu teorinin "Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür?" sorusuna tatmin edici bir cevap niteliğinde olduğu söylenebilecektir.

³²³ Mascall, *Existence and Analogy*, 113.

SONUÇ

Din dili başlığı altında tartışılan temel konulardan olan “Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür?” sorusuna düşünce tarihinde “Tanrı hakkında konuşmak mümkündür.” ve “Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir.” şeklinde iki farklı cevap verildiğini söyleyebiliriz. Bu cevaplardan oluşan iki temel başlık halinde incelediğimiz din dili probleminin bu temel başlıklar altında zikredebileceğimiz birçok anlayışın var olduğu görülmektedir. Öncelikle Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri süren yaklaşımları ‘teşbihi dil’, ‘tenzihi dil’, ‘sembolik dil’ ve ‘temsili dil’ olarak dörde ayırabilmemiz mümkündür. Bu yaklaşımlar, temelde söz konusu konuşmanın mümkün olduğunu savunmakla birlikte bu konuşmanın ne şekilde gerçekleşeceği veya gerçekleşmesi gerektiği ile ilgili birbirinden tamamen farklı görüşleri barındırmaktadırlar.

İlk olarak Tanrı ve yaratılmışlar arasında benzerlik ilişkisinin var olduğunu ileri sürerek aynı kavram ve ifadelerin anlamlarında herhangi bir değişiklik yapmaksızın her iki varlık için de kullanılabileceğinin ileri sürüldüğü teşbihi dil anlayışının temelinde yatan kaygının Tanrı’yı insanın anlayabileceği konuma indirgeme olduğu söylenebilir. Teşbihi dil Tanrı’yı daha iyi anlama ve onun hakkında konuşmayı mümkün görmek amacıyla ileri sürülmüş olsa da ihtiva ettiği sorunlar nedeniyle bu dilin, Tanrı hakkında nasıl konuşulacağı ile ilgili din dili probleminde geçerli bir cevap teşkil ettiği söylenemeyecektir. Bu sorun teşbihi dilin antropomorfist Tanrı tasavvuruna götürme ihtimalinin bulunmasıdır. Zira gündelik dildeki kavramlarımız doğrudan Tanrı içinde kullanıldığında insan biçimci Tanrı tasavvurunun meydana gelmesi kaçınılmazdır.

Birinci bölümde ele aldığımız bir diğer yaklaşım olan tenzihi dil ise teşbihi dile tamamen zıt görüşleri içermekte, teşbihi dilin sebep olduğu antropomorfist Tanrı tasavvurundan kurtulmak amacıyla Tanrı hakkında olumsuz niteleme ve sıfatlardan kaçınılması gerektiği görüşüne dayanmaktadır. Tanrı, diğer varlıklardan tamamıyla aşkın ve farklı olması nedeniyle insan, onun hakkında tam anlamıyla bilgi edinmekten acizdir. Buna göre yapılması gereken onun gündelik dille ifade edilmesi değil, aşkınlığına aykırı olan tüm olumlu nitelemelerden soyutlanmasıdır. Kökleri Platon’a kadar götürülebilen, Philon ve özellikle Yeni-Plotoncu düşünür Plotinus’un görüşlerinin sistematikleşmesinde önemli bir yere sahip olduğu, İbn Meymûn’un ayrıntılı olarak üzerinde durmuş olduğu

tenzihi dil anlayışının da “Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür?” sorusuna kapsayıcı bir cevap getirmediği söylenebilir. Tenzihi dil her ne kadar Tanrı’nın aşkınlığı gereğince bizim tarafımızdan hakkıyla bilinemeyeceğini belirtmesi yönünden son derece doğal bir kaygıyı yansıtırsa da tenzihi dilin salt kabulü sonucunda ise bilinemezci bir Tanrı tasavvuruyla karşılaşılacağı açıktır. Zira Tanrı, bu anlayışa göre insanın bilgisi ve dilinin tamamen uzağına yerleştirilmekte, ulaşılmaz bir konumda tutulmaktadır. Diğer taraftan, tenzihi din dilinin dahi eleştirdiği olumlayıcı ifadelerden tamamen uzaklaşması ise düşünülemeyecektir. Çünkü tenzihi dil de Tanrı hakkında olumlu bir şey söylüyor gibi gözükmemektedir. Onun konuşulamaz olduğunu söylemek temelde olumlu bir ifadeyi yansıtmaktadır. “Tanrı kötü değildir” şeklindeki tenzihi nitelime ele alındığında da tenzihi dilin mefhumu muhalifinden hareketle bir nevi olumlamayı içerdiği görülmektedir. Zira tenzihi dili savunanların “Tanrı kötü değildir” ifadesini kullanmak için Tanrı’nın kötü olmadığına dayanan bir bilgiye sahip oldukları söylenebilir. Diğer bir ifadeyle onlar Tanrı’nın “iyi” olduğunu bilmekte ancak bunu ifadelere dökmeyi uygun görmemektedirler. Söz konusu yaklaşımın Tanrı’nın olumlu niteliklerden soyutlanmasının bizi Tanrı hakkında bilgiye ulaştıracağına dayanan görüşleri de eleştiriye açıktır. Zira “Tanrı kötü değildir” ifadesinin, “Tanrı iyidir” ifadesiyle tamamen aynı nitelikte olduğu söylenemeyecektir. Bu olumsuzlama Tanrı’nın kötü olmadığını söylemekle birlikte diğer anlamları dışlıyor gibi gözükmemektedir. Diğer farklı birçok anlam akla gelebilmektedir. Dolayısıyla tenzihi dilin salt biçimde kabulü sonucunda da din dili probleminin çözüme kavuşturulduğu iddia edilemeyecektir.

Somut ve soyutu birleştiren bir niteliğe sahip olmaları sebebiyle sembollerin nihai ilgi olan Tanrı ve tüm kutsal kabul edilen şeyleri ifade etmede yegâne unsur olduğunu iddia eden Tillich’in görüşleri çerçevesinde ele aldığımız sembolik din dili anlayışının da barındırmış olduğu birtakım sorunlar nedeniyle söz konusu probleme tatmin edici bir cevap getirmediği ifade edilebilir. Onun savunmuş olduğu sembolik dilin, birçok problemle karşılaştığı söylenmelidir. Zira özellikle gündelik dilin Tanrı’yı ifade edemediğini kabul etmesi bakımından kayda değer bir yaklaşım gibi görünse de onun eleştirdiği teşbihi dilin ulaşılmış olduğu indirgemeci dil anlayışından çok da farklı olmadığı söylenebilir. Sembollerin dinin yegâne ifade biçimi olduğu iddiası teşbihi dil gibi, din dilini belirli sınırlara hapsedmek, onu indirgemek anlamına gelecektir. Diğer bir problemde, hangi sembolün geçerli kabul edileceği noktasında meydana gelmektedir.

Birçok din ve dini inanç mevcut olması nedeniyle her dinin kendine has sembollerinin olacağı açıktır. Sembolik dil her ne kadar dinlerin ortak özelliği olan sembolik ifade biçimini temel alması nedeniyle kapsayıcı nitelikte olsa da tek bir dinden bahsedilemeyeceği için hangi sembolün daha doğru olduğu konusunda bir belirsizlik ortaya çıkacaktır. Görüldüğü üzere sembolik dilin de din dili problemine tatmin edici bir cevap getirdiği söylenemeyecektir.

Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığı sorusunu olumsuz cevaplayan bu konuşmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını, dahası böyle bir konuşmanın birtakım şartları yerine getirmemesi nedeniyle anlamsız ve saçma olduğunu savunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Böyle bir görüşü benimseyen yaklaşımların özellikle doğrulama ve yanlışlama ilkesini din diline uygulamaya çalışan düşünürler tarafından ileri sürüldüğü ifade edilmelidir. İlk olarak bilimsel hipotez ve bulguların anlamlı olup olmadığı konusunda ortaya konan doğrulama ilkesinin daha sonra dilsel ifadelerin anlamlı olup olmadığı konusunda da ileri sürüldüğü söylenebilir.

Mantıkçı pozitivistler, doğrulama ilkesini gündelik dilden metafizik alanlar olarak kabul gören dini, ahlaki konulara uygulaması sonucunda bir ifadenin anlamlı olabilmesi için belirlemiş oldukları “duyu ve tecrübeler karşılık gelme veya değişmez doğrular olan totolojik önermelerden olma” şartının söz konusu alanlarda sağlanmadığı sonucuna varmışlardır. Bu nedenle bu alanlara ait önermeler anlamdan yoksun ve saçma ifadeler olarak görülmüştür. Bu ilkenin önemli savunucularından olan Ayer gibi düşünürler de din dilinin metafizik alana referansta bulunan dolayısıyla hiçbir karşılığının bulunmadığı bir dil olduğunu ifade etmişlerdir. Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesi aracılığıyla din dilinin anlamı konusun ileri sürmüş oldukları görüşlerin birtakım sınırlılıklar ve belirsizlikler barındırdığı söylenebilir. Öncelikle mantıkçı pozitivistlerin olgulara karşılık gelme şeklinde ifade ettikleri şartta yer alan olgu kavramının kapsamı hakkında son derece sınırlı ve ayrıntısız bir açıklamada buldukları açıktır. Olgu yalnızca fiziki alemle sınırlı olan bir şey değildir. Aksine matematiksel, estetik, ahlaki vb. birçok olgunun var olması da mümkündür. Dolayısıyla başı ve sonu hakkında kesin bilgiye sahip olmadığımız olgu kavramı mantıkçı pozitivistler tarafından yalnızca gözle görülür, duyu ve tecrübeyle bilinebilen bir alana hapsedilmiştir. Bu bakımdan birçok farklı alana dair olan olgu kavramı yalnızca dünya ile sınırlı tutularak, yukarıda sayılan alanlar dahil

olmak üzere din gibi metafiziksel olan ifadelerin anlamsız olduğunun iddia edilmesi son derece yanlış bir tutum olacaktır.

Doğrulama ilkesine yöneltilebilecek bir başka eleştiri bu ilkeyi savunan Mantıkçı pozitivistlerin olgu, duyu ve tecrübe temelinde yalnızca bilimsel açıklamayı dikkate almalarıdır. Dünya, diğer bir ifadeyle açıkça kavranan şeyler hakkında bilimsel açıklamaya gitmenin açıklama yöntemi ve açıklanan şey dikkate alındığında kabul edilebilir olduğu söylenebilir ancak metafizik alanla ilgili ifadelerin aynı yöntemle incelenmesi sonucunda konu ve yöntem arasında herhangi bir uyumluluktan bahsedilemeyecektir. Dolayısıyla bu iki unsur arasında tutarlılığın olması doğru sonuca ulaşma noktasında son derece önemlidir. Doğrulama ilkesi bu gibi sınırlılıkları sebebiyle eleştirilebilirse de ona yöneltilebilecek en önemli eleştirinin ilkenin kendisinden kaynaklandığı söylenmelidir. Zira ilkenin kendisi, sunmuş olduğu şartları yerine getirememektedir. Çünkü bilim adamları tarafından olgulara karşılık gelip bilimsel yöntemle doğrulanarak bir dönem kabul gören ancak ilerleyen dönemlerde bu şartı sağlamadığı görülerek terk edilen iddialara rastlanmaktadır. Görüldüğü üzere doğrulama ilkesinin barındırmış olduğu bu kapalılık ve sınırlılıklar söz konusu ilkenin din dilinin anlamı ve Tanrı hakkında konuşmanın imkânı gibi konularda kabul edilebilir olmadığını ortaya koymaktadır.

Mantıkçı pozitivistlerin ileri sürmüş olduğu doğrulama ilkesinde açıkça görülen bu problem ve sınırlılıkların farkında olan düşünürlerden ilki Karl Popper'dır. Onun bilimsel iddiaların değişmez doğrular olan yasalar olarak kabul edilmesine karşı ileri sürdüğü yaklaşım, bu iddiaların yanlışlanabileceğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle bir önerme doğrulanmasından ziyade yanlışlanabilir olması nedeniyle bir anlama sahip olmaktadır. Dolayısıyla e bir önermenin anlamlılığı doğrulanmasına değil yanlışlanmasına bağlıdır.

Popper'ın yanlışlama ilkesini din diline taşıyan Anthony Flew olmakla birlikte söz konusu ilke aracılığıyla dini ifadelerin hiçbir şekilde yanlışlanmadığı dolayısıyla, yanlışlanamayan önermelerin bir şeyi iddia etmediği sonucuna varılmıştır. Flew, anlamlı bir önermenin kendisine aykırı olan şeyi eleyeceğini, diğer bir ifadeyle o iddianın kendisine karşı olan iddiayı yanlışlayan iddiaya karşılık geleceği fikrinden hareketle dini önermelerin bu nitelikte olmayan, kendisine karşı ileri sürülen önermeleri yanlışlamayan, aksine onlara birtakım şartlar konularak uyum sağlamaya çalışan iddialar olduğunu ifade

etmiştir. Bu nedenle din dilinin kapsamına giren her türlü önerme hiçbir şeyi reddetmediği, yanlışlamadığı için olumlu bir iddiada da bulunmamaktadır.

Dini önermelerin yanlışlanabilir olmadığına dair ileri sürülen bu yaklaşıma birçok düşünür tarafından farklı cevaplar getirildiği söylenebilir. Onun yanlışlanabilir veya yanlışlanamaz olduğu görüşü temelinde ele alınan görüşler, Braithwait'indini iddiaların sıradan iddialar gibi olmadığı ve bu iddiaların inanç temelinde kabul edilen iddialar olması nedeniyle kolayca yanlışlanamayacağı şeklindeki açıklamaları ile Hare'in gerekçesiz ön kabuller olarak tanımladığı blikler olması bakımından dini önermelerin her insanın sahip olduğu ön kabuller gibi olduğu yönündeki açıklaması bunlardan bazılarıdır. Bunların dini önermeleri hiçbir mantıklı açıklamaya dayanmayan körü körüne benimsenmiş kabullerle aynı kefeye koyması bakımından yanlışlama ilkesine tatmin edici bir cevap sunmadığını düşünmekteyiz. Zira bu itirazlar tam olarak yanlışlama ilkesinin yapmayı amaçladığı şeyi yani din dilini anlamsız ve içi boş iddialar kategorisine sokmakla aynı kapıya çıkabilecektir. John Hick'in eskatolojik doğrulama olarak sunmuş olduğu söz konusu iddia ve önermelerin bu hayatta ilke olarak, sonraki hayatta ise pratik olarak yanlışlanıp doğrulanabileceğine dair açıklaması problemin çözümü noktasında dinlerin ortak kabulü denebilecek öte dünyayı dikkate alması bakımından kayda değerdir. Ancak bu doğrulamanın nasıl gerçekleşeceği, tüm dinleri kapsayan ortak bir ilkedен bahsedilip bahsedilemeyeceği gibi sorular eskatolojik doğrulamanın açmazları arasında yer almaktadır.

Flew'in hiçbir iddianın kendisini yanlışlamadığı onun da zıddını dışarıda tutan bir iddiayı içermemesi nedeniyle yanlışlanabilirlik ilkesi aracılığıyla din dilinin anlamdan yoksun olduğuna dair görüşlerinin doğrulama ilkesinde karşılaşılan sınırlılıkların bir benzerini içerdiği ifade edilebilecektir. Görüldüğü üzere yanlışlama ilkesi doğrulama ilkesi gibi dilin anlamlılığını tek bir şarta ve ilkeye indirgemştir. Aynı şekilde yanlışlanabilirlik, gözle görülen somut şeylere ve bunlar temelinde meydana gelen gündelik dile uygulandığında anlamlılık konusunda mantıklı bir ölçüt sağlıyor gibi gözükse de bu türden önermelere benzemeyen, kutsala dair belirli bir inanç ve iman unsurları içeren din dili söz konusu olduğunda söz konusu ilkenin son derece sığ bir anlayışı yansıttığı söylenebilecektir. Zira din dili diğer ifadeler gibi duyu ve tecrübe temelinde yanlışlanabilecek önermeler kategorisinde sayılamayacaktır. Din ve din dilinin yanlışlanamaz dahası kendisinin hiçbir karşı önermeyi reddetmeyen iddialar olduğunu

ileri sürmek de doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira din dilinde kutsal ile ilgili ona uygun olmadığı düşünülen önermelerin dışlandığı görülmektedir. “Tanrı iyidir” önermesi kendisinin zıttı olan “Tanrı kötüdür” önermesini dışlayan dolayısıyla onu yanlışlayan bir ifadeye karşılık gelmektedir.

Görüldüğü üzere din dili probleminin çözümü noktasında birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Tüm bu yaklaşımların din dilini sınırlı bir bakış açısıyla ele aldığı, bu problemin konusu olan dini, ona uygun olmayan başka alanın yöntemiyle incelediği görülmektedir. Bunun sonucunda din dilinin anlamsız olarak adlandırılması son derece doğaldır. Bu sebeple Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olmadığını ileri sürerek bu konuşmanın anlamsız olduğunu ifade eden düşünürlere katılmadığımızı belirtmek isteriz. Diğer taraftan bu konuşmayı mümkün gören yaklaşımlardan olan teşbihi dil, tenzihi dil ve sembolik dil anlayışlarının din dili problemine tek bir açıdan yaklaştıkları, ilgili probleme de bu bakış açısıyla cevap bulmaya çalıştığı görülmektedir. Zira teşbihi dil yalnızca Tanrı’nın yaratılmışlara benzediğinden hareketle Tanrı ve insan için aynı anlama gelecek dilin kullanılması gerektiğini ileri sürerken, tenzihi dil ise onun hakkında olumsuzlayıcı bir dil ile konuşmayı mümkün görmektedir. Diğer taraftan sembolik dil din dilinin sembollerden ibaret olması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımların din dili problemine kapsayıcı bir çözüm sunamadıklarını düşünmekteyiz.

Tüm bunlarla birlikte Tanrı hakkında konuşmayı mümkün gören bir başka yaklaşım olan temsili dil, ne teşbihi dil gibi Tanrı’nın tamamıyla insana benzediğini iddia ederek aynı anlamdaki dilin her iki varlık için de kullanılması gerektiğini savunmakta, ne de tenzihi dil gibi Tanrı’nın bütünüyle aşkın ve basit olması nedeniyle insan tarafından bilinemeyip ifade edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Temsili dil Tanrı ve yaratılmışlar arasında neden-sonuç ilişkisinin varlığının kabul edilmesine bağlı olarak iki varlık arasında bir benzerliğin mevcut olduğunun vurgulanması yönünden teşbihi dile benzemektedir. Diğer taraftan Tanrı’nın insan tarafından tam anlamıyla bilinemeyeceğini bu sebeple ona atfedilen niteliklerin noksan kalmaya mecbur olduğunu, dolayısıyla bu ifadelerin onun zatına uygun olması gerektiğinin belirtilmesi ile de tenzihi dille benzerlik gösterdiği söylenmelidir. Tüm bunlar göz önüne alındığında temsili dil bu iki farklı anlayışın ortasında konumlanan bir din dili özelliği göstermektedir. Temsili dile teolojisinde en ayrıntılı şekilde yer veren teolog-filozof Thomas Aquinas’tır. Temsili dilin Aquinas’taki yansıması analogik dil olarak ifade edilebilir.

Aristoteles'in, şeyler arasında benzerlik ve bu benzerlikten hareketle gerçekleşen akıl yürütme süreci şeklinde yapmış olduğu tanımını din diline taşıyan Aquinas, iki veya daha fazla şey arasında kurulan benzerlik veya orantı ilişkisi temelinde bu şeylere benzer isimlerin atfedilebileceği fikrine sahiptir. Bu ilkedен hareketle Tanrı ve yaratılmışlar arasında belirli bir benzerliğin kurulabileceğini ileri sürerek Tanrı'ya bir takım olumlu sıfatların analogik olarak atfedilebileceği sonucuna varmaktadır.

Aquinas'ın Tanrı ve yaratılmışlar arasında kurulabileceğini iddia ettiği bu benzerliğe bir sınırlama getirdiği görülmektedir. Buna göre bu iki varlık farklı ontolojik varlık kategorilerinde bulunmaları sebebiyle aralarında doğrudan bir benzerlik ilişkisinin kurulması buradan hareketle de aynı ismin iki varlık içinde kullanılması söz konusu olamayacaktır. Onlar arasındaki benzerlik ancak neden-sonuç ilişkisi gereğince benzer olduğu iddia edilen sıfat veya niteliklere sahiplik nispetinde kurulabilmektedir. Aquinas'ın burada yapmış olduğu bu sınırlama aynı zamanda onun sırasıyla orantı ve orantılılık olarak isimlendirdiği analogi ayrımını da ortaya koymaktadır. Aquinas'ın analogi teorisinde dahi bir sınırlandırmaya gitmesi onun sıfatlar hakkında "modus significandi - res significata" olarak ifade ettiği kavramsal ayrıma dayanmaktadır. Anlam moduna karşılık gelen "modus significandi" kavramıyla Aquinas, Tanrı hakkındaki bilginin yaratılmışlardan geldiğinden hareketle bu bilgiye aracılık eden sıfatların da yaratılmışlardan türetildiğini bu sebeple onların anlam bakımından yaratılmışların sınırlılığına ve noksanlığına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre anlam modu itibarıyla Tanrı'ya atfedilecek sıfatlar doğrudan atfedilemeyecek aksi takdirde teşbihi dilin neden olduğu antropomorfist Tanrı tasavvuruyla karşılaşılacaktır. "Res significata" kavramı ise atıfta bulunulan şey manasına gelmekle birlikte, söz konusu kavram yaratılmışlarda mevcut olan ve onlardan türetilmiş sıfatların ilk ve en mükemmel tarzda Tanrı'da mevcut olduğunu ve öncelikle ona atfedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç itibarıyla "modus significandi" ve "res significata" kavramları dikkate alındığında Tanrı ve yaratılmışlar arasında kurulması düşünülen benzerlik ilişkisinin iki varlığın doğrudan karşılaştırıldığı salt orantı analogisi olmadığı görülmektedir. Çünkü orantı/atıf analogisi bu özelliği nedeniyle analogi kurulan şeyler arasında herhangi bir şarta bağlanmadan gerçekleşeceğinden, sıfatların doğrudan atfı mümkün olacaktır. Diğer taraftan Aquinas, Tanrı ve diğer varlıklar arasında orantılılık ilişkisinin yani bu varlıkların

benzer sıfatlarla ilişkileri bakımından dolayı bir analoginin kurulmasının daha doğru olacağı üzerinde durmaktadır. Orantılılık analogisi uygulanış şekli itibariyle iki varlığın dolaylı yoldan oranlanması anlamına geleceğinden, bu oranlamaya konu olan Tanrı ve yaratılmışlar sıfatlara sahiplikleri bakımından değerlendirilecektir. Buna göre Tanrı her şeyin yaratıcısı olması ve özü gereğince tüm sıfatlara öncelikli, noksansız ve en mükemmel şekilde sahip olacakken, diğer varlıklar nedenlenmiş olan özleri bakımından bu sıfatlara ikincil olarak ve noksan şekilde sahip olacaktır. Ancak orantılılık analogisi salt biçimde kabul edildiğinde ise yapılan bu oranlamanın benzerlikten çok farklılığa dayandığı söylenebilecektir. Tanrı ve yaratılmışlar özleri gereği bu sifata sahip olmakla birlikte yaratılmışlardan olan insan ise bu sifata noksan biçimde sahiptir gibi şartlar ileri sürüldüğünde ise olumsuzlamaların sonsuzluğu problemiyle karşılaşılabilir. Dolayısıyla iki varlık arasında benzerliğe vurgu yapan orantı analogisi ile farklılığı vurgulayan orantılılık analogisinin bir bütün olarak ele alınmasının problemin çözümü noktasında daha doğru olabileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, First Edition., 2005.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003.
- Aquinas, Thomas. *Disputed Questions De Potentia*. çev. Laurence Shapcote. Aquinas Institute, Incorporated, ts.
- Aquinas, Thomas. *Disputed Questions De Veritate*. çev. Robert W. Mulligan. Leonine Commission, Leonine Edition., 1952.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. çev. Laurence Shapcote. 4 Cilt. Green Bay, Wisconsin: Emmaus Academic, 2018.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. çev. Fathers Of The English Dominican Province. Benziger Brothers, First Edition., 1947.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. Divan Kitap, 2019.
- Aristotle. *History of Animals*. çev. A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Aristotle. *Metaphysics*. çev. Hugh Tredennick. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1933.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. çev. Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- Aristotle. *On the Parts of Animals*. çev. James G. Lennox. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Artitotle. *Categories and De Interpretatione*. ed. Lindsay Judson. çev. John Lloyd Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı., 1990.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth, and Logic*. New York: New York : Dover Publications, 1952.
- Az, Mehmet Ata. "Avicenna and Thomas Aquinas on The Possibility of Talking About God". *İlahiyat Studies* 4/2 (12 Haziran 2014), 149-181. <https://doi.org/10.12730/13091719.2013.42.84>
- Az, Mehmet Ata. *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Az, Mehmet Ata. "İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi". *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. ed. Recep Alpyağlı. 267-304. İz Yayıncılık, 2021.
- Benor, Ehud Z. "Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology". *The Harvard Theological Review* 88/3 (1995), 339-360.
- Bevan, Edwyn. *Symbolism and Belief*. McIntosh Press, 2008.
- Blackstone, William T. *Dinsel Bilgi Sorunu*. çev. Tuncay İmamoğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Bor, İbrahim. "Tanrı'nın Mahiyeti ve Basitlik Sorunu". *Felsefe Dünyası* 46 (2007), 215-229.
- Braithwaite, Richard Bevan. "An Empricist's View of The Nature of Religious Belief". *The Existence of God*. ed. John Hick. 229-252. New York: Macmillan Publishing, 1964.

- Bultmann, Rudolf. "What Sense is There to Speak of God". *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. ed. Ronald E. Santoni. 186-201. Bloomington: Bloomington, Indiana University Press, 1968.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1. Baskı., 1980.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Clarke, W. Norris. *The Philosophical Approach to God*. North Carolina: Wake Forest University, 1979.
- Crombie, Ian M. "Theology and Falsification". *New Essays in Philosophical Theology*. ed. Anthony Flew - Alasdair Macintyre. 109-130. Toronto: The Macmillan Company, 4. Baskı., 1973.
- Çağlayan, Harun. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 58 (2014), 41-58.
- Çınar, Aliye. *Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
<http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/8902>
- Çiftçi, Muhammet. "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi". *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 121-153.
<https://doi.org/10.28949/bilimname.761197>
- Davies, Brian. "Aquinas on What God Is Not". *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. ed. Brian Davies. 227-243. New York: Oxford University Press, 2002.
- Edward, Paul. "Being Itself and Irreducible Metaphors". *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. ed. Ronald E. Santoni. 146-156. Bloomington: Bloomington, Indiana University Press, 1968.
- Eliade, Mircea. *Images and Symbols*. çev. Philip Mairet. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, Reprint edition., 1991.
- Evans, C. Stephen. *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*. Illinois: USA: InterVarsity Press, 1985.
- Evkuran, Mehmet. "Vahiy Teolojisi Açısından Tanrı İnsan İlişkisi -İlişkiler Metafizikine Giriş Denemesi". *Eskiyeni* 19 (2010), 47-54.
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Baskı., 1999.
- Flew, Anthony vd. "Theology and Falsification". *The Philosophy of Religion*. ed. Basil Mitchell. 13-23. London: Oxford University Press, 1971.
- Flew, Anthony. "Theology and Falsification". *New Essays in Philosophical Theology*. ed. Antony Flew - Alasdair Macintyre. 96-99. Toronto: The Macmillan Company, 4. Baskı., 1973.
- Franck, Isaac. "Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective". *The Review of Metaphysics* 38/3 (1985), 591-615.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. çev. Şamil Öcal. Açılım Kitap, 2005.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. çev. T. Eschmann Ignatius. London: Lowe and Brydone Limited, 1957.
- Gilson, Etienne. *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.

- Hankey, W. J. *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*. Oxford Oxfordshire ; New York: Oxford University Press, 1st edition., 2000.
- Hare, Richard Mervyn. "Theology and Falsification". *New Essays In Philosophical Theology*. ed. Anthony Flew - Alasdair Macintyre. 99-103. Toronto: The Macmillan Company, 4. Baskı., 1973.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1966.
- Hick, John. "Faith and Verification". *The Philosophy of Religion*. ed. Basil Mitchell. 53-72. London: Oxford University Press, 1971.
- İbn Meymun. *Delaletu'l-Hairin*. çev. Özcan Akdağ - Osman Bayder. Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Sina. "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine". çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000).
- İbn Sina. *İhlas Suresi Tefsiri*. ed. Ahmet Faruk Güney. çev. Ahmet Hamdi Akseki. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı., 2015.
- İbn Sina. *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İmamoğlu, Tuncay. "Mantıkçi Pozitivizm, Wittgenstein Ve Din". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 39-50.
- İşler, Emrullah - Özay, İbrahim. *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı., 2008.
- Jacques, Francis. "Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım". *Din Felsefesi Yazıları I*. ed. Zeki Özcan. 363. İstanbul: Alfa Yayınları, 2002.
- Joyce, G. H. "Religious Language Is Analogously Descriptive". *The Problem of Religious Language*. ed. Maxwell John Charlesworth. New Jersey: Prentice-Hall, 1974.
- Kahveci, Kutsi. "Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümeller Tartışması Üzerine Düşünceler". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 67 (01 Aralık 2021), 363-375.
- Kerr, Fergus. *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Kızıl, Hayreddin. "Dinî Sembolizm Üzerine". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 327-351.
- Klubertanz, George Peter. *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematical Synthesis*. Chicago: Loyola University Press, 1960.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5.Baskı., 2017.
- Kretzmann, Norman. *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinos'un Aşk Kuramı*. Asa Kitabevi, 2000.
- Kutlusoy, Zekiye. "Felsefe Ansiklopedisi 4". *Doğrulanabilirlik İlkesi Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 4/657-669. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 31 Aralık 2005.
- Lamont, John. "Aquinas on Divine Simplicity". *The Monist* 80/4 (1997), 521-538.
- Magee, Bryan. *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. çev. Mete Tunçay - Şahin Alpay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı., 1990.
- Mascall, Eric Lionel. *Existence and Analogy*. London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1949.
- Mascall, Eric Lionel. "The Doctrine of Analogy". *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. ed. Ronald E. Santoni. 156-182. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

- Merkit, Nuriye. “Karl Popper Ve Yanlışlanabilirlik İlkesi”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2021), 129-143. <https://doi.org/10.20493/birtop.893129>
- Mitchell, Basil. “Theology and Falsification”. *New Essays In Philosophical Theology*. ed. Anthony Flew - Alasdair Macintyre. 103-106. Toronto: The Macmillan Company, 4. Baskı., 1973.
- Moore, Edward. “Plotinus”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 02 Mart 2023. <https://iep.utm.edu/plotinus/>
- Özalp, Hasan. “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”. *Journal of Turkish Studies* 10 (Ocak 2015), 735-748. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7796>
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. Küre Yayınları, 2019.
- Peterson, Michael vd. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Osman Baş vd. Küre Yayınları, 2018.
- Phillips, Dewi Z. “Religious Beliefs and Language Games”. *The Philosophy of Religion*. ed. Basil Mitchell. 121-130. London : Oxford University Press, 1971.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee : Marquette University Press, 1980.
- Plato. “Parmenides”. çev. Marry Louise Gill - Paul Ryan. *Plato: Complete Work*. ed. John M Cooper - D. S. Hutchinson. 359-398. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. “Republic”. çev. George M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. ed. John M. Cooper - D. S. Hutchinson. 917-1224. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. *Timaeus and Critias*. çev. Robin Waterfield. Oxford University Press, 1st edition., 2008.
- Plotinos. *Enneadlar*. çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Plotinus. *Enneads*. çev. Mackenna Mackenna. Forgotten Books, 2012.
- Pricopi, Victor Alexandru. “Platonists and Gnostics on Negative Theology and True Inner Self”. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences* 5/2 (2014), 21-30.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001014
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Ross, James. “Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language”. *Aquinas; a Collection of Critical Essays*. ed. Anthony Kenny. New York: Anchor Books, 1969.
- Ross, James. “Religious Language”. *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*. ed. Brian Davies. Washington, DC: Georgetown University Press, 1998.
- Sauvage, George M. “Felsefe Ansiklopedisi 1”. *Analoji*. ed. Ahmet Cevizci. Ebabil Yayıncılık, 01 Kasım 2003.
- Serin, Funda Neslioğlu. “Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Viyana Çevresi Felsefesi: Düşünsel - Tarihsel Bir Arkaplan Soruşturması”. *Kilikya Felsefe Dergisi* 1 (27 Şubat 2015), 45-60.
- Sontag, Frederick. “Word of Silence: The Context for God”. *God in Language*. ed. Robert P. Scharlemann - Gilbert E. M. Ogutu. 128-147. New York: Paragon House Publishers, 1987.

- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. London: Clarendon Press, 1985.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- Stace, Walter Terence. *Time And Eternity An Essay In The Philosophy Of Religion*. Princeton Press, 1952.
- Steenbuch, Johannes Aakjær. "Observations on Negative Theology and Ethics in Early Christian Thought". *Danish Yearbook of Philosophy* 47/1 (02 Mayıs 2012), 111-128. <https://doi.org/10.1163/24689300-90000006>
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*. Massachusetts USA: Blackwell Publishers, 1996.
- Stump, Eleonore. *Aquinas*. London: Routledge, 1st edition., 2005.
- Şimşek, İsmail. *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*. Otto Yayınları, 2021.
- Tillich, Paul. "Din Dilinin Doğası". çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 227-236.
- Tillich, Paul. "Symbols of Faith". *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. ed. Ronald E. Santoni. 136-146. Bloomington, Indiana University Press, 1968.t
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. ed. Robert C. Kimball. New York, Oxford University Press, 1969.
- Tokat, Latif - Az, Mehmet Ata. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi*. 121-136. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Baskı., 2018.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Velde, Rudi te. *Aquinas on God: The "Divine Science" of the Summa Theologiae*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Routledge, 1st edition., 2006.
- Weigel, Peter. *Aquinas on Simplicity: An Investigation into the Foundations of His Philosophical Theology*. Oxford ; New York: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, New edition., 2008.
- White, Roger M. *Talking about God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language*. Ashgate Publishing Limited, 1st edition., 2013.
- Wilkinson, Michael B. - Campbell, Hugh N. *Philosophy of Religion for A2 Level*. Continuum, 1st edition., 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kandı. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Baskı., 2013.
- Wolterstorff, Nicholas. "Divine Simplicity". *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 531-552. <https://doi.org/10.2307/2214108>
- Yargı, Abdullah vd. *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Zikri. "Din Dili". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 432. Ankara: Grafiker Yayınları, 4.Baskı., 2019.

- Yıldırım, Ali. *Din Dilinin Anlamı; Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yıldırım, Ali. “Din Dili Dinî Dil Ayrımı”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (01 Ocak 2016), 323-346. <https://doi.org/10.19129/sbad.54>
- Yurdağur, Metin. “Tenzih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/472. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Türk Dil Kurumu*. Erişim 12 Şubat 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu*. Erişim 06 Mayıs 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- “Kıtab-ı Mukaddes”. Erişim 20 Nisan 2023. <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/eski-antlasma/yaratilis>
- Kubbealtı Lugatı. “Teşbih”. Erişim 30 Nisan 2023. <http://lugatim.com/s/te%C5%9Fbih>