Felsefenin Tanrısı

Felsefi Teolojiye Giriş

Abdurrahman Aliy



pinhan
Felsefe

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

© Pinhan Yayıncılık, 2017
Birinci Basım: Nisan 2017

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Son Okuma: Adem Beyaz
Kapak Görseli: Gabor Ruszkai
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 132 Felsefe Dizisi: 32

ISBN: 978-605-9460-15-6

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

FELSEFENİN TANRISI

Felsefi Teolojiye Giriş

Abdurrahman Aliy



İçindekiler

0 Konu – Yöntem 7
1 Felsefe Tarihinden Dört Kavram 13
Din 13
Teoloji 24
Doğal Teoloji 26
Din Felsefesi 29
2 Felsefî Teolojinin İmkânı 33
Felsefî Teoloji: Felsefe mi? Teoloji mi? 33
Felsefe ve Teoloji: İlişki mi? Çatışma mı? 44
Felsefî Teoloji: Mümkün mü? 62
3 İmân, Teoloji ve Felsefe Aynı Tanrıdan mı Bahsediyor? 71
Felsefî Teolojinin Tek Konusu:
Tanrı Hakkında Konuşmak? 71
Tanrı Hakkında Konuşmak: Susmalı mı? 75
İmânın, Teolojinin, Felsefenin Tanrısı: Fark Tanrıda mı
Konuşmada mı? 83
4 Tanrının Kişiliği Tartışması 93
5 Antik Dönemde Felsefî Teoloji 101
Başlangıç 101
Sokrates Öncesi 104
Felsefî Teolojik Sistemler: Platon – Aristoteles 112

Bibliyografya 129

0
Konu – Yöntem

Otuz yılı aşkın bir süredir ülkemizde ilahiyât fakültelerinde bağımsız bir anabilim dalı olan din felsefesi alanında lisans ve lisansüstü seviyede akademik çalışmalar yapılmakta, dersler verilmektedir. "Din Felsefesi" dendiğinde genel olarak yalnızca ilahiyât fakültelerinde yürütülen, ilahiyâtın konusu ve sorumluluğunda olan bir disiplin anlaşılmaktadır. Felsefe bölümlerinde bu disipline, dolaysız ya da dolaylı bir biçimde ilgi gösteren, konuya ilişkin düşünceler geliştiren, araştırmalar yapan akademisyenler olmuş, her zaman din felsefesi adı altında olmasa da disiplinin sorunlarını işleyen dersler açılmıştır. Felsefe bölümleri içerisinde din felsefesi, doğrudan ders adı olarak İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından kullanılmış ve müfredata alınmıştır.

Din felsefesi alanındaki çalışmaların ilahiyât içinde mi yoksa felsefe bölümlerinde mi yapılması gerektiği önemli bir sorundur. Bu sorundan daha önemli olan ise nasıl yapıldığı ve nasıl yapılması gerektiğidir. Her iki sorunun da birbiriyle bağlantılı olduğunu söylemeliyiz. Hangi disiplin olursa olsun, ister din felsefesi ister musiki, ister tarih vs. ilahiyât fakültesinde araştırma alanı olarak belirlenir, ders konusu hâline getirilirse kaçınılmaz olarak iki tarzda ele alınacaktır: Din bilimi paradigması ya da dogmatik teoloji paradigmasıyla. Din bilimi paradigması dini beşerî, tarihî bir olgu kabul ederken anlaşılabilir ve tanımlanabilir bir araştırma alanı yapar. Din bilimi, din ile tanrısalın ancak insandan ve onun algılama biçimlerinden hareketle ele

alınabileceğini ön-kabul olarak belirlemiş, bunun sonucunda da araştırmalarının temeline bu yaklaşımı yerleştirmiştir. Din bilimi, dini insandan aşkın bir alan olarak kabul etmenin bilim olarak ilerlemesini ve karşılaştırmalı araştırmalar yapmasını engelleyeceğini düşünür. Bu bakımdan din bilimi antropolojiye çok yaklaşır ve hatta bazı durumlarda antropolojinin bir alt disiplini olarak araştırmalar yapar. Dogmatik teoloji paradigması ise bütün dinlerin teolojilerinde hâkim durumdadır, zaten olmaması da düşünülemez. Dinî teolojinin hareket noktası vahiydir: Vahyi doğru anlamak, doğru anlatmak, doğru savunmak. Hareket noktası vahiydir, doğruluk ölçütü ise mantık ve akıldır. Bu yanıyla dogmatik teolojinin felsefenin kavramlarını, felsefenin yöntemini kullandığını söyleyebiliriz.

İlahiyat fakültelerinde Din Felsefesi Anabilim Dalında ya da başka bilim dallarında şimdiye kadar yapılan doğrudan ya da dolaylı din felsefesi konulu doktora tezleri, belirleyebildiğimiz kadarıyla yüzden fazladır. Bu çalışmalara ilişkin karakteristik belirlemeler konumuzun dışında kalsa da birkaç genel düşünce ileri sürmek mümkün: Din felsefesinin bir felsefe konusu olduğu ilahiyatta henüz hâkim bir düşünce değildir. Din bilimlerine veya dogmatiğe yaklaşan iki eğilimi, bu alanda yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinde görmekteyiz. Söz konusu akademik çalışmaların bir diğer özelliği de genellikle benzer felsefî tutumlar gösteren kaynaklardan beslenmeleri, benzer yönelimler göstermeleridir. Diğer din felsefesi tarzlarını ve farklı din felsefesi paradigmalarını da bilen ve bunlar arasında karşılaştırmalı çalışan bir araştırmacı bu akademik çalışmalarda, Anglo-sakson din felsefesinin fazlaca merkeze alındığını, dolayısıyla Protestan teolojisinin sorularının ve sorunlarının etkisinden çıkamayan analitik din felsefesi tarzının ülkemizin ilahiyat alanındaki din felsefesi çalışmalarına hâkim olduğunu görecektir. Buradaki analitik sözcüğünü yalnız analitik felsefeye değil, Protestan teologların kavramsal yaklaşımlarına, teolojilerinin temel sorunla-

rını dilden hareketle analiz etme girişimlerine de işaret edecek biçimde kullandığımızı da söylemeliyiz. Belirlediğimiz bu iki genel tavrın istisnalarının olduğunu söylemeye elbette gerek yok.

Bahsettiğimiz sorunlar, din felsefesinin yalnızca ilahiyat fakültelerinde ele alınan bir disiplin olmasından kaynaklanmamaktadır. Din felsefesi, Batı dillerindeki tamlama biçimini birebir çevirecek olursak *dinin felsefesi*, ilk kullanıldığı dönemden beri hep tartışılır olmuştur. En temel itiraz, din ile felsefenin açıklama tarzlarının, dünya–insan tasarımlarının, soru sorma yöntemlerinin başkalığının ve birbirinden uzaklığının böyle bir tamlamayı anlamsızlaştırdığıdır. Bu itiraz zamanla haklılığını göstermiştir. Katolik din felsefecileri, din felsefesini felsefeye daha yakın bir disiplin olarak görerek çalışmalarını bu yaklaşımları doğrultusunda yürütmüşlerdir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok önemli Protestan teoloğun dinin felsefî olarak ele alınmasının imkânsızlığını ısrarla vurgulamalarından dolayı Protestan dünyada din felsefesi, çoğunlukla dogmatik teolojinin alt disiplini olarak görülmüş, din felsefesinin öncelikli olarak klasik dogmatiğin sorunlarını yeniden ele alması gerektiği kabul edilmiştir. Bu karmaşık yaklaşımların, tavırların etkileri ülkemizde de kendini hissettirmektedir. İşte bu nedenle, en önemli ve tek konusu Tanrı hakkında konuşmak olan felsefî teolojiyi, kısaca değindiğimiz din felsefesi sorunları bağlamında tanımak ve tartışmak, din felsefesi araştırmaları için de yararlı bir girişim olacaktır.

Vahiy dışında Tanrı hakkında konuşabilmeyi sorun edinen felsefî teolojiye teorik bir giriş olarak hazırladığımız bu çalışmanın, dinî teolojiden çok felsefede ilgi uyandırması ve tartışmalara yol açmasını beklemekteyiz. Dini, bir yaşam biçimi ve imân deneyimi olarak kendine sorun edinmeyen, dinin nihaî gerçeklik diye ortaya koyduğu en temel kavramı "Tanrı" hakkında akıl dışında vahiy de dâhil olmak üzere hiçbir otoriteyi kabul etmeksizin dü-

şünmeyi ve konuşmayı kendi özel alanı yapan, yöntem olarak felsefenin radikal soru sorma biçimini sürdüren, yani felsefe olarak devam eden felsefî teoloji konulu bu kısa giriş, umarız din–felsefe ilişkisi, din bilimleri, din felsefesi ve dinî teoloji bağlamında soru sorma biçimlerinin yeniden ele alınıp sorgulanmasına, dini konu ve sorun edinen bütün alanların birbirleriyle olan ilişkilerini yeniden sorgulamalarına katkı sağlar.

Çalışmamızın birinci bölümünde dört temel kavram felsefe merkezinde ele alınmaktadır. İkinci bölüm felsefî teolojinin ne olduğunu, dinî teolojiyle olan ilişkisini ve felsefî teolojinin imkânını sorgulayacaktır. Üçüncü bölümde felsefî teolojinin en önemli ve biricik konusu olan Tanrı hakkında konuşmak sorunsallaştırılmakta, konuya ilişkin tartışmalar dile getirilmektedir. Dördüncü bölümde Tanrı hakkında konuşma sorunu bir de Tanrının kişiliği tartışmaları bakımdan ele alınmaktadır. Beşinci ve son bölümde ise felsefî teolojinin başladığı, temel kavramlarının hem ortaya atıldığı hem de içeriklerinin belirlenip genişletildiği Antik dönem, teorik girişimize bir örnek oluşturacak şekilde ele alınacaktır.

Bölümlere biraz daha yakından bakacak olursak:

1. Bölümde konumuz için önemli dört temel kavram, felsefe tarihinde anlaşıldığı şekliyle ele alınmaktadır. Bu kavramlar din, teoloji, doğal teoloji ve din felsefesidir. Bu dört kavram, din ile düşünce tarihinin çok önemli alanlarını oluşturmaktadır. Bilimsel bakımdan da bu alanların her biri bağımsız birer araştırma alanı, disiplini olmuştur. Bu nedenle, bu dört kavramın her birini kendi iç sorunları, soruları ve tarihleri bakımından ele almak için monografilerin yazılması gerekir. Bizim burada yaptığımız, felsefe tarihinde nasıl anlaşıldıklarını kronolojik bir biçimde özetlemektir. Tarihsel süreç içerisinde nasıl anlaşıldıklarının sunumu bakımından bu bölüm özgün bir çalışma değildir. Felsefî teolojiye giriş olarak düşündüğümüz çalışmamızda sık sık kullanıldıkları için ön hazırlık olarak verilmektedir.

Tarihsel-kronolojik sunumda *Historisches Wörterbuch der Philosophie* isimli çalışma esas alınmış, büyük ölçüde bu felsefe ansiklopedisindeki bilgiler aktarılmıştır, önemli ve tartışmalı konularda ise başka kaynaklara dikkat çekilmiştir. Ama salt bir çeviri de değildir. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*'deki bilgiler aktarılırken bir yandan yorumlanmış, diğer yandan da analiz edilerek eleştirilmiştir.

2. Bölümde felsefî teolojinin ne olduğu, tarihsel sürecinde nasıl anlaşıldığı, kendisine yakın disiplinlerle ne tür ilişkilerle geliştiği araştırılmaktadır. En önemli ve tartışmalı ilişkisi dinî teoloji ile olduğundan felsefî teolojinin dinî teoloji karşısında durduğu yeri daha iyi anlayabilmek ayrı bir başlığı gerektirdi. Burada durduğumuz yer felsefedir. Felsefenin içinde yapılan bir etkinlik olarak felsefî teolojinin imkânı, gene felsefe merkeze alınarak tartışılmaktadır.

3. Bölümde felsefî teolojinin tek konusu "Tanrı hakkında konuşmak" ele alınacaktır. Burada Tanrı hakkında konuşmanın ne olduğu, konuşmanın mümkün olup olmadığı öncelikli olarak araştırılmaktadır. Bu bölümde son olarak Tanrı hakkında konuşan, konuşma hakkını yalnızca kendisinde gören imânın, dinî teolojinin ve felsefî teolojinin konuşma yöntemleri incelenmekte, konuşmanın nedeni araştırılmaktadır. Sorun, hakkında konuştukları Tanrıdan farklı şeyler mi anladıkları, yoksa aynı Tanrı hakkında farklı yöntemlerle mi konuştuklarından kaynaklanmaktadır. Bu bölümün en önemli sorusu "İmânın, Teolojinin, Felsefenin Tanrısı: Fark Tanrıda mı, Konuşmada mı?" alt başlığında ele alınmaktadır.

4. Bölüm, Tanrının bir kişi, iradeye sahip bir varlık olarak anlaşılmasına ayrılmıştır. Dinin Tanrı anlayışı karşısında felsefenin, dolayısıyla felsefî teolojinin Tanrı anlayışındaki en temel fark, Tanrının bir kişi olarak anlaşılıp anlaşılmamasında yatmaktadır. Bu sorun, Tanrı ile Tanrının sıfatları hakkında konuşurken kullanılan sözcüklerin ve kavramların yapısı ile içeriği, yani din diliyle ilişkili

olduğu için derinlemesine ele alınmamış, yalnızca tartışma alanına, tartışma başlıklarına dikkat çekilmiştir.

5. Bölüm, önceki dört bölümde kavramsal bakımdan ele alınan vahiy dışında felsefe üzerinden Tanrı hakkında konuşma sorunsalını, bağlamında göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bölümde yalnızca felsefenin değil, eş zamanlı olarak da felsefî teolojinin başladığı Antik Yunan düşüncesinden felsefî teolojik düşüncenin ilk örneklerini vermeye çalıştık, tüm Antik dönem felsefesini felsefî teolojik düşüncenin kavramları bakımından ele almaya değil. Elbette ki böyle bir çalışmaya da gerek vardır. Fakat bizim önceliğimiz, felsefenin Tanrı hakkında düşünme, konuşma imkânının teorik çerçevesini sunmak olduğundan yalnızca felsefî teolojik düşünce örneklerini kısa biçimde sunmayı önceledik. Bu bölümü okuyan kişinin haklı olarak sorması gereken soru, böyle bir örneklemenin neden yakın dönemdeki tipik, güçlü felsefî teolojileri kapsayacak şekilde genişletilmediği olmalıdır. Örneğin, Spinoza ile Hegel'in tüm felsefe dizgeleri felsefî teolojinin en öne çıkmış biçimleridir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, amacımız filozofların Tanrısı hakkında tarihsel-arşivsel bir çalışma yapmak değil, felsefenin Tanrısı ve Tanrı hakkında düşünmesinin, konuşmasının imkânı üzerine teorik bir giriş hazırlamaktır. Bu çalışmanın, belirlenen amaca yarayacağını umuyoruz.

1
Felsefe Tarihinden Dört Kavram

Din

Düşünce tarihinde çok farklı din tanımlarıyla karşılaşırız. Ortak bir tanıma hiçbir zaman ulaşılamamışsa da bütün tanım denemelerinde benzer bir vurgu dikkatimizi çekmektedir: Aşkın güçlerin veya gücün her tür yüceltilme biçimi, Tanrısalın bildirimi, insanların imân kabulleri ve imânlarının ifade tarzları.[1] Ortak diye dile getirdiğimiz bu tanım vurguları bize, bütün dinleri içerecek bir din tanımına ulaşmanın imkânsız olduğunu göstermekten başka bir işe yaramamaktadır. Karşılaştırmalı din bilimlerinin kurucularından F. M. Müller (1823–1900), bu durumun Latince dışındaki diller söz konusu olduğunda çok daha karmaşıklaştığını belirtmektedir.[2] Örneğin, Sanskritçe ile Çincede din için birden fazla sözcük kullanılmakta, bu sözcüklere de birden fazla anlam yüklenmektedir. Batı düşünce tarihindeki din kavramının kapsamını belirleyen Latince *religio* sözcüğü, tarihsel sürecinde farklı anlam yorumlamaları geçirmişse de bütün yorumlama denemelerinde ortak olan en az bir anlamı taşıma sürekliliğini göstermiştir.[3] Antik Yunan din anlayışları konusunda araştırma yapanlar da, *religio* kavramını *dinî âdet, dinî düzen, zahitlik, Tanrılardan çekinmek, Tanrılardan korkmak* gibi birçok sözcük ile ifade etmektedirler. Erken dönem Hıristiyan yazarlar dinin kavramsal çerçevesini belirlemek ve açıkla-

[1] Waardenburg, Jacques: (1986), s. 15 vd.
[2] Stolz, Fritz: (1988), 81 vd.; Karataş, İbrahim Ethem: (2006), s. 110 vd.
[3] Stolz, Fritz: (1988), s. 9 vd.

mak için uzunca bir süre, Antik Yunanların dinin içeriği için kullandıkları sözcükleri kullanmak zorunda kalmışlardır.[4] İbranice *huggat*, Arapça *şeria* sözcükleri de dinin bir tanımı olmaktan çok, yasa ve ibadet yanını ifade eder. Fakat Arapça *ed-Dîn* sözcüğü, Latince *religio*'ya yakın içeriklerle yorumlanabilir.[5]

Karşılaştırmalı din bilimcileri ile dinler tarihçilerinin din formları ve din kavramının içerikleri konusunda yaptıkları araştırmalarından, kesin olarak kabul edilebilecek üç sonuç ortaya çıkar:

1. Değişik zamanlarda, değişik mekânlarda ortaya çıkmış ve hâlen yaşayan ya da yaşamayan dinlerin hepsi için kullanılabilecek tek bir üst kavram yoktur.

2. Günümüzde din olarak isimlendirilen olgu için bu kavramın bütün içeriklerini, yorumlarını ve yaşantı biçimlerini karşılayacak tek bir kavram yoktur.

3. Dinin modern dönemdeki bireysellik vurgulu tanımlarına karşın dinin eski yorumları dinin yaşantı boyutuna, kült formlarının ifade biçimlerine ve dinî emirlerin yerine getirilmesine daha çok vurgu yapmaktadır.[6]

Religio kavramı Latince literatürde sık sık ve oldukça farklı şekillerde kullanılmıştır. *Religiosus* sözcüğüne ilk olarak Gellius'un (öl. m.s. 180) Nigidius Figulus'tan (öl. m.ö. 45) aktardığı bir dizede rastlanır. Bu dizede bir yandan dindar kişinin Tanrı korkusuna sahip olması gerektiği söylenirken, diğer yandan bu korkunun batıl inanç korkusuna dönüşme tehlikesine dikkat çekilmekte ve batıl inanca dönüşmeyen dindarlık yüceltilmektedir.[7] Gördüğümüz kadarıyla buradaki din kavramı Tanrı korkusudur ve kült-

---

[4] HWPh: 8, s. 632.

[5] el-Cürcani, s. 47; TDV: 9, s. 312 ve 315 vd.

[6] Stolz, Fritz: (1988), s. 10 vd.; WdR: s. 503 vd.; Waardenburg, Jacques: (1986), s. 23 vd.

[7] Karataş, İbrahim Ethem: (2006), s. 110 vd.

sel bir din formundan henüz söz edilmemektedir. Plautus'un (yak. m.ö. 254–184) bir yemek davetini kabul edip etmeme bağlamında kullandığı *religio* sözcüğü, vicdanî bir tavır olarak yorumlanabilir. Bu kullanımından farklı olarak bir kült ve tapınma biçimi anlamıyla Livius'ta (yak. m.ö. 59–m.s. 17) karşılaşmaktayız. Bu dönemden itibaren *religio* ile ilişkili fiiller, kültsel tapınma anlamını bir biçimde içermektedir. Köken itibarıyla *religio* kavramının nesnel bir içeriğe sahip olduğu, ama zamanla öznelleştiği yönündeki teoriye karşın, eldeki filolojik–etimolojik verilere göre bu kavramın hemen her zaman nesnel ilahî bir durumla, ilahî bir görüngüyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Buna dayanarak W. F. Otto (1874–1958) *religio*'nun duygu ifade etmediğini, ilahî olan karşısında zorunlu bir saygı ve özenli bir davranış biçiminde anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Yani *religio* hem külttür hem de belirli davranışları gerektiren ve belirli davranışlardan sakındıran ilahî olan karşısındaki korkudur. Bu anlam belirlemelerinden de anlaşılacağı üzere *religio* sözcüğü, Roma dininin en temel iddialarını ifade eden bir kavram hâline gelmiştir. Cicero'nun (m.ö. 106–43) bir ifadesinden de anlaşıldığı üzere *religio* ile *pietas* sözcükleri, Tanrıların istedikleri şeylere her zaman özen gösterilmesi ve vicdanen dikkat edilmesi gerektiğine işaret eder. Roma'nın bir şeyler isteyen Tanrıları ilahî varlıklardır ve ne bir şekille ne de mitolojik bir karakterle tanımlanabilirler. Cicero bir başka yerde şöyle bir tanımlama yapmaktadır:

> Religio insanları, Tanrısal olarak isimlendirdikleri daha yüce bir doğa düzenine hizmet etmeye, ibadette bulunmaya götürür.[8]

Hıristiyanlığın Roma mirası üzerinde kiliseleşmeye başladığı andan itibaren *religio* sözcüğünün Hıristiyanlıkla

[8] HWPh: 8, 633 vd.

özdeş olarak kullanılmaya başladığını görürüz. Artık din Hıristiyanlıktır, Hıristiyanlık da gerçek dindir. Tüm Orta Çağ boyunca *religio* sözcüğü yalnızca Hıristiyanlığı ifade için kullanılırken, bazı nüanslarla birlikte Hıristiyan imânını, Tanrının yüceltilmesini, Tanrısal iradenin kabulünü ve Tanrının isteklerinin yerine getirilmesini ifade edecek biçimlerde de kullanılmış ve yorumlanmıştır.[9]

Din kavramının Orta Çağ boyunca felsefe tarafından ele alınmamasının, kavramsallaştırılmamasının temelinde, felsefenin teolojinin yardımcı disiplini olarak varlığına devam etmesi olgusu yatmaktadır. Orta Çağda din kavramı hakkındaki yorumlara değinmiyor olmamızın nedeni, bu dönemde dinin Hıristiyanlık merkezli olarak anlaşılması, din dendiğinde yalnızca Hıristiyanlığın akla gelmesi ve diğer inanç–kült formlarının din-öncesi veya bozulmuş dinî tavırlar olarak görülmesidir.

Felsefenin teolojiden bağımsız en önemli çıkışını Thomas Hobbes (1588–1679) yapmıştır. Ona göre din bir tohum olarak *doğal durumda* vardır; doğal durumda dinin kendisinden değil, tohum hâlinden bahsedilmelidir. Bu *tohum*un varlık nedeni, son nedenlerin bilinememesinden doğan korkudur. *Leviathan*'daki temel önermeler şöyledir: **I.** Din insana özgüdür; **II.** İlk olarak, nedenleri bilme arzusundan; **III.** Şeylerin başlangıcının düşünülmesinden; **IV.** Şeylerin birbirini izlediğinin düşünülmesinden; **V.** Dinin doğal nedeni gelecek kaygısıdır; **VI.** Gelecek korkusu yüzünden, insanlar görünmeyen şeylerin gücünden korkarlar; **VII.** Gelecek korkusu yüzünden, insanlar görünmeyen şeylerin soyut olduklarını düşünürler.[10] Bu ifadelerden ortaya çıkan, dinin insanın doğal durumuna ait bir duygunun biçimlenmiş şekli olarak anlaşılması gerektiğidir.

Spinoza'da (1632–1677) ise yalnızca varlık değil bilgi de Tanrıdan bağımsız bir şekilde mümkün olamayacağı için,

---

[9] Karataş, İbrahim Ethem: (2006), s. 111.

[10] Hobbes, Thomas: (2008), s. 82 vd.

doğadaki her şey kendi içinde Tanrı kavramını barındırır. Ama gene de bu, dinin doğal duruma ait olduğu anlamına gelmez. Spinoza'da din, Tanrının varlığına inanmaktan ayrı bir şey olarak Tanrı karşısında itaat ile kültsel davranışlar bütünüdür.[11]

J. Locke'a (1632–1704) göre dini ne felsefî olarak ne de politik olarak ele alabiliriz; çünkü akıl ile imân arasında aşılamaz bir sınır vardır. Locke dinin ne olduğunu, dinî ve kültürel tolerans ile Hristiyanlığın akliliği bağlamında ele almayı dener. Ona göre gerçek kurtarıcı bir din, insan zihninin kendi kendisini ikna etmesinden ortaya çıkar. Bir eylem olarak da din kült ve ibadettir.[12]

G. W. Leibniz (1646–1716) ise teodise yani kötülük sorunu bağlamında akıl ile imânın uyumluluğundan hareket eder. Özellikle P. Bayle'e (1647–1706) karşı ileri sürdüğü düşüncelerinde din kavramını belirlemeye çalışmıştır. Ona göre din ile aklın karşı karşıya konması yanlıştır; çünkü en saf, en aydınlanmış din İsa Mesih'in dinidir ve bu Hıristiyan dini doğal olduğu için akılla çelişik değildir. Bu görüşüyle Leibniz, doğal din ile vahiy dini ayrımına karşı olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.[13]

Leibniz'in din konusundaki görüşlerine şiddetle karşı çıktığı P. Bayle dini işlevci-işlevselci bir bakış açısıyla değerlendirmekten yanadır. Ona göre dinin ahlakî bir katkısı yoktur, ama sosyal düzen ve devlet yapısı için faydalı olduğundan tolere edilebilir.

Kısaca dile getirdiğimiz bu düşüncelerden anlaşılacağı üzere din kavramı 1700'lere kadar önemli bir dönüşüm geçirmemiştir. 17. yüzyılın sonlarına doğru beliren, o zamanlar önemi fark edilmeyen, din kavramının içeriğinin anlaşılmasında Hıristiyanlığın daha az merkezî rol oynamaya başladığı bir dönüşüm görmekteyiz. Bu dönüşüm,

---

[11] Spinoza: (2007), s. 57 vd. ve 163 vd.

[12] Locke, John: (1836), s. 25-33, 239, 351-358, 404, 411.

[13] Leibniz, G. W.: (2009), s. 84-88, 119, 151 vd.

daha sonra *religio naturalis* (doğal din) kavramının ortaya çıkmasına dayanak olacaktır. 18. yüzyıldaki deist düşüncelerin temelinde de bu doğal din, doğal teoloji düşüncesi yatmaktadır. J. Böhme (1575–1624), G. Bruno (1548–1600), R. Descartes (1596–1650) gibi önemli düşünürlerde din kavramının hemen hiç tartışılmamasının nedeni, hâlâ dinin bir kült ve bir ibadet biçimi olarak anlaşılmasında yatmaktadır diye düşünüyoruz. Bu kabullerin sonucunda böyle bir kültsel alanın, felsefî olarak değerlendirilmesi uygun görülmemiştir.[14]

18. yüzyıl, din hakkındaki tartışmaların zirveye ulaştığı çağdır. Bu yüzyılda din kavramı problematik hâle getirilmiş, mevcut dinlerden bağımsız olarak dinin gerçek bir özünün olup olmadığı tartışmaları yapılmış, dinlerdeki eksikliklerin giderilip giderilemeyeceği sorulmuş, nihayetinde de dinin gerekliliği konusunda kuşkular dile getirilmeye başlamıştır. Bu dönemdeki din çalışmalarında bazı kavramların da doğduğunu görürüz: Din İnkârı, Ateizm, Doğal Din, Özel Din, Halk Dini.

Dinin kültler ve ritüeller yoluyla Tanrının yüceltilmesi olduğu düşüncesi, bu yüzyılın din tanımlamalarında hâkim bir görüş hâlini almıştır. Christian Wolff (1679–1754) dini, *Tanrıya ibadet tarzı (modus)* olarak tanımlarken, Condillac (1714–1780) da *Tanrıya karşı yapılan kültsel eylem* diye tanımlamaktadır. Bu yüzyılda başlığında din sözcüğü geçen kitapların çoğunda, din kavramının içeriği hakkında tartışmalar göremesek de, dönemin din karşıtı hareketleri olarak görülen deizm, spinozacılık, ateizm akımlarına karşı Hıristiyan inancını savunma çabası içerisinde olduklarından, din ile Hıristiyanlık arasında bir özdeşlik kurulduğunu, Hıristiyan merkezli bir din anlayışının hâkim kılınmaya çalışıldığını görmekteyiz. Tartışmaların en uç örnekleri İngiltere'de yapılmıştır. *Doğal Din* veya *Akıl Dini* ile *Vahiy Dini* kavramlarının karşı karşıya getirilerek tartışıl-

[14] HWPh: 8, s. 651 vd.

dığı ilk ülke İngiltere'dir. Aklî olması gerekliliği iddiası ile dinin akılla temellendirilmesi, bir yandan Deist tavırları ortaya çıkarmış diğer yandan da din ile akıl arasında uyum olduğunu gösterme çabalarını nicelik ve nitelik bakımından arttırmıştır. Gene bu yüzyılda İngiltere'de dinin gizemli yanları, imândan çok ahlakî yanları vurgulanmaya başlamıştır.[15]

D. Diderot (1713–1784) erken dönem yazılarında, ahlakî değerleri teşvik eden dini kabul edeceğini belirtmektedir. Ona göre kültsel özellikler taşımayan, vahiy ve kehanetlere dayanmayan, antropomorfik Tanrı tasarımları sunmayan bir din, akıl dinidir ve ancak bu hâliyle ebedî–evrensel bir din olarak kabul edilebilir. Bu düşünceleriyle Diderot'nun deizmin bir yorumunu sunduğunu söyleyebiliriz. Montesquieu (1689–1755) da dini sosyal düzen ve devlet kuruluşu ve işleyişi bağlamında değerlendirirken doğal dini öncelemekte, dinlerin çokluğunu ise insan karakterine bağlayarak antropolojik bir açıklama sunmaktadır.[16] Felsefede Feuerbach'ın (1804–1872) dini yansıtma teorisiyle açıklama girişiminin sosyal yaşantı bağlamındaki ilk örneğini Montesquieu'da gördüğümüzü söyleyebiliriz. Voltaire (1694–1778) Hıristiyanlığa oldukça olumsuz ve sert bir tavır göstermişse de dinin ahlakî niteliğini ve sosyal yönünü önemseyerek, hiçbir dine sahip olmamaktansa kötü bir dine sahip olmanın ahlakî bakımdan daha tercih edilir bir durum olduğu sonucuna varmaktadır.[17] Voltaire'in bu görüşleri çelişkili ve tutarsız bir yorum olarak kalmıştır. J. J. Rousseau (1712–1778) vahiyden bağımsız doğal bir din kavramını tercih etmektedir. Ona göre devlet yapılanmasında ve sosyal düzen içerisinde vahiy dininin faydalı olabileceği görüşü kesinlikle yanlıştır. Rousseau bu görüşün tam aksine, pozitif ya da başka bir ifadeyle vahiy dinlerini kesin-

[15] HWPh: 8, s. 653 vd.

[16] Montesquieu, C.: (1989), s. 459 vd.

[17] Voltaire, F. M. A.: (1977), II. cilt, s. 386 ve 391 vd.

likle olumsuzlamakta, olumsuz işlevlere sahip olduğunu söylemektedir. Bu görüşlerine dayanarak onun dini felsefî olarak değerlendirmediğini, daha çok politik açılımları ve sosyal işlevleri bakımından bir din değerlendirmesi yaptığını söyleyebiliriz. Rousseau'yu da işlevselci din tanımı yapanlar arasında saymak mümkündür.[18] Helvétius (1715–1771) ile d'Holbach (1723–1789) gibi radikal din eleştirmenleri ise, pozitif ya da doğal din ayrımı yapmaksızın, dinin olumlu hiçbir yanının olmadığını, hatta özellikle ahlakı olumsuz yönde etkilediğini ileri sürerler. Özellikle d'Holbach, Yüce Varlık ile gelecek yaşam düşüncelerinin ahlakî çöküntünün temel nedeni olduğunu, ahlakın insan ile yüce güçler arasında var olduğu düşünülen hayalî ilişkilere indirgenmesiyle insanın dünyadan, dolayısıyla ahlakî davranışlardan uzaklaştığını, zihninde hayalî bir ahlak sistemi kurduğunu ileri sürmektedir. La Mettrie (1709-1751) yüce bir varlık düşüncesine karşı çıkmamakta, fakat tarihsel olaylara dayanan, yani pozitif bir dinin erdemle zorunlu olarak çelişeceğini düşünmektedir.

Almanya'da Lessing (1729–1781), Hıristiyanlığı yararlı işlevleri bakımından kısmen olumlasa da, doğal din kavramına daha yakın durmaktadır. Ona göre pozitif dinler, insanlık tarihindeki zorunlu yerlerini almışlardır. Fakat hiçbir pozitif din, mutlaklık ve evrensellik iddiasında bulunamaz, bulunmamalıdır. M. Mendelssohn (1729–1786) ise Hıristiyanlığa hiçbir yararlı işlev atfetmeyerek doğal yani akıl dininin tek gerçek din olabileceğini ileri sürer; çünkü Tanrının bizden ibadet istemesi, karşısında kültsel davranışlar sergilememizi talep etmesi Tanrı kavramıyla uyuşmaz. Ancak doğal din/akıl dini bizi önce kendimize sonra ötekine karşı sorumlu tutan ahlakî ilkeler içerebilir. Mendelssohn'un ibadet ile din arasında yaptığı bu keskin ayrım, din kavramı tartışmaları tarihindeki önemli dönüm noktalarından biridir. Onun ilginç görüşlerinden biri de

[18] Rousseau, J. J.: (1997), s. 146 vd.

Yahudiliğin vahiy dini değil, bir yasama dini olduğudur. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı yazarlar, Kant'ın (1724–1804) pratik felsefesinin de etkisiyle, akıl ile ahlak üzerinde temellendirilen bir din kavramını benimsemişler, böyle bir dinin kavramsal içeriğini genişletmeye çalışmışlardır.[19]

Alman idealizminin en temel iddiaları din ve Tanrı kavramı çevresinde kendi ifadesini bulmuştur diyebiliriz. Aydınlanmacı doğal din/akıl dini kavramına karşı Alman idealizminde vahye dayanan din kavramı yeniden vurgulanmaya başlamış, ama vahiy klasik bir vahiy anlayışının dışında yorumlanmıştır. J. G. Hamann (1730-1788) vahiy dininin doğal dinden daha doğru bir din kavramı oluşturduğunu söyleyen ilk Alman idealistidir. Ona göre dinin temeli bizim bilgi yetimizin sınırlarının dışındadır. Ama gene de aydınlanmacı görüşlerin etkisi Hamann'da da görülmektedir: Dinî Dogmatik ile Kilise Hukuku dinin ruhuna yabancı iki kurgudur. J. G. Herder (1744-1803) de aklî ve ahlakî din kavramına şiddetle karşı çıkarak, dinin yeryüzünün en eski, en kutsal geleneği olduğunu, kültürün de bilimin de dinden doğduğunu, bu nedenle yaşam için gerekli olan her tür yönelimin ve tavrın belirlenmesinin ancak vahiy dini ile mümkün olabileceğini söylemektedir.[20] Kant'ın kritiklerinde de din *bütün ödevlerin Tanrısal emirler olarak bilinmesi* diye tanımlanmaktadır. Bu vurguyla din ile ahlak arasında bir yakınlaştırma yapıldığını söyleyebiliriz.[21] Kant *Die Religion* isimli son eserinde, dini antropolojik olarak olumlasa da geleneksel dinlerin ahlakî olmayan unsurlarını fetişizm ve putperestlik olarak niteler.[22] Kant'ın dini ahlak ile özdeşleştirmesi 20. yüzyıla kadar etkilerini değişik biçimlerde gösterecektir. Fichte (1762–1814) de dinin özünü, Tanrının ahlakî yasa koyucu

[19] Günenç, Mehmet: (2016), s. 155 vd. ve 189 vd.
[20] HWPh: 8, s. 657 ve 667 vd.
[21] Günenç, Mehmet: (2016), s. 201 vd.
[22] Müller, Klaus: (2000), s. 352; HWPh: 8, s. 674 vd.

olarak kabul edilmesinde görür.[23] Schelling (1775–1854) din kavramından çok, mutlak ve mutlağın mutlak-olmayanla (sonluyla) ilişkisini ele almayı öncelemektedir. Daha önce kısaca değindiğimiz üzere, Alman idealizmi vahye değer atfederken, bu kavramı pozitif dinlerin mesaj biçiminde doğruluk ve gerçeklik iddiasıyla ilettikleri vahiy olarak anlamadıklarını yeniden hatırlamakta yarar var. Özellikle Schelling'de vahiy bireysel esinlenme olarak anlaşılmaktadır. Daha evrensel bir vahiyden bahsettiği durumlarda kastettiği, sonsuzun sonluyla olan ilişkisidir. Hegel (1770–1831) ise, nesnel din ile öznel dinin ilişkisini önemli görmektedir. En sert eleştirilerinden birini F. D. E. Schleiermacher'in (1768–1834) din tanımına karşı geliştirmiştir, Schleiermacher'in mutlak bağlılık duygusu olarak ifade ettiği din kavramına, köle-efendi diyalektiği görüşünden hareketle alaycı bir biçimde karşı çıkmıştır. Dizgesinin sınırları içerisinde ve bir sonucu olarak Hegel dini, mutlağın kendisiyle ilişkisi ve kendisini tanıması olarak tanımlar. Din tanımı konusunda Hegel'in dikkat çeken bir katkısı olmamıştır. Onun felsefî teolojiye en büyük katkısı mutlak kavramıyla ilgili düşüncelerinde görülecektir. Erken dönem Alman Romantik akımının önemli şairi ve düşünürü Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg, 1772–1801) dini sevgi kavramıyla tanımlamayı denemektedir. Ona göre din, imânda temelini bulan, kalpten bile bağımsız mutlak sevgidir. Alman romantizminin bir diğer önemli şair ve filozofu K. W. F. Schlegel (1772–1829) de dinin asıl unsurlarının şiir ile felsefe olduğunu söyler.[24] Ona göre dinin en iyi ifade biçimi sanatta kendini gösterir. Protestan teolojinin günümüze kadar devam eden eğitim programını şekillendiren teolog ve filozof Schleiermacher dinin ahlakla olan ilişkisini vurgulasa da özellikle dinin diğer bütün beşeri alanlardan ba-

[23] Aliy, Abdurrahman: (2011c), s. 335 vd.; Schmidt, Josef: (2003), s. 32.
[24] HWPh: 8, s. 676 vd.

ğımsızlığını kanıtlamaya çaba göstermiştir. Ona göre din, mutlak bağlılık duygusudur.[25] Dinin özellikle Tanrı ve insan arasındaki ilişki biçimi bağlılık olarak kendini göstermelidir. Spinozacılığı ateizm olarak tanımlamasıyla ünlü F. H. Jacobi'nin (1743–1819) din tanımı da bu bağlamda ilginçtir. Ona göre din, evrenin varlığı, evrenin var oluşu hakkında bir öğreti değil, en yüce varlık ve insanın en yüce varlıkla olan ilişkisi hakkında bir bilgi türüdür.[26]

Antropolojik-fenomenolojik karşılaştırmalı din bilimleri araştırmaları ve din felsefesinin gittikçe bağımsız bir disiplin hâline gelmesi 19. yüzyılın tamamında ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan din kavramı tartışmalarını derinden etkilemiştir. Bu dönemde felsefecilerden çok teologlar ile din bilimcileri bu kavramın içeriğini belirlemeye çalışmışlardır. Burada din kavramını felsefe bağlamında ele almak istediğimizden, karşılaştırmalı din bilimlerindeki tartışmalara değinmeyeceğiz. Bu nedenle, dönemin düşünürlerinin din kavramı üzerine düşünceleriyle konumuzu tamamlayacağız.

Feuerbach (1804–1872) dini, yansıtma teorisiyle açıklar. Ona göre din, insanın kendi varlığını Tanrısal varlık olarak görmesinden başka bir şey değildir.[27] K. Marx da (1818–1883) dini, insan eseri olarak tanımlarken dini antropolojik bir olgu olarak yorumlayan Feuerbach'a yakın durmaktadır. Marx'a göre din, insanın dünyadaki sınırlılığını ifade eden bir ideolojidir.[28] Schopenhauer'e (1788–1860) göre din halk metafiziği olduğundan alegori örtüsünün arkasına gizlenen bir olgudur. Din mitler yoluyla inanmaya yatkın, inanmaya arzulu kitlelere bir yaşam yorumu sunar. Toplumsal bakımdan olumlu yanlarından bahsedebilsek bile aslında bir yalan biçimidir.[29] Nietzsche'ye (1844–1900) göre

---

[25] Aliy, Abdurrahman: (2011b), s. 91 vd.
[26] HWPh: 8, s. 678.
[27] Aliy, Abdurrahman: (2014), s. 41 vd.; Stolz, Fritz: (1988), s. 24.
[28] HWPh: 8, 687.
[29] Aliy, Abdurrahman: (2005b), s. 52 vd.

ise, Schopenhauer'den tek farkı, dinin toplumsal bakımdan olumlu bir yanı da yoktur. Din ne doğrudan ne de dolaylı, ne dogma olarak ne de alegorik bakımdan herhangi bir gerçekliği ifade etmez.[30] A. Comte'a (1798–1857) göre ise din, insanlığın entelektüel evriminin aşılmış ve geride kalmış bir aşamasıdır. Comte'a yakın durarak J. S. Mill (1806–1873) de dini insanlığın geride bıraktığı bir aşama olarak görmektedir. Herhangi bir din tanımı yapmamaya özellikle özen gösteren W. James (1842–1910) dini yararcı, deneyimci bir içerikle anlamaya çalışmıştır. S. Freud (1856–1939) dini nevrotik bir hastalık, gerçeklik konusunda çözülemeyen sorunlara ve suçluluk duygusuna karşı geliştirilmiş bir hastalık olarak tanımlamaktadır.[31] Aslında Freud'un doğrudan söylediğini dolaylı ve yumuşatarak ifade eden C. G. Jung'a (1875–1961) göre dinler büyük psikoterapik sistemler olarak görülmelidir.[32]

20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra felsefî din tanımlarıyla karşılaşmayız. Din tanımı artık teologların, karşılaştırmalı dinler tarihçileri ile din bilimcilerinin alanına ait sorun olarak devam etmektedir. Dinin felsefe tarafından tanımlanıp tanımlanamayacağı, felsefî teolojinin imkânı konusundaki kabul ile ilgili tavra bağlıdır.

Teoloji

Teoloji, Antik Yunan felsefesinin bir kavramıdır. "Tanrı bildirimi", "Tanrılar ya da Tanrısalla ilişkili şeyler hakkındaki açıklama, öğreti, konuşma" anlamlarına gelen Yunanca *teologia* sözcüğünün Türkçe karşılığını İlahiyat olarak verebiliriz. Kökenindeki anlam, Tanrı hikayelerini şarkı biçiminde söylemek ve aktarmaktır. İlkin sözlü ve müzikal anlatım biçiminde başlayan teoloji, sonraları yazılı hâle getirilerek Tanrılar hakkındaki derlenmiş hikâyeler anla-

---

[30] Schmidt, Josef: (2003), s. 30.

[31] Stolz, Fritz: (1988), s. 159 vd.

[32] HWPh: 8, s. 689 vd.; Stolz, Fritz: (1988), s. 163 vd.

mını edinmiştir. Homeros, Hesiodos ve Attika trajedileri, Tanrıların derlenmiş hikayelerine iyi birer örnektir. Bu yazılı metinlerde Tanrıların eylemleri, işleri belirli bir zaman ve mekân ile bağlantılı anlatılır. Tanrıların değişik biçimlere bürünerek değişimlerinden (*metamorfoz*) ve insanlarla karşılaşmalarından bahsedilir. Tanrıların hem sözlü ve müzikal anlatımı hem de yazılı biçimdeki anlatımı olan teoloji bu dönemde çoktanrılıdır. Tanrılar hakkındaki mitolojik bu anlatı biçiminin ilk defa teoloji olarak isimlendirilmesiyle Platon'un *Devlet*'inde karşılaşmaktayız. Platon şairlerin Tanrılar hakkındaki anlatılarını ve anlatış biçimlerini eleştirmekte, Tanrıların ancak iyi şeylerin nedeni olduklarını, değişmez ve zamansız olduklarını, bu nedenle Tanrılar hakkında konuşurken şairlerin yaptığı gibi özensizce konuşulmaması gerektiğini söyler.[33] Aristoteles için de teoloji mitlerin şiir formunda aktarımıdır. Teologlar mitolojinin şairleridir; Hesiodos ve Homeros bunun en bilinen örnekleridir.[34] Platon'da başlayan teolojinin içeriğini belirleme çabası Aristoteles'te son noktasına varır. Ona göre teoloji, pratik ve teorik bilimlerin zirvesidir, hatta matematik ve fiziği de aşar.[35] Stoacılar da teolojiyi mitolojiden ayırmaya, başka bir ifadeyle arındırmaya çabalamışlardır. Üç teoloji türünden bahsedilebileceğini söylerler: Filozofların Tanrının doğasını ele alan teolojisi, yani *Doğal Teoloji*; şairlerin *Mitsel Teolojisi* ve kanun koyucuların *Politik Teolojileri*.[36] Stoacıların yaptığı bu üçlü teoloji ayrımının Augustinus'u (m.s. 354–430) etkilediğini biliyoruz. Augustinus'a göre de mitsel teoloji, şairlerin Tanrıların dünyasına ilişkin anlatımlarıdır. Politik teoloji devletin resmî dinini, dinî kurumlarını ve kültlerini ifade etmek için kullanılmalıdır. Ona göre en doğru teoloji biçimi doğal teolojidir ve tek gerçeklik olarak kendi doğasını açan, açığa çıka-

---

[33] Platon: (2002), 379a ve b.; krş. HWPh: 10, s. 1080.

[34] Aristoteles: (1985-1993), 983b 10 vd.

[35] Aristoteles: (1985-1993), 983a 6 vd.

[36] Schmidt, Josef: (2003), s. 28.

ran kutsalın ne olduğunu inceler; bu doğal teolojinin temsilcileri de felsefecilerdir. Augustinus'a göre yalnızca doğal teoloji, bunu felsefî teoloji olarak da okuyabiliriz, gerçek dine yakındır. Gerçekliği ve Tanrının doğasını rasyonel bir düşünüşle kavrama iddiasındaki Yunan felsefesinin tamamı da, bu nedenle, doğal teoloji olarak görülebilir.[37]

Felsefî teoloji ile mitsel teoloji, Yeni Platonculukta birleşmiştir. Hıristiyanlıkla birlikte teoloji kavramı dinî ve mistik bir içerik kazanmıştır. Hıristiyanlığın sonraki dönemlerinde teoloji kavramı gittikçe daha dogmatik bir karakter kazanmış, dogmaların öğretisi ve savunusu anlamında kullanılmıştır.[38] Batıda Orta Çağ boyunca bu kavram sadece teologların ilgi alanında kalmış, içeriği her zaman Hıristiyanlığın imân esaslarıyla açıklanmıştır. Bu açıklamalarda vurgu bazen teslis öğretisine, bazen de Tanrının vahyine yapılmıştır. Tüm Orta Çağ boyunca, hatta bazı yazarlar söz konusu olduğunda 18. yüzyıla kadar dinî teolojiye daha fazla vurgu yapılmış, teoloji denince yalnızca dogmatiği temsil eden bir disiplin anlaşılmıştır. Schleiermacher'den günümüze kadar, teolojinin ne olduğu, içeriğinin ne olması gerektiği konusunda yapılan tartışmalar gene ve yalnızca teologların çevresinde yürütülmüştür. 18. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar yapılan felsefî teoloji denemeleri, teoloji yapma iddiasında olmaksızın, yalnızca Tanrı hakkında düşüncelerin dile getirilmesi biçiminde ilerlediği için, teolojinin tanımı felsefenin ilgi alanına girmemiştir diye düşünmekteyiz.

Doğal Teoloji

Mitlerin ve kutsal kitapların ortaya koyduğu din ile felsefî düşüncenin başlangıcından itibaren yalnızca akıl yoluyla ulaşılmaya çalışılan Tanrı tasarımı, Tanrı bilgisi ve öğretileri arasında her zaman karşılıklı ve karmaşık bir

[37] Jaeger, Werner: (2011), s. 16 vd.
[38] HWPh: 10, s. 1081.

ilişki olmuştur. Bu ilişki Antik dönemden beri canlı ve gergin bir şekilde devam ettiyse de bu ilişki üzerine spekülatif tartışmaların yapılması görece yeni bir durumdur. Ancak Yeni Çağda doğal teoloji ile doğa-üstü dinî teoloji arasında bir ayrım yapılmaya başlamıştır. Bunun ilk defa sorunsallaştırılması, Francisco Suares'in (1548–1617) 1597 yılında yayımlanan *Disputationes metaphysicae* isimli eserine karşı yazılan yazılar sayesinde olmuştur. Suares'e karşı yazılan yazılarla birlikte başlayan tartışmalar sonucunda doğal teoloji genel bir tanıma ulaşmıştır: Tanrının varlığına ve doğasına dair bilginin, doğa-üstü bir vahye ya da kutsal bir metne dayanmaksızın, insanın doğal bilme yetilerinin yardımıyla elde edilebileceği bir alan.[39] Tanrının varlığı konusunda lehte ve aleyhte kanıtlar üzerinde düşünmek artık doğal teolojinin alanına ait olarak görülmeye başlamıştır.[40] Bunu yaparken yalnızca akla dayanma iddiasından dolayı da dinî teolojiden kesinlikle ayrılmaktadır.

Doğal Teoloji kavramına genel olarak iki yaklaşım tarzı söz konusudur:

I. Doğa kitabından, yani varlıktan ve varoluştan okumak. Bu *Fiziko-Teoloji* olarak da isimlendirilmiştir.

II. Aklın doğal bir ışık olarak kabul edilmesi sonucunda, her tür bilginin akıl ile ulaşılabilir olduğu düşüncesi. Buradan da "Akıl Dini" ve "Rasyonel Teoloji" kavramları doğmuştur.[41]

20. yüzyılın din bilimcileri tarafından kullanılan "doğal din" kavramı, "ilkel din" kavramını kullanmaktan kaçınmanın sonucu olarak türetilmiş bir kavramdır, bu bakımdan bizim kullandığımız *doğal din* kavramıyla bir ilişkisi yoktur ve karıştırılmamalıdır.

İlk Çağ ve Orta Çağ boyunca doğal teoloji kavramı, dinî teolojinin karşısında ayırt edici bir nitelik olarak kullanıl-

[39] Müller, Klaus: (2000), s. 352 vd.
[40] Taliaferro, Charles: (2009), s. 1.
[41] HWPh: 8, s. 714.

mamış, bu kavramın ilk defa dinî teolojiden farklı bir disiplini ifade ettiği anlayışı 16. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Doğal teoloji kavramının ilk kullanım tarzlarında vurgu Tanrıya değil dinedir. Yani bu kavram felsefî bir içerik kazanmadan önce insanın doğal olarak din duygusuna sahip olduğunu ifade etmek ve doğal din ile pozitif bir din olarak kabul edilen Hıristiyanlık arasında ayrım yapmak için kullanılmıştır. Doğal Teolojinin felsefî bir etkinlik olduğunu ilk olarak Stoacılar dile getirmiştir. Onların mitsel, politik ve doğal teoloji ayrımı Augustinus üzerinden Hıristiyan dünyayı etkilemiştir. 17. yüzyıldan itibaren doğal teolojiyi, artık metafiziğin bir alt disiplini olarak görmeyen bir yönelim başlamışsa da, 18. yüzyıla kadar hâlâ metafiziğin bir dalı olduğu görüşü akademik çevrelerde hâkim konumda olmuştur.

Yeni Çağdan itibaren doğal teoloji konusunda önemli eserler kaleme alınmıştır. Descartes: *Meditasyonlar*; John Locke: *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*; Georges Berkeley: *Hylas ve Philonous Arasında Üç Diyalog*; Leibniz: *Teodise*. Doğal teolojinin insanın doğasında olduğu görüşünü ısrarla dile getiren Leibniz'e göre doğal teolojinin ve doğal dinin gerçekleri içimizde vardır; hatta Tanrının varlığı ve birliği, ruhun ölümsüzlüğü de bizim doğamızın bir parçasıdır. David Hume'un *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserleri, doğal teoloji tartışmalarının içinden yükselen en sert doğal teoloji eleştirileridir. Hume'un en önemli katkısı, Tanrı kanıtlamalarının sorunlarını ortaya koymak olmuştur. Kant'ın kritiğinde ise doğal teoloji, metafiziğin içinde görülmüş ve bu nedenle de ayrı bir konu olarak ele alınmamıştır.[42]

Doğal teoloji tartışmalarının Kıta Avrupası'ndan daha yoğun bir biçimde İngiltere'de yapıldığını görüyoruz. Metafizikten bağımsız doğal teoloji anlayışının 17. yüzyıl İngiliz düşünürlerinde hâkim hâle geldiğini söyleyebiliriz.

[42] HWPh: 8, s. 716 vd.

İngiltere'de doğal teoloji konusunda yazılan en önemli eser Ralph Cudworth'un (1617–88) *The True Intellectual System of the Universe* isimli çalışmasıdır.

Katolik dünyada doğal teoloji görece geç bir tarihte, 1870 tarihli I. Vatikan Konsilinde kabul edilebilir görülmüş ve olumlanmıştır.[43]

20. yüzyılda doğal teolojiye en olumsuz tepkiyi ünlü Protestan teolog Karl Barth (1886–1968) göstermiştir. İnsan aklının ve bilgisinin Tanrıya hiçbir şekilde ulaşamayacağını vurgulayan ifadeleri o kadar keskindir ki, hiçbir dönemde doğal teoloji bu kadar sert ifadelerle yadsınmamıştır diyebiliriz.[44]

Din Felsefesi

Bir önceki doğal teoloji başlığı altında gördüğümüz üzere, din ve Tanrı hakkındaki düşüncelerin ve yaygın inanışlara karşı yapılan eleştirilerin başlangıçtan beri felsefenin temel konuları arasında olduğunu biliyoruz. Fakat Din Felsefesi adı verilen felsefî disiplin, aydınlanmanın sonlarına doğru doğal teoloji tartışmaları bağlamında ortaya çıkmıştır. İlk defa bu kavram S. von Storchenau'nun (1731–1798) 1772 tarihli *Din Felsefesi* (*Die Philosophie der Religion*) isimli eserinde görülmektedir. Yedi ciltten oluşan bu eser her ne kadar *Din Felsefesi* başlığı taşısa da, doğal teoloji ile dinî teoloji arasında uyumun olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu çalışmada yeni olan, kullanılan başlıktır. Storchenau'nun eserinde din felsefesi bağımsız bir felsefe disiplini olarak görülmemekte, Katolik apolojisinin yardımcı bir alt dalı olarak ele alınmaktadır. Bu eser yayınlandığı dönemde kullanılan başlık nedeniyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Dinî teoloji tarafından yöneltilen eleştirilerin merkezinde, dinin felsefe yoluyla desteklenmesinin ve olumlanmasının gereksizliği ve de imkânsızlığı düşün-

[43] Müller, Klaus: (2000), s. 352.
[44] HWPh: 8, s. 726.

cesi kendini gösterir. J. F. Kleuker (1749–1827) din felsefesi kavramını Kant'ın ahlakî din kavramı ile ilişkilendirerek, bağımsız bir din felsefesi disiplini oluşturma yönünde ikinci önemli girişimde bulunmuş bir din bilimci ve filologdur. Ona göre din felsefesi, saf dinin ne olduğunu bize öğretir ve insan için gerekliliğini ortaya koyar. Burada da hâlâ teoloji ile apolojinin (teolojik savunma bilimi) yardımcısı olan bir din felsefesi kavramıyla karşı karşıyayız. Bildiğimiz kadarıyla din felsefesinin bağımsız bir felsefe disiplini olduğu düşüncesiyle ilk defa J. C. G. Schaumann'ın (1768–1821) *Din Felsefesi* isimli eserinde karşılaşıyoruz. Fichte de 1795 yılında verdiği bir dersinde, kendi din felsefesini *felsefî din öğretisi* veya *din teorisi* olarak isimlendirmiştir.[45] J. G. Herder (1744–1803) Kant'ın din felsefesini alaycı bir şekilde eleştirerek din felsefesi adını taşımasının imkânsız olduğunu iddia eder. F. Schlegel de (1772–1829) Spinoza'nın, Platon'un ve J. Böhme'nin felsefelerini gerçek din felsefesi olarak isimlendirmekte, din hakkındaki bütün düşüncelerin din felsefesi olarak nitelendirilmesi gerektiğini söylemektedir.[46]

Din felsefesinin kavramsal sınırlarının belirlenmesinde Schleiermacher'in erken dönem eseri *Reden* [*Din Üzerine Konuşmalar*] birçok farklı tartışmaya zemin oluşturmuştur. Bu çalışmadaki ana düşünce, dinin insanın duyguları bağlamında anlaşılması gerekliliğidir. Geç dönem eserlerinde ise Schleiermacher, din felsefesini tarihsel bir disiplin olarak anlamaya yönelmektedir. Bu anlayışına göre din felsefesi, karşılaştırmalı dinler tarihine yaklaşmak durumundadır.[47] *Din Felsefesi Dersleri* isimli eserinde Hegel, din felsefesini hem tarihsel hem de spekülatif biçimde ele almaya çalışmaktadır. İlk dönem eserlerinde dini, saf ideanın kendini doğada ve Tanrıyı temaşada gerçekleştirdikten sonra

[45] Aliy, Abdurrahman: (2011c), s. 336 vd.
[46] HWPh: 8, s. 748 vd.
[47] Aliy, Abdurrahman: (2011b), s. 198 vd.

geri dönmesi olarak nitelendiren Hegel, geç dönem eserlerinde din felsefesini metafizik ve doğal teolojiyle özdeşleştirmiştir. Sağ Hegelci J. E. Erdmann (1805–1892) din felsefesini, dinî bilincin fenomenolojisi olarak tanımlamayı tercih eder. Hegel'in ve sağ Hegelcilerin din felsefesi anlayışı en çok Protestan teologlar tarafından eleştirilmiştir. Eleştirilerinde, aklın değil İncil'in din için ölçüt olması gerektiğinden hareket etmektedirler. Schopenhauer'in din felsefesi eleştirisi bu tartışmaların arasında dikkate değer bir yaklaşımdır. Onun din felsefesi eleştirisi hakkındaki çalışmamızdan kısa bir alıntı bunu göstermek için yeterli olacaktır:

Schopenhauer 'Din Felsefesi' kavramıyla alay ederek onu, 'Zwitter' (çift cinsiyetli), 'Kentauren' (mitolojideki insan başlı, at gövdeli, dört ayaklı yaratık), 'Missgeburt' (sakat doğum) ve birbirine temelde ters iki kavramın bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, anlamsız bir kombinasyon olarak görmektedir. Çünkü ona göre, din ve felsefe içerik, kaynak, metot ve hedef olarak birbirine taban tabana ters iki alandır. Schopenhauer gerçek felsefenin sadece ama sadece felsefî problemlerle uğraşması, başka alanlardan felsefî alana taşınan sorunlarla meşgul olmaması gerektiğini söyler. Ona göre, hakikat yalnızca felsefe yoluyla bulunabilir, dinî otoritelerin bu yolda sağlayacakları bir yarar yoktur. Bu yüzden felsefe ve dini bir kaba koyarak 'Din Felsefesi' yaratıldığında yapılan şey, felsefenin hakikat arayışının başka alanların sorunlarıyla engellenmesidir. Böyle bir kavram, Schopenhauer'e göre, 'insanlığın en yüce ve en asil çabalarının öfkelendirici bir karikatürüdür'.[48]

Bir başka din eleştirmeni ve din felsefesi kavramı karşıtı L. Feuerbach'a göre de din felsefesi disiplini, Hegel spekülasyonundan ve çocukça-fantastik Hıristiyan mitolojisin-

[48] Aliy, Abdurrahman: (2005b), s. 51.

den başka bir şey değildir.[49] Marx da din felsefesini, din eleştirisi biçiminde anlamaktadır.[50]

20. yüzyıla kadar din felsefesi tartışmaları, felsefe alanındaki bu farklı görüşlerden etkilenen teologlar tarafından da yürütülmüştür. Protestan teologlar genel olarak din felsefesini, dogmatiğin yardımcı bir disiplini olarak görürken, Katolik teologlar bağımsız bir felsefe disiplini olarak görmeye daha yakındır. Her iki tarafta da farklı görüşlerin dile getirildiğini görsek de elbette genel panorama yukarıda özetlemeye çalıştığımız şekilde ortaya konabilir.

[49] Aliy, Abdurrahman: (2014), s. 42 ve 46 vd.
[50] HWPh: 8, s. 749 vd.

2
Felsefî Teolojinin İmkânı

Felsefî Teoloji: Felsefe mi? Teoloji mi?

Doğal Teoloji ile Felsefî Teoloji kavramlarının kökeni Antik Yunan düşüncesine uzanır. Felsefî teolojiden önce kullanılan ve aynı zamanda felsefî teoloji anlamına da gelen doğal teoloji kavramı, Augustinus üzerinden Batı düşünce tarihinin ve Hıristiyan teolojisinin bütün dönemlerini etkilemiştir. Augustinus'un kabulüne göre Hıristiyan imânı insanın doğallığında vardır, doğaldır ve Hıristiyanlık yalnızca bu doğal inancın vahiy yoluyla ortaya çıkması ve vahiyle biçimlenmesidir.[1] Bu yaklaşımı, yani Hıristiyan vahyinin (*teologia supernaturalis*) temelini doğal teolojinin (*teologia naturalis*) oluşturduğu düşüncesi, Hıristiyanlıkta her zaman etkin bir yaklaşım olmuştur; günümüzde de din–bilim ilişkileri bağlamında süregiden tartışmalarda teologların dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Teoloji, Yunan düşünüşünün bir ürünüdür. *Teos* ve *Logos* kelimelerinden müteşekkil bu kavramın kurgusunda *Logos*'a verilen önem belirleyicidir. *Teologia*'da asıl olan *Logos*'tur, *Teos* merkezde değildir: Tanrı/Tanrılar hakkında *Logos* aracılığı ile düşünmek, *Logos* ile Tanrıları anlamaya çalışmak ve Tanrılara yaklaşmak.[2] *Teologos*, *Teologia* vs. kavramlar Platon ve Aristoteles'in metinlerinde felsefe tonuyla ortaya çıkar. İlk kullanımına Platon'un *Devlet* isimli eserinde rastlıyoruz.[3] Kavramın açıklamasında mitsel

[1] Jaeger, Werner: (2011), s. 16.
[2] Jaeger, Werner: (2011), s. 18.
[3] Platon: (2002), 379a ve b; krş. Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 14.

Tanrı tasarımı ile rasyonel Tanrı tasarımı arasındaki gerilim önemli bir rol oynamaktadır. Burada *teologia* kavramı, şairlerin Tanrı hakkındaki konuşmalarının eleştirisi bağlamında kullanılmakta, *teologia*'nın ne olması gerektiği söylenmektedir. Aristoteles ise *teologia*'yı bir yandan *İlk İlke*, *İlk Felsefelerin Bilimi*, daha sonra da *Metafizik* diye adlandırırken diğer yandan felsefenin varlık üzerine düşüncelerinin en son hedefi olarak nitelemektedir. Aristoteles ayrıca Hesiodos ve Pherekydes gibi bazı mitsel teoloji temsilcileri için de teolog nitelemesini yapar. Jaeger teolojinin bittiği yerde felsefenin başladığı düşüncesinde olan Aristoteles'in *teologia* kavramını bu şekilde kullanırken bir iç çelişkiye düştüğü görüşündedir. Ama bizce Aristoteles'in *teologia* kavramı için kullandığı ikinci anlam kendi düşüncesi olarak görülmemelidir. Kavramın ilk anlamı olarak ileri sürdüğü "Tanrı hakkında konuşmak" nitelemesini Aristoteles, mitsel teoloji temsilcilerini nitelemek için kullanmaktadır.[4] Jaeger'e göre Platon ve Aristoteles'te teoloji kavramı şu şekilde anlaşılmalıdır:

> ...Teologlar insan düşüncesinin ilkel mitolojik safhasını temsil ederler. Sonraki yıllarda felsefe, rasyonel düzeyde, teologların kendi usullerince uğraştıkları soruna yeniden dönerler... Her iki safhayı da hesaba katacak kadar kapsamlı bir kavram doğar. Platon ve Aristoteles'te bulduğumuz teoloji kavramıdır bu.[5]

Günümüze ulaşan görsel, sözel ve yazılı bütün tarihsel materyaller bize şöyle bir genelleme yapabilme imkânını sunmaktadır: Tanrı hakkında düşünmek, soru sormak, bu sorulara yanıtlar aramak düşünce tarihinin en önemli unsurlarından biridir. Bu konudaki sorular, düşünceler ve yanıt denemeleri ilk olarak din alanında başlamıştır. Tanrı-

---

[4] Aristoteles: (1985-1993), 983b 28 vd.; 1000a 18 vd.

[5] Jaeger, Werner: (2011), s. 19.

sala dair soruların ve düşüncelerin sonucu ortaya çıkan Tanrı tasarımlarının kökleri dinde olsa da, başlangıcından itibaren felsefî düşüncenin en önemli alanlarından biri Tanrı hakkında olmuştur. İnsanın Tanrı/lar ve Tanrısalla ilişki biçimi olarak din, düşünce tarihinin her aşamasında farklı kılıklarda karşımıza çıkmaktadır. Buna dayanarak, dinin insanın felsefe, bilim ve sanat gibi diğer düşünme ve deneyimleme biçimlerinin hepsinden daha bütünlüklü ifadeler kullandığını söyleyebiliriz. Bu önermemizin temelinde, dinin insanî olana dair hemen her şeyi içerme iddiasında olması yatmaktadır: Düşünme, duyumsama, deneyimleme, eyleme. Kurumsallaşarak da din, bireyin yaşam alanlarının tamamını şekillendiren en temel fenomen olmuştur. Her din, varlık ve gerçekliğin bir yorumunu içerir ve de insanı bu yorumun sınırları bağlamında değerlendirir. Dinî bilinç, dinin bütünsellik iddiasının sonucunda, bireyin kendi bilincini ve dünya–varlık bilincini şekillendirmek zorundadır. Bu da anlam arayışı ve neden sorusu ile son bulur. Anlam arayışını ve neden sorusunu insana bırakmayan, kesin ve bütünlüklü bir yanıt vermeyi amaçlayan din ile dinî bilinç felsefeden kesin bir biçimde ayrılır.[6]

Daha önce de belirttiğimiz üzere felsefî teolojinin Tanrı sorunu, ilk olarak dinin Tanrı tanımının ve tasarımının eleştirisi şeklinde başlamıştır. Bu nedenle felsefenin bu sorunu ele alışını anlamak için dinin ne olduğu konusundaki tartışmalara kısaca dikkat çekmek gerekmektedir. Dinin tanımlanmasında ve nasıl bir olgu olduğu konusunda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. En eski tartışma, dinin doğal olarak mı ortaya çıktığı yoksa vahiyle mi doğduğu tartışmasıdır. Bu tartışmanın aslında başka kavramlarla sürdürülmesi olan diğer tartışma, dinin önce politeist mi yoksa monoteist mi olduğu sorunu üzerinden yapılmıştır. Bu tartışmalarda savunulan görüşlerden hangisini ka-

[6] Coreth, Emerich: (2001), s. 17 vd.

bul edersek edelim, öncelikle belirtmemiz gereken dinin insana ait bir olgu olduğudur. Bu ifademizden dine yansıtma teorisiyle yaklaşan din eleştirmenlerinin görüşü anlaşılmamalıdır. Dinin insana ait olduğunu söylerken bizim bilincimizde ortaya çıkan bir olgu olduğunu söylemekteyiz. Bu bakımdan din, algılarımızın ötesinde ve Tanrısalla bağlantılı olduğunu ve içinde yaşadığımız âlemden daha üstün bir gücün yani Tanrının alanıyla ilgili olduğunu iddia etse de bizim bilincimizde ortaya çıkar. İnsan bilincinde ortaya çıkan birçok olgudan farklı olarak din, aşkın gücün, mutlağın, Tanrının bizleri bir amaca yönlendirdiğini, bizlerden bir şeyler istediğini ve bizlerin de bu güce, mutlağa, Tanrıya göre bir anlam oluşturmamız gerektiğini; nihayetinde bu gücü, bu mutlağı, bu Tanrıyı ritüeller yoluyla ve ibadetler aracılığıyla yüceltmemiz gerektiğini söyler. Çünkü dine göre mutlak gerçeklik aşkın bir güçtür ve karşısında takınılması gereken dini tavırlar olmalıdır. İnsandaki din bilincinin en önemli yanı, dinin asıl gerçeklik olduğunu söylediği alanın yani aşkın alanın algılarımızın ötesinde olduğu kabulüdür. Bunun din tarafından temellendirilmesi, bildirdiği ve kendisi için dayanak gördüğü otoriter karakterli rivayetler yoluyla olur; bu rivayetler bize bazen sözel bazen de yazılı rivayetler şeklinde ulaşır. İnsanlık tarihinin en eski sözel ya da yazılı rivayetlerine doğru gittikçe, dinî rivayetlerin ve metinlerin dili mitolojiye yaklaşırken, yakın döneme doğru geldikçe, hikmetli ifadeler din dilinin ayırt edici özelliği hâline gelmektedir.[7]

Dini Tanrıya ve Tanrısala bağlayarak anlamaya çalışmak, dindeki insan unsurunu görmeden dinin temelini oluşturan Tanrı kavramını anlamaya ve eleştirmeye çalışmak, bir açıdan agnostik bir tutumda kalmamıza neden olabilir. Tarihsel araştırmaların bize sunduğu her tür materyalden, içinde dinî unsurlar barındırmayan hiçbir kültür ve medeniyetin olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

[7] Schmidt, Josef: (2003), s. 15 vd.

Burada dinî unsur ifadesini bilinçli kullanmaktayız. Mitoloji, mistisizm, mekânın ve eşyanın kutsallaştırılması, din karşıtı eleştiriler, dinî praksis–kült formlarının yadsınması, hatta dinî inançsızlık biçiminde de olsa, dinle ilişkili tüm tutum ve düşünceleri, dinî unsur olarak isimlendirmenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Belki biraz daha ileri giderek, din eleştirisinin ve din yadsımasının da dinin özüne ait bir tavır olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü her dinî yenilik ve yeni din, öncesinin Tanrı eleştirisi, dinî uygulamanın yadsınması üzerine kendini kurmak durumundadır. Kültürü *natur*'un (Doğa'nın) karşısında insanî bir ürün, dinî de insana ait bir olgu olarak kabul edersek, kültürün dini içerdiği ve dinin de kültürü biçimlendirdiği sonucuna varacağımız kesindir. Coreth'in de ifade ettiği gibi, yakın dönemlerde yaşadığımız üzere, ne teorik din eleştirileriyle (Feuerbach, Nietzsche, Marx) ne de Ateist diktatörlükler gibi politik-pratik zorlamalarla din insanın gündeminden çıkmamıştır. Bu durumun dinden değil, insandan kaynaklandığını söylememize bir engel olmadığını düşünüyoruz. Bu yüzden dinin özünden ziyade insanın özünden bahsetmek, dini insanda temellendirmek kaçınılmazdır.[8] İnsanın özünden bahsetmek ise tehlikeli bir girişimdir. *İnsanın özü* ifadesiyle başlayan her açıklama, tarihsel birçok örneğin gösterdiği üzere, ya teorik ya da pratik despotizm ve diktatorya ile sonuçlanmıştır. İnsanın özünün ne olduğunu belirlediğini savunan her görüş, baskıcı bir tavır almayla sonuçlanacaktır. Çünkü burada nihaî bir gerçekliğe ulaşıldığı iddiası vardır, dolayısıyla da her şey bu gerçekliğe göre şekillendirilmek istenir. Bu nedenle, insana ait bir olgu olan dini, insanda ve insanla temellendirirken, insanın özünü belirlemeye çalışmak yerine insanı diğer bütün canlılardan farklı kılan temel nitelikleri araştırmak ve belirlemeye çalışmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Düşünce tarihinin bize öğrettiği, insanın bir ya-

[8] Coreth, Emerich: (2001), s. 17.

nıyla doğaya bağlı iken, diğer yanıyla doğal zorunluluklardan kendini bağımsızlaştırabilmesinin -her zaman fiziksel olmasa bile- insanın en temel niteliklerinden ve becerilerinden biri olduğudur; yani özgürlük. İnsanın bu özgür olabilme niteliği ve yeteneği, aşkın alana ulaşabilmesinin temelini oluşturur. Bu bağlamda, dinin insanın aşkın olabilme yanının bir ifadesi, eylem biçimi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ifadenin ve eylemin içeriği, dinler tarihinden öğrendiğimiz kadarıyla, çok farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Dinlerdeki Tanrı tasarımlarının ve Tanrı niteliklerinin birbirlerinden aşırı derecede farklılık göstermesi, felsefî Tanrı sorunu bakımından bizi yakından ilgilendiren önemli bir durumdur. Tanrı hakkında, birçok alt kırılımları olsa da, en genel şekilde üç düşünceden veya kabulden bahsedebiliriz: Politeizm, panteizm, monoteizm. Politeizm, dinler tarihçileri tarafından halk dinî inanışının ifadesi olarak anlaşıla gelmiştir. Monoteizm ise hemen her tür politeizm formunda içkin olmuştur (monolatrie), bu yanıyla yorum değil bir kabuldür. Tanrı-evren ilişkisinin felsefî yorum biçimi yalnızca panteizmdir. Dinlerin ve mistik hareketlerin içinde her zaman var olan bir tavır olarak sürmüştür. İnsanın özgürlük niteliğinin bir tezahürü olarak din ve dinin biçimleri ile imânın içerikleri hakkında düşünmek, felsefî teolojinin başladığı andır. Felsefenin kuruluşundan itibaren Tanrı hakkında sorular sorulmuş, doğal veya folklorik dinî inancın Tanrı tasarımlarına karşı geliştirilen felsefî eleştirinin temelinde de dinin kavramları ve tasarımları yer almıştır.

Konusundan yani Tanrı kavramından hareketle değil, yöntemine göre tanımlanması gerektiğinden felsefî teoloji, soru sorma olarak felsefedir, felsefenin bir alanıdır. Temel sorusu da felsefenin ilk sorularından biridir: Nihaî olandan bahsedilebilir mi? Bahsedilebilir ise nihaî olan nedir? Bu sorusuyla ve bu soruya yanıt denemeleriyle felsefî teolojinin din ile karşılaşması kaçınılmazdır. Aralarındaki ilişki bazen onay, çoğunlukla yadsıma ve nadiren kısmen onay

kısmen yadsıma şeklindedir.[9] Teolojileşme sürecinde din en çok felsefî teolojiden etkilenmiştir. Felsefî teolojinin sorularını kendi soruları olarak görmeye başladığı anda din teolojiye dönüşmüştür, gördüğü sürece de dönüşmeye devam edecektir.

Felsefî Teoloji kavramının kökeni Yunan düşüncesinde olduğundan tüm felsefî teoloji tarihinde Yunan düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Felsefî teoloji iki sözcükten oluşan bir tamlamadır: Felsefe ve Tanrı hakkında konuşmak. Tanrı sözcüğünün içeriği, felsefe tarafından dinden bağımsız bir şekilde belirlenmişse de dinin en önemli kavramıdır.[10] Yani felsefi teoloji ifadesi, iki farklı alanın iki önemli sözcüğünün birleşmesinden oluşmaktadır ve felsefe ile dinin Tanrı hakkındaki yaklaşımlarını anladıktan sonra içeriği belirlenmiş bir kavram olarak kullanılabilecektir. Felsefî Teoloji ifadesindeki iki moment, *felsefe* ile *teoloji*, içerik ve tarihsel süreç bakımından birbirleriyle çatışmanın karşılıklı gerilimini taşırken, bir araya getirilmeleriyle ortaya çıkan anlam konusunda her zaman kuşkular olmuştur.[11] Bu tamlamada esas disiplin teolojidir. Felsefe bir yönteme, teolojinin nasıl yapılması gerektiğine işaret eden yardımcı sözcüktür. Bu tamlamadaki Tanrı ifadesinin, (felsefî) teolojinin kavramı olmadığını söylemiştik. Ama bu ifadenin ortaya koyduğu bir gerçek vardır: Tanrı felsefenin de konusudur ve felsefî teoloji Tanrı hakkında felsefî olarak konuşmak demektir. Gerçekten de ilk dönemlerinden itibaren Tanrı, felsefenin önemli bir soru alanını ve problematiğini oluşturmuştur. Tanrı hakkında konuşmak elbette öncelikli olarak felsefeye özgü değildir, asıl başladığı yer dinin alanıdır. Bu bakımdan felsefî teoloji, felsefeden yararlanarak teoloji yapmak değil, Tanrı hakkında felsefî bir düşünüş ortaya koymak demektir.

---

[9] Schmidt, Josef: (2003), s. 18.

[10] Schaeffler, Richard: (2006), s. 54.

[11] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 1 ve 15 vd.

Felsefî teolojiyi klasik metafizik olarak gören bir yaklaşımın olduğunu[12] değişik bağlamlarda ifade ettik. Burada kısaca değineceğimiz bu sorunu, bir sonraki başlıkta felsefenin yöntemsel özellikleri bağlamında yeniden ele alacağız. Tanrı sorusunun metafiziğe ait olduğunu iddia eden bu tavra rağmen felsefî teolojinin bağımsız bir felsefe disiplini olarak kabul edilmesi Yeni Çağdan itibaren daha sık görülen bir tavırdır.[13] Felsefî teolojinin klasik metafizik olduğu yaklaşımı kabul edildiği taktirde, Hegel'den sonra daha güçlü bir ton kazanan metafizik eleştirisini felsefî teoloji ile nasıl ilişkilendirmeliyiz? Felsefenin hem metafizik sorular sorması hem de metafiziği eleştirmesi felsefe kavramının içeriğine ait bir durumdur, çünkü felsefe *felsefe yapmak* demektir.[14] İnsan düşüncesinin bir ürünü olarak görmek durumunda olduğumuz felsefe, bütün eleştirel yanlarıyla anlaşılabilir, özellikle de kendi eleştirisini yapabilme yanıyla. Felsefe bu şekilde kavramsallaştırılabilirse, felsefî teolojinin felsefe yapmak olarak felsefeye ait olduğunu, dinî teoloji olmadığını daha kesin ve açık ifade etmiş oluruz.

Dinlerin tarihinin insanın tarihi kadar eski olduğunu antropolojik din bilimleri araştırmalarından biliyoruz. Tanrı sorunu bu bakımdan, felsefeden bağımsız ve ondan önce ortaya çıkan, ama felsefe tarafından da sorgulanan ve gerçekliği tartışılan, nasıl anlaşılması gerektiği konusunda öneriler sunulan felsefî bir alan olmuştur. Felsefenin kendi soru sorma biçimine dair sorgulamaları, dinî teolojiye de derinden etki etmiştir. Orta Çağ Hıristiyan teologlarının hemen hepsi, felsefî teoloji tarafından Tanrı yerine kullanılan kavramları ve sıfatları, *primus movens* (ilk hareket), *causa prima* (ilk neden) ve *per se necessariuma* (kendinden

[12] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 21 vd.
[13] Müller, Klaus: (2000), s. 352.
[14] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 26.

zorunlu) gibi, dinin Tanrısını açıklamak ve kanıtlamak için kullanmışlardır.[15]

Felsefî Teoloji ifadesinde birleştirilen iki disiplinin karşılıklı belirlenimlerini, soruna felsefe ve dinî teoloji açılarından bakarak daha iyi anlayabiliriz:

I. Modern dönemlerde teoloji kavramı tek başına kullanıldığında artık akla ilk gelen Hıristiyan dogmatiği alanıdır. Hıristiyanlık teoloji kavramının içeriğini, öncelikli olarak kutsal metinlerle, daha sonra da Kilise geleneğinin yorumlarıyla şekillendirdiği "Tanrı vahyi"ni ifade edecek şekilde kurmuştur. Vahyin bu ikili kurgusunun temelinde, Katolik Kilisenin vahyin sürekliliği ve papalığın süreğen vahiy aracısı olduğu dogması yatmaktadır. Bu bakımdan Hıristiyanlıkta vahiy kavramı, diğer iki monoteist dinin vahiy kavramından çok farklı açılımlara gitmiştir. Vahyin Hıristiyanlıkta kutsal metin ve Kilise geleneği şeklinde dogmalaşması sonucunda Tanrının vahyi ya da vahiyleşen Kilise yorumları artık teolojinin alanına ait bir bilgi türüdür, ona emanet edilmiştir ve yorumu konusunda tek otorite kabul edilmiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki dinî teoloji ya da dogmatik, Tanrı vahyinin gerçekliğini kabul üzerinden kendini belirler; dinî teolojinin, yani dogmatiğin bir anlam ifade edebilmesi doğa-üstü bir bilgi türü olarak vahye imân edilmesine bağlıdır. Felsefenin bu tarz bir otoriteyi kabul etmeyeceğini biliyoruz. Zira felsefe kendi yöntemi ile kendisini tanımlayarak otorite olarak yalnızca kendi sorularını kabul eder ve de kendini otonom bir düşünce olarak görür. İşte tam bu anda, dışarıdan bir otoriteye dayanan dinî teoloji ile eleştirel yönünü her zaman ön planda tutarak otonom bir düşünüş olma iddiasındaki felsefe, *felsefî teoloji* ifadesinde bir araya getirilmektedir. Radikal soru sorma olarak felsefenin otonom bir düşünüş iddiasını sürdürebilmesi, eleştirel yanına yani verili olanla yetinmemesine bağlıdır. Felsefenin, sorularına karşı ayakta

[15] Schmidt, Josef: (2003), s. 15.

kalabilecek gerçeklik dışında hiçbir otoriteye dayanmama özelliği, dinî teoloji ile arasındaki en büyük gerilim noktasını oluşturmaktadır. Dinî teoloji ile felsefe arasındaki sadece bu karşıtlık durumu bile böyle bir isimlendirmenin ve girişimin doğruluğu konusunda haklı kuşkuların doğmasına yeterli bir nedendir ve bu kuşku hiçbir savunmayla ortadan kalkmayacaktır. Bu yüzden, her felsefî teoloji denemesi, kendi içindeki gerilimin, imkânı konusundaki kuşkuların bilincinde olmak zorundadır. Girişiminin başarısı ya da başarısızlığı gibi bir beklenti yerine, yalnızca girişiminin ortaya attığı sorular ve yanıt denemeleri, imân bakımından değilse de teolojik ve felsefî öneme sahiptir.

II. Tanrı hakkında konuşma tarzı olan felsefî teolojinin din felsefesiyle ilişkisine dinî teoloji açısından bakacak olursak: Çalışmamız girişinde din felsefesi konusundaki yaklaşımların kısa bir tarihini verdik. Burada yalnızca iki din felsefesi tavrına dikkat çekmekle yetineceğiz. İlki, din felsefesini dinî teolojinin/dogmatiğin yardımcısı olarak görür. Protestan teologların çoğunda görülen bir din felsefesi tarzıdır bu. İkincisi, din felsefesinin asıl problem alanını dinî deneyimlerin ve davranışların yorumlanması olarak belirler. Bu tarzın temsilcileri dini kültür olgularında biri olarak kabul ettiklerinden, karşılaştırmalı din bilimleri araştırmalarını din felsefesine temel veri kaynağı görürler. Her iki din felsefesi yaklaşımı da, felsefî teolojiyle ilişkisi olmayan din felsefesi önermektedir. Ayrıca din felsefesi adının kullanıldığı, ama tamamen felsefî teoloji yapıldığı durumlardan da bahsetmeliyiz. Bunun en dikkat çeken örneği Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri* isimli eserindeki denemesidir. Din felsefesi adını taşısa da tamamen felsefî olarak Tanrı hakkında düşünen, konuşan ve kavramsal çerçeve belirlemeye çalışan bu örnekte din felsefesinden bahsedemeyiz. Dinî deneyimler ve davranışlarla kendini sınırlandıran din felsefesi, dinî deneyim ve davranışla amaçlananın gerçekliği konusunda soru sormadığı için aslında bu alanı anlama konusunda kendi yetersizliğini

kabul etmiş olur. Bu durumu aşmaya çalışan din felsefesi, Tanrı hakkında konuşmayı temel sorunu hâline getirdiği andan itibaren felsefî teolojiye dönüşmüş olur.

Dinî teoloji olarak teolojinin çok farklı anlam içerikleri göstermesi, insana ait tarihsel bir eylem ve etkinlik olmasıyla ilişkilidir. Bir başka neden, konusu olan Tanrının tek bir anlamla sınırlandırılabilecek bir kavram olmamasıdır. Tanrı kavramının tek anlama biçiminin ileri sürülemeyecek olması, felsefî teolojinin ne olduğu konusunda çok farklı ve karşıt görüşlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin, Schleiermacher'de felsefî teoloji, Hıristiyan dogmatiğinin yardımcı disipliniyken Kant'ta İncil teolojisinin karşısında saf aklın sınırları içindeki teolojidir.[16]

Günümüzün önemli felsefî teoloji taraftarı Vincent Brümmer, din felsefesi, dinî teoloji ve felsefî teoloji konusunda yaptığı bir karşılaştırmada, diğer iki alanın karşısında felsefî teolojinin dört temel ayırt edici özelliğinden bahseder. Burada kısaca onun görüşlerini özetlemek faydalı olacaktır:

I. Felsefî teoloji ile doğal teoloji arasındaki en önemli fark şudur: Doğal teoloji, Tanrının varlığı gibi bir dinî imân içeriğinin rasyonelliğini veya irrasyonelliğini kavramsal düzeyde ele alıp temellendirmeye çalışırken, felsefî teoloji böyle bir girişimi kendi alanı olarak asla görmez. Felsefî teoloji imân edilmesi gereken şeyi ortaya koyma girişiminde bulunmaz. Yapmaya çalıştığı, imân ya da inkâr için gerekli kavramsal seçenekleri, mantıksal çelişkiye düşmemek için sınırlamaktır. Çünkü kabul ya da ret felsefenin ortaya koyduğu nedenlerden çok, dinî, ideolojik, kişisel, sosyal vs. birçok farklı nedene dayanır. Felsefî teolojinin bunun ayrımında olması, bunu hiçbir zaman göz ardı etmemesi gerekir. Çünkü dinî imân, felsefeye dayanmaz, felsefe üzerine dini bir imân kurulamaz.

---

[16] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 1 ve 8 vd.

II. Felsefî teoloji kendisini, felsefenin mantıksal kriterleri dışında herhangi bir yaşam görüşüne ve dinî kabule bağlı görmez. Felsefî teoloji imânın en önemli kavramı Tanrı hakkında düşünse de konuşsa da, belirli bir imândan hareket etmemeli, belirli bir imâna dayanmamalıdır.

III. Felsefî teoloji, her tür dinî Tanrı görüşünü, Tanrı tasarımını analiz etmekte özgür olmalıdır. Kendi sınırları ve imkânlarının farkında olarak, mantıksal bir konsensüs aramak durumunda olsa da, tek bir imânı kendisine hedef ya da diyalog partneri olarak belirleyemez, fakat felsefî düşünüşünün doğal bir sonucu olarak belirli yaşam görüşlerinin imân içerikli iddialarını kendi konusu olarak ele alabilir.

IV. Felsefî teoloji, Tanrı hakkında konuşmak için herhangi bir dinî bağlılığı ve imânı ön koşul görmez. Bu bakımdan felsefî teoloji, dinin teolojisine/dogmatiğe kavramsal katkıda bulunsa da, hiçbir şekilde onunla diyalogda olmaz, felsefe olması nedeniyle de olmamalıdır. Yani aralarındaki ilişki tek yönlü bir ilişkidir. Dinî teoloji/dogmatik hangi kavramsal ihtimallerin mantıklı olduğunu bulmakla uğraşıp, bulduğu anla yetinirken, felsefî teoloji için bu kesinlikle aşılması gereken bir durumdur. Felsefî teoloji, bir yandan hangi kavramsal ihtimallerin mantıksal olduğuyla ilgilenirken diğer yandan da hangilerinin anlaşılabilir olduğuyla ilgilenir.[17]

Felsefe ve Teoloji: İlişki mi? Çatışma mı?

Kant'ın eleştirilerinin de sonucunda, mutlak, zorunlu gibi kavramlar felsefenin konusu olmaktan çıkmış, metafizik Tanrı öğretisi hemen hemen ortadan kalkmış ve teorik bir Tanrı bilgisi imkânsız olarak kabul edilir olmuştur.[18] Metafizik eleştirileriyle onun belki de hiç amaçlamadığı, vahyin Tanrı öğretisinin tam hâkimiyeti durumu ortaya

---

[17] Brümmer, Vincent: (1992), s. 30 vd.

[18] Schmidt, Josef: (2003), s. 32; Müller, Klaus: (2000), s. 352.

çıkmıştır. Artık felsefî teoloji, din eleştirisi şeklini alarak Tanrı hakkındaki birçok tartışmayı din felsefesine bırakmıştır. Günümüzde birçok din felsefecisi Tanrı hakkında konuşmanın, yalnızca dinî teolojinin alanına ait olduğu görüşünü açıktan ya da gizliden kabul eder olmuştur.[19]

Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, felsefe ile dinî teoloji arasındaki ilişkinin başlangıcı, felsefenin ilk dönemine kadar izlenebilir. Tanrı kavramının kökeni dindedir. Teoloji ise felsefenin bir kavramıdır. *Tanrı hakkında konuşma* ya da *teologia* ilk ve son olana ilişkin sorular sorarak başlar. Bu yönüyle de dinin içeriği ile karşılaşır ve sorularına yanıt arama yöntemi nedeniyle dinle çatışması çoğu durumda kaçınılmaz olur. Tanrı kavramını varlık anlamıyla anlamaya ve tanımlamaya çalışmak felsefenin en eski girişimlerinden biridir. Aristoteles'in *Metafizik*'te ilk felsefeyle ilgili düşüncelerini incelediğimizde, bütünü düşünmek, bütünü temellendirmeye çalışmak ve mutlak hakkında sorular sormak felsefenin ana konusu olarak belirlenmektedir. Buna dayanarak Aristoteles Tanrıyı, onun hakkında düşünmeyi ve konuşmayı felsefenin bir konusu olarak görmektedir diyebiliriz. Burada ortaya çıkan en önemli soru, felsefe ile dinin hakkında konuştukları Tanrının aynı Tanrı mı olduğu; yoksa aynı kavramı kullanarak farklı Tanrılar, Tanrı kavramı içeriklerini mi konuşma konusu yaptıklarıdır. Bu sorunun soruluş tarzlarını ve yanıt denemelerini ikinci bölümde ele alacağız. Eğer din insanın Tanrı/Tanrılar ile spontane ilişkisinin ifade biçimi ise, bu ilişkinin felsefeden çok daha gerilere uzandığını söylemeye gerek yoktur.[20] Dinin bu yanından dolayı felsefenin Tanrı hakkındaki konuşması, yani felsefî teoloji, ilk eleştirisini mitolojik teolojiye yani dinî teolojiye yöneltmiştir. Eleştirinin merkezinde gene Tanrı hakkında konuşmak vardır. Bu nedenle, felsefî teoloji ile dinî teoloji arasındaki

[19] Schmidt, Thomas M.: (2008), s. 9.
[20] Coreth, Emerich: (2001), s. 17.

ilişkinin belirlenmesinde, niteliklerinin karşılaştırılmasında din hakkındaki yaklaşımların önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü her sistematik dinî teoloji/dogmatik aslında felsefî bir etkinliktir. Fakat bunu, özellikle 20. yüzyılın başlarından beri çoğu Protestan teolog ısrarla reddetmektedir. Reddederlerken en çok, imânın hem aklın hem de mantıksal tutarlılıkların sınırlarını aştığını söylerler. Teologlar bu bakımdan, yani imânın alanında aklın ve mantıksal ölçütlerin yeterli olamayacağı kabullerine dayanarak, felsefî teolojinin mümkün olmadığını düşünmektedirler.[21] Bu bağlamda tarihsel bir süreci de hatırlamakta yarar var: Felsefede metafiziğin bir kavramı ve içeriği olarak belirlenen Tanrı hakkındaki felsefî düşünceler, tüm Orta Çağ boyunca Hıristiyan teolojisinin Tanrı kavramını derinden etkilemiştir. Bu nedenle Hıristiyanlığın teolojisi ile felsefî teoloji arasındaki en önemli etkileşim Tanrı kavramında olmuştur diyebiliriz. Birinin kavramı olan Tanrı, diğerinin düşünüş biçimini etkilemiş, bazen Tanrı kavramının içeriği farklılaştırılmış, bazen de *İlk*, *Bir*, *En Yüce* gibi kavramlar Tanrı yerine kullanılmıştır. Sadece Tanrı kavramı üzerinden gerçekleşen bu ilişki bile – belki de Hıristiyanlığın merkezde olduğu vurgulanmalıdır burada– felsefe ve teoloji, ya da başka bir ifade ile dinî teoloji ile felsefî teoloji arasındaki geçişkenliği görmemizi sağlamalıdır.

Dinî teolojinin Tanrı hakkında temellendirilmiş ifadeler kullanmak zorunda olmasının aksine, felsefî teolojinin radikal soru sorma olarak devam etmesi gerekir. Felsefenin bu sorgulama yönteminin karşılaştığı tehlike, konusunun kesinliğini kaybetmesidir. Dolayısıyla felsefî teoloji de Tanrı kesinliğini kaybedebilir. Fakat sınır sorular sormaktan vazgeçtiği anda, nerede vazgeçtiğine bağlı olarak ya dinî teolojiye dönüşecektir ya da din felsefesine. Çünkü din felsefecisi, imânın bizzat kendisini tanımlarken kullandığı ifadeleri, imân için bilgi kaynağı olarak görmek

[21] Brümmer, Vincent: (1992), s. 33.

zorundadır.[22] Din felsefesi ancak bu şekilde ilerlerse dinî ifadelerin, din dilinin içeriğini kavrayabilir, daha derinden anlamak ve eleştirmek için sorular sorabilir. Din felsefesinin bu durumda karşılaşacağı en büyük tehlikelerden biri ise dinî teolojinin bir aracı hâline dönüşme ihtimalidir. Felsefî teolojiyi değerli kılan, felsefe olarak ilerleyebilmesi için gerekli zemini kaybetme riskine rağmen Tanrı hakkında soru sormaktan vazgeçmemesi ve soru sormaya devam edebilmesidir. Bu bakımdan felsefî teolojinin başarısı ya da başarısızlığı belirsizdir. Ya radikal soru sormaya devam etmesini engellemeyecek bir yanıta ulaşacak ya da tutarsız bir eyleme dönüşerek septik bir düşünüş hâlini alacaktır.[23]

Felsefî teolojinin konusu Tanrı, felsefenin başlangıcından yakın dönemlere kadar felsefî düşüncenin merkez konularından olmuştur. Felsefî teoloji ile dinî teoloji arasındaki problematik ve kavramsal ilişki 20. yüzyılın ortalarına kadar etkin bir tartışma alanı olarak sürmüştür. Karl Jaspers, Ernst Bloch, Paul Tillich, Karl Rahner, Rudolf Bultmann, Karl Barth gibi isimler felsefî teolojinin yanında ya da karşısında yer almış isimlerdir. Habermas'ın ifadesiyle *metafizik sonrası dönem*in sonucu olarak Tanrı sorunu bir kenara atılmışken, bu sorun gene onun ifadesiyle *post-seküler fenomenler* nedeniyle yeniden ama klasik felsefî teoloji formatından farklı olarak gündeme gelmektedir. *Post-seküler fenomenler* ifadesini Habermas, insanın yaşamın anlamı ve Tanrı hakkındaki sorulardan, yani klasik ifadeyle metafizik sorulardan kaçmasının mümkün olmadığını ifade etmek için kullanmaktadır. T. Rentsch'e göre seküler modernitenin sonucunda dinî imânın anlam sorunu bağlamındaki yanıtlarına gereksinim ortadan kalkmadığı gibi, hemen her düzlemde kültsel ve mitsel tavırlar, davranışlar gelişmeye devam etmektedir. Hatta, kültür endüstrisi,

[22] Schaeffler, Richard: (2006), s. 27.

[23] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 35 vd.

tüketim alışkanlıkları, spor ve stil gibi alanlarda fetişist davranışların ortaya çıktığını görmekteyiz. Metafizik sonrası dönem felsefî düşüncede, felsefî teolojinin en önemli, belki de tek konusu Mutlağın, Tanrının yerine başka kavramların konduğunu görüyoruz. Anlamın, anlamanın ve anlaşmanın en temel tartışma konularından biri olduğu için, Mutlak kavramının yerine kullanılan kavramların ortaya çıkması şaşırtıcı olmasa gerek. Anlam bir bakıma, nihaî bir yanıt arayışı olduğu için, bu durum şaşırtıcı değildir. Heidegger'in ifadesiyle *Tanrının modern yokluğu ve eksikliği* sonucunda içinde yaşamak zorunda olduğumuz *nihilist çağ* ve Feuerbach, Marx, Nietzsche ve Freud'un anti-teolojik düşünceleri etkisiyle, Mutlak/Tanrı kavramının yerine konabilecek başka kavramlarla karşılaşıyoruz. Heidegger: *Varlık*; Wittgenstein: *Mistik ve Söylenemeyen*; Adorno: *Özdeş Olmayan*; Habermas: *İdeal İletişim Cemaati*; Derrida: *Fark*. Rentsch'e göre bu kavramlarda *felsefî teolojik miras* kendini göstermektedir. Bize göre, Mutlağın anlam içeriğini taşıma iddiasında olmayan bu kavramları, metafizik ve felsefî teolojik bir içerikle anlamaya çalışmak, bazen yararlı olsa da, çoğu zaman yanıltıcıdır. Gene Rentsch'e göre, mutlağın yerine geçen bu kavramlar, anlamın aşkınlığına, aşkın olan bir alan varsa, bu alanın bütünlüğüne ulaşamazlar, sonucunda da insanın anlam arayışında bir bütünlüğe imkân sağlamazlar.[24] Ama biz burada da farklı düşünmekteyiz. Modern dönemde kullanılan bu kavramlar, her şeyden önce mutlağın yerine geçme iddiasında değildirler. Bu bakımdan da insanın anlam arayışında bir bütünlük sunma iddiasında bulunmazlar. Aklın sınırları ve anlamın bütünlüğü felsefî teolojinin klasik düşünüş biçiminde ortaya çıkar, metafizik sonrası felsefenin kavramlarında değil.

20. yüzyılın hemen öncesinde başlayan ve 20. yüzyılın ortalarına kadar en önemli eserlerini veren modern din

[24] Rentsch, Thomas: (2008), s. 27 vd.

bilimleri, özellikle 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren benimsediği paradigma sonucunda, tek tek dinlerden hareketle genel bir din tanımına ulaşılamayacağı, dinin en temel eksen kavramı Tanrı hakkındaki tasarımdan hareketle tek bir din tanımının yapılamayacağı görüşünü kabul etmiştir.[25] Geçirdiği paradigmal dönüşüm sonrasında dinleri kültürel birer olgu kabul eden ve bunun üzerine karşılaştırmalı araştırmalar yapan din bilimleri, Tanrı kavramından hareketle bir din tanımı yapma gereksinimi duymadan ilerlemektedir. Din bilimlerindeki bu dönüşüme sekülerlik ve din olgusunun insan bilincinin bir parçası olarak görülmesi neden olmuştur diyebiliriz.

Dinlerin çokluğu da genel bir din kavramına ulaşmamızın önündeki güçlü engellerden biridir. Tanrının dünyayla, dolayısıyla insanla ilişkisinin değişik kültürel formlarda, kavramlarda ve tasarımlarda ifade edildiğini biliyoruz. Dinlerin Tanrı-dünya-insan ilişkisini açıklama tarzlarındaki büyük farklılıklar, dinin genel bir tanımına, genel bir din kavramına ulaşma çabamızın boşuna olduğunu düşündürür. Dinlerdeki bütün kavramsal ve tarihsel farklılıkları içermesi istenen tanımların artık dinden bahsetmeyen, her bir dinin kendine özgü yanlarından bazılarını dışarıda bırakmak zorunda kalan anlamsız soyutlamalar hâlini aldığını da bilmekteyiz.[26]

Karşılaştırmalı çağdaş din bilimlerindeki din ve Tanrı kavramlarını tanımlamama tavrı aslında, dinî fenomenleri analiz ederken temel bir kabulü paradigmalaştırmaktır. Bu kabul, dinin deneyimsel bir olgu olduğudur. Dini fenomenlerin analizinde ve karşılaştırılmasında karşılaştırmalı din bilimlerinin bilimsel yöntemle ilerleyebilmesinin ancak bu kabulle mümkün olduğunu söyleyen güçlü bir akım vardır. Genel bir din kavramı oluşturmaktan ve dini ta-

---

[25] Stolz, Fritz: (1988), s. 35 vd., özellikle s. 37; Tworuschka, Udo: (2008), s. 13-24, burası için s. 17; Figl, Johann: (2003), s. 24 vd., s. 27 vd.; Waardenburg, Jacques: (1986), s. 47 vd., s. 57 vd.

[26] Coreth, Emerich: (2001), s. 18 vd.

nımlamaktan kaçınmanın, din alanına rasyonel ve bilimsel bir biçimde yaklaşmaya engel olabileceğini ve bunun sonucunda din bilimi araştırmalarına rasyonel olmayan varsayımların girebileceğini söyleyen araştırmacıların da olduğunu söylemeliyiz. Bu tarz düşünen din bilimcilerine göre tanımsız bir olgudan hareket etmeyi deneyecek din bilimi araştırmaları, alanının genişlemesiyle odağını kaybedecek ve tanımlama dahi yapamayacaktır.[27] Ayrıca, günümüzün önemli toplumsal olgularından biri olan sekülerleşmeyle ilgili tartışmalar bağlamında da, bir din ve Tanrı tanımlaması yapmasak da, dinin ve Tanrının neliğine dair bazı kabullerden hareket etmemiz gerekecektir. Hatta din tasarımımızın içeriği, tarihsel–toplumsal olayları, olguları ve süreçleri değerlendirmemizde, değişim veya bozulma olarak yorumlamamızda çok etkili bir kavramsal çerçeve oluşturmaktadır. Ama diğer yandan, modern toplumsal yapı ve yaşadığımız ve hâlen yaşamakta olduğumuz sekülerleşme süreci, din tasarımımızın içeriğini sıklıkla değiştirmektedir.

Richard Schaeffler'a göre genel bir din kavramına ulaşmak, din bilimleri için olmasa bile, felsefî teoloji için zorunludur. Felsefî bir din tanımı yapmadan dinî fenomenleri anlamamız imkânsız hâle gelebilir. Eğer felsefî bir din tanımı yapamazsak, ya da yapmaktan kaçınırsak, dini değerlendirmede ve din hakkında felsefi sorular sormada birçok farklı ölçütün etkisinde kalırız.[28] Schaeffler'a burada yapılabilecek itiraz, genel bir din kavramına felsefî teolojinin değil, din felsefesinin gereksinim duyacağıdır. Çünkü felsefî teoloji herhangi bir dinin Tanrı tasarımından hareket etmez, etmeye başladığı andan itibaren artık din felsefesine dönüşmüştür.

Din felsefesi için gerekli olsa da genel bir felsefî din tanımı yapmanın önünde çok fazla engel vardır. Dini tanım-

---

[27] Schmidt, Thomas M.: (2008), s. 9 vd.

[28] Schaeffler, Richard: (2000), s. 34 vd.

larken dinin hangi özelliklerinden hareket edeceğiz? Dinin tarihsel boyutundan mı, deneyim yanından mı, inanç esaslarından mı, toplumsal işlevlerinden mi, bireysel faydalarından mı hareket etmemiz gerekmektedir? Bahsettiğimiz özelliklerden hangisini vurgularsak vurgulayalım, genel bir din tanımı yaparken kendimizi büyük bir hatayla karşı karşıya bulabiliriz: Bütün dinleri içermesini isteyeceğimiz bir genişlikte din tanımı yapmaya çalışırken, dini tanımlamak yerine belirsiz bir kavrama ulaşmak; ya da din tanımını daraltalım derken belirli bir dinin tanımında kalmak gibi bir hata. Bundan sakınmanın bir yolu var mıdır? Bu hatanın ortaya çıkmasındaki temel neden, kavramsal din ile yaşanan din, yani dindarlığın karıştırılmasıdır. Bir başka önemli neden, dinin tarihsel ve toplumsal yanıyla kurumlaşması, diğer bir yanıyla da bireysel din deneyimini ifade etmesidir. Herhangi bir dinden, herhangi bir dindarlık formundan uzak bir din kavramına ulaşabilmek, dinin teorik (teoloji) ve pratik (politika, hukuk, ahlak vs.) boyutlarından bağımsız düşünebilmeyi gerektirir. Bunun ilk bakışta imkânsız bir eylem olduğu düşünülse de dinin deneyimsel boyutu üzerinden kavramsallaştırılmasının imkânı konusunda iyimser olabiliriz. Bu iyimser beklentimizin temelinde, insan bilinci ile dindarlık arasında kurulan ilişkiye dair din psikolojisi çalışmalarının yattığını söylemeliyiz. Schleiermacher'e dayanan kuramcılar ile birlikte, dinin genel bir özelliği olarak *bireysel dinî bilinç* boyutu yaygın kabul görmeye başlamıştır.[29] Bu *bireysel dinî bilinç*, sonlu belirsiz bireyin, sonsuz çoklukla ilişkisi olarak anlaşılır. Ancak bu bilinç sayesinde birey, kurumsal ve tarihsel dinden bağımsız bir biçimde sonsuza karşı eylemde bulunabilir. Bu görüşü savunan din bilimciler ile mistisizm araştırmacıları, bireyselleşmenin dinî bilinci yok etmediği, aksine güçlendiren bir süreç olduğu kanaatindedirler.[30]

---

[29] Aliy, Abdurrahman: (2011b), s. 93 vd.

[30] Schmidt, Thomas M.: (2008), s. 10 vd.

Felsefe doğrudan karşılaştığı ile yetinmez. Doğrudan karşılaştığı şeyler hakkında sorduğu sorulara, dünya-dışı (aşkın) bir alandan veya sezgiden hareketle yanıtlar verildiğinde ve açıklamalar yapıldığında felsefenin bu yanıtlarla ve açıklamalarla yetinmesi söz konusu olmamıştır. Çünkü eğer felsefeyi soru sorma biçiminde devam eden bir disiplin olarak kabul ediyorsak, sorularına sınır getiren kendi dışında bir otoriteyle çatışmaya düşmesi kaçınılmaz olacaktır. İçine düşeceği çatışma geriliminden vazgeçen felsefe, o andan itibaren başka bir disipline dönüşür. Bu durumda felsefenin dinî teolojiye veya din felsefesine dönüştüğü birçok örneği felsefe tarihinden biliyoruz. Radikal soru sormayı sürdüren felsefe, ilkelere yönelik sorularını genel bir bakış açısıyla sormaya başlar; ancak bu şekilde gerçekliğin anlaşılabileceğini ve temellendirilebileceğini savunur. Felsefenin ilk soruları, doğrudan verili olanda bir aşkınlık olduğu varsayımı karşısında belirginleşmiştir. Felsefenin başlangıcında, doğrudan verili olanın ötesinde aşkın bir alanın olduğu varsayımı, din ve felsefenin ilk karşılaştıkları yerdir. Fakat bu varsayımda ayrıldıkları nokta, soru sorma ve yanıt arama yönteminde görülür.[31] Felsefe yapmak soru sormak ve sorgulamak olarak ilerlediğinden, bir şeyi olduğu gibi, göründüğü hâliyle kabul etmek ve sorgulamayı bırakmak felsefenin kendi için kurduğu kavramla çelişir. Aristoteles bu soru sorma eyleminin temelinde *hayret* durumunun yattığını söylerken[32], felsefenin soru sormalarına sınır getirilemeyeceğini de aslında ifade etmiştir. Çünkü insanın hayret etmesine bir sınır çekilemeyeceği için, felsefenin sorularına da sınır belirlenemez. Bu konuda Weischedel önemli bir meseleye dikkat çekmekte: Eğer felsefe sadece soru sorma ve sorgulama olarak kabul edilirse, felsefe yapmanın her türlü kesinliği ortadan kaldırmaya çalışma ve sonuçta kesinliği

[31] Schmidt, Josef: (2003), s. 16.

[32] Aristoteles: (1985-1993), 982b 11 vd., 13 vd.

olmayan durumlar yaratma ve bazen göreci bazen de septik bir yaklaşıma dönüşme tehlikesi ortaya çıkar. Bu sadece bir tehlike olarak kalmamış, düşünce tarihinde birçok örnekle somutlaşmıştır. Yanıta açık olmayan bir soru, soru biçiminde dile getirilemez. Yanıtın temellendirilmesi de sorunun radikalliğine bağlıdır. Fakat yanıtın da felsefî olabilmesi, sorunun gücünü ve devamlılığını engellememesine bağlıdır. Kendisiyle yetinilmesi iddiasındaki her yanıt, felsefe alanının dışındadır. Felsefe radikal sorularına verilen her yanıtla daha başka sorulara ulaşmak, onlara verilecek yanıtları da soru konusu yapmak demektir. Bu durum yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, çok önemli bir soruna yol açabilir: Yanıtsızlık ve Kesinsizlik. Radikal soru sorma biçiminde yapılan her felsefî söylem ve eylem, verimsiz bir septisizme düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Her şeyi en temelinden başlayarak sorgulamak, üzerinde durulacak her türlü zemini kaybetmekle sonuçlanabilir. Bu tehlike felsefenin güçsüzlüğüdür, eğer bunun farkında olarak ilerlerse de gücü olacaktır. Felsefenin kendisi de felsefî soruların bir konusu olmalıdır, tarih boyunca da olmuştur.[33] İnsanın anlama dair sorduğu sınır soruların en önemlisini konusu edinen felsefî teoloji bu bakımdan çok daha tehlikeli bir durumda kalabilir: Mutlak septisizm.

Yukarıda, felsefenin ve dinin aynı Tanrı hakkında mı, yoksa Tanrı kavramının içeriğini farklı belirleyerek farklı Tanrılar hakkında mı konuştuklarının önemli bir felsefî teolojik sorun olduğunu söylemiştik. İleride detaylı olarak ele alacağımız bu soruna dair, felsefenin yöntemi ve dinî teolojiyle ilişkisi bağlamında, birkaç hususu burada kısaca dile getirmeliyiz: Her iki alanın, felsefe ile dinin, en üst nitelikleri bakımından aynı Tanrıdan bahsettiklerini söylesek de, felsefe verili olanla yetinmeyerek radikal sorular sorar, sormakla yetinmeyerek hem sorusunu hem de yanıt arayışını ciddiye alır. Batıda felsefenin ve Hıristiyanlığın

[33] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 27, s. 30 vd.

tarihine baktığımızda din ile felsefenin sorularında ve konularında hep bir kesişme alanı olmuştur. Elbette bunun sonucunda çatışmanın doğması da kaçınılmazdır.[34]

Bütün bilimsel disiplinler ve beşerî durumlar felsefenin konusu olabilir. Felsefenin diğer bütün araştırma etkinliklerinden ve yaklaşımlardan farkı, soru sorma tarzı ve konuyu ele alış yöntemidir. Felsefe sorularını, temellendirmek ve kanıtlamak üzere yöneltir. Ele aldığı konuyu bir bütün olarak değerlendirmek ister; çünkü bütünlüklü bir sorgulama yapmayı hedef olarak belirler. Aristoteles'in ifadesiyle söyleyecek olursak: "...aynı şekilde varlık olmak bakımından varlığın da kendisine has bazı ana nitelikleri vardır ve filozofun bu ana niteliklerle ilgili olarak doğruyu araştırması gerekir.[35]" Aristoteles metafiziği *ilk ilkeler ve nedenleri araştıran bir bilim* olarak tanımlar.[36] Felsefenin Tanrı ile Tanrısala olan ilgisi felsefenin kendi yapısından, varlığı bir bütün olarak anlamak ve kökenini sorgulamak ilgisinden kaynaklanmaktadır. Weischedel felsefî teolojinin Tanrı hakkında soru sorduğu zaman var olanın varlığı hakkında soru sorduğunu, bu yönüyle de metafizik olarak anlaşılması gerektiğini söyler.[37] Bir felsefe etkinliği olarak felsefî teoloji, kendi kendisine belirlediği bu sınırların dışında hiçbir otoriteye, verili hiçbir gerçekliğe karşı sorumluluk duymaz. Felsefî teolojinin de bu aşamadaki dayanağı akıldır, rivayet ve otorite değil. Felsefî teolojinin bu yanına bakarak, dinin Tanrısal bir alanda yaptığı temellendirmeleri, dinî ifadelerin anlam içeriklerini ve değer aktarımlarını kesin olarak yadsıdığı gibi yanlış bir sonuca sık sık varıldığını biliyoruz. Felsefe de tıpkı din gibi genel bir yaklaşıma varmak ve ilkeler hakkında sorular sorarak yanıtlar aramak ister. Aradaki en büyük fark soru sorma yönteminde, sorulara dayanak oluşturan otorite anlayışındadır.

---

[34] Schmidt, Josef: (2003), s. 18.

[35] Aristoteles: (1985-1993), 1004b 15 vd.

[36] Aristoteles: (1985-1993), 982b 9.

[37] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 11.

Dinin dış bir otoriteye, aşkın olana dayanarak verdiği yanıtlar, felsefenin sorgulamasının nihayetinde ulaşacağı yanıtlar olsa bile, verili oldukları için kabul edebileceği yanıtlar değildir. Bazı yazarlara göre felsefe ile din arasında bir diyaloğun olabilmesi bu yöntem farkının bilinmesine bağlıdır.[38] Ama bizce yöntem farkı, diyaloğun olmasının önündeki en büyük engeldir. Çünkü söz konusu yöntem farkının sonucu olarak, dinin aklî olarak temellendirmediği, imân konusu olarak sadece kabul edilmesini beklediği iddialarına ve tasarımlarına felsefenin, kendi kendisini koşulladığı yöntemi sonucunda itiraz etmesi kaçınılmazdır.

Felsefenin yardımcı bir araç hâlinde kullanıldığı dönemlerde dinîn teolojiyle olan ilişkisi, dinî iddiaları temellendirmek ve ifade biçimlerindeki yetersizlikleri ve anlaşılmazlıkları gidermek şeklinde olmuştur. Dinî teoloji tarihinde buna çok sayıda örnek gösterilebilir. Ama bu tek yönlü ilişki, bazen felsefenin lehine işlemiş, felsefenin dinî iddialara ve tasarımlara getirdiği itirazlar ve eleştiriler sonucunda dinî teoloji temsil ettiğini düşündüğü dini, akıl ile uyumlu bir tarzda ve biçimde anlatmaya çalışmıştır. Bunun örneklerini Yeni Çağdan itibaren Protestan teolojide çokça görebiliriz.

Daha önce de dile getirdiğimiz üzere felsefî teoloji, dinin teolojik sorunlarına yanıt vermeye başladığı anda dinî teolojiye dönüşür. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır: Felsefî teoloji Tanrı ile ilgili bütün dinî tasarımlarla ilgilenmezken din, felsefî teolojinin Tanrı ile Tanrısala ilişkin ölçütlerinden, temel kavram belirlemelerinden, sorularından ve yanıt önerilerinden etkilenerek Tanrı tasarımı hakkında açıklamalar yapar. Bunu yaparken felsefî teolojiyle diyalog hâlinde olsa da açıklamaları felsefî teolojiyi değil, din felsefesini ilgilendirir. Felsefî teoloji ile din felsefesi arasında birçok konuda yakınlık vardır, fakat

[38] Schmidt, Josef: (2003), s. 16 vd.

din felsefesinin konusunu yalnızca Tanrı hakkında konuşmak değil, genel anlamda din ve dinî ifadeler oluşturur. Dini rasyonel bir biçimde inceleme iddiasıyla din felsefesi, felsefenin alanında görülse de, dinin değişik fenomenlerine ve süreçlerine yönelttiği sorular bakımından felsefe, değişik din fenomenlerini de göz önünde bulundurmak zorunda olduğu durumlarda din bilimidir. Din felsefesi dinin fenomenlerini anlamaya çalışır, bunun üzerine felsefî yönteme dayanarak düşündüğünü ileri sürer. Felsefe ile din bilimleri arasında sıkışmışlığı nedeniyle din felsefesinin temel alanı, artık neredeyse Tanrı kanıtlamalarına dönüşmüştür. Bu bakımdan din felsefesinin, sorularında felsefî teoloji ile, dinle olan ilişkisinden daha yakın bir ilişki içinde olması, din felsefesinin kendi konusuna ve alanına katkısını arttıracaktır diye düşünmekteyiz. Felsefî teolojinin tek bir konusu vardır: Tanrı. Din felsefesi; din dili, dinî tecrübeler, ibadet ve ritüeller, mistik bilgi iddiaları gibi din fenomenleriyle ilgilenirken, tek bir din kavramı ve dine dair üst kavramlar oluşturamadığı, oluşturmak da istemediği için din bilimine daha yakın durmaktadır. Din felsefesinin felsefî teolojiye en yakın olduğu alan Tanrı kanıtlamalarıdır. Buna karşın, tek konusu olan Tanrıyı, ancak bir sözcük olarak dinden alan felsefî teoloji, dinlerin çokluğunu göz önünde bulundurmak zorunda hissetmez kendisini. Bu sözcüğün kavramsal içeriğini ise felsefe yaparak, radikal sorular sorarak kurmak ve genişletmek iddiasındadır. Bu aşamada diyebiliriz ki, din felsefesinin iletişim ve etkileşim hâlinde olduğu alan dindir; felsefî teolojinin iletişim ve etkileşimde olduğu alan dinî teolojidir.

Modern felsefî teoloji araştırmalarında, din ile felsefe arasındaki karşılıklı ilişkinin olumlandığını görüyoruz. Felsefe varlık hakkında ve metafizik konulardaki düşüncelerinde dinin sorunlarıyla ilgilenmek zorunda kalıp din felsefesine dönüşürken din, felsefenin itirazları ve felsefî yöntemle sorduğu ve temellendirilmesini istediği iddiala-

rını açıklamaya çalışırken teolojiye dönüşmektedir. Teolojinin de aslen felsefenin bir disiplini olduğu, dinin sonradan teolojileşmesinin felsefe karşısında takınmak zorunda kaldığı tavır sonucunda olduğu unutulmamalıdır. Teoloji kavramıyla ilkin Platon'da,[39] sonra Aristoteles'te karşılaşırız.[40] Aristoteles'e göre *teologia* varlığın ve bilmenin temel ilkelerinin bilimidir, ilk felsefe olarak adlandırılmalıdır. Burada Yunan düşüncesinin *logos*'a atfettiği önemi görebiliriz. Dinin alanında devam eden teoloji, bir dinin düşünüş biçimidir. Felsefede tek bir *teologia*'dan bahsederken, din alanında her bir dinin teolojisinden bahsetmek durumundayız.

Din ile felsefe arasındaki ilişkiye dinî teoloji, yani dogmatik tarafından bakacak olursak;

Dinin teolojiye dönüşme süreci, dinin iddialarını ve açıklamalarını felsefenin sorgulamaları karşısında felsefenin yöntemiyle yapmayı denemesi sonucunda başlamıştır. Çok genel bir ifadeyle, sistematik teoloji, yani dinin teolojisi aslında felsefî bir girişimdir; çünkü felsefenin sorularına felsefenin yöntemiyle cevap verme çabasıdır. Bu süreci en belirgin biçimde Hıristiyan teoloji tarihinde izleyebiliriz.

Teolojisinin kurucularına nispetle Patristik diye isimlendirilen döneminde Hıristiyanlık, kültürel dinî inanışlara ve politeist dinlere karşı en yakın müttefiki olarak Yunan felsefesini görmüştür. Mücadelesinin başarı ile sonuçlandırıncaya kadar Hıristiyanlık, kendisine rakip gördüğü bütün inançlarla Yunan felsefî düşünce biçimini kullanarak baş etmeyi denemiş ve de başarılı olmuştur. Hıristiyanlık ortaya çıktığı anda, iyi eğitim almış insanların karşısında bulmuştur kendisini. Yeni bir mesaj iddiasıyla ortaya çıkan bu din, dönemin yalnızca dinî inanışları karşısında değil felsefeleri karşısında da savunulma gereksinimindeydi. Yunan düşünüşünün etkilerini çok belirgin bir biçimde

[39] Platon: (2002), 379a.

[40] Aristoteles: (1985-1993), 1026a 15 vd.

taşıyan dönemin entelektüel ortamında Tanrının insanlaşmasını, acı çekmesini ve insanlar için ölmesini savunmak saçma görülmüş, neredeyse imkânsız bir girişim olarak başlamıştır. Bu nedenle Hıristiyanlığın bir delilik olarak görüldüğüne dair birçok tarihsel veriye sahibiz. Bunu aşabilmek için ilk Kilise Babaları felsefede kendilerine güçlü bir müttefik bulmaya çalışmışlardır. Augustinus mitsel ve politik teolojiler karşısında felsefecilerin teolojisini gerçek bir dinî inanışa götürecek yol olarak görmüş, felsefedeki bilgelik sevgisinin aslında gerçek bilge ve bilgelik kaynağı olan Tanrıyı sevmek olduğunu iddia etmiştir. Erken Orta Çağa kadar imânın felsefî olarak temellendirilebileceği, Kilise tarafından kabul görmüş bir düşüncedir. Mesela Anselmus, Tanrının İsa'da bedenleşmesi, enkarnasyon, dışında bütün Hıristiyan inancının felsefî olarak temellendirilebileceğinden emindir. Fakat birçok Protestan teolog bunun bir başarı değil, Hıristiyan teolojinin felsefileşmesinin başlangıcı olarak aslında olumsuz bir girişim, yanlış bir temellendirme olduğunu düşünmektedir. Orta Çağda Aristoteles felsefesinin hâkimiyeti ile birlikte Augustinus'un ileri sürdüğü ve savunduğu felsefe-dinî imân ittifakı bozulmuştur. Bozulan bu uyumu yeniden kurmak için bazı çevrelerde İbn Rüşt'ün birbirini tamamlayan iki hakikat görüşü benimsenmiştir. Ama Kilise tarafından onaylanmayan bu yaklaşım da felsefe ile imân uyumunu yeniden eski gücünde kuramamıştır. Yüksek Orta Çağda felsefe-dinî imân entegrasyonunun en büyük denemesi Aquinalı Thomas tarafından yapılmıştır. Thomas'a göre Aristoteles felsefesi aklın doğal ışığıdır, dolayısıyla imân onunla çelişkiye düşmez. Fakat bir de aklın sınırının ötesinde aşkın bir yan vardır doğada, onu da ancak vahiy açıklayabilir. Orta Çağ dinî teolojisinin onayladığı bir kavram olan *teologia naturalis*, daha yüce bir hakikatin akıl yoluyla ulaşılabileceği varsayımıyla anlaşılmıştır. Sonuç: Yüce bir hakikat vardır, felsefe de bu hakikati daha iyi anlamaya ancak yardım edebilir, felsefe teolojinin

hizmetçisidir, *ancilla theologiae*. İlginç olan, *teologia naturalis*'in felsefî teolojiden farklı yorumlanarak dinî teolojinin alt bir disiplini biçiminde görülmesidir. Doğal ve doğaüstü bilgi konusu, yani felsefe ile dinî teoloji arasındaki içeriksel olmayan bu kavramsal ayrım, geç dönem nominalistler tarafından çok daha vurgulu bir biçimde dile getirilmiştir. Onlara göre kavramlar yalnızca öznel kurgulardır, dolayısıyla bu kurgulamalar üzerinden eşyanın gerçekliğine varılamaz. En yüce ve tek gerçek olarak Tanrının bilgisine de yalnızca vahiy yoluyla, o vahye imân ederek ulaşabiliriz. Geç Orta Çağ nominalizminin en büyük taraftarı felsefeye ve akla savaş ilan eden Martin Luther olmuştur.

17. ve 18. yüzyıl aydınlanma hareketiyle birlikte en belirgin ifade biçimlerini İngiltere'de kazanan deizm, Tanrı hakkındaki bilgiye akla dayanarak ulaşabileceğimizi en temel iddiası olarak ortaya koyar. Bunun bir adım sonrası ise akıl ile uyuşmayan bütün hakikat iddialarının dinden sökülüp atılması gerektiği düşüncesi olmuştur. Örneğin, Kant'a göre din, Tanrı postulatı çevresinde ahlakın genişletilmesidir. Dini şöyle tanımlar: "Din bütün ödevlerimizi, Tanrısal emirler olarak bilmektir." Buna göre Hıristiyan dogmaları ahlaka yardımcı oldukları veya bu şekilde yorumlanabildikleri zaman kabul edilebilirler. Hegel de ölçütü akıl olarak belirler. Ona göre felsefenin içeriği ile dinin içeriği örtüşür, çünkü her ikisinin de içerikleri spekülatiftir ve aklın sınırları içinde yer aldıklarından düşünülebilirlerdir[41]. Tam bir spekülasyon olması nedeniyle dinlerin en mükemmeli olan Hıristiyanlığın bütün dogmaları akıl ile uyumludur. Bunun en büyük denemesini Hegel, hristoloji ile teslis dogmalarını yorumlarken yapmaktadır.

Patristik dönemden itibaren dinî teoloji, Katolik Orta Çağ boyunca felsefî teolojiyle çatışma hâlinde ilerlemek zorunda kalmıştır. Bunun sonucunda dinî teolojinin, felsefî teolojiden derinden etkilendiğini görüyoruz. Artık dinî

[41] Schmidt, Josef: (2003), s. 28 vd.

teoloji birçok konuda felsefî teolojinin sorularını ve kavramlarını kullanmaya başlamış, felsefî bir karaktere kavuşmuştur. Bu durum, kendini Katolik Kilisenin ve dogmalarının eleştirisi olarak tanımlayan Protestanlıkla birlikte değişmeye başlamış, 20. yüzyılda felsefî teolojinin Protestan teologlar çevresinde tamamen yadsınmasıyla son bulmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak günümüze kadar Protestan teolojisindeki ana akım, dinî imânın kendini ancak kendi kavramlarıyla anlatmasının, kendi dışından gelen sorulara gene kendi yaklaşımlarını yalnızca bildirerek ve ifade ederek yanıtlar vermesinin gerekliliğini savunur. Özellikle de 20. yüzyılın önde gelen Protestan teologları, dinî imânın felsefe ile temellendirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu teologların felsefe karşıtlıklarının temel dayanağı, dinin teorik bir ifade biçimi olmadığı, yaşantı biçimi olarak kendini ortaya koyan bir olgu olduğudur. Gene bu görüşe dayanarak, dinin iddialarının, dinî yaşantıya katılmadan anlaşılamayacağını, dışarıdan rasyonel tartışmalarla ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olduğunu savunurlar.[42] Onlara göre her tür felsefî teoloji denemesi başarısızlıkla sonuçlanmıştır ve gelecekteki denemeler de başarısızlıkla sonuçlanacaktır. İşte bu nedenle, onlara göre, felsefî teoloji ifadesi felsefe bağlamında da din bağlamında da çelişkilidir. Özellikle Karl Barth *Diyalektik Teoloji* diye isimlendirdiği yaklaşımıyla, felsefî teolojinin Tanrı öğretisinin ve Tanrı hakkında konuşmalarının kesinlikle yadsınması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre: Akıl ve din radikal bir biçimde bozulmuştur. Bu nedenle yalnızca bozulmuş akla dayanan doğal, felsefî bir Tanrı bilgisinin imkânını savunmak mümkün değildir. Tanrı hakkında Aquinalı Thomas'ın *Analogia entis* önerisi kesinlikle yanlış bir yöne götürecektir. Görüşünü gittikçe katılaştıran Barth'a göre Tanrıya dair bilgimizin kaynağı vahiy bile değil, yalnızca Tanrının ina-

[42] Brümmer, Vincent: (1992), s. 1.

yetidir. Çünkü Tanrının vahyine yönelmemiz, yalnızca Ona dayanmamız sonucunda Onun inayeti gerçekleşir, Onun inayeti olmadan vahyin Tanrı hakkında verdiği bilgileri bozulan aklımızla anlamamız mümkün değildir.[43]

Brümmer'e göre felsefî teoloji ile dinî teolojinin karşılıklı yabancılaşması, aydınlanmanın olumsuz sonuçlarından biridir. Aydınlanma döneminden itibaren entelektüel tartışmaların başında artık hep bir kaynak arayışı vardır. Özellikle bilginin kaynağı, daha sonra ahlakın, devletin ve hukukun kaynakları araştırılmakta, ileri sürülen farklı görüşler tartışılmaktadır. Epistemolojik doğrulama artık temel arayış biçimini kazanmıştır. Aydınlanma tecrübesinden sonra felsefeciler ve teologlar bu soruna farklı yanıtlar vermeyi denerler. Felsefî teoloji, hiçbir zaman genel olarak dini veya herhangi bir pozitif dini doğrulamak ve yanlışlamak üzere kanıtlar aramak zorunda değildir.

Felsefî teolojinin asıl sorunu, dinin en temel gerçeklik ifadesi olan Tanrı hakkında semantik ve hermeneutik sorular sormak ve sonrasında bu sorular çerçevesinde Tanrı hakkında konuşmak olmuştur. Bu yönüyle, imânın en temel içeriği, en üst kavramı Tanrı hakkında açıklamalar yapmak isteyen dinî teolojiye kavramsal katkılar sağlamıştır ve sağlayacaktır.[44]

Felsefenin başlangıcından beri merkezinde yer alan *Ne biliyorsun?* sorusuna, bilgi kaynağı olarak farklı otoriteler kabul edildiğinden felsefe ve dinin yanıtları her zaman farklılık göstermiştir. Felsefenin dinî teolojiye dinin de felsefî teolojiye döndüğü anlarda yukarıdaki soruya verilen yanıtlar birbirine benzerlik göstermiştir. Aydınlanma sonrasında *Ne biliyorsun?* sorusu, hâlâ tartışılan bir soru veya bir problem alanı değildir artık. Bu soru hakkında bir yargıya varılmıştır: Bilmek, teorik ya da pratik insanî bir eylemdir.

---

[43] Müller, Klaus: (2000), s. 352.

[44] Brümmer, Vincent: (1992), s. 2 vd.

Felsefî Teoloji: Mümkün mü?

Felsefe, dinin kullandığı Tanrı kavramını, *Mutlak, Koşulsuz, Sonsuz, Zorunlu, Mutlak Yetkin-Mükemmel (Perfect Being)* gibi kendi kavramlarının içeriği ile doldurarak kullanmaya başladığı anda felsefî teolojiden bahsedebiliriz. Tanrı kavramını felsefî içerikle anlamaya başlayan felsefî teoloji, bu andan itibaren dinin Tanrı düşüncesiyle ve dinin felsefe karşısında kendi Tanrı anlayışını ifade biçimi olan dinî teolojiyle ilişkiye geçmeye başlar. Bu bakımdan felsefî teolojinin imkânından bahsedilebileceğini düşünmekteyiz.

Dışarıdan bir otoriteye –vahiy, kültür, gelenek vs.– dayanarak sorulamaz kabul edilen her şeyi felsefe sorgulama konusu yapabilir ve yapmalıdır. Öyleyse, dinî teolojinin/dogmatiğin bir kavramı olan Tanrıya düşüncesinde yer açabilmesi nasıl mümkün olacaktır? Radikal soru sorma olarak felsefe, Tanrıya karşı mı olmak durumundadır? Eğer yanıt olumlu ise, Tanrıyı yadsımak için bile konusu hâline getirmesi ne kadar doğrudur?[45] Soruların bu şekilde sorulması durumunda, olumsuz bir yanıt kaçınılmazdır. Fakat felsefî teoloji kendini yalnızca Tanrı hakkında konuşmakla sınırlarsa ve kullandığı Tanrı kavramının içeriğini felsefenin bakış açısıyla belirleme iddiasında olursa felsefî teolojinin imkânından söz edilebilir.

Daha önce söylediğimiz gibi *felsefî teoloji* kavramı kendi içinde çelişkili bir durumu ifade eder. Felsefe yoluyla Tanrı hakkında konuşmak, yani otorite olarak kendi radikal soru sorma tavrından başka dışarıdan bir otorite kabul etmeyen felsefenin, Tanrı gibi dinin en yüce otoritesi hakkında konuşurken hem otonomluğunu sürdürme iddiasında olması hem de bu gerçeklik hakkında konuşması nasıl mümkündür? Bu çelişkili durum nedeniyle felsefî teolojinin imkânsızlığına mı karar verilmelidir? Felsefî teolojideki bu gerilim teoloji için olduğu kadar felsefe için de bir meydan

[45] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 2 vd.

okumaya dönüşebilir mi? Bu tür sorulara yanıt ancak, felsefî teolojinin nasıl ilerleyeceğine karar verdikten sonra aranabilir. Felsefî teolojinin imkânı ya da imkânsızlığı ancak bu karardan sonra belirlenebilir.

Felsefî teolojinin kendi kendisini gerekçelendirmesi ve Tanrı hakkında konuşmaya kendini yetkin görme iddiasını sürdürebilmesinin ancak diyalektik bir düşünüş olarak ilerlemesiyle mümkün olabileceğini savunan araştırmacılar vardır. Bu görüşte olanlara göre, felsefî teolojinin karşısında yer alan dinî teoloji, dinin tanrı kavramını bir imân içeriği olarak savunmaktadır. Bu kabul ve iddia ile karşı karşıya olan felsefî teoloji, diyalektik bir karşı-konuşma biçiminde iddiasını sürdürebilir. Bize göre bu görüşte çeşitli sorunlar vardır. Çünkü felsefî teoloji eğer dinin Tanrı kavramını kullanmaya devam edecekse ve Tanrı hakkında konuşma konusunda din ve dinî teoloji ile ilişkisini sürdürecekse bu diyalektik yöntemin bir anlamı olabilir. Ama Tanrı kavramının içeriğini kendisinin belirlediğini kabul eden felsefî teolojinin diyalektik yaklaşımı, konuşma ve karşı konuşma şeklinde değil, argüman, karşı argüman şeklinde devam etmek durumunda kalacaktır. Bu durumda senteze ulaşmak gibi bir amacının da olmaması gerektiğini belirtmemiz gerekir. Zira Tanrı hakkında konuşma iddiasındaki diyalektik düşüncenin senteze varması demek, felsefî teolojinin felsefenin alanından çıkarak dinin alanına girmesi, dolayısıyla dinî teolojiye dönüşmesi demektir. Senteze ulaşma iddiasında olmayacak böyle bir hermeneutik-diyalektik yaklaşım, felsefî teolojinin rölativizme dönüşme tehlikesini ortadan kaldıracak tek çare olabilir. Düşünce tarihi okumalarında yapılan en büyük hatalardan biri, her düşünceye kendi koşulları içinde hak vermeye çalışmanın sonucunda, isteyerek ya da istemeyerek rölativizme düşmektir. Din bilimlerinin ve din felsefesinin yaklaşımlarında olduğu gibi, olguları insanî ve doğal şartlar çerçevesinde anlamaya ve anlatmaya çalışan bir felsefî teolojinin rölativizme düşmesi kaçınılmazdır. Çün-

kü felsefî teolojinin kendi imkânını üzerine kurduğu en temel iddialarından biri, *aklın tarihinin olmadığıdır*. Eğer aklın tarihinin olduğunu kabul ederse, radikal soru sormak, yani felsefe yapmak imkânı ortadan kalkar. Tanrı hakkında konuşarak felsefe yapmak olan felsefî teoloji, felsefe alanından çıkmayarak kendini gerekçelendirebilir.[46] Felsefe olarak felsefî teolojinin, kavram tanımlamalarında ölçütler belirlemesi kaçınılmazdır. Felsefî teolojinin, dinin Tanrı kavramı karşısında kendisinin *Nihaî*, *Mutlak* vs. gibi kavramlarını tanımlarken belirlediği sınırları, dinin kavramına da uygulandığında, dinin tarihsel süreçlerinde oluşan birçok olguyla çatışması da her zaman ortaya çıkmış bir olgudur. Hatta din için kabul edilebilen birçok Tanrı kavramı içeriği, felsefî teolojinin kavram tanımları ölçüt kabul edilecek olursa, din dışı olarak kabul edilmelidir. Dinin Tanrı kavramıyla olan ilişkisini, mutlak gerçeklik gibi bir içerik üzerinden sürdürmesi hâlinde felsefî teolojinin imkânından bahsedebiliriz.

Günümüzde felsefî teolojinin imkânını kabul eden bazı düşünürler, bunun ancak yeniden kurgulanacak *negatif teolojik* yöntemle gerçekleşeceğini savunurlar. Onlara göre felsefî teolojinin konusu olan Tanrı hakkında yanlış kavramsallaştırmalara götüren klasik felsefî teolojinin düşünce formları eleştirilerek yeni bir felsefî teoloji kurulabilir. Ancak bu şekilde kurulacak bir felsefî teolojinin imkânından bahsedilebilir. Bu görüşte olanlar, en sık yapılan hatanın yanlışlanabilir-doğrulanabilir bilimsel gerçeklikler üzerinden ve spekülatif-mantıksal bir biçimde Tanrı hakkında konuşmak olduğunu söyler. Bunu savunan felsefecilerden biri olan Rentsch, dünyadaki doğa bilimi olguları üzerinden felsefî teoloji yapmanın, yani Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre hem teistlerin hem de ateistlerin Tanrı anlayışlarını, Tanrı karşısındaki tavırlarını belirleyen naif, primitif Tanrı tasarımları

[46] Schmidt, Josef: (2003), s. 20 vd.

karşısında felsefî teoloji, ancak negatif felsefî teoloji hâline gelerek durabilir.[47] Bize göre bu yaklaşım, felsefî teolojinin kaçınılmaz bir biçimde dogmatiğe, yani dinî teolojiye dönüşmesiyle sonuçlanacaktır. Çünkü tarihsel olarak felsefî teoloji mitlerle hesaplaştığı gibi, modern dönemde de doğa bilimlerinin mutlaklaşmasına ve sorgulanmayışına karşı durabilmesi, ancak kendi konusu olan Tanrı hakkında, felsefenin sınırları içinde kalarak, felsefî soru sorma yöntemini bırakmadan, yani radikal soru sorma biçiminde ilerlemesiyle mümkün olacaktır.

Augustinus'tan beri öznelci bir imân anlayışı Hıristiyanlıkta hep var olmuş, zaman zaman ana akım hâlinde devam etmiştir. Onun ifadesiyle zâtı da dâhil olmak üzere Tanrı hakkındaki bilgi, insanın öz-bilincinde mevcuttur. Fakat, keyfiliğe varması hiçbir şekilde engellenemeyecek bu tavır, *Tanrıya imân ediyorum!* gibi ifadelerin bir yandan gerçeklik ve geçerlilik iddialarını, diğer yandan da yaşam ile ilişkili olma iddialarını temelsiz bırakabilir. Öznelci din anlayışına göre yukarıdaki imân cümlesi, *Tanrıya imân duygusuna sahibim!* anlamına gelecektir. Bu bakımdan, özellikle bu tehlikeden ötürü, felsefî teoloji din dili eleştirisi formatında kullanılabilir. Felsefî teolojinin bu eleştirel yanı, Tanrı ile özel ilişkiler kurma ve onu deneyimleme iddialarının, imânın temel kavramı Tanrıyı özneye bağlamayla son bulan tutarsızlıklarını engelleyebilir. Üç büyük monoteist dinde Tanrı hakkındaki bilgiler vahye dayanmakta ve kişisel deneyimlerden bağımsız olarak gerçeklik iddiasında bulunmaktadır. Bu yüzden Tanrı hakkında vahyi temel alan konuşma; hakikat, kesinlik ve mutlaklık iddiasındadır. Bunun deneyimle olan tek bağlantısı günlük ahlakî yaşam ve ibadettir.

Felsefî teolojinin gerekliliğini savunanlara göre, Batı düşünce tarihinde Tanrı hakkında gerçeklik ve geçerlilik iddiasıyla konuşmanın, dinlerin kurumları tarafından batıl

[47] Rentsch, Thomas: (2008), s. 29 vd.

kabul edilen Tanrı hakkındaki bütün folklorik inançlardan bağımsız bir biçimde Tanrı hakkında düşünmenin yolu, felsefi teolojiyle mümkün olmuştur. Bu iddiaya çok genellemeci olması nedeniyle tamamen katılamasak da kısmen katılabiliriz. Günümüzde felsefi teolojinin bu iddiasının yeniden gündeme gelebilmesi, felsefi teolojinin sorularıyla yeniden hesaplaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Tanrı ile ilgili düşüncelerde ve düşünme süreçlerinde sıkça düşülen hata, karşılaştırmalı din bilimlerinin sağladığı bilgiler üzerinden devam ediyor oluşudur diyebiliriz. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, herhangi bir imânı merkeze alarak düşünmek, felsefi teolojinin dinî teolojiye dönüştüğü andır. Din bilimlerinin sağladığı veriler üzerinden felsefe yapmaya çalışmanın bir başka sakıncası ise dinî rölativizmdir. Modern dünyanın sağladığı temel üzerine çok kolay ve dikkat çekmeden dinî rölativist düşüncelerin yükseldiğini birçok bağlamda görmekteyiz. Dinin Tanrı tasarımının kültürel ve toplumsal bir ürün olduğu paradigması üzerine kurulu din bilimlerinin verileri betimseldir, felsefi teolojiye temel oluşturamaz. Bu nedenle felsefi olarak Tanrı hakkında düşünmek, dinlerin Tanrı tasarımları üzerinden sürdürülemez. Din bilimlerinin sunduğu dinlerin Tanrı tasarımları üzerinden devam edecek bir yaklaşım, Tanrının mutlak gerçeklik olduğu kabulünden çok, Tanrının bir postulat, bir kurgu veya insan varsayımı olduğundan hareket ediyor olması demektir. Bu yaklaşım özellikle Kant'ın, Tanrının varlığı ne kanıtlanabilir ne de yadsınabilir; yalnızca yaşam için, praksis içinde faydalı bir kabuldür[48], anlayışının da etkisiyle din felsefesi çalışmalarında ağırlık kazanmış bir görüştür. Hatta Swinburne'ün ihtimal-teorisi yaklaşımı da bu çizginin devamıdır. Buna göre eğer bir zararı yoksa, Tanrıya imân etmek, etmemekten daha yararlı bir eylem olarak kabul edilmelidir. Olasılık üzerine kurulu böyle bir yaklaşım, dinlerin savunduk-

[48] Schmidt, Josef: (2003), s. 32.

ları imândaki gerçeklik ve kesinlik iddialarını tamamen ortadan kaldıracak hatalı bir yaklaşımdır.

Felsefî teolojinin konusu Tanrı hakkında konuşma bağlamında bir başka tutuma da değinmeliyiz: Tanrıya imânı, onun hakkında konuşmayı tamamen pratik, etik alana indirgeyen yaklaşım. İlk başta felsefî teolojiyi ve konusu Tanrı hakkında konuşmayı olumlar gibi görünen bu yaklaşım, felsefî teolojinin konusunu tamamen ortadan kaldırmaktadır. Artık Tanrı hakkındaki bütün ifadeler, Tanrı ile değil praksisle ilişkilidir. Burada düşülen hata, dinî imânın ve din dilinin yalnızca etik taleplerden, bunların dile getirilmesinden ibaret görülmesi sonucudur. Üç monoteist dini esas alacak olursak, Tanrı yalnızca etik bir kavram değildir; öncelikle varlıkla ve yaratmayla ilgilidir. Ancak bu ilgi kurulduktan ve bu ilgiye imân edildikten sonra, etik talepler bir anlam kazanır.

Filozof, din ile dinî imân karşısında, bir etnolog, bir sosyolog veya tarihçi gibi gözlemci konumunda olamaz. Çünkü gözlemin öznelleşmesi kaçınılmazdır. Örneğin, bir etnolog yaptığı araştırmalarda, tarihin belirli bir döneminde ve dünyanın belirli bir mekânında oluşan kültürün bir parçası olarak dinî tutumları ve davranışları tanımlarken, mutlak tarafsız bir düşünce üretemez. Kendi görüşleri ve düşünceleri, araştırma ve değerlendirme paradigmasını belirler. Bundan dolayı, gözlem yaparken aslında öznel bir eylem içerisindedir. Felsefî teolojinin iddiasını sürdürebilmek için gerekli olan radikal soru sorma özelliğini kaybetmesi sonucunda din felsefesine dönüştüğü ve bunun da farkında olmadığı durumlar vardır. Tanrı sorununu ele alırken dinin praksisinden ve işlevinden hareket etmek, felsefî teolojinin din felsefesi olarak ilerlediği anın başlangıcıdır.

Rentsch, felsefî teoloji kılığına giren Tanrı hakkındaki modern teolojik yaklaşımları şu şekilde sıralamaktadır: Objektivist, kısmî-bilimsel (bilimi bir noktaya, belirli bir görüşe ulaşmak için kullanan), öznelci, psikolojist, rölati-

vist, yabancılaşmacı, işlevselci, kurgucu ve ahlakçı.[49] Bütün bu yaklaşımlar, felsefî teolojiyi din felsefesinden ayırt edemeyen yaklaşımlardır; temellerinde de, Tanrı düşüncesinin tarihsel ve toplumsal bir kavram olarak doğduğu, beşerî bir ürün olduğu ve bu nedenle ancak insanda temellendirilebileceği yaklaşımı ve kabulü yatar. Fakat felsefî teoloji Tanrı tasarımının temellendirilmesinde beşerî durumları merkeze alarak ilerlemez. Tanrı kavramının dinlerde nasıl doğduğu, dinî cemaatin oluşmasında nasıl bir işleve sahip olduğu da felsefî teolojinin ilgisinin dışında kalır. Felsefî teolojinin tek konusu olan Tanrı hakkında konuşma, Tanrı hakkındaki her tür konuşmayı felsefî teolojik olarak nitelendirme hatasına düşmemizi engelleyecek farklılığı göstermelidir. Tanrı hakkındaki her konuşmanın, felsefî teoloji olmadığını her an zihnimizde tutmadıkça, felsefî teolojinin sağladığı imkânlarından ve kavramsal anlam genişletmelerinden yararlanmak mümkün olamaz.

Varlığın (ontolojik–kozmolojik olarak) ve dilin (logos–praksis olarak) aşkın yönleri, felsefî teolojinin kendini gerekçelendirmekteki ve kendi imkânını iddia etmedeki en sağlam dayanak noktalarıdır. Bu aşkın alanlar, felsefî teolojinin anlam ve kesinlik konusundaki başlangıç yeridir. Bu bakımdan felsefî teolojinin hareket noktası, dogmatiğin yani dinî teolojinin vahye dayanarak tanımladığı Tanrı kavramı ve imân edilmek üzere sunulan vahiy bilgisi olamaz. Vahyin ve dolayısıyla dinî teolojinin Tanrı tasarımı üzerinden Tanrı hakkında konuşmak din felsefesinin alanıdır. Buna karşın felsefî teolojinin hareket noktası, anlamın aşkınlığı düşüncesi olmalıdır. Varlığın, dünyanın, dilin ve kendi varlığımızın açıklanamaz yanları olduğu kabul edilmedikçe felsefî teolojinin imkânından bahsedemeyiz. Fakat bu durum devamlı gerçekleştiği için, açıklanma gereksinimi gösterir. Felsefî düşünce boyunca açıklanamaz, kavranamaz diye kabul edilen bu aşkınlık alanı,

[49] Rentsch, Thomas: (2008), s. 33 vd.

birçok tarzda aşılmak istenmiş, açıklanmaya çalışılmıştır: Ontolojik, metafizik, mitsel, aşkın, meta-dilsel açıklama denemeleri bütünlük iddiasından vazgeçmek zorunda kalmıştır. Felsefî teoloji işte bu bakımdan, dinler tarafından bir bütünlük iddiasındaki kavram olarak sunulan Tanrı hakkında konuşmayı konu edindiği için mümkündür. Eğer felsefî teoloji Tanrı kavramının içeriğini din üzerinden dolduracak olursa, aşkınlık iddiasını kaybetmiş, yani felsefî teoloji olmaktan çıkarak dinî teolojiye dönüşmüştür ve artık mümkün olduğu söylenemez. İçinde yaşadığımız varlık ile bireysel varlığımızı anlayabilmek için, bir bütünlük düşüncesini, en azından aşkın olarak bütünlük düşüncesini olumlamak durumundayız. Bu bütünlük için dinde ve felsefede anlamca yakın çok farklı kavramlar kullanılmıştır: *Tanrı, Mutlak, Bir, İyi, İlk Hareket Ettiren* vs. Felsefî teolojinin günümüzde de gerçekleşebilmesi, aşkınlığa dair geleneksel açıklamaları yeniden ele alması ve anlamlarını sorgulayarak sorunsallaştırabilmesiyle mümkün olabilir.[50] Felsefî teolojinin bugün de bir şeyler söyleyebilmesi, Tanrı kavramına yüklenen içerikleri, nitelikleri ve anlamları sorgulamasına, Tanrı kavramının bizim gündelik diğer bütün kavramlarımızdan farkını ortaya koymasına ve Tanrı hakkındaki antropomorfik yaklaşımları eleştirmesine bağlıdır.

Doğal teoloji ve felsefî teoloji kavramlarına, bu kavramların içeriklerine getirilen dinî teolojik eleştirilere yukarıda kısaca değinmiştik. Fakat unutmamalıyız ki, dinî teolojinin eleştirisinden çok daha önce felsefe bu eleştiriyi kendi içinde yapmıştır. Kant'ın teorik aklı sınırlandırma girişimi aynı zamanda teorik bir Tanrı bilgisine izin vermemektedir. Kant'ın bu konudaki güçlü argümanlarına karşı iki tavır kendini göstermiştir: 1. Hegel ve Schelling Tanrı kanıtlamalarının yeni bir biçimde ele alınması gerektiğini düşünmüşlerse de bu düşünce Alman idealizmiyle birlikte

[50] Rentsch, Thomas: (2008), s. 40 vd.

hemen ortadan kalkmıştır. 2. Tanrı kanıtlamalarının mümkün olmadığının kabul edilmesi. Bu durumda da iki görüş ortaya çıkar. Birincisi Fichte'nin yaptığı tanımdır: *İmân, ahlakî belirlenmişliğin kabulü düşüncesinin öncesidir.* Buna göre kategorik imperatif gerçek imândır, hatta bizzat Tanrıdır. İkincisi, sonlunun yanında sonsuzun sonluda kaybolmadan, sonlunun da sonsuzda içkin olmadan var olup olamayacağı sorusu şeklinde ortaya çıkan görüştür. Bu soruya en net cevabı veren Jacobi olmuştur. Jacobi'ye göre felsefî teoloji ve doğal teoloji ne gereklidir ne de mümkündür.[51]

[51] Müller, Klaus:(2000), s. 352 vd.

3
İmân, Teoloji ve Felsefe Aynı Tanrıdan mı Bahsediyor?

Felsefî Teolojinin Tek Konusu: Tanrı Hakkında Konuşmak?

Aristoteles'in *Metafizik*'te *İlk Hareket Ettirici* olarak ifade ettiği Tanrı kavramı geç Antikitede *İlk* ve *En Yüce* sözcükleriyle ifade edilmiştir. Felsefede bu kavramların kullanılması, nihaî bir hakikatin varlığının kabul edildiğini gösterir. Platon'dan beri görülebilen varlığın ötesinde *bir şey* olduğunu kabul eden tavır felsefede kendini göstermişse de Tanrının felsefenin bir konusu olup olmadığı felsefenin başlangıcından beri tartışma konularından biri olmuştur.[1] Felsefedeki geleneksel yaklaşıma göre nihaî gerçekliğe ulaşmak en önemli, en öncelikli sorundur. Bu nihaî gerçeklik felsefede her zaman Tanrı olarak isimlendirilmemiştir. Dinî bir kavram olan Tanrı sözcüğünün yerine kullanılan felsefî kavramların içerikleri, dinin Tanrı kavramıyla birçok yönden örtüşmektedir. Felsefî teoloji, nihaî bir gerçekliğin varlığı ve bu gerçekliğe felsefenin ulaşabileceği, hatta ulaşması gerektiği kabulü sonucu ortaya çıkmıştır. Tanrı felsefenin bir konusu olarak kabul edilse bile, felsefî teoloji kavramının oluşturulması ve bu tamlamanın tutarlı olup olmadığı, konusundan bağımsız bir biçimde, her zaman tartışılmıştır.[2] Felsefenin, ilkin metafizik içinde ifadesini bulan Tanrı kavramı ve Tanrı tasarımı, tüm Orta Çağ bo-

[1] Schmidt, Josef: (2003), s. 32.
[2] Schmidt, Josef: (2003), s. 15.

yunca Hıristiyanlığın Tanrı anlayışına, yani pozitif bir dinin, vahiy dininin Tanrı anlayışına derinden etki etmiştir. Yeni Çağ düşünürlerinde de Tanrı kavramı, felsefelerinin önemli bir tartışma alanını oluşturmaktadır. Aydınlanmanın etkisiyle doğan pozitivist, materyalist ve ateist akımların eleştirileriyle Tanrı sorunu felsefenin önemli bir konusu olmaktan, felsefenin ilgili alanından tamamen çıkarılmaya çalışılmıştır.

Günümüzde Tanrı hakkındaki her zaman felsefî diyemesek de teorik soruların, modern insanın gündeminden çıkması bazı yazarlarca *pratik ateizm* olarak nitelendirilmektedir.[3] Yani, Tanrıya inanmak, ama o yokmuş gibi yaşamak; Tanrının ne varlığını ne de yokluğunu sorun edinmek. Bu pratik sonucunda, Tanrının unutulmasından değil de hakkında susulmasından bahsetmek daha doğru olacaktır. Modern dönemde bunun bir de teorik eleştirisi geliştirilmiştir. Tanrı bir zamanlar, ilk felsefe adı altında felsefenin en önemli konusu olmuş, fakat metafizik eleştirisi ve metafizik-sonrası kavramıyla ifade edilen tavırla birlikte yok sayılmaya başlamıştır. Kant'ın da kabul etmek zorunda kaldığı üzere, Tanrı sorusu insana aittir. Yanıtlayabilmesinden veya yanıtlayamamasından bağımsız bir soru ve bir sorun olarak var olmuştur, muhtemelen var olmaya da devam edecektir. Çünkü anlam arayışında olduğu sürece insanın sormak zorunda kalacağı en temel birkaç sorudan biri, kendi varlığının, dolayısıyla içinde yaşadığı dünyanın varlığının nedeni hakkında olacaktır. Eğer insan varlık ile anlamı ilişkilendirmekten vazgeçebilirse, Tanrı sorusundan da vazgeçebilir diye düşünüyoruz. Sekülerleşme dediğimiz yaşam biçimi de Tanrıyı unutma üzerine kuruludur. Bu nedenle içinde yaşadığımız dönem sıklıkla *nihilizm çağı* olarak isimlendirilmektedir. Seküler ve nihilist çağın bir yansıması din dışı dindarlaşmalardır. Kişinin kendisini pozitif bir dinin sınırları içinde ifade

[3] Coreth, Emerich: (2001), s. 5 vd.

edememesi, ifade etmek istediğinde seküler yaşam alanlarının bunun önünde engel olması, seküler ve nihilist çağın din dışı dindarlıklarını doğurmaktadır. Dinî imânın, kendisini ortaya koyduğu şekilde imân edilemez olarak görülmesinin ve yaşanamaz kabul edilmesinin sonucunda, insanların dindarlaşma biçimleri teorik radikalleşmeye dönmektedir. İçinde yaşadığımız dönemde kendini gösteren din içi teorik radikalleşmelerin nihilizm olarak isimlendirilmesi de yanlış bir yaklaşım olmayacaktır. Bütün bu nedenlerden dolayı, dinin veya felsefenin Tanrı hakkında sorduğu sorunun felsefî olarak yeniden incelenmesi, üzerinde durulması ve sorunsal olarak tartışılma zemininin canlı tutulması gerektiğini düşünmekteyiz.

Din felsefesi ile dinî teoloji arasındaki farkın sıklıkla gözden kaçırılması nedeniyle burada yeniden din felsefesi ve dinî teoloji yaklaşımlarını hatırlamakta yarar var: Dinî deneyimlerin ve davranışların yorumlanmasını din felsefesi olarak gören yaklaşım, karşılaştırmalı din bilimlerini din felsefesi için temel gören ve dini, kültürel olgulardan biri olarak kabul eden din felsefecilerinin yaklaşımıdır. Bu görüşün temelinde, bir şey hakkında konuşmamızın o şeyi deneyimlememize bağlı olduğu kabulü yatar. Tanrı hakkında konuşma olarak felsefî teolojinin karşı karşıya kaldığı en önemli sorunlardan biri, deneyimin alanına sokmadan Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olup olmadığıdır.

Din felsefesi, insanın dinî davranışıyla da ilgilenir. En öncelikli dinî davranış olan imân ve imânın yöneldiği Tanrı ile bir insan davranış biçimi olan imân içeriği olarak ilgilenir. İmânın diğer konularını da din felsefesi, gene insandan ve insanın davranış biçimlerinden hareketle ele alır. Din felsefesinin din diline olan ilgisi de imânın, yani dinî davranışın ifadesini içerdiği içindir. Buna karşın felsefî teoloji, tek konusu olan Tanrı hakkında konuşmayı, dinî davranıştan, bir beşerî eylem olan imândan bağımsız olarak ele almayı önceler ve dener. Bu yönüyle, yani *Teos*

hakkında *Logos* eylemi olarak felsefî teoloji, herhangi bir dinle sınırlı değildir, herhangi bir dinin Tanrı tasarımından hareket etmez, etmemelidir. Tanrı hakkında konuşmak, insanın sınır durumları ve soruları hakkında konuşmak olması bakımından elbette insandan bağımsız bir sorgulama olamaz. En temel sorusu Tanrı ve varlığı sorusu bile, insanın varlıktan ne anladığına bağlı yanıtlara gereksinim duyar. Bu bakımdan din felsefesi ile bir noktaya kadar ilerler, ama din felsefesinin sınırlarının ötesine geçme iddiasını sürdürür.[4] Felsefî teolojinin hakkında konuştuğu Tanrı imân edilen bir Tanrı değildir, bir ilke bir kavramdır. Tanrı hakkında felsefî olarak konuşma bağlamında birkaç sorun daha ortaya çıkmaktadır. İmânın hakkında konuştuğu gerçeklik olan Tanrıya dair felsefe imândan farklı olarak ne söyleyebilir? Yoksa sadece imânın ifadelerinin eleştirisi olarak mı kalmalıdır?

Tanrı hakkında konuşmakla ilgili ön problemlere dikkat çektikten sonra, asıl konumuza geçebiliriz. *Metafizik sonrası dönem* düşüncesiyle metafizik ve onun önemli bir alanı olan felsefî Tanrı öğretisi çok keskin eleştirilerle karşılaşmaktadır. Buradaki eleştirilerin yoğunlaştığı nokta, klasik metafizik tartışmalarındaki Tanrı ile Tanrısal hakkındaki soruların boş, anlamsız olduğu düşüncesidir. Hume'un, asıl olarak da Kant'ın eleştirisine dayanan bu yaklaşıma, felsefî teolojinin imkânını savunanlar gene Kant'a dayanarak yanıt vermeyi denemektedir: İnsan doğasının metafiziğin sorularına kayıtsız kalamayacağının, aklın doğasında bu tür sorular sormanın olduğunun Kant tarafından da kabul edilmesi. Bu görüşte olanlar, Tanrı ve Tanrısal hakkında düşünmenin ve konuşmanın çok yakın zamanlara kadar felsefenin önemli bir konusu olduğunu, hatta doğal olarak olması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadırlar.[5] Tanrı ve Tanrısalın başlangıcından beri felsefenin en temel

---

[4] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 10 vd.

[5] Schaeffler, Richard: (2006), s. 15.

konularından biri olduğunun önemli bir kanıtı olarak da Aristoteles'in *Metafizik*'teki bazı ifadeleri kullanılır: "O hâlde üç teorik bilimin olması gerekir: Matematik, Fizik ve bizim Teoloji olarak adlandıracağımız bilim" (E 1. 1026a 19); "O hâlde bağımsız ve hareketsiz bir töz mevcutsa, bu iki bilimden tamamen farklı bir bilimin konusudur" (K 7. 1064 a 33).

Tanrı Hakkında Konuşmak: Susmalı mı?

Yaşamı bütünlüklü bir biçimde anlamak, yorumlamak, anlatmak dinin de felsefenin de ortak amaçlarından biri olmuştur. Fakat ilk bakışta görülen, yaşamın farklı formlarının ve birbiriyle doğrudan ilişkili olmayan alanlarının olduğudur. Ama eğer düşünceyi, yaşamımız için bütünlük kuracak ilkesel bir temel kabul edersek, kavramlarımıza, kavramlarımızın birbirleriyle olan ilişkisine ve farklı dil alanlarımızın varlığına rağmen en azından kavramsal bütünlüğe ulaşabilme konusunu yeniden düşünmek ve tartışmak durumundayız.

Tanrı hakkında düşünürken ya da Ona hitap ederken kullandığımız sözcükler, kavramlar ve ifade biçimleri yaşamımızın diğer alanındakilerden farklı bir statüye sahip değildir. Bu nedenle, yaşamımızın diğer alanlarında ulaşamadığımız mükemmel bir dile din alanında ulaşma iddiası yersiz bir girişim olarak kalmıştır. Günlük yaşam dilinde her an çelişik ifadelerle karşılaşırız ve bu durumu da büyük bir sorun olarak görmeyiz. Dinî alanda ise kavramların ve ifadelerin çelişkisi karşısında aynı rahatlığı gösteremeyişimiz, bu alanı farklı biçimde değerlendirme ısrarımızdan kaynaklanmaktadır. Din dilinde bir yandan Tanrının mutlak bilgiye sahip olduğu iddia edilirken, diğer yandan verdiği kararları tarihsel süreç içerisinde değiştirdiğinin örnekleri aktarılır. Hristiyanlıkta Tanrı hakkında baba, oğul ve kutsal ruh olarak konuşulurken aslında bunların tek bir Tanrıyı ifade ettiği hemen ilave edilir. Üç monoteist dinde hidayete ermenin Tanrının iradesine bağlı

olduğu söylenirken, diğer yandan kurtuluşa ulaşmak için insandan çaba göstermesi beklenir. Bir başka örnek, Tanrının mutlak güce sahip olduğu, Onun bütün iyiliklerin kaynağı olduğu ve buna imânın da dinin sınırları içinde kalmanın bir koşulu olduğu ileri sürülürken, diğer yandan dünyadaki kötülüklerin, dertlerin ve acıların Tanrının imtihanı olduğu bildirilir.

Burada büyük bir sorun alanına ulaşmaktayız: Tanrı hakkında konuşma dili nasıl olmalıdır? Bu sorun yalnızca dogmatiğin yani dinî teolojinin değil, felsefî teolojinin de önemli bir sorunudur. Dinin alanına ait kavramlar, yaşamın diğer alanlarındaki kavramlar gibi paradoksal yapıdadırlar. Burada karar verilmesi gereken, bu paradoksların çözümünün dinî teolojinin mi yoksa felsefî teolojinin mi alanına ait olduğudur.

Düşünce tarihinde dinin üç temel eleştirisiyle karşılaşırız. **I. Psikolojik:** Din psişik bir yansıtmadır ve bu yüzden de bütün dinî ifadeler anlamsız kabul edilerek reddedilmelidir. **II. Epistemolojik:** Dinin bilgi kaynağı iddiası epistemolojik bir temelden yoksundur, bu nedenle de kabul edilemez. **III. Mantıksal:** Dinî imândaki ifadeler çelişkilidir, bu nedenle imân mantıksal tutarsızlık içerdiğinden reddedilmelidir.

Biz burada, felsefî teolojinin doğrudan konusu olması ve Tanrı hakkında konuşmanın imkânı tartışmamıza zemin oluşturması için üçüncü din eleştirisi formunu ele almakla yetineceğiz.

İmândaki bildirimlerin paradoksal olmaları yani bir anlam kesinsizliği oluşturmaları bakımından kabul edilemeyeceği yaklaşımı hem dinî teolojinin hem de felsefî teolojinin karşılaştığı önemli sorunlardandır. Sınırları içinde kullanılan kavramların, bildirimlerin daha en başından paradoksal diye reddedildiği bir alanın, yani imânın en önemli kavramı hakkında konuşmanın imkânı ya da imkânsızlığı, bu sorunsalla hesaplaşmadan düşünülemez ve tartışılamaz. Paradoksları eleştiren kişiler, dinî alanda her bir pa-

radoksun bir başka paradoksu doğurduğunu, bu nedenle dinî imânın bir paradokslar bütünü olduğunu, dolayısıyla kabul edilebilir bir şey ifade etmediklerini ileri sürer. Bu nedenle Tanrı hakkında konuşmak hem dinî teoloji için hem de felsefî teoloji için, mantıksal tutarsızlığından dolayı, imkânsız görülür.

Bazı teologlar, bu eleştirileri kabul ederler, savunma olarak da imânın doğasının paradoksal olduğunu savunur. Aslında böyle bir yaklaşım bize göre, eleştirilere yanıt niteliğinden çok eleştirileri kabul etmek anlamına gelmektedir. Paradoksların dinin doğası olduğunu ve ancak paradokslarla Tanrı hakkında konuşulabileceğini söylemek, imânın en önemli içeriği olan Tanrının ancak deneyimlenebileceğini ve yaşanan deneyimin de ancak paradokslarla ifade edilebileceğini savunan mistiklerin iddialarına yaklaşmak anlamına gelir. Çünkü imânın en önemli kavramı Tanrının aşkınlığını öne sürerek, Onun hakkında konuşmalarımızın paradoksal ilerlemesinden kaçınılamaz demek, mistisizme yaklaşmak, dahası öznel bir imân anlayışına onay vermek anlamına gelir. Halbuki dinî teoloji, Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslamda bu mistik yaklaşımı ve iddiayı her zaman reddetmiş, böyle bir kabulün imânın tamamen öznelleşmesine yol açacağını, bunun da savunduğu din ve korumaya çalıştığı imân için bir tehlike oluşturacağını söylemiştir.

Paradokslar üzerinden yapılan din eleştirisi karşısında, paradoksların kaçınılmazlığını söyleyerek savunma girişimi, aslında Tanrı hakkında konuşmanın imkânsızlığını kabul etmekten başka bir anlama gelmez. Bu ise bir sonraki aşamada, imân bildirimi olan vahyin anlamsızlığını ve bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini söylemeye götürecektir. Brümmer, Tanrı hakkında konuşmanın üç sınırından bahsetmektedir: **I. Dinî Sınırlar:** Tanrı hakkında dinin verdiği bilgi dâhilinde, Onun önünde huşu içinde konuşabiliriz. **II. Epistemolojik Sınırlar:** Tanrı hakkındaki bilgimizin sınırları onun hakkında konuşmamızın da sınır-

larını belirler. **III. Semantik Sınırlar:** İmân bağlamında kullanılan bütün sözcüklerin anlam kaymasına uğramaları kaçınılmazdır. Örneğin, Tanrı hakkında diğer şahıslar hakkında kullandığımız sözcüklerle konuşuruz, ama diğer yandan da anlamlarının farklı olduğunu söyleriz.[6]

Tanrı hakkında konuşabilmek ya da konuşamamak bağlamında bizi en çok semantik sınırlar ilgilendirmektedir. Konuşmamızın semantik sınırlarından bahsediyorsak, bu sınırları neyin belirlediğini de söylememiz gerekecektir. Tanrı hakkında konuşmamızın sınırlarını belirleyen şeyin ne olduğu konusunda üç yaklaşım vardır: Tanrı ile insan arasındaki *Sonsuz Niteliksel Fark*, Tanrı ile insan arasındaki *Analoji*, Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız *Metaforik Dil*.

I. Sonsuz Niteliksel Fark

Teologların, temsil ettikleri imân bildirimini savunmak için şu görüşleri ileri sürdüklerini söylemiştik: Paradokslara inanmak zorunludur. Çünkü Tanrı aşkındır, bizim her tür sınırlarımızın ötesinde olan bir varlıktan insanî kavramlarımızla bahsetmek kaçınılmaz biçimde paradoksal özellikler gösterecektir. Bu nedenle dinî ifadelerde, imân bildirimlerinde ve önermelerinde paradoksların olması imânı anlamsızlaştırmaz.

Brümmer, teologların bu yaklaşımı karşısında üç sorunun ortaya çıktığını, bunun çözümü olarak da üç yaklaşımın kabul edilebileceğini söyler. Burada onun bahsettiği sorunlardan kısaca bahsederek, çözüm önerisi olarak ortaya koyduğu yaklaşımları da eleştirel bir biçimde çözümleyeceğiz.

§ Eğer paradoksları kabul edersek, çelişkilere imân etmenin imkânsızlığını söyleyen din eleştirisini baştan kabul etmiş oluruz. Çünkü çelişkili ifadeler elbette bir şeyler söyler, ama söylediği şeylerin başka ifadelerle ortadan

[6] Brümmer, Vincent: (1992), s. 35 vd.

kaldırılması, tam bir kesinlik ve eminlik isteyen imân için uygun koşulları ortadan kaldırır. İnsanların çoğunun mantıksal tutarlılık beklemeden imân ettiğini söylemek bir çıkış yolu sunmaz. O zaman, Brümmer'in kabulünün aksine, tutarsızlığın farkına varmaları durumunda imândan vazgeçmeleri gerekecektir.

§ Tanrı hakkında insanî kavramları kullanamayız demek ne anlama gelir? Kanıt olarak, bazı duygularımızı sözlerle ifade edemeyeceğimiz ileri sürülür. Bize ait olan şeylerin en başında gelen duygularımızı, bize ait olan ve insanı diğer bütün canlılardan ayıran konuşma yoluyla ve konuşurken kullandığımız kavramlarla anlatabilmenin imkânsızlığını savunmak ne kadar tutarlıdır?

§ Eğer bir önceki durumu kabul edersek, yani Tanrı hakkında bizim kavramlarımızı kullanarak konuşamayız dersek, Onun kim olduğuna işaret etmeden imân etmemizin imkânını nasıl savunabiliriz? Onun imân ettiğimiz bir varlık olduğunu söyleyerek, yani bir sözcüğe kavramsal bir içerik yüklemesi yaparak, Tanrı sözcüğünü bir kavram olarak kullanmış olmuyor muyuz?

II. Analoji

Tanrı hakkında konuşmanın semantik sınırları bağlamında analoji sorununa varmak kaçınılmazdır. Analojinin Tanrı hakkında konuşma araçlarından biri olup olamayacağı tartışmasının temelinde, antropomorfizm (insan biçimcilik) eleştirisi yatar. Çünkü insan hakkında kullanılan kelimelerin Tanrı hakkında da kullanılması antropomorfik tasarımların doğmasına neden olmaktadır. Bu sorunu aşmak için ilk akla gelen düşüncelerden biri şudur: Tanrının sonsuz niteliksel farkı yalnızca dünya ve insanlar ile ilgilidir; insanların kullandıkları kavramlar ile değil. Bu yaygın analoji savunusu bize göre tutarsızdır. Çünkü insanları, kendi düşüncelerinin biçimini oluşturan ve ifade eden kavramlarından ayrı düşünmek mümkün olamaz. İnsanlar, Tanrı hakkında kullandıkları sözcükleri Tanrının aş-

kınlığını ifade etmek için kullansalar bile gene de bu sözcükler insanî kavramlar olarak kalır. Eğer Tanrı hakkında kullanılan kavramlar tamamen farklı anlamlara sahiptir dersek, başladığımız yere geri döneriz: Sonsuz niteliksel fark. Bu iddia, yani Tanrı hakkındaki kavramların insana dair olanlardan farklı anlamlara sahip olduğunu söylemek, bu kavramları gerçekten anlayamayacağımızı itiraf etmekten başka bir anlama gelmez. Bunun sonucu da kaçınılmaz olarak agnostisizmdir.

Bu soruna bir çözüm denemesi olarak analoji teorisi ortaya atılmaktadır. Temel önerme şudur: Tanrının sıfatları insanın sıfatlarıyla eş anlamlı değildir. Öyleyse soru da şu olmalıdır: Nasıl bir analoji Tanrı ile insanın sıfatlarını karşılaştırılabilir hâle getirecektir? Bir yandan Tanrının aşkınlığını savunmak diğer yandan Tanrı hakkında kullandığımız sıfatları insan hakkında kullandıklarımızdan ödünç almayı mantıksal olarak nasıl temellendirebiliriz?

Sıfatlar üzerinden analoji yapmanın imkânını savunanlar, Tanrı ile insan için kullanılan aynı sıfatın, bir asıl anlamının bir de türetilmiş anlamının olduğunu söyler. Örneğin Tanrı ve herhangi bir insan için *bilge* sıfatını kullandığımızda, insan için kastedilen gerçek anlamdır. Tanrı için ise türetilmiş anlam söz konusudur, yani bilgeliğin kaynağı, nedeni Tanrıdır anlamı.[7] Bu analojide, sıfatın aynı olmasıyla, özleri bakımından bambaşka olan iki varlık, Tanrı ile insan arasında bir ilişkinin olduğu savunulur. Bu analoji teorisinin temellendirmesi bizce mantıksal değildir. Çünkü sıfattan sıfatın atfedildiği varlıklara, Tanrı ve insana ulaşmaya çalışmaktadır. Aynı sıfatı kullanabiliyorsak aralarında karşılaştırılabilir bir özellik vardır demek mantıksal açıdan hiç de tutarlı bir iddia değildir. Burada insan ve insanî kavramlar merkeze alınmakta, Tanrıya atfedildikleri andan itibaren arada bir bağıntının zorunlu olarak doğacağı varsayılmaktadır. Brümmer'in itirazı da önemli

[7] Brümmer, Vincent: (1992), s. 42 vd.

bir noktaya işaret etmektedir. İnsanın kullandığı hangi sıfatların Tanrı için de kullanılabileceğine kim nasıl karar verecektir? Bilgelik sıfatı kullanılırken sıcaklık, soğukluk, sertlik vs. sıfatlar neden kullanılmamaktadır?

Aquinalı Thomas'ın bu sorunsala ilişkin bir teorisi vardır: *Analogia entis.* Thomas'a göre Tanrı hakkında kullandığımız sıfatlar bize, onun hangi sıfatlara sahip olduğunu değil, hangi sıfatların kaynağı olduğunu söyler. Gene bilgelik sıfatını ele alacak olursak: Bu sıfatı Tanrı için kullandığımızda Onun bir sıfatından bahsetmiş olmayız, Onun hangi sıfatın kaynağı olduğunu söylemiş oluruz: Bilgelik. Çünkü Tanrının zâtı bilinemez olduğundan sıfatları da bilinemezdir bu teoriye göre. Bu yaklaşım da yeni bir şey söylemediği gibi, Tanrının mutlak biçimde bilinemezliğini ön koşul olarak koyduğu için agnostisizme çok daha hızlı götürecektir. Elbette Aquinalı Thomas agnostisizmi kesinlikle reddedecektir. Ona göre Tanrı bize hangi sıfatların kaynağı olduğunu bildirdiği için ve bildirdiği kadarıyla bilinebilir. Öyleyse biz varlıktan hareketle bir analoji yapıyor değiliz, *analogia entis*; yalnızca Tanrının bildirdiğini kabul ediyor ve kullanıyoruz. Bu analoji yaklaşımında, Tanrıyı mutlak biçimde bilmek ile Tanrı ile ilgili anlamlı biçimde konuşabilme ayrımının yapıldığını savunanlara göre, Aquinalı Thomas bu teorisiyle ilkini değil ikincisini, yani Tanrı hakkında anlamlı konuşabilmeyi amaçlamıştır. Bize göre nasıl yorumlanırsa yorumlansın, *analogia entis* teorisi Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ya da imkânsızlığı iddiaları için kullanılabilir bir yaklaşım olmaktan uzaktır.

Son olarak Karl Barth'ın *Analogia fidei* teorisinden bahsedelim. Ona göre Aquinalı Thomas'ın doğal teolojiye zemin oluşturma iddiasıyla ortaya attığı *analogia entis* teorisi kesinlikle yanlıştır ve hiçbir şekilde kabul edilemez. Çünkü bu kavram varlıktan hareketle Tanrı hakkında konuşabilme imkânını içerir; –aslında Aquinalı Thomas'ın teorisinin içeriğinden bize göre yalnızca bu sonuç çıkmaz.

Barth'a göre, Tanrı hakkındaki tek bilgi kaynağımız vahiydir. Ancak vahiy sayesinde Tanrı hakkında konuşabiliriz. Karl Barth'ın söyledikleri, felsefî teolojinin sorularına herhangi bir açılım yapacak temellendirmeler sunmamaktadır.

III. Metaforik Dil

Tanrı hakkında konuşmamızın sınırlarını nelerin belirlediği konusunda üç yaklaşımın olduğunu söylemiştik. Bu konuşmanın imkânını savunmak için ileri sürülen bu üç yaklaşımdan sonuncusu Metaforik Dil Teorisidir.

İnsan düşüncesinin dilsel ifade biçimlerinden biri kuşkusuz metaforlardır. Metafor kullanımı, bizim varlık deneyimimizi anlama ve anlatma uğraşımızın sonucu olarak ortaya çıkan bir çabalamadır. Din dilinde metaforların kullanıldığı ve hatta kullanılmasının kaçınılmazlığı dinî teolojinin temel kabullerinden biridir ve bu kabulden hareketle dinî metinlerin yorumlamasında hermeneutik yöntemi kullanmayı kendisi için bir hak görür. Yazılı ya da sözel rivayet edilen kutsal metinlerde anlatılan, aktarılan hikayelerin metaforik karakterde olduğunun dinî teoloji tarafından doğal kabul edilmesi, metaforik dil yaklaşımının Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılacak bir model olarak gelişmesinin önünde ciddi bir engeldir. Yalnızca bir örnek yeterli olacaktır: Neden bazı ifadelerin metaforik anlaşılması gerektiği söylenirken bazılarının anlaşılmaması gerektiği ifade edilmektedir? Buna kim karar verecektir? Neden yalnızca antropomorfizme düşürecek ifadeler metaforik olarak nitelendirilmektedir? Antropomorfizm eleştirisi olmasaydı, gene de bazı ifadeler metaforik yorumlanır mıydı? Çünkü, *Tanrının eli* ifadesinin metafor olarak yorumlanması, Tanrı hakkında konuşmanın bir teorisini, bir modelini kurmaz; ancak antropomorfizme düşmeme çabasını gösterir.[8]

---

[8] Brümmer, Vincent: (1992), s. 47 vd.

İmânın, Teolojinin, Felsefenin Tanrısı: Fark Tanrıda mı Konuşmada mı?

Felsefî teolojinin Tanrı hakkında konuşması sorununda bir başka önemli tartışma alanına ulaşmış bulunuyoruz. R. Schaeffler felsefî olarak Tanrı hakkında konuşmayı şu şekilde sorunsallaştırmaktadır: Tanrı hakkında felsefî olarak konuşabilir miyiz? Konuşabilirsek ne söyleyebiliriz? Tanrı hakkında konuşan filozof, dinin Tanrı diye isimlendirdiği gerçeklik hakkında konuştuğundan emin olabilir mi? Yanıt evet ise: Nasıl emin olabilir?

Felsefenin, vahyin verdiği bilgilerden bağımsız biçimde Tanrı hakkında konuşma imkânını kabul edersek, felsefenin kullandığı *kendinde var olan, ilk hareket ettiren, bütün varlıkların en üst koşulu, zorunlu varlık* gibi sıfatların *İmânın Tanrısını* nitelendirip nitelendirmediğini sorgulamamız gereklidir. Bu sorun, *İmânın Tanrısını* kendi konusu gören dinî teoloji için olduğu kadar felsefî teoloji için de önemlidir. Çünkü ancak bunun tartışılması, dinî teolojinin ve felsefî teolojinin bağımsız birer disiplin olarak kendilerini gerekçelendirebilmelerini sağlayabilir. Felsefenin sorgulama yöntemini temel alarak hakkında konuştuğu gerçekliğin dinin Tanrı diye isimlendirdiği gerçeklikle özdeş olup olmadığının belirlenmesi felsefî teoloji için çok daha da önemlidir. Eğer felsefî teoloji, kendisine konu edindiği Tanrı kavramının dinin Tanrı kavramıyla aynı olduğunu iddia eder ve kanıtlarsa, din ile arasında bir çatışma alanının çıkması kaçınılmaz olacaktır. Felsefe radikal soru sorma eylemi olarak dinin Tanrı tasarımı hakkında sorular soracak ve yorumlamalara gidecektir.[9] Bu girişimin başarılı olması, Tanrı kavramından aynı şeyi anlamalarına bağlıdır. Eğer felsefe dinin Tanrı kavramından başka bir Tanrı kavramı kuruyor, Tanrı sözcüğünü kullandığı takdirde bundan farklı bir şey anlıyorsa, aradaki tartışma anlamsız-

[9] Schaeffler, Richard: (2006), s. 15 vd.

laşır. Çünkü tek ortak nokta Tanrı sözcüğüdür, bu sözcüğün kavramsal içeriği değil.

Diğer yandan, felsefî teolojinin konuşma konusu olan Tanrı ile *İmânın Tanrısının* özdeşliği kabul edilecek olursa, imânın imân edilmek üzere konu edindiği Tanrı hakkında yalnızca düşünmeyi, sorular sormayı ve konuşmayı amaç edinen felsefî teolojinin böyle bir girişiminin temellendirilmesi, felsefecilerden çok teologlar tarafından tartışılmalıdır. Zira imânın yöneldiği bir Tanrı hakkında imân edilmek amacıyla olmayan her tür kavramsallaştırma denemesi dinî teolojinin hesaplaşması gereken bir konu olmalıdır. Tanrı tasarımı hakkında doğruyu belirlemeyi ve belirlenen bu doğrunun aksine olan bütün yaklaşımlardan imânı korumayı yalnızca kendi görevi sayan dinî teoloji bu iki yanıyla dogmatik ve apolojiktir. Bu bakımdan dinî teolojinin, aynı Tanrı hakkında konuştuğunu kabul etse bile, felsefî teolojiye karşı tavrı kaçınılmaz biçimde olumsuz olacaktır. Dinî teolojinin felsefî teolojinin Tanrı konuşmasını geçersiz saymasının ve yadsımasının temelinde, Tanrı bilgisine ancak vahiy yoluyla ulaşılabileceği ve vahyin anlaşılamaz kapalılık durumlarında da gene vahyi merkeze alarak anlama çabası gösterilebileceği varsayımı yatar. Felsefî teolojiye karşı gelişen bu dinî teolojik tavır, Protestan teolojisinin ve Protestan vahiy anlayışının sonucudur. Çünkü Orta Çağ boyunca Katolik teoloji, Tanrının maddi olmayan aşkınlığını açıklamak için Aristotelesçi kavramları kullanmakta sakınca görmemiştir. Bunun anlamı, Katolik teoloji felsefî teolojinin imkânını kabul etmiş ve vahye dayanıp dayanmamak gibi yöntemsel farklılıklara karşın onun Tanrı hakkındaki kavram genişletmelerini kullanmakta kendisine bir engel görmemiştir.

Elbette, felsefî teolojinin Tanrısının imânın Tanrısından farklı olduğu, aradaki benzerliğin yalnızca Tanrı sözcüğü olduğu durumlar çoktur. Bunun için en iyi örnek Spinoza'dır. *Ethica*'nın tamamında Tanrı söz konusudur ve Tanrı hakkında konuşulur. Ama hakkında konuşulan Tanrı hiç-

bir şekilde *İmânın Tanrısı* değildir. Vahyin imân etmeye çağırdığı Tanrı bireydir, duygular gösterir: Kızar, sever, affeder vs. Felsefî teolojinin imkânsızlığını savunanlar, felsefenin Tanrı hakkında kullandığı kavramların dinî teoloji tarafından kullanılamayacağını söyleyenler özellikle Spinoza örneğini verir. R. Schaeffler burada bir başka sorunun doğduğunu düşünmektedir: Felsefî teolojinin kavramlarını kullanan dinî teoloji hâlâ imânın Tanrısından mı bahsetmektedir?[10]

Bu itirazla, Tanrı hakkında konuşma tartışmalarının nihaî sorunsalına ulaşmış oluruz: Felsefî teolog, hakkında konuştuğu Tanrının dinin Tanrısı olduğundan emindir, hatta Spinoza bile gerçek anlamda Tanrıyı tanımlama girişimindedir, tanımladığından da emindir. Tanrı hakkında konuşan felsefeciler, Tanrıyı tek bir gerçeklik olarak kabul eder ve dinin de kendilerinin de bu gerçeklik üzerine konuştuklarından kuşku duymaz. İmânın Tanrısı ile felsefî teolojinin Tanrısının aynı Tanrı olup olmadığı, öncelikle Tanrıya imân eden kişilerin haklı olarak düştükleri bir kuşkudur. Tanrıyı imânının yöneldiği bir gerçeklik olarak gören kişi, felsefenin Tanrısına imân edemez, ibadet edemez, en önemlisi de onu sevemez, onun tarafından da sevilmeyi bekleyemez. Bu nedenle imân eden kimse için felsefî teoloji, imân ettiği Tanrıdan başka bir şey hakkında konuşmaktadır.

Bu aşamada ulaştığımız soru şudur: İmânın, dinî teolojinin ve felsefî teolojinin hakkında konuştukları Tanrı aynı Tanrı mıdır? Farklı ise, fark nerede yatmaktadır?

Felsefî teoloji Tanrı hakkında konuşurken imânın ve dinî teolojinin Tanrısı hakkında konuştuğunu iddia eder demiştik. Schaeffler'a göre aslında bu soru anlamsızdır, çünkü bu sorunun cevabı analitiktir. Hakkında konuşulan bir Tanrı vardır; her üç alanda da aynı Tanrı hakkında konuşma iddiası vardır. Asıl soru şöyle olmalıdır: Tanrı

[10] Schaeffler, Richard: (2006), s. 17 vd.

hakkında konuşan bu üç alanın Tanrı hakkında söylediği şeylerin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz? Ama Pascal'dan beri filozofların başka bir Tanrı hakkında konuştuklarına dair kuşkunun olduğunu da burada anımsamak gerekir. Pascal, *filozofların ve bilginlerin Tanrısı*na imân etmediğini, peygamberlerin, daha doğru bir ifadeyle vahyin Tanrısına imân ettiğini söylerken bu durumu dile getiriyordu.

Burada sorumuzu yineleyerek derinleştirmeliyiz: İmânın ve felsefenin Tanrısı başka mıdır? Yoksa Tanrı hakkında konuşurken farklı ifade biçimleri kullandıkları için mi böyle bir tartışma doğar? Burada felsefî teolojinin ilk sistemli denemesini yapan Platon'a yeniden dikkatimizi yöneltmeliyiz. Onun hareket noktası dinin Tanrı tasarımı idi. O bu tasarımın yanlışlıklarını ortaya koymaya ve Tanrı hakkında konuşmanın kurallarını belirlemeye çalışıyordu. Dinî teolojiye gelince: Bu disiplinin de hareket noktası imânın, yani vahyin Tanrısıdır. Bu her iki disiplinin de düşüncelerinin başlangıç noktası İmânın Tanrısı olduğu için, aslında sorunsala başlama noktaları açısından birbirlerine yakın durmaktadırlar. Felsefî teoloji dinî teolojiden, sorma yöntemi ve dışarıdan bir otoriteye, yani vahye bağlı kalarak Tanrı hakkında konuşmanın rasyonel açıdan doğru olmayan sonuçlara götüreceği varsayımıyla ayrılır. Amaç bakımından da felsefî teoloji ile dinî teoloji alanları birbirlerine yakın durur. Her ikisi de doğru bir Tanrı kavramına varmak, bu konudaki görüşlerini temellendirmek ister. Fakat farklılıkları gene yöntemden kaynaklanır. Felsefî teoloji, dinî teolojinin yaptığı gibi vahyin verdiği bilgiler üzerinden doğru bir Tanrı kavramına ulaşılamayacağı, ancak rasyonel yoldan ve radikal sorular sorarak doğru bir Tanrı tasarımına ulaşılabileceği kanısındadır.

Sorunu biraz daha ilerletecek olursak: Felsefenin Tanrı hakkında söylediği şeyler imânın tanıttığı Tanrıdan farklıdır. *Primus motor immobilis* (hareket etmeyen ilk hareket ettirici), *actus purus* (saf gerçeklik) vs. ifadeler elbette

imânın Tanrısının nitelikleri değildir. Vahyin tanıttığı ve imân konusu olarak sunduğu Tanrı hakkında bu tür kavramlarla konuşulmaz. Vahyin Tanrısı kızar, sever, ceza veya mükâfat verir. Bu durumda, aynı Tanrı kavramı hakkında iki ayrı alanın iki ayrı konuşma biçimi, yöntemi vardır. Burada ya her iki alanın, vahyin ve felsefenin farklı ifadeler kullansalar da aynı Tanrı hakkında konuştuklarını kabul edeceğiz ya da bu alanlardan birinin yanıldığını, sadece kullandıkları Tanrı sözcüğü bakımından aynı konudan bahsediyorlarmış gibi göründüklerini kabul edeceğiz. Bu noktada kutsal kitaplardaki yanlış ve sahte Tanrılar ifadelerini hatırlamamız gerekir. Kutsal metinlerde, insanların yanlış ve sahte Tanrılara imân ettikleri dile getirilmekte, asıl imân edilmesi gereken Tanrının vahiy yoluyla bildirildiği söylenmektedir. Gene bu konudaki önemli tartışmaları ele alan Schaeffler'ın görüşlerine başvuracak olursak: Felsefenin Tanrısı da bu kategoriye mi girmektedir? Felsefe Tanrı diye başka bir gerçeklikten mi bahsetmektedir? Yanlış bir Tanrı hakkında mı konuşmaktadır?[11] Modern dönemin önemli dinî teoloji akımlarından diyalektik teoloji ile süreç teolojisi, -ki bunlar Protestan teoloji akımlarıdır- bu soruya olumlu yanıt vermektedir.

Bu aşamada sorumuzun başka bir yanına yeniden dönmek zorundayız: Tanrı hakkında nasıl konuşmalıdır? Tanımlamak için yakın ifadeler kullansalar da felsefenin ve imânın Tanrısının özdeşliğinden bahsedebilir miyiz? Heidegger'e göre kesinlikle hayır. "Filozofların Tanrısına kurban verilmez, onun önünde ne diz çökülebilir ne de müzik eşliğinde dans edilebilir.[12]" Bunun nedeni filozofların ibadet edilemez, saygı duyulamaz bir Tanrıyı tanımlamak istemeleri değildir elbette. Onların tanımladıkları Tanrı tasarımında bu tür kültsel eylemlere yer yoktur. Filozoflar Tanrı hakkında bir hipotez ve bir konu olarak konuşur,

[11] Schaeffler, Richard: (2006), s. 21 vd.

[12] Heidegger, Martin: (1957), s. 70.

imân edilecek ve saygı duyulacak bir şahıs olarak değil. Burada felsefenin soru sorma biçimi ile imânın bilgi verme biçimi arasında çok temel bir farklılık kendini göstermektedir.

Vardığımız bu noktada dinlerin Tanrı hakkında nasıl konuştuklarını bu bağlamda yeniden düşünmemiz gerekiyor. Dinlerdeki en yüce nihaî gerçeklik olan Tanrı bir kavram değildir, bir isimdir. Bazı dinlerde Tanrı için birden çok isim kullanılır. Tanrı hakkında kullanılan ismin veya isimlerin ne anlama geldiği kutsal kitaplar yoluyla ya da sözel aktarımlarla açıklanmaz. Tanrı isminin ne anlama geldiği Tanrının eylemleriyle açıklanır.[13] Yaratmasıyla, merhametiyle, sevmesiyle, kızmasıyla vs. Tanrı isminin bir başka açıklama yolu da hikayelerdir. Tanrının dünyayla, insanlarla olan ilişkisinden bazı dönemlerin, bazı olayların aktarılması da bu yüce varlığın adının ne anlama geldiğini bize açıklamaya yöneliktir. Ayrıca ismi anmanın ibadet olması birçok dinde karşılaştığımız bir olgudur. İsmin sahibiyle ilişkiye geçme biçimi olarak ismi anmak, bir yandan aktif bir dil eylemidir, bir yandan da dinî bir deneyimdir. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda Tanrı kendi adını bildirir. Tanrı olması ile adı arasında bir bağlantı kurar. Kendisinin ancak kendi bildirdiği isimlerle anılacağını belirler. Ama adının anlamını, içeriğini bir kavram hâlinde tanımlamaz. Tanrının adını bilmek onunla dünya arasındaki uzaklığı kaldırmak demektir. İsim, etkin ilişkiye geçme aracıdır. Doğru Tanrı doğru bir biçimde isimlendirilmelidir. Tanrının adını anmanın ibadet olduğunu söyledik. Ama bunun bazı dinlerde bir mekâna, bir zamana ait eylem olarak belirlendiğini de söylememiz gerekir. Her zaman her yerde Tanrıyı anmak daha çok Hıristiyanlık ve İslam için geçerlidir. Yahudilik de diğer birçok din gibi Tanrının adının anılmasını belirli mekâna, belirli zamana ait bir eylem olarak tanımlar, hatta Tanrının

[13] Schaeffler, Richard: (2006), s. 28.

adının lafzen ifade edilmesini yasaklar. Çünkü isim ile zat arasında doğrudan bir ilişki olduğu düşünülür. Peki dinlerin Tanrı adını anma teşviklerinde, Tanrıyı tanıtma amacı mı vardır? Bizce, tanıtmadan anlaşılan rasyonel ve kavramsal bir tanıtma ise, yanıt kesinlikle olumsuz olacaktır. Ama Tanrıyı deneyim yoluyla tanımaktan bahsedecek olursak, dinlerin deneyimle Tanrıyı tanıma ve tanıtma iddialarının olduğunu söyleyebiliriz. Dinlerin Tanrı hakkında konuşması ve bizim Tanrı ismini kullanış tarzımıza dair önerilerinde bazı tehlikeli durumlar vardır. İsmin deneyimlenmesi öznelliğin doğmasına, ismin devamlı anılması içeriğinin boşalmasına neden olabilir. Tanrıya karşıdaki bir özne olarak hitap etmek ise Tanrı ile dünya arasındaki ayrımı, Tanrının aşkınlığını yitirmeye neden olabilir. Bu bakımdan felsefede ilk din eleştirisinin, dinin ifadelerinin anlam bozukluklarına yönelmiş olması önemli felsefî teolojik bir katkıdır.

Dinler, hakkında konuştukları ve ismini bildirdikleri Tanrıya hitap etme konusunda da felsefeden farklı bir yaklaşım gösterirler. Dinlerde hakkında konuşulan, kendisine yönelinen, hitap edilen Tanrı bir *kişidir*. Bu ifadeden maksadımız, dinlerde Tanrının duygularıyla, davranışlarıyla bize benzer özelliklerle tanıtıldığıdır.

Birçok dinde, imânın Tanrısının anlamını ortadan kaldıran çok büyük iki tehlike her zaman olmuştur: *İdololatrie* ve *İkonoklasmus*. Tanrıya dair dünyadaki tecrübelerimizin içerikleri ve bu içeriklerde ortaya çıkan şeyle veya şeylerle Tanrının özdeşleştirilmesi *idololatri*'dir. Daha sonra bu içeriklerin anlamı kavranamazsa ve içerikler artık önemini kaybederken, içeriklerin somutlaşmış hâlleri önem kazanırsa burada da *ikonoklasmus* ortaya çıkmıştır.[14] Başka bir ifadeyle, kutsal olan ile onun insan tarafından deneyimlenen görüntü biçiminin farkının unutulması ve her ikisinin özdeşleştirilmesi *idololatrie*'dir; görüntü biçimlerinin öne-

[14] Schaeffler, Richard: (2006), s. 31.

mini yanlış anlamak, kutsal ve Tanrısal olana ulaşma vesilesi olarak bu görüntü biçimlerini kabul etmek ise *ikonoklasmus*'tur. Büyü, resimlerin ve heykellerin putlaştırılması, put kırıcılık gibi konular felsefî teolojinin ilgi alanında olmuştur ve din eleştirisinin en temel konularından sayılmaktadır. Bunun önlenebilmesi iki şeye bağlıdır: Bozulmamış dinî akıl ve felsefî teoloji. Schaeffler'in çok güzel ifade ettiği üzere: "Dinî akıl, ortaya çıkan şeyleri eleştirel olarak yorumlayabilme, öznel izlenimleri nesnel olarak geçerli deneyimlere dönüştürebilme yeteneğidir." Felsefî teoloji ise dinî olduğu iddia edilen deneyimlerin aslında profan deneyimler olarak belirdiğini ve dinî anlamın sadece yorumlama yanlışlığı olduğunu radikal sorularıyla ortaya çıkarabilir. Dinin dünya tecrübesi ile karıştırılmaması ancak felsefî teolojinin kritik-hermeneutik eleştirileri sayesinde sağlanabilir. Dinlerin sıklıkla düştüğü *idololatrie* ve *ikonoklasmus*'u aşmaları konusunda felsefî teolojinin yapacağı bu katkının değeri gerçekten büyüktür. Fakat burada da dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Kutsal isimlerin ve nesnelerin dinî alandaki kullanımı ile *idololatrik* kullanımını, yani büyü aracı olarak kullanımını karıştırmamak gerekir. Tanrının isimlerinin ve diğer kutsal isimlerin dinî deneyim olarak kullanımı ile büyü, yani doğayı değiştirme ve etkileme aracı olarak kullanımı arasında çok ince bir çizgi vardır. Bu çizgiye felsefî din eleştirisinin, eğer eleştirilerinin din tarafından ciddiye alınmasını ve değerlendirilmesini istiyorsa, dikkatini yoğunlaştırması gerekmektedir. Her kutsal isim ve sembol kullanımının *idololatrie* olarak görülmesi dinin tamamen ortadan kaldırılmasına kadar götürür. Çünkü Tanrı isminin kutsallığı, o ismi hatırlatan sembollere değer verilmesi bütün dinlerin ortak olgularından biridir. Felsefî teolojinin dine en büyük katkısı, dinin kendisini ve imân konularını anlatırken kullandığı kavramlarla kendisini ifade etme biçimlerinde ortaya çıkabilecek yanlış anlaşılmaları ve yanlış tavırları düzeltmek olabilir. İmân her zaman yanlış deneyimlenme gibi bir

tehlikeyle karşı karşıyadır. Bu tehlikenin farkına varılmasında kritik-hermeneutik bir desteği dinî teoloji değil ancak felsefî teoloji verebilir. Çünkü dinî teoloji hareket noktası olarak imânın Tanrı tasarımını alır, ama felsefî kavramlarla sorgulamalar yaparak ilerler. Sorgulamaları imâna destek olabilir ve onu daha anlaşılır kılabilir. Bu bakımdan, imânın yanlış anlaşılmış olabilecek kabullerini de ifadelerini de hareket noktası olarak alabilir. Felsefî teoloji ise kendi soru sorma tarzıyla başlar. Bu yüzden imânın kendisini ortaya koymak için kullandığı ifadelerin hermeneutik yaklaşımla sorgulanabilmesi ancak felsefî teoloji yoluyla mümkün görünmektedir. Fakat imânın felsefî teolojinin bu katkısını kabul edebilmesi, kendisinin Tanrı diye isimlendirdiği gerçekliğin felsefî teolojinin de konusu olduğuna inanmasına bağlıdır.[15]

[15] Schaeffler, Richard: (2006), s. 41 vd.

4
Tanrının Kişiliği Tartışması

Sonsuz ve mutlak gerçek diye anlaşılan Tanrının kişiliği dinlerde ve felsefede hep bir tartışma konusu olarak kalmıştır. Dinî teoloji ile dolaylı veya dolaysız herhangi bir ilişki biçimi kurmayan felsefî teoloji denemelerinde, sonsuzun kişi olarak tasarımlanmasına hemen hiç rastlamıyoruz. Hıristiyan teolojisinin baskın ortamında yürütülen felsefî teoloji girişimlerinde de bu sorunun ele alındığını, açıktan olmasa da tartışmaların Orta Çağ boyunca yapıldığını biliyoruz. Bu dönemde bile felsefî teoloji Tanrının kişi olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı konusunda hep aynı tavrı göstermiş ve Tanrının bir kişi olarak tasarımlanamayacağı düşüncesini örtük biçimde belirtmeye devam etmiştir.

Tanrının kişiliği tartışması ilkin din alanında başlamış ve dinin sınırları içerisinde problematik hâle gelmiştir. Zira dinlerin Tanrı tasarımları bağlamında Tanrının dünya ve dolayısıyla insanla olan ilişkisi, Tanrının kişi olma durumunu sorunsallaştırarak ortaya koymaktadır. Bir yandan Tanrının aşkınlığı, dünya ve dünyada olanlardan farklılığı ve uzaklığı vurgulanırken diğer yandan bizden bir şeyler isteyen varlık olarak Tanrıdan bahsetmek zorunlu olarak bu soruna götürecektir. Çünkü bir şey talep etmek şahıs olmayan bir varlığa ait nitelik olarak anlaşılamaz. Bir şey istemek, yani iradeye sahip olmak, bir kişiliğe sahip olmayı gerektirir. İnsan olarak Beni muhatap kabul eden şey, kendisini de Ben olarak kurmalı, insanî Benin karşısına koymalıdır. İnsan Beninden bir şeyler talep etmek, bu

Beni özgür olarak kabul etmeye bağlıdır. Özgür olmayandan bir şey talep edilmez, ancak zorunlu bir biçimde yaptırılır. İnsan olan Benin Sonsuz Ben tarafından bir şeyler istenmek üzere muhatap alınması, sonsuz Benin özgürlüğünü, kişi olarak var olmasını ve bir kişiliğe sahip olmasını gerektirir.

Burada felsefenin önemli bir tartışmasıyla karşı karşıyayız. İnsan kendi özgürlüğünü kurmak için Sonsuzu, Mutlağı, Tanrıyı kişi olarak kabul etmek zorunda mıdır? Kişi olmayan bir Tanrı özgürlüğümüzün teminatı olamaz mı? Kişi bir Tanrı, hem mutlak hem de en belirgin yanı irade olan kişiliğe sahip olduğu için benim tüm özgürlük alanımı elimden almaz mı? Diyelim ki, ben her şeye rağmen özgür olduğumu duyuyorum, peki bu duyumsama sadece kendi bilincimde kurduğum bir alan mı? Kişi olarak bilinçli bir Tanrı karşısında benim özgür olabilmem mümkün mü? Bilincinin yanında bir de iradesi olan bir Tanrı karşısında benim özgürlüğümün imkânı nedir? Bunun mümkün olduğunu savunmak, Tanrının kişi olmasını düşünmekten, buna imân etmekten vazgeçmeye götürmez mi? Bu soruların sonucunda, insanın özgürlüğünün mutlak ve sonsuz bir kişi tasarımında temellendirilmesi, en ciddi din eleştirilerinden biri olan *yansıtma* teorisini doğurmuştur.[1] Ksenophanes ve Feuerbach bu tartışma bağlamında temelde din eleştirisi yapmışlardır.

Yeni Çağ felsefesinde Tanrının kişiliğini en çok tartışan, bu sorunu teorik ve pratik felsefeleri için önemli gören isimler Spinoza, Fichte, Feuerbach ve Hegel'dir. Bu sorun, dinlerin ana akımının dışında yer aldıkları için heterodoks diye nitelenen hareketlerde daha yoğun bir biçimde ele alınmıştır. Mistikler, Tanrının bir kişi olarak kabul edilmesini öznel duyumsamayla temellendirmeye çalışmaktadır. Tanrı birey olarak kabul edilmediği takdirde mistik hareketlerin temel iddiası geçerliliğini kaybeder. Dinlerin ana

[1] Schmidt, Josef: (2003), s. 213 vd.

akımında bu sorunun önemsenmesinin nedeni ise emir veren ve yasaklar koyan Tanrının ancak bir kişi olması gerektiği düşüncesidir. Kişi olamayan bir Tanrı emir veremez, hesap soramaz, ödüllendiremez gibi bir kabul, dinlerde yaygın biçimde benimsenmiştir. Fakat hatırlamamızın faydalı olacağı tarihsel bir olguyu da dile getirmeliyiz: Dinlerde Tanrının kişi olarak kabul edilmesi, dinî imândaki antropomorfik yaklaşımlara zemin hazırlamıştır. Tanrının emir verebilmesi için bir kişi olarak düşünülmesi, kişi olarak düşünüldüğünde de bazı antropomorfik unsurlara izin verilmesi bir ikilemdir. Bu soruna felsefî teolojinin getirdiği çözüm önerisi, Tanrının ahlakî düzenin farklı isimlendirilişi olarak kabul edilmesi (Kant ve Fichte), yani kişi olarak bir Tanrı fikrinden uzaklaşılması olmuştur.

Tanrının bir kişi olarak kabul edilip edilemeyeceği sorunu, Tanrının âlemle ilişkisi sorununda takınılan tavra bağlı olarak da ortaya çıkmaktadır. Tanrının kişi olarak kabul edilmesi, Onun dünyayla ilişkisini, dünyayla ilişkisinin kabulü de onun kişiliğini, bu kişiliğin nasıllığını koşullar. Burada bir sorun diğer bir sorun için hem yanıt hem de yeni bir sorundur. Mutlak olan Tanrının dünya ile sonsuz farklılığı ve aşkınlığı dinî teolojinin temel kabullerinden biridir. Bir yandan Tanrının aşkınlığından bahsederken diğer yandan Tanrının dünyayı hem yaratması hem de dünyayla devamlı ilişki içinde olması, dinî teoloji tarafından dogmatik biçimde kabul edilse bile, felsefî teoloji için tutarsız iddialar bütünü olarak kalacaktır. Çünkü dinî teoloji imân konularını dogmalaştırma ve savunma görevini yerine getirirken tutarlılıktan çok imân edilebilirliği, imân etmek için gereken ikna biçimlerini oluşturmayı hedeflemektedir. Felsefî teolojinin felsefe olarak önceledi şey kendi sorularıdır ve bu sorulara verilen yanıtların ve yanıtlama biçimlerinin mantıksal tutarlılığı sürdürmesidir. Tanrının varlığını kanıtlama çabaları da felsefî teoloji için anlamlı değildir. Çünkü Tanrı kanıtlamalarının yöntemi şöyledir: Sonlu bir dünya ile sonsuz bir Mutlak karşı karşıya

vardır. Mutlağın varlığı kanıtlanmak istenir. Fakat bu yapılırken, sonludan yani dünyadan, dünyadalığı kesin olan akıldan hareket edilir. Kısaca sonsuz, sonlunun nedeni olarak kabul edilerek kanıtlanmak istenir, ama bu kanıtlama sonlu yoluyla, sonluya dayanarak, sonlu sayesinde yapılır. Tanrı kanıtlamalarının en zayıf yanı, sonsuzu kanıtlamak için sonluyu mutlaklaştırmaktır. Bir başka zayıf nokta ise kanıtlama girişiminde bulunmadan sonsuz ile sonlu arasında bir ilişkinin de facto olarak kabul edilmesidir. Tanrı ile dünya arasında bir ilişkinin olduğu, dogmatik olarak kabul edilmekte, bu kabul üzerine Tanrı kanıtları kurulmaktadır. Bunun mantıksal değil dogmatik olması kanıtlamanın zeminini ortadan kaldırır. Böyle bir kanıtlama zemininde ilerlemeden önce, Tanrı-Dünya ilişkisinin tartışılması gerekir. Bu tartışma da zeminsizdir, çünkü Tanrı ya da başka bir ifade Mutlak, bir ilişkiden bahsetmeden önce kesin olarak kabul edilmekte, bu kabulün üzerine Tanrı-Dünya ilişkisi tartışılmaktadır. Bu da Tanrı kanıtlamalarındaki zayıf yanlardan bir diğeridir.

Dinler tarihinde ve felsefî düşüncede her zaman bu açmazın farkına varılmıştır. Bunu aşmak için ortaya atılan görüşlerde, dile getirdiğimiz sorunsalı aşma çabalarını çok açık görüyoruz. Sonsuz Tanrı ile sonlu Dünya ilişkisini kurabilmek ve savunmak için dinlerde ve felsefede dört temel yaklaşım görülür: *Monizm, Düalizm, Panteizm* ve *Yaratma.*

I. Monizm

İki türü vardır. Sonsuz Monizm ve Sonlu Monizm.

Sonsuz Monizm: Gerçek anlamda yalnızca Sonsuz vardır. Sonlu olan görüntüden başka bir şey değildir. Bu görüşle Batı düşünce tarihinde sistemli olarak ilk Parmanides'te, dinler tarihinde de Hinduizm ve Budizm'de karşılaşırız. Parmanides'e göre Sonsuz bölünemezdir, değişmezdir, mutlak anlamda vardır, var olmayanı asla içermez. Bu gerçek varlığın karşısında *doxa* yer alır. Gerçek

olmayan *doxa* varlığın bize çokluk olarak yansıyan görünüşüdür. Bu görüşü savunan düşünürlerden bir diğeri Spinoza'dır. Spinoza dünyanın yalnızca görüntüden ibaret olduğunu söylemez ama töz anlamında dünyanın gerçek bir varlık olmadığını dile getirir. Spinoza'da Parmanides'ten farklı olan, dünyanın yalnızca bir görüntü olduğunun dile getirilmemesidir. Aslında Spinoza yegâne töz Tanrıdır derken tam olarak sonsuzluk monizmini dile getirmektedir.

Sonsuzluk monizmi birçok eleştiriye açıktır, çünkü bu görüşü savunanlar tarafından çok sayıda soru yanıtsız bırakılmaktadır. Bizim burada dile getireceğimiz en temel iki soru, sonsuzluk monizmini savunulamaz kılar. **1.** Görüntü bir varlık değil midir? **2.** Bu sonsuzluk monizmini iddia eden insan aklı ve bilinci de mi yalnızca görüntüden ibarettir? Bu sorular, sonsuzluk monizmini savunan hiçbir düşünür ya da dinin yanıtlayabildiği ve yanıtlayabileceği sorular değildir.

Sonlu Monizm: Materyalizm ile natüralizmin değişik versiyonları tarafından, değişik temellendirmelerle savunulur. Temel tez: Sadece sonlu vardır. Sonsuzluk tasarımımızdır. Doğada olan, doğa bilimleriyle kavranabilen şeyler gerçek anlamda vardır. Varlığın mutlaklığı ve sonsuzluğu, sonlunun bütününden oluşur.

Bu monizme de birçok itiraz geliştirilmiştir. İtirazların çoğu bir kabulden hareket ettiği için dogmatiktir ve sağlam bir temellendirmeye sahip değildir. Bu monizme karşı ortaya konacak en güçlü itiraz, insan özgürlüğü bağlamında geliştirilebilir: Özgürlük bilincimiz bağımsızlık üzerinden kurulur. Bağımsızlık ama *bir şeyden* bağımsızlık, *bir şeye* rağmen bağımsızlık. Eğer bu sonlu monizmi kabul edersek bağımsızlık düşüncesi, dolayısıyla özgürlük düşüncesi ortadan kalkar. Bizim özgür olma bilincimizde, bir varlığa içkin olarak özgür olmak yoktur, bir varlığa karşı özgür olma durumu vardır.

II. Düalizm

Sonlu ile sonsuzun yan yana var olmaları iddiasıdır. Bazı dinlerde yalnızca bir görüş, bir tutum olarak ortaya çıktığı gibi kendisini tamamen düalist bir imân üzerine kuran dinler de vardır. Sonlu ve sonsuza değişik değerler verilir. Düalist dinî tutumlarda veya dinlerde genellikle sonsuz olumlanır ve sonluya olumsuz değer yüklenir. Mesela Maniheizm'de karanlık–aydınlık metaforu tam da bunu dile getirir. İnsan sonlu ile sonsuz, karanlık ile aydınlık arasında kalmaktadır. Felsefî düşüncede düalizm ontolojik bağlamda savunulmuş ya da yadsınmıştır. Savunma denemelerinde düalizmi aşma çabası arka planda kendini gösterir: Descartes'ta yaratma düşüncesinin düalizmi aşma için kullanılması gibi.

Dinî veya felsefî düalizme karşı tek bir eleştiri yeterlidir: Ayrı ve farklı iki alanın karşı karşıya konması başlangıç olarak kabul edilse bile, devam ettirilebilir bir düşünce midir?[2]

III. Panteizm

Düalizmi aşma çabası olarak Panteizm, Tanrı–Dünya ilişkisini açıklama modellerinden kendi içinde en tutarlısıdır. Bu görüşe göre sonlu ile sonsuz ayrılmaz bir bütündür. Dinlerde ve felsefede çok sık dile getirilmiş bir yaklaşım, bir tavırdır bu. Her şeyi Tanrı görmek ya da her şeyde Tanrıyı görmek olarak iki tarzı vardır. Panteizm birçok yönden Sonsuz Monizm olarak da görülebilir. En önemli fark tözün değil Tanrının mutlak olarak görülmesidir. Ayrıca dinler ve mistik hareketler tarihinde önemli bir yere sahip olan panteizmin ayrı bir başlıkta ele alınması daha uygun olacaktır. Sonlu ve sonsuz ayrımını aşma çabası olarak Panteizm de Tanrı ile dünya arasındaki ilişki bağlamında bize, Tanrının kişiliği tartışmamızda yardımcı olamaz.

---

[2] Schmidt, Josef: (2003), s. 240 vd.

IV. Yaratma

Yaratma felsefenin bir açıklama modeli değildir. Yaratma düşüncesi bütün dinlerde, değişik biçimlerde görülür. Bu düşünce en somut şeklini Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda almıştır. Tanrının dünyayı yaratması, özellikle yoktan yaratması düşüncesi, Tanrının kişiliği ve hakkında konuşma imkânı bakımından bize bir temel sunmaz. Yaratma düşüncesi dinî imânın bir konusu olmaktan çıkarılıp felsefenin bir tartışma alanı hâline getirilecek olursa, Tanrı–Dünya ilişkisi ve Tanrının kişiliği sorunsalında çok sayıda yeni sorular ortaya çıkaracaktır. Tanrının yaratıcı olarak kabul edilmesiyle, yaratıcının kendi eseriyle ilişkiye geçme sorunu en temel sorun olarak görünür. Tanrının yarattığı ile ilişkiye geçebilmesini kabul etmek de Tanrının eksikliği –mükemmelliği tartışmasını doğurur. Dolayısıyla, bizim tartışma konumuz bağlamında içine giremeyeceğimiz bir sorunsal olarak yaratma düşüncesini bu kısa açıklamayla bırakmak durumundayız.

5
Antik Dönemde Felsefî Teoloji

Başlangıç

Antik dönemde felsefî düşüncenin başlamasında dinin oldukça etkili olduğunu, felsefenin çoğu ilk sorusunu, dinin yanıtlarından hareketle veya dinin yanıtlarına karşı geliştirdiğini söylemek bazı bakımlardan eksik olsa da yanlış olmayacaktır. Antik felsefenin ilk ve temel felsefî teolojik soruları Yunan diniyle hesaplaşmadan doğmuş ve bu soruların çerçevesini Yunanların mitolojik dinî tasarımları ve kavramları belirlemiştir.[1] Antik Yunan felsefesinin ilk ve en önemli sorusu birlik ve köken hakkındadır. Araştırmaları ve yanıt denemeleri de bu sorunun sınırları içinde başlamıştır. Soru şudur: Bizim duyularımızla algıladığımız, çok sayıda ve farklı şekillerde karşılaştığımız canlı ya da cansız varlıkların birliğine tek bir kökenden/nedenden hareketle ulaşabilir miyiz, ulaşamaz mıyız?[2] Bu iki katmanlı soruyu öncelikle mitolojik teoloji dile getirmiştir. Dile getiriliş biçimi felsefî bir soru şeklinde olmamıştır; doğrudan bir yanıta ulaşılmaya çalışıldığından yalnızca bazı öneriler sunulmuştur. Sorunu soru hâline getiremeyen Yunan mitolojik teolojisi yanıt olarak bir Tanrılar panteonu kurgulamıştır. Bu kurgunun en bilinen iki yazılı örneğini Homeros (m.ö. 800 civarı) ve Hesiodos (m.ö. 700 civarı) vermiştir. Homeros Yunanistan'ın değişik bölgelerinde kabul edilen, özellikleri bakımından birbirle-

[1] Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 22.

[2] Coreth, Emerich: (2001), s. 19.

rinden çok farklı, hatta birbirleriyle çelişen güçlere, niteliklere sahip Tanrıları Olimpos'ta toplamıştır. Tanrıların bir araya getirildiği Olimpos'ta aralarındaki bütün farklılıklar, çatışmalar ve çelişkiler hâlâ devam etmektedir. Hesiodos'un bir birliğe ulaşma çabası gösterdiği ve bunu Homeros'tan farklı felsefî düşünceye yaklaşan bir tarzda yapmayı denediği ileri sürülmektedir. Hesiodos bir bütünlüğe ulaşmak için Tanrıları birbirleriyle ilişki içinde sunmaya çalışır. Buradan hareketle Hesiodos'un kafasında bir düzen düşüncesinin olduğu öne sürülebilir. Ama bundan daha önemlisi, Hesiodos'un köken düşüncesidir. Tanrılar için de olmak üzere bir kökene, nihaî bir nedene ulaşma çabası görülür.[3] Bu soruna Tanrılar bağlamında yanıt aramaya çalışan Hesiodos, bazı felsefe tarihçilerinin benimsediği gibi, köken sorununu ilk defa önemseyerek, felsefî düşünceye yaklaşmaktadır. Buna dayanarak, Hesiodos'un *Teogonia*'da Tanrıların yeryüzü ile gökyüzü arasında devamlı genişleyen, derinleşen uçurum, boşluk anlamında *kaos*'tan ortaya çıktıklarını ileri sürmesi, yani Tanrılar için de bir köken araması felsefî düşünceye yaklaştığı an olarak kabul edilebilir.[4] Hesiodos bu açıklama denemesiyle Antik felsefenin en önemli sorusuna işaret etmektedir: Dünya ile Tanrıları içeren kozmosun kökeni/nedeni (*arkhe*) sorusu. Bu ilk kökenden/nedenden ortaya çıkan her şey Sokrates öncesi filozoflarda canlı olarak düşünülmektedir. Canlılık ise ruhla özdeştir, yaşama gücü ruhtur. Eski Yunan dinindeki doğanın canlı olduğu, canlılık kaynağı ruhun da maddî olan her şeye üstün olduğu düşüncesinin burada belirgin etkisini görmekteyiz. Bu inancın götürdüğü yer eskatolojik tasarımdır: Bir kökenden/nedenden doğan yaşam kaynağı ruh, geri ona döner, çünkü dönmek zorundadır. Yaşam ile ölüm arasında devam eden akış, kaderin zorunluluğu ve karşı konulamaz gücü düşüncesini ortaya

[3] Zeller, Eduard: (2008), s. 37 vd.

[4] Çakmak, Cengiz: (2009), s. 13 vd.

çıkarmıştır. Yalnızca insanlar değil, Tanrılar da kaderin mutlak zorunluluğu, mutlak gücü karşısında çaresizdir. Bu kader anlayışının ve zorunluluk düşüncesinin izlerini felsefî düşüncede değişik biçimlerde göreceğiz.[5]

Köken/neden hakkındaki bu sorunun yanıtı felsefî düşünceyle birlikte, artık belirli–sınırlı bildirimlere dayanan, kabul–ret üzerine kurulu dinî düşünceler ile geleneksel anlayışlar üzerinden değil, bütün insanlarca kabul edilebilir ve ulaşılabilir bir biçimde akılla aranmaya başlamıştır. Felsefî düşünceyle birlikte gerçekliğe anlayarak ulaşmanın ve karşılıklı anlaşmanın aracı olarak akıl görülmeye başladığından, köken/neden sorusuna bulunacak yanıta da ancak akıl yoluyla ulaşılabileceği kabul edilmiştir.[6] Belki de şöyle demek daha doğru olacaktır: Aranan birlik–bütünlük ile köken–neden artık akıldır. Çünkü herkesin anlayacağı, aynı zamanda da bir sorun olarak kabul edilebilecek bir iddia artık ancak akıl yoluyla ortaya atılabilir, savunulabilir, yanıtlanabilir görülmektedir.

Hesiodos'un yokluktan sonra ortaya çıkan ilk varlığın yeryüzü olduğu iddiasını, felsefî düşüncede yeryüzünün kökenini/nedenini bulma çabası izlemiştir. Dünyanın kökeni/nedeni olarak ileri sürülen dört element, Empedokles'ten Yeni Çağa kadar doğanın aslî unsurları olarak kabul edilegelmiştir.[7] Thales suyu, Anaksimenes havayı/soluğu, Herakleitos ateşi köken/neden olarak ileri sürmüştür. Bu yanıt denemelerindeki önemli bir sorunu, her türlü belirlenimden uzak bağımsız bir köken/neden olarak maddî bir şeyin ileri sürülmesi sorununu ilk Anaksimandros fark etmiştir. Anaksimandros için artık ilk köken/neden, sınırsız anlamına gelen *apeiron*'dur. Önceki açıklama denemelerinde maddî unsurların ileri sürülmesinden çok farklı bir biçimde *apeiron*'un Tanrısal olarak

[5] Bıçak, Ayhan: (2015), s. 34 vd.; Coreth, Emerich: (2001), s. 20 vd.

[6] Schmidt, Josef: (2003), s. 24.

[7] Dürüşken, Çiğdem: (2013), s. 68.

nitelendirilmesi önemli bir dönüşümdür.[8] Yunan felsefesinin başlangıcında tek bir kökene/nedene ulaşma çabası Ksenophanes'i de Tanrı düşüncesini ele almaya götürmüştür. Ksenophanes bu düşünceye ulaşmaya çalışırken, kültür içinde bozulmuş inançlara ve tasarımlara dikkat çekmiş ve yaşayan dinî inançların şiddetli bir eleştirisini yapmıştır.[9]

Önemli bir Antik felsefe uzmanı olan W. Jaeger'e göre tüm Antik felsefe felsefî teoloji olarak nitelendirilebilir, dolayısıyla felsefî teolojiyi buradan başlıyor kabul etmemiz gereklidir.[10] Bu bakımdan, Yunan kozmolojisini de teolojik metafizik diye tanımlamakta bir sakınca görmemekteyiz.

Sokrates Öncesi

Thales – Anaksimandros

Doğanın artık gözlemlenerek daha yakından tanınmasıyla m.ö. 600'lü yıllardan itibaren mitsel-büyüsel dünya ve Tanrı tasarımı folklorik–geleneksel formda yaşamaya devam etmişse de inanç özelliğini gittikçe kaybetmeye başlamıştır. Artık doğadaki şeyler, görüntüler ve olgular dünyasal ve dünya-içi nedenlerle açıklanabilir olarak kendini ortaya koymaya başlamıştır. Aranan şey her şeyin nedeni *arkhe panton*'dur, yani Tanrısal olan.[11]

Batı düşünce tarihinde ilk filozoflar olarak kabul edilen Thales ile Anaksimandros'un ilk soruları *arkhe* hakkındadır. Bu Yunanca kavramın Aristoteles tarafından nasıl anlaşıldığı, belki de nasıl yorumlandığı demeliyiz, aydınlatıcı olabilir:

---

[8] Coreth, Emerich: (2001), s. 26.

[9] Kranz, Walter: (1994), s. 53 vd.

[10] Jaeger, Werner: (2011), s. 15 ve 18.

[11] Coreth, Emerich: (2001), s. 23 ve 25; Zeller, Eduard: (2008), s. 55 vd.

İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddî yapıdaki ilkeleri göz önüne almaktaydılar. Onlara göre her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü (burada töz varlığını korumakta, yalnız özel biçimlerinde değişmektedir) bir şey vardır. Öğe olan, şeylerin ilkesi olan budur.[12]

Felsefe tarihinde bu açıklama genel kabul gördüğünden *arkhe* sözcüğünü köken/neden olarak çevirmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Weischedel, Aristoteles'in bu açıklamalarına dayanarak *arkhe* sözcüğünde güç ve idare anlamlarının da olduğunu ileri sürer. Aristoteles'in ilk filozofların her şeyin ilkesi olarak maddî şeyleri gördükleri yönündeki açıklamalarını ve yorumlarını kabul etsek bile, ilk köken/neden *arkhe*'nin onlar tarafından ölü maddî bir unsur olarak anlaşılmadığını, aynı zamanda Tanrısal olarak nitelendirildiğini belirtmemiz gerekmektedir.[13]

Burada felsefî teolojinin ilk temel kavramının ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Tüm gerçeklikte etkin olan, temelde yatan Tanrısal.[14] Tanrısal *arkhe* aynı zamanda tüm sonlu gerçekliklerden nitelik bakımından farklıdır. Aristoteles'in ifadesine göre Anaksimandros'ta Tanrısal olan bu *arkhe* ölümsüzdür, zamansızdır, yok olmaz ve başlangıçsızdır. Her şey ondan var olur, yok olduğu zaman da ona geri döner:

Sözünü ettiğimiz filozoflar işte bu biçimde, diğer varlıkların hiçbirinin ne doğduğunu ne de yok olduğunu söylemektedirler. Çünkü ister tek ister çok olsun, geri kalan her şeyin kendisinden çıktığı, ancak kendisi sürekli olarak varlığını koruyan bir şeyin olması gerekir.[15]

---

[12] Aristoteles: (1985-1993), 983b 8 vd.

[13] Coreth, Emerich: (2001), s. 25 vd.; Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 22 vd; Dürüşken, Çiğdem: (2013), s. 68.

[14] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 40 vd.

[15] Aristoteles: (1985-1993), 983b 17 vd.

Bu anlamda Anaksimandros'a göre ilk köken/neden belirli bir element olamaz; tüm belirli ve sınırlı elementlerin öncesinde olması gereken bir şeydir. Bu yüzden ilk neden Sınırsız (*apeiron*) olarak nitelendirilmelidir. Her şeyin başlangıcı olan bu Sınırsızın başlangıcı olamaz: Her şeyin kendisinde son bulduğu bu sınırsızın bir sonu da olamaz. Bu yüzden *apeiron* hem zaman bakımından hem de mekân bakımından sınırsızdır. Çünkü sayısız şeyler bu ilk kökenden/nedenden ortaya çıkar. Yani *apeiron* hem nitelik hem de nicelik bakımından sınırsızdır. Anaksimandros bu ilk kökeni/nedeni Tanrısal olarak nitelendirir, Tanrısalı da *Sınırsız* diye isimlendirmektedir.[16]

Felsefi teolojinin bu ilk Tanrı kavramının içeriği, felsefi düşüncenin öncesinden beri var olagelen mitsel karakterli Tanrı tasarımlarıyla karşılaşması sırasında ve sonrasında çatışması yoluyla ortaya çıkarak şekillenmiştir.[17] Felsefi teolojinin başlangıcının mitos ile bu yakın ilişkisinden dolayı, her ikisinin de Tanrı hakkında konuşmak bakımından aynı konuyu ve aynı sorunu ele aldıklarını söyleyebiliriz. Görüşlerini öncelikli olarak ele aldığımız Thales ve Anaksimandros'un ifadelerinde bunu açık biçimde görebiliriz. Thales *her şey Tanrılarla doludur* derken Anaksimandros *Tanrısal her şeyi idare eder* demektedir.[18]

Weischedel'a göre bu dönemdeki felsefi teoloji modern anlamda rasyonel olarak kesinlikle nitelendirilemez. Rasyonel görülmesinin ve bu dönemde rasyonalite aranmasının temelinde *mitos* ile *logos*'un birbirlerine karşı konulmaları yatmaktadır.[19] Felsefenin başlangıcı hep *mitos*'tan *logos*'a geçiş olarak tanımlana gelmiştir. Bu iki sözcüğün gerçek anlamlarına baktığımızda aslında aynı şeyi ifade ediyor olmaları, *mitos*'tan *logos*'a geçiş düşüncesini anlam-

---

[16] Coreth, Emerich: (2001), s. 27 vd.; Zeller, Eduard: (2008), s. 56 vd.; Dürüşken, Çiğdem: (2013), s. 71 vd.

[17] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 40.

[18] Jaeger, Werner: (2011), s. 41 vd.

[19] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 41.

sız kılacaktır. Çünkü bu her iki sözcük de bir şeyleri söylemek ve anlatmak anlamına gelir. Fakat zamanla yüklenen farklı anlam içerikleri, karşıtlık oluşturacak şekilde kullanılmalarıyla sonuçlanmıştır.[20] Asıl konumuz olan Tanrı hakkında konuşmak bağlamında elbette *mitos* ile *logos* arasında bir fark vardır. Bu fark, dünyada Tanrısalın nasıl görülmesi gerektiği tarzında yatmaktadır. Bir başka önemli fark da *mitos* Tanrısalı farklı biçimlerde, durumlarda ve kişilerde tanımlarken felsefi düşünüşü ifade eden *logos* Tanrısalı tüm gerçeklikte hâkim olan, gücü tüm gerçeklikte ortaya çıkan bir varlığın kavramı olarak içeriklendirir. Artık *mitos*'un tikel Tanrısallıkları yerini *logos*'un tümel Tanrısalına bırakmıştır. Felsefi teolojinin bir kavramı olan Tanrısal, var olan her şeydedir, her şeyi ifade eder, her şeyi ortaya çıkarır, varlık kazandırır ve sonuçta kendisine döndürür. Bu Tanrısal Thales'te "su", Anaksimenes'te "hava" ve Anaksimandros'ta "sınırsız"dır. Tikel Tanrısallıklarla tümel Tanrısal, yani *mitos* ile *logos* arasında gene de ortak bir yandan bahsetmek mümkündür: *Mitos*'tan ayrılmaya başlayan felsefi düşünüşü ifade eden *logos* gene *mitos* gibi dünyasal gerçeklikle ilişkilidir.[21]

Bu başlangıç evresinde felsefi teolojinin Tanrısı, dünyasal gerçekliğin nedeni, kökeni ve geri dönüş yeri olarak dünyanın Tanrısıdır. Felsefi teolojin tüm tarihi boyunca bu Tanrı tasarımı, değişik biçimlerde, farklı tonlarda bu niteliğini sürdürmüştür.

Ksenophanes

Mitsel düşüncenin Tanrı hakkında konuşma tarzından kopuş elbette birdenbire olmamıştır. Felsefi düşünüş kendi kavramlarını kullanırken mitsel teolojiye getirdiği eleştiriler, mitolojik inançların gücünü ve inanılırlığını zayıflatmaktaydı. Ayrıca her iki alanın da kullandığı ama farklı

[20] Coreth, Emerich: (2001), s. 22.

[21] Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 25 vd.

içerikler yüklediği sözcükler vardır. Tanrı sözcüğünü felsefî teolojinin kullanıyor olması mitsel düşünceden hâlâ kopmadığı iddiasını destekleyemez. Bunun güçlü bir kanıtı Ksenophanes'in din eleştirisidir.

Homeros ve Hesiodos'un resmettiği insan benzeri, ahlakî bakımdan belki insandan da düşkün Tanrı figürlerine karşın Ksenophanes, kendisinden önceki filozofların görünenin ötesinde bir hakikate ulaşma çabaları gibi saf bir Tanrı ve Tanrısal kavramına ulaşmaya çalışmıştır.[22] Eserlerinden bize ulaşan fragmanlardan anladığımız kadarıyla, dine karşıt bir tutum içerisinde din eleştirisi yapmadığını, yaygın hatalı Tanrı tasarımlarını eleştirdiğini anlıyoruz:

Tek bir Tanrı, Tanrılar ve insanlar arasında en ulu,
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmede,
Tüm göz, tüm düşünme, tüm kulaktır o.
Hep aynı yerde kalır hiç kımıldamadan,
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek.
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı.
Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar arasında:
Çalma, zina ve birbirini kandırma.
Fakat ölümlüler doğduğunu sanıyorlar Tanrıların.
Ve kendileri gibi giyimleri, sesleri ve şekilleri olduğunu.
Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve aslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasviri çizerler ve vücut yaparlardı
Her biri kendisinin şekli nasıl ise ona göre.
Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,
Trakyalılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta.
Toprakla sudur hepsi bütün doğanların ve yetişenlerin
Hepimiz topraktan ve sudan doğduk zira.[23]

---

[22] Zeller, Eduard: (2008), s. 72 vd.; Çakmak, Cengiz: (2005-1), s. 2; Çakmak, Cengiz: (1996), s. 38; Coreth, Emerich: (2001), s. 35; Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 29.

[23] Kranz, Walter: (1994), s. 53, 54.

Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek ifadesi felsefî bir *teos* kavramına ulaşıldığını gösterir. Aristoteles de Ksenophanes'in felsefî bir Tanrı kavramına ulaştığını söylemektedir:

O, bakışlarını maddî evrenin bütünü üzerinde gezdirerek Bir Olanın Tanrı olduğunu söylemektedir.[24]

Herakleitos

Herakleitos keskin bir eleştirmen olarak kendinden önceki felsefî öğretileri eleştirdiği gibi, Homeros'un ve Hesiodos'un Tanrı tasarımlarını, yaygın dinî kültleri ve gelenekleri de eleştirir. Gizemci kutsamalara *kutsal olmayan* der, Dionysos kültlerini *utanmazca* bulur.[25]

Thales ile Anaksimandros'un Tanrısalın aranması gereken yerin duyusal gerçeklik olduğu ve Tanrısalın yalnızca duyusal gerçeklikte var olduğu iddiaları Herakleitos tarafından alınmış ve sürdürülmüştür. Aristoteles'in iddiasına göre Herakleitos, kendisini ziyarete gelenlerin onu ocağın başında otururken bulunca şaşkınlıkları karşında şöyle demiştir: "Burada da Tanrılar vardır.[26]" Şu ifadelerinde de felsefî teolojik bir yaklaşım görülebilir:

İnsanların bütün kanunları bir tek Tanrısal kanundan beslenirler, çünkü dilediği kadar egemenliğini genişletebilir, herkes ve her şeye yettiği gibi artar bile.[27]

Bu ifadelerden Herakleitos'un Tanrısalın gücünü ve etkisini her şeyde gördüğünü çıkarabiliriz. Herakleitos'ta Tanrısal ne Parmenides'in varlığı gibi gizlidir ne de Thales

---

[24] Aristoteles: (1985-1993), 983b 23 vd.; krş. Çakmak, Cengiz: (1996), s. 38 vd.

[25] Herakleitos: (2009), s. 56-57; 58-59; Coreth, Emerich: (2001), s. 33; Dürüşken, Çiğdem: (2013), s. 97.

[26] Kranz, Walter: (1994), s. 61.

[27] Kranz, Walter: (1994), s. 62.

ve Anaksimandros'un iddia ettikleri gibi tam olarak kavranabilecek somut bir varlıktır.[28] Tanrıların dünyası ile insanların dünyası arasındaki çelişkiyi rasyonel bir biçimde yorumlamayı dener.[29]

Herakleitos'un Tanrı anlayışında paradoksal bir yaklaşım vardır. Tanrı her anda ve her yerde hem vardır hem de yoktur. Tanrı bu dünyadaki bütün karşıtlıkların üzerindedir. Tanrı için her şey güzel, iyi ve doğrudur. İnsanlar ise bir şeyi doğru bulurken başka bir şeyi yanlış bulurlar. Bu bakımdan yalnızca Tanrı gerçek anlamda bilgedir.[30] Gerçek Tanrısal bütün Tanrıların, hatta Zeus'un da üzerindedir. Hiçbir isim Tanrıyı isimlendirmek için kullanılamaz. Tanrı bütün karşıtlıkların üzerinde olduğu için sınırsızdır ve isimlendirilemez. Bütün bu düşünceleriyle Herakleitos, kendisine kadarki felsefî teolojilerin hepsini aşmıştır diyebiliriz:[31]

Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır. Ancak Tanrı, ateşin yaktığı bir tütsüden yayılan ve herkesin kendince ad verdiği koku gibi başkalaşır.[32]

Bu karşıtlıklar içinde Tanrı Birdir, bütün karşıtlıkları kendisinde toplar:

Tanrı için bütün şeyler güzel, iyi ve hakça, insanlar ise birtakım şeyleri haksız buluyorlar, birtakımlarını da hakça. Haksız şeyler olmasaydı hak adını bilmezlerdi. İnsanca varlığın görüşleri yoktur, Tanrıca olanın ise vardır. Tanrıya göre çocuk oyunlarıdır insanların düşünceleri. İnsanların en bilgilisi Tanrı karşısında maymun, maymunların en güzeli insan soyuyla karşılaştırıldıkta çirkindir.[33]

---

[28] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 44.

[29] Çakmak, Cengiz: (2005-2), s. 1 vd.

[30] Herakleitos: (2009), s. 92-93; 110-111.

[31] Zeller, Eduard: (2008), s. 79; Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 29 vd.

[32] Herakleitos: (2009), s. 164-165; Kranz, Walter: (1994), s. 63.

[33] Kranz, Walter: (1994), s. 66; Herakleitos: (2009), s. 190-191, 196-197, 198-199, 240-241; Dürüşken, Çiğdem: (2013), s. 103 vd.

Değerlendirme

Sokrates öncesi filozofların Tanrı ve Tanrısal tasarımları felsefî teolojinin ana konusunu, ana sorusunu belirlemiştir: Tanrının veya Tanrısalın varlığı hakkında soru sormak, onun gerçeklikle yani dünyayla nasıl bir ilişkisinin olduğunu belirlemeye çalışmak.

Sokrates öncesi felsefenin felsefî teolojik yanlarını konu ve kavramlar bakımından belirlemeye çalışan Coreth'in aşağıda özetlenen değerlendirmelerine büyük ölçüde katılmaktayız:

I. Bu dönemde yüce bir Tanrı kavramına ulaşılarak mitolojik, büyüsel Tanrı inanışı aşılmaya başlamıştır: Ksenophanes'in Biri, Herakleitos'un Tanrısalın Bilgeliği, Anaksagoras'ın Dünya Aklı.

II. Bu dönemde henüz dünyadan aşkın bir Tanrı tasarımı görülmez. Tanrı dünyanın Tanrısıdır, yani kozmosun Tanrısı. Doğanın bir nedeni olarak Tanrıdan bir kişi olarak değil, bir ilke olarak bahsedilir.

III. Bu Tanrı artık mitsel inancın Tanrısı değildir; Tanrı rasyonel düşüncenin Tanrısı olmaya başlamıştır. Sokrates öncesi felsefede Tanrının varlığı kanıtlanmaya çalışılmaz. Sorular Tanrının varlığı hakkında değil, Tanrı ile Tanrısalın nasıllığı üzerinedir.

IV. Burada Tanrı yaratan, insana emirler veren Tanrı değildir. İnsanla olan ilişkisi, dünyayla olan ilişkisinin bir sonucudur. Tanrı dünyayı, doğayı belirlediği için insan yaşamı da Tanrının bu belirlemesiyle ilişkilidir.

V. Felsefî teolojinin Tanrısı imânın ve dinî ibadetin yöneldiği Tanrı değildir. Bu nedenle tüm felsefî teoloji tarihinde olduğu gibi, felsefenin Tanrısı dinî imânın Tanrısının yerini ne almak istemiştir ne de alabilmiştir.[34]

[34] Coreth, Emerich: (2001), s. 42.

Platon

Felsefî teoloji Platon'da daha belirgin çizgiler, sınırlar kazanmaya başlar.[35] W. Jaeger'in ifadesiyle: "... gerek *Devlet*'te gerek *Yasalar*'da Platon'un felsefesi en yüksek düzeyde bir teoloji olarak ortaya çıkar.[36]" "En son eseri *Yasalar*'da tam, mükemmel bir teoloji sistemi vardır. *Timaios*'ta doğa ve kozmogoniden hareketle 'Tanrısal' problemine yönelmektedir; burada Tanrısal 'Demiurg' olarak ortaya konur.[37]" Yunan düşüncesinin bize ulaşan yazılı kaynaklarından bildiğimiz kadarıyla *teologia* kavramı ilk kez Platon tarafından kullanılmıştır. Bu kavramın ilk defa kullanıldığı *Devlet*'te, şairlerin Tanrılar hakkında nasıl doğru düzgün konuşabilecekleri belirlenmeye çalışılır.[38] *Teologia* sözcüğünün ilk geçtiği bu yeri doğrudan felsefî teolojik bir girişim gibi görmeye çalışmak zorlama olacaktır. Burada öncelikle şairlerin Tanrı hakkındaki konuşma tarzlarına eleştiriler getirilir. İfadelerinden açıkça anlaşıldığı kadarıyla Platon'a göre şairlerin Tanrılar hakkındaki konuşma biçimleri dinî inanca uygun değildir ve saygısızcadır. Platon'un yapmaya çalıştığı, Tanrılar hakkında konuşmak isteyen şairlere belirli ölçüler koymak, sınırlar getirmektir.[39] Bunun için Platon bir koşul ileri sürer: Öncelikli olarak Tanrının nasıllığı belirlenmelidir. Ancak bundan sonra doğru bir Tanrı kavramına ulaşılabilir ve sonrasında da Tanrılar

---

[35] Bıçak, Ayhan: (2015), s. 150.

[36] Jaeger, Werner: (2011), s. 18.

[37] W. Jaeger'in *Die Theologie der Früheren Grieschischen Denker* isimli eserinin Türkçe çevirisinde maalesef Jaeger'in çok önemli açıklamalarını, değerlendirmelerini başka kaynaklarla olan tartışmalarını içeren dip notlarına yer verilmemiştir. Buradaki alıntı, Stuttgart 1953 tarihli baskısındandır, s. 221 dipnot 13.

[38] Platon: (2002), 379a ve b.

[39] Bıçak, Ayhan: (2015), s. 151 vd.

hakkında doğru konuşulabilir (*teologia*).[40] Sokrates öncesi felsefi teoloji denemelerinde olduğu gibi Platon'da da Tanrı bir aksiyom olarak kabul edildiğinden, Tanrının varlığı ya da yokluğu söz konusu değildir. Asıl önemli olan, Tanrı kavramının içeriğinin doğru belirlenmesidir. Bunun için de Tanrının nasıl bir Tanrı olduğunu anlamak öncelikli bir felsefi sorun olarak belirlenir. Burada felsefi teolojik bir Tanrı kavramı belirleme girişimi açıkça görülmektedir.

Tanrı kavramının doğru bir içeriğine ulaşmak isteyen Platon öncelikli olarak Tanrının *İyi* niteliğini vurgular:

– Bunu şöyle anlatabilirim: Tanrı ister destan şiirinde ister lirik şiirde ister tragedyada olsun, aslında nasılsa hep öyle gösterilmeli.
– Evet, öyle olmalı.
– Peki, Tanrı özünden iyi değil midir ve ondan hep böyle söz etmek gerekmez mi?[41]

İyi niteliği aynı zamanda en üst idea olduğu için bu niteliğe sahip olan Tanrı hem bu idea ile özdeş görülür hem de mükemmel kabul edilir.[42] Bu aksiyomdan hareket eden Platon şu sonuca varır: Tanrı değişmez, devamlı aynıdır. Çünkü mükemmel olan Tanrının değişmesi demek mükemmelliğini kaybetmesi demektir:[43]

Her bir Tanrı mümkün olan en güzel ve en iyi varlık olarak, o yalınlığı, sadeliğiyle hep kendi biçiminde kalır.[44]

Tanrı Kanıtlaması

Tanrı hakkında konuşmanın zemini görülen, farklı biçimlerde ve hareket noktalarından öne sürülen Tanrı ka-

[40] Coreth, Emerich: (2001), s. 45.
[41] Platon: (2002), 379a ve b.
[42] Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 78 vd.; Zeller, Eduard: (2008), s. 205.
[43] Platon: (2002), 381 a, b, c.
[44] Platon: (2002), 381c.

nıtlamaları, bir sorun alanı olarak dinî teoloji tarafından önemsenmeden ve imân için dayanak olarak kullanılmadan çok daha önce felsefenin sorgulamalarından biri olarak ortaya çıkmıştır. *Yasalar* isimli eserine kadar Platon'da Tanrının varlığı-yokluğu söz konusu değildir. En son eseri *Yasalar*'da, daha önce *Timaios*'ta kısa bir denemesi yapılan felsefenin ilk Tanrı kanıtlama denemesiyle karşılaşmaktayız.[45] Burada Aristoteles'in Tanrı kavramı ile dinî teologların kozmolojik Tanrı kanıtlamalarının ilk hâlini görürüz. Ayrıca felsefî teoloji tarihinin de ilk Tanrı kanıtlama denemesinin bu olduğunu söylemek mümkündür.[46] *Timaios*'ta kısa bir denemesi yapılan bu Tanrı kanıtlamasını Platon, *Yasalar*'da daha ileri taşır: Bu dünyadaki düzen ile güzellik ne tesadüfen ne de temel maddî elementlerle ortaya çıkmış olabilir. Var olan her şey, rasyonel olarak düzenleme işlevi gören ruhtan ortaya çıkmıştır. Ruh her hareketin kökenidir, nedenidir; kendini hareket ettiren harekettir.[47]

Tanrıların olmadığını iddia edenlere karşı Platon, önerdiği devlet modelinde yasa koymak için gerekli sağlam bir temel oluşturmak amacıyla[48] Tanrıların kesinlikle var olması gerektiğini söyler:

Kleinias: Her şeyden önce, yeryüzü, güneş, yıldızlar ve tüm evren, sonra yılları ve ayları birbirinden ayıran mevsimlerin bu kadar güzel düzenlenmiş olması ve bütün Yunanlılarla barbarların Tanrıların varlığına inanmaları.[49]

Bu kanıtlamada iki öğe vardır. **I.** Dünyanın, güneşin, yıldızların, tüm evrenin varlığı ile zamanın düzgün bir

---

[45] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 49; krş. Bıçak, Ayhan: (2015), s. 152 vd.
[46] Coreth, Emerich: (2001), s. 49.
[47] Platon: (1998), 895a-e, 896 a-e; krş. Esser, Wolfgan G.: (2002), s. 83 vd.; Bıçak, Ayhan: (2015), s. 156 vd.
[48] Platon: (1998), 885e.
[49] Platon: (1998), 886a.

biçimde düzenlenmiş olması (kozmolojik, teleolojik ve düzen delillerinin ilk hâli). **II.** Yunanlılar ile barbarların, yani tüm insanların Tanrının varlığına imân etmeleri (Orta Çağda Katolik Kilisenin de sık sık başvuracağı delil, *consensus gentium*).

Tanrıya inanmayanların, neden böyle bir hataya düştüklerini göstermek için Platon özetle şu düşünceleri ileri sürmektedir: Tanrıya inanmayanlar, canlı ya da cansız her varlığın dünyadaki temel elementlerden var olduğunu, bunların ne herhangi bir Tanrı tarafından ne de akıl tarafından meydana getirildiğini, doğa içinde tesadüfen meydana geldiklerini söyleyen insanlar yanılmaktadırlar.[50] Tanrıların varlığını yadsıyanlar her şeyden önce temel elementlerin var olduğunu söyleyerek, ruhun da bu elementlerden daha sonra ortaya çıktığını söylerler. Böyle düşünenler büyük bir hata yapmaktadırlar. Çünkü ruh her şeyden öncedir, bütün maddi varlıkların öncesindedir, diğer tüm şeyler ondan sonra olmuştur.[51] Ruh her şeyden önce ise ve her şey ondan çıkmış ise sorulması gereken ruhun hem iyinin hem de kötünün kaynağı olup olmadığıdır. Sorgulaması sonucunda bunun yanıtı olarak Platon, ruhun rasyonel olduğu ve sadece erdemlerin kaynağı olacağı sonucuna ulaşır.[52] Ruhun her şey üzerindeki etkisi, akıl yoluyla olur.[53]

Platon ruhun her şeyden önceliğini, her şeyin ondan sonralığını kanıtlamak için birçok farklı düşünce ileri sürmektedir.[54] Ruh hakkındaki görüşlerinden felsefî teoloji için en önemlisi, ruhun asla hareket eden bir varlık olarak düşünülmemesi gerektiği görüşüdür. Platon'a göre kendisi değişen bir şey, kendisinden sonraki tüm şeylerin köke-

---

[50] Platon: (1998), 889a-e.

[51] Platon: (1998), 891c-d.

[52] Platon: (1998), 896d-e, 897a-e, 898a-e.

[53] Platon: (1998), 899a-e.

[54] Platon: (1998), 894a-b, e; 895a-b.

ni/nedeni olamaz.[55] Ayrıca Tanrının en önemli niteliklerinden biri olarak *hareketsizlik*'i kanıtlama çabası[56], Aristoteles'in felsefî teolojisini hazırlayan önemli kavramsal gelişimlerden biridir.

Platon'un bütün bu akıl yürütmelerle ulaşmak istediği bir sonuç vardır: Tanrısalın varlığına ulaşmak. Platon bir ruha ya da çok sayıdaki ruhlara Tanrılar denebileceğini ileri sürerken de aslında kanıtlamak istediği ruhun varlığı değil, ruhun Tanrısallığıdır.[57] Bu Tanrısalın en başta gelen niteliği her şeye sonsuza kadar mutlak biçimde hâkim olmasıdır.[58] Ruhların varlığını kabul eden kişinin onların Tanrısal olduklarını zorunlu olarak kabul etmesi gerekir. Ruhları Tanrısal kabul edenin de, *her şeyin Tanrılarla dolu olduğunu*[59] kabul etmesi gerekir diyerek Platon, Thales'in felsefî teolojisinin sonucunu tekrar etmektedir.

Dünyayı İmal Eden ve Yöneten Tanrı

Platon'a göre yadsınamaz biçimde varlığını kanıtladığını düşündüğü Tanrı, var olan her şeyin başlangıcını, ortasını ve sonunu elinde tutar. Dünyayı Tanrısal yönetir.[60] Her şeyin ölçüsü Tanrıdır, insan değil. Bu nedenle insanın ona benzemeye çalışması gerekir. Her şeyi ölçüyle idare ettiği için ölçülü olmak Tanrının en önemli özelliklerindendir. Bu nedenle ölçülü olmaya çalışan kişi Tanrıya benzemeye çalıyordur. Ölçülü olmayan da Tanrıya benzemez, hatta Ona düşmandır.[61]

Dünyadaki her şeyde Tanrıların gücü, etkisi kendini gösterir:

---

[55] Platon: (1998), 896a-b, e.
[56] Platon: (1998), 896a.
[57] Platon: (1998), 899b.
[58] Platon: (1998), 905c.
[59] Platon: (1998), 899b.
[60] Platon: (1998), 715d-716a.
[61] Platon: (1998), 716 b-c.

Atinalı: O hâlde, Tanrıya ölümlü sanatçılardan daha az değer biçmeyelim: Sanatçılar kendi alanlarında ne kadar usta iseler, bir tek sanatla büyük ve küçük işleri o kadar dikkatli ve mükemmel yaparlar. Olaylarla ilgilenmek isteyen ve buna gücü yeten, en bilge Tanrının da küçük oldukları için ilgilenmesi daha kolay olan ayrıntılarla hiçbir şekilde ilgilenmediğini, tersine tıpkı yorulmamak için gevşek davranan tembel ya da korkak biri gibi, yalnızca büyük işlerle ilgilendiğini düşünmemeliyiz.[62]

Buradaki görüşleriyle Platon'un felsefî teolojik Tanrı tasarımı, kişi bir Tanrı anlayışına dönüşmektedir. Bunun felsefî teolojik açıdan Sokrates öncesi Tanrı kavramının gerisine düştüğünü ileri sürenlere katılmak durumundayız.[63]

Platon Tanrı kavramının içeriğini kurarken Onun dünyayı idare ettiğini kanıtlamayı önceler. Tanrının evrende olan her şeyi idare ettiğini kanıtlamaya çalıştıktan sonra, *Sofist* diyaloğunda Onun dünyayı imal eden ve düzenleyen bir Tanrı olduğunu söyler.[64] Her şey Tanrının etkisiyle imal olmuştur, ortaya çıkmıştır.[65]

Dünyanın var olmuş bir şey olarak kabul edilmesi üzerinden bu konu *Timaios* diyaloğunda daha detaylı işlenmektedir. Kanıtlama şöyle işler: Var olan her şey için mutlak bir ilk nedenin olması gereklidir. Bir şeyin nedensiz var olması imkânsızdır.[66] Her şeyin bir nedeninin olması gerekliliğini kanıtladığını düşünen Platon, Tanrının bütün varlığı imal ettiğini söyler. Her şeyi O ortaya çıkarmıştır. Bu yüce Tanrı, Tanrıların da babasıdır.[67] Platon Tanrısalı, Tanrıyı *Demiurg* yani zanaatkâr olarak isimlendirir. Burada

---

[62] Platon: (1998), 902d-903a.
[63] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 51.
[64] Platon: (1996), 266b.
[65] Platon: (1996), 265c, e.
[66] Platon: (2015), 28-30.
[67] Platon: (2015), 41.

Platon'da yaratma düşüncesinin olmadığını açık-seçik biçimde anlamaktayız. Tanrı yoktan yaratan bir Tanrı değildir. Tanrının yaptığı düzensiz bir biçimde olan varlığı düzene koymak, sonrasında da idare etmektir.[68] Tanrı iyidir, iyiliğinin sonucu olarak her şeyi mümkün olduğunca kendisine benzetmek istemiştir. Tanrı her şeyin en iyi şekilde olmasını ya da kötü olmamasını istediği için düzensiz olan varlığı düzene koymuştur; çünkü düzensizlik kötüdür.[69] Tanrının kendisi mükemmel bir varlık olduğundan, mükemmel olmak da ölçülü olmak olduğundan, her şeyi bir ölçü içinde düzenlemiştir.[70] Tanrının eylemi akıl yoluyladır:

Tanrı herhangi bir varlıkta ruh olmadığında aklın da olamayacağını görünce, aklı ruhun içine, ruhu da bedenin içine hapsetti.[71]

Tanrı ve İdealar

Geçici gerçeklik dünyasındaki tüm şeylerin özü, akıl tarafından ulaşılabilecek tinsel bir idealar alanını (*kosmos noetos*) oluşturur. İdealar arasında alt-üst ilişkisi vardır, ama hepsi bütünlük içindedir. İdeaların bu bütünlüğe, çokluk içinde birliğe ulaşabilmeleri için en yüce bir ideada temellendirilmeleri gerekmektedir. Platon bu en yüce ideayı *İyi* (*agathon*) diye isimlendirir. Tüm iyiliklerin kaynağı bu ideadır.[72] *Devlet*'te Platon *İyi* ideasını tanımlarken, farklı diyaloglarda Tanrı hakkında söylediği şeyleri yineler:

İyi ideası, bütün şeylerde doğru ve güzel olan ne varsa hepsinin nedenidir; görülen dünyada ışığı ve ışığın hâkimini o doğurmuştur; kavranan dünyada da hâkim olan, hakikatin

---

[68] Platon: (2015), 30, 69.
[69] Platon: (2015), 29-30.
[70] Platon: (2015), 33, 34; krş. Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 52.
[71] Platon: (2015), 30.
[72] Coreth, Emerich: (2001), s. 47; Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 81.

ve aklın kaynağı olan odur ve insanın gerek özel hayatında, gerek kamu işlerinde bilgece davranabilmesi için onu görmüş olması gerekir.[73]

İyi ideasını bu şekilde Tanrısal niteliklerle anlatması çelişkili bir durum mudur? Tanrı ile *İyi* ideasının özdeş kabul edilmesi sonucunda, bu ideanın ontolojik statüsü sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu araştırmak için *Timaios* diyaloğuna geri dönmeliyiz. En karmaşık ve spekülatif diyaloğu denen *Timaios*'ta Platon Tanrı ile idealar dünyası arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. *Demiurg* dünyayı en üst *İyi* ideasına göre düzenlemiştir. Yani dünyayı imal eden, düzene koyan Tanrının önünde bir örnek olarak *İyi* ideası vardır. Tanrı bu ideaya göre eylemde bulunur.[74] *Devlet*'te *İyi* ideasının Tanrı tarafından yaratıldığı söylenmektedir.[75]

Bu aşamada karşımızda önemli bir sorun durmakta: Platon *Devlet*'te iyi ideasını varlığın ötesinde olarak niteler.[76] Burada kullanılan *öte* (*ousia*) sözcüğü filologlar arasında önemli tartışmalara neden olmuştur; çünkü bu sözcüğün bir diğer anlamı öz ve gerçek varlıktır. Bu ikinci anlam kabul edildiğinde, iyi ideası varlığın ötesinde değil varlığın özü, daha doğrusu gerçek varlık olarak kabul edilmelidir. Platon'un başka yerlerde idealar dünyasını gerçekten var olan bir alan diye tanımlaması, duyumsanan dünyadan daha gerçek bir varlığa sahip bir alan olarak kabul etmesi sorunu daha da derinleştirir. Aslında bu sorun Platon'un yalnızca felsefî teolojisiyle ilgili bir sorun değil, idealarla ilgili tüm düşüncelerinde ortaya çıkan bir sorundur. Platon'un ideaların gerçekliği konusundaki görüşleri ve tezleri yeterince açık değildir. Kesin olan bir şey varsa, onun *İyi* ideasını en yüce gerçeklik olarak ileri sürmesi,

---

[73] Platon: (2002), 517c; ayrıca krş. 509 b.

[74] Platon: (2015), 27, 28, özellikle 29.

[75] Platon: (2002), 597 b-e.

[76] Platon: (2002), 509b.

bunu da Tanrı diye isimlendirmesidir.[77] Platon'un yukarıda dile getirdiğimiz iki farklı yaklaşımının ilk bakışta çelişkili göründüğünü kabul etmeliyiz. Bu sorunun çözümü olarak Weischedel şu düşünceleri ileri sürmekte: Tanrının ve ideaların en önemli özellikleri daima var olan bir alana ait olmaları ve değişmeden kalmalarıdır.[78] İdeaların bu özelliği taşımaları, onların da Tanrısal olduklarını gösterir. Dolayısıyla Tanrı ile idealar Tanrısal bir alana ait olmaları bakımından çelişmezler.[79] Weischedel'ın önerdiği bu çözüm, çok ikna edici olmasa da, çelişki görüntüsünü daha az belirgin kılabilecek bir öneri olarak düşünülebilir.

İyi ideasıyla Tanrıyı özdeşleştiren Platon'a göre bütün ideaların nedeni/kökeni Tanrıdır. Bütün idealar onu taklit etmek durumundadır (*mimesis*), Ondan bir şeylere sahiptir. Bütün idealar Ondan çıkar ve geri Ona döner. O her şeye etki etmiştir, her şeyi bildiği için de her şeye etki etmeye devam eder. O her şeyi imal etmiş zanaatkârdır (*demiourgos*). Tüm idealar Ondan çıktığından, dünyadaki her şey de Ondan çıkan idealar yoluyla var olmuştur. *İyi* ideasını Platon sofist diyaloğunda canlı, ruhu ve aklı olan (Herakleitos'un *logos*'u, Anaksagoras'ın *nous*'u) diye tanımlar.

Tüm felsefî teoloji tarihi boyunca Platon'un Tanrıyı, Tanrısalı geçici gerçeklik dünyasından farklı, daima var olagelen bir alana ait olarak belirlemesi oldukça etkili olmuştur. Geçici gerçeklik dünyası ile Tanrı arasında Platon'un yaptığı bu keskin ayrım, kendisinden önceki filozofların Tanrıyı duyusal gerçeklik içinde gördükleri felsefî teolojilerini çok ileri bir düzeye taşıyan bir düşünce olmuştur. Artık Tanrı duyusal gerçekliğin içinde aranmamalıdır, bulunamaz. Dünya Tanrının var olduğu bir alan değildir, onun imal ettiği ve düzenlediği bir yerdir. Elbette Tanrı ile dünya arasında bir ilişkinin olmadığını söylememiştir Pla-

---

[77] Coreth, Emerich: (2001), s. 49 vd.

[78] Platon: (2002), 381 b-e; 611 e.

[79] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 53.

ton. Çünkü imal ettiği ve düzenlediği dünya ile Tanrı arasında bir ilişki var olmalıdır ve hep var olacaktır. Platon'un Tanrı–dünya ilişkisini sorunsallaştırması da felsefî teolojinin her döneminde ele alınmış, Hıristiyan teolojisinde de etkisini birçok dönemde güçlü bir biçimde göstermiştir.

Sorunlar

Devlet'te Platon Tanrıyı dünyayı imal eden, şekillendiren bir zanaatkâr olarak nitelerken *Timaios* ve *Sofist*'te dünyaya ruh veren bir Tanrıdan bahseder. Tanrının verdiği bu ruhla dünya, yaşayan rasyonel bir varlık olarak konur, hatta dünya Tanrısallaşır.[80] Platon'un bu çelişkili ifadelerini düşünce sistemi içinde doğru konumlandırmak Platon yorumcularını zorlamaktadır. *Devlet*'te Tanrı dünyayı şekillendirir, *Yasalar*'da *İyi* ideasıdır, fakat *Timaios*'ta içkin bir Tanrı tasarımı söz konusudur.

Platon'un Tanrıdan *İyi* ideası olarak bahsetmesinde ortaya önemli bir başka sorun daha çıkar. *İyi* ideası olan Tanrı kötülüğün, çirkinliğin ve tüm erdemsizliklerin de kaynağı mıdır?

Timaios diyaloğu zor anlaşılır bir diyalog olarak kabul edilir. Platon'un önceki eserleriyle çelişen birçok yer vardır. Bunların bizim için en önemlisi, Tanrının içkinliğini iddia ettiği yerlerdir. Bu nedenle, *Timaios* acaba Yeni Platonculuğun başladığı yer olarak kabul edilebilir mi? sorusu yerinde ve hâlâ yanıtlanmayı bekleyen bir sorudur.[81] Burada yalnızca, Proklos'a dayanarak bu diyaloğun Yeni Platonculuğa çok büyük etkide bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Aristoteles

Önemli bir Antik Felsefe yorumcusu da H. G. Gadamer *Metafizik* edisyonunun önsözünde şöyle der: "En Yüce

---

[80] Platon: (2015), 34b.

[81] Esser, Wolfgan G.: (2002), s. 96 vd.

Varlık öğretisi, yani Tanrı öğretisi Aristoteles felsefesinin zirvesidir.[82]" Bu ifadeyi olumlayıp, Aristoteles felsefesinde felsefî teolojik karakterin oldukça belirgin olduğunu söyleyerek başlamak istiyoruz.

Aristoteles, ilk felsefe diye isimlendirdiği metafiziğin konusunu *Tanrısal* olarak belirler:

Araştırmamızın konusu, varlıkların ilkeleri ve nedenleridir. Ancak şüphesiz burada varlık olmak bakımından varlıklar söz konusudur.[83]

O hâlde bağımsız ve hareketsiz varlık – tabi ilerde göstermeye çalışacağımız gibi – eğer bu tür bir töz, yani bağımsız ve hareketsiz bir töz mevcutsa, bu iki bilimden (Metafizik ve Fizik) tamamen farklı bir bilimin konusudur. Ve eğer varlıklar arasında bu tür bir gerçeklik varsa, burada Tanrısal bir şey olacak ve ancak bu Tanrısal şey, ilk ve egemen ilke olacaktır.[84]

Buna göre ilk felsefe, felsefî teolojidir. Felsefî teolojinin konusu da Tanrısal şeylerdir. Tanrısal şeyler de felsefî bilimler içinde en öncelikli yere sahiptir:

Çünkü en Tanrısal bilim aynı zamanda en şerefli bilimdir ve yalnızca bu bilimin iki bakımdan en Tanrısal bilim olması gerekir. Çünkü Tanrısal bilim, Tanrının kendisine sahip olması en uygun bilimdir. Yine o, Tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir.[85]

Hareket Etmeyen *İlk Hareket Ettirici* (*proton kinoun akineton*)

Aristoteles en üstün bilim olarak kabul ettiği ilk felsefeyi, başka bir ifadeyle **felsefî** teolojiyi *Metafizik*'in 12. kitabında ayrıntılı bir biçimde işler. Aristoteles'e göre metafi-

---

[82] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 54.

[83] Aristoteles: (1985-1993), 1025b 1 vd.

[84] Aristoteles: (1985-1993), 1064a 33-37b 1-3.

[85] Aristoteles: (1985-1993), 983a 6 vd.

ziğin ana gayesi gerçekliği tüm ve bütünlüklü bir biçimde sunmaktır. Aristoteles felsefesinde var olan her şey hareket yoluyla olasılıktan gerçekliğe ulaşır, yani var olur.[86] Aristoteles'in birçok yerde ve bağlamda dile getirdiği bir ifade vardır: Hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirilir. Çoğu hareket biçiminde mekân değiştirme söz konusudur. Mekân değiştirme hareketinin en önemlisi de dairesel harekettir; çünkü yer değiştirme hareketi değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. Bu dairesel hareketi meydana getiren *İlk Hareket Ettirici*'dir. *İlk Hareket Ettirici*'nin kendisi hareket hâlinde olamaz. Zira hareket etmek bir durumdan başka bir duruma evrilmektir; ki bu da bir eksikliktir.[87] *İlk Hareket Ettirici* bilfiil bir varlık olması nedeniyle asla olduğundan başka türlü var olamaz; çünkü zorunlu bir varlıktır ve zorunlu bir varlık olması bakımından da Onun varlığı iyi olandır.[88]

Aristoteles gökyüzünün ezelî-ebedî hareketini Tanrı öğretisinin başlangıcı olarak belirler. Hareket eden her şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi ilkesi gökyüzünün hareketi için de geçerlidir. Gökyüzünün hareketinde bir hareket ettiriciye gereksinimi vardır. Aristoteles'e göre gökyüzü hareketinin dairesel hareketi en üstün hareket biçimidir demiştik. Bunun nedeni, dairesel hareketin tutarlı ve sürekli olmasıdır.[89] Dairesel hareketin sürekliliği kendi içindedir. Bu nedenle de bir hedefi yoktur, bir hedefe yönelmediği için de sonsuzdur. Sadece dairesel hareket değil, dairesel hareket eden cisimler de sonsuzdur.[90] Gökyüzünün en üst hareket biçimi olan dairesel hareket sonsuz olduğundan, bu hareketi başlatanın da sonsuz olması gerekir. Eğer hareket ettiren de hareket hâlindeyse, onu da

---

[86] Aristoteles: (1985-1993), 1069b 10 vd.
[87] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 55; Zeller, Eduard: (2008), s. 251 vd.
[88] Aristoteles: (1985-1993), 1072b 7 vd.
[89] Aristoteles: (1985-1993), 1071b 10 vd.
[90] Aristoteles: (1985-1993), 1073a 30 vd.

hareket ettiren başka bir şey vardır. Bunun sonsuza kadar devam edeceğini kabul edemeyeceğimizi söyleyen Aristoteles bu temel aksiyomlardan, hareket eden bir cismin kendi hareketinin nedeni olamayacağını, bir hareket ettiriciye gereksinimi olduğuna ulaşacağımızı ileri sürer.[91] Bu gereksinimin sonsuza kadar devam edemeyeceğini ileri sürerek, başka bir şey tarafından hareket ettirilmemiş, kendisi hareket etmeyen bir *İlk Hareket Ettirici*'nin başlangıç kabul edilmesi sonucuna ulaşır.[92] Kendi dışında her şeyi harekete geçiren bu gücün hareketi nasıl bir harekettir? Aristoteles'e göre bu hareket bir sonucu olan, olasılıktan gerçekliğe geçiren bir harekettir. Bu nedenle *İlk Hareket Ettirici*'nin hareket ettirmesinin teleolojik bir yönü vardır. Yani *İlk Hareket Ettirici*'nin hareket ettirmesi bir amaca yöneliktir. Burada bir aksiyomun kabul edilmesi gerekir: Her şeyi harekete geçiren ama kendisi hareket etmeyen bir güç vardır.[93]

Hareketsizlik mükemmellik olduğundan bu *İlk Hareket Ettirici*'nin en mükemmel varlık olması gerekir.[94] Hareket etmeyen bu *İlk Hareket Ettirici*'yi Aristoteles saf gerçeklik (*actus purus*), sonrasında da Tanrı diye isimlendirir. Bu gerçeklik hiçbir olasılıkla (*potentia*) sınırlanmış olamaz, varlığı olasılık değil zorunludur, saf ve mükemmel bir eylemdir. Eylemi, eyleminin etkisi dışarı doğru değildir; çünkü bu olasılığı koşullar. Bu nedenle, bu saf gerçekliğin etkisi bizzat kendi içindedir (*actio immanens*). Bu da kendisi dışında başka bir içeriğe sahip olmayan saf düşüncedir, yani düşüncenin kendi kendisini düşünmesi.[95] Bu aşamada akıl ve düşünülen şey aynıdır. Bunun anlamı: Tanrı cansız, ölü bir ilke, neden değildir, aksine en üst yaşamdır. Tanrı-

---

[91] Aristoteles: (1985-1993), 1072a 23 vd.; 1073a 27.

[92] Aristoteles: (1985-1993), 1072b 10 vd.

[93] Coreth, Emerich: (2001), s. 52 vd.; Bıçak, Ayhan: (2015), s. 250 vd.

[94] Aristoteles: (1985-1993), 1074b 25 vd.; Esser, Wolfgang G.: (2002), s. 120 vd.; Bıçak, Ayhan: (2015), s. 251.

[95] Aristoteles: (1985-1993), 1074b 33 vd.

nın eylemi yaşamdır. Bu eylem, yani yaşam da sonsuzdur:[96]

Hayat da Tanrıdır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrının kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezelî-ebedî bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrıyı ezelî-ebedî, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O hâlde hayat ve sürekli, ezelî-ebedî ömür Tanrıya aittir. Çünkü Tanrı bunun kendisidir.[97]

Artık felsefî teolojisinin en temel kavramının içeriğini kurmuştur Aristoteles: Varlığın kökeni ve ilkesi. Ama bu felsefî teolojik Tanrı ölü bir varlık değildir. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Tanrı ezelî-ebedî yaşamdır. Tanrı her şeyin nedeni olduğu için, her şey Tanrıya bağlıdır; gökyüzü, yeryüzü, tüm doğa Ona bağlıdır. Tanrısal güç her şeyi bir arada tutar. Yunan düşüncesinin önemli bir yanı burada kendisini gösterir: Tanrı dünyanın, varlığın dışında değildir, varlığı dışından idare etmez. Tanrısal her şeydedir.[98]

Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Aristoteles'in Tanrısı yaratıcı bir Tanrı değildir. Platon'un Tanrısı gibi dünyayı imal eden, düzenleyen bir Tanrı da değildir. Çünkü Tanrının dünyaya bir etkisi yoktur. Aristoteles'in Tanrısı tüm hareketin, gelişmenin, değişmenin başlangıcı ve nihaî hedefidir. Aristoteles'in Tanrısı insanın Tanrısı değildir, dolayısıyla insanın karşısında sorumlu olduğu, kişi olarak hitap edeceği bir Tanrı da değildir. Tanrı tasarımının bir sonucu olarak Aristoteles'in ahlakı da Tanrı ile ilişkili bir ahlak değildir. Bu tanımlamalarla Aristoteles kendisine kadarki felsefî teolojik denemelerin üzerinde, çok daha açık-seçik bir Tanrı kavramına ulaşmıştır.

---

[96] Aristoteles: (1985-1993), 1072b 28-30.
[97] Aristoteles: (1985-1993), 1072b 25 vd.
[98] Zeller, Eduard: (2008), s. 274.

Aristoteles'in Tanrı kavramı ve tasarımı felsefî teolojiyi olduğu kadar dinî teolojiyi de derinden etkilemiştir. Aristoteles'in Tanrıyı canlı bir akıl olarak tanımlaması, patristik dönemden itibaren Hıristiyan teolojinin temel argümanlarını ve ana yapısını belirlemiştir. Hıristiyan teolojinin teslis dogması, Aristoteles'in canlı bir akıl olarak Tanrı anlayışında kendisi için sağlam bir dayanak bulduğuna ikna olmuştur. Teslis dogmasının en belirgin açmazı, Tanrı dünya ilişkisini açıklama denemelerinde kendini gösterir. Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiyi gerçekleştiren güç Kutsal Ruh aslında Aristoteles'in yaşayan aklıdır.[99]

Aristoteles'in Tanrı için kullandığı *Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici* tanımı da Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslamın dinî teolojilerinde sıklıkla Tanrı kanıtlama yöntemi olarak kullanılmıştır. Fakat bu tanımlamadaki kişi olmayan Tanrı, dinî teolojilerin hemen fark ettikleri, kaçınmak için çaba sarf ettikleri bir zorluk olarak her zaman ve tartışmada kendini göstermiştir. Dinî teolojilerin bunu aşmak için yaptıkları tek şey, Aristoteles kanıtlamasının temel sözcüğü olan hareket yerine yaratma sözcüğünü kullanmak olmuştur. Artık sonsuza kadar yaratmanın devam edemeyeceğini ileri süren dinî teolojiler böylelikle bir yaratıcının varlığını kanıtladıklarını düşünürken, aslında Aristoteles'in Tanrı kanıtlamasını bir sözcüğün değiştirilmesi dışında olduğu gibi kullanmaktadır.

Sorunlar

Aristoteles'in Tanrı kavramında sorunlar vardır. Tanımlamalarındaki en önemli sorun, hareket kavramında kendini gösterir. Aristoteles'in bir yanda hareketten olasılığın gerçekleşmesini anlarken diğer yandan hareketi mekân değiştirme olarak tanımlaması önemli bir sorun doğurmaktadır. Eğer hareket mekân değiştirme olarak anlaşılırsa, buradan Tanrı kanıtlamasına ulaşılmaz. Ancak hareket

[99] Weischedel, Wilhelm: (1994), s. 57 vd.

yalnızca bir olasılığın gerçekleşmesi olarak anlaşılırsa Tanrı kanıtlaması olarak kullanılabilir. Bu sorunu ilk fark eden ve düzeltmeye çalışan Aquinalı Thomas'tır.[100]

Aristoteles'in *İlk Hareket Ettirici*, yani Tanrı ile ilgili düşüncelerinde ortaya çıkan diğer bir sorun, gökyüzünün ve gökyüzündeki cisimlerin dairesel hareket ettiklerinin aksiyom olarak ileri sürülmesidir. Sonsuz dairesel hareketin, devamlı etkide bulunması gereken bir hareket nedenine, hareket ettiriciye gereksinim duymadığı modern fiziğin ortaya koyduğu temel ilkelerden biridir (Galilei-Newton). Bu yüzden Aristoteles'in hareket kanıtına karşı sert itirazlar geliştirilmiştir. Aristoteles'in Tanrı kanıtlamasına karşı geliştirilen bu itirazların ve eleştirilerin çoğunun daha sonraları deizm aleyhine ve teizm lehine kullanılmaları da düşünce tarihinin tuhaflıklarındandır.

Dile getirdiğimiz bütün sorunlarına ve çelişkilerine rağmen Platon ve Aristoteles soyut bir Tanrı kavramına ulaşabilmişlerdir. Her iki filozofun da Tanrı kavramları Hıristiyan teolojisinin ilerleyen zamanlarında değişik ifade biçimlerine bürünerek etkin olacaktır.

[100] Coreth, Emerich: (2001), s. 54.

Bibliyografya

Aristoteles: *Metafizik*. I. ve II. Cilt. Çev. Ahmet Arslan. İzmir 1985-1993.

Aliy, Abdurrahman: "Transfusion: Zum Säkularisierungprozess". *Dini Araştırmalar Dergisi*. Mayıs/Ağustos 2004.

"Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman. Bir Rekonstrüksiyon Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5 Sayı 1, 2005 a.

"Arthur Schopenhauer: Din Felsefesi Mi?". *Çukurova Üniversitesi Sosyalbilimler Dergisi*, Sayı 2, 2005 b.

"Phänomenologie und Interpretation". *Philotheos, International Journal for Philosophy and Theology* 5. Sayı, 2005 c.

"'Das Einzige Wahre System Der Christlichen Religion' ya da Jakob Mauvillon'un Din Felsefesi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011 a.

Teolog ve Filozof: F. D. E. Schleiermacher. Eserleri ve Felsefesi. Ankara 2011 b.

"Alman İdealizmi ve Fichte'nin Sübjektif İdealist Tanrı Kavramı". *Kutadgu Bilig*, İstanbul, 2011 c.

"Ludwig Andreas Feuerbach'ın "Yeni Felsefe"si ve Din Eleştirisi". *Kutadgu Bilig*, İstanbul 2014.

Balmer, Hans Peter: "Erhöhte Praxis, neues Leben. Nietzsches musikalische Werde-Welt". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987, s. 190-214.

Bıçak, Ayhan: *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul 2015.

Birand, Kâmuran: *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. Ankara 2001.

The Blackwell Companion to Natural Theology. Ed. William Lane Craig ve J. P. Moreland. 2009.

Blond, Phillip: "Introduction: Theology before Philosophy". *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Ed. Phillip Blond) içinde. Londra 2005, s. 1-33.

Brümmer, Vincent: *Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology*. Cambridge 1992.

Caygill, Howard: "Kant and the Kingdom". *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Ed. Phillip Blond) içinde. Londra 2005, s. 55-59.

Coda, Piero: "Vernunft und Offenbarung vor der Gegenwart Gottes: Eine Perspektive im Lichte des gekreuzigten Christus". *Philosophische Gotteslehre Heute. Der Dialog der Religionen* (Ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora ve Paul Renner) içinde. Darmstadt 2008, s. 119-128.

Clark, Stephen R.: "What has Plotinus' One to do with God". *Philosophers and God. At the Frontiers of Faith and Reason* (Ed. John Cornwell ve Michael McGhee) içinde. Londra 2009, s. 21-37.

Coreth, Emerich: *Gott im philosophischen Denken*. Stuttgart 2001.

el-Cürcani, eş-Şerîf: *Kitâb et-Ta'rîfât*. Beyrut Tarihsiz.

Çakmak, Cengiz: "Herakleitos Septik Miydi?". İnsancıl, Cilt 7, 2005-1, s. 1-6.

"Herakleitos'un Kader Anlayışı". İnsancıl, Cilt 6, 2005-2, s. 1-6.

"İlk Dönem Yunan Düşüncesinde *Khaos*". Mantık, Matematik ve Felsefe: 7. Ulusal Sempozyumu 8-11 Eylül 2009, s. 13-20.

"Ksenophanes'in Bilgi Anlayışı". *Klasik Filoloji Araştırmaları*, Cilt 1, 1996, s. 36-53.

Dangelmayr, Siegfried: "Selbstkonstitution des menschlichen Gattungswesens: Marxsche Praxisphilosophie". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987, s. 237-261.

Dürüşken, Çiğdem: *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul 2013.

Esser, Wolfgang G.: *Philosophische Gottsuche. Von der Antike bis Heute*. Münih 2002.

Figl, Johann: *Handbuch Religionswissenschaft*. Innsbruch-Viyana 2003.

Furger, Franz: "Transzendentale Theologie der Praxis. Die Bedeutung Kants in der aktuellen moraltheologischen Diskussion". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987, s. 97-105.

Graham, Gordon: "Religion and Theology". *Philosophers and God. At the Frontiers of Faith and Reason* (Ed. John Cornwell ve Michael McGhee) içinde. Londra 2009, s. 217-230.

Günenç, Mehmet: *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl.* Ankara 2016.

Haar, Michel: "Nietzsche and the Metamorphosis of the Divine". *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Ed. Phillip Blond) içinde. Londra 2005, s. 82-92.

Halder, Alois: "Hoffnung im transzendentalen Verständnis". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987, s. 106-115.

Heidegger, Martin : *Identität und Differenz.* Pfullingen 1957.

Herakleitos: *Fragmanlar.* Çeviri ve Yorum Cengiz Çakmak. İstanbul 2009.

Historisches Wörterbuch der Philosophie: 1971-2007. Basel. [HWPh]

Hobbes, Thomas: *Leviathan.* Çeviren Semih Lim. 7. Baskı, İstanbul, 2008.

Jaeger, Werner: *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.* İstanbul 2011.

Karataş, İbrahim Ethem: *Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri.* Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi. 2006.

Kranz, Walter: *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar.* İstanbul 1994.

Leibniz, G. W.: *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil.* İng. Çev. E. M. Huggard. New York 2009.

Leighton, Joseph A.: *Typical Modern Conceptions of God. The Absolute of German Romantic Idealism and of English Evolutionary Agnosticism.* New York/Londra 1901.

Lipton, Peter: "Science and Religion: The Immersion Solution". *Philosophers and God. At the Frontiers of Faith and Reason* (Ed. John Cornwell ve Michael McGhee) içinde. Londra 2009, s. 1-19.

Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding.* Londra 1836.

Marion, Jean-Luc: "Descartes and onto-theology". *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Ed. Phillip Blond) içinde. Londra 2005, s. 34-54.

Montesquieu, C.: *The Spirit of the Laws.* İng. Çev. Anne M. Cohler vd. Cambridge 1989.

Möller, Joseph: "Christologie als Philosophie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed.

Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987(a), s. 127-145.

"Nihilismus als Herausforderung". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987(b), s. 262-273.

"Erschließung und Verschließung des Seins Martin Heidegger". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987 (c), s. 299-321.

Müller, Klaus: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten.* Münster 2000.

Gottes Dasein Denken. Eine philosophische Gotteslehre für Heute. Regensburg 2001.

Oliver, Simon: "Wisdom and Belief in Theology and Philosophy". *Philosophers and God. At the Frontiers of Faith and Reason* (Ed. John Cornwell ve Michael McGhee) içinde. Londra 2009, s. 231-244.

Peacocke, John: "Heidegger and the Problem of ontotheology". *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Ed. Phillip Blond) içinde. Londra 2005, s. 93-102.

Platon: *Diyaloglar.* I. ve II. Cilt. İstanbul 1996.

Devlet. Çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul 2002.

Yasalar. I. ve II. Cilt. Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul 1998.

Timaios. Çev. Furkan Akderin. İstanbul 2015.

Rentsch, Thomas: "Wie ist Philosophische Theologie heute möglich?". *Philosophische Gotteslehre Heute. Der Dialog der Religionen* (Ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora ve Paul Renner) içinde. Darmstadt 2008, s. 27-45.

Rousseau, J. J.: *The Social Contract and other later political writings.* İng. Çev. Victor Gourevitch. Cambridge 1997.

Schaeffler, Richard: "Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion". *Handbuch der Fundamentaltheologie* içinde. Band I, Ed. Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler. Tübingen – Basel 2000.

Religionsphilosophie. Freiburg/Münih 2002.

Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigun. Freibug/ Münih 2006.

Philosophische Einübung in the Theologie. Freibug/ Münih 2004.

Band 1: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre.*

Band 2: *Philosophische Einübung in the Gotteslehre.*

Band 3: *Philosophische Einübung in the Ekklesiologie und Christologie.*

Schmidt, Josef: *Philosophische Theologie.* Stuttgart 2003.

Schmidt, Thomas M.: "Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff". *Philosophische Gotteslehre Heute. Der Dialog der Religionen* (Ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora ve Paul Renner) içinde. Darmstadt 2008, s. 9-26.

Schwartz, Regina: "Freud's God". *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Ed. Phillip Blond) içinde. Londra 2005, s. 149-161.

Sini, Carlo: "Der Gott der Philosophen". *Philosophische Gotteslehre Heute. Der Dialog der Religionen* (Ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora ve Paul Renner) içinde. Darmstadt 2008, s. 47-54.

Spinoza: *Ethica.* Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul 2013.

Theological-Political Treatise. İng. Çev. Michael Silverthorne ve Jonathan Israel. Cambridge 2007.

Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft.* Göttingen 1988.

Taliaferro, Charles: "The Project of Natural Theology". *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Ed. William Lane Craig ve J. P. Moreland) içinde. 2009.

TDV İslam Ansiklopedisi: İstanbul 1988 [TDV].

Thielicke, Helmut: *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie.* Tübingen 1988.

Tilliette, Xavier: "Gott und die Geschichte in der positiven Philosophie Schellings". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987, s. 146-159.

Tworuschka, Udo: "Praktische Religionswissenschaft. Theoretische und methodische Grundüberlegungen". *Praktische Religions-wissenschaft* (Ed. Michael Klöcker ve Uno Tworuschka) içinde. Köln 2008, s. 13-24.

Verweyen, Hansjürgen: "Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte". *Auf der Suche nach dem verborgenen*

Gott (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987, s. 116-126.

"Unbedingtheitsansprüche monotheistischer Religionen vor dem Forum philosophischer Vernunft". *Philosophische Gotteslehre Heute. Der Dialog der Religionen* (Ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora ve Paul Renner) içinde. Darmstadt 2008, s. 101-118.

Vitiello, Vincenzo: "Religion und Nihilismus". *Philosophische Gotteslehre Heute. Der Dialog der Religionen* (Ed. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora ve Paul Renner) içinde. Darmstadt 2008, 129-144.

Voltaire, F. M. A.: *Felsefe Sözlüğü. I.-II. Cilt.* İstanbul 1977.

Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion*. Berlin 1986.

Ward, Keith: *God and the Philosophers*. Minneapolis 2009.

Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung Einer Philosophischen Theologie Im Zeitalter des Nihilismus*. 1. Band: *Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie*. 2. Band: *Abgrenzung und Grundlegung*. Darmstadt 1994.

Wielenberg, Erik J.: *God and the Reach of Reason*. Cambridge 2008.

Williams, Rowan: "Logic and Spirit in Hegel". *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Ed. Phillip Blond) içinde. Londra 2005, s. 60-67.

Winter, Alois: "Transzendentale Theologie der Erkenntnis. Ansätze zur theologischen Rezeption der Kantschen Vernunftkritik". *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott* (Ed. Alois Halder, Klaus Kienzler ve Joseph Möller) içinde. Düsseldorf 1987, s. 68-96.

Wörterbuch der Religionen: 4. Baskı. Stuttgart 1985 [WdR].

Zeller, Eduard: *Grek Felsefesi Tarihi*. İstanbul 2008.

Abdurrahman Aliy



Felsefenin Tanrısı

Abdurrahman Aliy: 1975 yılında Ankara'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Ankara'da tamamladı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1997 yılında mezun oldu. 1998 yılında gittiği Almanya'nın Ruhr Üniversitesi'nde doktora tezini tamamladı ve Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalında göreve başladı. 2007-2010 yıllarında TÜBİTAK Bilim ve Toplum Daire Başkanlığı'nda yönetici olarak çalıştı. Halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde görev yapmaktadır.

Felsefenin Tanrısı

Felsefî Teolojiye Giriş

Abdurrahman Alîg

Vahiy dışında Tanrı hakkında konuşabilmeyi sorun edinen felsefî teolojiye teorik bir giriş olarak hazırladığımız bu çalışmanın, dinî teolojiden çok felsefede ilgi uyandırması ve tartışmalara yol açmasını beklemekteyiz. Dini, bir yaşam biçimi ve imân deneyimi olarak kendine sorun edinmeyen, dinin nihaî gerçeklik diye ortaya koyduğu en temel kavramı "Tanrı" hakkında akıl dışında vahiy de dâhil olmak üzere hiçbir otoriteyi kabul etmeksizin düşünmeyi ve konuşmayı kendi özel alanı yapan, yöntem olarak felsefenin radikal soru sorma biçimini sürdüren, yani felsefe olarak devam eden felsefî teoloji konulu bu kısa giriş, umarız din–felsefe ilişkisi, din bilimleri, din felsefesi ve dinî teoloji bağlamında soru sorma biçimlerinin yeniden ele alınıp sorgulanmasına, dini konu ve sorun edinen bütün alanların birbirleriyle olan ilişkilerini yeniden sorgulamalarına katkı sağlar.



ISBN : 978-605-9460-15-6



15₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap