

Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji

Arslan Topakkaya
Yrd. Doç. Dr. Mersin Üniv.FEF.Felsefe Bl.
arslan_topakkaya@hotmail.com

Bu makale Dionysios Pseudo-areopagite'dan beri batı felsefesinde önemli bir yere sahip olan negatif teoloji'nin metodunu açıklama denemesidir. Sonluluk-sonsuzluk ilişkisi açısından Tanrı'nın her türlü sonlu kavram ve tasavvurun ötesinde olması önemlidir. Buna rağmen onun hakkında konuşmak da mümkündür. Çünkü o, zamansal-zamanı aşan, madde-ruh ve mekan-mekansızlık arasında gidip gelen özel bir tecrübenin konusudur. Bu (dini) tecrübe çeşitliliği, sonlu ve sonsuz varlık arasındaki bu ilişkide temellendirilmektedir.

Batı din felsefesi geleneği göz önüne alındığında negatif teolojinin temel argümanı, M.S. 5. yüzyılda Dionysios Pseudo-Areopagita tarafından -sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ilişki göz önüne alınarak- dile geliştirilmiştir. O, aynı zamanda negatif teoloji metodunu Tanrı'ya yaklaşmada temel bir form olarak kullanan kişidir. Negatif teolojinin tezi şudur: Tanrının varlığı her türlü düşünceyi, kavramı, ya da benzetmeleri aşmaktadır. O ne olumlayıcı ne de olumsuzlayıcı ifadelerle tarif edilebilir. Cusanus bu ilişkiyi şu cümleyle ifade eder: Tanrı 'karşıtlıkların ötesindedir'. Detaylarda bazı farklılıklara rağmen Tanrı'ya dair bu tür yaklaşımları, teistik (Hiristiyanklık, Musevilik, İslam) ve teistik olmayan dinlerde de (Hinduizm, Budizm) bulmak mümkündür.

Hiçten hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği bugün modern fiziğin bile kabul ettiği bir gerçektir. Yani evrenin niçin varolduğu ve niçin sadece hiçliğin bulunmadığı tartışılması ve cevaplandırılması gereken bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Varlığın nasıl ve hangi kanunlarla vucuda geldiği sorusundan daha ilginç, bu varlığın niçin var olduğu sorusudur. Tabiatıyla bu soru da doğrudan felsefeyi ilgilendirmektedir. Evrenin Tanrı tarafından bir amaç için yaratılmış olduğu cevabı bu soruya verilebilecek bir çok cevaptan bir tanesidir. Cevabımız bu olduğu takdirde; ister istemez kendimizle Tanrı arasında sonluluk ve sonsuzluk bağlamında bir ayırım yapmak zorunda kalmaktayız. Bu anlamda sonsuz bir varlık olan Tanrı, sonlu varlıkların temel sebebidir. Çünkü sonlu varlıkların hiçbiri kendi kendisinin yeter sebebi değildir. Sonsuz Tanrı aynı zamanda hiçbir sonlu varlıkla da kıyas kabul etmez. Bu bağlamda Tanrı herhangi bir varlığın en üstün şekli olarak da düşünülemez. O zamansal ve mekansal her türlü varlığı aşkın bir varlıktır. Felsefe

tarihinde bu tür düşüncelere rastlamak zor olmasa gerektir. Örnek olarak Platon'un 'İyi İdesi' her türlü varolanı aşan bir idedir. Bunun gibi Plotinus'un 'Bir'i de onun evren açıklamasının temel prensipi olup; aynı zamanda dil ile kavramsal düşüncenin sınırını belirlemektedir.

Kavramlar kategorik olarak belirli, tanımlanabilen ve aynı zamanda sonlu olan şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla bunlar sonsuzu ifade etmede yetersiz kalmakta ve kendisini ister istemez 'söylenebilen' ile sınırlamaktadırlar. Başka bir ifadeyle; eğer sonsuz somut olarak düşünülebilse ve kavramlarla ifade edilebilseydi, ya da özellikleri ve sıfatları açıkca tanımlanabilseydi; o takdirde o, sonsuz ve mutlak olamayacaktı. Bu anlamda sonsuzla sonlular arasındaki fark kapatılamaz ve giderilemez bir mahiyet arz etmektedir. Buna rağmen insanlar Wittgenstein'in tavsiyesine¹ pek az uyarlar. Bununla birlikte, insan Tanrıyla olan özel tecrübesini başkalarına bildirmek için, kavramlar ve çeşitli somut veriler kullanmaktan da kendisini alamamaktadır.

Negatif teoloji Tanrı'nın antropomorfik bir şekilde izah edilme tarzına kesin bir şekilde karşı çıkar. Bununla beraber o, Tanrı'nın ya da dini tecrübenin her türlü hermeneutik yorumuna da bir karşı oluş içerisindedir. Tanrı hakkındaki söylemler her türlü kültürel bağlamın ötesindedir ve sadece yine Tanrı'dan hareketle anlaşılabilir. Eğer Tanrı hakkındaki yargı ve düşüncelerimizi sadece yalın söylemlerle sınırlı tutarsak; o takdirde onun varlık temelini tam olarak temellendiremeyiz. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı hakkında konuşmak dil'in aracılığı sayesinde olmasına karşın; konuşmanın içeriği, sonlu ruhun aşkın olan varlıkla karşılaşmasından doğan tecrübeden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda negatif teoloji'nin amacı, sonlu ruhun ilkesel olarak kategoriler ya da dille anlaşılamayan Tanrı'ya açılmasını ve yönelmesini sağlamaktır.

Tanrı'ya atfedilen mesela 'iyilik', 'güçlülük' gibi her türlü pozitif sıfatlar olumsuzlanmak durumundadır. Çünkü bunlar bizim 'iyilik' 'güçlülük' kavramlarından anladığımız ya da çıkarımda bulunduğumuz sıfatlardır. Nihai anlamda olumsuzlama da temelde bizim olumlu yani sonlu düşüncelerimizin ürünü olduğundan bir kenara bırakılmak zorundadır. Tanrı'nın kendisi, kendi en basit formunda ne düşünülebilir ne de hakkında bir şey söylenebilir. Bundan dolayı Tanrı her türlü olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı ifadelerin üzerindedir.² Tanrı "düşünülen her şeyden daha büyüktür."³

¹ Wittgenstein'in Traktatus'da söylediği meşhur deyiş şöyledir: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“. Yani insan üzerinde bir şey söyleyemeyeceği konu ya da şey hakkında susmalıdır. Bak. Tractatus.Logico-Philosophicus, çev:(Oruç Aruoba), Bilim/Felsefe/Sanat yay., İstanbul 1985, s.164-165.

² Bkz.Augustinus, "De Trinitate", in: Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1968, cilt 50, VII 4,7: "Her şeyin üzerinde ve üstünde olan Tanrı alışık olduğumuz her türlü dil kullanımının ötesindedir. Onun hakkındaki düşüncemiz onun hakkında konuşmamızdan daha gerçektir. Fakat bizim düşüncemizden daha da gerçeği onun varlığıdır."

³ Nikolas von Kues, "De visione Dei", in: Philosophisch-Theologische Schriften, cilt III, (yayımlayan:L. Gabriel), Wien 1982, s. 99.

Özetle negatif teolojinin amacı, mutlak varlığı dil sayesinde oluşmuş her türlü sıfat ve tanımlamalardan, olumsuzlayıcı her türlü kategorik belirlenimlerden ve her türlü pozitif yüklemelerden arındırarak onun kategoriler üstü olma özelliğini açığa çıkarmaktır. Bu amaca ulaşmak için yapılması zorunlu olan ilk şey, kullandığımız dil yapısının daha doğrusu dil alışkanlığımızın yeniden yapılandırılmasıdır. Bu yapıldığı takdirde elde edeceğimiz ifadeler en azından çelişiklik arzetyemeyecektir.⁴

Buna rağmen Tanrı hakkında herhangi bir belirleme ya da olumsuzlama bizi ister istemez -Cusanus'un haklı olarak belirttiği gibi- mantıksal paradokslar dahilinde konuşmak zorunda bırakmaktadır. Cusanus, Dionysios Areopagita ve Proklas'a atıfla bu bağlamda şöyle der: "Tanrı ne başkası ne de herhangi biridir."⁵ Bütün varlıkların sebebi olarak onun varlığı hiç bir şey tarafından belirlenemez. Bundan dolayı o sonlu varlıklarla olan farklılığı sayesinde de anlaşılabilir.⁶ Her şeyden önce atılması gereken ilk adım, Cusanus'a göre, Tanrı'yı ne başka biri ne de hiçbir şey olarak görmektir. Çünkü o hiçbir şeyle çelişik halde değildir.⁷ Kendi aşkınlığı içerisinde o her türlü zıtlığın yani zaman ve zaman-dışılığın, mekan ve mekansızlığın, hareket ve durağanlığın ötesindedir.⁸ O, hiçbir şeyle sınırlanamaz. Buna karşın sonlu varlıklar kendi aralarında zaman ve mekan kategorilerine göre karşılıklı etkileşim ve ilişki içerisindedirler. Bu tür varlıklar daima herhangi bir varlıkla olan ilişkileri ya da kendilerinin sahip olmadığı bir özelliğe göre tarif edilirler. Tanrıysa her türlü ikiliğin, tezatın üzerindeki birliktir. O kendi içinde mükemmel, sınırsız ve ana sebeptir. Cusanus bu ilişkiyi şöyle formüle eder: "Şunun farkına vardım ki; sana ulaşmak için her türlü çelişkinin ve aklın idrak gücünün üzerine çıkmam

⁴ Nikolas von Kues, "De Deo Abscondito", in: Philosophisch-Theologische Schriften, cilt I, s. 307: "O ne herhangi bir şey, ne de yokolan bir şeydir, ne vardır ne de var değildir. O, aksine her türlü varlığın ve yokluğun temel sebebidir. Onun varlığını olumladığımda doğruyu; onun varlığını olumsuzladığımda yine doğruyu söyledim. Eğer varlığın ve yokluğun dayandığı temel bir ilke varsa, Tanrı ondan da önce gelir. Onun basitliği her türlü nitelendirmenin ya da nitelendirememenin önündedir."

Düşünce tarihinde buna benzer görüşler az değildir. Mesala Budizm'de her türlü belirlenimden uzak olan "Boşluk" kavramının kabulü buna güzel bir örnektir. İşaretle gösterilen şeyler hakikatin tamamı değildir. Ruh sonlu şeylere yöneldiği sürece onda bağlanıp kalmaktadır. Birey mutluluğun bir olumsuzlanmasıdır. Bundan dolayı o da olumsuzlanmaya tabi tutulmalıdır. Sonlu ruh eşyanın hakikatine ulaşabilmek için boş olmak zorundadır. Ancak bu şartla insan her şeyi kuşatabilir. Gerçeklik değil; ona bakış açısının değişmesi gerekmektedir. Bu bakış açısını mümkün kılmak için Buda son gerçekliğe dair her türlü tasvir ve sıfatlandırmadan özenle kaçınır. Olumsuzlamanın olumsuzlanması her şeyi kuşatana yaklaşmak için tek yöntem ve sanattır. Buna benzer düşünceleri Hint düşüncesinde de görmekteyiz. Upanişadlar bize Brahmanın mutlak aşkın ve her türlü anlamının ötesinde olduğunu öğretmektedir. Her türlü empirik bilgi farklılığı içerir ve bundan dolayı varlığın özsel birliğini bize sunamaz. Brahmana ait olmayan her şey olumsuzlanmak zorundadır. Buna karşın Atman her insanın en derininde oturmakta. Aşkın olan Tanrı en derin varlık olarak içsel olarak bilinmektedir. Bu şekilde kavranan Tanrı düşüncemizin objesi değildir artık. Tanınan değil tanyandır. Daha fazla bilgi için bkz. Suzuki, T.D., *Der westliche und östliche Welt*, Frankfurt/M/Berlin/Wien 1971.

⁵ Nikolas von Kues, "De Non-Aliud", in: Philosophisch-Theologische Schriften, cilt II, s. 457.

⁶ Nikolas von Kues, "De docta ignorantia", in: Philosophisch-Theologische Schriften, cilt I, s. 197.

⁷ Nikolas von Kues, "De Non-Aliud", s. 459.

⁸ Nikolas von Kues, "De visione Dei", s. 103.

gerekmektedir. Seni perdesiz bir şekilde görebileceğim bir yer buldum. Bu yer senin de oturduğun cennet duvarıdır. Onun kapısı en yüksek akıl tarafından korunmaktadır. Bu aşılmadıkça insana cennetin kapısı açılmayacaktır. Sen ancak her türlü zıtlığın ve çelişkinin ötesinde görülebirlsin. Ama bu tarafta (dünyada) değil (*diesseits aber nicht*).⁹ Negatif teolojinin argümanları sadece Hıristiyan batı dünyasına has bir görüş değildir. İslam felsefesinde de bu tür görüşlere rastlamak mümkündür. Mesala ilk İslam filozofu olarak kabul edilen El-Kindî'de negatif teolojinin temel argümanlarını görebilmekteyiz. Ona göre Tanrı'nın zati sıfatlarını bilmek mümkün değildir. Biz onun niteliklerini ancak olumsuz (*el-safat'ül selbiyye*) olarak tanımlayabiliriz. "Gerçek Bir, kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz, cemi de değildir. O başkasına nispetle bir değil, tersine mutlak Bir dir, çokluğu kabul etmez. (...). Gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izafeti yoktur. Yani o Birlikten başka bir şey değildir; onun dışındaki her şey bir çokluk sayılır. Öyleyse birlik gerçek Bir'den başkadır."¹⁰ Bu metod benzer şekilde Fârâbî tarafından da kullanılmıştır. O Tanrı'nın özelliklerini anlatırken daha çok onun ne olmadığını anlatır. Tanrı ona göre, ne madde ne de formdur. "O ne bir maddedir, ne de bir madde veya taşıyıcı özneyle kaimdir; (...). O'nun sureti de yoktur; çünkü suret ancak maddede olur."¹¹ Tanrı kendinden başka hiçbir amaç ve gayesi olmayan varlıktır. O kendisi dışındaki herşeyden farklıdır. Onun zıddı yoktur ve bölünemez.¹²

Fakat bunlara rağmen Tanrı'nın da 'bir saat ustası' gibi evrenden kopuk bir şekilde evren 'üzerinde oturduğunu' söylemek kolay olmasa gerektir. Evren kendi varlığını -negatif teolojiye göre- Tanrı'da temellendirmektedir. Tanrı'nın varlığı olmadan evren hiçliğe düşmektedir. Çoklu sonlu varlıklar Tanrısal varlıktan kendilerine düşen payı almaktadırlar. Tanrısal güç herbirinin içinde kendi kapasitelerine göre içseldir. "Tanrı mutlak güçtür ve bütün tabiatların tabiatıdır."¹³ O bütün özlerin özü olup kendi başına öz değildir. Bu bağlamda Mutlak, iki anlamda başkası-olmayandır.Yani hem bütün varlıkları aşkın bir varlıktır; hem de her varlığın içinde onun varlık sebebi olarak bulunmaktadır.¹⁴

Bütün bu ifadelerden sonra sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ilişkinin temel yapısını şöyle özetlemek mümkündür: "Mutlak, her türlü formun üzerindedir ve bütün formların da merkezidir. En içkin olan ve aynı zamanda en aşkın olandır."¹⁵

⁹ A.g.e., s. 133.

¹⁰ El-Kindî, *Felsefî Risaleler* (çeviri ve inceleme M. Kaya), İz yayıncılık, İstanbul 1994, s. 53-54.

¹¹ Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)*, (açıklamalı çeviri A. Arslan), Vadi yayınları, Ankara 1997, s. 34.

¹² A.g.e., s. 38.

¹³ Nikolas von Kues, "De Non-Aliud", cilt II, s. 465.

¹⁴ Nikolas von Kues, "De visione Dei", cilt III, s. 145.

¹⁵ Vineeth, V.F., *The Asian Vision of God*, Bangalore 2004, s. 155. "The Absolute is that which transcends all forms yet is the center of every form. The most Immanent is the most Transcendent."

Yalın olarak sonlu varlıklar kategorisine dahil olmak Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak için yeterli bir kategori değildir. Hayvanlar bir Tanrı bilincine sahip değildirler. Fakat insan, yapısı itibarıyla, kendi bilincinin farkında olan farklı bir varlıktır. İnsan Augustinus'un ifadesiyle 'ruh ve bedenden oluşan bir karışımdır'. O, bedeni sayesinde tabiatın bir parçası olup; biyolojik dünyaya katılmakta ve yaşadığı çevreye ayak uydurmaktadır. Aynı zamanda o, doğum ve ölüm gerçekliğiyle de karşı karşıyadır. Fakat bunun dışında o, diğer varlıklarda olmayan kendisinin ve dünyanın farkında olma, bilim yapma ve kendi yapıp etmelerini etik açıdan değerlendirme özelliklerine sahiptir. Fakat bu da mekansal ve zamansal açıdan sonlu bir edimdir. Fakat insanın kendisinin ve sonluluğunun bilincinde olması kendisine aşkınlığın kapısını açmaktadır.¹⁶ Çünkü insan sadece ölümlü bir varlık olmayıp; aynı zamanda varoluşsal anlamda kendi varoluşunun geçiciliğinin de farkındadır. K. Jaspers'e göre, bu varoluşsal tecrübe insanı kendi sınırları dahilinde bunu aşmak için bir arayışa yöneltmektedir. Yani insan kendi sonluluğunu aşma çabası amacıyla Aşkın'a yönelmektedir.¹⁷

Fakat bu argüman çeşitli suçlamalara maruz kalmıştır. Sonsuza yönelmek ölüm korkusundan kurtulmak için bir strateji olarak görülmüş; aşkın varlık hakkında hiçbir bilginin mümkün olamayacağı ileri sürülmüştür. Çünkü Aşkın varlık hakkında bilimsel bir bilgi elde etmek mümkün değildir.¹⁸

Bu tezi çürütmek için Tanrı'nın belirli bir çerçevede 'objektif gerçekliğinin' olduğu gösterilmek zorundadır. Kant diliyle, bilginin ve tecrübenin imkan ve şartlarını analiz etmek zorunluluğu sözkonusudur. Bu imkan ve şartlar empirik bilimlerde önemli bir ölçüde değişmekte; bununla birlikte, gerçeklik denen şeye bakış açısı da farklılaşmaktadır. Bu anlamda empirik bilimlerin oluşma ve gelişmesine bağlı olarak bilimsel gerçeklikle varlıksal gerçeklik arasında açık bir ayırım yapmak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda bilimsel bir bilginin nasıl bir bilgi olduğu sorusu üzerinde kısaca durmakta fayda vardır. Cusanus şöyle bir talepte bulunur: Objenin ölçülebilen bütün özelliklerinin ölçülmesi gerekir. Ancak bu sayede tıpta doğru bir teşhis, tarımda planlı ekim yapılabilir. Bu şekilde sadece bilimsel değil; aynı zamanda sosyal ilerlemeler de elde edilebilir.¹⁹ Bu amaca ulaşmak için fenomenlerin dikkatli bir şekilde gözlenmesi yeterli değildir. Her türlü şartlar altında ve her zaman yapılabilen sistematik olarak kurulmuş deneyler sayesinde objenin çeşitli özellikleri araştırılabilir. Bu sayede sadece yaşadığımız dünyaya ait tecrübe alanı değil; aynı zamanda esaslı bir değişim de gerçekleşir. Yani nitelikler nicelikselleşirler. Empirik

¹⁶ A.g.e., s. 150.

¹⁷ Jaspers, K., *Philosophie*, cilt II, in: *Existenzerhellung*, Berlin/Heidelberg/New York 1973, s. 220-229.

¹⁸ Vollmer, G., *Biophilosophie*, Stuttgart 1995, s. 109. "Etiksel, estetiksel, dini ve mistik bilgi türleri doğrulanabilen (en azından doğruluğu kontrol edilebilen) bilgi türleri olmadığından dikkate alınmamalıdır."

¹⁹ Nikolas von Kues, "Der Laie", cilt III, s.627.

bilimlerin metodu, tabiatı, onu gözleyenden bağımsız olarak üçüncü şahıs konumunda açıklama çabasına dayanır.²⁰ Bu tam ölçümü bulmak için teknik sürekli geliştirilmek ve iyileştirilmek zorundadır. Kant'a göre, empirik olarak sadece zaman ve mekan içindeki şeyler analiz edilebilir. Bu yüzden bilim, varlıkların özü sorusuyla, yani bir şeyin ne, niçin ve hangi amaca yönelik olarak var oldukları sorusuyla ilgilenmez. O daha ziyade bir şeyin nasıl olduğu, yani hangi şartlar ve kanunlara göre meydana geldiği sorusuna cevap arar. Varolana bu şekilde bakan bir yaklaşımdan varlığın değeri ve amacı hakkında bir yargıda bulunması beklenemez.

Bu kısa karakteristik betimlemelerden de anlaşılacağı üzere, dini tecrübeyi oluşturan şartlar bilimsel tecrübeden tamamen farklıdır. Bu iki alan hem konuları bakımından -biri Tanrı'yı konu alırken diğeri nesneyi konu almaktadır- hem de metodları bakımından farklılık arz etmektedir. Mesala Cusanus'a göre, Tanrı ancak ve ancak algısal ve kavramsal bilgilerin hepsi aşıldıktan sonra bilinebilir. Konuyu açıklamak için o ışık ve karanlık benzetmesini kullanır. Gözün algıladığı ışığın arkasında her türlü ışıktan mahrum karanlık vardır. Bu alanda algıdan yoksun kalan akıl zaman-mekan kategorisine ait hiç bir şeyle bağlantı kuramaz. Bu bağlantısızlık ve bu suskunluk sonucu özsel bilgi ortaya çıkmakta ve bu bilgi sayesinde insan sadece kendi varlığını değil; varlığın gerçekliğini kavramaktadır.²¹ Bu özsel bilgi ya da Tanrısal öz, her türlü algısal, akli ve zihinsel görünümün üzerindedir.²²

Algısal dünyayı ve akli aşma imkanı insan ruhunun temel kabiliyetlerinden biridir. Bu ilişkide bilginin alışlagelmiş formu bir kenara bırakılmaktadır. Bilenle bilinen arasındaki ilişki köklü bir değişime uğramaktadır. Çünkü varlığın temeli olarak Tanrı dışarda kalan, olaya müdahalesi olmayan bir gözlemcinin pozisyonuyla anlaşılmamaktadır. Bu anlamda o bilen öznenin karşısında duran bir nesne değildir.²³ Dionysios'un dediği gibi, o, bilen insanın içsel sebebi olarak ancak özne-nesne birliği sayesinde anlaşılabilir ve bilinebilir. "Çünkü kimse Tanrıyı sadece kendi kendisine sahip bir varlık olarak göremez."²⁴ Bu bağlamda bilgiye yönelme, gerçeğe yönelmeyle eş anlamlıdır. Burada ortaya çıkan 'sırlı suskunlukta', empirik ve kavramsal bilginin olmazsa olmaz şartı olan her türlü nesneleştirme ortadan kalkmaktadır. Bilginin bu türü akıl karşıtı olmayıp daha çok irrasyoneldir. Buna karşın bilimsel bilgi, bir obje bilgisidir. Ruh bilimsel açıdan bilebilme denemesi onu ister istemez nesnelleştireceğinden özneyle nesne arasındaki ilkesel asimetriği de

²⁰ Bkz. Schrödinger, L, "Objektivierung", in: Geist und Materie, Zürich 1989, s. 55-76.

²¹ Nikolas von Kues, "De visione Dei", cilt III, s.117. "Çünkü (göz) göremeyeceği ışığı görmek ister. Şunun da farkındadır; o birşey gördüğü müddetçe gördüğü şeyin görmek istediği şey olmadığını bilir. Görmek istediği şeye ulaşmak için o her türlü görüneni aşmak zorundadır. Işığı aşmak zorunda olan kimse zorunlu olarak kendisinde ışık olmayan bir şeyin içine girer. Bu gözün karanlığıdır. Karanlığın farkında olan güneşe yaklaştığını da bilir. Gözdeki bu karanlık her şeyin üzerinde parlayan güneş ışığı sayesinde. Karanlığa dalındıkça görünmeyen ışığın hakikati anlaşılacaktır."

²² A.g.e., s. 77.

²³ Vineeth, V.F., *The Asian Vision of God*, s. 19.

²⁴ Nikolas von Kues, "De visione Dei", cilt III, s. 121.

ortadan kaldırma tehlikesi sözkonusudur.²⁵ Sadece Ben-olmayan görülür, duyulur, ve hissedilir. Ben'in varlık karakteri bilmektir, bilinen olmak değil.

Bütün bu anlatılanlara bağlı olarak şu tespitte bulunabiliriz: Negatif teoloji, sonsuza ulaşmak için kendini aşmak zorunda olan insan ruhununun sonluluğu ilkesinin kabulü üzerine kurulmaktadır. İnsan ruhu aynı zamanda parçalanamayan bir birlik olan Tanrısal varlığa da en uygun olan varlıktır. Tanrısal varlık bilginin özel bir modusuyla anlaşılabilir.²⁶ Bu H. Bergson için sezgidir. M. Heidegger kavramsal ve sayısal metodla elde edilen bilgiyle varlığa dair düşünme arasındaki temel ayrılığı vurgular. W. Benjamin "Tanrı" kelimesi ve "Tanrı" ismi üzerine -bu konuda musevi mistisizminde çok açık şekilde etkilenmiştir- yazmış olduğu dil felsefesine ait yazılarında, Tanrı'nın bilginin objesi olmadığını her türlü subje-obje ikileminin üzerinde olduğunu ısrarla belirtir. "Tanrı" kavramının çağrıştırdığı yaratıcı dinamik, ne bir adlandırmadan ne de bir subje-obje ayrımından elde edilebilir. O kendi başına bir şey söylemez, herhangi bir içerik bildirmez. O sadece neyse odur, yani varlığın kendisidir. Bundan dolayı dil, negatif teolojinin haklı olarak belirttiği gibi, varlığı açıklamada yetersiz kalmaktadır. Dil en yüksek anlamıyla, mutlağın yaratma ve vahiyde kendi kendini açıklaması ve ifade etmesidir. Tanrı Sözü (Logos), isim olarak aynı zamanda bilendir ve bu bilme sayesinde kendi halihazırdaki yalın varlığının farkındadır. Gerçeklik doğrudan bir birlik olarak varlıktır. O, kendi içinde zamansız olup herhangi bir zamansal süreçle ilgili olamaz.²⁷ Benjamin'e göre, sadece insanın ruhsal özü Tanrısal dil'den tam anlamıyla pay sahibi olabilir. Bu pay alma sayesinde insan eşyanın özünü bilebilmekte ve betimleyebilmektedir. Bu anlamda dil kendi başına bir araç olmayıp; sadece bilmenin ve nitelemenin bir aracıdır. Fakat "İlk Günah" olayından sonra sadece dış dünyanın bilgisi sözkonusudur ve bu tür bilgi de insanı eşyayla ilişkilerinde yalnız sürüklemektedir.²⁸

Bununla birlikte, insan dünyada sonsuz varlığa ait işaretler de bulmaktadır. Bu işaretler dünyada içkin olan işaretlerdir. Mesala E. Levinas -yeni platoncu felsefeden etkilenerek- başkasında tanrısal "iz" in varlığından hareketle etik görevlerin neler olduğunu belirlemektedir. K. Jaspers 'Transzendenz'in şifreleri'nden bahseder. Fakat bu şifreler de nihai anlamda Tanrı'yı açıklayamaz. Tanrı bu şifrelere rağmen tamamen gizlidir, bilinemez ve mutlak aşkındır. "Tanrının ne olduğunu hiçbir zaman bilemem. Onun Tanrı olması yeterlidir."²⁹ Tanrı her türlü personalitenin merkezidir.

²⁵ Schrödinger, E., "Der Geist der Naturwissenschaft", in: Gibt es Grenzen der Naturforschung?, Freiburg/Basel/Wien 1966, s. 15-36, burada s. 15 "Ruh yüksek bir subje olduğundan her türlü objektif denemelerden muaftır. O bilginin subjesidir (Schopenhaur) ve bu yüzden onun objesi olamaz."

²⁶ Bkz. Nordgulen, G., "Intuition und Reason in Religion", in: Time und Timelessness, Journal of Dharma 1/4 (1976), s. 378-390.

²⁷ Bkz. Kather, R., *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. Dei Sprachphilosophie W. Benjamins*, Franhfurt/M 1989, s. 73-156.

²⁸ A.g.e., s. 73-156.

²⁹ Schüssler, W., *Karl Jaspers zur Einführung*, Hamburg 1995, s. 94.

Ama Tanrı bundan daha fazla bir şeydir ve onun gibi sınırlı değildir.³⁰ Ona göre, insan, "Ben" in radikal bir biçimde kendine döndüğü ve eşyayla alışlagelmiş ilişkisinin tamamen alt üst olduğu tecrübenin uç sınırında (*Grenzerfahrung*) varlığın gerçek temeli olan 'Transzendenz' ile ilişkiye geçmektedir. Jaspers bu tecrübeyi hem içeriksel hem de dilsel açıdan açıklamak için negatif teolojinin temel argümanlarına göndermeler yapar. O aşkın varlığa dair her türlü düşünsel ve kavramsal betimlemelere şiddetle karşı çıkar. Çünkü bu tür betimlemeler insanların uç tecrübe imkanlarını elinden almaktadır. Ona göre bu tanıyamama, bilememe halinde insan, ani bir görü sayesinde kendi varlığını gerçekleştirme imkanına sahip olmaktadır. Bu sıçramada insan hiçbir şey görememekte; sadece kendi varlığının kesinliliğinin farkına varmaktadır.³¹ Burada sözkonusu olan zamansal yaşamı boyunca tamamlanmadan kalacak olan 'özel varoluş'un derinleşmesi sürecidir.

Levinas ve Jaspers'te Cusanus'ta olduğu gibi sonlu varlığın artık Mutlak'tan hareketle temellendirilmesi söz konusu değildir. Sadece tanrısal aşkınlığın konu olarak ele alınması bir tarafa bırakılmamış; aynı zamanda tabiat'a da artık sonluluk-sonsuzluk ilişkisi açısından bakılmaz olmuştur. O artık ne Tanrı tarafından 'sıkıştırılmakta', ne de onda temellenmektedir. Tanrı bu anlayışa göre (Jaspers, Levinas ve Benjamin) insan ruhunda içseldir. İnsanın sonlu varlıkları aşma denemeleri artık tabiatın güzelliğinden hareketle olmamakta; daha ziyade korku, acı, suçluluk ve ölüm tecrübesinden kaynaklanan varoluşsal tecrübeye dayanmaktadır. İnsanın eşyaya ait ilişkisinin kesilmesi de meditasyonel bir şekilde değil, yine belirli bir tecrübe çeşidiyle mümkün olmaktadır. Bu tecrübeyle insan ruhu Aşkın'a açılmaktadır. Bundan dolayı bireysel uç tecrübeler (*Grenzerfahrungen*) insan olmanın gereğidir (*conditio humana*). Kendisini bu tecrübeler açan her insan kendi varlığını yine kendinde temellendirebilir. Bu düşünceler Mutlak'a bakış açısını değiştirmiş ve bu değişiklik tabii bilimlerin meseleye bakış açısıyla paralellik göstermeye başlamıştır. Artık belli bir tecrübeye dayanan bireysel çaba varlık üzerine düşünmenin temeli olmuştur.

Fakat bu çaba sayesinde Mutlak'ın tam olarak kavranabileceğine inanmak da yanlış olur. Cusanus'un ifadesiyle Tanrı'yla temas, sonluyla-sonsuzun, zamansal varlıkla-zamandıışı varlığın, cismani varlıkla bunu aşan tanrısal ruhun bir karşılaşmasıdır.³² İnsan radikal anlamda ne sonlu bir varlıktır; ne de sonsuz varlıkla aynı-yetlik ilişkisine sahiptir. O, sonluluk ve sonsuzluk alanlarının tam ortasında sonlu bir varlık olarak durmaktadır. Tanrı, bilincin en yüksek formudur. Onun için ne önce ne de sonra vardır. Bu anlayış felsefe tarihinde Plotin ve Augustinus'tan beri varolagelmiş, çağdaş felsefede de başta K.Jaspers ve Simone Weil olmak üzere, birçok filozof tarafından benimsenmiştir. Bu betimleme aynı zamanda sonluyla sonsuz

³⁰ A.g.e., s. 92.

³¹ Jaspers, K., "Philosophie", cilt II, in: *Existenzerhellung*, s. 229.

³² Nikolos von Kues, "De visione Dei", cilt III, s. 165-167.

varlık arasındaki ilişkinin temel belirleyicisi olmuştur. Bu konuda Meister Eckart şöyle der: "Sonsuzda ne önce ne de sonra vardır. Bunun için bin sene önce ne olduğu ya da bin sene sonra olacak şey sonsuzda şu anda olmaktadır."³³ Sonsuz ne sonsuz bir zaman süreci, ne kötü bir sonsuzluk ne de zamanın yalın bir olumsuzlanması olarak anlaşılabilir.³⁴ O, geçmiş ve gelecek arasında herhangi bir sınır tanımadan her an apaçıktır. Cusanus'a göre, zaman ve mekan sınırlaması olmadan Tanrı'yı görmek her an mümkündür. Çünkü o örtüsüz, sınırsız ve aynı anda her yerdedir. Bilinç, Tanrı tarafından sarılmıştır. W. James'e göre, Tanrı'ya ait tecrübeler kendi içlerinde farklılık göstermelerine rağmen ortak bir özelliğe sahiptirler. Bu tür tecrübeler, bireyi kuşatan ve ona ruhsal rahatlık veren yüksek bir bilinç formu oluştururlar.³⁵

Fakat farklı perspektifleri aşan negatif teoloji'nin bu varlık çerçevesi farklı dünya görüşlerine imkan vermemektedir. Yani çeşitli perspektifler ancak birlik temelinde var olabilmektedirler. Bu durum kavramsal olarak tam bir sistem kurmak için yeterli değildir. Çünkü Tanrı, bütün kavramları aşkın bir varlık olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda Cusanus Tanrı'ya 'yakınlaşma'dan bahseder.³⁶ Tanrı'ya dair bilgi -sonluyla sonsuz arasındaki ilişkiye dayandığından dolayı- sürekli tekrar yenilenen süreç olarak mümkündür. Çünkü sonlu varlık ne fiziksel ne de ruhsal açıdan kendi kendisine yeten bir varlıktır. Bu yüzden o, Tanrı'ya dair bilgisini de her an yenilemek ve idrak etmek zorundadır. O, sonsuzu kendi kendine dönerek ve kendini aşarak bulabilir. Fakat bu bulma da yine sonlu varlığın akıl ve dil sınırları içinde gerçekleşmektedir. Bundan dolayı tanrısal doğrudanlık nihai anlamda insan zihninin özel bir formu aracılığıyla anlaşılmaktadır. "İnsan insani olandan başka türlü karar veremez. Eğer insan seni [Tanrı'yı] bir şeye benzetmeye kalkarsa; kendine benzeyen şekiller içinden birisini seçer. Çünkü onun hüküm verme kabiliyeti kendi tabiatıyla sınırlıdır. Kim senin yüzünü görmek isterse, o senden o derece uzaklaşır. O seni görmek için her türlü şeklin üzerine çıkmak zorundadır."³⁷ Bununla beraber insan Tanrı tecrübesine kendi ruhuyla kabiliyet kesbetmektedir. İnsan sadece Tanrı tecrübesiyle değil aynı zamanda diğer gerçekliklerle de ilgilidir. Empirik bilimlerin tecrübe formundan ayrı olarak, hem şahsiyetin oluşması hem de bireysel Tanrı anlayışının oluşmasında diğer insanların varlığı vazgeçilmez bir şarttır.³⁸

Dinler tarihi açısından baktığımızda Tanrı'nın varlığına dair iki farklı tecrübeden bahsetmek mümkündür. Antik Yunan filozofların bir kısmında, Spinoza, Budizm'de Tanrı kişisel olmayan olarak düşünülür. Budizm ve Hinduizm'de insan,

³³ Eckart, M., " Predigt 25", in: Deutsche Predigten und Traktate, yayınlayan J. Quint, s. 269.

³⁴ Nikolos von Kues "De visione Dei", cilt III, s. 127.

³⁵ James, W., *Dei Vielfalt der religiösen Erfahrung. Eine Studie über menschliche Natur*, yayınlayan: E. Herms, Olten/Freiburg 1979, s. 469.

³⁶ Nikolos von Kues, "De visione Dei", s. 95.

³⁷ A.g.e., s. 115.

³⁸ Buber, M., *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Heidelberg 1981, s. 7 vd.

zaman üstü varlığa yönelendir. O, hayatın yükselmesi ve alçalmasının bir ürünüdür ve onun güzelliğine kapılmıştır. Yunanlılar için özlem ve sevgi olan Eros, insanı en yüksek varlığın bilgisine ulaştırır. Fakat Eros, dünyaya karışmaz ve insanlarla konuşmaz. O sadece kendi varlığıyla insanları celbeder. Buna karşın Musevilik, İslamiyet, Hıristiyanlık'taysa ikinci tip dini tecrübeden söz edebiliriz. Burada Tanrı, insanlara yönelir ve kendisini farklı şekillerde gösterir. Mutlak, insanlara peygamberler ve kitaplar aracılığıyla hitap eder. Burada konuşan ve insanları kendine çeken Tanrı'dır. Bu tip tecrübe çeşidinde de Tanrı doğrudan doğruya müşahede edilemez.

Bu tür tecrübelerin bir özelliği de geriye dönüşsüz olması, yani bir daha aynı tecrübenin tekrar yaşanmamasıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak da insan aynı tecrübeyi iki kez yaşayamaz, yani yenileyemez. Bu bağlamda bilimsel tecrübenin aksine dini tecrübeler varoluşsal öneme sahiptir. Bu tür tecrübeler insanın şahsiyetini ve onun bütün değer yargılarını toptan değiştirebilirler. Bunlar bize günlük hayatta çok da yabancı olan tecrübeler değildir. Eğer Tanrı her şeyin aslı ve hayatın asıl amacıysa; bu takdirde insan hayatı sadece bu hayatın idamesiyle sınırlandıramaz. Onun temel karakteri kendisini aşabilmesidir.³⁹ Tanrı insan hayatının devamı için değil; aynı zamanda kendini bilmesi için de bir şarttır. Bundan dolayı asıl özgür olan kendi istediğine göre hareket eden değil; aksine kendi varlık özüne göre davranandır. İnsanın kendisinden hareketle kendisini temellendirmesi- J.Paul Sartre'in da gösterdiği gibi- başarısızlığa mahkum olacağından; o, ancak kendisini aşan ve kuşatan bir varlıkta kendi varlığını temellendirebilir.⁴⁰

Sonuç

Varolan çeşitli varlıkların sebebi olarak Tanrı, aynı zamanda onlara aşkın varlıktır. O, kavramsal ve kategoriksel olarak bilinen ya da tasavvur edilen her türlü şeyden farklıdır. Sonlu varlıkların temeli olarak o, aynı zamanda onlara içkindir. O bu içkinlik sayesinde nesnelleştirilemeyen formlar aracılığıyla bilinebilir ve anlaşılabilir. Mutlak'a ilişkin bilgi, empirik bilimsel bilgiden farklı olarak ancak insan ruhu sayesinde anlaşılabilir. Onun bilinmesi sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiye bağlı olduğundan bu konu üzerine çok farklı bakış açılarının varlığı kaçınılmazdır. Bunlardan birisi 20. yüzyılda K. Jaspers tarafından ve farklı biçimlerde de olsa A. Whitehead, M. Scheler ve W. James tarafından dile getirilmiş olan Tanrı bilgisini, ona yakınlaşma süreci olarak anlayan görüştür. Negatif teoloji Tanrı'ya yaklaşma metodu olarak dünya görüşlerinin relativliğini kabul etmediği gibi; "Tanrı" kavramının her türlü dogmatik kalıplaşmış yorumunu da reddeder.⁴¹ Bu bağlamda Teoloji -negatif teolojiye göre-, gerek insan aklının sınırlı olmasından, gerekse Tanrı'nın aşkınlığından dolayı nihai anlamda Tanrı'nın özü hakkında fazla bir şey söyleye-

³⁹ Nikolos von Kues, "De visione Dei", s. 109.

⁴⁰ A.g.e., s. 121.

⁴¹ Bk. Oelmüller, W.: Negative Theologie heute. Dei Lage der Menschen vor Gott, München 1999.

memektedir.⁴² Bu bağlamda negatif teolojinin Tanrı'ya bakış açısı, hiç de küçüm-senecek, önemsenmeyecek bir bakış açısı değildir. Gerek inananların, gerekse inmayanların, kendi Tanrı anlayışlarını negatif teolojinin temel argümanlarını dikkate alarak bir daha gözden geçirmeleri faydalı olacaktır. İnananlar kendilerine şu soruyu sormalıdır: 'Acaba ben Tanrı'yı bir sürü olumlu sıfatlar ve kavramlarla tarif ederken ya da hatırlarken onu kendi kavramlarıma hapsedip onun aşkınlığını ortadan mı kaldırmaktayım? Yani onu tesbih ve tenzih edeyim derken onu müşahhaslaştırıp insanileştirmekte miyim? Bu soru gerçekten üzerinde çok düşünülmesi gereken ve aynı zamanda cevabı hiç de kolay olmayan bir sorudur. Bu makale bu soruya bir cevap niteliğinden ziyade; böyle bir sorunun gerçekten sorulması gerektiği ve sorulan bu sorunun boyutlarının nerelere kadar uzandığını göstermeye çalışmaktadır.

KAYNAKÇA

- Augustinus: *Corpus Christianorum*. Series Latina, Turnhout 1968.
- Bagavadgita: *Das Lied der Gottheit*. Yayınlayan H.v. Glasenapp, Stuttgart 1980.
- Buber, M.: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Heidelberg 1981.
- Eckart, M.: "Predigt 25", in: *Deutsche Predigten und Traktate*, yayınlayan J. Quint, München 1963.
- El-Kindi: *Felsefi Risaleler* (çeviri ve inceleme M. Kaya), İstanbul 1994.
- Fârâbî: *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)*, (açıklamalı çeviri A. Arslan), Ankara 1997.
- Jaspers, K.: *Existenzerhellung*. Berlin/Heidelberg/New York 1973.
- James, W.: *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Eine Studie über menschliche Natur*, yayınlayan: E. Herms, Olten/Freiburg 1979.
- Kather, R.: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. Die Sprachphilosophie W.Benjamins*, Franhfurt/M 1989.
- Nikolas von Kues: *Philosophisch-Theologische Schriften*. Studien- und Jubiliumsausgabe, yayınlayan: L.Gabriel, Viyana 1982.
- Nordgulen, G.: "Intuition und Reason in Religion", in: *Time and Timelessness*, Journal of Dharma I/4 (1976).
- Oelmüller, W.: *Negative Teologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott*, München 1999.
- Schrödinger, L.: "Objektivierung", in: *Geist und Materie*, Zürich 1989.
- Schrödinger, E.: "Der Geist der Naturwissenschaft", in: *Gibt es Grenzen der Naturforschung?*, Freiburg/Basel/Wien 1966.
- Schüssler, W.: *Karl Jaspers zur Einführung*, Hamburg 1995.

⁴² Vineeth, V.F.: *The Asian Vision of God*, s. 160.

Vollmer, G.: *Biophilosophie*. Stuttgart 1995.

Vineeth, V.F.: *The Asian Vision of God*, Bangalore 2004.

Wittgenstein, L.: *Tractatus.Logico-Philosophicus*, çev:(Oruç Aruoba), Bilim/Felsefe/Sanat yay., İstanbul 1985.