

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)  
ANA BİLİM DALI

## İLÂHÎ KELÂMİN İMKÂN VE TABİATI

Doktora Tezi

İbrahim BOR

ANKARA-2006

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	I
KISALTMALAR .....	III
ÖNSÖZ .....	IV
GİRİŞ .....	1
BÖLÜM I.....	5
KONUŞMA’NIN MAHİYETİ .....	5
1. 1. Konuşma ve Söz.....	5
1. 2. Dilin Temel Öğeleri .....	7
1.3. Anlam Zihinsel Bir İçerik mi Yoksa Dilsel Bir Olgu mudur? .....	14
1. 4. Dilin Uzlaşımsallığı ve Referansın Belirlenmesi .....	22
1. 5. Dil-Düşünce İlişkisi ve Anlam İletiminin İmkânı.....	26
1. 6. Kasıtlılık, Niyet ve Konuşmanın Arkaplanı .....	32
BÖLÜM II.....	39
İLÂHÎ KELÂM’IN MAHİYETİ .....	39
2. 1. Tanrı, Mahiyeti ve Sıfatları .....	39
2. 2. Kelâm ve Mütakellim İlişkisi.....	50
2. 3. Tanrı’nın Bilgisi ve Kelâmı .....	62
2. 4. İlâhî Kelâm’ın Mahiyeti.....	76
2. 5. İlâhî Söz: Kelâm’ın Beşerî Düzlemde Gerçekleşmesi .....	84
2. 6. İlâhî Kelâm’ın Ezeliliği.....	91
2. 6. 1. İlâhî Bilgi’nin Değişmezliği Bağlamında Kelâm.....	105

BÖLÜM III .....	119
VAHİY KELÂM İLİŞKİSİ.....	119
3. 1. Vahiy-Kelâm Ayırımı .....	119
3. 2. Vahyin Gerekliliği.....	126
3. 3. Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Vahiy Tasavvuru.....	140
3. 4. Vahyin Keyfiyeti.....	153
SONUÇ .....	173
KAYNAKÇA.....	180

## KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser.
A.g.m.	: Adı geçen makale.
Ank.	: Ankara
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
Der.	: Derleyen
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör.
İng.	: İngilizce.
İsam.	: İslâm Araştırmaları Merkezi.
Krş.	: Karşılaştırınız.
Ltd.	: Limited
No.	: Numara.
Nşr.	: Neşreden.
S.	: Sayfa
TDV.	: T¼rkiye Diyanet Vakfı.
Thk.	: Tahkik.
Tlk.	: Ta'lik.
Trc.	: Terc¼me.
Trsz.	: Tarihsiz.
Unv.	: University
¼nv.	: ¼niversite.
Vb.	: Ve benzeri.
Vd.	: Ve devamı.
Yay.	: Yayınları/Yayınevi.

## ÖNSÖZ

“İlâhi kelâmın imkânı ve mahiyeti” başlıklı bir konu ilk bakışta farklı şekillerde çalışılmaya açık görünmektedir. Söz gelimi belli bir ekolün veya filozofun/düşünürün görüşleriyle sınırlanabileceği gibi, belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olarak da çalışılabilir. Bununla birlikte tezin başlığının kendi içinde belli bir sınırlamayı öngördüğü de söylenebilir. O da tezin çalışma yöntemini de belirleyen, konunun bir “sorun” perspektifinden hareketle ele alınmasıdır.

Konuyu “sorun” olarak ortaya koymak, “İlâhî kelâm”ın mahiyetinden önce kelâmın (konuşmanın) mahiyetini ortaya koymayı gerektirdiğinden, biz de birinci bölümü kelâmıla eş anlamlı olarak konuşmanın mahiyetine ayırdık. Bu bölümde konuşmanın tabii ögesi olarak benimsediğimiz “anlam” ile anlamın tezahürüne ve paylaşımına imkân veren aracı ögesi olan sözel/lâfzî boyutlarını sorunlarıyla birlikte ele aldık.

İkinci bölümde “kelâm” niteliğini Tanrı’ya atfetmenin metafizik imkânını irdeledik. Konuyu Tanrı’nın mahiyeti, sıfatları ve “zat” oluşu ile temellendirmeye çalıştık. İlâhi kelâmın mahiyeti, ezeliyeti ve ilişkili sorunları Tanrı’nın –diğer sıfatlarının yanında- “ilim” sıfatıyla ilişkisine özellikle değindik. Tanrı’nın ontolojik statüsünün ayrıcalığı, “ilâhî kelâm”ın mahiyetini ortaya koyduğu gibi, -doğal olarak- beşeri kelâmıla olan ayrımların netleşmesinin de temelini oluşturmaktadır.

Üçüncü bölümde ilâhî kelâmın beşeri düzlemde temel gerçekleşme formu olan vahyin kelâmıla ilişkisi ortaya konmaya çalışıldı. Bu bölümde zaman zaman Hıristiyanlık ve İslâm vahiy anlayışının sınırlı bir karşılaştırılmasına da yer verdik.

Tezin konuları ele alınırken literatürün belirlenmesinde, doğal olarak belli bir seçim ve sınırlamayı da göz önünde bulundurmak gerekiyordu. Teze bir bütün olarak bakıldığında, Batı felsefesi ve teolojisi ile İslâm kelâmı ve felsefesi kaynaklarından hareketle sorunların ortaya konduğu ve değerlendirildiği görülecektir. Bu anlamda tez boyunca söz konusu üç literatürün bir harmanlamasından bahsetmek mümkün olacaktır. İslâm düşüncesinde erken dönemde baş gösteren “*Halk’ul Kur’an*” sorununu konunun

ortaya konmasında bir çıkış noktası olarak görmekte birlikte, sorunu semantik ve epistemolojik bir düzlemde tartışmada, çağdaş kuramlara da yeterince yer verdik. Diğer taraftan konuları ele alırken, doğrudan herhangi bir görüşü esas alarak sorunlara yaklaşmadığımızdan, genelde eleştirel bir yöntem takip ederek, sonuçlara ulaşmaya çalıştık. Son olarak, tezde müracaat ettiğimiz kaynaklarla ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Değindiğimiz gibi imkânla birlikte mahiyete ilişkin bir araştırma bizi konunun doğası gereği, sözgelimi doğrudan hermenötik yollu bir çalışma yerine; epistemolojik, semantik ve metafiziksel bir yolla çalışmaya yöneltmiştir. Söz konusu yöntem, takip edilen literatürün şekillenmesinde de yol gösterici olmuştur.

Kelâmın mahiyetini ele alırken, daha çok çağdaş Batı Felsefesinde anlam felsefesi, dil felsefesi ve kısmen zihin felsefesi ile ilgili çalışmalara müracaat ettik. Bazen konular ve ilgili sorunlar bazı filozoflara daha fazla müracaat etmemize neden oldu. Sözgelimi anlamın zihinsel bir içerik olarak benimsenmesi konusunda Locke ve Grice gibi filozoflara, konuşmanın kasıt ve niyetle olan ilişkisinde daha çok Searle'e müracaat ettik. Zaman zaman Frege, Russel, Wittgenstein veya Dummett gibi dil felsefesinde öne çıkan düşünürlere de yeri geldikçe müracaat ettik. İslâm düşüncesinde Gazâlî'nin görüşlerine sıklıkla başvurduğumuz gibi, zaman zaman farklı konularda görüşlerini, Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla karşılaştırmak için Mu'tezile ekolünün yaklaşımını belirlemede Kâdî Abdülcebbar'la yetindik. Günümüz Batı Din Felsefesinin önemli iki ismi olan Swinburne ve Alston da sıklıkla müracaat ettiğimiz isimler arasında yer almaktadır. İslâm Felsefesinin ilgili konularında ise Farâbi ve İbn Sina'nın görüşlerine daha çok yer verdik. Bunların yanında bazen konuların tartışma seyri Fahreddin Râzî, İbn Haldun, Cüveyni veya Davud el-Kayseri gibi bir düşünürün yahut Aquinas, Helm veya Wolterstorff gibi Batı düşüncesinden birinin görüşlerine müracaat ederek, konulara açılım sağlamaya çalıştık.

Tezin bu hale gelmesinde birçok kimsenin katkıları oldu. Bu anlamda tezin belirlenmesinden bitimine kadar bütün aşamalarda yaptığı rehberlik, teşvik ve esirgemediği desteğiyle danışman hocam Doç. Dr. M. Sait Reçber'e her türlü teşekkürü borç bilirim. Tez çalışması boyunca kütüphanesinden rahatlıkla faydalanmanın yanında, gösterdiği ilgi ve verdiği destekten dolayı hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a,

çalışmalarımızı takip edip ufuk açıcı tavsiye ve değerlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay hocamıza teşekkür borçluyum. Görüşlerinden ve kütüphanesinden faydalandığım hocam Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'a, Kütüphanelerini rahatlıkla kullandığım, her zaman moral destekleri ve konularla ilgili değerli görüşleriyle tezin bu hale gelmesinde katkılarını gördüğüm Dr. Zikri Yavuz ve Dr. Fehrullah Terkan'a teşekkür ediyorum. Ayrıca tezin yazım ve biçimlendirilmesinde yaptığı değerli katkılarından dolayı Necmettin Tan'a teşekkür borçluyum. Destek ve teşviklerini gördüğüm başta Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalındaki tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma da teşekkürlerimi sunuyorum. Gazali'nin *el-Ma'rifetü'l Akliyye* adlı eserini *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine* ismiyle Türkçe'ye kazandıran Doç. Dr. Ahmet Kamil Cihan'a, eserin aslına ulaşmamı sağladığından dolayı teşekkür ediyorum. Son olarak J.R.T.M. Peters'in *God's Created Speech* adlı eserini bana ulaştıran değerli arkadaşım Mustafa Boz'a da teşekkür borçluyum.

## GİRİŞ

Konuşma (kelâm) kasıtlı tüm beşeri faaliyetler arasında merkezî bir konumdadır. Konuşmayı diğer kasıtlı eylemlerden ayıran temel nokta, söz konusu kasıt ve niyetin önermesel bir formda açık olarak dile getirilebilmesidir. Bu noktada konuşma, yaratmaya en yakın eylem alanı gibi görünmektedir. Öyle ki, konuşma, edimsel boyutuyla sürekli yeni bir varlık ve eylem alanı oluşturmaktadır. Beşeri tüm faaliyetler, kültürel-düşünsel üretimler ve bunlarla meydana gelen kurumsal yapılar adeta hep konuşmanın gücüyle meydana gelmektedir. İlâhî kelâmın da (belki metaforik anlamıyla) yaratmanın ve *gerçek anlamıyla* beşeri düzlemde önermesel/sözel formda ortaya çıkmasıyla, beşeri hayatın tüm alanlarına müdahale ederek, tarihin en güçlü değişim faktörlerinden birini oluşturduğu söylenebilir. Tanrı'nın seçtiği insanlara hitap etmesiyle tarihe yaptığı bu müdahale aynı zamanda *semavi dinler* olarak nitelenen dinler geleneğinin varlık sebebini de oluşturmaktadır. Kur'an'ın, İslâm dinini ve tüm dinsel kurumları şekillendirmesindeki rolü göz önünde bulundurulduğunda bu iddia "İslâm dini" için çok daha geçerli olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, "ilâhî kelâm" konusu İslâm düşüncesi disiplinlerinden Tefsir, Fıkıh, Kelâm başta olmak üzere çok değişik bilim dallarında farklı boyutlarıyla çalışmaya açık bir alandır. Bu çalışmada ilâhî kelâmın beşeri düzlemde gerçekleşmesiyle ortaya çıkan etkileri, doğrudan ele alınmayacaktır. Farklı disiplinlerin çalışma sahasına giren böyle bir konu, temelde hermenötik bir yaklaşımı da gerektirebilir. Bu çalışmada ilâhî kelâmın imkânı ve tabiatının felsefi bir sorgulanması hedeflenecektir.

"İlâhî kelâm" tanımlamasının belli bazı varsayımlara dayandığı açıktır. Bu varsayımların başında Tanrı'ya "kelâm" gibi başka bilinçli varlıklara da yüklenebilen bir niteliğin atfedilmesi gelmektedir. Bu aynı zamanda belli bir Tanrı tasavvurundan hareket edildiği anlamına da gelmektedir. Söz konusu Tanrı tasavvuru da Tanrı'yı bir "zat" olarak kabul etmenin yanında O'na bir mahiyet ve bu mahiyete dayalı sıfatlar atfetmeyi öngören bir yaklaşımı esas almaktadır.



Bu çalışmada ilâhî kelâmın tabiatı<sup>1</sup> iki temel noktadan hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır: *ilki*, ilâhî kelâmı, Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatlarından hareketle temellendirmek, *ikincisi*, Tanrı'yla birlikte başka varlıkların da bir niteliğini oluşturmasının sonucu olarak kelâmın mahiyetini de açıklığa kavuşturmak olacaktır. İkinci nokta açısından bakıldığında, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik ayırımı rağmen, Tanrı'nın insanla irtibatının, insanın anlayabileceği dilsel (kelâmî) bir düzlemde gerçekleştiği görülmektedir. İnsanın Tanrı'ya muhatap olmasının böyle bir düzlemde gerçekleşmesi iki önemli koşula dayandırılarak açıklanabilir. Birincisi Tanrı ile insanın "ben bilinci"ne sahip "kişi" (zat) olmanın tüm niteliklerine sahip olmalarıdır. İkincisi de kelâmın kavramsal içeriğini hem Tanrı hem de insan için geçerli olacak şekilde benimsemektir. Bu durumda "ilâhî kelâm" tanımlamasındaki "ilâhî" olma boyutu Tanrı'nın insanla hiçbir şekilde ortak olmayan ontolojik ayırımını ifade ederken, soyut bir nitelik olarak alındığında ikinci kısım olan "kelâm", Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi mümkün kılan yönünü oluşturmaktadır. Bu sonuç, kelâmın hem mahiyetine ilişkin bir açıklamayı, hem de tecrübeye açık *olgusal* boyutuyla ilgili sorunların ortaya konmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu çözümleme paralelinde tezi, "kelâmın mahiyeti", "Tanrı'nın mahiyeti" ve "ilâhî kelâmın mahiyeti" şeklindeki bir tasnif doğrultusunda çalışmayı uygun gördük.

Bundan hareketle birinci bölümde öncelikle konuşmanın mahiyetini irdelemeyi gerekli gördük. Bu önceliği göz önünde bulundurarak, kelâmı aslî (anlam) ve araçsal (lafiz) yönleriyle etraflıca ele almaya çalıştık. "Anlam", kelâmın aslî ögesi olduğundan, kelâmın mahiyetine ilişkin bir araştırma temelde anlamın neliğinin araştırılmasıyla eş değer olmaktadır. Bu yönüyle tezin birinci bölümü aynı zamanda "anlam"ın mahiyeti ve kökenine ilişkin bir araştırmayı da oluşturmaktadır. Anlamın tabiatını ortaya çıkarma çabası da birbirine yakın mesafede duran çeşitli kavramlar arasında incelikli bir çözümlemede bulunmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu açıklama Attas'ın "bir kelime, ifade veya ona uygulanabilecek bir sembol yoluyla delalet eden (denote) aklî bir form"<sup>2</sup> olarak tanımladığı anlamın, bir kavramlar sistemi içinde yerinin belirlenmesine paralel

<sup>1</sup> Bundan sonra tezde "tabiat" yerine "mahiyet" kavramı kullanılacaktır.

<sup>2</sup> S. Naquib al-Attas, *Prologomena to the Metaphysics of Islâm, an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islâm*, (Kuala Lumpur: Istac, 1995). s. 123.

bir yaklaşım olarak alınabilir. Buna göre, anlamın mahiyetine ilişkin bir sorgulama, anlamın belli bir kavramlar ağı içerisindeki yerini doğru tespit etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu durumda, ‘bilgi’, ‘önerme’, ‘kavram’, ‘referans’, ‘söz’, ‘cümle’, ‘anlamlılık’, ‘doğruluk’ kavramlarına ek olarak ‘kasıt’, ‘niyet’, ‘iletişim’ gibi birbiriyle ilişkili kavramlar ağı (sistemi) içerisinde *anlamın* konumunun belirginleştirilmesi, kelâmın mahiyetinin açıklanmasında en önemli adım olacaktır.

Söz konusu kavramlar arasındaki nüansların gözetilerek, anlamın yerinin doğru tespit edilmesi noktasında, metafiziğin, semantiğin ve epistemolojinin işbirliğine olan ihtiyaçtan da bahsetmek gerekecektir. Kelâmın mahiyetine ilişkin bir araştırma temelde metafiziğe dayalı bir sorgulamadır. Çünkü bir şeyin neliğini (mahiyetini) araştırmak, ontolojinin alanına girmek demektir. *Metafizik* boyut bu yönüyle anlamın doğrudan tecrübe edilmese de kavranabilir olan yönünü ifade eder. Sözcüklerin “nasıl” anlam taşıdıkları *anlambilimin* konusu iken, “hangi” anlamları taşıdıkları (fenomen yönü) *dilbilimin* konusunu oluşturmaktadır. Bu noktada anlamın da üç boyutu öne çıkmaktadır. (i) Varlıksal/gerçeklik yönü, (ii) zihinsel yönü ve (iii) dilsel yönü. Birinci boyut anlamın zihinlerden bağımsız olun gerçeklik yönünü oluştururken, ikinci boyutta anlama öznenin kasıtları eklenmektedir. Dilsel düzeyde ise anlam sosyal ve uzlaşımsal olan bir ortamda iletimin ve paylaşımın konusu olmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda, anlamın kökenine ve neliğine ilişkin olarak, *zihinselci* ve *dilselci* yaklaşımlar ağırlıklı olmak üzere, *nesnelci* yaklaşımla birlikte, üç temel yaklaşımın görüşlerini göz önünde bulunduracağız: Birinci görüş Aristo’ya kadar geri giden anlamı zihinsel içeriklerle açıklayan görüştür. Locke ve Grice gibi düşünürler bu yaklaşımın daha sonraki en önemli savunucuları olarak görülebilirler. Bu noktada İslâm düşüncesinde Ehl-i Sünnet ekolünün ilâhî kelâmın mahiyetini açıklamada zihinselci yaklaşımı temel aldığını söylemek mümkün görünmektedir. İkinci yaklaşım özellikle son dönemde Wittgenstein’la birlikte öne çıkan ve günümüzde Dummett gibi güçlü savunucuları olan; anlamı dilsel kullanım ve uzlaşımsal kurullarla açıklayan kuramlar tarafından temsil edilmektedir. Nesnelci anlam anlayışı ise idelere gerçeklik atfeden Platoncu yaklaşımda temel bulmaktadır. Bu yaklaşımın çağdaş felsefede Frege’nin anlam realizmiyle güç

bulduğu söylenebilir.<sup>3</sup> İslâm düşünce tarihinde güçlü bir kelâm ekolü olarak ortaya çıkan Mu'tezilenin önemli oranda dilselci anlam anlayışlarına yakın görüşleri savundukları görülmektedir. Bununla birlikte, lafzın delaleti için zihinsel olan anlam yerine (doğrudan) bilgi içeriğini benimsemeleri noktasında Frege'nin savunduğu gerçekçi yaklaşımla –bu noktada- benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür.

İlâhi kelâmın tabiatını açıklamak için beşeri kelâmın tabiatını ortaya koymak gerekli olmakla birlikte, yeterli görünmemektedir. Çünkü Tanrı'nın kelâm sıfatı ve beşeri bir düzlemdeki tezahürü ile bu kelâmı beşeri kelâmdan ayıran temel özelliklerini sadece yatay anlamda kelâmdan hareketle açıklamak yeterli değildir. Tanrı'nın “mütakellim” olduğunu söylemek, insandan ontolojik olarak farklı bir statüye sahip bir varlığın, insanın sahip olduğu bir niteliğe sahip olduğunu iddia etmektir. Bu noktada ikinci bölümde birinci bölümün önemli bir uyarlanması yapılmakla birlikte, bu uyarlama Tanrı'nın ontolojik statüsü dikkate alınmaksızın yapılamaz. Bu amaçla, Tanrı'nın zatı, mahiyeti ve sıfatlarının açıklanması konularına yer ayırmayı uygun gördük. Bu noktalar doğrultusunda ikinci bölüm, önemli oranda ilâhi kelâmın mahiyetine ilişkin metafiziğe ilişkin bir açıklama girişimi olarak değerlendirilebilir. Bunun nedenlerinden biri, “ilâhî kelâmın imkân ve mahiyeti” adlı bir tezi din felsefesi açısından ele almanın en uygun yollarından birinin bu olacağı kanaatine sahip olmamızdır. Diğer taraftan “mahiyet” ve “imkân” gibi tez başlığının anahtar kavramları da konunun metafizik arka planını ortaya koymada yönlendirici olmuştur.

Şu ana kadar daha çok Tanrı'dan ve kelâmdan hareketle “ilâhî kelâm”ın mahiyetini açıklama noktasında esas alınacak noktalara değinmeye çalıştık. Bunlara ek olarak, başlıkta geçen “imkân” nitelemesine bakıldığında, aslında mahiyetin anlaşılması, imkânını da ortaya koymayı içerdiğinden ayrıca üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar iç içe görünmektedir. İmkân konusunu daha çok ikinci bölümün ilk başlıklarında ele aldık. İmkânın bir yönü de ezeli bir kelâmın beşeri/zamansal bir düzlemde gerçekleşmesi ve anlaşılmasıyla ilgilidir. Bu nokta da kelâmın kavramsal içeriğinin özdeşliğinden hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır.

---

<sup>3</sup> Krş. Arda Denk, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalcı, 1996), s. 21-24 vd.

# BÖLÜM I

## KONUŞMA'NIN MAHİYETİ

Bu bölümde çalışmamızın kavramsal çerçevesini oluşturan sorunlar üzerinde duracağız. İlk olarak tezde temel bazı soruların cevabını oluşturmada anahtar rol oynadığını düşündüğümüz konuşma, dil ve söz hakkında bazı ayırmalara değinmek yerinde olacaktır.

### 1. 1. Konuşma ve Söz

Konuşma, Arapça'da en geniş anlamıyla “anlam ifade eden söz” olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> “Anlam” ve “lafız” konuşmanın iki temel ögesini oluşturmaktadır. Konuşmayı oluşturan bu iki öge birbirine indirgenemezken, aralarında karşılıklı bir gerektirmeden bahsetmek mümkündür. Anlam, konuşmanın *özsel* niteliğini oluştururken, lafız da ilintisel ve ikincil olanı karşılamaktadır. Bu ayırım temel alındığında lafız, anlamın ortaya çıkmasında ve iletilmesinde *araçsal* bir işleve sahip olmaktadır. “Lafız”, klasik yaklaşımla<sup>2</sup> gösteren, işaret eden veya “*delalet eden*” herhangi dilsel bir ögeyi karşılarken, “anlam” gösterileni, işaret edileni, yani “medlulü” oluşturmaktadır. *Anlam*, başkalarının erişimine kapalı, tecrübe edilemeyen bir alanı

---

<sup>1</sup> Bkz. İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, C.12, (Beyrut: Darü'l Beyrut 1956), s. 532; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd vel'-Adl* C.5, thk. Abdülhalim Mahmud ve Süleyman Dünya, (Kahire: Darü'l Misriyye, 1961), s. 62. Konuşma (kelâm) gündelik dilde daha çok yazılı olanın karşıtı olarak kullanılsa da tezde daha geniş anlamda ve felsefi bir içerikle kullanılacaktır. Bu anlamda klasik yaklaşımı takip ederek, konuşmanın yazılı, sözlü ve zihinsel olanından bahsedilebilir. Türkçe'de kelâmın karşılığı olarak genelde “söz” kullanılsa da Arapça'da söz, daha çok “kavl” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda kelâm söz ayırımına dikkat çeken Sibeveyhî, “kendisiyle bir şeyin anlatıldığı söz (*kavl*) değil, kelâmdır” demektedir. Bu durumda kelâmın sözü de kapsayan daha geniş bir anlama sahip olduğu kelime anlamıyla da desteklenebilir. Bkz. *Lisanü'l-Arab*, C.7., s. 523. İbn Manzur Kur'an'a “kelâm” dendiği halde söz anlamında “kavl” denmediğine dikkât çeker. (a.y.) kelime anlamıyla bir şeyi dışarı atmak anlamına gelen lafız, sözlerin dışarı çıkarılmasıyla olan ilişkisinden dolayı, bu anlamda kullanılmaktadır. Bkz. *Lisanü'l Arab*, C. 7, s. 46. Tezimizde “söz” lafız da içeren geniş anlamıyla kullanılacaktır.

<sup>2</sup> “Klasik yaklaşım”la, kökleri Aristoya kadar geri giden semantik geleneği kastediyoruz. Bu gelenekte anlam zihinsel bir öge olarak alınırken, lafız da anlamı ileten vasıta. Bu anlayış İslâm düşüncesinde Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından güçlü bir şekilde savunulduğu gibi, Batı Ortaçağ Felsefesinde de Boethius'la zirveye çıkmıştır. Konular işlendikçe söz konusu görüşlere yer verilecektir.

oluştururken, *söz*, (lafız yoluyla) anlamın somutlaşp, başkalarının paylaşımına açık hale geldiği olgusal düzeyi oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Söz zihinsel (*nefsî*) yönü de olan anlamın belli bir kasıtlı dilsel düzlemde gerçekleşmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda anlam içermeyen söz sadece boş ses veya işaretlerden ibaret olacaktır. Bu aşamada anlam taşıyan söz, konuşma (*el-keîâm'ul müfîd*) olarak da isimlendirilmektedir.<sup>4</sup> Bununla birlikte anlamın zihinsel olan tanımını benimsemek, anlamın nihaî referansının zihinsel olduğu sonucunu zorunlu kılmaz.

Konuşma ve söz ayırımına ilişkin semantik analizlerden birini Gazâlî'de görmekteyiz. *Kitabü'l İ'tikât fil-İktisat*'ta “asıl kelâm mananın kendisidir”<sup>5</sup> tanımını yapan Gazâlî, son dönemde kaleme aldığı kabul edilen, *el-Ma'rifetü'l-Aklyye* adlı eserinde kelâm ve sözün ilişki ve ayırımları hakkında daha detaylı açıklamalar yapmaktadır. İnsanın konuşma ve söz yetisini, “*en-nutk*” olarak adlandırdığı “düşünme” yetisiyle açıklayan Gazâlî'ye göre, fikretme ve düşünme yetisi olan *nutuk*: ibare, işaret, ses ya da harf türünden olmayıp, insanın (nefsinin) akıl yetisiyle ilişkili olarak, tüm biçim ve şekillerden bağımsız olan düşünme, konuşma, tasavvur etme ve algılama yetisidir.<sup>6</sup> Bu anlamda “düşünce, kelâma dönüşmek için bir çıkış ve harekete, kelâm da lafza dönüşmek için bir ibare ve düzeneğe ihtiyaç duyacaktır.”<sup>7</sup> Aynı şekilde söz de ortaya çıkmak için sese, harekete ve bunları gerçekleştirecek organlara muhtaçtır. Zihinsel bir olgu olan anlam ibarelerle birleştiğinde *nutuk* (düşünce) olurken, bu ibarelerin dile aktarılması da *sözdür*.<sup>8</sup> Bu yönüyle kavramsal ve zihinsel özellikler taşıyan anlam, *dilsel aşamada söz* olarak isimlendirilmektedir. Gazâlî, konuşma, söz ve *nutuk* ilişkisini kısaca şu sözlerle açıklar: “Söz, dillerde dolaşan tam kelâm iken, kelâma [tam] söz denemez, zira o işitenlerin onu kavrayabileceği şekilde ortaya çıkmamış olabilir.”<sup>9</sup> Buna göre konuşma, sözden bağımsız, konuşanın zihinsel bir yetisi iken, söz

<sup>3</sup> Bkz. F. R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Denemesi*, trc. Ramazan Ertürk, (Ankara: Kitabiyât, 2001), s.17.

<sup>4</sup> Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, C. 2 (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), s. 9.

<sup>5</sup> Gazâlî, *Kitabü'l İktisât fî- İ'tikâd*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1998), s. 76

<sup>6</sup> Gazâlî, *el-Ma'rifetü'l-Aklyye*, (Madagaskar: 1988), s. 54.

<sup>7</sup> A.g.e., s. 77

<sup>8</sup> A.g.e., s. 85.

<sup>9</sup> A.g.e., s. 90.

dilsel bir olgu olan lafzın, zihinsel olan anlamla birleşmesi sonucu, tam olarak konuşma niteliğini kazanmaktadır. Gazâlî'ye göre, konuşma söze bağımlı olmadığı gibi başkalarının onu işitip kavraması da zorunlu değildir. Herhangi bir engelden dolayı söz halinde gerçekleşmese de “kişi” konuşma niteliğine sahip olmaya devam edecektir. Sonuç olarak, “nefiste yerleşik, kavranan (mefhum) anlama nutuk, bilfiil tam manzum olan nutka konuşma (kelâm)”<sup>10</sup> denirken, “nefsin kelâmi kavramları, başkalarının anlaması için ibarelerle ortaya çıkarmasına söz denir.”<sup>11</sup>

Dili iki temel öğeye ayıran Saussur'a göre, bu öğelerden aslî olanı, tümüyle zihinsel ve toplumsal olan dildir. Diğeri ikincil derecede önemli olan, bireysel olup, seslemeyi de içeren konuşma (parol) veya sözdür. Konuşma, dilin aksine toplumsal bir şey içermeyen, tamamen bireysel ve bir anlık olandır.<sup>12</sup> Reyle'e göre de konuşma, herhangi bir dilde bir şeyler söyleme faaliyeti olarak anlaşılmalıdır.<sup>13</sup>

Bu açıklamalar ışığında, konuşma, söz ve dil hakkında şu sonuçlara ulaşılabilir:

i. Konuşma (kelâm), düşünme kapasitesine bağlı bir yetidir. ii. Konuşma bir düşünce ögesi olarak kaldıkça anlam olarak nitelenebilirken, lafızla birleştiğinde söze dönüşmektedir. iii. Konuşma, anlam ve lafız öğelerinden oluştuğu halde, anlam özsel, lafız da araçsal öge olarak kabul edilebilir. iv. Bu durumda söz, konuşmanın dilsel bir düzlemde gerçekleşmiş hali olmaktadır. v. Söz, konuşma niteliği olan anlamı taşımadığı takdirde boş lafızlardan ibarettir.

## 1. 2. Dilin Temel Öğeleri

Dilin temel öğeleri olarak *kelime* ve *cümleden* bahsedilebilir. Kelime genelde dilin *anlamlı* en küçük ögesi olarak kabul edilmektedir. Kelimeleri meydana getiren ses ve harfler kendi başlarına anlam ifade etmeyen fiziksel olgulardır. Tüm işaret ve semboller gibi kelime de kendisinin dışında bir şeye işaret etmekte, başka bir şeyin

---

<sup>10</sup> Aynı yer.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 86.

<sup>12</sup> Saussure'den yaptığımız bu genel aktarımlar için bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Varda Berker, (İstanbul: Multilingual, 1998), s. 39–50.

<sup>13</sup> Gilbert Ryle, “Use, Usage and Meaning”, *The Theory of Meaning*, ed. G.H. R. Parkinson, (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 109. Krş. J. N. Findly, “Use, Usage and Meaning”, *The Theory of Meaning*, s. 106

yerine konmaktadır. Bu yerine konduğu şey de ya (dış) bir nesne ya da bir ide veya kavram olarak alınmaktadır. *Birinci görüş* realist veya referansçı anlayışları yansıtırken, kelimelerle nesne arasında zihindeki kavramların aracılığına başvuran *ikinci görüş* ise, kavramsalcı yaklaşımı temsil etmektedir.<sup>14</sup>

Referansçı kuramlarda kelime, nesnenin yerini tutmaktadır. Kelimeyi bir resim gibi gören bu yaklaşıma göre kelimenin karşısında nesne vardır. Kelime-nesne ilişkisi açısından bakıldığında, kelimenin karşılığı her zaman bir nesne olmadığı gibi, kelimelerin de sadece bir kısmı gerçek nesnelere karşılık gelmektedir. Kelimeler, isim, sıfat, fiil, zamir ve zarflarla birlikte edat ve bağlaçlardan oluşmaktadır. Oysa referansçı yaklaşım temelde isimlerle sınırlı görünmekte, hatta bir isim-nesne ilişkisi kuramı olarak da yeterince kuşatıcı görülmemektedir. “Kaf Dağı” gibi kurgusal varlıklarla, ‘aşk’, ‘nefret’, ‘sevgi’ gibi soyut kelimelerin karşılıkları ne tür nesnelere alınabilir? Soyut nesnelere, zarf ya da sıfatların daha geniş bir anlamda karşılıklarından bahsedilse de Russell’in “mantıksal kelimeler” olarak adlandırdığı ‘ve’, ‘veya’, ‘gibi’, ‘daha’ vb. bağlaç ve edatların dış dünyada herhangi bir varlığından bahsetmek zor görünmektedir.<sup>15</sup> Bu durumda referansçı yaklaşımın referansta bulunduğu nesne düzlemini “varlık” anlamında geniş tutulduğunda daha kuşatıcı bir kuram olarak savunulabilir. Dilsel veya zihinsel her ögenin delalet ettiği en az bir varlıktan bahsetmek mümkün olabilmelidir. Söz konusu varlık alanı dilsel, zihinsel, fiziksel veya metafizik varlık alanını kapsayacak şekilde düşünülebilir. Bu noktada kanımca referansçı yaklaşımla “anlam”ı kendi başına gerçek bir alan olarak gören gerçekçi yaklaşımın uzlaştırılmaları veya yaklaştırılmalarından bahsetmek de mümkün olacaktır.

Referansçı yaklaşımın eksikliklerinden biri de insan zihninin nesneyle olan ilişkisini ya da dil ile nesne arasında kurduğu (zihinsel) bağı açıklamaz bırakmasıdır. “işaret eden”in kelimeyi, “işaret edilen”in de kavramı ifade ettiği kabul edildiğinde,

---

<sup>14</sup> Bkz. Palmer, *Semantik*, s. 38. Krş. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London: Prentice-Hall, 1968), s. 3-4.

<sup>15</sup> Konu ile ilgili daha geniş değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Palmer, *Semantik*, s. 31-36; Arda Denkel, *Anlamın Kökenleri*, (İstanbul: Metis, 1984), s. 18vd; William G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, (London: Routledge, 2000), s. 4-6; Bernard Harrison, *Introduction to the Philosophy of Language*, (London: Macmillan, 1990), s. 22-23. Krş. W. P. Alston, “The Quest for Meaning”, *Mind*, 72 (1963), s. 79; Alston, *Philosophy of Language*, (London: Prentice-Hall, 1964), s. 14.

kelime dış nesnelere çok zihinsel nesnelere olan kavramlara karşılık gelmektedir. Saussure'ün verdiği örnekte olduğu gibi, "ağaç" kelimesi bir ağacı değil, onun zihinsel karşılığı olan "ağaç kavramı"nı göstermektedir.<sup>16</sup> Saussure'ün bu yaklaşımını da göz önünde bulundurarak, özellikle iletişim açısından bakıldığında kelime-nesne ilişkisini sağlayacak olan zihinsel bağ göz ardı edilemez. Bu nokta zihinselci yaklaşımların kelimeyi bir nesneye karşılık almaları yerine, bir kavram ya da ide olarak düşünmelerinin haklı gerekçesini oluşturmaktadır. Zira varlığa epistemik erişim ancak kavramlar yoluyla mümkün olmaktadır. Nesnelere doğrudan değil kavramlar yoluyla tanımaktayız. Buna göre zihinlerin olmadığı bir dünyada anlamdan bahsetmek de zor olacaktır. Bu noktada anlamın varlıksal, zihinsel ve olgusal boyutlarının birlikte düşünülmesi gerekir. Varlık boyutu zihinleri aşan gerçeklik yönünü oluştururken, zihinsel yön konuşanın kasıtlarının anlama eşlik ettiği boyuttur. Olgusal olan ise anlamın paylaşıldığı dilsel boyut olarak düşünülebilir.

Dilin temel ögesi kelime olsa da iletişim ancak cümlelerle gerçekleşmektedir. Bu anlamda Frege, Austin, Davidson, Alston gibi birçok düşünür kelimenin ancak cümle içinde anlam kazandığını savunmuşlardır. Alston, bir kelimenin sahip olduğu anlamın cümle içinde kullanılmasıyla anlaşılabilmesine vurgu yapar.<sup>17</sup> Benzer bir gerekçeyle Austin de anlama sahip olan temel dilsel ögenin cümle olduğunu söylemektedir.<sup>18</sup> Bir kelimenin cümle içinde hangi anlamda kullanıldığını bilmenin önemi, bu yaklaşımları haklı çıkaran ortak nokta olarak görülebilir. Ancak kelimelerin *çoğunlukla* tümel kavramları karşıladığı göz önüne alındığında, kelimenin –genel olarak- tek başına anlam ifade ettiği de tümüyle göz ardı edilmemelidir.

Kelime anlamlarından tek başına cümle anlamı için yetersiz olması dilin gramer (sentaks) kurallarıyla da ilgilidir. Bu anlamda sentaks bir cümleyi anlamlı kılmının

---

<sup>16</sup> Saussure'ün yaklaşımları için bkz., a.g.e., s. 41, 109. Saussure'a göre lafız da bir düzeye kadar zihinsel özelliklere sahiptir. Kendi kendimize (içimizden) okuduğumuz bir şiir ya da dilimizi hiç oynatmadan içimizden bir şeyler söylememiz bunun belirtisidir. Saussur'de tam olarak fiziksel olan öge sadece sestir. (a.y.) Kelâm-ı nefis tabiriyle gerçek kelâmın nefsi (zihinsel) olduğunu savunan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, konuşmanın zihinselliğine delil olarak, Antere'nin şu meşhur beytini seçmişlerdir: "Gerçek kelâm kalpte olandır, dilde olana gelince o sadece kalpte olana delildir." Bkz. Gazâlî, *el-İktisat*, s. 75.

<sup>17</sup> Alston, "The Quest for Meaning", s. 82.

<sup>18</sup> J. L. Austin, *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson and G. J. Warnock, (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 56.



temel şartlarından biri olsa da anlamlı ifadeler oluşturmanın tek ve yeterli şartı olduğu söylenemez. Çünkü Sentaksın başlıca işlevi, cümleyi anlamsızlıktan korumaktır.<sup>19</sup> Fakat bunun her zaman gerçekleştiğini söylemek zordur. “Üçgen kareyi sever” sentaksa uygun olmasına rağmen, *anlamlı* bir cümle değildir.<sup>20</sup> Anlamsız cümle kurulumlarının yanında, anlamlı olduğu halde cümlenin gramere bağlı anlamın dışında kullanılmasına da sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin, “yağmur yağıyor” ifadesinde, cümlenin grameri bildirim (haber) formunda iken bu cümlenin anlamı bir istek, temenni veya rica olabilir.

Diğer yandan sentaks, cümlenin doğru ya da yanlışlığıyla değil, sadece oluşumuyla ilgilidir.<sup>21</sup> Bu durumda doğru olma ile anlamlı olmanın da birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Doğruluk ve yanlışlık Russell’ın belirttiği gibi, cümlenin işaret ettiği anlamın varlıkla ilişkisine bağlıdır.<sup>22</sup> “Kar beyazdır” önermesini doğru kılan şartlar, söz konusu önermeyi ifade eden cümlenin doğruluk şartlarından farklıdır. Önermeyi doğrulayan fiziksel bir olgu iken, ifadenin kendisi dilsel ve zihinsel özellikler de taşımaktadır.<sup>23</sup> Doğruluk söyleyenin inanç, tasdik vb. zihinsel durumlarından bağımsız olduğu kadar, dilsel ifadenin kendisinden de bağımsızdır. Burada konuşanın zihinsel durumu doğruluğa değil, anlama katkı yapan bir etken olmaktadır. Karın beyazlığıyla neyi kastettiğim, ifadenin kullanımına da bağlı olan, dolayısıyla bir yönüyle öznel bir durumdur. Oysa karın gerçekteki beyazlığı göz önüne alındığında, benim kastım karın beyazlığına ilişkin önermesel içeriğe etki etmemektedir.

Anlam-doğruluk ayırımının gerçeklik yönü, anlam-referans ayırımıyla ilgilidir. Anlam veya doğruluk değeri taşıyan önermeler cümlelerle ifade edildiklerinde, dilsel düzeyde doğruluk değerinden bahsetmek mümkün olmaktadır. Cümlelerin sadece bir kısmı doğruluk ve yanlışlığa konu olan *bildirimsel (ihbarî)* ifadelerden oluşurken, çoğunluğu eylemlerimize yön veren *edimsel (inşâî)* ifadelerden oluşmaktadır. Birinciler doğru ve yanlışla konu olurken, ikinciler bunun yerine, Austin’in ifadesiyle başarılı ya da

---

<sup>19</sup> Bkz. Davidson, “Truth and Meaning”, *Meaning and Reference*, ed. A. W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 96.

<sup>20</sup> Değişik anlam yanlışları ve anlamsız cümle örnekleri ve nedenleri için bkz. John Hospers, a.g.e., s. 81-82; Gazâlî, *el-Mustasfa*, C. 2, s. 9 vd. Krş. Denkel, *Anlamın Kökenleri*, s. 84.

<sup>21</sup> Bkz. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, (London: Routledge, 1995), s. 196.

<sup>22</sup> Russell, a.g.e., s. 172, 176.

<sup>23</sup> Benzer tartışmalar için bkz. Russell, a.g.e., s. 176-177.

başarısız olmanın konusunu oluşturmaktadırlar. Russell'a göre bildiğimiz şeylerin çok azı bildirimseldir. Bunlar da çoğunlukla muhatabın bilmesini istediğimiz şeylerdir. Oysa konuşmalarımızda, söylediklerimizin sadece neye işaret ettiği ya da ne anlama geldiğiyle yetinmeyiz, bazen söylediklerimizle bir şeylerin yapılmasını da isteriz.<sup>24</sup> Tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde sıklıkla müracaat edeceğimiz bazı ifade türlerine özetle değinmekte yarar vardır.

*Edimsel İfadeler* Ryle, gündelik hayatta insanların cümleler kurmalarından çok, özür dilemelerinden, şikâyette bulunmalarından, soru sormalarından, söz vermelerinden, taleplerde bulunmalarından ve emirler vermelerinden bahsettiğimizi belirtir.<sup>25</sup> Austin, söz konusu ayırımın önemine dikkat çekerek, bunu “söz edimleri”<sup>26</sup> adıyla bir kuram halinde getirmiş, bu kuram sonraları Searle ve Strawson gibi filozoflar tarafından geliştirilmiştir.<sup>27</sup> Austin, söz edimlerini betimsel (*constative*) ve edimsel (*performative*) olarak ikiye ayırır. Konuşarak yapılan edimlerde bir sözü söylemek Austin'in tanımlamasıyla herhangi bir şeyi betimleyip tasvir etmekten (*description*) çok, bizzat o edimin kendisi olmaktadır.<sup>28</sup>

Bildirimsel ifadeler daha çok olguları ve durumları olduğu gibi betimler ya da bildirirler; ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ olarak değerlendirilirler. Oysa bazı ifadeler herhangi bir şeyi betimlemediği gibi doğru ya da yanlış olarak da değerlendirilemezler. Austin'in edimsel dediği, daha çok bir faaliyete ilişkin olan ikinci tür ifadelerdir. Bu ifadeler başarılı ya da başarısız şeklinde değer kazanırlar. Örneğin, evlenirken ‘kabul ediyorum’ sözü, ya da ‘sana bu kitabı hediye ediyorum’ ifadesi, ‘yağmur yağıyor’ bildiriminde

---

<sup>24</sup> Bkz. Russell, a.g.e., s. 127. Bu ayırım aslında Aristo'dan beri yapılmaktadır. Aristo şunları söyler: “Yalnızca doğruluk ya da yanlışlık taşıyanlar bildirimsel olur. Hepsinde doğruluk ya da yanlışlık bulunmaz, örneğin dilek de bir tümcedir ama ne doğru ne de yanlış.” *Yorum Üzerine*, trc. Saffet Babür, (Ankara: İmge, 2002), s. 11.

<sup>25</sup> Ryle, a.g.m., s. 110.

<sup>26</sup> İngilizce “speech act”ın karşılığı olarak kullanılan söz edimi terimini “konuşarak yapılan fiiller” şekilde de tercüme edilebilir. Ancak Türkçe'ye yapılan tercümelemlerde söz edimi teriminin yaygın bir şekilde kullanılması ve bir dereceye kadar bu kullanımın kabul görmesi nedeniyle biz de aynı tercümeyle kullanmayı tercih ettik.

<sup>27</sup> Söz Edimi kuramının diğer kuramlar içindeki yeri ve ayrıcalığı için bkz. H. Harman, “Three Levels of Meaning” *The Journal of Philosophy*, s. 590–93, 596–97.

<sup>28</sup> Austin, *How to Do Things with Words*, (Oxford: Oxford University Press, 1980), s. 5.

olduğu gibi ne bir betimlemede bulunmakta ne de doğru ve yanlış olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>29</sup>

Benzer bir ayırım erken dönemden itibaren İşlâm bilimlerinde, özellikle fıkıh usulünde “*haber*” ve “*inşâ*” ayırımıyla yapılmıştır. Zaman zaman görüşlerine değineceğimiz kelâmcılar bildirimsel ifadeleri “*haber*” olarak ifade etmişlerdir. “*İnşâ*” yerine ilk dönemlerde “*emir*”, “*nehy*”, “*talep*”, “*va’d*”, “*va’id*” vb. tekil inşâ örnekleri kullanırken, sonraki dönemlerde –özellikle fıkıh usulünde- “*inşâ*” terimi bütün edimsel ifadeleri kuşatan geniş anlamıyla kullanılmıştır. Genel olarak *haber*, “*mahiyeti itibariyle doğru ve yanlış olma ihtimali olan söz*”<sup>30</sup> veya “*dış dünyada bulunan şeylere delalet eden söz*” olarak tanımlanırken, *inşâ* da “*dış dünyada mevcut olan herhangi bir şeyi ifade etmeyip, anlamını telaffuz ile oluşturan ifadeler*” veya “*sözle gerçekleştirilen fiiller*” anlamında kullanılmıştır.<sup>31</sup>

“*Tip*” ve “*Tek*” İfadeler: “*Tip*” (*type*) ve “*tek*” (*token*) ayırımı ilk bakışta kavram ve kavramı dile getiren kelime ayırımı ya da önermeyle onu ifade eden cümle ayırımı gibi görünse de, temelde dilin kendi içindeki ayırımlarla ilgilidir.<sup>32</sup> Dummett’a göre ‘tip’ ve ‘tek’ ilişkisinin en iyi örneği bir kelime ile bu kelimenin birden fazla dile getirilmesindeki benzerliktir.<sup>33</sup> Basit bir örnek verecek olursak; “*ağaç*” kelimesi bir ‘tip’i gösterirken, *ağaç* kelimesinin A, B, C, şahışları tarafından –farklı ya da aynı zaman ve mekânlarda- dile getirilmesi ‘tek’li ifade örneklerini oluşturur. *Tip ifadeler*, bir kelime ya da cümlenin uzlaşımsal olan, Grice’in tabiriyle süreklilik kazanmış (standart) anlamını karşımlarken,<sup>34</sup> *tek ifadeler* aynı ‘tip’in belli bir zamanda, belli şartlarda, belli bir kimse tarafından dile getirilmesidir. Bu anlamda ‘tip’ ve ‘tek’ ayırımına sıklıkla müracaat eden Swinburne’e göre, bir tip cümle, kişinin bağlama ilişkin bilgisinden

<sup>29</sup> Bkz. J. L. Austin, a.g.e., s. 1-2.

<sup>30</sup> Bkz. Yusuf şevki Yavuz, “*Haber*”, *TDV İşlâm Ansiklopedisi*, C. 14, (İstanbul: İsam, 1996), s. 346–349.

<sup>31</sup> Tanımlar ve terimlerin tarihsel gelişim ve kullanımı için bkz. Tahsin Görgün, “*İnşâ*”, *TDV İşlâm Ansiklopedisi*, C. 22, (İstanbul: İsam, 2000), s. 339-340; İsmail Durmuş, “*İnşâ*”, a.g.e., s. 335.

<sup>32</sup> ‘Type’ ile ‘token’un Türkçe’de karşılıklarına rastlamadığımdan, olabilecek en yakın anlamlardan biri olarak ‘tip’ ve ‘tek’i kullanmayı tercih ettim.

<sup>33</sup> Bkz. Michael Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1994), s. 48.

<sup>34</sup> Bkz. Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, (Cambridge: Harvard University Press, 1991), s. 87.

bağımsız ve uzlaşımaldır; oysa bir tekli cümle “belli bir durumda söylenen cümledir.”<sup>35</sup> Şartların bağlayıcılığından kaynaklanan kapalılığın giderilmesi için tekli anlatımların bağlamlarını bilmeye ihtiyaç vardır.<sup>36</sup> Örneğin “yazıyorum” gibi bir tip ifade, tekli bir anlatım olarak mesela, benim tarafımdan, 5 Ekim’de, saat 11.30’da dile getirilmekle, bağlam-bağımlı bir anlam kazanmaktadır.

Tip-tek ifadelerin, özellikle bir cümlenin/kelimenin ne zaman uzlaşımalsal anlamıyla alındığı, ne zaman bundan ayrılıp, konuşan tarafından farklı bir kasıtlı kullandığı noktasında önemli bir ayırımı işaret etmektedir.

*Endeksli İfadeler:* Endeksli ifadeler (*indexicals*) için “farklı bağlamlarda, farklı tekilleri belirleme araçları olmaları”<sup>37</sup> şeklinde genel bir tanım yapılabilir. ‘Ben’, ‘sen’, ‘o’, ‘şimdi’, ‘bugün’, ‘yarın’, ‘bu’, ‘şu’ gibi zamir veya zarf örnekleri, C. S. Peirce’in *endeksli* (*indexicals*) ifadeler tanımına girmektedir.<sup>38</sup> Endeksli ifadelerin özelliği, referanslarının söyleme şartlarına ve konuşana göre değişmesidir. Kısacası kişi, zaman ve mekâna bağlı olarak yapılan ifadeler, endeksli ifadeler olarak kabul edilmektedir. ‘Ben’in *anlamı* söylendiği her seferinde aynıdır ancak *referansı* söyleyene göre her seferinde değişmektedir. Dummett’in dediği gibi, “ ‘ben’ başkasına değil, bana verilmiş bir ayrıcalığa sahiptir.”<sup>39</sup> ‘O’ zamiri kullanıldığı her seferinde farklı kimselere referansta bulunduğu gibi, farklı kimseler de ‘O’ zamiri ile aynı kimseye referansta bulunabilirler. Buna göre, söz gelimi ‘ben hastayım’ ifadesinde, ‘ben’in yerine hasta olanın adı da konsa, ‘ben hastayım’ın yerine geçmeyecek, aynı anlamı ifade etmeyecektir.

Ancak tüm endeksli ayrıcalığına rağmen “ben” aktarılamaz olmamalıdır. Dummett’in dediği gibi, “benim ne düşündüğümü bilemezsin ama ne dediğimi

---

<sup>35</sup> Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), s. 13-15.

<sup>36</sup> Swinburne, *Revelation*, s. 15, 13, 19.

<sup>37</sup> Swinburne, a.g.e., s. 10.

<sup>38</sup> Endeksli ifadelerle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Russell, *An Inquiry*, s. 108; Richard M. Gale, “Indexical Signs, Egocentric Particulars, and Token-Reflexive Words”, *Encyclopedia of Philosophy*, C. 5, ed. Paul Edwards, (New York: The Macmillan Company and Free Press, 1967), s. 151; Hilary Putnam, “The Meaning of Meaning”, *Problems in Mind: Readings in Contemporary Philosophy of Mind*, Jack S. Crumley II, (Mayfield Publishing Company 1999), s. 283-284; Harry Deutch, “Indexicals”, *A Companion to Metaphysics*, ed. Jaogwan Kim and Ernest Sosa, (New York: Blackwell, 1999), s. 237.

<sup>39</sup> Dummett, *The Origins*, s. 140.

bilebilirsin.”<sup>40</sup> Elbette “yarın hastaneye gideceğim” cümlesi ancak ben söylüyorsam ve zaman yarınla ilişkili ise doğrudur. Bununla birlikte başkasının, bugün beni kastederek; “o bu gün hastaneye gidecek” demesiyle de aynı anlam (kasıt) ifade edilebilir. Aynı şey ‘ben hastayım’ ifadesi için de söylenebilir. ‘Ben hastayım’ tecrübesi söyleyene has olmasına karşın, analogik bir yolla da olsa başkasının söyleyen kişiyi anlaması mümkündür.<sup>41</sup> Bu şekilde farklı kimseler tarafından, farklı zaman ve mekânlarda farklı bağlamlardaki ifadelerin paylaşılma imkânı söz konusu olabilir. Aksi halde konuşmanın, dolayısıyla anlam ve anlamının sınırları oldukça daraltılmış olacak, anlam ve anlamaya ilişkin belli bir öznelcilik hatta solipsizm ortaya çıkacaktır.

### **1.3. Anlam Zihinsel Bir İçerik mi Yoksa Dilsel Bir Olgu mudur?**

“Anlam” konuşmanın aslî ögesi olarak benimsendiğinde, konuşmaya ilişkin herhangi bir araştırma aynı zamanda bir “anlam” araştırması olmaktadır. Bu başlıkta anlamın kökeni hakkındaki bazı tartışmaları değerlendirmeye çalışacağız. Anlamın kaynağı zihinsel tutumlarımız olan inanç, niyet ve kasıtlarımız, dolayısıyla düşüncelerimiz midir? Anlam sadece dilin kendi gramatik ve uzlaşımsal kuralları içinde ortaya çıkan dilsel bir öge midir? Yoksa bunu aşan bir gerçekliğe mi sahiptir?

Anlamın zihinsel olarak kabul edilmesi Aristo’ya kadar giden bir geçmişe sahiptir. Aristo yazıyı dilde olanların, dilde olanları da zihinde (ruhta) olanların işaret ve simgeleri olarak kabul etmektedir.<sup>42</sup> Buna göre dil, zihinsel anlamlara delalet eder. Plotinus’la güçlenen bu çizgide anlamın genel olarak ‘zihinsel’, ‘sözlü’ ve ‘yazılı’ olmak üzere üç aşaması kabul edilmiştir. Bu ayrımına göre zihinsel anlam son ikisini öncelediği gibi varlığını bunlara borçlu da değildir. Hatta zihinsel anlam olmaksızın dilin diğer boyutlarının varlık kazanmasından da bahsedilemez. Aynı şekilde anlam kişilerin niyet,

---

<sup>40</sup> Dummett, a.g.e., s. 140. Ayrıca bkz. Russell, a.g.e, s. 113-114. Russell’in dizinsel anlatımları öznel yolla açıklamada aşırıya gitmesi noktalarıyla ilgili R. M. Gale’in eleştirileri için bkz. A.g.m., s. 53-54. Strawson’un endeksli ifadelerin öznelci yaklaşımına eleştirileri için bkz. P. F., Strawson, “Propositions, Concepts, and Logical Truth”, *The Philosophical Quarterly*, 7 (1957), s. 16vd.

<sup>41</sup> Öznenin kendi zihinsel içeriklerini doğrudan, başkalarının zihinsel içeriklerini de analogi yoluyla (dolaylı olarak) anlama imkânı için bkz. Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, (London: Cornell University Press, 1975), s. 187-210.

<sup>42</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 7.

kasıt ve inançlarıyla şekillendiğinden, diğer dil boyutlarının aksine, bütünüyle uzlaşım sal ve toplumsal kurallarla açıklanamaz.<sup>43</sup>

Daha önce anlam ve lafzın konuşmanın iki ögesi olduğuna değindik. Anlam, asıl öge olarak kabul edildiğinde lafız (kelime veya cümle) araçsal bir nitelik kazanırken, lafız esas alındığında, anlamı dilsel olan belirlemektedir. Bundan sonra birinci iddiayı savunanları “zihinselci anlam kuramları” olarak adlandıracağız. Anlamı dilin gramatik ve uzlaşım sal kurallarıyla veya dilsel kullanımla açıklayan anlayışlara da “dilselci kuramlar” diyeceğiz.

Zihinselci kuramlar aynı zamanda geleneksel yaklaşımı temsil etmektedir.<sup>44</sup> Bu yaklaşımlarda anlam düşünce, fikir, ide, kavram vb. zihinsel içeriklere karşılık gelmektedir. Bu yönüyle bakıldığında kavram veya idelerin herhangi bir şekilde kabul edilmesi zihinsel nesnelere kabul etmek anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri John Locke’tur. Locke, tüm zihinsel içerikleri “ide” terimiyle ifade eder. İde, Locke’da tasavvur, hayal, kavram gibi zihin nesnesi olan şeylerin yerine kullanılmaktadır.<sup>46</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptıkları *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lâfzî* ayırımında birincisi zihinsel anlamı temsil etmektedir. Kelâm-ı nefsinin “nefiste kaim olan mana” şeklindeki tanımı nerdeyse tüm kelâmcıların uzlaştığı bir tanım olmuştur.<sup>47</sup> Kelâm-ı nefsi konuşanın kasıt, niyet ve taleplerini öne çıkaran zihinsel anlamı karşılarken, kelâm-ı lâfzî de ses, harf, lafız gibi dilsel öğeleri tanımlamak için kullanılmıştır. Kelâm-ı nefsiyi aynı zamanda gerçek (hakikî) kelâm olarak kabul eden kelâmcıların, söz konusu

---

<sup>43</sup> Konuyla ilgili daha geniş bir tartışma için bkz. E. J. Ashworth, “Locke on Language”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1 (1984), s. 240–244; Kretzmann, “History of Semantics”, *Encyclopedia of Philosophy*, C. 7, s. 362.

<sup>44</sup> Hilary Putnam, geleneksel kuramın “bir terimin anlamını kavram olarak almakla, anlamın zihinsel olduğunu ima ettiğine” değinmekle zihinselci kuramı geleneksel kuram olarak tanımlar. Bkz. Hilary Putnam, “Meaning and Reference”, *Meaning and Reference*, s. 150.

<sup>45</sup> Bkz. Alexander Peter, *Ideas, Qualities and Corpuscles*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 236.

<sup>46</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, trc. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Kocabı, 1996.) s. 242.

<sup>47</sup> Bkz. Gazâlî, *el-İktisat*, s. 76; Bakillani, *el-İnsaf fî mâ Yecibû İ’tikâdühû ve lâ Yecûzû’l-Cehlû bihî*, thk. İmâmü’l-Din Ahmet Haydar, (Beyrut: Âlemü’l-Kütub, 1986), s. 158; İci, *el-Mevâkıf fî İlmi’l Kelâm*, (Beyrut: Âlemü’l-Kütub, trsz.), s. 294; Cüveyni, *Kitabü’l İrşâd Kevâidi’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, (Beyrut: Katolik Matbaası, 1968), s. 108.

tanımı dikkatle seçtikleri anlaşılmaktadır. *Gerçek kelâm* tanımlaması bunu dilsel (lâfzî) olandan ayırmak içindir. Zira kelâm-ı lâfzî, *kelâm-ı nefsî olan “anlam”*ın dilsel düzeyde ortaya çıkması ve iletilmesi için bir araçtan ibarettir. Bakillâni kelâm-ı nefsiyi tanımladıktan sonra şunları söyler : “Nefsî olan bu kelâm; yazı, ses, remz, işaret vb. şekillerde ortaya çıkar.”<sup>48</sup> Delil-medlûl ayırımı da mana-lafız ayırımından hareketle yapılmaktadır. ‘Kalk’ emrinde olduğu gibi “konuşmayı oluşturan emir lafzının [gerçekte] delâlet ettiği şey, nefiste yerleşik olan bir taleptir.”<sup>49</sup> *Medlûl mana* bu yaklaşımda konuşanın (mütekellim) tecrübeye açık olmayan niyet ve kasıtlarına dayanmaktadır. Bu anlamda lâfzî delâlet her zaman medlûlü göstermeyebilir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının varmak istediği sonuç, *medlûlün*, diğer bir deyişle mananın *delile* (lafza) indirgenemeyeceğidir. Zira delil ile medlûl farklı niteliklere sahip olduğundan, bunların hüküm ve ilkeleri de farklı olacaktır. Ateşin kendisi yakıcı iken ateşe (veya onun zihinsel içeriğine) delâlet eden ‘ateş’ kelimesinin böyle bir niteliği yoktur.<sup>50</sup> “Delil”, dilsel olmakla; toplumsal ve uzlaşımsal olan dolayısıyla değişebilen niteliklere sahip olurken, “medlul”, gerçekliği olan, varlığını referanstan alan, toplumlara göre değişmeyen niteliklere sahiptir.

Kelâmcıların “Nefiste kaim mana” şeklindeki kelâm tanımları, anlamı *kasıtlılık* temelinde açıklanmaya izin vermektedir. Abdurrahman el-İci’ye göre, bir ifadeyi “söylemek”ten amaç, konuşanın nefsinde şekillenmekle, başka anlamlardan (kasıtlardan) ayırt edilmiş olan, belli türden kasıt, arzu, talep gibi zihinsel tutumlardan ibaret olan ‘medlul’ü göstermektir.<sup>51</sup> Abdülmelik el-Cüveyni’nin şu sözleri de buna açıklık getirmektedir: “Kişi emrettiğinde ona uymayı nefsinde zorunlu olarak bulur. Nefsinde bulunduğu şey, dileme (irade) değil, delilin gösterdiği şeydir (medlul).”<sup>52</sup> “Yap” emri hem talep hem de bir (yapma) zorunluluğu içerebilir. Zihinde de bunlardan herhangi biri olabilir, ancak bunlardan sadece zihinde (nefiste) yerleşik (*kâim*) olan, kesin olanıdır. İbareler ise buna sadece delalet etmektedir.<sup>53</sup> Saussure’de dilsel yetinin iki ögesinden

<sup>48</sup> Bakillani, *el-İnsaf*, s. 158.

<sup>49</sup> Bkz. Gazâlî, *el-İktisat*, s. 77.

<sup>50</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 78.

<sup>51</sup> el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 294.

<sup>52</sup> el-Cüveyni, *Kitabü’l İrşâd*, s. 109.

<sup>53</sup> A.g.e., s. 110.

birincisi olan ‘dil’ toplumsal olmasıyla birincil ve asıl ögeyi oluşturmaktaydı, bireysel ve zihinsel özellikler taşıyan konuşma (söz) ise, ikincil bir öneme sahipti. Ehl-i Sünnet kelâmcıların yaklaşımında adeta bu sıra yer değiştirerek, konuşanın kasıt ve niyetlerinin merkezde yer aldığı konuşma birincil önem kazanmaktadır. Toplumsal olmasıyla uzlaşımsal olan, toplumlara, zamana ve dillere göre değişiklikler gösteren dilsel (lafzî) boyutsa, araçsal bir değere sahip olmaktadır.

Zihinselci anlam anlayışlarında öne çıkan özellikleri özetleyecek olursak; *Birincisi* konuşmanın iki unsurundan özsel olan “anlam”, zihinsel karakterlidir. Bu da doğal olarak, sözel olanı incelemektedir. *İkincisi*, “lafız”, anlamın iletilmesinde araçsal bir rol oynamaktadır. Bu boyutuyla anlam temelde konuşanın kasıt, niyet ve talepleri doğrultusunda uzlaşımsal olan dil üzerinde ortaya çıkmaktadır.

Konuyu tamamlaması açısından, sorunu yukarıda ele aldığımız yaklaşımların karşısında yer alan *dilselci kuramların* belli başlı eleştiri ve değerlendirmeleri doğrultusunda ele almakta fayda olacaktır.

Zihinselci anlam kuramı yakın dönemlerde değişik eleştirilere maruz kalmıştır. Bunların başında Wittgenstein’la başlayan ve takipçileriyle farklı boyutlar kazanan; anlamı dilin kullanımıyla açıklayan yaklaşımlar gelmektedir. Genel olarak, anlamı dilsel kurallar, eğilim veya davranışlarla açıklayan yaklaşımların zihinselci anlayışların karşısında yer aldığı söylenebilir.

Wittgensteinci yaklaşım temelde anlamın dil kuralları ve bu kurallar çerçevesinde kullanıma dayalı olduğunu savunur. Wittgenstein’a göre öznel olan düşünce ve niyetler dilsel kural ve kullanıma uygulandığı oranda geçerli olup, anlaşılabilir. Aslında dilsel olanın kasıtları ileten *bir araç olarak* alınmasına zihinselci yaklaşımların itiraz etmeyeceği söylenebilir. Ancak Wittgenstein’da anlam ve anlama hiçbir şekilde zihinsel bir süreçle açıklanamaz. Çünkü Wittgenstein’a göre anlam, zaman zaman dilin kurallarını da aşacak bir düzeyde kullanıma bağlı görünmektedir. Zira bir kelimenin başarısı her zaman kurallarla sınırlı değildir. Kurallar yol gösterici olsalar da dil oyunu tanımlamasında önemli olan oyunu nasıl oynadığımızdır. Sonuç olarak, kelime-anlam ilişkisini belirleyen kullanımdır. Gerçekte şeyleri farklı yönleriyle tecrübe



etmek, kelimelerin farklı kullanımlarını bilmekle ilgilidir.<sup>54</sup> Zira “bir dil oyunu kuralının oyunda çok değişik rolleri olabilir.”<sup>55</sup> Buna göre dil ve dilin kullanımı, anlamı ve düşünceyi önelediği gibi kavram, önerme hatta doğruluk ve yanlışlık gibi gerçekte referansı bilmeye ilişkin değerler de oyun ve kullanım içinde anlam kazanmaktadır. Önerme kavramına sahip olmak da “oyun” kavramına sahip olmak gibidir. Satrançta şah çekmek nasıl oyunun bir parçası ise, doğruluk ve yanlışlık da oyunun bir parçasıdır.<sup>56</sup>

Anlamı dilsel kurallar ve kullanımla açıklamak yeterli bir açıklama olmaktan uzak görünmektedir. Dilin kurallarının santrancın kurallarına benzetilmesi ve dili doğru kullanmak için bu kuralların bilinmesi gerektiği; taşları ve anlamlarını yine santrancın kurallarıyla açıklamak gibi kısır bir döngüyle sonuçlanacaktır. Dilin bu özellikleri anlamın paylaşılması için araçsal anlamda vazgeçilmez bir koşul olarak alınsa da bu özellikler tek başına anlam olgusunu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Dilsel özelliklerin hiçbiri kendi başına ne anlamın nesnel boyutunu ne de zihinsel boyutunu dışlamak için yeterli olabilir. Aksine dili ve kullanımı gerçeklikle ilişkisi içinde, konuşanın kasıt, talep ve niyetlerinin içinde gerçekleştiği ortam olarak görmek, konuşma ve dilin mahiyeti hakkında daha başarılı bir açıklama olarak değerlendirilebilir.

Dili kullanımla tanımlayan yaklaşımların zihinselci yaklaşımlara yaptığı itirazların bir benzerini Mu'tezile kelâmcıları Ehl-i Sünnet kelâmcılarına karşı ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet'in aksine, Mu'tezile bu noktada anlamın dilsel olanın dışında bir yerde aranmaması gerektiğini savunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Mu'tezile, dilin gramer kurallarını, uzlaşımsal özelliklerini ve kullanımını anlam için geçerli yegâne ölçüt olarak kabul etmektedir. Buna göre anlam, dilin kuralları ve uzlaşımsal kullanımıyla gerçekleştiğine göre, ayrıca zihinsel (nefsî) olan bir kelâmdan bahsedilemez. Bu bir açıdan, Aristo'dan beri gelen geleneksel yaklaşımdan farklı bir görüş ileri sürmek anlamına da geliyordu. Zira geleneksel yaklaşıma göre anlam, dilsel olanı öncelemekte ve lafız da zihinsel olan bu anlamın iletilmesi için sadece araçsal bir önem arz etmektedir. Mu'tezile bu yaklaşımı adeta tersine çevirerek, anlamın, dilsel

---

<sup>54</sup> Bkz. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İng., trc. G.E.M. Anscombe, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1973), s. 15-17, 34, 39-40.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>56</sup> A.g.e., s. 52-53. Ayrıca bkz. Arda Denkel, *Anlamın Kökenleri*, s. 74-75, 79-80.

kurallar ve toplumsal uzlaşım ile açıklanabileceğini savunmaktadır. Ses, söz ve kelâmın birlikte ele alınması gerektiğini savunan<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebbar'a göre, kişinin konuşan olması ancak sözün işitilen (algısal) yönüyle anlaşılabilir.<sup>58</sup> Anlam sözle meydana geldiğine göre, nefiste harflere karşılık gelen bir kelâmdan bahsedilemez. Bu anlamda ibarelere dönüşmeden önce anlamın nefiste dilsel bir düzeneğe sahip olduğu iddiası bir çelişki olup, bu durum ancak kişinin kendi kendisine konuşması olarak düşünülebilir.<sup>59</sup>

Diğer taraftan Kâdî'ya göre, dilin anlamlı olmasını sağlayan, –dil kurallarına ek olarak- ibarelerin uzlaşım yoluyla belli anlamlar için vaz' edilmiş olmasıdır. Dilin bu boyutu, toplumsal anlaşma ve iletişim için kaçınılmaz görünmektedir. Zira bunu bilmemek, konuşanın maksadını anlamamayı doğurur ve gerçek anlaşmaya engel teşkil eder.<sup>60</sup> Anlamı ve kasıtları bilmek kelime ve isimleri bilmekten öte, temelde bunların hangi anlamlar için konulmuş olduğunu da önceden bilmekle ilgilidir.<sup>61</sup> Dolayısıyla dilsel uzlaşım ve içinde bulunulan dilsel ortam, anlamı öcelemede ve belirlemektedir. Sonuç olarak, Kâdî'ya göre, (anlam) “vaz' edilmiş olmayı ve sözün ortaya çıkışında tertibi gerektirdiğinden, böyle bir anlam nefsi olamaz.”<sup>62</sup> Kâdî'nin bu görüşlerinden de anlaşılacağı gibi Mu'tezile, anlamı dilsel bir olgu olarak alıyor ve dilsel olanı da tabiatçı denebilecek bir zeminde kabul ediyordu. Dil de tıpkı renk ve değişik olgular gibi algısal olan, görme ve işitmeyele anlaşılabilen tecrübî bir gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla anlam nefiste saklı kalan bir şey olmayıp, dile getirildiğinde anlaşılabilir olandır.<sup>63</sup> Bu aşamada diğer dilselci anlayışlarda olduğu gibi Mu'tezile'nin, eğer anlam zihinsel bir içerik değilse, temelde fiziksel şeyler olan kelimeler nasıl oluyor da anlam yüklü olabiliyor? Sorusunu cevaplaması gerekebilir. Zira dilin toplumsal ve uzlaşımsal boyutuyla temelde bireyler arası iletişimin sağlanması, anlamın nihaî kaynağının ne olduğu sorusunu cevaplamak için yeterli değildir. Mu'tezile'ye göre bu yönüyle anlama kaynaklık eden bilgi ve iradenin kendisidir. İçsel olarak tanımlanan anlam, bilgi ve iradenin dışında bir

---

<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l Adl*, thk. Abdülhalim Mahmud ve Süleyman Dünya, C. 5, (Kahire: Darü'l Misriyye, 1961), s. 22.

<sup>58</sup> A.g.e., s. 63.

<sup>59</sup> A.g.e., s. 16, 18.

<sup>60</sup> A.g.e., s. 6-8, 101-102.

<sup>61</sup> A.g.e., s. 17.

<sup>62</sup> A.g.e., s. 63.

<sup>63</sup> Bkz. a.g.e., s. 14, 16, 18, 193.

şey değildir.<sup>64</sup> Kâdî'ye göre, zihinsel anlamla söz ilişkisi ne zorunlu ne de tecrübî bir yolla kanıtlanabilir.

Kâdî'nın yaklaşımının, anlamın nesnelliği açısından önemli öğeler taşıdığı görülmektedir. *Evvela* dilin sosyal/uzlaşımsal boyutunun anlam aktarımına imkân tanınması, Locke'ta olduğu gibi, dilin temel gayelerinden biri olan iletişime imkân sağlamaktadır. *İkinci olarak*, anlamın kaynağı, ide gibi öznel içerikler yerine, aktarılabilen ve iletişime imkân tanıyan bilgiyle açıklanmaktadır. Bilgi gerçeklikle ilişkisi oranında nesnel ve başkaları tarafından paylaşılabilen özellikleriyle aktarıma açık olmaktadır. Kanımca Kâdî'nın yaklaşımındaki temel sıkıntı, konuşanın anlama katkısını göz ardı etmesidir.

Anlamın zihinsel bir olgu olduğu iddiasına karşı güçlü itirazlardan biri, anlamın gerçekliğini ve buna bağlı olarak nesnelliğini savunan Frege'den gelmiştir. Frege'ye göre anlam ve düşünce; zamansız ve değişmez olan, aynı zamanda varlığı için başkaları tarafından kavranması veya ifade edilmesi gerekmeyen, nesnel bir “üçüncü alandır.”<sup>65</sup> Ona göre anlam ne dilsel ne de zihinsel bir olgudur. Frege'nin kaygısı anlamı psikolojik bir öğeye indirgemekten korumaktı. Frege'nin kalın çizgilerle ortaya koyduğu anlam-referans ayırımında, bilgi (içeriği) anlamın referansta bulunduğu şeyi belirlememizi sağlamaktadır. Bilgi içeriği Denkel'in vurguladığı gibi ifadenin referansta bulunduğu şeye bir götürüş yolu, bir yöneliş biçimi olmaktadır.<sup>66</sup> Bu durumda doğal olarak aynı referansın birden fazla anlamı söz konusu olabilir. Çünkü herkes bilgi içeriğine göre referansta bulunacaktır. Frege'ye göre bir şey faklı şekillerde belirlenebilir ve her belirlenimin kendine has bir ismi olup, her ismin de farklı bir anlamı olabilir.<sup>67</sup> Bu açıdan bakıldığında Frege'de referanstan anlama, anlamdan anlatıma doğru birçokluk görülmektedir. Referansın tekliği onun nesnelliğinden kaynaklanmaktadır. Anlam kişilerin onu anlamasından ve zihinsel içeriklerden bağımsız bir gerçekliğe sahip, nesnel bir şey olmalıdır. Böyle olmasaydı anlamın öznel arası paylaşımı mümkün olmazdı.

---

<sup>64</sup> A.g.e., s. 17.

<sup>65</sup> Michael Dummett, *The Origins*, s. 22.

<sup>66</sup> Bkz. Arda Denkel, “Frege'nin Dil Felsefesi”, *Felsefe Araştırmaları*, 5 (1989), s. 32.

<sup>67</sup> Frege, “Letter to Jourdain”, *Meaning and Reference*, s. 44.

Anlamın zihinlerden bağımsız olması konuşanın kasıt ve niyetlerini içeren zihinsel tutumların ona eşlik etmesine engel midir? Kanımca bu noktada anlamın salt zihinsel olması ile zihinsel olanın anlama eşlik etmesi durumunun birbirinden ayrılması gerekmektedir. Anlam, nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilse de zihinsel tutumların buna eşlik etmesinde bir sakınca olmamalıdır. Sözelimi “Yağmur yağıyor” önermesinin zihinden bağımsız bir gerçekliği vardır. Bu önermenin doğruluğu da zihnin onu anlamasından bağımsız olarak olgusal gerçeklikle ilgilidir. Ancak burada da niyet, kasıt ve inançların rolü de göz ardı edilemez. Bu noktada zihinsel tutumların belirleyiciliği edimsel ifadelerde olduğu kadar, olgusal durumları dile getiren betimsel ifadeler için de geçerlidir. “Yağmur yağıyor” gibi bildirimsel bir ifade Frege’nin iddiasında olduğu gibi nesnel bir gerçeklik alanı olarak kabul edilebilir. Yahut Putnam gibi düşünürlerin iddia ettiği gibi, böyle bir ifadenin doğruluğu zihinsel herhangi bir durumla ilgili olmayıp, dış bazı faktörlerin varlığını gerektirebilir.<sup>68</sup> Her iki durumda da böyle bir ifadeye bulunmakla, kişinin o duruma ilişkin inancını, tasdik veya ret gibi içsel tutumları inkâr edilemez. Öbür taraftan “yağmur yağıyor” gibi bir ifadeyle her zaman bir olguyu bildirmek istemiyor olabiliriz. Örneğin, bu ifadeyi kullanmakla kişi evde kalmak istediğini veya şemsiyesini yanına almak istediğini kastedebilir. “Yağmur yağıyor” ifadesinin bir cümle olarak bildirdiği anlamın, Grice’çı yaklaşımda vurgulanan “cümle anlamı”na karşılık geldiği söylenebilir. Konuşanın bununla pikniğin ertelendiğini ya da dışarı çıkmayıp televizyon izlemeyi tercih ettiğini kastetmesi de yine Grice’ın “konuşanın anlamı” olarak tanımladığı zihinsel anlamı karşılayacaktır.<sup>69</sup> Burada birinci anlam, doğrudan, anlaşılır ve açık anlam olmasına karşın kastedilen anlam olmayabilir. Cüveyni’nin yukarıda değindiğinin; “yap” emrinin, emir veya talep içerebildiği, ancak bunlardan sadece nefiste yerleşik olanın kesin ve asıl anlam olduğu iddiasının tam da bu ayırımla ilgili olduğu görülmektedir. Bu ifadeye (K) konuşanın, (x) kastını (c) cümlesiyle dile getirerek, dinleyende meydana getirmek istediği (e) etki, (konuşanın) anlamı belirlemedeki katkısı olmaktadır. Bu durum elbette konuşmanın tamamen

---

<sup>68</sup> Hilary Putnam, “Meaning of Meaning” ve “Meaning and Reference” makalelerinde temelde bu sorunu ele almaktadır. Putnam, anlamın zihinsel bir içerik olmadığını, aksine (fiziksel vb.) dış bazı test etme şartlarının anlam için ölçüt olması gerektiğini savunmaktadır.

<sup>69</sup> Grice’ın anlam ayırımlarıyla ilgili görüşleri için bkz. A.g.e., s. 117-122.

konuşanın niyet ya da kasıtlarıyla da tanımlandığı anlamına gelmemelidir. Konuşanın kastı, anlamın belirleyici öğelerinden biri olsa da<sup>70</sup> anlamı belirleyen ve ona kaynaklık eden temel öge referans kaynağı olan gerçeklik ve konuşanın buna ilişkin bilgisi olarak kabul edilmelidir.

#### 1. 4. Dilin Uzlaşım Sallığı ve Referansın Belirlenmesi

Dilsel iletişimin temel hedeflerinden biri referansı belirlemektir. Dil iletişim ilişkisinde dilsel bir ifade yoluyla dil dışı herhangi bir nesnenin belirlenimi söz konusudur. Dolayısıyla hem söylenen sözün anlamını hem de konuşanın söylenenle neyi kastettiğinin anlaşılması açısından referansların belirlenmesini gerektirmektedir.

Bu durumda dilin uzlaşım sallığı veya uzlaşımın dildeki rolünü nasıl anlamak gerekir? Uzlaşım analitik bir açıdan bakıldığında ilk çağrışımın “belli bir toplumsal mütabakat”<sup>71</sup> olduğu söylenebilir. Tanımı gereği bu tür bir mütabakat bir topluluk tarafından onaylanma olmalıdır. Bu anlamda Lewis’e göre uzlaşım “davranışlara yansıyan, süreklilik ve yaygınlık kazanan düzenliliklerdir.”<sup>72</sup> Bu düzenlilikler, toplumda benzer davranışlar yerine getirilirken tekrarlanmalarıyla kendini gösteririr.<sup>73</sup> Bu yönüyle dil, mahiyeti tam açıklanmamakla birlikte uzlaşımın niteliklerini taşıyor gibidir. Peki, dilin uzlaşım sallığı ve uzlaşım sal boyutları neler olabilir?

Temelde dilsel işaretlerin anlam ya da nesneyle olan ilişkisi uzlaşım sal yönü olarak kabul edilebilir. Bununla kastedilen dilsel işaretlerin seçimi ile bunların nesnelere işaret etmelerinin doğal ya da mantıksal herhangi bir nedenselliğe dayanmamasıdır. Saussure’ün yaklaşımıyla, işaret edenle işaret edileni birleştiren bağın nedensiz olmasıdır.<sup>74</sup> “Masa” kelimesinin masayı göstermesi zorunlu olmadığı gibi, masa nesnesi için bu kelimenin kullanılması da zorunlu değildir. Burada *değişmeyen* işaret edilen nesnenin gerçekliği ile gerçekçi bir bakış açısıyla ele alındığında anlamın kendisidir.

---

<sup>70</sup> Bkz. Denkel, *Anlamın Kökenleri*, s. 134.

<sup>71</sup> David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, (Cambridge: Harvard University Press, 1969), s. 2.

<sup>72</sup> A.g.e., s. 51.

<sup>73</sup> A.g.e., s. 119-121.

<sup>74</sup> Bkz. Saussure, a.g.e., s. 113, 122.

Değişmeyen bu boyut farklı dillerin birbirine tercüme edilmesine imkân tanıyan ve anlamın paylaşılabirliğini sağlayan nesnel boyut olarak alınabilir.

Diğer taraftan, cümle kurulumuna ait kural ve gramatik yapının uzlaşımsal olduğunu iddia etmek de zor görünmektedir. Zira bu yapı çoğunlukla dilin kendi içyapısıyla ilgili görünmektedir. Bunları, Chomsky'nin çalışmalarında gösterdiği gibi, dilin zihinsel işleyişiyle bağlantılı olarak açıklamak daha tutarlı görünmektedir.<sup>75</sup>

Uzlaşım, anlamın aktarımını sağlayan dilsel olan alanla ilişkilidir. Dolayısıyla uzlaşımsal olan belli bir dil üzerinden, uzlaşımsal olmayan ve nesnel boyuta sahip olmakla paylaşılabir olan *anlam aktarımından* bahsetmek mümkündür.<sup>76</sup> Bu durumda anlamın (Fregeci anlamda) tamamen nesnel bir varlık alanı olduğu kabul edilmese bile, nesnel bir boyutunun olduğunu savunmadan anlamın aktarımından ve paylaşımından bahsetmek zor görünmektedir.

Bireyin kasıtlarını da içeren konuşma temelde bireyi aşan dilsel bir sistem üzerinden gerçekleşmektedir. Birey adeta kendi inanç, kasıt ve niyetlerini bir toplumun kültürel öğeleriyle şekillenmiş bir dil sistemi üzerinden aktarmaktadır. Swinburne'un konuyla ilgili söyledikleri meramımızı açıklayıcı niteliktedir: "Bir cümlenin anlamı toplumsal olup, bu anlam toplumun kelime anlamı için kabul ettiği kriterlerle belirlenir. Ancak cümlenin dildeki şekli (emir, soru, hitap vb) ile bağlamın bu anlamlar arasında nasıl bir seçim yaptığı ise, kişiseye özel olup, konuşanın niyetiyle belirlenir."<sup>77</sup>

Referansın belirlenimi konusuna gelince, konunun başında geçtiği gibi, konuşmanın temel hedeflerinden biri referansta bulunulan şeyin anlaşılması ve belirlenmesidir. Referans, Palmer'in işaret ettiği gibi, kısaca kelime veya cümle gibi dilsel öğelerle, dilsel olmayan tercübe dünyası arasındaki ilişki<sup>78</sup> temelinde ele alındığında, anlam dilsel olanla dil dışı olan iki varlık alanı ile ilişkili olmaktadır. Peacocke'un dediği gibi, "semantik değer referansla, bu da dünyanın nasıllığıyla ilgilidir."<sup>79</sup> Palmer'in tecrübe kavramını genişletip varlıkla değiştirdiğimizde, bilginin

<sup>75</sup> Bkz. Chomsky, *Dil ve Zihin*, trc. Ahmet Kocaman, (Ankara: Ayraç, 2001), s. 140, 152, 154–155.

<sup>76</sup> Krş. Denk, *Anlamın Kökenleri*, s. 112.

<sup>77</sup> Swinburne, *Revelation*, s. 21–22.

<sup>78</sup> Bkz. Palmer, a.g.e., s. 43.

<sup>79</sup> Peacocke, "Concepts Without Words", *Language, Thought and Logic, (Essays in Honour of Michael Dummett)*, ed. Richard G. Heck, (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 24.

(varlığa erişim) imkânına paralel olarak, dilin varlığı temsil etme fonksiyonu daha geniş bir çerçeveye sahip olacaktır. Bu yönüyle varlığa dil ile referansta bulunabilmek hem dil hem de varlık alanlarına ilişkin bilgi sahibi olmayı da gerektirir. Varlığa ancak bilginin oranında erişim sağlayabilir ve bu düzeyde referansta bulunabiliriz. Bu durumda kesin bilgi doğru referansın kaynağı olmaktadır.

*Referans ifadeleri* Searle'e göre, "bir nesneyi, bir süreci, bir olayı, bir eylemi ya da başka bir tikeli veya bireyi belirlemeye yarayan ifadeleridir."<sup>80</sup> Referans ifadelerinin amacı da konuşanın, dinleyen için, bir şeyi başka şeylerden ayırıp belirlemesi şeklinde özetlenebilir. Tanımdan da anlaşılacağı gibi, referans ifadeleri, 'ne?', 'kim?', 'hangi?' türünden soruların cevaplarını bulmaya yönelik dilsel ifadelerdir. Referansta bulunan şeyler herhangi bir nesne, kişi, olay, nitelik veya bir süreç olabilir.<sup>81</sup>

Searle, bir şeye referansta bulunmanın üç temel ilkesinden bahseder. Bunlar: 1. Varlık ilkesi, 2. Özdeşlik ilkesi ve 3. Belirleme ilkesidir. Varlık ve belirleme ilkeleri başarılı bir referansta bulunmanın *gerekli* koşulları olarak alınmaktadır.<sup>82</sup> Bu ilkelerin bir gereği olarak, konuşan kişinin referansta bulunduğu belirli bir nesne bulunmalı ve diğerlerinden ayırt edilmelidir.<sup>83</sup>

*Varlık ilkesi* referansta bulunan en az bir nesnenin var olmasını gerektiren koşuldur. Bu durumda gerçekte var olmayan şeylere referansta bulunamaz mıyız? Sorusuna evet cevabını verdiğimiz takdirde, bir boyutuyla anlam referans özdeşliğini kabul etmiş oluruz. Oysa Frege'nin yaptığı önemli ayırım gereği, bir ifade anlamlı olduğu halde referansının bulunması zorunlu olmayabilir. Frege'ye göre anlam, bir cümlenin içeriği olan bir düşünce olsa da referans düşüncüyü aşan doğruluk değeriyle ilgilidir. Doğruluk değeri de sadece düşünceyle belirlenemez, aynı zamanda referansına da bakmak gerekir.<sup>84</sup> Örneğin "Kaf Dağı"nın bir anlamı olduğu gibi, bu ismin içinde geçtiği anlamlı cümleler de kurulabilir. Oysa bu ismin ne gerçekte bir referansı ne de

---

<sup>80</sup> John R. Searle, *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefi Denemesi*, trc. R. Levent Aysever, (Ankara: Ayraç, 2000), s. 196.

<sup>81</sup> Bkz. Searle, a.g.e., s. 98.

<sup>82</sup> Bkz. Searle, a.g.e., s. 164, 168. Strawson'un referansta bulunmanın şartlarıyla ilgili görüşleri için bkz. P. F. Strawson, "Direct Singular Reference: Intended Reference and Actual Reference", *Entity, Identity and Other Essays*, (Oxford: Clarendon Press, 1997), s. 92-95 vd.

<sup>83</sup> Bkz., a.g.e., s. 163-164.

<sup>84</sup> Bkz. Frege, "On Sense and Reference", *Meaning and Reference*, s. 28-29.

“Kaf Dağı”yla yapılan cümlelerin gerçek bir anlamından söz edilebilir. Ancak varlık ilkesinin genelliğini göz önünde bulunduran Searle, referans alanını daha geniş tutmaktadır. Ona göre gerçek dünyadaki varlıklara referansta bulunabileceğimiz gibi, kurgusal dünyadaki varlıklara da referansta bulunabiliriz. Buna göre, “gerçek dünya konuşmalarında (sadece) var olan şeylere referansta bulunulur, kurgusal konuşmalarda da kurgusal olarak var olan dünyaya referansta bulunulur.”<sup>85</sup> Bu anlamda “Kaf Dağı”nın bir referansı vardır, ancak bunun referansı gerçek dünyada değil, kurgusal dünyadadır. Bu ayırmalarda dikkat çekici noktalardan biri de kurgusal uzlaşımların kelimenin veya diğer dilsel öğelerin anlamlarını değiştirmedir.<sup>86</sup> “Kaf Dağı” bir kurmacadır ancak, ‘dağ’ kelimesi burada da gerçek dünyadaki anlamıyla kullanılmaktadır.

Referansa sahip olan cümleler temelde bildirimsel olanlardır. Bu tür cümlelerin anlamı bir düşüncedir.<sup>87</sup> Frege’ye göre bazı cümlelerin anlamlarından bahsedilse de referanslarından bahsedilmeyebilir. Bir ifadenin anlamlı olması bu durumda zorunlu olarak referansa sahip olmasını gerektirmez. Buna rağmen referans olmaksızın mitolojik ve edebiyata dair düşünceye sahip olsak da bilimsel düşünceye sahip olamayız. Bunlara ek olarak daha önce ele aldığımız söz edimi kuramında, “emir”, “talep”, “rica” “soru” gibi konuşma edimleri de Frege’de anlamı olduğu halde referansı olmayan cümleler olarak kabul edilmektedir. Frege’ye göre emir, talep, “düşünce” olmamakla birlikte, düşüncenin yerini tutmakta ve bu anlamda *dolaylı referansa sahip* olmaktadır. Bunların doğruluk değeri, bir “emir”, “rica” vb.’nin kendisidir.<sup>88</sup> Burada Frege’nin doğruluk değerini daha çok yargı bildiren (bildirimsel) cümlelere yüklediği anlaşılmaktadır. “Söz edimleri” kuramının kurucusu olan Austin’in de bildirimsel ve edimsel ifadelerle buna benzer bir ayırma gittiğine daha önce değinmiştik.

*Belirleme ilkesi* ise ilk iki ilkenin doğal bir sonucu olduğu gibi, referans ifadelerinin tanımında da merkezi bir öneme sahiptir. Zira referansın amacı bir nesneyi diğerlerinden ayırıp, belirleyebilmektir. Bu aynı zamanda belirleme ilkesinin

---

<sup>85</sup> Searle, *Söz Edimleri*, s. 159.

<sup>86</sup> Searle, a.g.e., a.y.

<sup>87</sup> Frege, “On Sense and Reference”, s. 28-29. Krş. Wolfgang Carl, *Frege’s Theory of Sense and Reference: Its Origins and Scope*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 116–118.

<sup>88</sup> Frege, a.g.m., s. 33.



fonksiyonudur: “Konuşanın, dinleyen için nesneyi öteki tüm nesnelere ayrı olarak belirlemesi ya da istenirse, belirleyebilecek durumda olması gerekir.”<sup>89</sup> Buna göre anlam referansı önceler ve referans anlamın üzerinden gerçekleşir.<sup>90</sup>

Referansı belirleyen nedir? Özetle, bizden bağımsız olan gerçekliktir. Dummett, Frege’nin bizden bağımsız, hakkında konuştuğumuz, gerçek bir dünyanın var olduğu ve bizim bu dünyaya göre şeylere doğru ya da yanlış dediğimize vurgu yapar. Şeylerin dünyada oldukları duruma, onların referans alanlarına uygun olarak biz düşünceye “doğru” veya “yanlış” diyoruz. Dolayısıyla Frege’ye göre bu düşünceler, biz onları ifade etmesek veya kavrayamasak da doğru veya yanlış olacağı için onlar bizim dünyada oluşumuzdan bağımsızdırlar.<sup>91</sup>

## 1. 5. Dil-Düşünce İlişkisi ve Anlam İletiminin İmkânı

Dil ile düşünce arasında ne tür bir ilişkiden bahsedilebilir? Dil olmaksızın düşünceden bahsedilebilir mi? Bu soruların cevaplarını dil ve düşünceye ilişkin birer tanımdan hareketle, konuşmanın mahiyetine ışık tutacak bir şekilde vermeye çalışacağız.

Düşünce en genel tanımıyla tüm zihinsel faaliyetler için kullanılmaktadır. Wayne Dawis, filozoflar, dilci ve psikologlar arasında düşüncenin, “her türden bilinçli zihinsel durumlar için kullanıldığı”nı belirtir.<sup>92</sup> Necati Öner’in verdiği bir tanımla konuyu biraz daha açacak olursak düşünce: “İnsanın hüküm verme, akıl yürütme, seçme, açıklama yapma, mukayese etme, tanımlama gibi fiilleri gerçekleştirme yetisidir.”<sup>93</sup> Burada tüm düşünce türlerinde ortak olması itibariyle bilinçlilik, düşüncenin özsel bir niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Dawis’in ifade ettiği gibi, “eğer tümüyle bilincinde değilsek, herhangi bir düşünce sahibi değilizdir.”<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> Searle, *Söz Edimleri*, s. 160. Ayrıca bkz. s. 163, 170.

<sup>90</sup> A.g.e., s. 176.

<sup>91</sup> Bkz. a.g.e., s. 126.

<sup>92</sup> Wayne A. Dawis, *Meaning, Expression, and Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 300.

<sup>93</sup> Necati Öner, *Dil Üzerine*, (Ankara, 1994), s. 52.

<sup>94</sup> Dawis, a.g.e., s. 303.

Dil için de Swinburne'ün verdiği şu tanım esas alınabilir: “En geniş anlamda; şeylerin ‘şöyle’ olduğunu *iddia eden*, öyle olup olmadığını *soran* ya da “şöyle” olmasını *talep eden* bir yolla, iletişim için araçsal olan herhangi bir sistemdir.”<sup>95</sup>

Swinburne, düşünce için her zaman imaj, resim ya da kelime gibi bir ifadenin zorunlu olmadığını, mükemmel olmasa da kelimelere dökülmeyen düşünceden bahsedilebileceğini savunur.<sup>96</sup> Bazı düşünürler de santraç gibi sözsüz düşünce örneklerini göstererek tüm düşünce ve zihinsel durumların dilsel olmadığını ileri sürerler.<sup>97</sup> Bu yaklaşımlara göre düşünce dili zorunlu olarak gerektirmemektedir.

Bu durumda şu sonuca ulaşılabilir: düşünce özsel olarak dile bağımlı olmamakla birlikte, kavramlarla ayrışma ve tanınma ihtiyacından dolayı dil yoluyla temsil edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Peacocke, içerikli tüm düşünce durumlarının bir dile sahip olmayı gerektirmediği noktasında haklı olsa da<sup>98</sup> bu kabul, dille ifade edilebilen her şeyin, kavramsal içeriğe dönüştürülebilir olduğu görüşüyle desteklenmelidir. Dolayısıyla düşünce, dili öncelese de, kavramsal içeriğin doğasına ilişkin bir çözümlemenin dilden bağımsız olamayacağı görüşü, dil-düşünce ilişkisini daha iyi yansıtmaktadır.<sup>99</sup> Bu anlamda düşünce karmaşıklığının kelime karmaşıklığıyla geliştiğine dikkat çeken Swinburne, “dilsiz düşünceden bahsetsek bile bu oldukça basit kalırdı” demektedir.<sup>100</sup> Davidson, düşünce atfetmek dili neden gerektirsin? Sorusunu cevaplarırken, “ayırım yapmak için dilin açıklayıcı gücü kullanılır”<sup>101</sup> demekle, dil olmaksızın düşünceler arası ayırımı yapmanın zor olacağı gerekçesini öne çıkarır. Bu açıklamaların ışığında düşüncenin dili gerektirmesinin temelinde kavram ayrıştırmasına imkân tanınmasının geldiği söylenebilir. Peacocke'un ifadesiyle buna “ayrıştırma ilkesi” diyebiliriz. *Ayrıştırma ilkesi* bir kavramın içeriğinin bir başka kavramsal içerikten ayrıştırılmasını, dolayısıyla başkaları için tanınır hale getirilmesini öngörür. Bir şeyin ‘bu’ değil de ‘şu’

---

<sup>95</sup> Swinburne, *Evolution of the Soul*, (Oxford: Clarendon Press, 1987), s. 206. Bu tanımı tercih etmemizin nedeni dil ile varlık ilişkisine daha doğrudan vurgu yapmasıyla birlikte, konuşmanın edimsel yönüne de dikkat çekmesidir.

<sup>96</sup> Swinburne, *Evolution*, s. 76–77.

<sup>97</sup> Bkz. Gilbert Harman, *Thoughts*, (New York: Princeton University Press, 1974), s. 84.

<sup>98</sup> Bkz. Peacocke, *Thoughts: An Essay on Content*, (Oxford: Blackwell, 1986), s. 112.

<sup>99</sup> Bkz. Peacocke, a.g.m., s. 3-4.

<sup>100</sup> Swinburne, *Evolution*, s. 69.

<sup>101</sup> Donald Davidson, “Thought and Talk”, *The Nature of Mind*, ed. D. M. Rosenthal, (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 367.

olduğunu benimsemek ancak bu yolla mümkün olmaktadır. Bu ilkeyi kabul etmemek içeriklerin iletilmezliğini kabul etmek olur.<sup>102</sup> Frege kavramsallaştırma için dilin kaçınılmazlığını şu cümle ile ifade eder: “Hiç kimse [dilsel ayırım] kurallarından tümüyle kaçınmaz, çünkü bir dil yoluyla olmaksızın, bir şeyi asla diğerinden [ayırarak] anlayamayız.”<sup>103</sup>

Dil ile düşünce arasındaki en temel ayırım belki de doğruluk değerlerinde ortaya çıkmaktadır. “Cümleler anlamlarına uzlaşımsal ya da şartlı bir yolla olumsal olarak sahipken, düşünceler içeriklerine özsel olarak sahiptir.”<sup>104</sup> Örneğin, “yağmur yağıyor” cümlesinin anlamıyla “şemsiyeni almalısın” şeklindeki bir uyarı kastedilebilir, ancak “yağmur yağıyor” cümlesinin önermesel içeriği sadece yağmurun yağması olabilir. “Sinemaya gidemeyiz” ya da “şemsiyeni almalısın” gibi başka bir şey olamaz. Luntly, cümlelerin söz diziminin, temsil ettikleri düşünce ile uzlaşımsal bir bağa sahip olmalarına bağlı olarak, kendi başlarına değil, ancak dolaylı olarak doğru ve yanlış olduklarına değinir.<sup>105</sup> Söz konusu ayırım(lar) düşünce/önerme içeriğini farklı dil ve ifade biçimleriyle dile getirmenin imkânını da açıklamaktadır. Bu her iki alanın birbirine indirgenemeyeceği anlamına da gelir.

Bu açıklamalar ışığında şu sorulabilir: anlam aktarımının mahiyeti nedir? Nasıl gerçekleşmektedir? Bu soruların cevaplarını üç ilkedен hareketle vermeye çalışacağız. Bu ilkeleri kısaca: (i) Peacocke’un tanımladığı ayrıştırma ilkesi (*discrimination*). (ii) Searle’un tarif ettiği ifade edilebilirlik ilkesi (*expressibility*) ve (iii) iletilebilirlik ilkesidir. (*comminucability*).

İlk adım olarak, aktarımda bulunduğumuz şeylerin Luntley’in tabiriyle “içerikler”<sup>106</sup> olduğu, bunların da de genel olarak *düşünce ve inanç içerikleri* olduğu söylenebilir. Birinci ilkenin gereği olarak bu içerikler kavramsal ve önermesel ayrışmaya imkân tanınmalıdır. İkinci ilke tüm bu içeriklerin, diğer bir deyişle düşünce konusu olan

---

<sup>102</sup> Krş. Peacocke, a.g.m., s. 16-17.

<sup>103</sup> Frege, “On Concept and Object”, *Philosophical Writings, Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach & Max Black, (Totowa, New Jersey: Barnes and Noble Books, 1988), s. 45.

<sup>104</sup> Dawis, a.g.e., s. 336.

<sup>105</sup> Michael Luntly, *Contemporary Philosophy of Thought (Truth, World, Content)*, (Oxford: Blackwell, 1999), s. 306.

<sup>106</sup> Michael Luntly, a.g.e., s. 303.

her şeyin doğal bir dil yoluyla ifade edilebileceği esasına dayanır. Üçüncü ilke ise iletilen şeylerin içerikler<sup>107</sup> olduğu kabulünden hareketle belli bir sınırlama getirir. Bu sınırlama aktarılmayan şeyler ya da içerikler var mıdır? Sorusunun cevabı olarak da düşünülebilir.

*Ayrıştırma ilkesi* değindiğimiz gibi, bir kavramın diğerinden ayrışmasını öngörmektedir. Swinburne'e göre, herhangi bir dilde ifade edilmedikçe önermesel de olsa düşünceye “düşünce” denemez. Düşünceler duyuların aksine önermeseldirler. Bu durumda önermeler, bazı dillerde bazı cümleler yoluyla ifade edilebilir olmalıdırlar.<sup>108</sup>

Normalde bir şey düşünmekle o düşünceyi dile getirmeyi, bir şeye inanmakla bu inancı ifade etmeyi birbirinden ayırabiliyoruz. Karın beyazlığını düşünmekle “kar beyazdır” cümlesini söylemek, farklı şeylerdir.<sup>109</sup> Böyle bir ifadeden hareketle üç temel ayırma gitmek mümkündür. a) Karın gerçekteki beyazlığı, b) karın beyazlığına ilişkin düşünce ve c) bu düşüncenin dile getirilmesi. Önerme içeriğinin, yani karın beyazlığı iddiasının doğruluğu zihinden bağımsızdır. Söz konusu içeriğe ilişkin inanç öznel bir şeyken, önermenin doğruluğu özneyi aşan nesnel bir gerçekliğe dayanmaktadır. Nitekim kişi yanlış bir inanca dayanarak da bir önerme ifade edebilir.

Ancak bu durumda tüm düşüncelerimizin önermelerden oluşup oluşmadığı sorunuyla karşı karşıyayız. Önermelerin yargı bildiren düşünceler/ifadeler olduğu göz önüne alındığında, bütün düşüncelerimizin önermelerden oluştuğu söylenemez. Önermeleri cümleler yoluyla dile getiririz. Swinburne'e göre düşünceler, “bildirimsel, (indicative) emir (imperative) ya da soru (interrogative) formunda olurlar.”<sup>110</sup> Bu durumda düşüncenin önermesel içerikli olması, her düşüncenin önerme bildiren bir cümle formuyla dile getirilmesini gerektirmez. Dawis'in ifadesiyle “bazı düşünceler önerme olsa da bunların hepsi bildirimsel değildir.”<sup>111</sup>

*Düşüncenin iletilebilirliği* ilkesi dikkate alındığında, düşünce ve inanç gibi önermesel içeriklerin aktarılmasına karşın, salt öznel olan duyumsal veya sezgisel

<sup>107</sup> Bu tanım için bkz. W. Dawis, a.g.e., s. 344. Frege'de düşüncenin temel içeriği önerme olup, cümlenin ifade ettiği de bir düşüncedir. Bkz. “On Sense and Reference”, s. 28.

<sup>108</sup> *Evolution*, s. 81–81.

<sup>109</sup> Andrea Iacona, “Are There Propositions?”, *Erkenntnis*, 58 (2003), s. 325.

<sup>110</sup> Swinburne, a.g.e., s. 62.

<sup>111</sup> Dawis, a.g.e., s. 344.

içeriklerin aktarılabirliğı tartışmalı görünmektedir. Locke ve Frege farklı nedenlerle de olsa ideleri öznel olan zihinsel içerikler olarak kabul ederler. Locke, ideleri anlam ve iletişimin temel öğeleri olarak kabul ederken, Frege, bireyin zihinsel süreçleriyle ilişkili aktarılamayan içerikler şeklinde düşünmektedir. Locke, ideleri kavram, fikir, hayal, tasavvur ve diğer bütün düşünce içerikleri yerine kullanmakta ve öznel olarak kabul etmektedir. Buna göre hiç kimse kendi idelerini başka birinin ideleri yerine koyamaz. Bununla birlikte Locke, idelerin iletilebilirliğini ve başkaları için erişilmez olan bu içeriklerin bilinebilirliğini savunmaktadır. Bu da iki yolla mümkün olmaktadır. *Birincisi*, ideleri (a) başkalarının idelerinin yerine kullanmak, (b) ideleri sanki nesnelere yerine geçiyormuş gibi kullanmak. Her iki yolda da idelerin *dolaylı kullanımı* söz konusudur.<sup>112</sup> Frege’de ise nesnel ve iletilebilir olan ancak düşüncedir. Düşünceyi en iyi ifade eden dilsel öge ise cümledir. Buna göre her cümle içeriğı bir düşüncedir. İletişime konu olan ya da iletilebilen şeyler; onu kavrayabilecek tüm rasyonel varlıklar için aynı olan, kavranabilen içeriklerdir.<sup>113</sup> Aktarılabilen düşünce nesnel nitelikler taşıırken, ide, sadece belli bir kimsenin sahip olması ve başkasının erişimine kapalı olması anlamında öznel. Anlaşıldığı kadarıyla Frege’de, ide kendi başına olmasa da düşünceye eşlik ettiği oranda iletilebilir olmaktadır.<sup>114</sup> Frege’de anlam/düşünce, konuşanın zihinsel süreçlerinden köklü olarak ayrılır. Sözelimi “beyaz” kavramı algularımıza konu olması yönünden öznel, birden fazla kişi tarafından paylaşılabilmesinden dolayı da nesnel özellikler taşımaktadır. Paylaşılan ve kavranan şey aynı anlam olmakla birlikte, aynı ide değildir. Bu yönüyle ziraatçı, ressam ve seyisin ata ilişkin farklı idelerinde olduğu gibi, aynı anlam için birden fazla ide söz konusu olabilir.<sup>115</sup>

İletilebilirliğin üçüncü ilkesi olarak aldığımız *ifade edilebilirlik ilkesine* gelince, özetle dilin en gelişkin iletişim aracı olması, düşünce konusu olan her şeyin dile

---

<sup>112</sup> Locke’un konuyla ilgili görüşleri için bkz. John Locke, a.g.e., s. 239–242. Krş. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, s. 35–36, 47–48.

<sup>113</sup> Bkz. Wolfgang Carl, a.g.e., s. 32-33, 35-36. Bkz. Frege, “On Sense and Reference”, s. 28-29.

<sup>114</sup> Bkz. G. Frege, “Illustrative Extracts from Frege’s Review of Husserl’s *Philosophie der Arithmetik Kritik*”, (1884), *Philosophical Writings*, s. 79. Frege’nin yaklaşımı ve ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Alexandre George, “Has Dummett Oversalted His Frege? Remarks on the Conveyability of Thought”, *Language, Thought and Logic*, ed. Richard G. Heck, (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 44-45, 66; Jonathan Sutton, “Are Concepts Mental Representations, or Abstracta?”, *Philosophical and Phenomenological Research*, 63 (2004), s. 90-91; Carl, a.g.e., s. 40.

<sup>115</sup> Bkz. “On Sense and Reference”, s. 26; A. George, a.g.m., s. 54-56.

getirilebilir olmasını bir şekilde benimsemeyi gerektirir. Searle bunu, “ifade edilmek istenen her şeyin dile getirilebileceği ilkesi”<sup>116</sup> olarak tanımlar. Bu ilkenin gereği olarak, konuşan kişinin herhangi bir dilde anlatmak istediğini söyleyememesi her zaman giderilebilecek bir durum olarak değerlendirilmelidir. “Bir dil bize anlatmak istediklerimizi söylemek için sınırlı sayıda kelime ve dizinsel yapı verir, ancak belirli bir dilde ya da her dilde ifade edilebilirlikle ilgili bir üst sınıırın, yani o belirli bir dilde ya da her dilde anlatılamaz düşüncelerin olması mutlak doğru değil, olumsal bir durumdur.”<sup>117</sup> Bu ilke dile getirilebilen her şeyin muhataplar tarafından olduğu şekliyle (doğru) anlaşılabilirliği sonucunu doğurmadığı gibi, dinleyen(ler) üzerinde oluşturulmak istenen tüm etkileri oluşturma imkânını da içermez. Searle’e göre bu ilkenin sonuçlarından biri de kişinin anlatmak istediğini tam anlatamadığı (dolaylılık, belirsizlik, anlam kapalılıkları gibi) durumların iletişim için asıl olmadığı, aksine *arizi* olduğunu göstermektedir.<sup>118</sup>

Cümlelerin bütünüyle düşünceleri kuşatamayacağı<sup>119</sup> baştan kabul edilebilir. Ancak düşüncelerin her zaman bir dilde istenen düzeyde dile getirilememesi söz konusu düşünce içeriklerinin ifade edilemeyeceği anlamına gelmez. Anlam iletimini mümkün kılan dilin bir diğer yönü de sosyal bir kurum olması ve kurallı yapısıdır. Ancak dilin bu özellikleri mahiyetini açıklamak için yeterli değildir.<sup>120</sup> Çünkü gerçekte fiziksel özellikler taşıyan dilsel olgulara konuşanın kasıt ve niyetleri eşlik etmeden anlamlı olmalarından bahsedilemez. Öbür taraftan anlam, referansta bulunduğu gerçeklikle olan ilişkisiyle nesnel ve paylaşılabilir olmaktadır. Russell, cümleler, mantıkta teknik olarak sanki şeylermiş gibi alınsa da, aslında kendi başına dile getirilen (fiziksel) şeyler olmaları bakımından hapşırma veya öksürmeden daha fazla ilgi çeken sesler olmadığını iddia ederken, dilsel kuralların önemini göz ardı etme anlamında aşırılığa kaçmış olsa da, anlamın önemini vurgulamada dikkat çekici bir noktaya değinmiştir. Bu anlamda Russell’a göre, “bir cümleyi ilginç kılan onun delalet ettiği anlamdır. Daha özel olarak

---

<sup>116</sup> Searle, *Söz Edimleri*, s. 87.

<sup>117</sup> A.g.e., a.y.

<sup>118</sup> Bkz. a.g.e., s. 88.

<sup>119</sup> Swinburne, *Evolution*, s. 71.

<sup>120</sup> Bkz. Dummett, a.g.e., s. 154, 143.

bir inancı açıklama ya da bir olguya işaret etme veya bunda başarısız olma kapasitesidir.”<sup>121</sup>

## 1. 6. Kasıtlılık, Niyet ve Konuşmanın Arkaplanı

Konuşmalarımız onları önceleyen kasıt, niyet inanç ve düşüncelerimize dayanır. Kasıt, niyet, talep, arzu, dileme, umma gibi zihinsel tutumlar/durumlar genel olarak “kasıtlılık” (*intentionality*) adı altında toplanmaktadır.<sup>122</sup> Searle, *kasıtlılığı*, “Dünyadaki nesne ve olgu durumlarına ilişkin ya da nesne durumları hakkında yahut onlara yönelik olmasıyla birçok zihni durum ve olayların özellikleri”<sup>123</sup> şeklinde tanımlar.

Zihinsel tutumlar önermesel oldukları gibi, *temsili* bir karaktere de sahiptirler. Tüm kasıtlı tutumlar/durumlar “kastî içerik olarak tam bir önermeye sahip”<sup>124</sup> iken, sinirlilik, sevinç, kıskançlık, hırs gibi zihinsel durumlarda zihin temsili bir içeriğe sahip olmayabilir.<sup>125</sup> *Temsil* aynı zamanda dilin de temel bir özelliğidir. Tüm dilsel semboller bu temsil karakterinin birer göstergesidir. Hatta dilsel sembolleri salt fiziksel ses ve hareketler olmaktan çıkarıp, onları anlam ve anlaşmanın etkin öğeleri haline getiren bu temsili nitelikleridir. Bu halde kasıtlılık ve dil neyi temsil etmektedirler? Bunun cevabı önemli oranda kasıtlılığın kendi tanımında mevcuttur. Tanımdan anlaşılacağı gibi, (zihinsel tutumlar olan) kastî yönelimler, bir nesneye dönük olmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir olay, olgu ya da durumu temsil etmektedirler.<sup>126</sup> Bu açıdan bakıldığında resim ya da cümle gibi temsil örnekleri temsiliyetlerini kasıtlılıktan almaktadırlar.<sup>127</sup>

Bu halde, fiziksel olan ses ve hareketlerden anlama geçiş nasıl yapılabilmektedir? Bunun kısa bir cevabı, özelde niyetin, genelde tüm kastî içeriklerin fiziksel varlıklara aktarılması ya da eşlik etmesi şeklinde düşünülebilir. Searle’ün ifadesiyle “konuşanın

---

<sup>121</sup> Russell, *An Inquiry*, s. 209.

<sup>122</sup> Bkz. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 28–29. Krş. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, trc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera, 2004), s. 218; Roderick M. Chilsom, “Intentional Inexistence”, *The Nature of Mind*, ed. D. M. Rosenthal, (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 297–298.

<sup>123</sup> Searle, *Intentionality*, s. 3.

<sup>124</sup> A.g.e., s. 7.

<sup>125</sup> A.g.e., s. 1. Örneğin, hırsın tecrübesi kendisidir, ancak yılanla korkmak, yılanla özdeş değildir. (a.y.), krş. Chilsom, a.g.m, s. 297–298.

<sup>126</sup> A.g.e., s. 4, 11.

<sup>127</sup> Bkz. a.g.e., s. 21–22.

düşüncesinin orijinal ve aslî (intrinsic) kastı, kelimelere, cümlelere, işaretlere, sembollere vs. aktarılır.”<sup>128</sup> Bu durumda konuşmada bulunurken, fiziksel öğelere eklediğimiz şey, Searle’e göre niyet veya genel anlamda “kastî içerik”tir.<sup>129</sup>

Belki de kasıtlılığa dayanan zihinsel tutumların başında niyet gelmektedir. Bu nedenle niyet-konuşma ilişkisi kendi başına önem arz etmektedir. Tüm yapıp etmelerimizde bir tür “niyet” söz konusu olmakla birlikte dil ve anlama ait “niyet” en üst düzeyde bir kasıtlılık olmakla sadece insana hastır. Her ne kadar dile sahip olmadan, başka davranışlar yoluyla niyet ve kasıtlarımızı açıklamak ve iletmek mümkün olsa da bunun yetersiz olacağı açıktır.<sup>130</sup> İnanç, niyet ve kasıtlılığın birbirleriyle ilişkilendirilerek açıklayan Aune şunu söyler: “zihnimize bir şey yapmaya kast ettiğimizde, bir niyet şekillenir, bu da mutlak anlamda bir fiile yönelten inançlarla birlikte olur.”<sup>131</sup> Aune’ye göre niyetin fiildeki rolü de iki ilkeye dayanır: ilki alternatifler arasında tercih yapmak, ikincisi de bir niyetin önceki niyet ve inançlara dayanmasıdır.<sup>132</sup> Hartnack da edimsel ifadeleri etki-tepkiye dayalı davranışlardan ayıran temel özelliğın, bunların niyetli ve söze dayalı olmaları şeklinde özetler. Hartnack’a göre, “niyet bir şeyi ifade etmenin yeterli olmasa da zorunlu şarttır.”<sup>133</sup> Bu anlamda tüm ifadelerimiz her zaman niyetli olmasa da kasıtlı ifadelerimizde niyet kaçınılmazdır. Çünkü en azından Aune’nin dediğı gibi “ancak iradî cümleler, niyetlere dayalı semantik bir değere haiz olabilir.”<sup>134</sup>

Niyet-fiil ilişkisi temelde bir nedensellik ilişkisidir, yani niyetle fiil arasında bir tür neden-sonuç ilişkisinden bahsedilebilir. Elimi kaldırarak (neden) bir şey istememde (sonuç) söz konusu olduğı gibi kasıtlı fiillerde, bir anlamda neden-sonuç şeklinde ortaya çıkan mantıksal bir bağ göze çarpmaktadır. Nedensellik, “bir şeyin başka şeylerin olmasını sağlaması”<sup>135</sup> şeklinde tanımlandığında, niyete dayalı *kasıtlı nedensellik* fiziksel olandan farklı olarak, failin içinde yer aldığı özel bir nedensellik olmaktadır.<sup>136</sup>

---

<sup>128</sup> Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, (London: Phoenix, 2000), s. 141.

<sup>129</sup> A.g.e., s. 87.

<sup>130</sup> A.g.e., s. 160, 178.

<sup>131</sup> Bruce Aune, “Action, Inference, Belief and Intention”, *Philosophical Perspectives*, 4 (1990), s. 255.

<sup>132</sup> Aune, a.g.m., s. 255–256.

<sup>133</sup> Justus Hartnack, *Language and Philosophy*, (Paris: Mouton, 1972), s. 32, 31.

<sup>134</sup> Aune, a.g.m., s. 265.

<sup>135</sup> Searle, *Intentionality*, s. 139, 122.

<sup>136</sup> A.g.e., s. 139.



Duyum ve algılarımız inançlarımızı etkileyip değiştirirken, bu inanç ve düşüncelere dayalı kasıt ve niyetlerimiz konuşmaya dayalı fiillerle (edimsöz) dünyayı değiştirmeye neden olur. Nedensellik ilişkisi aynı zamanda konuşma ve eylemlerimizin sınırlarını da belirlemektedir. Bu “neyi niyet edebilirim”ın sınırı şeklinde de düşünülebilir. İnsan zihni ve dili sahip olduğu temsil kapasitesiyle doğadaki olay ve olguların var olmalarına neden olamaz. Örneğin, yağmurun yağmasına niyet edemem ama sözler yoluyla birçok eylemin gerçekleşmesine niyet edebilirim. Searle’ün verdiği örneği tekrarlayacak olursak; “ben bir yumurta pişireceğim” demekle yumurtayı pişiremiyorum, çünkü burada dilin ve zihnin temsil kapasitesi yetersiz kalmaktadır. Bunu ancak doğadaki olayları var etmeye gücü yeten bir varlık yapabilir.<sup>137</sup>

Dilin temsil yetisi zihinsel tutumlara dayandığından, dil de zihinsel tutumlara benzer bir yolla nesnelere temsil etmektedir. Bununla birlikte, hem dil hem de kasıtlılık bu temsili karakteri, Searle’e göre, bir “arkaplan”<sup>138</sup> dayanarak gerçekleştirmektedir. Arkaplanın ne olduğundan çok, ilkin, ne olmadığının belirginleşmesi daha isabetli görünmektedir. Bu noktada *arkaplan* bizden tamamen bağımsız dış gerçeklik anlamında kullanılmadığı gibi anlam, inanç, niyet vb. temsil kapasitesine sahip olan kasıtlı durumlar veya ön inançlar ağı gibi bir zihin çerçevesi de değildir. Arkaplan bir kurallar sistemi olmadığı gibi bağlamla da karıştırılmamalıdır.<sup>139</sup> Bu halde arkaplanı nasıl anlamalıyız? Arkaplan genel olarak tüm fiziksel, biyolojik ve kültürel kapasiteler olarak düşünülebilir. Searle’ün yaptığı tanımlardan biri şöyledir: “Arkaplan ne şeyler dizisi ne de bizimle şeyler arasındaki gizemli ilişkilerdir. Daha çok bir yetenekler dizisi, bakış, niyet öncesi tasavvurlar ile varsayımlar, pratikler ve alışkanlıklarımızdır.”<sup>140</sup>

Arkaplan bir yetiler kümesinden oluşurken, kasıtlılık durumlarıyla ilgili olan ağ bağlantısının yetilerle ilgisi yoktur. Kişinin kasıtlı herhangi bir duruma sahip olmaksızın bir önermenin içeriğinin doğruluğuna sahip olması, Searle’e göre bu ayrımı ortaya

---

<sup>137</sup> Krş. *Intentionality*, s. 171–175.

<sup>138</sup> Arkaplan yaklaşımını da Searle’ün görüşlerinden hareketle ele alacağız. Searle, konuyu özellikle düz (literal) anlamın konuşmada temel olduğunu gerekçelendirmek için arkaplan argümanına müracaat etmiş ve onu nerdeyse bir kuram düzeyinde geliştirmiştir.

<sup>139</sup> Arkaplan’ın ne olmadığına ilişkin olarak, Searle’ün dikkat çektiği bazı yanlış anlamalar için bkz. *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 235–237.

<sup>140</sup> A.g.e., s. 154. Searle’e göre bu yetilerin çoğu da metafizik açıklamaya ihtiyaç duymayan insan beyni ve nörolojik yapısıyla açıklanabilir.

koymaktadır. Bazı nesnelere katılığın ya da suyun sıvılığın dair herhangi bir inanca sahip olmaksızın, hayatımı bunların böyle olduğuna dair kabullerle sürdürülebilir ve onlara ilişkin önermelere bağlı kalabilirim. Bu durumda arkaplanı tüm inanç, niyet, talep vb. tutumlarımızın bir şekilde dayandığı ve dilsel anlamı ona göre yorumlamamız gereken bir tavırlar, davranışlar, yetiler kümesi olarak anlamak mümkündür.

Konuşma söz konusu olduğunda, semantik bir içerik tek başına bir arkaplandan soyutlanarak anlaşılabilir. Dolayısıyla bir cümle anlamının düz anlamıyla mı, yoksa metaforik bir yolla mı kullanıldığı arkaplan göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Cümlelerin anlaşılması için arkaplanı bilmenin gerekliliği Searle'e göre temelde dilsel temsilin olguları tasvir etmede her zaman yetersiz olmasıyla ilgili bir durumdur. Herhangi bir fiili durum sonsuz sayıda doğru betimlemelerle açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle cümlelerin anlamı kastedilen şeyin içeriğini belirlemede her zaman yeterli olmayabilir.<sup>141</sup> Söz gelimi, “okula gideceğim” cümlesi dilsel kurallar ve salt kelime anlamlarına göre düşünüldüğünde, okula uçakla, yürüyerek yahut tek ayak üzerinde seke seke gitmeyi hatta uçan bir halıya binip uçma gibi daha onlarca ihtimali dışlamaz. Ancak bizim için okula gitmenin bilinen belirli fiziksel ve sosyal şartları (arkaplanı) bunun nasıl anlaşılacağı hakkında belli bir sınırlama getirir. Dolayısıyla sözkonusu arkaplan cümlelerin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında yardımcı olmaktadır. Bundan hareketle Searle, “gerçek anlam, doğruluk şartlarını sadece arkaplana bağlı olarak belirler”<sup>142</sup> demektedir.

Searle, bu anlamda arkaplanın özellikle metin yorumlama teorilerinde “bütün anlamaların adeta bir tür yorumlamaya ihtiyaç duyduğu” şeklindeki bir yaklaşımın yanlış olduğuna değinir. Zira arkaplanı bilmek ibareleri normal ve düz anlamıyla bilmeyi gerektirir. “Normal anlama” ibaresi de bizi anlamının ayrı bir mantıksal aşamasının ya da bir tür ayrı yorumlama biçiminin olduğu kanısına götürmemelidir. Arkaplanın farklılığına göre yorum farklılıklarının olması Searle'e göre, “sıradan algıların sürekli olarak bir yorumlama edimi gerektirdiği” sonucunu doğurmaz.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 224. Ayrıca bkz. s. 219–222.

<sup>142</sup> *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 226. Farklı örnekler için bkz. s. 224–225.

<sup>143</sup> *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 237.

Şimdiye kadar değindiğimiz konuları özetlemek ve kısaca değerlendirmek gerekirse, konuşma (kelâm) “lafız” ve “anlam” olarak iki ögeden oluşmaktadır. Birincisi konuşmanın araçsal, ikincisi aslî (*arizî*) ögesini oluşturmaktadır. “Söz” Türkçe’de yaygın olarak kelâmın yerine kullanılmasına karşın, tezde Gazali’nin yaptığı ayırımdan hareketle, kelâmın (daha dar manada “anlam”ın) doğal bir dilde bilfiil gerçekleşmesi anlamında kullanılmıştır.<sup>144</sup>

Lâfzî veya sözel olarak nitelenebilecek “dilsel boyut” da anlamın somutlaştığı ve tezahür ettiği düzlem olarak önem arz etmektedir. Dilin kullanım ve uzlaşım yönü, gramer kuralları (sentaks) ve dilsel bağlam gibi özellikleri “dilsel boyut”la bağlantılı olarak açıklanabilir. Bu ayırım anlamın dilsel boyuta indirgenmeyeceği varsayımını temel almaktadır. İslâm düşüncesinde Mu’tezile ekolü, dilin söz konusu özelliklerinin anlamı öncelediğini, dolayısıyla, anlamın dilsel bir olgu olduğunu savunmuştur. Benzer görüşleri Wittgenstein’in öncülük ettiği çağdaş dil felsefesi akımlarında görmek mümkündür. Bu yaklaşımlara göre, anlam sadece dilsel kurallar, dilin pratik kullanımı veya bunun davranışlara yansıyan olgusal özellikleriyle açıklanmalıdır. Ancak anlamı sadece dilsel olgularla tanımlamak anlamın gerçeklik yönünü ve zihinsel boyutunu göz ardı etmek anlamına gelecektir.

Bu aşamada anlamın *gerçeklik*, *zihinsel* ve *olgusal* yönlerinin birbirinden ayırt edilmesi önemli olmaktadır. Anlamın gerçeklik yönü, zihinlerden ve dilden bağımsızdır. Anlam nesnelliği ancak gerçeklikle olan ilişkisi ve kavramların varlığa delalet etmesiyle mümkün olmaktadır. Anlamın bu yönü klasik anlamda dilsel olanın, zihinsel olan (kavramlar) yoluyla referansta bulunduğu *varlık düzlemi* olarak anlaşılabilir. Anlamın gerçeklik boyutu, Platoncu anlam realizminde olduğu gibi, soyut bir ideler düzlemi şeklinde düşünülebilir. Buna göre ideler, ideal düzlemde her şeyin gerçek formunu temsil etmektedir. Üçgen, ağaç, masa gibi kavramlar zihinlerden veya onlara tekabül eden fiziksel nesnelere bağımsız bir gerçeklik alanını oluşturmaktadır. Zihinler de nesnel olan bu anlama eriştikleri oranda gerçekliğe referansta bulunabilmektedir. Anlamın gerçeklik boyutunu “varlık” alanını geniş tutarak yorumlamak da mümkündür.

---

<sup>144</sup> Bununla birlikte, “söz”ü, “lafz”ı da içeren daha geniş kapsamlı bir anlamda kullandığımızı belirtmek yerinde olacaktır.

Searle'ün “gerçek dünya” ve “kurmaca dünya” ayırımında olduğu gibi, sembollerin veya kavramların referansta bulunduğu geniş bir varlık alanından bahsedilebilir. Bu alan metafiziksel, mantıksal, fiziksel, zihinsel, dilsel vb. farklı varlık düzlemlerini içerebilir. Bir dağın zihin ve dilden bağımsız varlığı dış dünyanın gerçekliğini temsil ederken, “Kaf Dağı”nın referansı (dolayısıyla gerçekliği) “kurgusal varlık” alanına aittir. Burada önemli olan, dille ifade edilen her şeyin geniş anlamda bir varlığa referansta bulunmasıdır. Bu referansın ilişki yönü de dilsel olanın zihinsel olana, zihinsel olanın varlıksal olana delaleti şeklinde gerçekleşmektedir. Bu noktada dilin ve zihnin temsil yetileri varlığı sembolleştirmeye kaynaklık etmektedir.

Dil, zihin ve varlık ilişkisinde dil-varlık ilişkisini kuran zihin olmaktadır. Diğer bir deyişle, dil varlığa kavramlar yoluyla referansta bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zihinlerin olmadığı yerde, anlamdan da bahsedilemez. Zihinsel boyut, öznenin daha nesnel olan önermesel içeriğe kasıt ve niyetleriyle belli bir sınır getirmesi olarak da değerlendirilebilir. Diğer taraftan zihin-kavram ilişkisi, bütünüyle zihnin soyut kavramla ilişkisi şeklinde düşünülmebilir. Çünkü bu ilişkide konuşanın *kasıt ve niyetlerinin anlama eşlik etmesi* ve onu belirleyip özelleştirmesi söz konusudur. Bu durum anlam iletimi veya iletişim söz konusu olduğunda zorunlu görünmektedir.

Aynı gerçekliği paylaşan farklı zihinlerin, kasıt ve niyet eklemekle anlama daha öznel ve özelleşmiş bir form kazandırmaktadır. Dolayısıyla zihinlerin değişmez olan gerçekliğe ulaşmaları, anlamın “zihinsel boyutu”nu oluşturmaktadır. Bu yönüyle belli bir öznellikten bahsetmek kaçınılmaz olmaktadır. Ancak anlamın zihinsel boyuta sahip olduğunu söylemek, anlamı zihinsel içerikle özdeş tutmaktan ayrı tutulmalıdır. Anlamın referansı zihinleri aşan gerçeklik alanıdır. Diğer bir ifadeyle zihinsel olan kendisini aşan bir varlık alanına referansta bulunmaktadır. Burada önemli olan, konuşanın kastının anlamı şekillendirmedeki rolünü ve uzlaşım dil kullanımlarına yeni içerikler katabilme kapasitesini görmektir. Niyet, talep, arzu vb. zihinsel içerikler gerçek olan, dolayısıyla anlamın nesnellik kaynağını oluşturan bu boyuta katılmak ve eşlik etmekle onu özelleştirmektedir.

Anlamın beşerî bir dilde ifade edilmesi de “olgusal boyut”u olarak anlaşılabilir. Olgusal yön konuşanın kasıt ve niyetlerinin fiziksel dil olgularına eşlik etmesiyle *anlam* taşıyabilir. Bu da zihnin ve dilin temsil kapasitesi sayesinde gerçekleşmektedir. Düşünce içeriği ancak onu temsil edebilecek bir işaret sistemiyle aktarılıp farklı zihinlerce paylaşılabilir. Bu, anlamın tecrübenin konusu olması anlamına gelir. Aynı anlam farklı dillerde veya aynı dilde farklı ifadelerle dile getirilebilir veya farklı dillerde aynı anlamlar birbirine aktarılabilirler. Bu noktalar anlamın nesnelliğinin dilsel olanın dışında aranması gerektiğini de göstermektedir. Anlamın varlıkla ilişkisi uzlaşım sal değildir. Uzlaşım ancak dilin kullanımı ve dilsel öğelerin anlamla ilişkisinde söz konusu olmaktadır. Konuşan özne, kasıt ve niyetlerini uzlaşım sal özelliklere sahip bir dil sistemi üzerinden aktarmaktadır. Dilsel olan bu özellikler, anlamın kaynağı, mahiyeti veya nesnelliğinin ölçütü değil, onun tezahür ettiği düzlemdir. Konuşan bunu yaparken de Searle’ün arkaplan dediğ ibelli bir inançlar ağı ve kültürel arkaplana dayanmaktadır.

Birinci bölümde detaylıca ele aldığımız bu konuların ikinci bölümde ele alacağımız ilâhî kelâmın açıklanması için teorik bir çerçeve sunması amaçlanmaktadır. Anlamın, dolayısıyla kelâmın mahiyeti, ilâhî kelâmın tanımında dilsel (lâfzî) olanın yeri, kelâmın konuşandan ve onun kasıtlarından hareketle açıklanması, kelâmın imkânı noktasında ilâhî bilginin önermesel olma koşulu, ‘tip’ ve ‘tek’ cümlelerle endeksli ifadelerin zamansal düzlemde kullanılmasının şartları ve imkânı gibi konuların ikinci bölümü açıklamada önemli bir kuramsal çerçeve sunacaktır.

## BÖLÜM II.

### İLÂHÎ KELÂM'IN MAHİYETİ

Tanrı'nın bir 'kelâm' sıfatının olup olmadığı, buna bağlı olarak 'nasıl' bir kelâmdan bahsettiğimiz, nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğumuzla doğrudan ilişkilidir. Bu bölümde “ilâhî kelâm”ın semantik ve ontolojik statüsünü Tanrı kavramı çerçevesinde ortaya koymaya ve irdelemeye çalışacağız.

#### 2. 1. Tanrı, Mahiyeti ve Sıfatları

Tanrı'ya kelâm sıfatı atfetmek O'nun diğer bir takım sıfatlara sahip olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın sıfatlara sahip olması da ancak bir mahiyetinin olmasıyla temellendirilebilir. Bu durumda özetle şu sonuçlara ulaşılabılır: 1-Tanrı'nın zorunlu varlığı gibi, zorunlu bir mahiyete de sahip olmasının imkânı. 2- Tanrı'nın bir mahiyete sahip olmasının, O'nu özsel (ve mükemmel) bazı sıfatlarla nitelemeyi gerektirdiği. 3- Söz konusu sıfatların ontolojik ayrılmazlığına karşın, birbirine indirgenemez semantik ayırma sahip oldukları. 4- Kelâm'ın da diğer sıfatlar gibi, ezeli, mükemmel ve zorunlu bir nitelik olduğu. Sonuncu şık bir sonraki başlığın konusunu oluşturacaktır. Konuya Tanrı'nın bir mahiyete sahip olup olmadığı ve atfedilecek bir mahiyetin nasıl tanımlanacağı sorunuyla başlamak uygun olacaktır.

Bir şeyin mahiyetiyle kastedilen tam olarak nedir? Bir varlığın mahiyeti *ontolojik* açıdan “bir şeyin ne ise o olduğu” veya *semantik* açıdan, “ bir şeyi o şey yapan tüm nitelikler”e referansla tanımlanabilir. Gazâlî'nin “bir şeyin dayandığı, tüm özsel (zatî) durumlarla var olmasıdır”<sup>1</sup> şeklinde yaptığı tanım, farklı açılardan bu iki boyutu karşılar gibidir. Bu tanıma göre bir şeyin mahiyeti aynı zamanda o şeyin gerçekliği (hakikati)

---

<sup>1</sup> Gazâlî, *Miyarü'l İlim fi'l Mantık*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1990) s. 73.

anlamına geldiği gibi, dilsel anlamda o şeyin tanımını (had) da vermektedir.<sup>2</sup> Bu durumda bir şeyin *mahiyeti* o şeyi kendisi yapan *tüm özsel/zorunlu nitelikleri* içermelidir.

Peki, “Tanrı’nın bir mahiyeti var mıdır?” Bu soruya cevap teşkil eden felsefi-teolojik tezlerden biri ‘Tanrı’nın basitliği’ iddiasıdır. Plotinus, Boethius, Fârâbî, İbn Sina, Aquinas, İbn Meymun, gibi filozofların savunduğu bu tezin temel iddiası, Tanrı için mahiyet ve varlık ayırımının söz konusu olmadığıdır. Bu teze göre, Tanrı’nın varlığı/zatı dışında bir mahiyeti yoktur. Buna bağlı olarak Tanrı’ya olumlama yoluyla herhangi bir nitelik de yüklenemez. Fârâbî konuya “zorunlu varlığın mahiyeti (O’nun) nefsidir”<sup>3</sup> ifadesi ile değinirken, İbn Sina da “zorunlu varlığın varlık olması dışında bir mahiyeti yoktur, o da varlığı (inniyeti) dir”<sup>4</sup> demektedir. Aquinas “Tanrı’nın özü (mahiyeti) bütünüyle O’nun varlığıyla özdeştir”<sup>5</sup> ifadesiyle Tanrısal basitliği savunurken, İbn Meymun’un “zata ancak basit bir birlik olarak inanılmalıdır”<sup>6</sup> sözü aynı yaklaşımı göstermektedir.

Bu anlamda basitlik anlayışındaki mahiyet ve varlık özdeşliği temelde Tanrı’nın zat-sıfat, cevher-araz, madde-form, cins-tür, ruh-beden gibi tüm terkiplerden münezzeh olan salt birliğini korumayı amaçlamaktadır. Buna göre varlığından ayrı bir mahiyetin kabulü, Tanrı’nın kendisinin dışında başka bir nedene dayanması ve zorunluluğunu başkasından alması anlamına gelecektir. Tanrı’ya mahiyetin atfedilmemesi, O’na ilişkin bir tanım olamayacağı anlamına da gelmektedir. Zira Tanrı’da bir tanıma karşılık gelecek cins, ayırım, terkeb, araz gibi durumlar söz konusu değildir.<sup>7</sup> Tanrı’nın bir mahiyeti ve tanımı olmadığı gibi, varlığına/zatına ilave herhangi bir sıfat da olamaz.

Basitlik iddiası doğru kabul edildiğinde, varlığı dışında bir mahiyetinin olmaması her şeyden önce Tanrı’nın ‘varlığı’nı sorgulamaya açık hale getirmektedir. Zira bir şeyin var olup olmadığı ancak onun nasıl bir varlık olduğunun anlaşılmasıyla mümkün

<sup>2</sup> Krş., a.g.e., a.y. Nitekim İbn Sînâ’ya göre de “gerçek tanım bir şeyin mahiyetine delalet etmelidir.” İbn Sînâ, “*Risâle fi’l Hudûd*”, *Islamic Philosophy*, C. 16, s. 73.

<sup>3</sup> Fârâbî, “*Füsusü’l Hikem*”, *Islamic Philosophy*, C. 42, s. 67; “*et-Ta’likât*”, a.g.e., s. 6.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifa*, (İlâhiyat), C. II, s. 347.

<sup>5</sup> St. Thomas Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, s. 106.

<sup>6</sup> İbn Meymun, *Delâletü’l Hâirin*, thk. ve nşr., Hüseyin Atay, (tarihsiz), s. 121.

<sup>7</sup> Bkz. İbn Sînâ, “*Risâle fi’l Hudûd*”, s. 78; *eş-Şifâ*, C. II, s. 347.

olabilir. Bu açıdan bakıldığında bir varlığın ‘neliği’ onun varlığından bahsetmenin önkoşulunu oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle “‘Tanrı vardır’ önermesini olumlu veya olumsuz bir şekilde yanıtlamadan önce hangi niteliklere sahip bir varlığın böyle bir yargıya konu olduğunun önceden anlaşılması gerekir.”<sup>8</sup> Konuyu biraz daha açacak olursak, Tanrı’ya bir mahiyet atfetmek, O’nun hakkında zorunlu (özel) bazı nitelemeler ve ‘var olma’ şartlarından bahsetmek demektir. Bu şartlar da ancak Tanrı’ya atfedilecek bir mahiyet ve bu mahiyetiyle ilişkilendirilebilecek sıfatlarla açıklanabilir.

Bu aşamada “Tanrı’nın mükemmelliği O’na ne tür niteliklerin atfedileceğinin temel ilkesi olarak alınabilir.” Bu konuda özellikle Ehl-i Sünet kelâmcıları tarafından genel kabul gören ve Gazâlî’de ifadesini bulan şu hüküm bir ilke olarak kabul edilebilir: “yaratıklarda bulunan tüm yetkinlikler (kemalat) yaratıcı da *en üst düzeyde zorunlu olarak* bulunur.”<sup>9</sup> Bu anlayış, Tanrı’ya varlığının dışında atfedilecek bir mahiyetin başka varlıklarla ortak ve paylaşılr (müşterek) olması gerektiğini zorunlu kılmayacaktır. Her şeyden önce “varlık” müşterek bir kavramdır. Bu yönüyle ‘varlık’ var olan her şeyi içermesine karşın, var olmada müşterek olan bu varlıkları birbirinden ayırmak ancak mahiyetleriyle mümkün olabilir. Bir varlığı başkasından ayıran o şeyi ‘kendisi yapan’ ayırıcı nitelikleridir. İnsan ve hayvan var olmada müşterek oldukları gibi, bir balıkla bir çiçek de var olmada aynı paydaya sahip olmakla birlikte mahiyetleri onları birbirinden ayırmaktadır. Varlığın müşterek bir mana (kavram) olup, bunun (farklı) mahiyetlerle birbirinden ayrılması gerektiğine değinen Taftazânî, filozofların basitlik iddialarını eleştirirken, sadece ‘varlık’tan bahsedilmesi durumunda bile “hususî varlığın mutlak varlığa ihtiyaç duyacağı”na değinir. Gazâlî de filozofların Tanrı’yı salt akıl olarak nitelendirmelerinin de “başka akıllara iştirak etmek” anlamında bir mahiyet olacağına ve bunun İlk Varlık’la diğerleri arasında ortak olacağına dikkat çeker.<sup>10</sup> Bu durumda Tanrı’dan sadece ‘varlık’ olarak bahsetmek, O’nu diğer varlıklardan ayırmak için yeterli

---

<sup>8</sup> M. Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyât, 2004), s. 62. Gazâlî de mahiyete ilişkin bir sorunun varlıktan önce geleceğine değinerek, gerekçesini “zira bir şey anlaşılmadan onun varlığı da sorulmaz” şeklinde belirtmektedir. Bkz. Gazâlî, *el-Ma’rifetü’l Akliyye*, s. 46.

<sup>9</sup> Gazâlî, *el-İktisat*, s. 74.

<sup>10</sup> Bkz. Taftazânî, *Şerhü’l Makasid*, (İstanbul, trsz.), s. 71; Gazâlî, *Tehafütü’l-Felâsife*, (*The Incoherence of the Philosophers*), (Arp. İng. Karşılaştırmalı metin) trc. Michael E. Marmura, (Provo, Utah: Brigham Young Univ. Press, 1997), s. 116.



olmayacaktır. Ayrıca böyle bir varlığın mahiyetinden bahsetmeden, O'ndan 'mükemmel', 'zorunlu', 'nedensiz' ve 'ilk varlık' şeklindeki nitelermelerle bahsetmek de mümkün görünmemektedir.

Peki, Tanrı'nın bir mahiyetinin olması O'nda terkip ya da çokluğu gerektirir mi? Bu soru aynı zamanda Tanrı'nın mahiyetinin ve sıfatlarının ontolojik statüsüyle de doğrudan ilişkilidir. Tanrı'nın basitliğini savunanlar ilâhî sıfatları kabul etmenin, Tanrı'nın (varlığı) dışında başka ezeli varlıklar kabul etmek anlamına geleceği gerekçesiyle, zat-sıfat ayırımını da kabul etmemektedirler. Çünkü Tanrı'nın varlığına ilave sıfatlarının olduğunu düşünmek, O'nu sıfatlara muhtaç ve bağımlı hale getirmek, Plantinga'nın ifadesiyle, "Tanrı'yı sınırlamak" anlamına gelecektir.<sup>11</sup> Tanrı'ya ek bir nitelik yüklememek anlamında O'nun basitliğini savunanlar, bunu "Tanrı'da olan (herşey) O'dur",<sup>12</sup> önermesiyle belirtmektedirler. Açıkçası böyle bir gerekçe, sıfatların ilâhî 'zat'tan bağımsız kendi başına gerçeklikler olması halinde haklı çıkarılabilir. Oysa ilâhî sıfatların platonik ideler gibi O'nun zatından ayrı olarak var olabilecekleri tartışmaya açık bir konudur.

Bu durumda "Tanrı'da olan her şey O'dur" yerine, "Tanrı'da olan, O'nda zatî (özel) olarak vardır" demek, Tanrı'da terkip ve çokluğu dışlamak için yeterli olabilir. Ehl-i Sünnet kelâm geleneği bu ilişkiyi "zatla kaim" şeklinde formüle etmiştir. Bu geleneğe göre sıfatlar 'zat' değil ama 'zatî' olarak alınmalıdır. Bu durumda Tanrı'nın zatı için geçerli olan ezeliyet, zorunluluk ve nedensizlik gibi niteliklerin O'nun sıfatları için de geçerli olduğu savunulabilir. Çünkü sıfatlar zattan ayrı, kendi başına gerçeklikler olarak düşünülmemektedir. Mâtürîdî "sıfatlar zatî olmazsa bunlarla vasıflanmaması da mümkün olurdu"<sup>13</sup> derken, sıfatların söz konusu ontolojik statüsüne vurgu yapmaktadır. Bu durumda ezeliyet ve zorunluluk Tanrı'nın zatı gibi, sıfatlarının da ontolojik modu olarak alınabilir. Nitekim illetsiz bir varlık düşünüp, illetsiz bir mahiyeti benimsememenin bir nedeni olamaz. Gazâlî'nin "zat için zorunlu olanın sıfat için caiz

---

<sup>11</sup> Bkz. Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?*, s. 32. Konuyla ilgili daha geniş değerlendirmeleri için bkz. s. 27-29, 31-33, vd.

<sup>12</sup> Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, s. 241. Krş. İbn Meymun, a.g.e., s. 120.

<sup>13</sup> Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: TDV Yay., 2002), s. 71. Konu ile ilgili benzer ifadeler için bkz. Sabunî, a.g.e, s. 71; Cüveynî, *el-Lum'a Kavâid-i Ehli's-Sünne, Textes Apologétiques de Guwaini*, (Beirut: Katolik Matbaası, 1968) s. 137-138.

olması imkânsızdır”<sup>14</sup> ifadesi isabetli görünmektedir. Yine Gazâlî’nin değindiği gibi, akıl pekâlâ tek olan bir mahiyeti düşünebilir, önemli olan bunun bir neden veya failinin bulunmamasıdır.<sup>15</sup> Bu anlamda ezeliyet-zorunluluk aynı zamanda Tanrı’nın zatı ve sıfatlarıyla birlikte nedensiz olduğu anlamına gelmektedir. Nesefî’nin dediği gibi, “kıdem kemalin şartıdır”, dolayısıyla “ sıfatların kadim olmaları kemalin gereğidir.”<sup>16</sup> Tanrı varlığı, mahiyeti ve sıfatları ile nasılsa öylece var olandır, zira O’nun varlığı kendindedir. Bu durumda Tanrı da kendi sıfatlarının nedeni olamaz. Çünkü O sahip olduğu tüm yetkin sıfatlara özsel/zorunlu olarak sahiptir. Onlara kendi tercihiyle sahip olmadığı gibi, onlardan mahrum olması da düşünülemez.<sup>17</sup>

Benzer şekilde, Tanrı’nın bir kısım sıfatlarının ezeli-zorunlu bir kısmının sonradan olması da düşünülemez. Bu durumda Mu’tezile veya Kerrâmiye gibi mezheplerin kelâm, irade gibi bir takım ilâhî sıfatları sonradan olmuş (hâdis) olarak kabul etmeleri temellendirilmeye muhtaç görünmektedir. Temelde sıfatların nesnelere sonradan olmalarından dolayı bu tür yargılara varıldığı söylenebilir. Ancak ilâhî herhangi bir fiilin veya sıfatın konusu olan nesnenin sonradan olması, Allah’ın zatıyla kaim olan sıfatın da sonradan olmasını gerektirmemelidir. Evrenin sonradan yaratılması Tanrı’nın sonradan yaratıcı olmasını gerektirmediği gibi, tarihin herhangi bir döneminde, bir elçisi yoluyla insanlara taleplerini veya bazı hakikatları bildirmesi de kelâm sıfatının Tanrı için muhatapların varlığıyla birlikte ortaya çıkmış olmasını gerektirmez. Bu açıklamalar ışığında, Tanrı’nın sıfatları için geçerli hükümlerin İslâm kelâm düşüncesinde yapılan zatî ve fiili sıfatların tümü için aynı derecede geçerli olduğu sonucuna varılabilir.<sup>18</sup> Diğer bir ifadeyle Tanrı’nın sadece özsel niteliklere sahip olduğu söylenebilir. Zira ezeli, zorunlu bir varlığın sonradan bazı sıfatları kazanması kendi

---

<sup>14</sup> Gazâlî, *el-İktisat*, s. 91.

<sup>15</sup> Bkz. Gazâlî, *Tahafütü’l Felâsife*, s. 118. Wolfson, Gazâlî’nin Tanrı’nın sıfatlarını ve mahiyetini kanıtlamada zorunlu varlık yerine nedensiz varlık olmasından hareket ettiğiine değinir. Ancak bu yorum Gazâlî’nin zorunlu varlık gerekçesini göz ardı ettiği ya da ikinci derecede önemseydiği anlamına da gelmemelidir. Bkz. H. A. Wolfson, “Avicenna, Al-Gazâlî and Averroes, on Divine Attributes”, *Islamic Philosophy* C. 32, s. 194.

<sup>16</sup> Nesefî, *Tabsiretü’l Edille, fî Usûli’-d-Din*, thk. Hüseyin Atay, C. I, (Ankara: DİB., Yay., 1993), s. 248. *Kıdem* çoğunlukla ezeliyetten çok, geriye doğru sonsuzluğun karşılığı olarak alınmakla birlikte, burada ezeliyet olarak değerlendirme bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz.

<sup>17</sup> Krş. Plantinga, a.g.e., s. 8.

<sup>18</sup> Söz konusu ayırım için –örnek olarak- bkz. Beyhâki, *el-İtikâdü’l-Hidâye ilâ Sebîlü’r-Reşâd*, (Beyrut: Âlemü’l Kütub, 1985), s. 41–42.

tabiatına aykırı olacaktır. Râzî'nin dediği gibi, "Allah'ın zatı için söz konusu olan her durum, O'nun hakkında zorunlu olmalıdır."<sup>19</sup> Aksi halde Tanrı'da değişim ve sonradanlık söz konusu olacaktır. Benzer gerekçelerle Mâtürîdî ve Gazâlî'nin de Allah'ın fiili sıfatlarının da ezeli olması gerektiğini savunduklarını görmekteyiz. Gazâlî 'su' kapta iken akıcı olduğu gibi, Allah'ın da yaratmadan öncede yaratıcı olması gerektiğini savunmaktadır.<sup>20</sup> Bu hükümlerin aksini düşünmek, Ehl-i Sünnet'in ilke halinde benimsediği şu sonuca götürecektir: "Allah ezelden zatî sıfatlarla nitelenmezse, bunlarla vasıflanmaması da mümkün olacak" hatta onların zıtlarıyla da nitelenmesine bir engel olmayacaktır.<sup>21</sup> Bu yaklaşımlara dayanarak, Tanrı'ya atfedilecek tüm sıfatlar özsel olmalıdır. Dolayısıyla her sıfatın mahiyeti gereği ezeli ve zorunlu olmalıdır. Aksi halde bu sıfat ya Tanrı'da hiç bulunmamış olacak ya da buna sonradan sahip

Diğer taraftan, 'Mükemmel varlık' tanımlamasının bilişsel-semantik içeriğinin nasıl açıklanacağı basitlik tezini savunanlara yöneltebilecek sorulardan biri olacaktır. Tanrı'ya "mükemmel varlık" demekle, O'na hiçbir olumlu nitelik yüklememek nasıl uzlaştırılabilir? Aquinas'a göre, "Tanrı'nın basit olması O'nun diğer yetkinliklerden (kemâlat) mahrum olduğu anlamına gelmez" aynı zamanda "O tüm türlerin mükemmelliklerine (birden) sahiptir"<sup>22</sup> Aslında Tanrı'nın basitliğini savunanlar, "varlıklarda bulunan tüm yetkinliklerin en üst düzeyde Tanrı'da var olduğunu"<sup>23</sup> nerdeyse genel bir ilke olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu yaklaşımda da sıfatların tamamen inkârından çok, bunların zata indirgenmesi, diğer bir deyişle tüm yetkinliklerin tek referansının 'zat' olması gerektiği savunulmaktadır. Ancak bu nasıl anlaşılmalıdır? Böyle bir iddia Tanrı'nın varlığı dışında sıfat ve mahiyet kabul etmeyen basitlik teziyle birlikte tutarlı olarak nasıl savunulabilir? Sıfatlar hem birbirleriyle hem

---

<sup>19</sup> Râzî, *el-Metalibü'l Aliye min İlmi'l-İlahiyye*, thk. Dr. Ahmet Hicâzi es-Saka, C. 3, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l Arabî, 1987), s. 128.

<sup>20</sup> Bkz. *Kitâbü'l-Maksadü'l Esnâ Şerhü Esmâ'i'l-lahil Hüsnâ*, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1324h.), s. 11. Mâtürîdî de konuyu şu sözleriyle özetler: "Zatî ve fiili sıfatların mahiyetleri eninde sonunda birleşen bir noktaya gelir." A.g.e., s. 66.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, a.g.e., s. 71. Krş. Eşâ'ri, *Kitâbü'l-Luma fî Reddi ala Ehl'iz-Zayği ve'l-Bidei*, (Beyrut: Katolik Matbaası, 1953), s. 7; Gazâlî, *el-İktisat*, s. 93.

<sup>22</sup> Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, s. 106. Krş. İbn Meymun, a.g.e. s. 120.

<sup>23</sup> Bkz. Aquinas, a.g.e., s. 235. Krş. M. J. F. M., Hoenen, *Marsilius of Inghen, Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, (Leiden: E.J. Brill, 1993), s. 29. Krş. Fârâbî, "*es-Siyasetü'l Medeniyye*", *Islamic Philosophy*, C. 16, s. 16; *Medinetü'l Fadıla*, s. 3.

de Tanrı'nın zatıyla özdeş olarak kabul edildiğinde, Neseî'nin itirazında yer aldığı gibi, kudret kudrettir, ya da zat zattır gibi açıklaması zor bir yaklaşımla karşı karşıya kalmaktayız.<sup>24</sup> Oysa analitik olarak 'ilim' kavramının bilişsel içeriği, 'kudret' kavramının içeriği ile aynı olmadığı gibi, bunların hiçbiri de 'irade' ile aynı kavramsal içeriğe sahip değildir. Bu yönüyle bakıldığında sıfatlar arasında anlamsal bir ayırıma gitmek kaçınılmaz görünmektedir. Zira sıfatların kavramsal içerikleri onların mahiyet ve gerçekliklerinin birbirine indirgenemez ayırımlarına dayanmaktadır. Ancak daha önce mahiyet konusunda değindiğimiz gibi sıfatların kendi gerçeklikleri onların kendi başlarına soyut varlıklar olarak Tanrı'dan bağımsız var olmalarını da gerektirmez.

Basitlik tezine karşı çıkan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının genel tutumu da sıfatların her birinin zata ilave bir anlama sahip olmasının yanında, her birini diğerinden ayıran kavramsal bir içeriğe ve gerçekliğe sahip olması şeklinde özetlenebilir.<sup>25</sup> Bundan hareketle Gazâlî haklı olarak filozoflara, "alim demek var olmakla aynı mı yoksa ona ilave bir şeye mi işaret etmektedir?" sorusunu yöneltmektedir.<sup>26</sup> Basitlik tezini eleştirenlerden Duns Scotus da her formun (niteliğin) tanımının diğerinden farklı olduğuna dikkat çekerek, her yetkinliğin başkasına irca edilemeyen bir mahiyete sahip olduğunu savunur.<sup>27</sup> Bu yönüyle her sıfatın, onu diğerinden ayıran bir gerçekliği olmalıdır, yoksa sadece dilsel ve zihinsel birer ibare olarak kabul etmek gerekecektir. Hatta Scotus'a göre sıfatların söz konusu ayırımı sadece Tanrı'nın ilmiyle de sınırlı olamaz. Zira bunlar Tanrı'da var olan gerçek yetkinlikler olmalıdır, aksi halde sadece Tanrı'nın bilgisinde olmaları bir çelişki olacaktır.<sup>28</sup>

Sıfatların kavramsal içeriklerinin farklılığı gibi bunların referans düzlemleri de aynı olmayacağından birbirine indirgenemez. İlmin nesnesi aynı zamanda kudretin nesnesi veya kelâmın nesnesi olmayabilir. Tanrı bir şeyi bildiği halde onu yaratmayabilir veya kelâmıyla bildirmeyebilir. İrade sıfatının semantik içeriği ve konusunun bir şeyi

<sup>24</sup> Neseî'nin yaklaşımı için bkz. *Tabsiretü'l Edille*, C. 1, s. 266.

<sup>25</sup> Bu genel yaklaşım için bkz. Neseî, a.g.e., s. 268; Gazâlî, *el-İktisat*, s. 84-85; *el-Maksadü'l Esnâ*, s. 10; Sâbûnî, a.g.e., s. 73-74; Mâtürîdî, a.g.e., s. 58, 67-68.

<sup>26</sup> Gazâlî, *el-İktisat*, s. 85. Gazâlî'nin Tanrı'ya sıfat atfetmesinin gerekçeleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Abdurrahman Ebû Zeyd, *Al-Ghazali on Divine Predicates and Their Properties*, (Lahor: Ashraf Press, 1970), önsöz, s. xix-xx.

<sup>27</sup> Hoenen, a.g.e., s. 43.

<sup>28</sup> Hoenen, a.g.e., s. 43-44.

tercih edip belirlemek olduğu düşünöldüğünde, Gazâlî'nin işaret ettiği gibi, Tanrı'nın zatı tek başına bir şeyi tercih etmek için yeterli olmayacaktır. Zat gibi bilgi ve kudretin de nesnelere tercih etmede *eşit mesafede* oldukları düşünöldüğünde, irade gibi birden fazla nesne arasında tercihte bulunan bir sıfattan bahsetmek kaçınılmaz olmaktadır.<sup>29</sup> Bu sıfatın aynı zamanda gerçek, diğer sıfatlardan farklı ve Tanrı'nın zatıyla var olması kabul edilmediği takdirde sıfatların farklı nesnelere gerçekliğinden bahsetmek de mümkün olmayacaktır.<sup>30</sup>

Sıfatların hem birbiriyle hem de Tanrı'nın varlığıyla özdeş kabul edilmeleri daha önce Eşari'nin dikkat çektiği bir başka soruna da neden olmaktadır. Yani, Tanrı bir zat (kişi) olmanın ötesinde bir nitelik olmaktadır. Bu durumda ilim zattır veya Tanrıdır dediğimiz gibi Tanrı ilimdir demekte de bir sakınca olmayacaktır. Eşari sorunu şu şekilde ortaya koymaktadır: “Allah nefsiyle alim olursa, O'nun nefsi ilim olmuş olur, oysa Allah'ın bir sıfat olması imkânsızdır.”<sup>31</sup> Basitlik tezine yönelik benzer bir itiraz günümüzde Plantinga tarafından ileri sürölmüştür. Plantinga'ya göre de Tanrı'nın niteliklerinin hem birbirleri hem de Tanrı'yla özdeş olmaları durumunda, “Tanrı sadece bir niteliğe sahip olacak, dahası O bir nitelik olacaktır. Bu durumda da O bir zat değil, soyut bir kavram (ya da nitelik) olacaktır.”<sup>32</sup> Oysa Tanrı bir zat ise bir nitelik veya nitelik örneği yahut bir durum olamaz.<sup>33</sup> Aksine *zat olmak*, bilgi, güç, kasıt, eylem, dileme gibi niteliklerin kendisine dayandığı (kaim) bir varlık olmayı gerektirir.

Eğer sıfatlar Tanrı'dan ve birbirinden bağımsız soyut birer gerçekliğe sahip iseler, bu durumda basitlik tezinin iddiasında yer aldığı gibi, Tanrı bu niteliklere bağımlı olup, bunlarla sınırlanmış olmayacak mıdır? Bu durumda zat-sıfat ilişkisinde bir orta yoldan bahsetme imkânı var mıdır? Kanımca Ehl-i Sünnet geleneğinde kabul edilen

---

<sup>29</sup> Bkz. Gazâlî, *el-İktisat*, s. 65. Krş. Nesefî, a.g.e, s. 70; Mâtürîdî, a.g.e, s. 68.

<sup>30</sup> Mâtürîdî “Allah gerçek manada ‘alim’, ‘kâdir’, ‘hâlık’ olarak isimlendirilmiştir” derken, sıfatların ve onların müteallikâtlarının gerçekliğine vurgu yapmaktadır. (a.g.e, s. 67.) Aynı konuda Nesefî de “Allah'ın sıfatlarla nitelenmesi mecazî değil, hakikî manadadır” demektedir. (a.g.e., s. 261.)

<sup>31</sup> Eşa'rî, *el-Lum'a*, s. 14.

<sup>32</sup> Plantinga, a.g.e., s. 47.

<sup>33</sup> A.g.e., s. 55.

“sıfatlar ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır”<sup>34</sup> ilkesi bu sorunun orta yol çözümüne yönelik zorlu bir çabanın ifadesi gibi görünmektedir.

Sıfatların Tanrı’dan bağımsız gerçekliğe sahip olmamaları, diğer bir ifadeyle, ilâhî sıfatların Tanrı’nın zatıyla özdeş olmaması O’ndan ve birbirinden bağımsız var olacakları anlamına gelmemektedir. Tanrı’nın mahiyeti ve varlığı birbirinden bağımsız düşünülmediği gibi, Tanrı’nın sıfatlarının da birbirinden ve Tanrı’nın varlığından ayrı olarak var olduklarını düşünmek için bir neden yoktur. Leibniz’in “Tanrı’nın sıfatları sonsuzdur ancak bunların hiçbiri (tek başına) Tanrı’nın özünü tanımlamaz, çünkü O’nun özü O’na uyan tüm sıfatları kapsar”<sup>35</sup> sözüyle ifade ettiği gibi, Tanrı’nın hiçbir niteliği diğerinden bağımsız düşünülemediği gibi hiçbiri bir diğeri olmadan Tanrısal mahiyeti tanımlayamaz. Bu anlamda Tanrı’nın her şeyi bilmesi, gücünün her şeye yetmesi, hayat sahibi olması, dilemesi, adalet ve iyilik sahibi olması gibi teistik gelenekte Tanrı’nın bir “zat” (kişi) olmasına bağlı olarak yüklenen sıfatlar, Tanrı’nın zatından ayrı düşünülmediği gibi, birbirlerinden bağımsız da düşünülmemektedir. Kısacası Tanrı, zatı, mahiyeti ve sıfatlarıyla var olan bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu noktada ‘Ne olduğu’na veya ‘nasıl olduğu’na delalet eden hiçbir niteliğin düşünülmediği bir varlığın ‘Tanrı’ olup olmadığından bahsetme imkânı da olmayacaktır.<sup>36</sup>

Birinci bölümde ele alındığı gibi, anlam kelâmın aslî ögesi olduğundan, ilâhî kelâmın da aslî niteliğini oluşturmaktadır. Bu noktada kelâmın “anlam” boyutu ezeli ve özsel; zamansal düzlemde gerçekleşen dilsel boyutu da muhatapların varlığını öngörmesinden dolayı kontenjan olacaktır. Tanrı’nın nitelendiği herhangi bir sıfata varlıkları yaratmasından sonra sahip olduğunu düşünmek, O’nu sahip olmadığı yeni niteliklerle nitelemek anlamına gelecektir. Tanrı’nın “yaratıcı” olması yaratmadan sonra değil, aksine yaratmanın zorunlu koşulu olarak onu incelemelidir. Benzer şekilde Tanrı’nın kelâm sıfatına sahip olması da insanları yaratıp onlara hitap etmesiyle edindiği bir nitelik olarak düşünülemez. Bu anlamda kelâm sıfatı da tıpkı ‘ilim’, ‘kudret’ veya

<sup>34</sup> Bir ilke olarak kabul edilen bu ifade için bkz. Mâtürîdî, a.g.e., s. 72; Nesefî, a.g.e., s. 261; Sabunî, a.g.e., s. 74.

<sup>35</sup> Leibniz, Leibniz, *The Summa Rerum: Metaphysical Papers*, (1675–76), trc. G. H. R. Parkinson, (New York: Yale University Press, 1992), s. 68.

<sup>36</sup> Sıfatların zatta mevcut olmasının bir bağımlılık ve sınırlama anlamına gelmeyeceği konularında bkz. Amîdî *Gayetü’l Merâm*, s. 44; Râzî, *Metâlibü’l Aliye*, C. 3, s. 146. Krş. Plantinga, a.g.e., s. 52.

'irade' sıfatları gibi özsel/zorunlu olan, Tanrı'dan bağımsız düşünilemeyen ve Tanrı'nın da ondan mahrum olmayacağı sıfatlarından biri olarak kabul edilebilir. Tanrı'nın ezeli olarak yaratıcı olup evreni sonradan varetmesi gibi, kelâmın ezeliyetinin de Tanrı'nın, tarihin herhangi bir döneminde konuşmasıyla çeliştiği söylenemez. Tanrı'nın hitap etmesinin kelâm niteliğine sahip olmasını gerektirmesi O'nun tarihsel düzlemde hitap etmesini zorunlu kılmaz. Tanrı evreni hiç yaratmadığı halde, yaratıcılık sıfatından mahrum olmadığı gibi, insanlara hiç hitap etmediği varsayıldığında da kelâm sıfatından mahrum olması düşünülemez. Aksi halde sonradan böyle bir niteliği kazanmış olması söz konusu olacaktır. Bu da varlığı ve (özsel) sıfatları zorunlu olan Tanrı'nın ontolojik statüsüyle çelişecektir. Tanrı'nın sonradan özsel niteliklere sahip olmayacağı düşünüldüğünde, yaratıcı olması Tanrı'nın özsel (aynı zamanda fiili) sıfatlarından olduğu gibi kelâmı da özsel fiili sıfatlarından biri olarak kabul edilmelidir. Tanrı'nın kendisine hitap ettiği, kavrama yetisine sahip, özgürlük ve sorumluluk sahibi olan insana yol göstermesi, emir ve taleplerde bulunması vb. ancak konuşan bir varlık olmasıyla mümkün olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken ayırım, insana hitap etme gibi sonradan olan kontenjan bir durumun Tanrı'nın kelâm sıfatına sahip olmasını zorunlu kılması değildir. Aksine, Tanrı'nın kelâm sıfatına sahip olmasının insana hitap etme gibi bir durumu zorunlu olarak öncelemesidir.

Bu yönleriyle kelâm sıfatı diğer sıfatlara indirgenemez. Gazâlici bir yaklaşımla "ilim" sıfatının konusu bilinenler (malumat) ve kudret sıfatının da makdûrât olarak kabul edildiğinde, kelâmın ayrı mahiyetsel bir içeriği, yani konusu olmalıdır. İlâhî kelâmın mahiyeti konusunda bunun iradeye dayalı kasıtlarla belirlendiğine detaylıca yer vereceğimiz için burada üzerinde durmayacağız. Dolayısıyla kelâm sıfatı, tanımı, kavramsal içeriği ve konusuyla diğer sıfatlara indirgenmeyen, ancak onlardan ayrı var olması da düşünilemeyen bir sıfat statüsüne sahip olmaktadır. Daha önce değinildiği gibi, ilâhî sıfatlardan birinin varlığı düşünüldüğü halde özsel olan bir diğer sıfatın yokluğu düşünülemez. Sıfatların birbirini gerektirmesinin sınırı adeta tüm yetkin sıfatlara sahip olmakla son bulabilir. Leibniz'in dediği gibi: "Bir sıfat bir diğerine harika

(bir şekilde) yardım eder”<sup>37</sup> Örneğin konuşma niteliği bilgi niteliğinden ayrı bir niteliktir. Ancak bir kimse bilen/kavrayan bir varlık olmadan konuşma yetisine de sahip olamaz. Bu anlamda bir kimsenin konuşma yetisinin mahiyetini ve (doğruluk, kesinlik vb.) gücünü o kimsenin bilgisinin gücü belirleyecektir. Bu anlamda ezeli kelâmın dayanağının sonsuz bir ilim olması kaçınılmazdır. Bu konuya bir sonraki başlık olan “Tanrı’nın Bilgisi ve Kelâmı” konusunda tekrar döneceğiz.

Sıfatlar bağlamında düşünüldüğünde, Tanrı’nın, mutlak bilgi, kudret ve irade sahibi olmasıyla birlikte mutlak anlamda “iyi” bir varlık olması, “mütekellim” olmasının önkoşulu oluşturacaktır.<sup>38</sup> Kelâmın sözel formu olan bildirimsel (ihbarî) ifadeler göz önünde bulundurulduğunda, bu niteliklere mutlak anlamda sahip olmayan bir varlık, sözgelimi “gökleri, yeri ve bunların içindeki (her şeyi) altı günde yarattı” (25. Furkan, 59), iddiasında bulunamaz. Benzer şekilde, “inşai” ifadeler düşünüldüğünde, örneğin, insana sonsuz bir hayatı va’d eden bir varlığın -hiçbir mümkün dünyada sözünden caymayacak- mutlak anlamda “iyi” olması zorunlu olduğu gibi, sözünü yerine getirmesi için mutlak bilgi, güç ve irade sahibi olması da zorunludur.

İslâm kelâm geleneğinde, Allah’ın diğer sıfatlarını içerecek şekilde yedi tane zafî sıfatı öne çıkarılmıştır. Bunlar ilim, kudret, irade, hayat, sem’ (işitme), basar (görme) ve kelâm (konuşma) sıfatlarıdır. Bu sıfatlar Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer semavî dinlerde de genel olarak kabul edilen sıfatlardır. Bununla birlikte, İslâm kelâmında, kelâm sıfatına özel bir önemin atfedilse de Hıristiyan teolojisinde, Tanrı’nın görme, işitme ve konuşma (kelâm) gibi sıfatlarına ilim, kudret, irade, iyilik sıfatlarına yer verildiği gibi yer verildiği söylenemez. Görme ve işitme niteliklerini tartışma dışında bırakarak, özellikle İslâm kelâm düşüncesinde kelâm sıfatına yapılan vurgunun nedenlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

*Öncelikli neden* doğrudan Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. Çünkü Allah’a atfedilen bu sıfatlar ne Tanrı’dan ne de birbirinden bağımsız düşünülmemektedir. Buna göre, bir varlığın kişi ve hayat sahibi olduğu halde işitme, görme, konuşma gibi, bilinç sahibi varlıkların sahip olabilecekleri en üstün niteliklerden mahrum olması düşünülemez.

<sup>37</sup> Leibniz, a.g.e., s. 69.

<sup>38</sup> “İyi” nitelemesi; rahmet, adalet, mağfiret, cömertlik gibi birçok yetkin sıfatı içerecek şekilde geniş anlamıyla kullanılmıştır.



Cüveyni, Allah'ın “hayy olması, kelâm, işitme, görme niteliklerine sahip olmasını zorunlu kılar, bunların zıtları ile de vasıflanamaz”<sup>39</sup> ifadesiyle, ilâhî sıfatların birbirinden ayrı var olmadıklarına vurgu yaparken, hayat sahibi bir varlık için özsel olan bazı niteliklere dikkat çekmektedir. Nitekim Gazâlî'ye göre, “sonradanlığa (*hüduş*) delâlet etmediği ve [diğer] sıfatlarıyla çelişmediği müddetçe; varlıklar için geçerli olan [üstün niteliklerin] Allah için de geçerli” olmasında bir sakınca yoktur.<sup>40</sup>

Kelâm sıfatının İslâm kelâmında önemli bir yer almasının diğerk bir nedeni de İslâmın bir din olarak kelâma (ihbâra) dayalı bir din olmasıdır. İzutsu'nun ifadesiyle “İslâm Allah konuştuğu zaman var olmuştur.”<sup>41</sup> Bu Allah'ın Kur'an'ı önermesel bir formda vahyetmesinin doğal bir sonucu gibi görünmektedir. Öyle ki, İslâm'da “Kur'an”, “Kelâmullah”, yani Allah'ın Kelâmı olarak isimlendirilmiştir. Üçüncü bir neden “Halku'l-Kur'an” tartışmalarıdır.<sup>42</sup> Bu konulara yeri geldikçe değinilecektir.

## 2. 2. Kelâm ve Müttekellim İlişkisi

İlâhî Kelâm'ın mahiyetinden bahsetmek, Tanrı'nın mahiyetini anlamaya bağlı olduğundan, önceki başlıkta Tanrı'nın mahiyeti bağlamında Kelâm sıfatının ontolojik statüsünü belirlemeye çalıştık. Bu anlamda İlâhî kelâmın mahiyeti hakkında konuşmak aynı zamanda müttekellim (konuşur) olmanın zorunlu ve yeterli ön koşullarını ortaya koymayı da gerektirir. Konuşmanın ‘ben’ bilincine sahip özgür eylemlerde bulunan failer arasında gerçekleşen bir eylem olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu koşulları belirlemenin en geçerli yollarından biri “*zat*” (kişi) kavramının tahlili ile

---

<sup>39</sup> Cüveyni, a.g.e., s. 124.

<sup>40</sup> Gazâlî, *el-İktisat*, s. 41.

<sup>41</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara: Kevser Yay., trsz.), s. 143.

<sup>42</sup> Halk'ul Kur'an sorununun, İslâm'ın Tanrı tasavvuruyla; O'na yüklenen sıfatlar ve bunların hükümleriyle yakından ilişkisi vardır. Sorunun metafizik boyutunu göz ardı ederek konuyu sadece siyasi ve sosyal olaylarla ilişkilendirmek, sorunun mahiyetini anlamaktan uzaklaştırdığı gibi tarihte düşüncenin gelişim faktörlerini göz ardı etmek anlamına da gelecektir. Bu noktada, Wolfson gibi şarkiyatçıların kelâm sıfatıyla birlikte tüm sıfatlarla ilgili ilk dönem İslâm düşüncesinde ortaya çıkan tartışmaları Yahudi-Hıristiyan gelenekleriyle ilişkilendirmesinin yeterince subjektif yargılara dayandığı görülmektedir. Şüphesiz İslâm kelâmındaki tartışmalarda farklı kültür ve inançların rolleri olabilir, ancak bu durum, sorunların mahiyetlerinin ve çözüm şekillerinin İslâm'ın kendi kaynakları, öğretileri ve itikat esasları çerçevesinde şekillendiğini inkâr etmeyi gerektirmez. İlgili konu ve değerlendirmeleri için bkz. Austryn H. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi kelâmı*, trc. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi, 2001) s. 85–105, 156, 179–181.

mümkün olabilir. Böyle bir analizin hem Tanrı ile beşer kelâmının ontolojik ve mahiyetsel ayırımlarını ortaya koymada hem de ilâhî kelâmın beşeri düzlemde gerçekleşmesinin ortak şartlarını açıklamada yardımcı olacağı beklenebilir.

Bu durumda evvela, “zat” olmanın ayırıcı nitelikleri ile konuşmayı kişilere atfetmenin gerekçelerinden kısaca bahsetmek uygun olacaktır.

Zat olmanın karakteristik özelliklerinden biri öz bilinçlilik diyebileceğimiz ‘ben bilinci’dir. ‘Ben bilinci’ başka benliklerin ve diğer varlıkların bilincine sahip olmayı da içerir. Gazâlî hayat sahibi kişi olmayı tanımlarken; “kendi nefsinin bilincinde olup, zatını (kendisini) ve başkalarını bilen demektir” ifadesini kullanır.<sup>43</sup> Ben bilinci kendi bireyselliğinin farkındalığıyla kendisini başkalarından ayırmayı gerektirdiğinden, eylem ve kararlarında başka kimselere tümüyle bağımlı olmayı dışlar. Bu yönleriyle zat (kişi) olmak, özgür eylemlerde bulunan, yaptığı eylemlerin ne anlama geldiğini bilen ve bunların sorumluluk bilincine sahip *özerk bireyler* olmayı gerektirir. Gleeson başkalarından ayrı olarak kişinin, “kendi ayrıcalığı ve ayrımlarıyla varlığına referansta bulunulabilmesi”<sup>44</sup> sözüyle kişi olmanın özerk olma yönünü değinmektedir. Swinburne’e göre de kişi olmak: “Hayatı, düşünce ve edimleri kendisine ait olup, başkalarına bağımlı olmamayı ve bunların sürekliliğine sahip olmayı gerektirir.”<sup>45</sup>

‘Zat’ olmak ile kelâm ilişkisine baktığımızda, zat olmak konuşur olmanın önkoşulu olmaktadır. Dolayısıyla konuşma özgür faillerin sahip olduğu kasıtlı en temel edim olarak görülebilir. Bu açıdan Swinburne, kişi tanımının “dili iletişimde veya öznel düşünüşte kullanabilen kimseler” için geçerli olduğunu; bu kimselerin dili iddialarda bulunmak, görüş ileri sürmek, hükümler vermek, ahlâki değerlendirmelerde bulunmak gibi çok amaçlı olarak kullandıklarına dikkat çeker.<sup>46</sup> Bu noktada salt algısal düzeyde bilince sahip bir varlığın çeşitli davranışlar sergilemesi söz konusu olsa da konuşma edimlerini gerçekleştirmesinden bahsedilemez. Çünkü konuşmayı gerçekleştirecek bir

---

<sup>43</sup> Gazâlî, *El-İktisat*, s. 65.

<sup>44</sup> Gerald Gleeson, “Speaking of Persons Human and Divine”, *Sophia*, 4 (2004), s. 49. Fârâbî insanın konuşan, rasyonel (*en-Natık*) bir varlık olma niteliğine “kendisinin altında veya üstünde olan herhangi bir şeyin ne maddesi olur ne de hizmetinde olur, aksine natikiyetiyle birçok şeyi hizmetine koyar” sözleriyle değinmektedir. Fârâbî, *Es-Siyasetü’l Medeniyye*, s. 185.

<sup>45</sup> *The Christian God*, s. 286–87.

<sup>46</sup> Swinburne, *The Coherence*, s. 103.

bilinç düzeyi kavramsal/önermesel tutumlar sergilemeyi gerektirir. Gazâlî, “hayvanların kavrayışı, varlıkla doğrudan teması gerektirdiğinden, en alt düzeyde algısal bir kavrayıştır”,<sup>47</sup> derken, konuşmanın böyle bir algısal düzeyi aşması gerektiğine işaret etmektedir. İnsanın tüm bilinçli davranışları kasıt ve niyet taşıyor olsa da konuşma, yapılan eylemin kastını açıkça bildirme gibi bir ayrıcalığa sahiptir. Davranışlarda her zaman açıkça anlaşılma imkânı olmayan kastın (niyetin) konuşma ile önermesel formda dile getirme imkânı söz konusudur. Bu durum, ilâhî kelâm için de geçerli görünmektedir. Tanrı’nın evrendeki yaratma edimleriyle –teleolojik anlamda- belli kasıtlara sahip olduğu rasyonel bazı çıkarımlarla da desteklenebilir. Ancak yaratma ve eylemlerinin amacını, yani kasıtlarını önermesel formda açıkça bildirmesi ve başka bilinç sahipleriyle bunları doğrudan paylaşması ancak kelâmı söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle hitapta bulunması Tanrı’nın kasıtlarını önermesel formda açığa vurmaya demektir.

Tanrı’nın ‘zat’ olması bazı noktalarda tartışma konusu olmuştur.<sup>48</sup> Thomas Tracy bu tartışmaların içeriğini şöyle özetler: “Tanrı’nın zamansız-mekânsız olması, maddi bir varlık olmaması, ezeliyeti vb. nitelikleri ilk bakışta kasıtlılık edimlerinde bulunan “fail” biri olmasıyla çelişir gibi gözükmektedir.”<sup>49</sup> Tanrı’ya mahiyetinin zorunlu kıldığı “ilim” “kudret” “irade” gibi ezeli bazı sıfatlar yüklemek baştan itibaren O’nu bir “zat” olarak kabul etmektir. Bu durumda Tanrı’nın ‘kişi’ olması ile insanın ‘kişi’ olmasının semantik ortak zemini ile birlikte, bu iki varlığın ayırımlarını da ortaya koymak gerekmektedir. Bu aşamada ilkin şu sorunun cevaplanması gerekebilir: Tanrı’nın bir kişi olarak konuşması ile insanın bir kişi olarak konuşması aynı şekilde anlaşılabilir mi? “Tanrı bir kişidir” veya “Tanrı konuşan bir kişidir” dediğimizde bu “Ahmet bir kişidir” veya “Ahmet konuşan biridir” önermeleriyle aynı semantik içeriğe mi sahiptir?

---

<sup>47</sup> *Şerhü'l Esmâ*, s. 17.

<sup>48</sup> İlgili tartışmalar için bkz. Helm, Paul, *Eternal God: A Study of God Without Time*, (Oxford: Clarendon Press, 1988). s. 57; Bertocci, Peter A., “The Person God is”, *Talk of God, Royal Institute of Philosophical Lectures, 1967-1968*, (London: Macmillan & Co. Ltd. 1969), s. 204; Swinburne, *The Coherence*, s. 302–303; Helm, *The Providence of God Contours of Christian Theology*, (Illions: Inter Varsity Press: Downers Grove, 1993), s. 35.

<sup>49</sup> Thomas F. Tracy, “Divine Action”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Phillip L. Quinn, Charles Taliaferro, (Oxford: Blackwell Publishing, 1997), s. 299.

Aquinasçı yaklaşımda Tanrı'ya atfettiğimiz nitelikler sadece insanın zihnine ve diline ait olup, Tanrı'da bu kavramsal ayrıştırmaya karşılık gelecek gerçek nitelikler bulunmamaktadır.<sup>50</sup> Bu yaklaşım aslında ilâhî basitlik anlayışının kaçınılmaz bir sonucu gibi görünmektedir. Zira daha önce değindiğimiz gibi, bütün ilâhî sıfatlar zatla özdeş görüldüğünde, “Tanrı'nın tüm yetkinlikleri yaratılmış bir zihinde tek kavramla temsil edilemez.”<sup>51</sup> Bu durumda Tanrı'ya atfettiğimiz nitelikler sadece zihnimize ve dilimize ait olup, Tanrı hakkında gerçek bir referansa sahip değillerse bunlar boş nitelemeler olmayacak mıdır? Aquinas bu tür bir agnostizmden sakınmak için analogik niteleme yöntemini orta bir yol olarak görmektedir. Buna göre Tanrı'ya yüklediğimiz nitelikler *aynı anlamda* kullanılsa da tamamen farklı anlamda kullanılıyor da değildir. Diğer bir deyişle analogik yöntem bir nitelemenin “ne tamamen tekanlamlı (univocal) ne de bütünüyle çokanlamlı/müphem (equivocal)”<sup>52</sup> olarak kullanıldığı anlamına gelmektedir. Bunun gerekçesi Tanrı'ya atfettiğimiz niteliklere ilişkin kavramları varlıklardan edindiğimiz için bunlarla Tanrı'yı niteledimiz her seferinde bir tür eksikliğin söz konusu olmasıdır. Bunu telafi etmek için Turan Koç'un dediği gibi, “analogik dil kuramı birbirinden büsbütün farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin, aynı değil, ama analogik olarak, öteki varlıklarla ilgisi olacak şekilde kullanılabileceğini savunmaktadır.”<sup>53</sup> İlk bakışta analogik yaklaşımın agnostisizmden korunmak ve antorpomorfizme düşmemek gibi bir kaygıdan hareket ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bunu ne kadar başardığı tartışmaya açık görünmektedir. Bu bağlamda analogik dil, statüsünün belirsizliği, bir kavramın eş anlamlı mı yoksa farklı anlamda mı kullanıldığı noktalarındaki kapalılığıyla eleştirilmiştir.<sup>54</sup> Bu noktada analogik dil sınırlı bir şekilde kabul edilse de Tanrı hakkında tutarlı olarak konuşmanın imkânından bahsetmek için kullandığımız terimlerin/kavramların semantik bir örtüşümünü kabul etmek kaçınılmaz görünmektedir. Reçber'in de işaret ettiği gibi,

---

<sup>50</sup> Bkz. Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, s. 231-232.

<sup>51</sup> Aquinas, a.g.e., s. 236.

<sup>52</sup> A.g.e., s. 225.

<sup>53</sup> Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayınları, 1995), s. 69.

<sup>54</sup> İlgili eleştiri ve değerlendirmeler için bkz. Reçber, a.g.e., s. 56-59; Koç, a.g.e., s. 65-88; Alston, “Divine Human Action”, *Divine Human Action Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas V. Morris, (London: Cornell University Press, 1988.), s. 258-59.

Her hâlükârda, Tanrı kavramının realist bir açıdan irdelenişi, bu yaklaşımlardan hangisi tercih edilirse edilsin, gerçekçi bir anlamsal (semantik) sürekliliği kaçınılmaz bulacaktır. Yani, Tanrı'yı nitelerken kullandığımız niteliklerin kavramsal içeriği ile bu nitelikleri diğer varlıklar için kullandığımız kavramsal içerik arasında anlamsal (kısmî de olsa) bir örtüşüm veya sürekliliğin olması gerekir. Örneğin, “Tanrı her şeyi bilendir” dediğimizde ‘bilmek’ sözcüğünün kullanımı ile “insan bilendir” dediğimizdeki kullanımı arasında gerek içlemsel ve gerekse kaplamsal farklılıkların olması son derece doğaldır. Yani, Tanrı'nın bilgisinin gerek anlamının nasıllığı ve gerekse neleri içerdiğinin insan bilgisininkinden farklı olduğu veya olması gerektiği kabul edilmelidir. Ancak ‘bilmek’ kavramıyla dile getirilen ve bu kavramın özdeşliğini sağlayan, deyim yerindeyse, anlamsal çekirdeğin her iki durumda da aynı kalması kaçınılmaz olacaktır. Aksi takdirde, “Tanrı her şeyi bilendir” biçimindeki bir önermeyle ne kastedildiği ve hatta bir şeyin kastedilip edilmediği belirsiz kalacaktır.<sup>55</sup>

O halde; Tanrı ve insan kelâmından bahsedildiğinde, her iki varlık için de geçerli olacak asgari bir anlam sürekliliğini kabul etmek Tanrı'nın kelâmından bahsetmenin ilk şartı olarak kabul edilebilir. Aksi halde, Stump ve Kretzmann'ın haklı olarak değindikleri gibi, “sadece katı agnostik bir tutum yaratıklara yüklenen normal terimlerin Tanrı için tamamen farklı anlamda kullanılması gerektiğini savunabilir.”<sup>56</sup>

Öbür taraftan semantik özdeşlik veya anlam ortaklığı Tanrı ile insan arasında bir mahiyet ortaklığının olduğu anlamına da gelmemelidir. Gazâlî'nin ifadesiyle Tanrı'nın sıfatlarından bahsetmek için insan “bir misal olabilir ama O'na denk (*misl*) olamaz.”<sup>57</sup> Tanrı'nın ontolojik statünün farklılığı ve beşeri yetilerimizin Tanrı'yı (Tanrı olarak) kavrama imkânı noktasındaki sınırlılık ve yetersizliği baştan kabul edilebilir. Dolayısıyla Tanrı'dan “konuşan bir zat” olarak bahsedildiğinde, insan ile Tanrı'nın ontolojik farkları da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yüzden Ehl-i Sünnet kelâmcıları Tanrı'nın mahiyet ve sıfatlarından bahsederken, bunların gerçek bir niteleme olduğunu kabul etmekle birlikte, Tanrı ile insanın ontolojik ayrımlarını da sürekli göz önünde bulundurarak, bir teşbih-tenzih dengesini gözetmeye önem vermişlerdir. Sıfatların gerçekliği konusunda Mâtürîdî, “Allah *gerçek anlamda* alim, kâdir, hâlık olarak

<sup>55</sup> M. Sait Reçber, a.g.e., s. 61.

<sup>56</sup> Eleonore Stump and Norman Kretzmann, “Eternity, Awareness and Action”, *Faith and Philosophy*, s. 468-469.

<sup>57</sup> Gazâlî, “*el-Madnûn, bihî, alâ Gayri Ehlihî*”, *Mecmûatü Resâilî'l-İmâmi'l-Gazâlî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, trsz.) s. 93.

vasıflandırılmıştır”<sup>58</sup>, derken Tanrısal ontolojik statüsünü göz önünde bulundurmaktadır. İlâhî sıfatlardan bahsederken, “Teşbihten sakınmak için başka varlıklar gibi değil” ilavesinde bulunmak gerektiğini söyleyemekte de tenzih dengesini gözetmektedir.<sup>59</sup> Kanımca İslâm kelâm geleneğinde yaygın olarak kabul edilen teşbih-tenzih dengesinde teşbih salt bir benzetme ifade etmekten çok, insana ve Tanrı’ya yüklenen niteliklerin ortak semantik düzleminin gerekliliğini ifade etmektedir. Tenzih ise, Tanrı’nın ontolojik statüsü ve mahiyetinin biricikliğinden hareketle benzersizliğini korumayı hedeflemektedir. Bu yolla bir yandan katı bir agnostisizimden sakınılmaya çalışılırken, diğer yandan antropomorfizme de düşülmemeye çalışılmıştır. Ancak bu yaklaşımların ne kadar başarılı olduğu daha geniş araştırma ve tartışmaların konusu olabilir.

Bu bağlamda Alston, Tanrı’nın maddi olmayıp sınırsız olmasına karşın fail bir ‘zat’ olduğunu ve insana uygulanan kavramların Tanrı için de kullanılabileceğini savunur. Alston’a göre insanın fail olma modeli –küçük bazı düzeltmelerle- Tanrı’nın fail olma modeli için de geçerli olabilir. Diğer bir ifadeyle her iki varlığa yüklediğimiz nitelikler kısmi eş anlamlılıkla savunulabilir.<sup>60</sup> Alston’un bu yaklaşımı göz önünde alındığında, fail olmanın aslî unsurları ile tamamlayıcı unsurları arasında bir ayırım yapılmalıdır. Bu anlamda ‘zat’ olmak için kasıt ve niyetlere sahip olmak ve kastını bir başkasına iletmek aslî unsur iken, bedenli olması, kelâm için zorunlu değildir. Alston kısmi eş anlamlılık yaklaşımından hareketle “God’s Action in the World” adlı makalesinde Tanrı ve insanın ‘zat’ ve ‘fail’ olmalarına ilişkin şu açıklamaları yapar:

Tanrı’nın literal anlamda kişisel bir fail olduğunu söylüyorum. ‘Fail kişi’ ile bilgi ışığı altında amaçlarına ulaşmak için edimlerde bulunan, edimleri (zihinsel) tutumlarını açıklayıcı olup, standartların ve ilkelerin rehberliğiyle yönlenen, başka fail kişilerle iletişimde bulunarak, diğer kişisel ilişki formlarını geliştiren kimseleri kastediyorum. Tanrı’nın *literal olarak* bilgi ve amaçların ışığı altında edimde bulunduğunu söylemekle bilgi, kasıt ve diğer psikolojik durum ve süreçlerin Tanrı’da gerçekleşmelerinin insanda gerçekleşmeleriyle aynı olduğunu kastetmiyorum. Tanrı’nın bir şeyi kastedip niyetlenmesi, insanın bir şeyleri kastedip niyetlenmesinden şüphe götürmez bir şekilde ve köklü olarak ayrılmaktadır. Ancak bunlar (yine de) ilâhî –beşeri mesafe karşı karşıya getirildiğinde, ‘bilme’ ve ‘niyet’

<sup>58</sup> Mâtürîdî, a.g.e., s. 67, 57

<sup>59</sup> A.g.e., s. 57. Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet’in genel yaklaşımını yansıtan bir yaklaşımla teşbihle tenzihin sürekli birlikte bulunması gerektiğine dikkât çeker. Bkz., a.g.e., s. 119.

<sup>60</sup> Bkz. Alston, “Divine and Human Action”, s. 257–58.

gibi terimlerin temel anlamlarıyla yeterince uyumlu olacaktır. Örneğin, İlâhî ve beşeri mahiyetlerin köklü farklarına rağmen, bir niyetin varlığı (onu gerçekleştirme gücüyle birlikte) her iki durumda da aynı türden sonuçlara sahip olacaktır.<sup>61</sup>

Tanrı'nın zamansız, mekânsız, maddi ve bedensel bir varlık olmaması O'nun zat olması ve konuşma edimlerinde bulunması için bir engel teşkil eder mi? Bu soruya cevap olması noktasında, Peter Carruthers'in hayvan ve insan kavrayışı ve fiilleri için geliştirdiği şemayı Alston'un işlevsel niteleme yöntemiyle uzlaştırarak belli bir ölçüde Tanrı için uygulanabilir olduğunu göstermeye çalışacağız.<sup>62</sup>

Carruthers'in modeli:



Carruthers makalesinde, şemada da görüldüğü gibi, konuşma düzeyinde bir düşüncenin kavramsal ve ayırıcı olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmakta ve bunların hayvansal algı ve bilinç düzeyinde yetersiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Modelin ikinci aşamasında, inanç, talep gibi kastî zihinsel tutumların eylemi önceleyen bir işlevi söz konusudur.<sup>63</sup> Bu modelden hareketle beşeri konuşma

<sup>61</sup> W.P. Alston, "God's Action in the World", *Essays on the Divine Nature and Human Language*, (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1989), s. 198. Ayrıca Alston'ın Tanrı'nın "zat" olması ve zatî niteliklerin analogik veya literal olarak atfı noktasındaki diğer değerlendirmeleri için bkz. "Divine Action: Shadow or Substance", *The God Who Acts*, ed. Thomas F. Tracy, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994), s.41-46.

<sup>62</sup> İşlevselci niteleme yönteminde asıl olan bir sistem veya mekanizma içinde bir işlevin yerine getirilmesidir. Alston, sistem ve mekanizmanın 'fail'e aktarılmakla onun eylemleri için de uygulanabilir olduğunu savunmaktadır. (Bkz. Alston, "Functionalism and Theological Language", *American Philosophical Quarterly*, 22 (1985), s. 64-80. Krş. Alston, "Divine and Human Action", s. 264-266

<sup>63</sup> Model ve açıklamalar için bkz. Peter Carruthers, "On Being Simple Minded", *American Philosophical Quarterly*, 41 (2004), s. 6-7. vd.

düzeinden daha yüksek bir kelâmın imkânını daha üst düzey bir bilinç düzeyini temel olarak göstermenin mümkün olduğunu düşünuyoruz:

→ bilgi  
↑ ↓  
*İlâhi düzlem* (bilgi) → irade (kasıt) → eylem şeması.

Bu aşama algı ve bedene ihtiyaç duymayan, –daha basit- üst düzey bilişsel varlık aşaması olmaktadır. Böyle bir modelden hareketle beşeri bilinç aşaması ile ilâhî bilinç aşamasının ortak ve farklı noktalarından bahsedilebilir. Her iki aşamada da kişisel niteliklere sahip olmanın tüm özelliklerini taşıyan, kasıtlı eylemler gerçekleştiren bir zihinsel düzey söz konusudur. Algısal-davranışsal aşamada bilinç, yaptıklarını anlamlandırma düzeyine sahip değildir. Dolayısıyla konuşma ve konuştuklarının sorumluluklarını yüklenme mümkün olmamaktadır. Son iki aşamada ise bir eylemde bulunmak bunun ne anlama geldiğinin bilincini de içermektedir. Bu aşamada eylemler artık bilinçli, kasıtlı ve değer yüklüdür. Bu bilinç düzeyindeki varlıklar konuştuklarında artık sadece fiziksel birer ses ve hareketlerde bulunmamakta, kelime ve sözlere kasıt ve niyetlerle anlam yüklemektedirler. Konuşmanın normatif boyutunu da burada aramak gerekmektedir. Normatif boyut, konuşmayı dilsel boyutla açıklamaya çalışanların iddialarının aksine, konuşma yetisine sahip varlıkların bilişsel, ahlâkî yapıları ile niyetli tercihlerinde ve buna göre konuşmalarında aranmalıdır. Söz konusu normatif düzey Wolterstorff’un haklı olarak değindiği gibi, dilin sosyal ve kurumsal bir yapı olmasını aşan boyuttur. Bir söz edimini icra etmeyi; belli bir sosyal durumu, normatif bir bakışı, belli türden hak ve yükümlülükleri edinmekle açıklayan Wolterstorff şunları söyler: “bizi hayvanlardan ayıran şey, bizim Tanrı ile birlikte ahlâki bir toplum olmamıza rağmen, onların böyle olmamalarıdır...”<sup>64</sup> Yine konuşmanın normatif boyutu ahlâkî varlıklara has olmasından hareketle “ sözlü hitap, cevap verme Tanrı’ya ve insana hastır” demektedir.<sup>65</sup> Modelin son iki aşamasında Tanrı ile insan “zat” olmanın niteliklerini taşıyalar da bu aynı ontolojik statüyü ve mahiyeti paylaştıkları anlamına

<sup>64</sup> Nicholas Wolterstorff, “Why Animal Don’t Speak?”, *Faith and Philosophy*, 4 (1996), s. 475.

<sup>65</sup> A.g.m., s. 473.



gelmemektedir. Râzî'nin dediği gibi, “Allah’ın mahiyeti, altında şahısların bulunduğu bir cins olmadığından,” biriciktir.<sup>66</sup>

Modeli biraz açtığımızda, bir takım sonuçlara daha açık bir şekilde ulaşmamız mümkün görünmektedir. Örneğin, algısal bilinç düzeyindeki zihinsel bir yapıya sahip olan bir varlık, kavramsal bir düşünme düzeyine sahip olmayacağından, bazı davranışlar sergilemekle birlikte sorumluluk, görev, toplumsallık gibi farklı boyutları beraberinde getiren karmaşık konuşma edimlerinde bulunamayacaktır. Beşeri bilinç düzeyinde varlıkla doğrudan teması gerektiren algısal biliş düzeyini aşan rasyonel edimler söz konusudur. Bu aşamada varlığı bilmek ve tanımlamak için şeylerin dışsal gerçekliklerinin her zaman hazır olmaları zorunlu değildir. Bu kavramsal ve önermesel düzeydir. Bu aşamada Swinburne’ün yerinde tespitiyle davranışların bize sunmadığı bir önermesel ayrıştırma söz konusudur. Bu da ancak dili kullanabilen varlıklar için geçerlidir. Bu zihinsel aşamadaki varlıklar birbirlerini anladıkları gibi kendilerinden daha üst ve alt düzeyde olan varlıkları da soyutlama ve kavramlaştırma gibi zihinsel etkinliklerle anlayabilirler.

Üçüncü aşamada modelin, birinci ve ikinci aşamalarda olandan çok daha köklü değişimlere uğradığı görülmektedir. Bu aşamada ilk ikisinden farklı olarak, bedensel ve algısal araçlara ihtiyaç duymayan *doğrudan* bilgi ve iradesine dayalı olarak kasıtlı fiillerde bulunan bir varlık düzeyi söz konusudur. İlk bakışta bedensiz bir varlığın “zat” olması uygun karşılanmayabilir. Bu durumda “zat” olmanın aslî unsurlarının, ikincil olanlardan ayırıt edilmesi önem kazanmaktadır. Modelden hareket ettiğimizde, ben bilincine sahip olup, yaptıkları edimlerin bilincinde olan, eylemleri rasyonel ve kastî bir temele dayanan bilgi ve irade sahibi varlıkların “zat” tanımına dâhil olduğu görülebilir. Model biraz daha genişletilip örneğin, bilgisayar modeli eklenecek olsa, bilgisayarın bilgi ve bilince ait birçok faaliyeti yaptığı halde “zat” olmak için yeterli şartlara sahip olmadığı anlaşılacaktır. Eğer bilgisayar da kendilik (ben) bilincine, (başka varlıkların farkındalığını da içermek üzere) bilinçli zihinsel tutumlara, yaptıklarını anlamlandırma ve eylemlerinde rasyonel gerekçelere sahip olma gibi özellikleri taşımış olsa, ona da ‘kişi’ demekte bir sakınca olmayacaktır. Bu anlamda bizim gibi bir bedene sahip

---

<sup>66</sup> Râzî, a.g.e., s. 133.

olmaması bunun için bir engel teşkil etmeyecektir. Tieszen'in dediği gibi, “insan ile bilgisayarın farkı: bilgisayarda eksik olan öge, insan bilincinin temel özelliği olan bilinçlilik, ifadelerin anlamlarıyla olan tecrübî ilişkisidir.”<sup>67</sup> Bu halde maddi bir varlığa sahip olmadığı halde ‘zat’ olmanın tüm niteliklerine sahip bir varlığı düşünmekte mantıksal bir imkânsızlık görünmemektedir. Swinburne, “bedene sahip olmadığı halde kişisel niteliklere sahip bir varlığın olması mantıksal imkân dışında değildir” ifadesiyle buna değinmektedir.<sup>68</sup> Bu noktada Swinburne daha kapsayıcı bir “kişi” tanımı yapar: “Düşünen, yüksek ihtimalle konuşabilen, ahlâkî yargılarda bulunabilen, ‘bunu’ değil ‘şunu’ talep edebilen, şeyleri bilerek; ‘şunu’ değil, ‘bunu’ isteyen, ancak bedenli olmayan varlıklardan bahsedilebilir.”<sup>69</sup>

Tanrı'nın bizimle aynı zamansal, mekânsal ve maddi düzlemi paylaşmaması, “zat” olarak tanımlanmasına ve insana uygulanan birçok kavramın onun hakkında kullanılmasına engel değildir. Ancak aynı şekilde Tanrı mutlak anlamda bizden farklı bir “zat” olacaktır. O'nun zat olması zorunlu, kendinden ve ezelidir.

Tanrı-insan ilişkisinin kişisel karakterli olması diğer taraftan insanın ilâhî kelâma muhatap olmasının gereklilik şartlarını da içermektedir. Bu anlamda insan özgür bir iradeye sahip olduğu gibi, kararlarını verebilen ve hitabı kavrayacak bir biliş düzeyine de sahip olmalıdır. Bu anlamda ilâhî hitabın diğer şartlarını da bir araya getirdiğimizde; i- mütekellim (Tanrı) ii- muhatab (insan) iii- mesaj ve iv- mesajın iletildiği herhangi bir iletişim aracı (çoğunlukla bir doğal dil) hitabın tamamlayıcı unsurlarını oluşturacaklardır. Ancak Tanrı'nın ontolojik statüsünün ayrıcalığı ilâhî hitaba daha özel bazı şartların eklenmesini de gerektirmektedir. Tanrı'nın sıradan herhangi bir insanla konuşmaması ve hitabı için belli niteliklere sahip elçiler seçmesi bu şartlardan sadece biri olarak düşünülebilir.

Sonuç olarak, Tanrı ile insanın ilişkisini belirleyen “zat” olma niteliklerine sahip olmalarıdır. Helm'in ifadesiyle “eğer Tanrı ile insan arasında bir ilişkiden bahsedilecekse, gerçekten bu kişisel karakterli olmalıdır. Bu durumda her ikisi de

---

<sup>67</sup> Richard Tieszen, “Intuitionism, Meaning Theory and Cognition”, *History and Philosophy of Logic*, 21 (2000), s. 189.

<sup>68</sup> *The Christian God*, s. 107.

<sup>69</sup> *The Coherence*, s. 204.

belirlenimsiz olarak özgür olmalıdırlar; hiçbirini bir diğeri zorlamamalıdır. Sadece bu şartlar altında gerçek bir diyalogdan bahsedilebilir ve Tanrı tarafından ibadete gerçek cevaplar verilebilir.”<sup>70</sup> Bu durumda “kişi” niteliklerine sahip olarak insanın da ilâhî hitabı alma ve anlamının tüm şartlarına sahip olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

Şimdiye kadar yaptığımız açıklamaların ışığında şunu söylemekte bir sakınca olmayacaktır: kelâm (konuşma) “zat” olmanın, özsel, ayırıcı en temel niteliklerinden biridir. Nitekim insanın tanımında türsel özelliği olan canlılığına (hayvaniyet) ayırıcı niteliği olan konuşması/düşünmesinin eklenmesiyle varılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında konuşan olma niteliğinden mahrum olmak ‘kişi’ olmaktan dolayısıyla (insan açısından) insan olma ayrıcalığına sahip olmaktan da mahrum olmak anlamına gelecektir. Tanrı için de kelâm sıfatı, özsel, ayırıcı ve Tanrı’nın onsuz düşünülmemeyeceği bir nitelik olarak alınabilir. Deyim yerindeyse, Tanrısallık kelâmsız düşünülemez. Yani Tanrı tanımının zorunlu olarak içerdiği, ilâhlık, rablık, hükümlanlık gibi nitelikleri kelâm sıfatı olmaksızın düşünmek mümkün görünmemektedir.

Konuşan kişinin bilişsel ve iradî tutumlarının kaynaklık ettiği kasıt ve niyetler konuşmanın diğer tüm özelliklerini önceleyen özsel niteliğini oluşturmaktadır. Bu durumda “kişi olmak”, Tanrı’yla insanın birbirini anlama ve iletişimde bulunma imkânının ortak zeminini oluşturacaktır. Bununla birlikte Tanrı, insandan ontolojik olarak köklü bir şekilde farklı olduğu gibi, kelâmı da zorunlu olarak farklı bir mahiyete sahip olmalıdır. Bu durumda Tanrı-insan iletişimi nasıl olabilir? Elbette Tanrı’nın insanla konuşması iki insanın birbiriyle konuşması şeklinde olmayacaktır. Diğer taraftan, sosyal vb. statü farklılığından kaynaklanan, memur-amir ilişkisi veya yönetenle yönetilen ilişkisindeki beşeri bir durum ve ilişki türlerinden de bütünüyle ayrı olmalıdır.<sup>71</sup>

Tanrı-insan ilişkisi, temelde Yaratan’la yaratılan, Rab ile kul ilişkisi şeklinde asimetriktir. Bu anlamda Tanrı’nın insanla konuşmasını, gerçekte “iletişim” olarak nitelemekten çok, Tanrı’nın insana hitabından bahsetmek ve bunu “İlâhî hitap” veya “ilâhî söz” olarak nitelemek daha isabetli görünmektedir. Şüphesiz (başta Kur’an olmak

---

<sup>70</sup> Helm, *The Providence of God*, s. 47.

<sup>71</sup> Krş. Helm, a.g.e., s. 47-48.

üzere) kutsal kitaplarda Tanrı'nın peygamberleriyle yaptığı diyalog örneklerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte, bu diyalogların özel statüsü, herhangi bir insanın istediği takdirde Tanrı ile böyle bir iletişime geçme şansının olmaması söz konusu hitabın genel anlamda “diyalog” olarak adlandırılmasına engeldir. Buna bağlı olarak Tanrı'nın hitabına insanın herhangi bir şekilde müdahale edememesi ve temelde ilâhî irade ile belirlenmesi de bu yaklaşımımızı desteklemektedir. Özellikle peygamberlerin vahye mazhar olduğu dönemlerde insanların ilâhî muradı anlama noktasında değişik konularda sordukları soruların, farklı taleplerinin ve değişik fiili uygulamaların ilâhî hitaba konu olması daha çok söz konusu hitabın beşeri şartları göz önünde bulundurmasıyla açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle söz konusu olgusal-tarihsel durumların varlığı, onların zorunlu olarak ilâhî hitabı belirlediği anlamına gelmemektedir.

Diğer taraftan tıpkı ‘ilâhî zat’ için maddi sınırlamalar söz konusu olmadığı gibi, ilâhî kelâm için de bizdeki gibi, konuşma organları veya doğrudan harf, ses, lafız türünden araçların varlığından bahsedilemez. Nitekim bunlar kelâmın aslî öğeleri arasında yer almamaktadır. Alston, kelâm ve diğer ilâhî fiiller için eylem öncesi kasıtlılık, niyetlilik türünden bilişsel tutumların yeterli olduğuna değinir.<sup>72</sup> Kelâmı önceleyen bu öğeler ilâhî kelâm için de aslî öğelerini oluştururken, diğerleri tamamlayıcı, başka varlıklarla ilişkisinde (hitabında) ortaya çıkan vasıta öğeler olmaktadır.<sup>73</sup>

Tanrı'nın maddi bir varlık olmaması, zamansız ve mekânsız bir varlık olması da kişi ve fail olmasına engel olmanın ötesinde, ilâhî edimlerde bulunması için O'na sonsuz bir imkân sağladığı da düşünülebilir. Nitekim biz de sınırlı bir şekilde zihinsel tutumlarımızla değişik etki ve edimlerde bulunmaktayız. Thomas Tracy'nin değindiği gibi, bizim kastî eylemlerimizin çoğu da bedeni gerektirmeyen zihinsel tutumlardır.<sup>74</sup> Bedenimizi kullanmaksızın sadece zihnimizle bazı eylemleri gerçekleştirdiğimizi düşünelim veya sadece söylemekle birçok isteğimizin gerçekleştiğini varsayalım, bu maddeye ve varlığa egemen olmak ve onlarda hükmetmek için bize çok daha büyük

<sup>72</sup> Bkz. Alston, “Divine Human Action”, s. 262.

<sup>73</sup> Krş. Helm, *The Providence of God*, s. 36.

<sup>74</sup> Bkz. Thomas Tracy, “Divine Action”, s. 301.

avantajlar sağlayacaktı. Kapıyı kapatmayı düşünmekle kapının kapanması veya masadaki kitaba bakıp gelmesini istemekle yanımızda hazır olduğu düşünelim. Mantıksal olarak imkânsız olmayan bu durum, bizim için ontolojik anlamda imkânsız görünmektedir. Zihinsel ve dilsel temsil (representation) yetilerimiz bunları aracısız gerçekleştirebilecek bir düzeyde olmadığından, deyim yerindeyse, bizim yaratıcılık sınırlarımızı aşmaktadır. Biz ancak dili kullanmakla birçok eylemlerde bulunuyor veya birçok eylemin gerçekleşmesine vesile oluyoruz. Ancak mutlak bir bilgi, kudret ve irade sahibi olduğu kabul edilen bir varlık bütün fiillerini bu yolla gerçekleştirebilir ve maddeyle, zaman ve mekânla hiçbir bağımlılığı olmadığı halde evrende, zaman ve mekânda fiiller gerçekleştirebilir ve tesirlerde bulunabilir. Alston haklı olarak, insanın eylemlerinin çok daha karmaşık ve engellere maruz kaldığına dikkat çeker. Çünkü insanın eylemleri zamansal ardışıklığa, mekânsal ve maddi sınırlamalara tabidir.<sup>75</sup>

### 2. 3. Tanrı'nın Bilgisi ve Kelâmı

İlâhî Kelâm'ın imkân ve mahiyetinden bahsetmek, ilâhî bilginin tabiatıyla doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda ilâhî kelâmın mahiyetini anlamak, ilâhî bilginin mahiyetini anlamaktan bağımsız düşünülemez. Öyle ki İlâhî kelâmın tanımlanması ve sorunlarının anlaşılması, ilâhî bilginin tanımı ve sorunlarının anlaşılması ile yeterince paralellik arz etmektedir.

İlâhî kelâmın mahiyetini ilâhî bilgiyle açıklamada ulaşılabilecek bazı sonuçlar şunlar olacaktır: (i) Kelâm niteliğine sahip olmak, bilginin önermesel düzeyde ayrışma ve iletirme özelliğine sahip olmayı gerektirir. (ii) İlâhî kelâm ancak 'her şeyi bilen', diğer bir deyişle tüm doğru önermelerin bilgisine sahip bir varlığın yetkin bir niteliği olabilir. (iii) Tanrı sadece tümellerin değil, tikellerin ve endeksli (indexicals) ifadelerin bilgisine de *dolaylı olmayan* bir yolla sahip olmalıdır. (iv) Kelâm sıfatına sahip olmak, Tanrı'nın sadece tüm doğru önermeleri bilmesini değil, aynı zamanda bunları dilediği bir zamanda, dilediği bir muhataba, belirli bir doğal dildeki cümlelerle iletibilmesini de gerektirir.

---

<sup>75</sup> Krş. Alston, a.g.m., s. 270.

Böylece İlâhî kelâmın mahiyetinin irdelenmesi, ilâhî bilgi ile ilgili bir takım önemli soruların cevaplanmasına bağlıdır. Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti nedir? Tanrı'nın bilgisinin tüm (doğru) önermeleri içermesi bilgisinin önermesel olmasını gerektirir mi? Bu ve benzeri soruları yanıtlarken, ilâhî bilginin özsel olarak basit ve sezgisel olmakla birlikte varlıkla ilişkisinde önermesel olana dönüşmesinin mümkün olduğunu savunmaya çalışacağız. Bu aslında ilâhî bilginin doğası hakkında savunula gelen iki temel yaklaşımı bir anlamda uzlaştırmayı da amaçlamaktır. Söz konusu görüşlerin ilki Fârâbî, İbn Sina ve Aquinas gibi filozofların da içinde yer aldığı, Tanrı'nın bilgisinin sezgisel ve basit olduğunu savunan felsefî yaklaşımdır. İkincisi ise, günümüzde Swinburne gibi bir takım din felsefecisinin iddia ettiği, ilâhî bilginin önermesel olduğu görüşüdür. Savunacağımız uzlaştırmacı yaklaşım için Gazâlî ve Scotus'un yanında, Hasker ve Sullivan gibi çağdaş felsefecilerin görüşlerine müracaat edeceğiz.

İlâhî bilginin sezgisel olmasını nasıl anlamalıyız? Sezgisel bilginin temel karakteri doğrudan ve aracısız kavrama olarak kabul edilmektedir. Buna göre kavrayan zihin ile kavranan nesne arasında başka bir aracı yoktur. Locke'un en açık ve güvenilir bilgi olarak tanımladığı "sezgisel bilgi", başka idelerin aracılığı olmadan, dolayimsız olarak edinilen bilgidir. Bunun en açık örneği varoluşumuza ait bilgimizdir.<sup>76</sup> Gözün bir şeyi doğrudan görmesi, diş ağrısı vb. örnekler de algısal düzeydeki dolayimsız sezgi örnekleri olarak verilebilir. Sezgisel bilgi açık ve güvenilir olmasının yanında bütüncül ve anlık bir bilgi olarak da kabul edilmektedir. Thomson bu bağlamda şunları söyler: "Varlığı sezgisel olarak bilmemizin anlamı, onu açık olarak ve onunla her şeyi bir bütünlük içinde, yani doğrudan bilmemizdir."<sup>77</sup> Doğrudan bilgi, (çıkarımsal bilginin aksine) hazır olanın ve var olanın bilgisidir. Şu an bir çiçeğin kokusunu algılamam doğrudan (algısal) bilgiyi oluştururken, yarın buna ilişkin bilgim temsili ve dolaylı olacaktır.

İnsanın *normal* biliş biçimi, kısmî ve zamansal ardışıklığa sahip olarak kabul edilen önermesel bilgidir. Bu anlamda insan için ancak sınırlı olarak sezgisel bilgi örneklerinden bahsedilmektedir. Nitekim Alston'a göre, insan bilgisinin sezgisel

---

<sup>76</sup> Bkz. Locke, a.g.e, s. 304-305; 352-353.

<sup>77</sup> Thomson, a.g.m., s. 341.

olmaması bu bilgi modunun mükemmeliği ve insan için –her zaman- erişilemez olmasındandır.<sup>78</sup> Sezgisel bilgi daha çok sanatsal, mistik veya nebevi örneklerinde söz konusu olmaktadır. Fazlur Rahman’ın “yaratıcı bilgi” örnekleri olarak sunduğu, beşeri bilginin bu basit modunda kavram ardışıklığı söz konusu olmadığı gibi tüm hakikatler adeta bir anda zihinsel bir aydınlatma ile ortaya çıkmaktadır.<sup>79</sup>

Kavramlarla düşünmek, önermeleri cümlelerle dile getirmek, insan zihninin biliş modu ve dilinin temsil kapasitesiyle ilgilidir. Bundan hareketle, Fârâbî, İbn Sina ve Aquinas gibi filozoflar, insan zihninin biliş modunu temsil ettiğinden, önermesel bilgiyi Tanrı’ya atfetmekten sakınmışlardır. Bunun yerine sınırlı da olsa beşeri tecrübe konusu da olabilen, doğrudanlık, basitlik, “an”lık ve kuşatıcılık gibi özelliklere sahip sezgisel bilgiyi, Tanrı için en uygun bilgi türü olarak kabul etmişlerdir. Aquinasçı görüşü savunan Thomas D. Sullivan, ilâhî bilginin sezgisel modunu şu cümleyle özetler: “Tanrı, kavramları bir araya getirmekle değil, aksine her şeyi bizim biliş modumuzdan üstün bir yolla kendi zihninde temsil eder.”<sup>80</sup> Alston, insan bilgisinin önermesel olmasını insanın sınırlılığına, dolayısıyla şeylerin bilgisine bütün halde erişmemesiyle ilişkilendirir. Bu nedenle insan zihni, şeyleri ancak soyutlama yoluyla kavramsallaştırarak bilmektedir. Oysa Tanrı bir şeyi kısmî değil, tüm olarak kavrar. O’nun önermesel soyutlamalara ve çıkarımsal ilişkilere ihtiyacı yoktur. Aquinasçı bir yaklaşımla “önermesel yapı terkibi gerektirdiğinden, Tanrı bu yolla bilmez.”<sup>81</sup>

İlâhî bilginin sezgiselliği ve basitliği çoğunlukla Tanrı’nın hem kendisini hem de kendi dışındaki tüm varlıkları zatiyla bilmesi şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre, Tanrı her şeyi zatiyla ve basit olarak bilmektedir. Tanrı’nın zatî bilgisinde özne-nesne ayrımı yoktur, O hem *bilgi* hem *bilinen* hem de *bilendir*. Bu yaklaşımlarda zatî bilgi, Tanrı’nın zatında çokluğa müsaade etmeyen, nedenlenmemiş, aksine tüm var olanların nedeni olan

---

<sup>78</sup> Bkz. Alston, “Does God Have Beliefs?”, *Religious Studies*, 22 (1986), s. 304.

<sup>79</sup> Bkz. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islâm: Philosophy and Orthodoxy*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), s. 17-19; 31-33.

<sup>80</sup> Thomas D. Sullivan, “Omniscience Immutability, and Divine Mode of Knowing”, *Faith and Philosophy*, 8 (1991), s. 32.

<sup>81</sup> Alston, a.g.m., s. 291.

ezeli bilgi olarak kabul edilmektedir.<sup>82</sup> İbn Sina zatî bilgi hakkında şunları söyler: “... O tüm eşyayı bir anda (*defaten vahideten*) kendi cevherinde bir çoğalma olmaksızın bilir. Yani zatının hakikatıyla onların suretlerini tasavvur eder. Bunlar O’nda aklî suretler şeklinde ortaya çıkar. Bu da anlaşılır bir şeydir, çünkü O, zatını akleder, her şeyin ilk ilkesi olmakla da her şeyi zatıyla akletmiş olur.”<sup>83</sup>

Bu aşamada şu soru sorulabilir: Tanrı her şeyi tek bir bilgiyle biliyorsa, şeylerin ayırımını ve önermeleri nasıl bilmektedir? Scotus gibi düşünürlerin haklı olarak sorduğu gibi “eğer her şey Tanrı’nın zatında bir ise ayırımlar nasıl bilinmektedir?”<sup>84</sup>

Alston, önermesel olmayan, sezgisel bilginin bizim için bir manzaranın görsel algısına benzetilebileceğine değinir. Bu manzarada ev, ağaç, nehir vb. şeylerin çokluğunu önermesel ayırımlarına gitmeksizin görüp algılamaktayız.<sup>85</sup> Ancak hala şu sorulabilir: bu manzaradaki öğeler belli düzeyde önermesel ayrıştırmayı da içermiyor mu? Söz gelimi manzaraya bakan kimseye neler gördüğü sorulduğunda bunları ayırmlayarak anlatmayacak mıdır? Alston bu sorulara olumlu cevap verse de, “bununla birlikte onları apaçık ve bilinçli bir şekilde birçok kelimeyle zihnimize yerleştiremeyiz”<sup>86</sup> demektedir. Dolayısıyla “algısal tecrübenin belli bir bütünü olarak onu saf bir sezgi veya bir şeyin saf bilinci halinde; ‘şu’ ve ‘bu’ olarak tanımlanan kavramsal veya yargısal olandan ayırabiliriz.”<sup>87</sup> Aslında çeşitli psikolojik durumlar, çocukların ve hayvanların algılamaya dayalı biliş tarzları gibi salt algısal kavrayışlar genel olarak önermesel olmayan biliş biçimleri için örnek verilebilir. Ancak, Aston’un da değindiği gibi, bunlar önermesel olanlara nazaran zengin olmayan biliş durumları olacaktır. Aquinas’tan hareketle, ilâhî bilginin sezgisel olduğunu savunan Alston, salt bir sezgiselliği savunmanın zorluklarının da farkındadır. Eğer sezgisel bilginin önermesel olana en azından dönüşme imkânı yoksa kusurlu olacaktır. Alston’a göre sezgisel bilgi modu birlik halinde kavrayış için yüksek düzeyli iken kavrama, açık ve anlaşılır bir

---

<sup>82</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, C. II, s. 357. İnsan bilgisini, ilki çokluğa açık nefsanî, ikincisi de çokluğu kabul etmeyen basit bilgi olarak niteleyen Fârâbî, “Tanrı’nın bilgisi soyut olmakla en üst düzeyde basit bir bilgidir” demektedir. Bkz. *et-Ta’likât*, s. 24.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, C. II, s. 363.

<sup>84</sup> Hoenen, a.g.e., s. 81.

<sup>85</sup> Alston, a.g.m., s. 290.

<sup>86</sup> Alston, a.g.m., s. 290.

<sup>87</sup> A.g.m., a.y.



şekilde ifade etme gibi durumlarda düşük düzeylidir. Bu amaçla Alston'a göre, temel düzeyde birlik halindeki bu yapıyı daha birleşik olan önermesel bilgi sistemine dönüştürürüz.<sup>88</sup> Nitekim yaratma ve diğer ilâhî faaliyetler söz konusu olduğunda, bilginin sadece sezgisel ve basit olarak kalması imkânsız gibi görünmektedir. Bu anlamda ilâhî bilginin sezgisel, zatî veya tümel olduğunu savunan –nerdeyse- tüm düşünürlerin aynı zamanda, bir şekilde ilâhî bilginin önermesel, tikel veya zata ek bir sıfat olduğunu savunmaya çalışmaları da bunu göstermektedir.

Aquinas ilâhî kasıt ve niyete de vurgu yaparak, Tanrı'nın her şeyin tikel ve ayırıcı bilgisine sahip olduğunu belirtir: “Şeyler arasındaki ayırım şans eseri değil, nedensel bir eğilimden kaynaklanmaktadır. Bu da bir nedenin kastıyla, aklî bir öngörüyledir... Bu durumda İlk Neden biri diğerinden farklı olarak tüm her şeyin ayırımını kastetmiş olmalıdır.”<sup>89</sup> Bu yönüyle E. Gilson'un değindiği gibi, Aquinasçı yaklaşımda, Tanrı'nın tüm şeyleri sadece birbirinden ayırmak anlamında değil, onları tekil kılan ilinti ve maddeleriyle, yani tüm bireysellikleriyle de bildiği anlaşılmaktadır. Aquinas'ın savunduğu zatî bilgide tümeller kadar tikeller de Tanrı'nın zatında ezeli olarak bulunmaktadır.<sup>90</sup> Fârâbî de şunları söyler:

[Tanrı'nın] zatıyla olan bilgisi zatını bilmekten farklı değildir, o [bilgi] zatıdır. Tümele ait bilgisi ise zatı için sıfattır. O zatında değil, zatının lazımıdır. Onda sonsuz şeyleri bilmekten ve ona tekabül eden sonsuz güç ve kudretinden kaynaklanan sonsuz birçokluk söz konusudur. Çokluk zatta değil, zattan sonradır. Sıfatın zattan sonra olması zaman itibariyle değil, şeref veya sıfatta öncelik gibi tertip itibariyledir.<sup>91</sup>

Fârâbî'nin bu yaklaşımında ilâhî bilginin basitliği zatî düzeyde basit olarak kabul edilmekle birlikte, küllî bilgi söz konusu olduğunda, çokluk ve farklılıkların söz konusu olacağına dikkat çekilmektedir. Bu yaklaşım adeta sezgisel ve önermesel bilginin uzlaştırılması anlamında, bir orta yol gibi görünmektedir. Tanrı'nın tikelleri tümel yolla bildiğini savunan İbn Sînâ da Gazâlî'nin doğrudan eleştirilerine konu olan görüşlerini şu

---

<sup>88</sup> Bkz. a.g.m., a.y.

<sup>89</sup> Aquinas, a.g.e., s. 240.

<sup>90</sup> Bkz. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, (University of Notre Dame Press, 1994), s. 113.

<sup>91</sup> Fârâbî, “*Füsusü'l-Hikem*”, s. 81.

şekilde ifade eder: “Zorunlu Varlık tikelleri de tümelleri gibi akleder. Bu da [tikellerin] hem tekiler halinde hem de tekil oluşlarına ait özelliklerinden dolayı türünün ilkelerine bağlı olmalarındandır.”<sup>92</sup> Tanrı, tikelleri tümel yolla bilince, onları algısal boyutlarıyla değil, aklı formlar halinde, zamansal olarak değil, ezeli bir bilgiyle bilmekte ve bilgisi değişime konu olmamaktadır.<sup>93</sup> Ancak bu tür bir bilginin hem tek olması hem de çokluğa konu olması hem sezgisel hem de önermesel olması nasıl mümkün olacaktır?

İlâhî bilginin zatî düzeyde sezgisel olmasının, önermesel olarak ayrışmasına aykırı olmadığı konusunda Inghen ve Scotus gibi Ortaçağ Hıristiyan teologları da benzer bir çözüm geliştirmişlerdir. Inghen’e göre, Tanrı’nın her şeyi basit olarak zatiyla bilmesi, varlıkları herhangi bir ayırım olmadan bilmesi anlamına gelmez. Aksine O her bir şeyi (o şeye ilişkin) yetkin bir bilgi derecesiyle bilir. Dolayısıyla ilâhî bilgi kendinde basit iken, sonsuz çoklukta şeyleri içerir.<sup>94</sup> Scotus, “yaratılmış bir zihin ardışık olarak, ilâhî zihin ise bilfiil, tek halde ve aynı anda bilir”<sup>95</sup> demekle Tanrı’nın her şeyi sezgisel ve zatî bir bilgi ile bildiğini savunurken, aynı zamanda Tanrı’nın her şeyi tikeller halinde bildiğini de savunmaktadır. Ona göre Tanrı’nın zatında her şey bir halde ise şeyleri ayırımlar halinde bilmekten bahsedilemez.<sup>96</sup> Tanrı’nın şeylere ilişkin bilgisinin – Gazâlî’de olduğu gibi- Tanrı’nın kendisini bilmekle aynı olmadığını savunan Scotus, ilâhî bilginin kavramsal boyutuna şu ifadelerle işaret etmektedir: “[Tanrı] Bir şeyi yapmadan önce her şeyin ayırıcı bilgisine sahip olmalı, aksi halde yetkin eylemde bulunamaz, çünkü O’nun işini düzenleyen bilgisidir... Bilinenler sayıca sonsuzdur, fakat onlar her şeyi bilen tek bir zihin tarafından bilinmektedir. Bu durumda O, akli tüm her şeyin bilgisine sahip olmakla, aynı anda birdir, sonsuzdur.”<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. II, şerh, Nasurid-Din et-Tûsî, thk. Süleyman Dünya, (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1996), s. 286.

<sup>93</sup> A.g.e., s. 288.

<sup>94</sup> Bkz. Hoenen, *Marsilius of Inghen*, s.117.

<sup>95</sup> Duns Scotus, *Philosophical Writings (A Selection)*, İng. trc. Allan Wolter, (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1978), s. 73.

<sup>96</sup> Scotus, a.g.e., s. 63. Hoenen, a.g.e., s. 78, 80. G. Rimini ve Halcot gibi bazı teologlar Tanrı’nın doğru ve yanlış tüm önerme ifadelerini de tek bir edimle kavramasının, sezgisel, doğrudan bilgisiyyle uyumlu olduğunu savunmuşlardır. Bkz., a.g.e., s. 106.

<sup>97</sup> Scotus, a.g.e., s.65. (Scotus’a göre Tanrı’nın bilgisi ezeli, zorunlu, zatiyla özdeş, bilfiil ve aynı zamanda ayırıcı bir bilgidir.)

Şimdiye kadar yapılan açıklamalar ışığında, ilâhî bilginin, zatî açıdan sezgisel ve basit olduğu halde bunun önermesel olanı içermeye engel olmadığı noktasına biraz daha yaklaştığımız söylenebilir. Bu konuda Hasker'in Alston'a cevap olarak yazdığı "Yes God Has Belief!" adlı makalesinde ilâhî bilginin sezgisel olmasına karşın önermesel olanı da kapsayabileceği görüşü konuya daha çok ışık tutmaktadır. Hasker, Alston gibi Aquinasçı yaklaşımı paylaşarak, ilâhî bilginin<sup>98</sup> doğasının, önermesel olmasının zorunlu olmadığını belirtir. Tanrı her şeyi tek, basit bir kavrama edimi ile önermesel ayırım olmadan bilebilir. Çünkü Hasker'e göre de önermesel yolla gerçekliğin yetersiz bir temsili söz konusu olabilir. Bununla birlikte Tanrı'nın tüm doğru önermelerin bilgisine sahip olduğu da savunulmalıdır. Hasker'e göre bu, basit haldeki bir sistemde sonsuz önermelerin ayrışmasını mümkün görmekle açıklanabilir.<sup>99</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Hasker, Tanrı'nın bilgisini, içinde sonsuz önermeler bulunan basit sistemlerin yer aldığı bir zihne benzetmektedir. Bu Tanrı'nın bilgisinde sonsuz mümkün dünyaların (sistemler halinde) bulunması ve her mümkün dünyanın onu oluşturan önermesel içeriklere sahip olmasına anlamına gelmektedir. Tanrı'nın bilgisinde idelerin de böyle olabileceğini düşünen Hasker'in önerdiği yaklaşım oldukça mekanik görünse de kanımca sezgisel bilginin önermesel olanı içermesi noktasındaki çözüm arayışını bir adım daha ileri götürmüştür. Sistem modelini grafiksel temsillere benzeten Hasker, bunu "bir resim bin kelimeye bedeldir" deyimiyile ifade eder. Bu tür bir grafiği bütünüyle önermesel ayırma tabii tutmak insan gücünü aşsa da bunun Tanrı için de böyle olduğunu düşünmenin bir gerekçesi olamaz. Çünkü "bizi sınırlayan şey Tanrı'yı sınırlamaz, O'nun içsel modelini tam bir mükemmellikte farz edebiliriz. O'nun kavrama gücü dünyanın geleceğiyle ilgili her şeyi O'na en üst düzeyde bir kesinlikle bilindir kılabilir."<sup>100</sup> Hasker'e göre, ilâhî bilginin sezgiselliği esas alındığında, Tanrı'nın endeksli anlatımları bilmesi de bu tür önermesel ayrışmaya imkân tanıyan bir modelle çözülebilir.<sup>101</sup>

İlâhî bilginin mahiyetinin insanın bilgisinden farklı olarak, önermesel olmadığı halde tüm önermeleri de içerdiğini bir model halinde ortaya koyanlardan biri de

---

<sup>98</sup> Hasker, zaman zaman ilâhî bilgi yerine "Tanrı'nın zihni" tabirini kullanmaktadır.

<sup>99</sup> William Hasker, "Yes God Has Beliefs!", *Religious Studies*, 24 (1986), s. 392-393.

<sup>100</sup> Hasker, a.g.m., s. 393.

<sup>101</sup> A.g.m., a.y.

Sullivan'dır. Tanrı'nın bilgisi hakkında konuşmanın aynı zamanda O'nun bilgi modunu da bilmekle de ilgili olduğunu savunan Sullivan'a göre, Tanrı'nın tüm önermeleri bilmesi O'nun bilgi modunun önermesel olmasını gerektirmez. Sullivan'a göre önermesel temsil biçimi sadece bilme modlarından biridir ve Tanrı'nın bilgi modu böyle olmak durumunda değildir. Bizim biliş şeklimiz temelde kavramları soyutlama ve bunları bir araya getirme (önermeler oluşturma) yoluyla gerçekleşmektedir. "Biz her ne olursa olsun, kavramına sahip olmadığımız şeyin önermesel bilgisine de sahip olamayız."<sup>102</sup> Bu aynı zamanda bizim biliş tarzımızda zamansal koşulların da yer almasıyla ilgilidir. Oysa Aquinas'çı yaklaşımda, Tanrı şeyleri tüm bireyleriyle basit bir zihinsel edimle, soyutlamaya dayanmaksızın kendinde (zihninde) temsil eder.<sup>103</sup>

Bu çözüm önerilerine ek olarak özellikle Gazâlî'nin yaklaşımından da esinlenerek, zat-sıfat ilişkisinden hareketle de söz konusu yaklaşımlara benzer bir çözüm geliştirmek mümkün görünmektedir. Buna göre, daha önce değindiğimiz gibi, ilâhî sıfatlar semantik açıdan birbirinden mahiyetsel ayırma sahip olmakla birlikte, Tanrı'nın zatından ve birbirinden ayrı var olmaları düşünülemez. Benzer şekilde, ilâhî bilgi hakkında da zatî düzeyde basit, ancak sıfat düzeyinde (varlıkla ilişkisinden dolayı) önermesel içerik ayırımı mümkün görülebilir. Bu yaklaşımın kökleri de önemli oranda Gazâlî ve Scotus'ta bulunabilir.

Zat-sıfat ilişkisini özetleyecek olursak, ilâhî sıfatlar ontolojik olarak Tanrı'nın zatından ve diğer özsel sıfatlardan bağımsız olarak düşünülemez. Bu anlamda semantik ayırma aykırı düşmemek koşuluyla, tüm sıfatların Tanrıyla özdeş olan basitlik düzeyinden de bahsedilebilir. Tanrı'nın kendi dışındaki şeylerle ilişkisinde ise semantik düzeyde zat-sıfat ayırımı kaçınılmaz olmaktadır. Benzer şekilde, bir taraftan ilâhî bilginin (zatiyla birlikte) her şeyi kuşatan basitliğinden bahsederken, öbür taraftan aynı bilginin sonsuz şeylerin ayırımı ve her şeye ait kavram ve önermeleri içermesinden bahsedilebilir. Bu noktada ilâhî bilginin kavramsal ve önermesel ayırma imkân vermesi, ilim sıfatının zata ve diğer sıfatlara indirgenmemesinin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Çünkü sıfat ayırımının kabul edilmesi, her sıfatın kendine ait

---

<sup>102</sup> Sullivan, a.g.m., s. 26-29.

<sup>103</sup> A.g.m., s. 29-30.

mahiyetini/kavramsal içeriğini benimsemek anlamına gelmektedir. Buna göre “kudret sıfatı”, konusu olan tüm olguları (makduratı) içerdiği gibi, “irade sıfatı” da tercih konusu olan her şeyi kapsamaktadır. Benzer şekilde, “ilim sıfatı” bilinebilecek tüm şeyleri (malumatı) mahiyeti gereği içermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Tanrı’nın zatını ve zati dışındaki tüm varlıkları sahip olduğu bir sıfatla bilmesidir. Bu da ilim sıfatıdır. Bu noktada Gazâlî, filozofların görüşlerini eleştirirken, ilk varlığın “zatına ilişkin bilincinin zatından farklı bir şey”<sup>104</sup> olduğuna değinir.

İlâhi bir sıfat olarak “bilgi”, kapsam olarak sonsuz nesnelere içerdiği gibi, varlığa ilişkin tüm ayırım ve mahiyetleri de içermelidir. Bu aynı zamanda tüm doğru önermelerin bilgisine sahip olmakla eş anlamlıdır. İlâhî bilgide, “x siyahtır” olgusu hakkındaki bilgi ile “y beyazdır” olgusuna ilişkin bilgi elbette birbirinden farklı olacaktır. Aksi bir durum Marsillius’un değindiği gibi imkânsızdır, imkânsız ise bilginin konusu olamaz. Gazâlî bilginin tümelliğini eleştirirken, kapsam olarak sonsuz şeyleri içerdiğini de söyler:

Tanrı’nın zati dışında bilgisi mutlak anlamda birçokluk, farklılık ve başkalıktır. Hayvan, insan ve cansızlara ilişkin bilgisi aynı değildir. Bunlara ilişkin izafetler de farklıdır. Bu tek bilgi değildir, zira izafe edilen farklı olunca, izafet [ilişkisi] de farklı olur. Canlıın bilgisi cansızın yerine, siyahın bilgisi beyazın yerine geçmez. Cins, tür, tümel ve arazların da [çokluk olarak] sınırı yoktur.<sup>105</sup>

Bu ifadeler Gazâlî’nin ilâhî bilgiyi kavramsal ve önermesel içerikli olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu da temelde ilâhî bilgiyi bir sıfat olarak kabul etmenin bir sonucu gibi görünmektedir. Çünkü her sıfatın benzer mahiyetsel farklılığı ile konusu ayrı ayrı tanımlanabilmektedir. Genel olarak kelâmcıların yaklaşımında da görüldüğü gibi bilgi, bilinenin durumuna yönelik bilişsel bir ilişki olup, bilinen her nesnenin de onu başka nesnelere ayıran bir mahiyeti vardır. Varlık genel bir kavram olarak ayımsız olmasına karşın, varlıkların ayırım, tikelleşme, belirlenim ve özelleşme durumları söz konusu mahiyetlerine göre farklılık arz etmektedir. Bu durum her şeyin ona uygun olan kavramının Tanrı’nın bilgisinde bulunmasını gerektirir. Şeylerin sonsuz

---

<sup>104</sup> *Tehafütü’l Felâsife*, s. 109/trc. 119.

<sup>105</sup> A.g.e., s. 142.

nispet ve ilişkileri de Tanrı'nın sonsuz önermelerin bilgisine sahip olması anlamına gelir. Râzî'nin dediği gibi, “bir şeyi bilmek hususi bir nispet ve izafettir, nispet de tek bir şey üzerinde gerçekleşmez... Allah için de bu nispetlerden doğan sonsuz bilgilerin olması gerekir... Ancak bu nispetlerin çokluğu zatın birliğine zarar vermez.”<sup>106</sup>

Bu açıklamalar ışığında, ilâhî bilginin zatî düzlemde, ontolojik olarak basit ve zamansız olan sezgisel bilgisinden bahsederken; varlığa dönük ilişki boyutuyla önermeselliğinden bahsetmek mümkün görünmektedir. Zira yaratma ve kelâm gibi ilâhî faaliyetler ilâhî bilginin önermesel olana dönüşmesiyle açıklanabilir. Bu durumda ilâhî bilginin zatî boyutu önermesel olmasa da tüm (doğru) önermeleri içermesi, ilâhî kelâmın ve tüm ilâhî fiillerinin önkoşulu olarak alınabilir.

Şeyler ancak ayırımlarıyla bilinebilir. Bu da şeyleri kavramlarıyla bilmeyi gerektirir. Kavramsal ayırıştırma önermesel bilginin temelidir. Tanrı'nın “yaratıcı” olması, her şeyin tikel kavramlarına sahip olmasıyla açıklanabilir. Benzer şekilde, ilâhî iradenin taalluk edeceği bilgi içeriklerinin önermesel dönüşüme imkân vermeysiyle “mütekellim” olmasından bahsedilebilir. Aksi halde ilâhî bilgi ne yaratmanın ne de kelâmın konusu olabilir. Yaratmadaki ayırım ve düzen Tanrı'nın her şeyi önceden tüm detaylarıyla bildiğinin ve belirlediğinin kanıtı olarak değerlendirilebilir. Böyle bir bilgi de –en azından varlıkla ilişkisinde- basit ve ayrılmaz bir nitelik olmaktan çok her şeyi ona uygun mahiyetiyle bilmeyi gerektirir; konuşma bağlamında bu, şeylere referansta bulunmayı zorunlu kılan bir önermesel bilgiyle eş anlamlıdır.

Özetle, kavramsal ve önermesel düzeyde ayrılmayan bir bilginin imkânından bahsedilse bile, iletilme imkânından bahsetmek pek mümkün olmayacaktır. Zira iletişim açısından bakıldığında, önermesel bilginin temel özelliği, Thomas Morris'in ifadesiyle “bildirimsel ifade ve cümleyle dile getirilebilen bilgi”<sup>107</sup> olmasıdır. Alston da önermesel bilginin dil ile ifade edilebilir olma özelliğini şöyle açıklar: “Önerme, şu ‘P’dir’in bilgisidir, öyleki, ‘P’nin yer aldığı her bir durumun bildirimsel bir cümle yoluyla, bir önerme olduğu anlatılabilir... Tanrı ‘şu’nu ‘şu’nu bilir, ilâhî bilginin önermeselliğini ifade

<sup>106</sup> Râzî, *Metâlibü'l Aliye*, s. 147–149.

<sup>107</sup> Thomas Morris, “Omnipotence and Omniscience”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro, Paul J. Griffiths, (Oxford: Blackwell, 2003), s. 65.

eder.”<sup>108</sup> Şeyler hakkında konuşmak, yani onlara referansta bulunabilmek, muhataba onları betimleyici özellikleriyle iletebilmek anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle konuşan, referansta bulunduğu şeyi betimleyip, tanımlayabildiği oranda onu muhatap için belirleme ve iletme imkânına sahip olmaktadır.<sup>109</sup> Bu da şeyleri, özelleşim ve bireysellikleriyle bilmeyi gerektirir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisini beşeri bilgiden ayıran temel farklardan biri, Tanrı'nın tüm şeyleri doğrudan, tek bilgiyle bilmesidir. Alston ve Hasker'in değindiği gibi bunun bizim için imkânsız olması Tanrı için de öyle olmasını gerektirmez. Çünkü bu Tanrı'nın bilgi modunu temsil eder ve beşeri bilgi şeklinden köklü olarak ayrılır. Tanrı ile insanın bilgisinin hem bilgi modunu hem de kapsamını belirleyen her iki varlığın ontolojik ayrımlarıdır. Örneğin biz aynı anda iki şeyin eşit düzeyde bilgisine sahip olamazken, Tanrı sonsuz şeylerin aynı anda bilgisine sahip olmalıdır.

Tanrı'nın bilgisi önermesel olsun olmasın tüm doğru önermelerin bilgisine sahip olması “mütekellim” olması için yeterli midir? Bilgi kelâm için yeterli koşul mudur? Bu sorulara hayır cevabını vermenin, konumuz açısından iki temel gerekçesinden bahsedilebilir. *Birincisi* bilginin kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu gerekçe, daha çok endeksli terimleri içeren cümlelerin bilinmesine ilişkin özel şartlarla ilgilidir. Bu noktada Tanrı'nın tüm önermelerin bilgisine sahip olması da zaman veya kişi endeksli terimlerle ifade edilen cümleleri bilmesi ve ifade etmesi için yeterli olmayacaktır. Çünkü bu tür ifadeler ancak referansta bulunduğu kişi ve zamanla sınırlı olarak bilinebilir. Bu soruna ilerde yeniden döneceğiz. *İkincisi* ise bilgi için tamamlayıcı olması gereken irade gibi başka şartların varlığıyla ilgilidir. Bu bağlamda bilginin tek başına kelâm için yeterli olduğu söylenemez. Bilgi kelâmın zorunlu şartı olsa da yeterli şartı olarak görünmemektedir. Çünkü bir şeyi bilmek her zaman onu söylemeyi zorunlu kılmaz. Bilgiye ek olarak, ilâhî iradenin, dolayısıyla bilgi içeriğine yönelik kasıtların bulunması da gerekmektedir. Sorun önemli oranda yine yaratmayla benzerlik göstermektedir. Tanrı'nın herhangi bir şeyi yaratmak için onun ayırıcı tikel bilgisine sahip olmasının yanında, söz konusu şeyi belirleyip tercih etmesi de söz konusudur. Gazâlî, Tanrı'nın zatının ve bilgisinin nesnelere karşı eşit mesafede olduğuna değinirken bu noktaya işaret etmektedir:

---

<sup>108</sup> Alston, “Does God Have Beliefs?”, s. 288.

<sup>109</sup> Birinci bölümde, anlam iletimi ve referansla ilgili konulara bakılabilir.

Bilginin mümkünlerle ilişkisi eşittir, çünkü ilim tercihte bulunmaz. Âlem var olacağı zaman ilâhî bilgi bir imkân olarak onun varlığına taalluk eder. Belli bir zamandaki oluşumunu ise, irade belirler. Çünkü iradenin bu taalluku onun olmasının gerekçesi (illet) olur. Böylece belirlenim (ta'yin) için illet gerçekleşmiş olur. İlim de iradeye tabi olarak ve ona tesir etmeden yönelir (müteallik).”<sup>110</sup>

Konumuz açısından Gazâlî'nin ifadelerinde önemli görünen nokta, bilginin yaratma için tek başına yeterli olmayacağı vurgusudur.

İlâhî irade ile bilgi arasında benzer bir yaklaşımı Scotus'ta görmekteyiz. D. Langston, Scotus'un görüşlerini şöyle özetler: “Ezeli şimdide ilâhî zihin ilâhî iradeye tüm mümkün durumları ihsas ettirir. İlâhî irade uygun mümkün bir seti tercih eder ve ilâhî zihin bu tercihi belirler. Tanrı –böyle bir durumda- uygun başka bir seti de tercih edebilirdi.”<sup>111</sup>

İlâhî yaratmada ortaya çıkan ilim ve irade ilişkisini benzer bir şekilde ilim-kelâm ilişkisi için de düşünebiliriz. Tanrı aynı zamanda irade sahibi olduğundan, fiiller ondan zorunlu olarak ortaya çıkıyor olamaz. Bu gerçek anlamda “zat” olma tanımı ile de çelişecektir. Çünkü kişi tanımı özgür fail olmayı da içerir. Bu da “kişi”nin bilgisini, iradesi doğrultusunda eyleme dönüştürmesiyle eş anlamlıdır. Bu durumda ilâhî kelâm “Tanrı'nın ezeli bilgisinin iradesi doğrultusunda tezahürü” şeklinde tanımlanabilir.

Kur'an'da<sup>112</sup> yapılan bir ayırımı dayanarak, Tanrı'nın kasıt ve niyetleriyle gerçekleşen faaliyet alanını “yaratma” ve “emir” olarak ikiye ayırmak mümkündür.

<sup>110</sup> *el-İktisât*, s. 71.

<sup>111</sup> Douglas C. Langston, *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus's Analysis of Omniscience*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1986), s. 16, 19.

<sup>112</sup> Kur'an'da bu iki faaliyet alanı şöyle geçmektedir: “... Güneş, ay ve yıldızlar O'nun emrine boyun eğmiştir. *Yaratma* ve *emir* O'na ait değil midir? Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir.” (7/54.) Bu ayırımı yaparken, ayrıca İbn Sînâ ve Fârâbî'nin yaklaşımlarını da göz önünde bulundurduk. Onlara göre yaratma âlemi, duyuş alanla ilişkili iken, “emr âlemi” rasyonel alanla ilgilidir. (bkz. İbn Sînâ, “*er-Risâle fi'l Kuve'l İnsaniye*”, s. 76; Fârâbî, “*Füsusü'l Hikem*”, s. 75–76.). İş, durum, faaliyet gibi anlamları bulunan “emr”, aynı zamanda ilâhî yasalar ve düzen anlamına gelmektedir. Bu anlamdan hareketle Fazlur Rahman, ahlak yasasını da “emr”le nitelemektedir. Bkz. F. Rahman, *İslâm*, trc., Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Selçuk Yay., 1996), s. 47. Ragıb el-İsfahânî “emr”in tüm söz ve fiilleri kapsadığını ve “emr” ayırımıyla ikincisinin Allah'a ait fiil ve yaratma (ibdâ) olduğu şeklindeki yorumları da aktarmaktadır. *Müfredâtü Elfazu'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, (Beyrut: Daru's-Şamiyye, 1997), s. 88–89.



*Yaratma*, evreni var etme ve varlığını devam ettirmeyi içeren sonsuz bir faaliyet alanı iken, “*emir*” de Tanrı’nın varlıklara koyduğu yasalara ek olarak, genelde tüm rasyonel varlıklarla, özelde de insanla olan iradi ilişkilerini düzenleyen faaliyet alanı olarak görülebilir. Bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda ilâhî bilgi, irade ve kasıtların ilâhî faaliyet alanlarıyla ilişkisi şu şekilde tasarlanabilir: sonsuz imkânları içeren ilâhî bilgi herhangi bir varlık veya bir eyleme yöneldiğinde, ilâhî iradenin taallukuyla, sonsuz imkânlardan Tanrı’nın diledikleri gerçekleşir. Bu da ya yaratma ve yaratma ile ilgili diğer fiiller şeklinde gerçekleşmekte ya da daha özel çerçevede bilinçli varlıklarla ilişkisini belirleyen emir alanında tezahür etmektedir. Emrin en açık örneği de ilâhî iradenin tarihteki tezahürü olan ilâhî kelâm olarak görülebilir.

Şimdi sorunu biraz daha özelleştirerek ele alalım. Tanrı’nın tüm önermelerin bilgisine sahip olması herhangi bir önermeyi tekli bir cümle örneği halinde söylemesi için de yeterli midir? Herhangi bir cümleyi tekli bir cümle şeklinde ifade etmeyen Tanrı’nın şeylere ilişkin doğrudan bilgisi olmayacağından kelâmının doğrudanlığı sorunu ortaya çıkacaktır.

Konuyu R. Gale’in, Cuborn’dan aktardığı zamansız bir Tanrı’nın, zamansal ifadeleri bilmesinin çelişki oluşturduğuna ilişkin görüşlerini özetleyerek değerlendirelim:

- i. Bir kimse bir önermeyi ancak onu doğru ifade edebiliyorsa biliyordur (öncül).
- ii. Benzer şekilde bir kimse ancak bu önermeyi dile getiren tekli bir cümle kurabiliyorsa, söz konusu önermeyi doğru olarak ifade ediyordur (öncül).
- iii. Dolayısıyla bir kimse ancak tekli bir cümle ile ifade edebiliyorsa, bir A-önermesini doğru olarak ifade edebilir (sonuç).<sup>113</sup>

Gale’in buraya kadar söylediklerinde hedeflediğimiz sonuçlar açısından herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü Tanrı’nın gerçek anlamda mütakellim olması için, şeyleri dolaylı veya tümel yolla bilmesi yeterli olmayacak, doğrudan (tikelleri tikel olarak) da bilmesi gerekecektir. Tikeli tikel olarak bilmek, şeyleri sadece genel

---

<sup>113</sup> R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 65.

nitelikleri, yüklemeleri veya türsel özellikleriyle değil, şeyleri tikel detaylarıyla, bulunduğu konum vb. tüm yönleriyle bilmeyi gerektirir. Kısacası şeyleri mekân-endeksli olarak ‘şura’da, zaman-endeksli olarak ‘şimdi’de bildiği gibi, onlara referansta bulunabilmesi ve bilgisini iletme konu yapabilmesi gerekir. Dolayısıyla burada, *tikeli bilmeyen bir varlık ‘mütekellim’ olamaz* şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Tikeli bilmek, önermesel bilgiye sahip olmanın bir gereğidir. İbn Sînâ’nın savunduğu gibi,<sup>114</sup> Tanrı’nın tüm tikelleri tümel (bu anlamda dolaylı da olabilen) bir yolla bildiği varsayıldığında da Tanrı’nın mütekellim olduğu kabul edilebilir. Ancak bu durumda muhtemelen sadece genel ilkelerden, zamansız bildirimlerden ve tümel yargılardan bahsedebilecektir. Bu yönüyle konuşan ama kelâmı sınırlı olan bir varlık olacak, zaman ve mekân endeksli varlıklara referansta bulunmasından bahsetmek zor olacaktır. Dolayısıyla en iyi ihtimalle her cümleyi –Gale’in değindiği gibi- tekli olarak kuramayacaktır. Birçok şeyi söyle(ye)meyecek veya her cümleyi kur(a)mayacaktır. Söz edimleri tabiriyle her edimsözde bulunamayacaktır. Farklı bir ifadeyle, muhtemelen “haber” ağırlıklı ifadeler kurabilecek, ancak “inşâî” birçok cümleyi kuramayacaktır. Varlığa sadece tümel yolla onların genel özellikleri ve türsel nitelikleriyle referansta bulunan bir varlık, söz gelimi, “her nefis ölümü tadacaktır...” (3. Âl-i İmran, 185) veya “ey insanlar sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin...” (2. Bakara, 21) yahut “O ki gökleri ve yeri altı günde yarattı...” (57. Hadîd, 4) şeklinde, varlığa genel nitelikleriyle atıfta bulunan cümleler kurabilir, bunlarla insanlara sonsuz bilgisini, gücünü bildirdiği gibi, evrende onların bilmedikleri bazı gerçekleri de haber verebilir. Ancak eğer O hala şeylere/şahıslara tikel olarak referansta bulunamıyorsa ve ‘şimdi’yi ‘şura’yı veya ‘şu’nu bilen bir varlık değilse, örneğin “Ey Musa!” diye hitap edemeyecektir. Bunu yine bir ayet örneğiyle pekiştirecek olursak, örneğin, “ey örtüsüne bürünen kalk ve uyar!” (74. Müdessir, 1–2) ayetiyle ‘inşâî’ bir formda emreden bir varlığın hitap ettiği elçiyi, konumunu, bulunduğu anı ve diğer bireysel özellikleri bilmesi gerekmektedir. Aksi halde onunla konuşma imkânı tartışmalı hale gelecektir. Oysa Tanrı elçilerine “sen” diye hitap ettiği gibi, “Ey Musa!” örneğinde olduğu gibi

---

<sup>114</sup> Bkz. *eş-Şifâ*, s. 356.

muhatapın ismiyle de seslenmektedir. Bu örnekler Tanrı'nın hitabının doğrudan ve tikel içerikli olduğunu göstermektedir.

## 2. 4. İlâhî Kelâm'ın Mahiyeti

İlâhi bilgi, ilâhî kelâmdan bahsetmenin zorunlu koşulu olsa da kelâm, ilim sıfatıyla özdeş değildir. Bu halde kelâmı bilgiden ayıran temel bazı özelliklerinden bahsetmek de mümkün olmalıdır. Birinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, kelâmın asıl ögesi “anlam” olduğuna göre, “anlam”ı bilgiden ayıran başlıca nitelikler nelerdir? Veya lafız ve ibarelerin delaleti için neden bilgi ve irade değil de “anlam” denilen ayrı bir zihinsel (nefsî) unsur temel alınmaktadır? Nitekim Mu'tezile ilâhî kelâmın zihinsel bir boyutunun olmadığını, sözlü anlatımın ilâhî bilgi ve irade dışında bir delâletinin olmadığını savunmaktadır. Oysa anlam olgusu bilgiye indirgenmeyecek bazı ince ayrımlara sahiptir. Bilgi ile anlamın ayrımlarını birkaç madde halinde şöyle sıralayabiliriz:

i. (İlâhi) bilgi anlamın kaynağı olsa da bilgi ile anlam özdeş değildir. Attas'ın bilgi-anlam ilişkisi hakkında söyledikleri yaptığımız ayırım açısından önemli görünmektedir: “Anlamla bilgi arasında aslî bir bağ söz konusudur. Bilgi, tutarlı şekilde diğer birimlerle ilişkili olarak; nosyon, fikir, kavram telakki, düşünce ve yargıların oluşmasını sağlayan anlam birimlerinden oluşmaktadır.”<sup>115</sup> Bu noktada ilâhî bilgi ile beşeri bilginin arasında temel bir farktan bahsedilebilir. İnsan bilgisi varlıktan edinilirken, ilâhî bilgi varlığı öncelediği gibi anlamı da öncelemelidir. Buradaki öncelik zamansal bir öncelik olarak anlaşılmalıdır, daha çok yaratma ve/veya kelâm söz konusu olduğunda, ilâhî iradenin bilgiye yönelimi şeklinde düşünülmelidir.

ii. Anlamı belirleyen başka faktörler de vardır. Anlamı belirleyen temel faktörlerin başında konuşanın kasıt ve niyetleri gelmektedir. İlâhî kasıtların kaynağı da ezeli iradedir. Bu yönüyle *anlam*, ilâhî kasıtlarla *belirlenen*, *özelleşmiş bir bilgi* olarak tanımlanabilir. Sıfatlar açısından bakıldığında bu özelleşme, ilâhî iradeyle belirlenmektedir. Ezeli bilgi, yaratmanın konusu olduğu gibi, kelâmın da konusu

---

<sup>115</sup> Attas, *Prologomena*, s. 124.

olabilir. İlâhî kasıtle belirlenmiş anlam, bilginin kelâma dönük boyutunu oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hitapla özelleşen bilgi, anlamı öngörmektedir.

iii. Anlam beşeri kelâmıda olduğu gibi, ilâhî kelâmın da aslî ögesini oluşturmaktadır. Gazâlî'nin kelâm-söz ayırımını hatırlayacak olursak, “anlam”, düşünce odasında kaldıkça (Tanrı için sadece bilginin konusu oldukça), kelâm niteliğini kazanmamakta, söze eşlik etmekle kelâm olmaktadır. Gazâlî'nin bilgi-kelâm ilişkisini yansıtan tanımını bu noktada daha anlamlı hale getirmektedir: “Allah'ın kelâmı ilminin sırlarından ikram etmek istediği kimseye feyzde bulunmasıdır.”<sup>116</sup>

iv. Herhangi bir iletişim aracı anlamı iletmekle, iletişimin konusu haline getirebilir. Belli araçlar olmaksızın kelâmın aslî ögesinin iletilmesi ve paylaşılması söz konusu olamaz. Konumuz açısından bu aracı (yazılı veya sözlü) “söz”dür. Bu anlamda söz anlamı *hitap haline getirmenin* aracıdır.

Bu ayrımlar doğrultusunda ilâhî kelâm, ezeli bilgiye taalluk eden, ezeli iradenin tezahürü şeklinde anlaşılabilir. Bu ilâhî bilgiye ilâhî kasıtların eklenmesi olarak da yorumlanabilir. Bu durumda ilâhî kasıtların beşeri kasıtlardan farkını ortaya koymak amacıyla, Tanrı açısından kasıt-kelâm ilişkisi üzerinde durmak gerekir. Daha önce değindiğimiz gibi kişi olmanın en belirgin vasfı kasıtlı eylemlerde bulunmaktır. Konuşma da kasıt ve niyet içeren eylemlerin en belirgin örneğini oluşturmaktadır. Bu anlamda konuşma, kişi olmanın en belirgin niteliğidir. Konuşma insanların bir dil sistemini kullanarak, kasıtlarını önermesel olarak ifade ettikleri bilişsel bir yeti olduğu gibi, kelâm da ilâhî hitabın kaynağı olması anlamında “fiili bir sıfattır.” “Rasyonel varlık” olmak, eylemlerin amaç ve gerekçelere sahip olmasını gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, “zat” veya “rasyonel varlık” olmakla “mütekellim” olmak birbirini zorunlu olarak gerektiren iki kavram gibi durmaktadır. Bu anlamda ilâhî tüm fiiller rasyonel gerekçelere, yani hikmet ve kasıtlara sahiptir.<sup>117</sup> Swinburne'ün ifadesiyle, “O daima kasıtlı edimlerde bulunur; O'nun tüm fiilleri amaçlıdır. Nasıl yapacaksa, öyle eyley,

<sup>116</sup> Gazâlî, *el-Ma'rifetü'l Akliyye*, s. 74.

<sup>117</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Tanrı'ya irade atfetmediklerinden, ilâhî fiillerin amaçlar doğrultusunda kasıtlı oluşunu ilâhî yetkinliğe aykırı bulmuşlardır. Bu yaklaşımın özellikle Fârâbî için, Sudur teorisi ve akıllar kuramıyla yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, herşey Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıktığından, amaçlılık söz konusu değildir. Bkz. Fârâbî, “*Uyunü'l Mesâil*”, *Islamic Philosophy*, s. 58; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, C.II, s. 366.

çünkü öyle yapmayı amaçlamıştır.”<sup>118</sup> İnsanın konuşması niyet ve kasıtlara dayanırken, kasıtlar da onları önceleyen daha genel bir inançlar ağına dayanmaktadır. Bunlar da Searle’ün arkaplan adını verdiği çeşitli fiziksel, biyolojik, fizyolojik, kültürel türden yeti ve kapasitelerden beslenmektedir. Bunlara bilinçli varlıkların zihinsel, psikolojik vb kapasitelerini de eklemek gerekir. Tanrı’nın kasıtları için de bu tür bir inançlar ağı ve arkaplandan bahsedilebilir mi? Tanrı’nın tüm kasıtlarının, dolayısıyla kelâmının tek ve yeterli arkaplanı sadece bilgisi olacaktır. Epistemik açıdan inancın, bilginin kesinlik düzeyine erişemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı’nın kasıtlarının ayrıca inançlara dayanmasından bahsedilemez. Öyle ki, bilginin ayrıca inançlara dayanması, fiillerde bulunmayı ve kararlar vermeyi daha karmaşık hale getirebilir. Tanrı için böyle bir sonuçtan bahsedilemez. Bizim inançlarımızın biliş şeklimizle yakından ilişkili olduğu açıktır. İnançlarımız dış dünyaya göre şekillendiğinden, bilincimiz inançlara karşı önemli oranda pasif konumda bulunmaktadır. Bugün kalkıp okula gitmem, okulun hala yerinde olduğuna dair inancıma, bu inancım da örneğin, okulun bir spor salonu veya sinema olmadığı gibi, irili ufaklı birçok inanç ve arkaplan ögesine dayanmaktadır. Tanrı için varlıklardan edinilen bu tür inanç ve arkaplandan söz edilemez. Çünkü O her şeyin varlığını önceleyen kesin bilgiye sahiptir. Alston konu ile ilgili şunları söyler: “Mükemmel bilgiye sahip olduğundan, O’nun yaptıklarına rehberlik edecek, pür inançlara ihtiyacı yoktur.”<sup>119</sup> Tanrı’nın özellikle gelecek hakkında inançlara sahip olduğunu savunan Swinburne’ün aksine Alston, önermesel veya sezgisel olsun, ilâhî bilginin inançları içermediğini savunmaktadır. Alston bu iddiası için çeşitli epistemik gerekçeler sunmaktadır. Alston’a göre evvela, “bilginin kalıtsal doğası nesnenin gerçekliğini garanti etmesidir.”<sup>120</sup> Oysa inanç böyle değildir. Örneğin okulun yerinde olduğuna ilişkin inancım ancak gidip okulun yerinde olduğunu görmemle bilgi düzeyine çıkabilir. Oysa her şey Tanrı’nın bilgisine doğrudan hazır olduğundan, ayrıca inançlara ihtiyacı yoktur. Kvanvig’in değindiği gibi, inanç ancak onu haklı çıkarma ihtiyacında

---

<sup>118</sup> Swinburne, “Could There be More Than One God?”, *Faith and Philosophy*, 5 (1988), s. 227. Krş. *The Existence of God*, s. 95.

<sup>119</sup> Alston, “Does God Have Beliefs?”, s. 299.

<sup>120</sup> A.g.m., s. 295.

olan kimseler için geçerli olabilir. Tanrı'nın buna ihtiyacı olmadığı da açıktır.<sup>121</sup> Alston'un ifadesiyle "bu 'P'dir bilgisi, bu 'P'dir inancı veya yargısından çok, 'P'nin doğrudan bilinci olmalıdır."<sup>122</sup> 'P'ye inanmak bazen 'P'yi bilmemek anlamına da gelebilmektedir. Kişi, bilmediği halde 'P'ye inanabilir ve bu inancından hareketle 'P'ye yönelik temayüllere sahip olabilir. Oysa ilâhî kastın tek nesnesi ilâhî bilgidir.<sup>123</sup> Özetle, ilâhî fiillerin dayandığı ilâhî kasıtların tek arkaplanı ilâhî bilgidir. Alston'ın şu ibaresine katılmakta bir sakınca olmamalıdır: "Öyle görünüyor ki, ilâhî motivasyonel yapının bilişsel yönü bilgi ile sınırlandırılmalıdır."<sup>124</sup>

Bu açıklamalardan sonra, kelâma kaynaklık etmesi noktasında ilâhî bilginin nesnelere ile beşeri bilginin nesnelere konumlarından ve farklarından da bahsetmek gerekmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi ilâhî bilgi şeylerin varlığını incelemektedir. Aksi halde bilgisi şeylere dayanmakla, nedenli olacaktır. Oysa her şey varlığını O'nun bilgisine borçludur. Gazâlî, *Şerhu'l Esmâ*'da "Allah'ın ilmi eşyadan edinilmiş olmayıp, eşya ondan olmuştur"<sup>125</sup> ifadesiyle bu noktaya değinir. İbn Sînâ da şunları söyler: "O'nun ilmi malumattan edinilmiş değildir, aksine bilinenler ilminden edinilmiştir."<sup>126</sup> Aquinas, Tanrı şeylerin çokluğunu tek bir ide ile nasıl bilmektedir? Sorusunu cevaplandırırken, bunu, insan zihninin şeyleri kavrama biçimine benzeterek, temel farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre insan şeyleri değil, onların zihinsel temsillerini bilmektedir. Bu temsil, nihaî aşamada zihinsel soyutlamayla şeylerin kavramına sahip olmaktır. Bu aşamadan sonra zihin artık şeylerin bilfiil var olmalarından bağımsız olarak da onları kavramaktadır. Tanrı'ya gelince, "kendi özünü temsil (representation) dışında bir yolla biliyor değildir."<sup>127</sup> İlâhî öz, her şeyin (idesini) temsil etmektedir. Tanrı böylece sadece kendi özünü kavramakla, özünde var olan her şeyin temsil ve kavramlarına sahip olmaktadır. "Böylece o tek bir şeyi [özünü] temsil

<sup>121</sup> Bkz. Kvanvig, *The Possibility of an All-Knowing God*, (London: The Macmillan Press, 1986), s. 34.

<sup>122</sup> Alston, a.g.m., s. 296.

<sup>123</sup> A.g.m., s. 292-93. Krş. "Divine Human Action", s. 273-274.

<sup>124</sup> Alston, "Divine Human Action", s. 263. Alston'un 'temayül', 'motivasyon', 'psikolojik durum' gibi psikolojik terimleri ilâhî kasıtlılık için kullanmasının yerine, "ilâhî kasıt ifadesiyle yetinmenin daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Alston'un ifadesindeki "motivasyonel yapı"yı "kasıt" şeklinde anlamakta bir sakınca görünmemektedir.

<sup>125</sup> Gazâlî, *Şerhu'l Esmâ*, s. 39. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, C. II, s. 359.

<sup>126</sup> *eş-Şifâ*, s. 366.

<sup>127</sup> Aquinas, a.g.e, s. 240.

yoluyla ve tek bir anlama fiiliyle şeylerin çokluğunu bilmiş olmaktadır.”<sup>128</sup> Bu durumda ilâhî bilgi, beşerî bilgiden farklı bir mahiyete sahip olmaktadır. İlâhî bilgi nesnelere varoluş nedenini oluştururken, insanın normal bilme sürecinde, bunun aksine; nesne (dış varlıklar) → şeylerin temsili → zihinsel kavramların (anlamın) oluşma aşamalarından sonra bilginin gerçekleşmesi söz konusu olmaktadır. İlâhî bilginin şeylerin varlığını incelemekle onların nedeni olduğu kabul edildiğinde, kelâm geleneğinde “ilim zihinde bir şeyin (malumatın) suretinin oluşmasıdır” veya “ilim maluma tabidir”<sup>129</sup> şeklindeki tanımlar da daha çok beşerî bilgi için geçerli olacaktır. Çünkü ilâhî bilgi için şeylerin suretlerinin oluşmasına ihtiyaç olmadığı gibi, onun bilgisi maluma tabi olmayıp, malum O’nun bilgisine göre oluşmak durumundadır. “Tanrı’nın bir şeyi akletmesi (o şeyin) varlığından öncedir”<sup>130</sup> diyen İbn Sînâ, bazen projeler yapması dışında insan için bunun tersinin geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu satrancı bulanın bilgisinin satrancın varlığını ve onu öğrenenlerin bilgisini incelemesine benzetilebilir.<sup>131</sup>

Tanrı’nın bilgisinin eşyanın varlığını incelemesi ilâhî kelâm açısından bakıldığında, kelâmın tüm referanslarının yine ilâhî bilgi olması sonucunu doğurmaktadır. İnsanın konuşurken yaptığı referanslar zihninden bağımsız, nesnelere gösterirken, ilâhî kelâmın referanslarının kaynağı, söz konusu nesnelere de kaynağı olan, Tanrı’nın ezeli bilgisi olmalıdır. Çünkü Tanrı, deyim yerindeyse, şeylerin kavramını sonradan öğrenip o şeye referansta bulunuyor değildir. Beşerî kelâmda dil ve düşünceden bağımsız olan varlık aşamasına kadar farklı temsil düzeyleri söz konusudur. Gazâlî’nin söz konusu ettiği varlık mertebeleri ilâhî kelâmı açıklamada (bu yönüyle) kısmi bir değişime ihtiyaç duymaktadır. Örneğin, ateşin dilsel ifadesi zihinsel kavramına, zihinsel kavram da dış gerçekliğe delâlet etmektedir. Oysa Tanrı için bu sıralamada ilâhî bilgi ön sıraya geçmektedir. Örneğin, Allah’ın “Nuh’u kavmine gönderdik” bildiriminde Nuh’un gönderilmesine ilişkin referans bu haberi işitenler için Allah’ın bildiriminden sonradır. Oysa Allah için bunun tersi geçerlidir. Tanrı’nın bu olaya ilişkin ezeli bilgisi ilâhî sözün referansını oluşturmaktadır. Tanrı’nın bilgisi ile dış

---

<sup>128</sup> A.g.e., s. 240–242.

<sup>129</sup> Bkz. Taftazânî, a.g.e., s. 78; Gazâlî, *Şerhü’l Esmâ*, s. 4.

<sup>130</sup> *eş-Şifâ*, s. 363.

<sup>131</sup> Bkz., a.g.e., s. 363, 366.

gerçeklik arasında herhangi bir mesafe, çelişki, zıtlık olmayacağından ilâhî kelâmın referansta bulunduğu hakîkatler mutlak, kesin ve kuşatıcıdır. Beşeri bilgi ise, kesinliği oranında gerçekliğe referansta bulunabilir. Bu noktada ilâhî kelâmla, beşeri kelâmın bilgiyle ilişkisi çerçevesinde temel bazı farkları şu şekilde gösterilebilir:

Emir (kelâm/iletişim)

(*İlâhî kelâm*) Mutlak bilgi + irade → kasıt → fiil → →  
Yaratma

Fiiller

(*Beşeri kelâm*) dış dünya → (bilgi + irâde) → kasıt/niyet → →  
↓↑                      ↑↓                      Konuşma (kelâm)  
(-inançlar, zan, şüphe ve kanaatler, →  
önyargı ve kültürel öngörüler vb.) + arkaplan

Şemada görünen ilâhî kasıtlarla kelâm ilişkisine daha yakından bakılabilir. İlâhî kasıtların kelâmla bağıntısı nasıl açıklanabilir? Şu ana kadar yapılan açıklamalar ışığında *kelâm*: “önermesel içeriğe yönelik zihinsel bir tutumun dilsel ifadesi” olarak tanımlanabilir. Bu tanım kelâmcıların “*medlul mana*” olarak kabul ettikleri konuşanın zihinsel (nefsî) kastına paralellik taşımaktadır. *İlâhî kelâm* da benzer şekilde, “ilâhî kastın önermesel içeriğe taalluk etmesi” şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda ilâhî kelâmın iki temel ögesinden bahsetmek mümkündür: biri *önermesel içeriğe sahip bilgi*, diğeri de bu bilgi nesnesine *yönelen ilâhî kasıttır*. Kasıtlılık birinci bölümde detaylıca ele aldığımız gibi, temelde belli bir nesneye yönelik zihinsel bir tutumu ifade eder. Bu yönüyle zihinsel tutumların nesnesi, zihinsel içerikler olan önermelerden çok şeylerin kendileri olmalıdır.<sup>132</sup> Ancak Kvanvig’in işaret ettiği gibi<sup>133</sup> olaylar, olgular, durumlar, fiiller, vb. tüm bilgi nesnelere önermelerle ifade edildiğinden, Tanrı’nın her şeyi bilmesi de tüm (doğru) önermeleri bilmesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla zihinsel tutumlar

<sup>132</sup> Birinci bölümde kasıtlılık ve arkaplanla ilgili başlığa bakılabilir.

<sup>133</sup> Bkz. Kvanvig, a.g.e., s. 26-27.



olan kasıtlar, önermesel içeriklere yönelik olmaktadır. Alston'un verdiği daha somut örnekle pekiştirecek olursak, çikolata yeme isteği, “bir çikolata yemeye ilişkin önerme lehinde bilişsel bir tutumu içermektedir.”<sup>134</sup> Bu zihinsel içerikler yoluyla varlıkla ilişki kurabilmemizden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Kvanvig'e katılarak, “tüm kasfî tutumların içeriklerinin önermeler”<sup>135</sup> olduğu söylenebilir. Râzî, kasıtlılık boyutunu öne çıkardığı kelâm tanımlarından birinde şunları söyler: “kelâmdan maksat, uzlaşım (vad'î) olan bir fiilde bulunacağı zaman, kişinin buna kalbî bir yönelimde bulunması ve kullanım açısından (istilâhî) söz konusu lafzın bu kalbî tutuma delâlet etmesidir. Makul kelâm budur, bunda bir anlaşmazlık söz konusu olamaz.”<sup>136</sup> Ancak bu aşamada ilâhî bilgi ve kasfî yönelimle beşeri bilgi ve yönelim arasında köklü bir farkın da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Daha önce değinildiği gibi, insan bilgisinin içerikleri olan kavramlar, şeylerden soyutlamayla edinilirken, ilâhî bilgi bizzat şeylerin nedeni olup, onların varlığını incelemektedir. Bu anlamda bizim kasıt ve niyetlerimizin şeylere yönelimi *dolaylı* iken, ilâhî kasıtların yönelimi doğrudan olacaktır. Alston şunları söyler: “İlâhî bir fiil, hedef bir duruma yönelik bir ön tutumla, bu hedef durumu gerçekleştirecek bilgiden ortaya çıkar.”<sup>137</sup> Alston'ın bu ifadesinden de hareketle, ilâhî kelâmın ezeli bilginin belli kasıtlarla özelleşerek, sözlü hitabın konusu olduğu sonucuna varılabilir. İlâhî iradeye dayalı olan kasıt, ezeli bilgide hitabın konusu olan *önermesel içeriği* (Gazâlî ve Scotus örneklerinde ilâhî yaratmaya ilişkin açıklamalara benzer olarak) özelleştirip, *söz olarak* bildirmektedir.

Bu durumda ilâhî bilginin, ilâhî kasıtlarla belirlenmiş ve özelleşmiş boyutu da “anlam” olarak tanımlanabilir. Birinci bölümde detaylıca üzerinde durulduğu gibi, kelâmın aslî ögesi olan anlam, konuşanın niyetleriyle şekillenmektedir. İlâhî kelâm için de ilâhî kasıtlarla özelleşen nefsî anlam boyutundan bahsedilebilir. Bu noktada Tanrı'nın ve insanın ontolojik ayırımını göz ardı etmemek gerekecektir. Bu durumda iki noktaya referansla ilâhî kelâmı temellendirilebilir: *Birinci nokta* kelâmın konuşandan hareketle tanımlanmasıdır. Bu boyutuyla Tanrı'nın “zat” olması kelâmın zorunlu

---

<sup>134</sup> Alston, “Divine, Human Action”, s. 263.

<sup>135</sup> A.g.e., s. 66.

<sup>136</sup> *Metâlibü'l-Aliye*, s. 203.

<sup>137</sup> A.g.m., s. 267.

önkoşulunu oluşturmaktadır. *İkinci nokta*, kelâmın aslî ögesinin, konuşanın zihinsel (Tanrı için bilgi) içeriğiyle şekillenen *anlamdan oluşmasıdır*. Bu aynı zamanda anlamın dilsel olgulara indirgenmeyeceği manasına da gelmektedir. Birinci bölümde anlamın başlıca özelliklerini, gerçeklikle ilişkisi oranında nesnel boyuta sahip olması, konuşanın kasıt ve niyetiyle şekillenen ve dille iletilebilir olması şeklinde açıkladık. Bu noktada Fregeci anlam realizmini, Ehl-i Sünnet, Locke ve Grice gibi anlamı zihinsel içerik olarak benimseyen yaklaşımlarla uzlaştırmaya çalıştık. Sonraki kuramlarda anlam, konuşmanın aslî ögesi, dil ise, onun iletimi ve paylaşılması için aracı bir özelliğe sahiptir.

Bu açıklamalar ışığında, kelâm hakkında şu sonuçlara ulaşabiliriz:

i. Kelâmın aslî ögesi anlamdır.

ii. Söz konusu anlam, “mütekellim” için özsel olduğundan, Tanrı için aynı zamanda ezeldir. Anlam beşerî kelâmın da özsel niteliğini oluşturmakla birlikte, ezeli olduğu düşünülemez.

iii. Tanrı’nın kasıtlarıyla *özelleşen anlamın* (murad-ı ilâhînin) tek kaynağı ve arkaplanı sadece ezeli bilgisidir. İnsan açısından anlamla bilgi arasında sıkı bir ilişki olsa da inançlar, toplumsal/kültürel öngörüler, kanaatler vb. birçok öge anlamın şekillenmesinde yetiler arkaplanıyla birlikte, etkin rol oynamaktadır. Bu sonuçlar dillerin uzlaşım boyutlarının ve dilsel delaletin gerçekliği değiştirmeyeceği anlamına gelmektedir. Aksine, anlamın farklı dil ve ifade biçimleriyle, hatta farklı sembol ve işaret sistemleriyle iletilebileceğini göstermektedir. Uzlaşım olan anlam değil, anlamları iletmek için vaz’ edilmiş olan lafızlar ve –kısmen- bu lafızların anlamla ilişkisini kuran kullanım şekilleridir. Anlamın uzlaşım konusu olmaması, gerçeklikle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu gerçekliğin kaynağı ilâhî-ezeli manalar için –sıklıkla vurguladığımız gibi- yine Tanrı’nın bilgisidir. Söz ise anlamın bilinmesi ve paylaşılması için kaçınılmazdır.

## 2. 5. İlâhî Söz: Kelâm'ın Beşerî Düzlemde Gerçekleşmesi

Lafzın anlamla öncelikli ilişkisi onu oluşturması değil, ona delâlet etmesidir. Anlam olmadan söz sadece fiziksel bir öge olarak kalırken, lafız yoluyla söze dönüşmeyen anlamın iletilme imkânından bahsetmek zor görünmektedir.

Sözü “dinleyenlerin kulağına iletilen, anlamlı olarak ortaya çıkan tam kelâm”<sup>138</sup> olarak tanımlayan Gazâlî'ye göre *kelâm*, “zat”ın bir sıfatı iken *söz*, kelâmın ortaya çıkması ve açıklanmasıdır. Kelâm içsel bir nitelik iken, söz kelâmın dışsal olan, tecrübeye açık olan ve işitenlerin varlığını gerektiren boyutudur.<sup>139</sup> “Nefsin kelâmî anlamları başkalarının anlayacağı şekilde tabir etmesine söz denir”,<sup>140</sup> diyen Gazâlî, ilâhî sözü de şöyle tanımlar: “Allah’ın sözüne (*kavl*) gelince, akıllara güçleri nispetinde, herhangi bir cimrilik, engel ve meyil olmaksızın, anlamların aktarımından başka bir şey değildir.”<sup>141</sup> İlâhî kelâmı, söz ayırımına İbn Meymun’un Tevrat’tan hareketle aktardığı, Allah’ın Hz. Musa ile tekellümü kıssasını açıklama şekli de yardımcı olabilir. İbn Meymun’a göre Sînâ’daki hitap tüm İsrail oğullarına değil, sadece Hz. Musa’ya idi. Tevrat’ın açık ifadesiyle kelâmı sadece Hz. Musa işitiyordu ve her işittiğini onlara bildiriyordu. “İsrail oğulları sadece bir ses işitiyorlardı, ama tafsilini anlamıyorlardı. Muhatap Hz. Musa idi ve O Tanrı’dan işittiğini onlara söylüyordu. Hz. Musa onlara ‘sözü işitiyorsunuz ama anlamını (suret) değil, sadece sesi işitiyorsunuz’ demişti, onlara *kelâmı işitiyorsunuz* dememişti.”<sup>142</sup> Hz. Musa, “Allah bana tüm kelâmını söyledi” derken, İsrail oğulları “Rab bizimle konuşmadı” diyorlardı.<sup>143</sup> Bu açıklamalarda söz anlamın taşıyıcısı olmakla birlikte, anlamın söze bağımlı olmadığı görülmektedir. Hz. Musa’ya hitap bir kelâm örneği iken, söz diğerleri için bir kelâm olmaktan çok, ses ve lafız olarak kalmıştır.

Bu açıklamalar ışığında ilâhî kelâmın hakikati olan ezeli manalar sözden bağımsız olup onları önceledikleri gibi söz de o hakikatlere delâlet edip, tanımır hale

<sup>138</sup> *el-Marifetü'l Akliyye*, s. 85.

<sup>139</sup> A.g.e., s. 102.

<sup>140</sup> A.g.e., s. 90.

<sup>141</sup> A.g.e., s. 93.

<sup>142</sup> İbn Meymun, a.g.e., s. 397.

<sup>143</sup> A.g.e., s. 400.

getirmektedir. Bu yönüyle “söz”, ilâhî kelâmın beşeri düzlemde gerçekleştiği en güçlü vasıta olarak görülebilir. İlâhî kelâmın bu düzlemde gerçekleşmesiyle birlikte ona “ilâhî söz” veya “ilâhî hitap” demek bir sakınca görünmemektedir. Bu isimlendirme, İslâm’da Kur’an’ın, ilâhî kelâm’ın en üst düzeyde gerçekleştiği vahiy olarak kabul edilmesinden dolayı aynı zamanda “Allah’ın kelâmı” olarak isimlendirilmesine benzetilebilir.

Burada şöyle soru sorulabilir: kelâm söz yoluyla tezahür ettiğine göre, ilâhî kelâmın mahiyetinde ve dolayısıyla tanımında sözün veya daha dar anlamda lafzın bir rolü var mıdır? Mu’tezile açısından baktığımızda, beşeri bir dil üzerinden hitap etmek, ilâhî kelâm için adeta zorunlu ve bağlayıcı gibi görünmektedir. Bunun temel nedeni Mu’tezile’nin, konuşmanın mahiyetini sözel olanla tanımlaması ve bu tanımla Tanrı ve insanın kelâmı için eşit düzeyde geçerli görmesidir. Mu’tezile’ye göre, bu durum konuşmanın mümkün ve anlaşılır bir tanımı için gerekli olduğu gibi, Tanrı ile insan arasında savunulabilecek bir iletişimin imkânı için de kaçınılmazdır. Bu tanımla Mu’tezile, kelâmın anlam boyutunu göz ardı etmemekle birlikte, anlamı, dolayısıyla kelâmın mahiyetini dilin olgusal boyutuyla açıklamaktadır. Kâdî, kelâmın olgusal boyutuyla tanımlanması gerektiğini şu sözle belirtir: “kişinin konuşan olduğu ancak sözün işitilen yönüyle anlaşılır.”<sup>144</sup> Mu’tezile, Wittgenstein ve Dummett örneklerinde gördüğümüz gibi, anlamı dilin gramatik kuralları, uzlaşım olmasa ve dilin kullanımı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Dilin bu yönleriyle de anlama ilişkin öznenin kasıt ve niyetlerini içeren zihinsel (nefsî) özellikleri önemli oranda göz ardı edilmektedir. Bu durumda Mu’tezile’nin yaptığı, ilâhî kelâmın mahiyetini ortaya koymaktan çok, ilâhî kelâmın doğal bir dil yoluyla beşeri düzlemde gerçekleşme şartlarını gösterme çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmcıları da Mu’tezile’nin dil ve söz hakkındaki görüşlerine temelde bir itirazda bulunmamakta, Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi, bunları kelâmın yaratılmış olan yönü olarak benimsemektedirler.

Anlam-lafız ilişkisinin kelâm olarak ifade edilmesi Grice’in, konuşanın kasıt ve niyetlerini merkeze alan iletişim kuramından hareketle açıklandığında, ilâhî hitap, ezeli kasıt ve niyetlerin sözler aracılığıyla, muhatap olan insanlara aktarılması olarak ifade

---

<sup>144</sup> *el-Muğnî*, C.5, s. 63.

edilebilir. Grice'ın kuramı'nı *K* konuşanın, *M* muhataba, *e* etkisini oluşturacak bir *c* cümlesi ile *n* niyetini aktarması şeklinde özetlenebilecek nedensel bir anlam kuramı olarak ele almıştık. Grice'dan önce benzer bir yaklaşımı İbn Rüşd'de görmekteyiz: “[kelâm]mütেকellimin zihnindeki bilginin, muhatabın [zihninde] husûlüne delalet eden bildirme fiilinden başka bir şey değildir.” Başka bir ifadeyle: “Konuşanın zihninde mevcut olan bilginin muhatapta [zihninde] ortaya çıkmasıdır.”<sup>145</sup> İbn Rüşd'e göre, ilâhî kelâmın tecrübe edilen boyutu vasıta, *bu vasıta da lafızdır*. Söz konusu fiili yapan Allah olunca, bu vasıtayı seçtiği kulunun nefsinde hâsıl eder. İbn Rüşd'e göre ilâhî kelâmın nebinin kalbinde lafız olmaksızın doğrudan anlam olarak, sezgisel bir inkişafı gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi, Hz. Musa örneğinde olduğu gibi, Allah, bazen seçtiği kulunun kulağında (kalbinde) lâfzî bir yolla da kelâmını gerçekleştirebilir. Diğer bir yol da hitabın resullere gönderildiği en yaygın yol olan, melek vasıtasıyla vahyin indirilmesidir.<sup>146</sup> Davud el-Kayseri de kelâmın etimolojik açılımından hareketle, ‘yaralama’ anlamında *k-l-m* kökünden gelen terimin kelime anlamını muhatabın zihninde oluşturduğu tesirden aldığını belirtir. Kelâmın istilâhî anlamına gelince, Kayseri'ye göre, “mütেকellimin zihnindeki tümel ve tikel anlamlara müttalî olmaktır.”<sup>147</sup>

Grice'çı yaklaşımla birlikte İbn Rüşd ve Kayseri'nin tanımlarından hareketle şu tanıma ulaşılabilir: “İlâhî kelâm, İlâhî bilginin (belli) önermesel içeriklerinin, ilâhî kasıtlarla özelleşen anlamlar şeklinde, beşeri bir dil yoluyla, *doğrudan* iletilmesidir.” Buradaki “doğrudan” ifadesi ilâhî kelâmın herhangi bir elçi vasıtası olmaksızın gönderilmesi değil, muhatap olan elçinin, ilâhî manaları, dilsel semboller olan lafızlarla birlikte herhangi bir değişime uğramadan, alması şeklinde anlaşılmalıdır.

Peki, ilâhî manalar beşeri bir dil yoluyla tam olarak iletilir mi? Biraz daha özelleştirerek soralım, “murad-ı ilâhî beşeri bir dilde ne kadar yansıma bulabilir? Mutlak hakikatlerin kaynağı olan ilâhî bilginin insanın sınırlı, uzlaşımsal dil imkânları içinde aktarılması mümkün müdür? Davud el-Kayseri, ilâhî kelâmın kaynağının mutlak bilgi

<sup>145</sup> İbn Rüşd, *Keşf an Menâhici'l Edille fî Akâidi'l-Mille*, şerh, M. Abid el-Câbirî, (Beyrut: Dirâseti'l Vahdeti'l Arabiyye, 1998) s. 131. Krş. *Faslü'l Makal ve Kitâbü'l Keşf an Menâhicü'l Edille fî Akâidü'l Mille*, trc. Nevzat Ayasbeyoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955), s. 65.

<sup>146</sup> İbn Rüşd, ilâhî kelâmın bu üç yolunu, Şûra 51. ayetin yorumu olarak yapmaktadır. Bkz. A.g.e., a.y.

<sup>147</sup> Kayseri, a.g.e., s. 99.

olmasından hareketle, ilâhî kelâmın beşeri düzlemde gerçekleşmesi aşamasında *sınırlanmış olduğunu* iddia eder. Varlık hiyerarşisini, yukarıdan aşağıya doğru bir iniş ve açılımla açıklayan Kayseri bu bağlamda şunları söyler: “[ilâhî hitap] Varlık aşamalarında, yukarıdan aşağıya doğru en son yazı ve ibareler halinde gerçekleşir. Bu, ilmi aşamadan kevnî (oluş) aşamaya girmesiyle, (kelâmın) kevnî olanın sınırlarıyla sınırlanmasıdır.”<sup>148</sup> İddiasını hadis olarak rivayet edilen “Kur’an garip gelmiş, garip gidecek” sözüyle de destekleyen Kayseri, böylece beşeri bir dilin mutlak ilâhî hakikatleri dile getirmede yetersiz kaldığını savunmaktadır.<sup>149</sup>

Bu tür bir iddia Tanrı-insan iletişimini önemli oranda sınırlama ve insanın ilâhî hitabı anlama imkânını kısıtlamaya açık bir yorum gibi görünmektedir. Mutlak hakikatı kuşatmanın, insanın epistemik sınırlarını aşacağı baştan kabul edilmelidir. Gerçek anlamda nihaî hakikate sahip olmak ancak mutlak bilgi sahibi bir varlık için geçerli olabilir. Bu açıdan bakıldığında beşeri bilginin sınırları gibi onu anlama ve ifade etmenin doğal sınırlarından da bahsedilebilir. Ancak bu *beşerî sınırlar* aynı zamanda ilâhî kelâmın da sınırlanması anlamına mı gelmektedir? Ayrıca bu sınır nerede başlayıp, nerede bitecektir? Kayseri’ye tümüyle hak verildiğinde, bu soruları cevaplamanın nesnel ölçütlerine sahip olma şansımız yok gibidir. Bu noktada iletişim ve hitabın gereklilik şartları göz önünde bulundurulmalıdır. Hitabın başarı şartlarından biri mütekellimin, muhatabın epistemik kapasitesini göz önünde bulundurmasıdır. Bu durum hem ilâhî hikmetin hem de hitabın içerdiği mesajın hedefine ulaşması için gerekli görünmektedir. Bu bir tür sınır(lama) olarak kabul edilse de Tanrı’nın insana hitap ederken, daha fazlasını ondan beklemeyeceği doğal bir sınır olarak anlaşılabilir. Tanrı insana hitap ettiğinde, bunu insanın anlama sınırları içinde yapacağı açıktır. Bu sınırların imkânı da epistemik, semantik ve etik kapasitelerle ilgilidir. İlâhî hitap, insanın *bilme, anlama* ve *pratiğe geçirme* sınırlarını aşan bir imkânsızlığı içermeyecektir. Bu noktada sözün önemi daha iyi ortaya çıkmaktadır. Searle’ün değindiği gibi, söz adeta tüm beşeri düşünceyi aktarabilme potansiyeline sahip olmakla iletişimin en gelişkin aracıdır. Sözün bu özelliği, onun ilâhî kasıtların insanlar tarafından anlaşılıp kavranması için elverişli bir

---

<sup>148</sup> A.g.e., s. 101.

<sup>149</sup> Bkz., a.g.e., a.y.

vasıta olmaktadır. Ancak ilâhî kasıtların sözle aktarılma imkânı, bunların herkes tarafından eşit düzeyde anlaşıldığı anlamına gelmediği gibi, her zaman doğru anlaşıldığı sonucunu da içermez. Diğer bir ifadeyle, anlamın iletilmesi ile anlaşılması eşdeğer olmayabilir. Diğer taraftan, ilâhî hitabın anlaşılması, Tanrı'nın iradesinin (veya söz konusu fiillerinin) her zaman gerçekleştiği anlamına da gelmez. Çünkü kelâmın muhatabı olan insan da “kişi” olduğundan, hitabı benimseme veya ret etme özgürlüğüne sahiptir.

Bu noktada hitabın beşeri bir dilde (söz) gerçekleşmesinin başka sonuçlarına da bakılabilir. Tanrı mesajını iletirken beşeri bir dilin tüm imkânlarını kullanmaktadır. Bu nasıl anlaşılmalıdır? Düşünce konusu olan her şeyin dil yoluyla iletilme imkânına bağlı olarak, ilâhî hitap da iletimin mümkün sınırları içinde gerçekleşmektedir. Diğer taraftan dilsel imkân, bir dilin sentaks, semantik ve pragmatik gibi çok yönlü kullanımını içermektedir. Buna göre ilâhî kelâm sadece sembolik, mecaz veya metaforik ifadelerden oluşmadığı gibi, bütünüyle literal ifadelerden oluşmak zorunda da değildir. Aksine, insanların kendi aralarında anlaşmak için farklı ifade biçimlerini kullanmaları gibi, Tanrı da bazen mecazî ifadelerle, bazen temsil ve sembollere baş vurduğu gibi, muhatapların bazı hakikatleri daha iyi anlamaları için mesel veya metaforu da kullanabilir. Ancak bir dili kullanmanın yaygın şekli literal olduğundan, Tanrı'nın da genel olarak literal anlatımı seçmiş olması beklenmelidir. Literalden ayrıldığı yerlerde, hitap ettiği toplumun dilsel imkânları içinde, kullandıkları terimler, ibare ve deyimlerle hitap etmesi daha uygun yol olacaktır.

İlâhî hitabın iletildiği dil söz konusu olduğunda, –İzutsu'nun çalışmalarında üzerinde detaylıca durduğu gibi-<sup>150</sup> dil, bir toplumun öngörülleri, kültür ve inançları tarafından şekillenmektedir. Dildeki sosyal uzlaşım da bu kültürel arkaplana dayanmaktadır. Doğal bir dilde gerçekleşen ilâhî hitap, ilgili toplumun kültürünü yansıtan terminolojiye bağlı kalacaktır. Bu noktada dilsel uzlaşımın hangi düzeyde bağlayıcı olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Anlam açısından, konuşanın kastı öne alındığında, daha önce vurgulandığı gibi, dilsel uzlaşım her zaman aşılabilmektedir.

---

<sup>150</sup> Bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 1997), s. 26–28; *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 36–44.

Bu noktada dilin sentaktik ve uzlaşımsal kurallarının işlevi anlamı iletmede araçsal role sahip olmalarıdır. Dilsel uzlaşımın anlamı öncelediğini ve iletişim için kaçınılmaz olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbar, ilâhî hitap söz konusu olduğunda, ‘şarî’in sözü tamamen yeni anlamlar için kullanabildiğini (*tevkif*) kabul etmektedir.<sup>151</sup> “Tevkif”, ilâhî muradın, sözün içeriğini belirlemesidir. Sonuç olarak, İlâhî kelâmın iletildiği (kelime, terim, deyim, cümle gibi) dilsel öğeleri toplumsal uzlaşımından tamamen farklı bir kavramsal içerikle kullanması mümkün olmaktadır.

Kur’an açısından bakıldığında bu dil Arapça’dır. Kur’an, Arapça’nın dilsel imkânlarıyla hitap ettiği halde, yine İzutsu’nun araştırmalarında gösterdiği gibi özellikle, dünya görüşünün temelini oluşturan anahtar kelimelerin *kavramsal içeriğini* köklü bir şekilde değiştirmiştir.<sup>152</sup> Bu bağlamda İzutsu’nun ele aldığı anahtar terimlerin başında gelen ‘Allah’ terimi burada örnek verilebilir. Kur’an öncesi Arapları da ‘Allah’ teriminin anlamını biliyor ve bunu gündelik hayatlarında kullanıyorlardı. Hatta ‘Allah’ onlar için en yüce Tanrı anlamını ifade ediyordu. Fakat Kur’an, bu terimi Arap toplumunun hiç tanıdık olmadığı kavramsal bir içerikle kullanmıştır. Öyle ki, “Tevhid” merkezli olarak kullanılan bu kavramsal içerik, onların sosyo-kültürel, düşünsel, ekonomik, ahlâkî vb hayatın birçok alanını köklü bir şekilde değişime uğratmıştır.<sup>153</sup> Kur’an, böyle bir içeriksel dönüşüme giderken, hitap ettiği toplumun kavramsal içerikle hiçbir ilişki kuramayacakları yabancı bir terminolojiye müracaat etmemiştir. Bununla birlikte, söz konusu terminolojiyi, onların kültürel öngörü ve kabullerinden, dolayısıyla o ana kadar olan uzlaşımından oldukça farklı bir semantik içerikle değiştirmiştir. Tatar’ın ifadesiyle Kur’an, “Arapçayı” kullanırken, tümüyle eski olanları yıkıp, yeni bir inşa faaliyetine girmektedir.”<sup>154</sup> Kur’an bu noktada belli bir kültürel yapı üzerinden hitap etmekle birlikte, bu kültürel içerikle sınırlanmış değildir. Çünkü ilâhî hitap indigi topluluğun dilsel-kültürel çevresini kullanırken, yeni bir bağlamda yeni kavramsal içerikler inşa etmektedir. Bu durum kültürel perspektiflerin oluşturduğu uzlaşımın

<sup>151</sup> Bkz. *el-Muğnî*, s. 183.

<sup>152</sup> Bkz. İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 13–24.

<sup>153</sup> İzutsu, a.g.e., s. 16-18.

<sup>154</sup> Burhanettin Tatar, “Toshihiko İzutsu’nun Kur’an Semantiği üzerine çalışmalarının Kur’an Hermenotiğine Katkısı”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, (Ankara: DİB. Yay., 2003), s. 219. Tatar’ın İzutsu’yu eleştirileri için ayrıca bkz., s. 219-226.



aşılmaz olmadığını göstermektedir. Bu noktada uzlaşımsal olanın sadece araçsal bir iletişim bağı olarak kullanıldığı söylenebilir. Yoksa Tanrı söz konusu kültürel öngörülerin içeriklerini onaylama ve onlara bağımlı olarak hitap etme durumunda değildir. Tanrı dilin yapısına, kurallarına veya kullanımına müdahale etme yerine dilin arkaplanındaki dünya görüşünü ve zihinsel tutumları değiştirmektedir. Bu müdahaleyle adeta bir zihniyet değişimi gerçekleştirmektedir. Örneğin, Kur'an'da, yerlerin ve göklerin yaratılması, suların indirilmesi gibi birçok doğa olayını deyim uzlaşımsal ifadelerle dile getirmektedir. Ancak Kur'an, bunlardan birer doğa olayı olarak söz etmekle yetinmeyip, onların metafizik anlamlarına da vurgu yaparak, yeni bir dünya görüşü de sunmaktadır.

Sonuç olarak, Tanrı'nın bir dilin kültürel öngörülerıyla şekillenmiş terimlerini, deyim ve diğer dilsel yapılarını kullanması onlarla anlatılan kavramsal içerikleri onayladığı anlamına gelmemektedir. Bu anlamda dili kendi ilâhî kasıtlarıyla yeniden şekillendirip içerik katabilmektedir. Hitap ettiği toplumun dilini kullanmakla, onların zihinleriyle ilişkiye geçmekte, zihinlere ulaşmakla da onları köklü değişimlere uğratmaktadır.

Sözün dünya ile ilişkisini Searle'ün değindiği iki yönlü etkileşim şeklinde düşündüğümüzde, bildirimlerde söz dünyaya tabi olmakta; sözün doğruluğu olgusal durum ve gerçekliğe bağlı olmaktadır. Böyle bir bağlamda sözün doğruluk ve yanlışlığı dış dünyaya bağlı olmaktadır. Emir, talep, söz verme, vb. inşaî ifadeler de ise dünya söze tabi olmakta ve sözün gücüne göre değişmektedir. Diğer bir deyişle söze dayalı bir dünya inşa olmaktadır. Bu iki ilişki türü açısından da ilâhî kelâmın tarihte belirgin etkileri söz konusudur. İhbar açısından ilâhî kelâm ya hiç bilinmeyen hakikatleri bildirmekte veya yanlış bilinenleri tashih etmektedir. İnşâ örnekleri açısından da ilâhî sözün tarihte bıraktığı etki belirgindir. İlâhî emirler, va'dler, vâidler vb. yoluyla, ilâhî hitabın tarihe müdahale ettiği her dönemde dünyanın söze tabi olduğu yeni bir varlık alanından bahsetmek mümkün görünmektedir. Aynı dil içerisinde yeni anlam inşalarından her zaman söz edilebilir. "Atom" teriminin yüzyıl önceki bilimsel içeriğiyle bu günkü bilimsel araştırmalar sonucu gelinen noktada kazandığı anlamsal içerik nerdeyse bütünüyle değişmiştir. Bu bağlamda anlamın gerçekle olan bağının gücü

nispetinde bu kavrama yeni bir içerik katmak mümkündür. Bu açıdan ilâhî sözün ayırıcı bir güce sahip olduğu görülebilir. Bir bilim adamının (güneşin dünya etrafında dönmesi gibi) olgusal bir gerçeklikten hareketle uzun dönemler boyunca doğru bilinen bir yargıyı kökten değiştirmesi gibi, Tanrı da tarihe kelâmıyla müdahale ederek, kabul edilen birçok kavramın içeriğini köklü bir şekilde değiştirebilir. Bu ilâhî hitabın tarihte tezahürünün önemli bir amacı gibi gözükmektedir.

## 2. 6. İlâhî Kelâm'ın Ezeliliği

Boethius Tanrı'nın doğasını ve bilgisini bilmenin ezeliyeti anlamaya bağlı olduğunu söylemektedir.<sup>155</sup> Bu yargı benzer şekilde, ilâhî kelâm için de kabul edilebilir. Bu bölümün başında ilâhî kelâmın ontolojik statüsünün diğer ilâhî sıfatlar gibi ezeli, zorunlu ve mükemmel olması gerektiğine değindik. Bu aşamada söz konusu ezeliyetin nasıl anlaşılması gerektiği noktasına açıklık kazandırmak gerekmektedir. Konu ilâhî bilginin mahiyeti ve sorunlarıyla da paralellik arz etmektedir. Ezeli bir kelâmdan ne anlaşılmalıdır? Ezeli bir varlığın zamansal ifadeleri kurması mümkün müdür? Zaman endeksli terimleri içeren önermeler, ezeli (zamansız) bir varlık tarafından, zamansal bir düzlemde dile getirilebilir mi? Yoksa bu tür ifadeleri hitabın konusu yapmak için Tanrı'nın zamansal bir varlık olması mı gerekmektedir?

Bu tartışmanın merkezinde “*ezeliyet*” kavramı yer aldığından, öncelikle ezeliyetin felsefi-teolojik geleneklerde nasıl anlaşıldığına kısaca bakmakta fayda vardır. Bu bağlamda ezeliyetle ilgili birbirinden farklı iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir: Birincisi Tanrı'nın varlık modunu zamansızlık olarak gören ve kökleri Platon'a kadar giden yaklaşımdır. Buna göre Tanrı, zamanın dışında bir varlıktır. Boethius'un yaptığı tanımda ezeliyet, tüm zamanları kuşatan sonsuz ilâhî bir ‘an’ olarak kabul edilmektedir. Boethius ezeliyeti şöyle tanımlar: “Ezeliyet sınırsız bir hayata bir anda bütün (olarak) sahip olmaktır.”<sup>156</sup> Boethius'un bu yaklaşımı günümüzde özellikle E. Stump ve N. Kretzmann tarafından yeniden ele alınıp geliştirilmiştir. Stump ve Kretzmann'ın yeni

---

<sup>155</sup> Boethius “God is Timeless”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, (Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 123.

<sup>156</sup> E. Stump, N. Kretzmann, “Eternity”, *The Journal of Philosophy*, 78 (1981), s. 430.

versiyonu *Ezeli-Zamansal Eşzamanlılık* olarak özetlenebilir. Z1, Z2, Z3 şeklinde, zamansal düzlemde gerçekleşen tüm zamansal olaylar ve olgular, Tanrı açısından “ezeli şimdi”de gerçekleşmekte ve her şey O’na bir anda hazır olmaktadır. Buna göre Tanrı *ezeli bir şimdide* zamansal tüm ayrımların bilincine bir anda sahiptir. Teori, eşzamanlılığı normal anlamının dışında kullanmış olması, zamansız olanla, zamansal olanın eşzamanlı olmalarının anlaşılmazlığı ve zamansal olanın eşzamansal olarak ezeli olanın bilincinde var olmasının kapalılığı gibi noktalarda eleştirilmiştir. Tezi açıklamada klasik zamansızlık teorisinin daha tutarlı ve savunulabilir olduğunu göstermeye çalışacağız.<sup>157</sup>

Ezeliyetin bu yorumuna göre Tanrı varlığı ve sıfatları bakımından zamansızdır. Zamanın evrenle birlikte yaratıldığı görüşü kabul edildiğinde, Tanrı zamanın da yaratıcısı olduğundan hayatı, sıfatları ve filleri zamanla sınırlı olmayacaktır. O’nun hayatı gibi, bilgisi de zamansal sürece dâhil değildir. Plotinus konuyla ilgili şunları söyler: “O zamanda değil, bilakis zamanın dışındadır. Zaman bir boyuta göre akar, ezellik kendi özdeşliği içinde kalır, O zamana egemendir.”<sup>158</sup> Tanrı’nın zamansızlığını savunan İbn Sînâ’ya göre, “Vacibü’l Vücut zamansal olmadığından, şimdi, geçmiş ve gelecek O’nun bilgisine dâhil olamaz.”<sup>159</sup> Gazâlî de “zaman yaratılmadan önce O vardı” demekle Tanrı’nın zamansızlığını, zamanın da yaratılmışlığını öne çıkarmaktadır. Gazâlî, İbn Sînâ gibi filozoflardan ayrı olarak, Tanrı’nın hem tikelleri doğrudan bildiğini hem de bilgisinin ezeli ve zamansız olduğunu savunmaktadır: “Hareketin başlangıcı Allah’tandır, âlemin tüm işleyiş ve tertibi O’nun kadîm bilgisine göredir. Bu bilgi de değişmezdir”<sup>160</sup>

Bu durumda daha önce ele aldığımız gibi, kelâm da ilâhî bir sıfat olduğundan, ezeli olmalıdır. Bunun temel gerekçesi, Tanrı’nın sahip olduğu herhangi özsel bir niteliğe sonradan sahip olmasının imkânsız görünmesidir. Bu noktada zamansız bir

---

<sup>157</sup> Teori ile ilgili görüşler ve eleştiriler için bkz. E. Stump, N. Kretzmann, “Eternity”, s. 429–458; “Eternity Awareness and Action”, *Faith and Philosophy*, 9 (1992); R. Swinburne, *The Coherence*, s. 222–225; Paul Fietzgeral, “Stump and Kretzmann, on Time and Eternity”, *The Journal of Philosophy*, 82 (1985).

<sup>158</sup> Plotinus, *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan, (Bursa: Asa, 1996), s. 138.

<sup>159</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, C. II., s. 295.

<sup>160</sup> Gazâlî, *Mi’racü’s-Sâlikîn*, s. 68, 70.

Tanrı'nın bilgi ve eylemleri hakkında öncelik-sonralığın söz konusu olmayacağına işaret eden Morris, Tanrı'nın önbilgisinden bahsedilmeyeceği gibi, “zamansız olduğundan, önceden bir şey bildirmesi de söz konusu değildir; gönderdiği vahiy de zamansızdır” demektedir.<sup>161</sup>

Ezeliyetin ikinci yorumu Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanda bulunmasıdır. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın zamansal olguları ve değişimleri bilmesi için zamanda bulunması gerekmektedir. Söz konusu yaklaşımı savunanlar özellikle kutsal kitaplardaki zamansal ifadelerden hareketle, tüm ilâhî fiillerin zaman içinde gerçekleştiğini ve zamansız olan bir varlığın bunları doğrudan bilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bu yaklaşım günümüzde Swinburne, Wolterstorff, Hasker ve Gale gibi din felsefesi konularında yazan birçok felsefeci tarafından (farklı versiyonlarla) savunulmaktadır.<sup>162</sup> Ezeliyetin zamansızlık yorumunun Eski Yunan'dan Hıristiyanlığa geçtiğini savunan bu yaklaşımın savunucularına göre, Tanrı'nın affetme, bağışlama, dua ve ibadetlere mukabele etme, insanlarla iletişim kurup vahiy gönderme gibi fiillerinin hepsi zamanda gerçekleşmektedir. Tanrı'nın eylemlerinin zamanda gerçekleşmesi O'nun da zamanda olmasını gerektirir. Söz gelimi bir talep veya soruya Tanrı'nın cevabı o talepten sonra olmalıdır. Öncelik sonralık da zamanda olmayı gerektirir.<sup>163</sup>

Zamansızlık teorisi, ezeli-zamansız bir varlığın zamansal kasıtlara ve zamansal değişimlerin bilincine sahip olamayacağı noktalarında eleştirilmiştir. Buna göre zamansız bir Tanrı, zamansal kiplerle ifade edilen önermelerin zamansız bilgisine sahip olamaz ve onları zamansal terimlerle ifade edemez. Çünkü inanç ve bilginin doğası önermesel olduğundan, ancak zamansal olarak dile getirilebilir.<sup>164</sup> “Şayet Tanrı zamansız olursa nasıl edimlerde bulunacak, dua ve ibadetlere nasıl cevap verecek?”

---

<sup>161</sup> Thomas, V. Morris, “Omnipotence and Omniscience”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, (Oxford: Blackwell Publishing, Ltd., 2003), s. 70.

<sup>162</sup> Her iki yaklaşım hakkında daha geniş bilgi için bkz. Richard M. Gale, “Omniscience Immutability Argument”, *American Philosophical Quarterly*, 23 (1986), s. 319 vd.

<sup>163</sup> Bkz. Swinburne, *The Christian God*, s. 137–139; N. Wolterstorff, “God is Everlasting”, *Philosophy of Religion Selected Readings*, s. 129–131.

<sup>164</sup> İlgili eleştiriler hakkındaki bazı değerlendirmeler için bkz. Helm, a.g.e, s. 58-62. Kvanvig, a.g.e., s. 150-154.

Diye soran Hasker'e göre, zamansız bir Tanrı'nın İsa suretinde tezahürü ve acı çekmesi gibi durumlar, bu açıdan bütünüyle cevapsız kalacaktır.<sup>165</sup>

Daha çok Hıristiyan Tanrı anlayışının sorunlarını barındırdığı anlaşılan ve önemli oranda insanbiçimci (antropomorfist) bir bakış açısını yansıtan ezeliyetin zamansal Tanrı anlayışının, Tanrı'yı tüm diğer yaratıklardan ayıran ontolojik statüsü gibi temel bir noktayı yeterince önemsemediği görülmektedir. Zamanın da yaratılmış olduğu düşünüldüğünde, diğer yaratılmış varlıklar gibi onun da Tanrı'yı sınırlaması düşünülemez. Bu noktada zamansız bir Tanrı'nın, maddeyi, mekânı ve hareketi yaratıp onlarda fiilleriyle etkide bulunduğu gibi, yarattığı zamanda da ilim kudret ve kasıtlarıyla fiillerde bulunması için bir engelin olmadığı savunulabilir. Tanrı'nın fiilleri ve amaçları zamansız da olsa, onların etkileri zamanda gerçekleşebilir. Helm'in ifadesiyle "O'nun zamansız olan, ama zamanda gerçekleşen, yaratılışın zamansal düzeninde ortaya çıkan amaçları olabilir."<sup>166</sup> Swinburne de Tanrı'ya has olan ve tüm zamanları kapsayan 'Tanrısal bir an'dan bahsedebileceğini, ancak özgür failer yaratmak ve zamanda tasarruf etmek için bunun yeterli olmadığını düşünmektedir. Bundan dolayı Tanrı, evrenin düzenini ve doğal yasaları içerdiği gibi, kendisini de bağlayıcı olan ölçümlü zamanı yaratmıştır. Ölçümlü zamanı yaratmakla da Tanrı zamansal sürece dâhil olmuştur.<sup>167</sup> Oysa Tanrı'nın zamanla ilişkisi, Swinburne'ün de kabul ettiği şekilde, ölçümlü zamanın yaratılmasıyla başlamışsa, bu Tanrı'yı zamanda bir varlık olarak kabul etmek için yeterli bir gerekçe olarak ileri sürülemez. Zira Tanrı'nın yarattığı bir zamanla ilişkisinin, pekâlâ yarattığı diğer varlıklarla paralel şekilde gerçekleştiği savunulabilir. Tanrı'nın zamansal değişimi bilmesi ve bunları hitabın konusu yapması için zamanda olması gerektiği iddiası, Tanrı'nın evreni yarattığı halde onda tasarrufta bulunmak için evrende bulunması gerektiği şeklindeki temellendirmeye muhtaç bir düşünceye dayanmaktadır.

---

<sup>165</sup> Hasker, "Does God Change His Mind?", s. 138.

<sup>166</sup> *Eternal God*, s. 62. Benzer bir yaklaşım için bkz. Thomas Tracy "Divine Action", *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 302, 305. İlâhî fiiller ve fiiller yoluyla meydana gelen olguların ayırımına dikkat çeken Tracy'ye göre, tüm ilâhî fiiller ezeli ilâhî zamanda gerçekleşirken, fiillere bağlı olaylar, her fiilin tarihsel zamanında gerçekleşmektedir. Bkz. A.g.m., a.y.

<sup>167</sup> Swinburne'ün zaman anlayışı ve "Tanrı'nın sonsuz bir zamanın tüm anlarında var olması" şeklinde tanımlanabilecek *zamansal ezellik* (everlasting) anlayışı için bkz. *The Christian God*, s. 138–140; "God and Time", *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump, (Ithaca: Cornell University Press, 1993), s. 206–218.

Zamansal ezeliyeti savunanlar açısından, inanç ve bilginin doğasının önermesel olması ve bazı önermelerin zaman endeksli olması, Tanrı'nın zamanda olmasının vazgeçilmez gerekçesi gibi görünmektedir. Tanrı'nın insana hitap etmesi için bir bakıma insanla aynı zamansal ve bilişsel tecrübeyi paylaşması öngörülmektedir. Çünkü buna göre, zamansal olmayan bir varlık zamansal olanı (doğrudan) bilemez ve onları ifade edip bildiremez. Zamansal Tanrı anlayışına göre, cümleleri ifade etmek zamansal bir ardışıklığı gerektirdiğinden zamansız bir Tanrı insanla zamansal düzlemde konuşamaz. Mavrodes şunları söylemektedir:

Tanrı gerçek olarak Hz. Musa ile konuşamaz. Zira konuşmak için bir kelimenin diğerinin akabinde gelmesi türünden ardışık durumlar gerekir. Bu ezeliyet hakkında düşünülen zorluklardan biridir, ancak belki de o kadar hayafı olanı değildir. Çünkü Tanrı zamansal olmayan, ezeli bir fiilde bulunduğu ve bu fiilin zamansal olan temsil veya tesiriyle sözleri ard arda gelen bir ses telaffuzunu işittirmiş olabilir. Bu durumda zamansız bir Tanrı'nın başka şekilde ezeli bir edimde bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>168</sup>

Gale, Cuborn'nun zamansız bir Tanrı'nın tüm önermeleri dile getiremeyeceğine dair argümanını formüle ederken şu sonuca ulaşıyordu: bir 'P' önermesini bilmek, onun tekli (token) bir A-cümleyle ifade edebilmesini gerektirir. Gale'in temel gerekçesi, tekli ifadelerin, belli bir zamanda belli bir şeye yönelik, belli kasıtlar içermesidir.<sup>169</sup> Ancak bilginin önermesel olarak kabul edilmesi ve bazı önermelerin de zamansal kiplerle ifade edilebilmeleri Gale'i zamansız bir Tanrı'nın insanla iletişim kuramayacağı sonucuna götürmektedir. Gale'e göre:

Tanrı'nın A-önermeleri zamansız ezeliyeti gereğince bilmemesi sadece O'nun her şeyi bilen olmasını tehdit etmekle kalmaz, O'nun din için vazgeçilmezliğini destekleyen başka faktörlere de zarar verir. Yaşayan biri olması vazgeçilmez olan Tanrı bizim kendisiyle iletişim kurabildiğimiz bir Tanrı'dır. Ancak biz sadece zamansal perspektifimizi paylaşan biriyle iletişimde bulanabiliriz. Öyle biri ki "şu an" da bize neler olduğunu bilebilmeli, yoksa sadece zamansız olarak, zamanda bize ne olduğunu bilen biri olmamalıdır. Diğer bir deyişle, dile getirdiği "benim zamanım sizin zamanınızdır" sözü doğru olan bir varlık olmalıdır. Bizim "şu an"ki konumumuzun bilincindeki bir şahıs tarafından teselli görmemiz, hidayet ve

<sup>168</sup> G. I. Mavrodes, "How Does God Know the Things When He Knows?", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, s. 358.

<sup>169</sup> R. M. Gale, a.g.e., s. 66.

(manevi) cesaret almamız bizim için çok önemlidir; bize teselli eden, hidayet edip teşvik eden birinin bizimle ‘şu an’ı yaşıyor olması gerekir. Sadece A-olguların bilgisine sahip bir varlık, bu tür kasıtlarımızın uygun nesnesi olabilir. O bizimle etkileşim içinde olan, şimdinin doğrudan tecrübesinin apaçık konusu olabilen ve bizimle ilgili A-olguların bilgisine sahip bir Tanrı olmalıdır.<sup>170</sup>

Gale iddiasını A-önergelerin/cümlelerin ayrıca bazı özellikleri dayandırmaktadır. A-önergeler ‘şimdi’ merkezli olan; ‘şimdi’, ‘bu gün’, ‘dün’ ‘yarın’ gibi zaman endeksli terimlerle ifade edilen ve ‘şimdi’, ‘geçmiş’ ve ‘gelecek’ şeklindeki zamansal kiplerin gerçekliğini öngören önerme türleridir. Bu ayırım zaman için geçerli olduğu gibi kişi ve mekân endeksli önergeler/cümleler için de geçerlidir. Buna karşı B-önergeler/cümleler endeksli terimlerden ve tekli ifadelerden bağımsız olarak herhangi bir kişi tarafından, her hangi bir zamanda ifade edilebilen önergeleri/cümleleri kapsar. Ganssle’in işaret ettiği gibi, A-önergeler zamansal olanları ifade ederken, B-önergeler, şeyleri zamansız olarak bilme ve ifade etmenin konusu olabilmektedirler.<sup>171</sup> Bu ayırımlardan hareketle Swinburne, Kretzmann’ın görüşünü destekleyerek, A-cümlelerin hiçbir zaman B-cümlelerle aynı anlamı ifade edemeyeceğini iddia eder. Ahmet’in ‘Ben hastayım’ tekli A-cümlesini ancak Ahmet söylediği takdirde doğru olur. Başkasının ‘O hastadır’ veya ‘Ahmet hastadır’ demesi hatta Ahmet’in de ‘Ahmet hastadır’ demesi, ‘Ben hastayım’la aynı anlama gelmeyecektir. Bu yaklaşıma göre Tanrı da ‘Ben hastayım’ cümlesini onu söyleyen kimsenin bildiği şekilde bilmeyecek ve bunu ifade edemeyecektir. Benzer şekilde, ‘Bu gün 20 Nisandır’ tekli A-cümlesi ancak 20 Nisan’da olmakla bilinebilecek bir cümle olduğundan, zamansız bir varlık, (Tanrı da olsa) zaman endeksli olarak bilip ifade edemeyecektir.<sup>172</sup>

Arthur Cody’nin dediği gibi bir kimse, “konuşan olmak için zamansal olanı; geçici olanı, oluşanı, tekrarlanan ve değişeni bilmelidir.”<sup>173</sup> Peki, bunlar Tanrı için de geçerli olmalı mıdır? Öyle görünüyor ki, Tanrı’nın bu tür önergeleri bilmesi ve cümlelerle ifade edebilmesi için, nedensel bilgisi ve zamandaki etkisi yeterli olabilir. Bu

<sup>170</sup> Gale, a.g.e., s. 91.

<sup>171</sup> A-B önerme ayırımları için bkz. Swinburne, *The Christian God*, s. 90–92; “Tensed Facts”, *American Philosophical Quarterly*, 27 (1990), s. 117–118; John Perry, “Reflexivity Indexicality and Names”, s. 3–6.

<sup>172</sup> İlgili tartışmalar için bkz. Swinburne, *The Christian God*, s.90–91; “Tensed Facts”, s. 118–120; Gale, a.g.e., s. 61–63.

<sup>173</sup> Arthur Cody, “On the Creation of a Speak”, *Mind (New Series)*, 77 (1988), s. 69.

durumda Gale'e yapılan eleştirilerde yer aldığı gibi, "Tanrı ile A-olgularının bulunduğu tüm dünyalarda *tekli bir A-cümlesini* her bir A-önermesi için bu dünyada doğru olacak şekilde oluşturabilir."<sup>174</sup> Tecrübenin bu sonucu doğrulamadığı kanaatinde olan Gale, bunun gerçekleşmesi için ironik bir şekilde, Tanrı'nın ya kocaman bir ağza sahip olması veya bizim anlamadığımız bir dili kullanması gerektiğini düşünmektedir. Gale'e göre, bir A-cümlesini tekli ifade etmenin ön şartı *teklilik kuralını* (token rule) yerine getirmektir. Bu kurala göre, bir A-cümlesinin teki, ifade edilen önermeye ilişkin düşünce teki ile eşzamanlı olmalıdır. Diğer bir deyişle, bir A-cümle ifade edilirken, buna ilişkin kasıt ve düşünce de o anda düşünülüyorsa, tekli bir ifadeden bahsediliyor demektir. Bu durumda da tekli bir A-cümlesini ifade edebilmek, Tanrı'nın söz konusu zamanda olmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Gale'in vurguladığı iki nokta konumuz açısından önemli görünmektedir. Birincisi bir önermeyi bilmenin her zaman onu ifade etme yerine geçmemesi, ikincisi de bir A-cümlesini dile getirmenin ona ilişkin niyet ve düşünceyle eşzamanlı olmasıdır.

Önermesel bir içeriği dile getirmenin belli bir kasıt ve niyetle özelleşmiş olmasını anlamın, dolayısıyla kelâmın ayırıcı bir özelliği olarak benimsedik. Bu aynı zamanda anlamı bilgidan ayıran temel farklılıklardan biri olmaktadır. Çünkü şeylere karşı eşit mesafede olan bilgi, belli kasıt ve niyetlerle anlam olarak belirlenmekte ve bu da kelâmı oluşturmaktadır. Böyle bir belirlenim tekli bir A-cümlesini sadece söyleyenin tam olarak bilmesi ve ifade etmesi sonucunu zorunlu kılar mı? Cevap evet ise, iletişim nerdeyse imkânsız hale gelecektir. Zira Gale ve Swinburne'ün yaklaşımında bir A-cümlesini tam olarak ifade edebilmek için kişilerin aynı zamansal düzlemi paylaşmaları da yeterli görünmemektedir. Çünkü söyleyen dışında hiç kimse, söz konusu önermelerin doğrudan bilincine sahip olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın zamanda bir varlık olması da bunları doğrudan bilmesi ve A-cümleler olarak ifade etmesi için yeterli olmayacaktır. Örneğin, 12 Nisan 2006'da Ankara'da yağın yağmur altında, "Yağmur yağıyor" *tip cümlesini* x, y ve z şahıslarının ayrı ayrı "Şimdi yağmur yağıyor" şeklinde *tekli* cümleler halinde dile getirdiklerini varsayalım. Bu şahıslar aynı yağmur altında, aynı zamanda,

---

<sup>174</sup> Gale, a.g.e., s. 69. Gale, A-cümlelerin B-cümleler yoluyla bilineceğini savunan yaklaşımların yanında, Peter Geach gibi bu tür cümlelerin de -en azından Tanrı için- doğrudan (veya dolaylı şekilde) bilinebileceğini savunan yedi farklı görüşe de yer vermektedir. Bkz. Gale, a.g.e., s. 67-79, 85-89.



aynı cümleyi kurup, aynı olguya referansta buldukları halde her birinin biliş durumu, yağmura karşı o andaki duygu ve tecrübeleri birbirine indirgenmeyecek düzeyde farklı olacaktır. Her birinin söylediği tekli cümlenin diğeri ile tam olarak aynı şeyi ifade etmesi için aynı mekânı paylaşmaları hatta deyim yerindeyse birbirlerinin zihinlerini ödünç almaları gerekecektir. Adeta x aynı anda y ve z şahısları da olmalıdır. Oysa anlam iletimi ve zihinler arası paylaşımı bu kadar katı bir öznelciliğe dayandırılmamalıdır. Endeksli ifadeler konusunda değinildiği gibi, öznelerin birbirlerini anlamaları için birbirlerinin zihinlerini doğrudan bilmeleri gerekmez. “Dişim ağrıyor” cümlesinin ifade ettiği tecrübe sadece bana ait olsa da başkalarının bunu analogik yolla da olsa, anlamaları ve farklı ifade biçimleriyle dile getirmeleri mümkün olmalıdır. Tanrı söz konusu olduğunda her şeyin yaratıcısı ve mutlak bilgi sahibi olmasıyla şeylerin dolayimsız bilgisine sahip olması imkânsız değildir. Dahası insanların sınırlı kapasitelerinden dolayı analogik ve dolaylı yolla bildiklerini Tanrı doğrudan bilez mi?

Zamansız bir Tanrı'nın zaman endeksli önermeleri bilemeyeceği iddiasını eleştirenlerden biri Paul Helm'dir. Helm'e göre bu yaklaşım şöyle bir şeyi öngörmektedir: Tanrı'nın “ben evlendim” dediğimde benim evlendiğimi bilmesi yetmeyecek, aynı zamanda “ben evlendim” önermesini, benim söylediğim yolla bilmesi ve ifade etmesi de gerekecektir. Bu durumda Tanrı'nın adeta hem “kendisi” olması, hem de “ben” olması ve aynı anda da başkaları olması gibi anlaşılmaz bir durum ortaya çıkacaktır.<sup>175</sup> Helm çözüm için zamansal ve mekânsal ayrımların benzerliğinden hareket eder. Zamansal modaliteler gibi mekânsal modalitelerden de bahsedilebilir, örneğin “şimdi” ile “burası” arasında benzerlikler kurulabilir.<sup>176</sup> Helm haklı olarak ‘şimdi’nin ve ‘bura’nın bilincinde olmak için aynı yer ve zamanda olmanın zorunlu olmadığını vurgular. Mekânda olmadığı halde tüm mekânlara uzaklığı aynı olan ve tüm mekânları bilen bir zihin tasavvur edildiğine göre aynı şey zaman için de düşünülebilir. Bir varlık zamanda olmadığı halde zamandaki şeyleri nasıl bilip ifade edebilir sorusu, mekânda olmadığı halde bir yerin orası olduğunu nasıl bilebilir sorusuyla eşdeğer

---

<sup>175</sup> Bkz. *Eternal God*, s. 75, 84. Ganssle, Kvanvig ve Sullivan gibi düşünürler de Helm’le benzer görüşleri paylaşmaktadırlar. Sullivan, Tanrı'nın zamanı biliş modunun bizim biliş şeklimizden farklı olduğuna dikkat çeker. Bkz. a.g.m., s. 31 vd.

<sup>176</sup> A.g.e., s. 47-48.

olmalıdır. Kaldı ki, Tanrı'yı insandan ayıran yetkin sıfatların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Tanrı mutlak bilgisi ve gücü ile her yerde ve tüm zamanlarda doğrudan fiilde bulunabilir. Mekânda olmadığı halde mekândaki bireylerde değişimler meydana getirebilir. Buradan şu sonuca ulaşmak mümkündür: Tanrı'nın mekânsız olması zamansız olmasını düşünmek için yeterli bir gerekçedir.<sup>177</sup> Helm'e benzer bir görüş ileri süren E. Stump ve Kretzmann da şu soruyu sorarlar: "Eğer Tanrı kendi yarattıklarıyla aynı mekânsal varlık modunu paylaşmaksızın onların bilincine doğrudan sahipse, aynı zamansal varlık modunu paylaşmadan onların bilincine doğrudan sahip olacağını neden farzetmeyelim?"<sup>178</sup>

Stump ve Kretzmann'ın bu ifadeleri ve Helm'in görüşleri yaratma doktrini ile bir arada düşünüldüğünde, Tanrı'nın *farklı mekânsal* düzlemlerdeki sonsuz şeyleri bilmesi ve tekli cümlelerle ifade etmesi mümkün olduğu gibi, *farklı zamansal* ayırımları da zamanda olmadığı halde bilmesi ve bunları tekli cümleler halinde ifade etmesi de mümkündür. Yaratma doktrini temel alındığında, Tanrı evreni yaratmakla mekân gibi, zamanın da yaratıcısıdır. O'nun zamanla ilişkisi başka varlıklar ve mekânlarla olan ilişkisinden farklı olmamalıdır. Ancak Helm'in dikkat çektiği gibi, bunun tecrübesine sahip olmak gücümüzün ötesinde olduğu gibi, tam bir tasavvuru da zihnimizin sınırlarını aşabilir.<sup>179</sup> Bununla birlikte beşeri kavrayışla ilâhî bilmenin bazı farkları göz önüne alındığında kısmî bir görüş sahibi olmak mümkün görünmektedir. Örneğin, biz *aynı anda* birden fazla şeyin *doğrudan* bilincine sahip olamayız. Bir kimsenin aynı anda, aynı biliş derinliğiyle, hem bir matematik sorusunu çözmesi, hem bir film izlemesi, hem de duvardaki bir tabloyu düşünmesi mümkün değildir. Ancak aynı anda tüm mekânlardaki sonsuz şeyleri (örneğin yeryüzünde yaşayan altı milyarı aşkın insanın içinden geçeni) bilmesi, işitmesi ve dua edenlere karşılık vermesi "Tanrı" tanımına

---

<sup>177</sup> Helm'in görüşleri için bkz. *Eternal God*, s. 49–55. Gazâlî'nin, Tanrı'nın tikelleri (doğrudan) bilemeyeceği iddiasına karşı geliştirdiği çözüm şekli Helm'inkiyle paralellik arz etmektedir. Gazâlî, sonsuz tümellerin de çokluk ve değişim içerdiğini ve bunların tek bir bilgi ile bilinmelerinde bir sakınca olmadığı takdirde, aynı (veya farklı) şeylerin geçmiş, gelecek ve şimdi'ye ait durumlarının da tek ve değişmez bir bilgi ile bilinmesinde bir sakınca olmaması gerektiğini söylemektedir. Gazâlî ve İbn Sînâ'nın yaklaşımını bilgi ve kelâmın değişmezliği konusunda ele alacağız.

<sup>178</sup> Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity, Awareness and Action", s. 476.

<sup>179</sup> Bkz. Helm, *The Providence of God*, s. 164.

sahip bir varlık için zorunludur. Aksi halde ibadet ve dualara cevap vermesi ve yaratıkların sonsuz ihtiyaçlarını karşılaması düşünülemez.

Benzer şekilde aynı anda tüm mekânlardaki sonsuz şeyleri bildiği gibi farklı zamanlardaki ayırımları da bilebilir. Kuşkusuz böyle bir bilgi sadece gücü ve bilgisi sonsuz olan biri için geçerli olabilir. Böyle bir bilgiye zamansal değil aksine zamansız bir Tanrı'nın sahip olacağını savunmanın daha makul olduğu da savunulabilir. Bu noktada Ganssle şuna dikkat çeker: “Tanrı zamansal olduğu halde tüm olguların bilincine doğrudan sahip olamaz. Çünkü onların sadece bir kısmı mevcuttur.”<sup>180</sup> Bu durumda Tanrı'nın her şeyi (doğrudan) bildiğini iddia etmek için zamansız olduğunu savunmak daha makul olacaktır. Tanrı zamanda bir varlık olarak kabul edildiğinde, yine Ganssle'in ifadesiyle, “sadece şimdi oluşan şeylerin doğrudan bilincine sahip olacak, oysa tüm olguların doğrudan bilincine sahip olması için zamansız olması gerekir.”<sup>181</sup> Zamansal bir Tanrı'nın geleceği bilmesi sorunlu olacağı gibi, geçmişin bilgisi de beşeri bilgiye benzer olarak kusurlu olacaktır. Böyle bir Tanrı'ya hafıza, unutma, beklenti içinde olma, zan ve şüphe gibi birçok beşeri eksikliği atfetmemek için bir neden kalmayacaktır. Sonuç olarak, Tanrı'nın tikelleri ve önermeleri zamansız bilmesinin bir sonucu olarak, herhangi bir A-cümlesiyle hitap etmesi sonucuna varmak gerekli olsa da bunları bilmesi ve ifade etmesi için zamansal bir varlık olduğu sonucuna varmak zorunlu değildir.

Tanrı'nın zamanda olması gerektiğini savunanlar Tanrı'nın Kutsal Kitaplardaki zamansal ifadelerini ve peygamberle diyaloglarını örnek göstermektedirler. Swinburne, konu ile ilgili olarak Kutsal Kitap'ın daha çok ‘şimdi’ye ait olaylarla dolu olduğuna değinir.<sup>182</sup> Kur'an'da da Swinburne'ün değindiği birçok doğrudan hitap örneğini görmek mümkündür. Peygambere doğrudan “de ki: ...” ile başlayan tüm ayetler A-cümlelerinin açık örnekleri olarak kabul edilebilir. Bir kimseye emir, talep türü inşâî ifadelerle hitap etmek, ona belli bir kasıt ve niyetle yönelmeyi, onu özel zaman, mekân

---

<sup>180</sup> G. Ganssle, a.g.m., s. 175.

<sup>181</sup> A.g.e., s. 180.

<sup>182</sup> Bkz. Swinburne, *The Coherence*, s. 225. Helm ise Tanrı'nın zamansal bir varlık oluşunun Kutsal Kitap'a dayandırılarak kanıtlamanın yeterli olmadığını, burada Tanrı'nın zamansızlığı lehinde daha fazla ifadelerin söz konusu olduğunu savunmaktadır. Bkz. Helm, “Divine Timeless Eternity”, *God and Time: Four Views*, ed. Gregory E. Ganssle, (Illinois: InterVarsity Press, 2001), s. 42–44.

ve diğ er şartlarıyla bilmeyi gerektirir. Bu anlamda söz konusu hitap sadece baş ı olmayan bir geçmiş ten yapılan bir hitap de ğ il, Tanrı'nın söz konusu emrin yapıld ığı “an”a şahit olmasını ve böylece doğ rudan hitap etmesini de gerektirmektedir. Burada Kur'an örneğ inden hareketle, zaman ve şahıs endeksli anlatımları içeren birkaç ayet örnek verilebilir.

A'raf suresinde Allah'ın Hz. Musa ile tekellümünü konu alan ayetler şöyle hitap etmektedir: “(Allah) buyurdu: Ey Musa! Seni insanların arasından elçiliğ im ve kelâmımla seçtim (ayrıcalıklı kıldım); sana verdiklerime sımsıkı tutun ve şükredenlerden ol.” (9. Araf, 144)

Hz. Muhammed'in Kâbe'nin kible olması dileğ ini haber veren ayetlerde de Peygambere şöyle hitap edilmektedir: “Şüphesiz yüzünü (sürekli) göğ e çevirip durduğ unu görüyoruz. (Muhakkak) seni (yüzünü) hoşnut olduğ un kibleye çevireceğ iz; artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Siz de her nerede olursanız bundan böyle yüzünüzü oraya çevirin. ... Eğer sana gelen bilgid en sonra onların arzularına uyacak olursan, o zaman şüphesiz zalimlerden olursun.” (2. Bakara, 144–145.)<sup>183</sup>

Tanrı'nın zamansallığ ını savunanlara göre, bu ifadeleri dile getirebilmesi için Tanrı, zamanda bulunan bir varlık olmalıdır. Çünkü ayetlerde A-cümlelerin tüm özelliklerini görmek mümkündür. ‘Ben’ ve ‘sen’ ile hitap edilmesi, belli bir kastın belirli bir zamanda dile getirilmesi vb. özellikleriyle tekli cümle örnekleri görülmektedir. Allah'ın ‘sen’ diye hitap etmesi muhatabın onu iş iten ve –gerektiğ inde- cevap veren bir pozisyonda olmasını gerektirmektedir. Bu aynı zamanda elçinin içinde bulunduğ u ‘ş imdi’yi doğ rudan bilmesini de gerektirir. Ancak bunu bilme ve ifade etme, Tanrı ile elçisinin aynı zamansal varlık modunu paylaştıkları anlamına gelir mi? Bu sonuç kaçınılmaz de ğ ildir. Sullivan'ın de ğ indiğ i gibi, Tanrı bizim ‘ş u an’ dediğ imiz şeyi bilir ancak bu ‘ş u an’ı bizim bilgi modumuzla bildiğ i anlamına gelmemektedir. Sullivan ş unları söyler: “Biz Tanrı'nın bilgisinin şeyleri ‘ş imdi’ olarak temsil moduna –O'nunla aynı düzeyde- sahip olamayız. Zira ilâhî bilginin temsil moduna sahip olmak (mode of

---

<sup>183</sup> Peygambere (sen) ve o günkü inanlara (siz) diye doğ rudan hitap eden onlarca ayet göstermek mümkündür. (Bkz. 2/136, 143, 144, 250, 252; 36/3; 25/2.)

representation) sadece şimdinin temsiline sahip olmayı değil, Tanrı'nın bildiğine aynı yolla sahip olmayı da gerektirir.”<sup>184</sup> Ancak daha önce değindiğimiz gibi, sadece Tanrı için değil, iki kişinin de aynı bilgi moduna tüm yönleriyle sahip olması nerdeyse imkânsız görünmektedir. Bu durumda hitabın bazı asgari şartlarından bahsetmek kaçınılmaz olmaktadır: 1- Kişilerin biliş modlarının veya Fregeci anlamda idelerinin ortaklığı yerine düşünce içeriklerinin paylaşılr olması daha önemlidir. Bunun için, 2- iletişimin imkânı öznel bilişlerden çok nesnel referanslar ve ortak anlamlarla açıklanmalıdır. 3- Aynı referansların farklı anlam ve cümlelerle ifade edilmesi, iletişimin amacını gerçekleştirmek için yeterli olmalıdır. 4- İlâhi kelâmın bütünüyle konuşmalarının doğrudan olması gerekmemekle birlikte, doğrudan hitap etmesi ve endeksli A-cümleler kurması O'nun zamansal bir varlık olduğunu düşünmek için yeterli görünmemektedir.

Bu açıklamaların ışığında, konunun kelâmla ilişkisi noktasında şunları da ekleyebiliriz: Tanrı'nın ezeli bilgisiyle, dilediği bir zamanda, seçtiği bir insana, beşeri bir dille kasıt ve niyetlerini bildirmesi mümkündür. Bunun için Tanrı'nın insanlarla aynı zamansal, mekânsal veya maddi düzlemi paylaşması zorunlu değildir. Tanrı yaratıcı olmanın üstün nitelikleriyle insanların birbirlerinin zihinsel içeriklerini bilmeleri ve doğrudan iletmelerinin imkânlarından daha fazlasına sahip olduğu açıktır. Kvanvig, Tanrı'nın dolaylı yolla da olsa tüm A-cümleleri ifade etmesinin savunulabileceğini söyler. Oysa Tanrı için bunun dolaylı olması zorunlu değildir. Çünkü bizim başka zihinleri analogi yoluyla (dolaylı olarak) bildiğimiz yerde, Tanrı'nın da aynı düzeyde dolaylı yolla bildiği iddiası Tanrı'yla insanı aynı kategorik şartlarda düşünmek gibi yanlış bir sonuç doğurmaktadır. Oysa Tanrı her şeyin yaratıcısı olmakla onların var olmadan önce de tüm kavramlarına sahip olmalıdır.

Swinburne ve Gale'ın yaklaşımlarını andıran bir görüşü, kelâmın ezeliyetini kabul etmeyen Mu'tezile ekolünün de savunduğunu görmekteyiz. Mu'tezile'ye göre, zamansal kiplerle ifade edilen bir hitap ezeli olamaz. Tanrı'nın “Nuh'u kavmine gönderdik” veya “(Ey Musa) ayakkabılarını çıkar!” hitapları ezeli olarak kabul edildiğinde, henüz Hz. Hz. Musa ve Hz. Nuh var olmadan, onlara hitap edildiği

---

<sup>184</sup> Sullivan, a.g.m., s. 31-32.

anlamına gelecektir. Bu yaklaşım Mu'tezilenin İlâhi kelâmı zamansal, belli bir mekânda gerçekleşen *yaratılmış bir fiil* olarak kabul etmelerine dayanmaktadır. Mu'tezile'nin iddiasını şöyle açıklayabiliriz:

- i. "Nuh'u gönderdik" geçmiş zaman kipiyle yapılan bir bildirimdir.
- ii. Ezelden geçmiş zaman kipiyle bildirim vakıya uygun değildir, hatta yanlıştır.
- iii. Bu durumda geçmişe ait bir hitap ancak olaydan sonra söz konusu olabilir.
- iv. O halde ilâhî kelâm zamanda gerçekleşen, yaratılmış ilâhî bir fiildir.

İlâhî kelâmın zamansallığını savunan Mu'tezile'nin, Tanrı'nın ezeliyetini de zamansal bir sonsuzluk olarak savunduğunu düşünmek doğru görünmemektedir. Çünkü Mu'tezile kelâm ve iradenin aksine ilim ve kudret sıfatlarının ezeliyetini kabul etmektedir. İlim ve kelâm sıfatları zatî ve ezeli, dolayısıyla zamansız sıfatlar olarak kabul edilmektedir. İlâhi kelâmın gerçekliği ise, Mu'tezile'ye göre yaratmayla birlikte ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, yaratmanın konusudur, bu yönüyle de Allah için özsel olmayan fiili bir sıfat olmaktadır. İrade sıfatı da benzer şekilde sonradan olan, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlıkla ilişkisinde ortaya çıkan sıfatlarından biri olarak kabul edilmektedir.<sup>185</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu sorunu Tanrı'nın ilim ve kudret sıfatıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Sıfatlar ayırımıyla temellendirilen bu yaklaşım Ehl-i Sünnet'in kelâm anlayışını da belirlemektedir. Buna göre kelâmın zamansal oluşu, onun ezeli gerçekliğine aykırı değildir. Allah'ın kasıt ve iradesiyle belirlenecek olan Nuh'un gönderilme hakikâtı ezeli olarak Tanrı'nın bilgisinde bulunmaktadır. Zamanı geldiğinde Nuh'u gönderdiği gibi, Nuh'u gönderdikten sonraki her hangi bir zamanda da zamansız olarak onu gönderdiğini haber verebilir. Nitekim Tanrı Nuh'u ezeli bilgisi ile göndereceği zamanı bildiği gibi, Nuh'u gönderdiği anda da onu göndermenin bilfiil bilgisine sahiptir ve bu bilgi Nuh'u göndermeden önceki bilgisiyse çelişmemektedir. Hz. Muhammed'e Kur'an'da hitap ederken de Nuh'u gönderişi o zamana nispetle geçmişte kaldığı için onu gönderdik denmektedir. Ancak Kâdî, Ehl-i Sünnet'in bu yaklaşımını şöyle eleştirmektedir: "Bir şeyi bildirmenin belli

---

<sup>185</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 78, 93; *Şerhü Usülü'l-Hamse*, thk. Dr. A. Kerim Osman, tlk. Ahmed Hüseyin b. Ebî Haşim, (Mektebetü'l Vehbe, 1988), s. 554.

bir formu vardır, çünkü cümle ve harflerin yapı ve düzeneği buna göre değişecektir. Gelecekte bahsetmek, geçmiş ve şimdiden bahsetmek gibi deşildir.”<sup>186</sup> Bu anlamda Kâdî da Gale gibi bir şeyi bilme ile onu ifade etmenin farklı olacağı kanaatinde. Buna göre bilgi değişmese de ifadeler değişebilir.

Kâdî'nın açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, Ehl-i Sünnet konuşanın kastını esas alırken, Mu'tezile dilsel ayrımların anlamı zorunlu olarak değiştirdiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım kelâmı tamamen dilin tecrübe edilen boyutuyla açıklayan temel yaklaşımlarıyla da tutarlılık arz etmektedir. Oysa Ehl-i sünnet bu dilsel ifadelerin anlamı ileten araçsal bir role sahip olduklarını benimsemekte ve anlamın zihinsel (nefsî) bir gerçekliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Nefsî olan anlam, Tanrı için söz konusu olduğunda O'nun bilgisinde bulunmasından dolayı ezeli olacaktır. Tanrı'nın kudretini O'nun fiilleriyle tanıdığımız gibi, O'nun kelâmını da ibarelerle belirlediğimizi savunan Kâdî'ya göre, “kelâm ezeli olduğu takdirde ifade edilip bilinemez.”<sup>187</sup> Çünkü ibarelerin ezeli delaletleri ne aklî ne de tecrübî yolla kanıtlanabilir. Bu yönüyle Mu'tezilenin, ilâhî hitabın sözel boyutu gibi önemli bir yönüne dikkat çektikleri kabul edilebilir. Ancak bunun ilâhî kelâmı açıklamakta yeterli olduğu söylenemez. Zira kelâmın bu yönü tek başına alındığında, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik statüyü göz ardı ettiğinden, ilâhî kelâmın ayırıcı özelliklerinin neler olduğunu açıklamakta eksik kalacaktır.

F. Râzî'nin –Ehl-i Sünnet'in benimsediğı zihinselci yaklaşımdan hareketle ortaya koyduğu görüş, göz ardı edilen boyuta ışık tutacak mahiyettedir. Anlamın zihinsel boyutu dilsel olanla (lafızla) ilişkili olduğu halde, ona bağımlı olmadığı noktasından yola çıkan Râzî'ye göre, uzlaşımsal olan dilsel öğelerin, hatta dilsel kuralların değişmesi referansı dilden bağımsız olan anlamın gerçekliğini değiştirmeyecektir.<sup>188</sup>

Râzî, anlamın lafızlardan bağımsız, gerçeklik boyutuna dikkat çeker. Bu önemli oranda anlamın konuşanın kasıt ve niyetleriyle belirlenen zihinsel boyutudur. Buna göre örneğin, ‘vurdu’, ‘vuruyor’ gramatik yapıları, ‘vurmak’ masdarının haber formlarını oluştururken, ‘vur!’, ‘vurma!’ kalıpları da emir ve yasak formlarını oluşturmaktadır.

<sup>186</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, s. 103.

<sup>187</sup> *el-Muğnî*, s. 109, 98.

<sup>188</sup> Bkz., Râzî, *Halku'l Kur'an*, s. 51.

Ancak bunları yer değiştirip, ‘vurdu’ ‘vuruyor’ yapılarını emir ve yasak formları için kullanıp ‘vur!’, ‘vurma!’ formlarını da bildirim için kullanmak mümkündür. Buna karşın talebin (zihinsel) gerçeğliğini haberle veya haberin gerçeğliğini emir ya da yasakla değiştirmek mümkün değildir.<sup>189</sup> Râzî’ye göre, kelâmın sözle somutlaşan iki formu olan haber ve talep lafızlardan bağımsız bir gerçeğliğe sahip olduklarından, mütekellimin nefsî yargıları olarak ezeli olmalarında bir sakınca yoktur.<sup>190</sup> Râzî’nin buradaki temel vurgusu dilsel ibare veya kuralların önemli oranda uzlaşımsal olup, zaman ve toplumlara göre değişebilmesine karşın, anlamın referans ve zihinselliğine bağlı olarak, değişmez bir gerçeğliğinin olduğudur. Bu değişmez gerçeğliğin, Tanrı için düşünüldüğünde ezeli olmasında bir sakınca yoktur. Çünkü bunun kaynağı Tanrı’nın ezeli bilgisine ve iradesine dayanan kasıtlarıdır.

Tanrı’nın ezeliyetiyle doğrudan ilişkili konulardan biri de değişmezlik sorunudur. Bu anlamda İlâhî kelâmın ezeliyeti aynı zamanda kelâmın değişmezliğiyle de ilişkilidir. Ezeliyeti zamansızlık olarak kabul eden geleneksel yaklaşımda Tanrı, varlığı ve sıfatlarıyla zamansal değişimlerden etkilenmeyen bir varlıktır. Ezeliyetin zamansal yorumunda ise Tanrı’da kısmî bir değişimin mükemmeliyetle çelişmeyeceği kabul edilmektedir.

## 2. 6. 1. İlâhî Bilgi’nin Değişmezliği Bağlamında Kelâm

Fârâbî, İbn Sînâ, Aquinas gibi filozoflar Tanrı’nın her şeyi zatiyla bildiğini iddia ederken, aynı zamanda söz konusu bilginin ezeli ve değişmez olduğunu savunuyorlardı. Fârâbî şunları söyler: “O ilminde değişme olmayan alimdir, zira O duyularla değil, aklî sebeplerle ve varlıksal düzenle her şeyi bilir. Aklî bilgi de değişmezdir.”<sup>191</sup> Ezeliyet ve değişmezliği mutlak anlamda savunan Gazâlî de şunları söyler: “Zaman ve mekân yaratılmadan önce O vardı; şu an önceden olduğu hal üzeredir; değişim ve intikalden münezzehtir.”<sup>192</sup> Sullivan’ın şu sözleri de bu noktada açıklayıcı görünmektedir:

---

<sup>189</sup> Râzî, a.g.e., s. 53.

<sup>190</sup> Bkz., a.g.e., s. 54, 70.

<sup>191</sup> Fârâbî, “*Şerhü Zünunü’l-Kebir el-Yunânî*”, s. 6.

<sup>192</sup> Gazâlî, *Kitâbü’l-Erbain fi Usûlü’l-Din*, (Kahire, Matbaatü’l-Asriyye, 1344h), s. 4.



“Gerçekte Tanrı dünyayı yaratmayınca kadar değişim zaten yoktu. Düşünce ve sevgi edimi ile bundan sonra da ‘Tanrı’ kendisini değil, dünyayı değiştirmektedir.”<sup>193</sup>

Değişmezlik tezinin temel sâiki mükemmelliktir. Mükemmel varlık, değişme, kemale erme, tamamlanma ihtiyacında olamaz. Thomas Morris bu sâiki şu sözlerle ifade eder: “Değişmez güçlü niteliklere sahip bir kişinin zamansız olması gerekir.”<sup>194</sup> W. E. Mann de insanların karakter değişimine açık, kararlarında durmayan, sözünden cayan kimselere güvenmediğine dikkat çekmekle, değişmezliğin ilâhî karakter ve mükemmelliğe daha uygun olduğuna işaret eder.<sup>195</sup> Brain Leftow’un değerlendirmeleri değişmezlikle ezeliyet ilişkisini daha iyi açıklamaktadır. Leftow’a göre aslında *ezeliyet* birer eksiklik olarak görülebilecek; unutmama, hatırlama, tahminlerde bulunma, geçmişe sahip olma, algılama, tahayyül etme ve değişim gibi olguları zorunlu olarak dışlamaktadır. Oysa, “Mükemmel olanın hayatı da mükemmeldir.”<sup>196</sup>

İbn Sînâ’nın tümelleri savunmasının temel sâiklerinden biri de Tanrı’nın değişmezliğini savunmaktır. İbn Sînâ şeyleri zamansal periyodlarla bilmenin bir tür algısal bilgiye delalet ettiği ve değişimi gerektireceği kaygısıyla Tanrı’nın zamansal şeyleri ve durumları zamansız olarak, tümel bir yolla bildiğini iddia etmektedir:

[Tanrı] eşyayı onların değişime maruz kalan yönleriyle akletmez. Bu tür akletme zamansal ve somut haldeki bir akletmedir. Bir şeyi yok iken var olma veya var iken yok olma şeklindeki zamansal boyutlarıyla da akletmez. İki durumdan her biri için, onu tanımlayan aklı bir formu vardır. Bunların biri diğerinin yerine konulamaz. Çünkü bu halde Zorunlu Varlık zatıyla değişmiş olur. Ama değişenlerin (*fasıdat*) soyut bir mahiyetle ve ona tabi somut olmayan bir yolla akledilmeleri durumu böyle değildir. Şeyleri madde, zaman, maddi arazlar ve tekiler halinde kavramak, akletme değil, duyusal (mahsusat) ve tahayyülüdür. Bunlar da tikellere bölünen (*mütecezzi*) aletlere ihtiyaç duyarlar. Bu Tanrı için doğrudur. Zorunlu varlık her şeyi küllî yolla akleder. Bununla birlikte ondan tekil hiçbir şey gizli kalmaz, ne göklerde ne de yerde en küçük bir zerre ondan gizli kalabilir. Bunun keyfiyetine

---

<sup>193</sup> Sullivan, a.g.m., s. 21.

<sup>194</sup> Thomas V. Morris, “Properties, Modalities and God”, *The Philosophical Review*, s. 41. Creel de aynı yaklaşımı “ezeliyet değişmezliği gerektirir” cümlesi ile dile getirir. Bkz. Richard E. Creel, “Immutability and Impassibility”, *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 314.

<sup>195</sup> Bkz. William E. Mann, “Simplicity and Immutability in God”, *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 267.

<sup>196</sup> Brain Leftow, a.g.m., s. 257-258.

gelince, O zatını ve nefsinin ilk ilke olduğunu akletmekle ondan [çıkan] tüm ilk varlıkları da onlardan çıkanları da akleder.<sup>197</sup>

Bu ifadelerden İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisini ilk bakışta kapsayıcı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bununla birlikte bu tür bir bilgi *tümelliği nedeniyle* hala *dolaylı* olarak kabul edilmeye açık görünmektedir. Çünkü Tanrı'nın şeyleri tümel yolla bildiğini iddia eden görüşe göre, Tanrı tikellerin varlığını tikeller halinde, yani *doğrudan* biliyor değildir. Konuya hitap açısından bakıldığında, bilgisi tümel olan bir varlığın belirli bir zamanda endeksli A-cümleleri kurması da mümkün görünmemektedir. Bu durumda, zamansal Tanrı anlayışını savunanların eleştirilerinde önemli oranda haklı gerekçelere sahip olacakları da söylenebilir.

Gazâlî'nin konu ile ilgili yaptığı eleştirilerin sorunun çözümü noktasında önemli açılımlar sağladığı görülmektedir. Gazâlî, tür ve cinslerin sayısız çoklukları göz önüne alındığında, Tanrı'nın bilgisinde çokluk ve değişim meydana getirme noktasında tümel yolla bilmenin tikelleri bilmekten farklı olmadığını vurgulamaktadır. Hatta Gazâlî'ye göre, şeylerin zamansal farklılık ve ayırımları onların türsel/tümel ayırımlarından daha fazla bir değişim meydana getirmeyecektir. Türsel ayırımları kabul edip, zamansal ayırımları benimsememenin mantıksal bir gerekçesi olamaz. Gazâlî'ye göre ne zamansal ne de mekânsal ayırımların bilgisi Tanrı'nın bilgisinde bir değişimin nedeni olabilir. O'nun bilgisi tek ve ezeli olduğundan her şeyi aynı (basit) bilgi ile bilmektedir.<sup>198</sup> Gazâlî'ye göre söz konusu ayırımlara bağlı değişimler izafi olup, biginin doğasında bir değişime neden olamaz: "Cins, tür, kül, çeşit ve arazların da sınırı yoktur. Bunlar da ayırım ve farklılıklardır. Bunlar bir tek şeyin 'şimdi', 'geçmiş' ve 'gelecek' durumlarından daha çok ayırım içermektedirler. Eğer onlar değişim gerektirmiyorsa, bunlar da gerektirmez. Dolayısıyla her şeyi tek bir bilgi ile ezelden ebede ihata edebilir ve bu da bilgisinde bir değişim meydana getirmez."<sup>199</sup>

İbn Sînâ ile Gazâlî'nin yaklaşımları şu şekilde özetlenebilir:

İbn Sînâ'ya göre:

<sup>197</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, C. II., s. 359.

<sup>198</sup> Bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 141-142.

<sup>199</sup> A.g.e., s. 141-143.

- i. Tikellerin bilgisi algısal olduğundan, çokluk ve değişim meydana getirir. Farklılık ve çoklukları bilmek Tanrı'nın bilgisinde de değişim ve çokluğa neden olur.
- ii. Tanrı her şeyi tümel yolla bilmektedir.
- iii. Tümellerin bilgisi aklı olup, Tanrı'nın bilgisinde değişim ve çokluk meydana getirmez.
- iv. Tanrı'nın tümel olarak bilmesi tüm tikelleri de kapsar.
- v. Sonuç: Tanrı'nın tikelleri tümel yolla bilmesi çokluk ve değişimi gerektirmez.

Gazâlî açısından konuya baktığımızda I., II. ve IV. öncüller yanlış olduğundan sonuç da geçersiz olacaktır:

- i. Mahiyetleri farklı olduğundan tümellerin bilgisi de –tikeller gibi- çokluk ve değişim meydana getirir.
  - i. Eğer X'in Z1, Z2, Z3'teki (zamansal) ayrımları değişim meydana getiriyorsa, tümellerin kendi aralarındaki T1, T2, T3 (tümel) ayrımları da aynı şekilde çokluk ve değişim meydana getirmelidir.
  - ii. Tanrı'nın aynı şeyin zamansal (Z1, Z2, Z3...) ayrımlarını bilmesi, tümellerin (T) kendi aralarındaki ayrımlardan daha fazla değildir. Gazâlî için İbn Sînâ'nın I. öncülü geçerli değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın farklılık ve çoklukları bilmesi bilgisinde zorunlu olarak bir değişim meydana getirmez.

Şunu belirtelim ki Gazâlî, ilâhî bilginin ezeliyeti ve değişmezliği konusunda ileri sürdüğü bu yaklaşımı benzer şekilde ilâhî kelâm için de savunmaktadır. İlâhi bilgi ezeli olduğu gibi, iradenin taallukuyla ilâhî bilgide özelleşen anlamlar da ezeli olarak kabul edilmelidir.<sup>200</sup>

Tanrı'nın evrenle ve insanla olan ilişkisi, kasıt ve niyetlere sahip olması, belli bir düzeyde değişimi içermez mi? Teist anlayışa göre Tanrı, insanların dua ve ibadetlerine cevap vermekte, özellikle kelâmıyla tarihe müdahale etmektedir. İnsanlarla konuşan, onların yaptıklarına, hüznü ve ızdıraplarına deyim yerindeyse, duyarsız olmayan bir

---

<sup>200</sup> *el-İktisât*, s. 96.

Tanrı'dan bahsetmek gerekmez mi? Nitekim ilâhî kitaplarda Tanrı insanlara acıyan, şefkat ve merhamet eden, affeden, dua ve ibadetlerine cevap veren, tevbelerini kabul eden bir varlık olarak anlatılmaktadır. Bunlar değişmez bir Tanrı tanımıyla nasıl uzlaştırılabilir? Tanrı bazı hükümler göndermekte, başka zamanda bunları iptal edip yerlerine başkalarını koymaktadır. Bazı kullarını cezalandırmaktan vazgeçip affetmektedir. Bu durumda Tanrı'nın tüm faaliyetleri ezeli değişmez bir niyetli mi gerçekleşmekte, yoksa zamana ve durumlara göre değişmekte midir? Yine Tanrı'nın özgür fâil olması da sıkı anlamda değişmezliği ile çelişir görünmektedir. Çünkü özgür tercihte bulunmak, gerektiğinde bir şeyi yapmaktan vazgeçmeyi de içermelidir. Nitekim ilâhî kitaplarda “eğer şöyle yaparsanız böyle olur” şeklindeki şartlı birçok anlatım da Tanrı'nın sanki durumlara göre karar verdiğini göstermektedir. Örneğin, Hz. Yunus'un önce kavmine kızıp, tebliğ vazifesini terk ettiğinde ilâhî cezaya müstehak olması, ancak daha sonra tevbe ettiğinde affedilmesi, şartlara göre ilâhî takdirin de değişebileceğini göstermiyor mu?

Zamansal Tanrı anlayışını savunan Swinburne ve Hasker gibi düşünürlere göre, zamansızlık anlayışı gibi, Tanrı'nın değişmezliği fikri de Eski Yunan ve Yeni Platonculuğun etkisiyle teizme geçmiştir. Oysa Kutsal kitaplarda karar ve niyetlerini – gerektiğinde- değiştiren bir Tanrı'dan bahsedilmektedir.<sup>201</sup> Swinburne, Tanrı'nın, Yahudi, Hıristiyanlık ve İslâm anlayışlarında evren ve insanla daima etkileşim halinde olduğuna dikkat çeker. Tanrı'nın zamansal bir varlık olduğu görüşüne dikkat çeken Swinburne'e göre: “Eğer Tanrı'da hiçbir şekilde değişim yoksa O ‘şimdi’yi ve şimdideki ‘şu’nu bilemeyecektir.”<sup>202</sup> Burada Tanrı'nın zamanı yaratmakla zamansal bir varlık olduğu iddiası gibi, adeta değişimi/hareketi yaratmakla da değişime maruz kalması gibi bir sonuca gidilmektedir. Hatta Swinburne, “eğer Tanrı'nın ezelden beri niyetleri değişmez ise, bu hayatsız bir varlık olduğu anlamına gelir”<sup>203</sup> demektedir. “Durum ve zamandaki değişimlerin Tanrı'da gerçekleştiğini iddia edebiliriz”<sup>204</sup> diyen Hasker'e göre, Tanrı'nın zamanda olması, O'nun zihinsel değişimlerinin tecrübesine

---

<sup>201</sup> Bkz. Swinburne, *The Coherence*, s. 221–223. W. Hasker, “Does God Change His Mind?”, s. 141–142.

<sup>202</sup> Swinburne, a.g.e., s. 221.

<sup>203</sup> A.g.e., s. 221.

<sup>204</sup> Hasker, a.g.m., s.144.

sahip olması şeklinde anlaşılabilir. Hıristiyanlık Tanrı anlayışını öne çıkaran Hasker şunları söyler: “Tanrı yarattıkları karşısında etkilenmez ve duyarsız değildir. Aksine bizi yaratma ve tercih etmeye karar verirken, bize neyin olacağına bağlı olarak –özellikle de O’nun sevgi ve rahmetine vereceğimiz karşılığa göre kendini hoşnutluk ve hüzn ihtimaline açık bırakmıştır.”<sup>205</sup>

Bu durumda Tanrı’nın mükemmelliği adına değişmezliğini savunan görüşle Tanrı’nın dileyen, karar veren, konuşan, bir “zat” olarak nitelenmesi için -en azından- kısmî bir değişimin kaçınılmaz olduğunu savunan görüşleri uzlaştırmanın bir yolu var mıdır? Bunun için öncelikle değişimin nasıl anlaşıldığına kısaca bakmakta fayda vardır.

Kvanvig “bir zamanda sahip olduğu nitelikten başka bir zamanda mahrum olması”<sup>206</sup> önermesinin değişime maruz kalan kimseler hakkında doğru olduğunu söyler. Kvanvig’in yaptığı tanımın, İbn Sînâ’nın “zatî değişim” ve “tam izafet” olarak adlandırdığı değişimlerden birincisine karşılık geldiği söylenebilir. *Zatî* (özel) değişim daha çok bir varlığın kendisinde meydana gelen bir değişimi gösterirken, *tam izafet* durumu bir tür ilişkisel bağıntıyı ifade ettiğinden, söz konusu varlığın kendisinde herhangi bir değişimi zorunlu kılmaz. Benzer bir değişim “Cambridge değişimi” olarak bilinmektedir. Buna göre, normal değişim X’in Z1’de sahip olduğu bir şeyden Z2’de mahrum olması şeklinde tanımlanırken, Cambridge değişimi daha çok ilişkisel değişime benzer olarak açıklanmaktadır. Buna göre örneğin, Z1’de A, B’den uzun boylu iken, Z2’de değildir, ancak değişen A değil, B’dir.<sup>207</sup>

İbn Sînâ’ya göre bilinen şeylerin değişimi *zatî bir değişim* olup, Tanrı’nın bilgisinde de değişimi gerektirirken, Gazâli’ye göre bu tür bir değişim özel olmaktan çok tam izâfete dayalı *ilişkisel bir değişim* olarak kabul edilebilir. Bu durumda da Tanrı’nın bilgisinde bir değişimden çok bilginin nesnesinde bir tür değişim söz konusu olacaktır. Sonuç olarak: “Bilgisinde herhangi bir değişiklik olmaksızın, Allah, her şeyi ezeli ve ebedi bilgisiyle bilir.”<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Aynı yer.

<sup>206</sup> Kvanvig, a.g.e., s. 157.

<sup>207</sup> İbn Sînâ’nın tanımı ve ayırımları için bkz. *el-İşârât, (İlâhîyât)*, C. III, s. 290-92; Gazâli, *Tehâfütü’l Felâsife*, s. 141. Cambridge değişimi için bkz. Swinburne, a.g.e., s. 221.

<sup>208</sup> *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 141-142.

Değişimle ilgili bu ayırımlar göz önüne alındığında, Tanrı hakkında özsel bir değişimden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira O'nda mükemmellikten eksikliğe veya eksiklikten mükemmelliğe doğru bir gelişim veya değişim söz konusu olamaz. Bir şeyi bilmediği halde sonradan öğrenmesi veya takdirinden vazgeçmesi düşünülemez. Ancak bu sonucun hala sadece zamansız bir Tanrı anlayışı için geçerli olduğu savunulabilir. Zamansal Tanrı tasavvurunda, insana karşı kararlarında belli bir değişim nerdeyse kaçınılmaz görünmektedir. Bununla birlikte özsel bir değişim anlamına gelecek, karakter değişiminin Tanrı için imkânsız olduğu görüşü, her iki anlayışın uzlaştığı ortak nokta gibi görünmektedir. Hasker şunları söyler: “O'nun aslı doğasında değişim olmaz, ama bize karşı düşünce ve eylemlerinde olur.”<sup>209</sup> Swinburne de benzer şeyleri söylemektedir: “Tanrı tüm sıfatlarına özsel olarak sahip olduğundan, karakter olarak değişmezdir.”<sup>210</sup> O halde, özsel bir değişim söz konusu değilse, Tanrı'nın yaratma, hitap etme gibi evren ve insanla ilişkisini değişimle tanımlamak için bir neden var mıdır? İlâhî hitap açısından soralım: Tanrı'nın belli dönemlerde belli mesajlar göndermesi değişimi gerektirir mi? Yoksa bütün ilâhî hitap ve buna bağlı hükümler ezeli bir takdirle (değişmeksizin) mi gerçekleşmektedir? Örneğin Hz. Yunus kavmini terk edince cezalandırılması, daha sonra tevbe edince de affedilmesi (veya buna ilişkin ilâhî irade) ezelde değişmez iki takdir midir, yoksa Hz. Yunus'un yaptıklarından sonra Allah'ın onun tutumlarına göre verdiği bir hüküm müdür? Swinburne'cü yaklaşımda geçerli olan daha çok ikincisidir. Çünkü Tanrı'nın yaptıkları çoğunlukla daha önce olmayıp, insanın yaptıklarına karşı birer cevap niteliğindedir.

Sorunun bir parçası da adeta ezeliyeti başı olmayan bir geçmişten bu güne bakmak şeklinde anlamakla ilgili görünmektedir. Oysa ilâhî zamansızlık anlayışında Tanrı, gerçekleşen her anda bilgisi ve sonsuz fiilleriyle hazırdır. Tüm mekânlar gibi bütün anların da Tanrı'ya hazır olduğu söylenebilir. Zamansız Tanrı hiçbir zamanda olmadığı halde tüm zamanlarda (bilgisi, yaratması, fiilleri ve bunların tesirleriyle) bulunan bir varlıktır. Bu bütün anların birbirleriyle eş zamansal olmalarını da gerektirmez. Bu noktalar göz önüne alındığında, daha önce değinildiği gibi, zamansızlık

---

<sup>209</sup> Hasker, a.g.m., s. 144.

<sup>210</sup> *The Coherence*, s. 219. Krş. Kvanvig, a.g.e., s. 150.

anlayışı, Tanrı'nın zamansal ve mekânsal olan şeylerle ilişkisini açıklamada daha makul bir seçenek gibi görünmektedir. Hasker'in iddia ettiği gibi, Tanrı'nın bizim kararlarımıza göre, deyim yerindeyse, razı olmasına veya rıza göstermemesine itiraz edilmeyebilir. Elbette, yaşayan, gören, işiten ve konuşan bir Tanrı'nın yarattığı insanlara yönelik kasıtları olmalıdır. Kullarına şefkat ve merhamet besleyen bir Tanrı onların yaptıklarına karşı duyarsız olamaz. Ancak bu durumlar O'nda bir değişim olacağı anlamına gelmeli midir? Creel, Bu konuda “Tanrı, bizim hüznün, hoşnutluk ve yenilgilerimizden etkilenir ancak bizim etkilendiğimiz yolla değil”<sup>211</sup> demekle, oldukça insanbiçimci bir ifade kullanıyor olsa da Tanrı'nın dış varlıktan etkilendiğini savunan bir görüş açısından bakıldığında bile O'nun varlıkla ilişkisinin veya etkilenmesinin başka varlıklarinkine benzetilmeyeceğine dikkat çekmesi noktasında önemli görünmektedir.

Bu bağlamda değişimle doğrudan ilişkilendirilebilecek bir örnek olarak “*nesh*” konusu Tanrı'nın takdirinin değişip değişmediği noktasında, dikkat çekici olabilir. Tanrı'nın tarihte farklı hükümler gönderdiği bilinmektedir. Kur'an'da da “*nesh*” olgusu Allah'ın farklı durum ve şartlara uygun olarak bazı kararlarını değiştirmesi olarak anlaşılmıştır. Buna göre, Allah'ın daha önce gönderdiği bazı ayetlerin hükümlerini sonradan değiştirmesi (değişim bağlamında) nasıl anlaşılmalıdır? Söz gelimi Kur'an'da, Ramazan ayında erkeklerin iftardan sonra da eşlerine yaklaşmalarını yasaklayan hüküm, daha sonra insanların buna güçlerinin yetmediği gerekçesiyle kaldırıldığını açıklayan ayetlerden hareketle şu sorular sorulabilir: Allah, insanların bu konuda zayıf olduklarını sonradan mı bilmektedir ki hükmünü bunu gördükten sonra değiştirmektedir? Önce yasaklayıp sonra izin vermesi bu anlamda ilâhî kelâm ve ahkâm açısından bir karar değişikliği anlamına gelir mi?<sup>212</sup> Tanrı'nın zamansızlığı ve değişmezliği esas alındığında, “*nesh*” olgusunda değişim gibi görünen durum, Tanrı'nın bilgisindeki ve

---

<sup>211</sup> Creel, a.g.m., s. 318.

<sup>212</sup> İçkinin yasaklanması gibi aşamalı gerçekleşen hükümlerden, kiblenin kabe olarak kabul edilmesi gibi konuları da farklı olan birçok *nesh* örneği verilmektedir. Konunun detaylarıyla ele alınması çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada ilâhî kelâmın ezeliyetiyle bağlantılı olarak, değişmezliğe konu olup olmaması noktası kısaca ele alınacaktır. Konu ile ilgili başka örnekler ve değerlendirmeler için bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. M. Emin Maşalı, (Ankara: Kitâbiyât, 2001), s. 148–162.

takdir etmesindeki bir değişimden çok, ilâhî iradenin zamansal düzlemde gerçekleşen olgularındaki değişim şeklinde değerlendirilebilir. Daha önce değinildiği gibi, Tanrı'nın, bilgisinde bir artma veya eksilmenin, dolayısıyla bir değişimin olması şeklinde düşünülemez. Benzer şekilde, karar verirken, bilgi eksikliğini andıracak kararsızlık veya pişmanlık gibi eksiklik olarak nitelenecek durumlar da söz konusu olamaz. Bu anlamda ahkâm değişiklikleri beşeri olgular dikkate alındığında, Tanrı'nın, insanın gerçekliğini ve şartlarını göz önünde bulundurmasıyla bağlantılı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda konu hakkında şimdiye kadar yaptığımız açıklamalardan şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

i. Tanrı'nın ahkâmını değiştirmesi ilâhî sıfatlar ayırımıyla uyumlu görünmektedir.

ii. Çünkü ilâhî fiillerin ve takdirin sadece Tanrı'nın gücü ve bilgisiyle meydana geldiği söylenemez. İlim ve kudretin nesnelere karşı eşit mesafede olduğu düşünüldüğünde, Tanrı'nın bir şeyi takdir ederken, sadece ilim ve kudretin belirleyici olmadığı söylenebilir. Bu noktada Tanrı'nın hikmeti, adaleti, rahmeti vb. tüm yetkin sıfatlarının; diğer bir ifadeyle “mutlak iyi” olmasının, ilâhî muradı belirlemesi söz konusu olacaktır. Dolayısıyla, ilâhî fiillerde ilim ve kudret gibi ilâhî irade ve hikmet de belirleyicidir.

iii. Herhangi bir hükmün değişiminin Tanrı'nın ve insanın özgür fâil olmalarıyla çelişmeyeceğini düşünmek ilâhî hitabın amacına daha uygun görünmektedir. Özgür kararlar alan ve özgür eylemler gerçekleştiren insanları var ettiği bir mümkün dünyada Tanrı'nın baştan itibaren takdir ettiklerinin veya ezeli ilâhî planın, insanların yapıp etmelerini de içerecek ve onları kısıtlamayacak şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Bu durumda Allah bir hükmün nihaî aşamasını bilse de onun gerçekleşmesini insanların tecrübelerine uygun olarak yapması beklenebilir. Tanrı insanların yaratıcısı olmakla onların neye güç getirip getirmeyeceğini bildiği halde, onların iradelerinin ve tecrübelerinin gerçekleşmesine müsaade edebilir. Tanrı'nın insanla ilişkisi her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın iradesi elinden alınmış bir robotla ilişkisi olarak düşünülemez. İnsan iradesini gözeten, insanın 'kişi' olma gerçeği temeline dayanan bir ilişki ve hitap şekli ilâhî amaçlara daha uygun görünmektedir. Creel'in, “Değişen ezeli



bilgisi ve iradesi veya kararları değil, sadece bizim ilâhî iradeye ilişkin tecrübelerimizdir”,<sup>213</sup> şeklindeki düşüncesi bu bağlamda doğru görünmektedir.

Bu durumda evren ve insanla ilişkisinde; diğer bir ifadeyle yaratma ve ilâhî kelâm olarak ortaya çıkan faaliyetlerinde, Tanrı’nın (zatının veya bilgisinin) herhangi gerçek bir değişime uğramasından bahsedilemez. Değişim Tanrı’nın varlıkla olan ilişkisindeki ilâhî fiillerin farklılığı ve bunların etkileri olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, ahkâmın değişiminde şu öğeler arasında bir uyumdan bahsedilebilir: a) insanın gerçekliği, kapasitesi ve iradî faaliyetleri b) tarihsel gerçeklik ve durumlar c) ilâhî irade ve hikmet. Bu uyumun gereği olarak, Tanrı’nın kudretini ve bilgisini, insan iradesini devre dışı bırakacak şekilde kullanması yerine, onun eylem ve kararlarını, özgür fâil olmasına bağlı olarak gerçekleştireceği beklenebilir. Bunun Tanrı’nın ezeli bilgisinin ve planlarının bir parçası olmasında da herhangi bir sakınca görünmemektedir. Ancak böyle bir planın insanın kavrama sınırlarını aşması veya zorlaması da garipsenmemelidir.

Bu aşamada şu sorunun da cevaplanması gerekebilir: Kelâmın ezeliyeti tanımlamasına hangi öğeler dahil olmaktadır? Örneğin, kelâmın aslî ögesi olarak kabul ettiğimiz anlam kadar, kelâmın dıŖsal boyutu olan dilsel olgular da ezeli olarak kabul edilebilir mi? Râzi örneğinde kısmın ele aldığımız bu soruna biraz daha değinebiliriz.

Mu’tezile konuşmanın bazı temel niteliklerini öne çıkararak, ezeli bir kelâmın imkânını dışlamaktaydı. Bunları kısaca Ŗu Ŗekilde özetlemek mümkündür:

i. Konuşmanın dilsel özellikleri; konuşmanın bir fiil olması, bir mahalde gerçekleşmesi, belli ardışık ses ve harflerden oluşması, dilin gramatik ve sentaks özellikleri bunların sonradanlığını ve yaratılmışlığını gösterir.

ii. Emir, nehiy, haber vb. ezeli olduğu takdirde haber verilen veya emredilen olgular da ezeli olmalıdır.

iii. Hitabın ezeli olması, muhatabın da ezeli olmasını gerektirir. Oysa Hz. Nuh yaratılmadan önce “Biz Nuh’u gönderdik”, vakiya mütabık olmadığından yanlış olacaktır.

---

<sup>213</sup> Creel, a.g.m., a.y.

iv. İlim maluma göre değiştiği gibi, haber de haber verilen duruma göre değişecektir, oysa değişen hiçbir Şey ezeli olamaz.<sup>214</sup> Bu özellikleriyle Mu'tezile temelde kelâmın beşeri düzlemde geręekleřen niteliklerini öne çıkarmaktadır. Mu'tezile için kelâmın bu boyutu dışında zihinsel anlam boyutu zaten söz konusu değildir. Dolayısıyla kelâm ezeli olarak kabul edildiğinde emir, nehiy, haber Şeklinde ayrışmakla, konuşmanın konusu olamaz. Kelâmın bu özellikleri ve kuralları ilâhî kelâmı da bağlayıcı olduğundan Tanrı, kelâmını ancak beşeri bir dilde *yaratarak geręekleřtirmektedir*.

Mu'tezilenin kelâm (dolayısıyla anlam) için dilsel olanı benimsediği yerde, Ehl-i Sünnet kelâmcıları zihinsel bir öğe olarak kabul ettikleri anlamı temel almaktadırlar. Buna göre anlam, beşeri düzlemde geręekleřen ve kelâmın araçsal boyutunu temsil eden dilsel (lafzî) kısımdan ayrı bir geręeklik olarak benimsenmekte ve kelâmın ezeliyetini açıklamada dayanak olarak kabul edilmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre, ilâhî kasıt ve niyetleri temsil eden, *kelâm-ı nefsi* Tanrı'nın bilgisiyle ilişkili olduğundan, ezeli olmasında bir sakınca yoktur. Mu'tezilenin kelâm için öngördüğu dilsel boyutsa, Ehl-i Sünnete göre, ezeli kelâma delalet eden araçsal boyuttur ve yaratılmıştır. Nefsi kelâm mahiyeti gereği ezeli olmalıdır.<sup>215</sup> Bu sonucun basit bir çıkarıma dayandığı anlaşılmaktadır. Konuşma, düşünceye bağlı olarak insan doğasının özsel bir niteliği olduğu gibi, Tanrı için de kelâm-ı nefsi özsel bir nitelik olduğundan, ezeli olmalıdır. Zira ezelik Tanrı'nın varlık modudur ve O'nun sahip olduğu tüm özsel nitelikler de böyle olmalıdır. Mâtürîdî buna şu sözle işaret eder: "İnsan ile Allah arasındaki fark, her iki kelâmın ayırımını da ortaya koyar."<sup>216</sup> Benzer bir ifadeyi Eş'âri'de de görmekteyiz:

---

<sup>214</sup> Bkz. Kâdî, *şerhü Usülü'l Hamse*, s. 524, 533, 549, 554–555; *el-Muhît bi't-Teklif*, thk. Azmi Ömer es-Seyyit, (Kahire: Darü'l Misriyye, trsz.), s. 315, 306–309. Krş. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech Study in the Speculative Theology of the Qadi'l Qüdat, Abu'l Hasan Abdal-Cabbar bin Ahmed el-Hamadâni*, s. 349–69. Ayrıca bkz. Râzî, *Metalibü'l Aliye*, s. 203–205 Râzî burada kelâmın ezeliyetini benimsemeyen Mu'tezilî görüşle, kelâmın ezeli olduğunu savunan yaklaşımları maddeler halinde sıralamaktadır.

<sup>215</sup> Ehl-i Sünnet'in ve Mu'tezile'nin kelâm anlayışlarının karşılaştırmalı bir araştırması (ayrıldıkları noktalar) ve iki ekolün kısmen uzlaştırılması ile ilgili çalışma için bkz. Necdet ağıl, *İlâhî Kelâmın Tabiatı: Sözden Yazıya*, (İstanbul: İnsan Yay., 2003), s. 20–55.

<sup>216</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 75.

“Allah’ın kelâmının diğer kelâmlardan üstünlüğü, Allah’ın diğer yaratıklara üstünlüğü gibidir.”<sup>217</sup>

Ehl-i Sünnet, kelâmın dilsel boyutunun –beşeri düzlemde kelâmın gerçekleşme vasıtası olduğundan- yaratılmış olmasında Mu’tezile ile hemfikirdir. Tanrı herhangi beşeri bir dilde kendi (ezeli) muradını bildirdiği halde, ses, harf ve lafızlar O’nun kelâmının birer parçası olmak zorunda değildir. Kelâmın bu boyutu yaratılmışların fiilleridir. Bu anlamda ilâhî kelâma aracılık eden beşeri ses, söz ve ibarelerin doğası gereği yaratılmış olmaları kaçınılmazdır.<sup>218</sup>

Bu noktada Gazâlî, kelâmın ezeli boyutunu yaptığı dört varlık mertebesi ayırımına dayandırmaktadır: 1. Âyanda varlık (dış gerçeklik) 2. zihinde varlık, 3. dilde varlık ve 4. yazıda varlık. Yazıda olan dilsel olana, dilsel olan zihinsel olana, zihinsel olan da gerçekteki varlığa delalet eder. Ateşin bu dört mertebeye uygulanışına baktığımızda sadece gerçekteki varlığı yakıcıdır, diğer üç aşaması gerçekteki mertebesi ile aynı özellikleri göstermez.<sup>219</sup> Gazâlî bu mertebelerden hareketle ezeliyetin Allah’ın zorunlu niteliklerinden olduğunu ve yakıcılığın sadece gerçek ateşe uygulanması gibi, Kur’an’ın veya kelâmın ezeliyetinden bahsedildiğinde de bunun dört mertebeye değil, sadece İlâhî bilgide (*kelam-ı nefsi*) olana uygulanabileceğini belirtir. Kelâmın (Kur’an’ın) dilsel ve yazılı varlığı yaratılmış olduğu gibi, beşeri zihinlerdeki bilgisi de yaratılmıştır. Ancak bilginin nesnesi olan hakikat ezelidir. Ateşin dilsel varlığı Arapça, Türkçe, Acemce olan ibarelerden oluşur. Ancak ateşin kendisi Arapça veya başka bir dilden değildir, dilsel olan varlığı da yakıcı değildir. Her mertebeyi diğerlerinden ayıran bazı özelliklere rağmen, “ateş” kelimesi dördünü de kapsamaktadır. Gerçek ve zihinsel olan ilk iki aşamada farklılıklar bulunmazken, dilsel ve yazılı olan varlık aşamaları uzlaşım olup, farklılık gösterirler ve değişime açıktırlar.<sup>220</sup> Bu tıpkı zikir-mezkûr ilişkisi gibidir. Allah ismini dile getirmek zamansal ve dilsel olduğu halde ‘Allah’ın kendisi ezelidir. Kur’an’ı okuma, yazma, ezberleme fiilleri beşeri olgular olup,

<sup>217</sup> Eş’âri, *el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne*, (Beyrut: Darü’l İbn Zeytun, trsz.), s. 28

<sup>218</sup> Ehl-i Sünnet’in kelâmın ezeliyeti ile ilgili görüşleri için bkz. Gazâlî, *el-İktisat*, s. 95–99; Nesefî, *Tabsiretü’l Edille*, 344, 372; Râzî, *Metâlibü’l-Aliye*, s. 206–207; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 127; Cüveynî, *el-Lum’a*, s. 184.

<sup>219</sup> Bkz. *Mi’yarü’l-İlm*, s. 47; *İlcâmü’l-Avam*, s. 86.

<sup>220</sup> *İlcâmü’l-Avam*, s. 86, 72.

yaratılmıştır. Ancak bunların delalet ettiği gerçek referansları olan ilâhî anlamlar ezeldir. Bu yaklaşım aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in genel açıklama şeklini oluşturmuştur.<sup>221</sup> Cüveynî *kelâmullah*'ın ezeli olan boyutuyla beşeri düzleme ait dilsel boyut ayırımını şu sözlerle dile getirir: “Allah'ın kelâmı düzenli harf ve ayrışık seslerden oluşmuş değildir, o zatıyla kaim ezeli bir sıfat olup, Kur'anı'nın okunması ona delalet etmektedir.”<sup>222</sup> Gazâlî'nin şu sözleri konuyu özetlemektedir: “Allah geçmiş ve gelecek zamanla meşgul olmadan, ona dalmadan, kesintisiz, ezeli ve ebedi olarak konuşandır. Çünkü O [kelâm] sıfatıyla mütekellimdir ve asla bilkuve nâtik değildir. Kelâmını bazı kullarına izhar ettiğinde, açıklama niyeti ve başkalarına bildirme gereğiyle söyleyen (kâil) olur. Söylemekten vazgeçerse, bu yine ilâhî kemal ve cemalin takdirine göredir. Mütekellim oluşu zatî, ezeli, ebedi, evvel, ahir, zahir ve batın olmasıyladır.”<sup>223</sup>

Ehl-i Sünnet'in anlam (kelâm-ı nefsi) vurgusuyla Mu'tezile'nin özellikle kelâmın sözel (kelâm-ı lâfzî) boyutuna getirdikleri açılımların birlikte önemli bir bütünlük oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte Tanrı'nın A-cümleleri doğrudan tekli olarak ifade edebildiği göz önüne alındığında, Ehl-i Sünnet'in (genel olarak) lafızların yaratılmış olduğu şeklindeki görüşlerine biraz daha açıklık kazandırmak gerekebilir. Tanrı'nın ezeli anlamları kendisiyle vahyettiği lafızların da ezeli olması neden mümkün olmasın?

Daha önce yaratma ve kelâm fiillerinde bulunmanın her şeyin varlığını önceleyen tekil ayırıcı kavramlarına sahip olmayı gerektirdiğini savunduk. Benzer şekilde, Augustinusçu yaklaşımdan hareket eden Plantinga, tüm soyut nesnelere ve önermelerin de Tanrı'nın doğasında bulunduğunu savunmaktadır. Bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda, beşeri dillere ait tüm kelimelerin de Tanrı'nın bilgisinde ezeli olarak bulunduğunu savunmakta bir sakınca görünmemektedir. Dillerin kaynağının da ezeli ilâhî bilgi olduğunu savunmak, teolojik bir bakış açısıyla sakıncalı görünmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Ehl-i Sünnet geleneğinde ilâhî kelâmın

<sup>221</sup> Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l İrşâd*, s. 124 vd.; *el-Lum'a*, s. 145–147; Nesefî, *Tebşiretü'l-Edille*, s. 32; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 75. Krş. Gazâlî, *el-Mustasfa*, s. 27–28.

<sup>222</sup> *Kitâbü'l İrşâd*, s. 127.

<sup>223</sup> *Ma'rifetü'l Akliyye*, s. 87.

lafızlarının da ezeli olduğunu savunan Hanbelî ekolünün görüşlerini bir yere kadar savunmak da mümkün görünmektedir.<sup>224</sup> Burada şüphesiz ezeli olan, beşeri düzlemde ses ve harflerin insanlar tarafından yazılıp okunmaları değil, onların ilmî karşıtlarıdır. Bununla ezeli anlamların içinde sunulduğu lafızların da Tanrı tarafından seçildiği ve belirlendiği gibi bir sonuca varılabilir. Böylece, ilâhî kelâmın ezeli anlamları gibi, onların gönderildiği dildeki lafızların da ezeli bilgiye dayalı olarak seçilmiş olmasında bir sakınca olmayacaktır.

---

<sup>224</sup> Hanbelî görüşü için bkz. Wolfson, a.g.e., s. 196-197, 216.

## BÖLÜM III

### VAHİY KELÂM İLİŞKİSİ

Kelâm ilâhî bir sıfat olarak Tanrı'nın zatından ve diğer sıfatlardan ayrı düşünülemezken ezeli bir sıfat iken, ilâhi kelâmın insanla ilişkisiyle ortaya çıkan boyutu “ilâhî hitap” şeklinde tezahür etmektedir. Bu hitabın gerçekleşme şekli de vahiy olarak tanımlanabilir. Daha açık bir ifadeyle vahiy, Tanrı'nın insana hitap etmesinin “özel” yollarından biri olarak görülebilir. Bu durumda vahiy, ezeli kelâmın beşeri bir dilde tezahür etmesidir. İlâhî kelâm ezeli (zamansız) iken vahiy, ilâhî kelâmın beşerî, zamansal ve tarihsel bir düzlemde gerçekleşmesidir.

#### 3. 1. Vahiy-Kelâm Ayırımı

“Vahiy” kelime olarak, gizli olanın ortaya çıkması, örtünün kaldırılması, kapalı olanın açığa çıkması, bir sırrın ifşası gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlamlar Arapça'da “vhy” kökünden gelen kelimedeki olduğu gibi, Batı düşüncesinde; Latince ‘*revelatio*’ ve Greekçe'de ‘*apokalupsis*’ kelimeleri için de söz konusudur.<sup>1</sup> Vahyin ayırıcı özelliklerinden biri, sırlı, esrarengiz bir konuşma veya iletişim şeklinde gerçekleşmesidir. İzutsu, vahyin insan ve hayvan iletişimi için de geçerli olacak bir yaygınlıkta kullanıldığını belirterek, ‘*vhy*’in tabii bir konuşma şekli olmayıp, analiz edilemeyen esrarengiz bir iletişim şekli olduğuna değinir.<sup>2</sup> Wolterstorff vahiyde asıl olanın hem gizlilik hem bilinmezlik olduğunu belirtir. Ona göre vahiy kısaca, “gizli olanın ifşasıdır.” Yine, “eğer cehaletin giderilmesinde bir dereceye kadar ve bir yolla gizli olanı ortaya çıkarıyor, örtülü olanı açıyor, kapalı olanı kaldırıyor ve sır olanı ifşâ ediyorsa, o vahiy olur.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vahyin benzer anlamlarda Kullanımı için bkz. Yohannes Deninger, “Revelation”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, C. 12, (New York: Macmillan Publishing Company, 1997), s. 395; Wolterstorff, a.g.e., s. 32.

<sup>2</sup> Bkz. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 144.

<sup>3</sup> Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 23–25.

Istilahî anlamda vahiy, Tanrı'nın bazı doğruları önermesel formda, seçtiği bir elçisi yoluyla bildirmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu noktada vahiy, Tanrı'nın kelâmıyla tarihe müdahale etmesi ve ilâhî iradenin beşeri düzlemde tezahürü olarak tanımlanabilir.<sup>4</sup> Böylece, “en geniş anlamda Tanrı'nın beşerle iletişimi”<sup>5</sup> olarak tanımlanan vahiy, Tanrı'dan insana *özel bir tür iletim* olarak kabul edilmektedir. Vahiy, ilâhî kelâmın bir tür vasıtası olmakta, Tanrı'dan insana “özel” bir hitap şeklini oluşturmaktadır. Kelâm Tanrı'nın bir sıfatı iken, vahiy, hitabın mucizevî bir şekilde gerçekleşme biçimini oluşturmaktadır. ‘Özel’ oluşu her şeyden önce Tanrı ve insan gibi farklı ontolojik statülere sahip iki varlık arasında gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. İzutsu'nun da işaret ettiği gibi, “vahiy genel kelâm kavramının altında bulunan çok özel bir bölümdür.”<sup>6</sup>

Tanrı ve insanın ontolojik statüleri göz önüne alındığında, Tanrı-insan ilişkisini belirleyen iki temel ilkedен bahsedilebilir. *Birincisi* Tanrı'yla O'nun dışındaki tüm varlıklar arasında (aşılmaz olan) “ontolojik mesafe”; *İkincisi* de birinci ilkenin doğal bir sonucu olarak, Tanrı ile insan iletişiminin yönünü ve şeklini belirleyen “asimetrik ilişki”dir. Bu iki ilke Tanrı ile O'nun dışındaki tüm varlıklar arasındaki ilişkinin mahiyetini belirlemektedir.

*Ontolojik mesafe* Tanrı ile insanın farklı ontolojik statülere sahip olmalarına dayanmaktadır. Tanrı'nın *zorunlu, ezeli ve mükemmel bir varlık* olması bu mesafenin mahiyetini belirlemektedir. Çünkü teizme göre, Tanrı'nın evrenle ilişkisi yaratan-yaratılan ilişkisi olduğu gibi, insanla ilişkisi de Rab-kul ilişkisi düzleminde gerçekleşmektedir. Bu yüzden böyle bir ilişkide, insanın her hangi bir şekilde Tanrısal bir mahiyet kazanması veya O'nunla ontolojik bir benzeşim ve paylaşımı söz konusu olmayacağı gibi, Tanrı'nın da herhangi bir yolla evrenle bütünleşmesi, birleşmesi veya

---

<sup>4</sup> Hem kelâm hem de vahyin –Kur'an'da örneğine rastlanan- metaforik kullanımları söz konusudur. Allah'ın şeylere “ol” demesi hitabında olduğu gibi, kelâmın literal anlamın dışında veya Searle'ün ifadesiyle farklı bir arkaplanla kullanımından bahsedilebilir. Aynı şekilde Allah'ın göklere, arıya vb. canlı ya da cansız varlıklara vahyetmesi de metaforik anlamda değerlendirilebilir. Diğer taraftan Kur'an'da, Allah'ın meleklerle, Hz. Meryem'e veya Havarilere vahyetmekten bahsetmesi de en azından farklı vahiy türlerinden bahsetmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Biz burada vahiy, *önermesel/sözel* olan teknik anlamıyla kullanacağız.

<sup>5</sup> Johannes Deninger, “Revelation”, s. 356.

<sup>6</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 156.

insana hulûl ederek, onunla aynı mahiyeti paylaşması mantıksal olarak imkânsız görünmektedir. Ancak bu olgu, Tanrı ile insan arasında hiçbir bilişsel irtibatın olmayacağı sonucunu da zorunlu kılmaz. İnsanın değerler düzleminde sözgelimi, doğru, adil, dürüst, şefkatli, kısacası ahlâki erdemleri taşımak suretiyle ilâhî ahlakı takip etmesi mümkündür. Benzer şekilde, söz konusu ontolojik mesafe epistemik ve iletişimsel bir mesafeyi zorunlu kılmadığından, insanın “kişi” niteliklerini taşıması, ilâhî hitaba mazhar olması için yeterli görünmektedir.

Bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, Fârâbî (kısmen İbn Sînâ) gibi filozofların Grek felsefesinin etkisiyle geliştirdikleri akıllar hiyerarşisi kuramı, söz konusu ontolojik mesafenin, epistemik bir mesafeyi de gerektirdiği izlenimini vermektedir. Kurama göre akıllar hiyerarşisi Tanrı'nın dünyayı (ay altı âlemi) idare etmesi ve insanla (bilişsel) irtibata geçmesinde aracı rol üstlenmektedir. Tanrı'nın ay altı âlemle ilişkisi, dolayısıyla insanla bilişsel teması ancak on aklın sonuncusu olan *Akl-ı Faal* vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Böylece Tanrı'nın dünya ve insanla ilişkisinin mahiyeti oldukça dolaylı bir şekil almaktadır.

İkinci ilke olan *asimetrik ilişki* Tanrı'nın insana hitabının mahiyetini, yönünü ve biçimini belirlemektedir. İletişim boyutuyla konuşma normalde eşit ontolojik şartlara ve kişi niteliklerine sahip, -en az- iki varlık arasında gerçekleşmektedir. Ancak asimetrik ilişki gereği Tanrı-insan iletişiminin iki insan arasındaki iletişime benzemeyeceği açıktır. Çünkü ontolojik farklılığın doğal bir sonucu olarak, böyle bir ilişkide Tanrı ile insan arasındaki şartlar da eşit olmayacaktır. Bununla birlikte İzutsu'nun ifadesiyle vahiyde, “mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olan iki varlık arasında gerçek bir dil konuşması vuku bulmaktadır.”<sup>7</sup> Asimetrik ilişki, vahyin mucizevî bir mahiyet arz etmesinin nedenidir. Bu yönüyle Tanrı-insan iletişimini “ilâhî hitap” olarak isimlendirmek bu iletişimin doğasına daha uygun görünmektedir. Zira bu iletişim temelde tek taraflı olarak Tanrı tarafından belirlenmektedir. Tanrı daima hitap eden, bildiren, emreden, talep eden, hidayet eden, yol gösteren taraf olmaktadır. İnsan da buna muhatap olan taraftır. Bu

---

<sup>7</sup> İzutsu, a.g.e., s. 146. Tanrı'nın insanla kelâmî ilişkisini “ilâhî hitap” olarak tanımlamakla birlikte, iletişim teriminin yaygın kullanımını göz önünde bulundurarak, zaman zaman biz de bu terimi kullanmaya devam edeceğiz. Ancak burada “özel” ve (hitap anlamında) “sınırlı” bir anlamı tercih ettiğimiz göz önünde bulundurulmalıdır.



anlamda ilâhî vahyin/hitabın mahiyeti diyalojik değildir.<sup>8</sup> Tanrı'dan insana doğrudur. Bu hitap A ile B arasında  $A \leftrightarrow B$  şeklinde karşılıklı bir iletişim değil, İzutsu'nun gösterdiği gibi, A'dan B'ye doğru  $A \rightarrow B$  şeklindedir.<sup>9</sup>

Vahyin kelâmın bir türü olarak benimsenmesi, Tanrı'nın insanlarla farklı yollarla iletişim kurmasının imkânını da göstermektedir.<sup>10</sup> İlham, rüya, uyarı gibi daha özel ve öznel denebilecek sınırlı iletişim örnekleri gibi, evrensel mesajların bildirildiği vahiy türlerinden de söz edilebilir. İkinci yol çoğunlukla vahyin nübüvvetle açıklandığı düzey için kullanılmaktadır. Öznel örneklerin daha çok sözsüz olduğu düşünüldüğünde, sözlü/önermesel vahiy ayırıcı bir konuma sahip olmaktadır. Burada önermesel vahiy üzerinde duracağız.

Kur'an'da Allah'ın beşerle üç tür konuşma yolundan bahsedilmektedir: “Allah beşerle ancak (ilham veya rüya yoluyla) vahyetmekle yahut perde arkasından (seslenerek) veya dilediğini kendi izniyle vahyeden bir elçi göndermek suretiyle konuşur. O şüphesiz yücedir, hikmet sahibidir.” (42. Şûrâ, 51.)<sup>11</sup>

İbn Rüşd bu ayeti yorumlarken ayette geçtiği şekliyle ilâhî kelâmın üç şekilden bahsetmektedir. *Vahiy yoluyla hitap*, “Bu [söz konusu] anlamın *Allah'ın yarattığı lafız* aracılığı olmadan kendisine vahiy edilenin zihninde (nefs) var olmasıdır.” Diğer bir ifadeyle mananın muhatabın nefsinde ilâhî bir fiil olarak gerçekleşmesidir. *Perde arkasında hitap*, Allah'ın seçtiği kimsenin zihninde yarattığı lafız vasıtasıyla olan kelâmıdır. İbn Rüşd'e göre gerçek kelâm da budur ve Allah bunu Hz. Musa'ya tahsis etmiştir. Allah Kur'an'da bunu “... Ve Allah Musa'ya kelâmını [vasitasız]<sup>12</sup> söylediği gibi...” (4. Nisâ, 164) ayetiyle bildirmiştir. *Elçi göndermesi*, Kur'an vahyinde olduğu gibi, Cibril aracılığıyla olan kelâmıdır. Bu ayrımlar doğrultusunda Eski ve Yeni Ahit

---

<sup>8</sup> İlâhî hitabın diyalojik karakterli olmadığı konusundaki görüşleri için bkz. Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, (İstanbul: Gelenek, 2003), s. 22–23.

<sup>9</sup> Bkz. İzutsu, a.g.e., s. 148. İzutsu bu yönüyle vahyi “iki şahıs münabetli” kelâm olarak görür.

<sup>10</sup> Burada hem kelâmın hem de vahyin -teknik anlamlarının dışında- metaforik anlamlarda geniş bir kullanım alanını göz ardı ederek, daha çok Tanrı'nın insanla iletişimini esas alan yönüyle ele aldığımızı hatırlatmakta fayda vardır.

<sup>11</sup> Parantez içi anlamlar için bkz. M. Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koçtak ve Ahmet Ertürk, C. III., (İstanbul: İşaret Yay., 1999), s. 993; Celaleddin el-Mahalli & Celaleddin es-Süyûtî, *Tefsiru İmameyni Celâleyn*, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1989), s. 489.

<sup>12</sup> Bkz. *Celâleyn*, s. 104.

vahiyleriyle Kur'an Vahyinin bazı farklarına ve özelliklerine konumuzun sınırları çerçevesinde yeri geldikçe değinmeye çalışacağız.

Günümüz Batı din felsefesinde vahiy kelâm ayırımını yapanların başında Nicholas Wolterstorff gelmektedir. İlâhî hitaba (divine discourse) Austin ve Searle'ün geliştirdiği sözedimleri kuramı çerçevesinde yeni bir yorum getirmeye çalışan Wolterstorff'a göre, "emreden, söz veren, kutsayan, affeden, güven veren, iddia eden yoluyla Tanrı'nın konuşmasını benimsemek",<sup>13</sup> Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dinlerinin ayırıcı özelliğidir. Wolterstorff'a göre, bu üç dinin geleneği Tanrı'ya öncelikli olarak konuşma niteliğini atfetmiş olsalar da filozof ve teologlar bu konuyu "ilâhî kelâm" başlığı altında ele almamışlardır. Wolterstorff'a göre, bunun başlıca nedeni, filozof ve teologların ilâhî kelâmı, vahye indirgeme yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Tanrı bedene ve bedensel (ağız vb.) organlara sahip olmadığından, konuşmayla doğrudan nitelenmediği için teologlar bunun yerine kelâmı metaforik anlamda kabul edip, vahiy olarak benimsemişlerdir.<sup>14</sup> Oysa Wolterstorff'a göre, söz edimlerinin söyleme (locution) ve edimsöz (illocution) ayırımları göz önüne alındığında, kelâm *edimsöz* boyutuyla açıklanabilir ve bu durumda kelâmı metaforik olarak yorumlamaya gerek kalmaz. Wolterstorff devamla şunları söyler: "Özetle, çağdaş sözedimleri kuramı Tanrı'nın konuşan olması hakkında bütünüyle yeni bir yolu düşünme ihtimali açmaktadır: Tanrı'nın bu edimleri nasıl gerçekleştirdiğini açık bırakarak; sesleri veya bazı doğal dil karakterlerini oluşturmak yoluyla olsun veya olmasın, belki de Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların Tanrı'yı konuşma ile nitelemeleri Tanrı'ya edimsöz edimlerini atfetme şeklinde anlaşılabilir."<sup>15</sup> Nitekim Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların inançlarını kutsal metinlere göre şekillendirmeleri de bunların Tanrı'nın sözü olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

---

<sup>13</sup> Wolterstorff, *Divine Discourse*, s. 8. Watt da benzer şekilde vahyin "konuşma"dan çok "haberleşme" anlamının daha uygun olduğunu söylemektedir. Bkz. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, trc. Mehmet S. Aydın, (Ankara: Hülbe yayınları, 1982), s. 34.

<sup>14</sup> Bkz. Wolterstorff, a.g.e., s. 8-13. İslâm kelâm düşüncesinde ilâhî kelâmın başlı başına kelâmî bir konu olarak işlenmiş olması, Wolterstorff'un iddiasının en azından tüm vahiy anlayışlarını bağlamadığını göstermektedir.

<sup>15</sup> A.g.e., s. 13.

Wolterstorff'un yaptığı bu ayırım vahiy-kelâm ayırımında önemli görünmekle birlikte, İslâm gibi farklı vahiy anlayışları söz konusu olduğunda, ilâhî kelâmı daha çok söz edimlerinin *edimsöz* boyutuyla açıklaması, yetersiz görünmektedir. İslâm'da Kur'an'ın mana kadar lafzının da doğrudan Allah tarafından indirildiği konusunda genel bir kabul söz konusudur. Kur'an, "anlam" ve "lafız" olarak ilâhî bir kitap olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında Wolterstorff'un çabası daha çok Kutsal Kitap yazarlarının, Yeni Ahit'i kendi ifadeleriyle yazmalarından kaynaklanan sorunlara bir tür açıklama girişimi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Wolterstorff'un sonraki açıklamalarında kelâmı vahiy arasına koyduğu mesafe söz konusu yaklaşımını – özellikle Kur'an vahiy açısından- daha da sorunlu hale getirmektedir.

Vahiy çoğunlukla gizli, örtülü bir şeyin ortaya çıkarılması, bilinmeyen bir şeyin bildirilmesi, cehaletin giderilmesi, bir sırrın ifşası şeklindeki kelime anlamıyla tanımlayan Wolterstorff, edimsözleri de vahiyden çok kelâmın içerikleri olarak benimser: "Söz vermenin kendisi bir şeyler vahyeymeyi, bilinmeyen bir şeyi bilinir kılmayı içermez."<sup>16</sup> Emretme, vahiy edimi olmaktan çok, onun içeriğini oluşturabilir. Anlaşıldığı kadarıyla Wolterstorff vahiy daha çok bilgi iletme anlamında bir iletişim aracı olarak görmektedir. İnşâî olan tüm edimsözler de *hitabın konusunu* ve içeriğini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Wolterstorffçu yaklaşımda, kelâmcıların yaygın ayırımı olan "ihbârî" ifadeler *vahyin konusunu* oluştururken, "inşâî" ifadeler hitabın konusunu oluşturmaktadır. Wolterstorff'a göre "konuşma iletişim değildir", oysa "önermesel vahiy, bir kişiden diğerine bilgi (veya doğru inanç) iletimini gerektirir."<sup>17</sup> İlahî emirlerde bir şeyler bildirme yerine muhataplara bazı görevler yüklenmektedir. Bu yönleriyle hitap fenomeni vahiyden köklü olarak ayrılmaktadır.<sup>18</sup>

Wolterstorff'un bu yaklaşımında vahiy ile hitap (kelâm) adeta iki ayrı durum gibi görünmektedir. Oysa P. Helm'in haklı olarak değindiği gibi, vahiy ile kelâm birbirine en yakın iki ilişki türü olarak da görülebilir.<sup>19</sup> Helm'e göre önermesel vahyin her zaman bilgi ve inanç oluşturması, yani sadece bildirimsel olduğu anlayışı da oldukça katı bir

<sup>16</sup> Wolterstorff, a.g.e, s. 19. Vahyin farklı anlamları için bkz. s. 20–25.

<sup>17</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>18</sup> Bkz. A.g.e., s. 32-37.

<sup>19</sup> Bkz. Paul Helm, "Speaking and Revealing" *Religious Studies*, 37 (2001), s. 252.

yaklaşımıdır. Bazı konuşmalar (edimsözler) vahiy olabildiği gibi, bazı vahiyler de konuşma ( edimsel ifadeler) içerebilir.<sup>20</sup>

Helm'in getirdiği eleştiriler Kur'an vahyi açısından bakıldığında da önem taşımaktadır. Vahyin bir iletişim vasıtası olarak alınması inşaî edimleri iletmeye engel olmamalıdır. Nitekim Kur'an vahyi söz konusu olduğunda, hem *ihbar* hem de *inşânın* bütün örneklerine rastlamak mümkündür. Önceki konularda, bilginin önermesel olmasının, cümlelerin bütün örneklerinin bildirimsel olmasını zorunlu kılmadığına değindik. Konuşmalarımızın çoğunun soru, özür, teşekkür, emretme, söz verme vb. bildirimsel olmayan cümlelerden oluşması bunu göstermektedir. İlâhî kelâmın tezahürü olan vahyin de tüm bu konuşma türlerini içermesi kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü vahiy aynı zamanda Tanrı'nın taleplerini de içermektedir. Tanrı sadece insanların bilmediği şeyleri bildirmekle yetinmeyip, onlara bazı şeyleri yerine getirmelerini, bazı şeylerden de sakınmalarını istemektedir. Hitabın bu ikinci şekli, daha önce değinildiği gibi, "haber" in yanında, "inşa" olarak isimlendirilmiştir.

"Haber"- "inşa" ayırımına Kur'an vahyi açısından bakıldığında, Kur'an'ın ne sadece bilgi veren ihbâri formda bir vahiy olduğu ne de sadece emir, nehiy, talep, va'd ve vâid şeklindeki inşaî formda bir konuşma olduğu görünmektedir. Bu anlamda Kur'an vahyini salt iletişimsel bildirimlerden ibaret görmek yanlış olduğu gibi, "mahiyetsel olarak inşaî bir hitap" olarak tanımlamak da bir tür indirgemecilik olacaktır. Dini ifadeleri bir bütün olarak inşaî olarak gören<sup>21</sup> Görgün, savunduğu bu görüşü şöyle dile getirir: "Asıl olarak bir iradeyi dile getiren Kur'an, mahiyeti gereği ihbâri değil, inşaîdir ve bu haliyle de hakikâtını kendisine ittiba eden insanların fiilleri ile ortaya koyar."<sup>22</sup> Benzer şekilde, "Kur'an'ın içerisinde ihbâri (constative) ifadeler bulunsa da esas itibariyle ve bir bütün olarak inşaî (performative)"<sup>23</sup> olarak değerlendirilmesi, Kur'an'da en az inşaî kadar önemli bir işleve sahip ihbâri ifadeleri göz ardı etme sonucunu doğuracaktır. Diğer taraftan dinin tümüyle inşaî olduğu iddiası ihbar-inşa ayırımını Kur'an açısından gereksiz hale getirebilir. Esasen Kur'an'ın yeni bir toplum inşa eden ve

<sup>20</sup> Bkz. Helm, a.g.m., s. 250-252.

<sup>21</sup> Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 37.

<sup>22</sup> Görgün, a.g.e., s. 114.

<sup>23</sup> Görgün, a.g.e., s. 23, 210.

Müslüman topluluğun varlığını önceleyen inşâi yapısı onun ihbâri boyutunu göz ardı etmeyi gerektirmediği gibi, söz konusu inşâi boyutu da ancak ihbâri yapısına dayandırmakla anlam kazanabilir. Kur'an'ın inzal süreci göz önünde bulundurulduğunda da ihbarın doğal olarak öncelikli olduğu görülebilir. Zira Kur'an'ın, Allah'tan ve O'nun sıfatlarından, evrenin ve insanın nihâhi yaratılış amaçlarından haber verdikten sonra, bu ihbarların oluşturacağı zihinsel değişimle, birey ve topluma yönelik talepleri (inşa formlarıyla) dile getirmesi inzal süreci açısından daha anlamlı görünmektedir. Bu anlamda inşâ kadar ihbarın da öneminin göz önünde bulundurulması Kur'an bütünlüğü açısından da önemli görünmektedir. Bu noktada Görgün'ün "Kur'an'da dilin kullanımı netice itibariyle iki noktada düğümlenmektedir: insanlara bilmediklerinin öğretilmesi ve onların bazı davranışları gerçekleştirmelerini (ve bazılarını uzak durmalarını) sağlamaktır"<sup>24</sup> ifadesi ve "Kur'an'ın muhtevası... Ana hatlarıyla "haber" ve "inşâ" kısmına ayrılmaktadır. Haber esas itibariyle, bizzat Yüce Allah'ın isim ve sıfatları, ahiret ahvali, kıssalar ve kevnî olanın beyanı olarak gerçekleşirken..."<sup>25</sup>, şeklinde devam eden açıklamalarının konuyu ifade etmede daha doğru olduğu görünmektedir.

### 3. 2. Vahyin Gerekliği

Teknik anlamıyla "vahiy" daha çok Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi nübüvveti öngören teist din anlayışları için geçerlidir. Bu, temelde teist din anlayışlarının Tanrı tasavvuruyla doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda zat olmasının bir gereği olarak 'hayat', 'ilim', 'kudret', 'irade' gibi sıfatlara mükemmel düzeyde sahip bir Tanrı'nın varlığı aynı zamanda vahyin varlığı için bir ön koşul oluşturmaktadır. Bu anlamda başta *deizm* olmak üzere *panteizm* ve *panenteizm* gibi Tanrı anlayışlarında vahyin imkânı ve temellendirilmesinden kolaylıkla bahsedilemez. Zira bu tasavvurlarda, Tanrı'nın "zat" olarak, hem evren ve insandan tamamen ayrı ontolojik statüsünü hem de insana hitabını mümkün gören bir yaklaşımı birlikte savunmak zor görünmektedir. Recep Kılıç'ın ifadesiyle, "teizmde Tanrı mucizevî bir yolla insanlara vahyeder. Bu

<sup>24</sup> Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, a.g.e., s. 53.

<sup>25</sup> Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 153.

vahiy ile tarihin akışını değiştirir. Böyle bir anlayış deizme, panteizme ve panenteizme yabancıdır.”<sup>26</sup>

*Panteizmin*, Tanrı-evren ikiliğini ortadan kaldırmakla, adeta tüm varlığı Tanrıyla özdeş gören uluhiyyet anlayışında vahyin imkân ve gerekçelerinden bahsetmek oldukça zor görünmektedir. Akılla bilinen ve âleme müdahale etmeyen bir varlığın ayrıca insanla iletişim kurması ve tarihe müdahale etmesine de gerek yoktur. Spinoza örneğinde görüldüğü gibi, herşey Tanrı'nın doğasının bir parçası olarak düşünüldüğünde, ilâhî iradeden bahsedilmeyeceği gibi bu iradenin mucizevî bir şekilde tarihe vahiy yoluyla müdahalesi de söz konusu olamaz.<sup>27</sup>

Aynı şekilde *çift kutuplu teizm* olarak da adlandırılan *panenteizmde* de Tanrı, klasik teist anlayışın aksine, evreni yaratıp ona müdahale etmenin ötesinde, bir yönüyle evrenden ve oluştan etkilenen bir varlık olarak tasvir edilmektedir. M. Aydın'ın değindiği gibi, Panteizm'in “her şey Tanrı'dır” iddiası yerine panenteizmde “herşey Tanrı'dadır” önermesi geçerli olmaktadır.<sup>28</sup> Bu yönüyle bakıldığında, “ontolojik mesafe” ve “asimetrik ilişki” ilkelerinden hareketle, panenteizmin, varoluştan etkilenen ve değişime açık Tanrı anlayışının, klasik teismen vahiy anlayışını temellendirmesi zor görünmektedir. Bu durumda vahyin imkânını, ancak klasik teizmin Tanrı tasavvuruyla mümkün olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Kılıç'ın belirttiği gibi, “teistik bir Tanrı'nın var olduğu ne kadar mümkünse, bu Tanrı'nın tarihe müdahale etmesi, yani vahyetmesi de o kadar mümkündür.”<sup>29</sup>

Söz konusu yaklaşımlar içinde vahye ve vahye dayalı din anlayışına en ciddi eleştiriler deizmden gelmiştir. Tanrı'nın sıfatlarını, ölüm sonrasını veya dinin diğer esaslarını reddeden farklı deist anlayışlarından bahsetmek mümkün olmakla birlikte, vahye karşı takındıkları olumsuz tutum ortak bir özellik gibi görünmektedir. Deizm hakkında A. W. Wood'la E. C. Mossner'in yaptıkları tanım deizmin vahye karşı tutumunu ortaya koymaktadır. Wood'a göre deizm: “Tek bir Tanrı'ya inanmayı vahiy

<sup>26</sup> Recep Kılıç, *Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 2002), s. 123.

<sup>27</sup> Panteist ve Panenteist Tanrı anlayışları ve eleştirileri için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yay., 1997), s. 173-205.

<sup>28</sup> M. Aydın a.g.e., s.198. Vahyin teist Tanrı anlayışıyla temellendirilmesi ve diğer anlayışların vahyi dışladığı konusundaki görüşleri için bkz. Recep Kılıç, a.g.e., s. 120-124.

<sup>29</sup> Kılıç, a.g.e., s. 120.

yerine sadece doğal akıl üzerine dayandırmayı ima eden” bir anlayışı temsil eder.<sup>30</sup> Mossner de oldukça öz bir tanım yapar: “Bir Tanrı’yı herhangi dinsel bir vahyi kabul etmeksizin benimsemektir.”<sup>31</sup> Vahiyden bağımsız bir Tanrı anlayışı dinin ihtiyaçlarına cevap verebilir mi?

Deizme göre akıl, tecrübe ve mantıksal tutarlılık tüm bilgiler gibi, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmanın da yegâne ölçütleridir. Deistlere göre “akıl”, Tanrı’nın tüm insanlara ortak olarak bahsettiği doğal vahyin kendisidir. Akla dayalı din de “doğal din”dir. Kant, bu noktada iki anlayışa dikkat çeker: (1) Aklın, doğruları ve Tanrı’yı bilmede yetersiz olduğu, (2) insan için Tanrı bilgisi hakkında zorunlu olan her şeyi, aklın bilebileceği; birinciler vahyi gerekli görürken, ikinciler gereksiz görür.<sup>32</sup> 17. Y.Y İngiliz deistlerinden John Toland akli ölçü almanın gerekçesini şu ifadelerle dile getirir: “Her şey hatta vahiy de aklın sınavını geçmeli ya da ret edilmeli, neden? Çünkü insanlar yanılabilir ve kolaylıkla aldatılabilir. Akıl bize olgu ile hayalî olanın, kesin olanla muhtemel olanın ayırımını sağlar.”<sup>33</sup> Bu ölçütler doğrultusunda deistlere göre, doğal dünya üzerinde düşünmekle Tanrı’nın varlığı bilinebilir. Evrendeki düzen hem rasyonel hem de iyi bir varlığı tanıtmaktadır. Tanrı dünyayı doğa yasalarına göre yönetmektedir. Akılla bilinen bu yasalar ve onların bilgisi rehberlik için yeterlidir. Öyle ki: “uygun ahlâkî kodların çıkarımı ve uygulanışı bu doğal ve aklî dinin özüdür.”<sup>34</sup> Bu da “doğal din”dir. Mucize de tecrübeye aykırı olduğu için ret edilmelidir. Tanrı güvenilir olduğundan, fiziksel yasaları kesintiye uğratmaz veya bunu dilemez.<sup>35</sup> Vahiy ya gereksiz görülmekte veya subjektif bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Onlara göre Tanrı’nın kendisini bildirmesinin yolu doğal bilgidir. Bu, “ilâhî bilginin belli bir kimse veya kimselere iletildiği bilgi olarak kabul edilen özel vahye zıttır.”<sup>36</sup>

---

<sup>30</sup> Allen W. Wood, “Deism”, *The Encyclopedia of Religion*, C. 2, s. 262.

<sup>31</sup> Ernest Compell Mossner, “Deism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, C. 2, s. 327.

<sup>32</sup> Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, İng. trc. A. W. Wood, Gertrude M. Clark, (London: Cornell University Press, 1986), s. 165.

<sup>33</sup> George H. Smith, *Atheism, Ayn Rand, and Other Heresies*, (New York: Prometheus Books, 1990), s. 152.

<sup>34</sup> G. H. Smith, a.g.e., s. 132.

<sup>35</sup> Kerry S. Wolters, *The American Deists: Voices of Reason and Dissent in the Early Republic*, (Kansas: University Press of Kansas, 1992), s. 40-41.

<sup>36</sup> A.g.e., s. 132.

Smith'e göre vahiy, deistler için her zaman akla zıt olmasa da çoğunlukla onun ötesinde bir şeydi ve rasyonel araştırmanın konusu olan tüm bilgilerle çatışma halindeydi. Onlara göre "tüm bilgi alanlarının nihaî doğrulayıcısı akıl olmalıdır."<sup>37</sup> Özetle, deizmde akıl ve tecrübeye aykırı olan her şey terk edilmelidir. Bu anlamda deistler genel olarak, Teslis'i ve İsa'nın Tanrı'lığını tutarsız ve akla aykırı bulduklarından ret etmekteydiler.<sup>38</sup> Deistlerin vahiy reddetmelerinin önemli bir diğer gerekçesi, farklı din veya (Hıristiyanlık açısından) mezheplerin farklı vahiyleri kabul etmeleri ve bundan doğan çelişkilerdir. Her mezhep kendine ait vahiy benimsemekte ve bunu yanılmaz olarak kabul etmektedir. Oysa mezheplere göre değişmeyen akıl ve tecrübe gibi ölçütler olmalıdır.<sup>39</sup>

Deizmin Tanrı'sı hayatın dışında, dini ihtiyaçları karşılamaktan bir varlıktır. Deistler akılla kabul edilen bir Tanrı'dan bahsetseler de sıfatları ve mahiyeti hakkında çok fazla şey söylememektedirler. Elbette bu konuda da çok farklı teist yaklaşımlardan bahsetmek mümkündür. Amerikan deistleri Tanrı'nın doğası hakkında çok az şey bilinebileceği yaklaşımına daha çok meyiletmektedirler: "... Deistin benimsediği tamamen rasyonel bir ilkedir: insanın sınırlı kavrama yetisi ilâhi sınırsızlığı bütünüyle kuşatma gücüne sahip değildir. İnsan, ilahî aklın kıvılcımıyla ilhamlanmıştır. Böylece, kendisine sınırlı ilâhi bilgi tahsis edilmiştir. Buna rağmen, nihaî anlamda İlâhi özün bilgisi insan soyunun kavrayışını aşar."<sup>40</sup> Tanrı ve din anlayışı açısından çerçeveyi daha geniş tutan deistler de vardır. Bunlardan biri ilk deistler arasında sayılan İngiliz Lord Edward Herbert'tir. Ona göre deizmin, dahası her dinin benimsemesi gereken beş temel ilke vardır: (i) Mutlak bir Tanrı'nın varlığıdır. (2) Bu ibadete layık bir Tanrı'dır. (3) Erdem ve dindarlık Tanrı'ya ibadetin temel öğeleridir. (iv) İnsanlar günahlarına üzülmesi ve tevbe etmelidir. (v) İlâhî ceza ve mükafat hem dünyada hem ölüm sonrasında vardır. Herbert'e göre bu ilkelerin epistemolojik değeri, onların Tanrı

---

<sup>37</sup> Aynı yer.

<sup>38</sup> Bkz. K. S. Wolters, a.g.e., s. 29. İngiliz ve Amerikan deistleri, deizmin tarihi gelişimi ve görüşleri için bkz. s. 10-42. Krş. A. W. Wood, a.g.m., s. 262-263 vd; E. C. Mossner, a.g.m., s. 327-330.

<sup>39</sup> Kerry S. Wolters, a.g.e., s. 30-31.

<sup>40</sup> A.g.e., s. 32.



tarafından insan zihnine doğuştan ideler şeklinde yerleştirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu ilkeleri yerine getirmeyen bir din ne iyi bir dindir, ne de kurtuluşa götürebilir.<sup>41</sup>

Kant, genelde deist olarak kabul edilmese de Tanrı kavramı ve din için geçerli tek ölçütün akıl ve ahlak olması gerektiğini savunan aydınlanma filozoflarının başında gelmektedir. Sadece dünyanın idarecisi olan bir Tanrı kavramını yeterli bulmayan Kant, aynı zamanda ahlakla temellendirdiği bir Tanrı kavramını da zorunlu görmektedir. O, ilk Yunan filozoflarını, “ahlakın temeli olabilecek bir Tanrı” kavramından mahrum oldukları ve Tanrı’yı sadece dünyanın ilk ilkesi olarak gördükleri için suçlamakta ve onları deist olarak adlandırmaktadır.<sup>42</sup> Kant’ın, Tanrı kavramına saf (teorik) akılla ulaşılmayacağı noktasındaki ısrarını, genel din iddiası için de sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Ona göre hem Tanrı kavramına hem de sahici ve evrensel bir din anlayışına sahip olmak ancak pratik akıl ve ahlakla mümkündür. Kant bu noktadan sonra “aklın dini”, “saf akla dayalı inanç”, “ahlak dini” veya “doğal teoloji” kavramlarını din anlayışının temel kavramları olarak kullanmaktadır.<sup>43</sup> Eserlerinden birinin adında geçtiği şekliyle, Kant için “sadece aklın sınırları içindeki din”den bahsedilebilir.

Kant’ın özel vahyi reddettiğini söylemek zordur. Ancak onun için özel vahiyle birlikte din ve Tanrı’ya ait tüm kavramların doğruluğunun ve geçerliğinin tek ölçütünün akıl ve ahlak yasaları olduğundan da şüphe yoktur. O deistlerin yaptığı gibi, vahyi dâhili ve harici olarak ikiye ayırır. “Dâhili vahiy Tanrı’nın kendi aklımız yoluyla bize verdiği vahiştir.”<sup>44</sup> Dâhili vahiy harici (özel) vahyi öncelediği gibi, onun Tanrı’dan olup olmadığının ve uygun kavramlarının da ölçütüdür. Dâhili vahiy özel vahiye bilgilerini öncelemelidir, çünkü mutlak varlığa ilişkin saf bir ideye önceden sahip olmamız gerekir. Bu noktada Kant’a göre, ancak aklın şeylerden soyutladığı kavramlarla ve ahlakın yardımıyla Tanrı kavramına ilişkin bir norma sahip olunabilir. Ancak o zaman Tanrı vahiye sözel ifadesini tasdik edip açıklamak mümkün olabilir. Öyle ki Kant’a göre, Tanrı doğrudan görünse bile, O’nun Tanrı olup olmadığını bilmek için akli bir teolojiye

---

<sup>41</sup> Mossner, a.g.m., s. 327-328; Smith, a.g.e., s. 134-135.

<sup>42</sup> *Lectures on Philosophical Theology*, s. 167.

<sup>43</sup> Bkz. I. Kant, *Religion within the Boundries of Mere Reason and Other Writings*, ed. A. W. Wood, George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

<sup>44</sup> Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 160.

ve Tanrı kavramına ihtiyacımız olacaktı.<sup>45</sup> *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* eserinde de tarihsel dinlerin inanç esaslarını öğretmelerinden önce, “ahlak dinine olan temayül insan aklına yerleştirilmiştir”<sup>46</sup> demekle dâhili vahyin önceliğini vurgular. Özetle, Tanrı kavramı, sözel bir vahiy yoluyla bildirilse de nihaî anlamda, insanda önceden bulunan, dünyayı yüksek ahlâkilikle idaren eden Tanrı kavramıyla ve ahlak yasasının bilgisiyle uyumlu olmalıdır.<sup>47</sup>

Kant’a göre akıl veya Kutsal Kitap yoluyla olsun vahiy tüm insanlarca eşit düzeyde anlaşılır olmalıdır. Çünkü “tüm insanlığı ilgilendiren bir bilginin herkes tarafından anlaşılabilir olması lazımdır.”<sup>48</sup> Tam evrensel olansa ahlâk dinidir. Çünkü sır içeren diğer dini herkes anlamayabilir.<sup>49</sup> Sahici ve evrensel olan din akıl dinidir. Kutsal Kitap’a dayalı olan öğreticidir. “Kilisenin imanı tarihsel olandır... fakat o sadece saf dinin inancına bir araçtır.”<sup>50</sup>

Kant’ın bu görüşlerine bakıldığında, saf akılla Tanrı’nın varlığının kanıtlanmayacağını iddia ederken, bunun onu, iman için vahye değil, pratik akla dayalı bir çözüme götürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak o vahyin imkânını ve önemini inkar etmememe noktasında anlaşılabilen deist tanımının dışında kalmaktadır.

İslâm dünyasında Zekeriyâ er-Râzî, Tanrı’nın varlığını ve yetkin sıfatlarını kabul ettiği halde vahyi, genel olarak da dini Tanrı’yı bilmek ve erdemli bir hayat sürdürmek için gereksiz, hatta zararlı gören filozof olarak bilinmektedir. Râzî, katı bir akılcı olup, akli tek rehber olarak kabul etmiştir. O vahyin gereksizliğini şu gerekçelere dayandırır: i. İyi ve kötü akılla bilinebilir. Tanrı’yı da sadece akılla bilebilir ve hayatımızı ona göre tanzim edebiliriz. ii. Tüm insanlar akıl yönünden eşit olduklarından, bazılarının rehberliğine gerek yoktur. iii. Peygamberler kendi içlerinde çelişki içindedirler. Öyle ki Râzî’ye göre daha fazla zararları dokunduğu için peygamber göndermek Tanrı açısından da makul değildir. Râzî’ye göre mucizeler de birer vakıa

---

<sup>45</sup> A.g.e., s. 160-161.

<sup>46</sup> *Religion*, s. 119.

<sup>47</sup> *Lectures*, s. 161.

<sup>48</sup> *Lectures*, s. 166.

<sup>49</sup> *Religion*, George H. Smith, s. 145–146.

<sup>50</sup> A.g.e., s.125.

değil, efsanedir.<sup>51</sup> İslâm dünyasında vahyi ve mucizeyi ret ederek, akli tek rehber olarak görenlerden biri de İbn Ravendi'dir. Râzî ve İbn Râvendi gibi düşünürlerin akli (ve tecrübeyi) Tanrı'yı bilmenin ve tüm bilgilerin tek kaynağı olarak görmelerinden dolayı deist olarak kabul edilmişlerdir.<sup>52</sup>

Deist olarak isimlendirilsin veya edilmesin, bazı örnekleri üzerinde durduğumuz bu yaklaşımların, vahyin imkânı ve gerekliliği noktasında önemli bazı eleştirilere yer verdiği görülmektedir. Katı akılcı yaklaşım açısından bakıldığında akıl, diğer bilgi alanlarında olduğu gibi Tanrı'yı bilmek ve ahlaklı yaşamak için gerekli ve yeterli tek kaynaktır. Oysa akılla vahiy arasında iddia edildiği kadar dışlayıcı veya birbirine zıt bir ilişkinin olması zorunlu değildir. Tanrı ve dine ait hakikatler tamamen akli gerekçelere dayandırıldığı halde bunun vahyi imkânsız kılması bir tarafa önemini azaltmasını da gerektirmez. Vahiy, akılla ulaşılsa da herkesin ulaşma imkânına sahip olamadığı hakikatlerin insanların çoğuna ulaşmasını sağladığı pekâlâ düşünülebilir. Sonraki paragraflarda bu gerekçelerle ilgili olarak ileri sürülen görüşlere özetle yer vereceğiz.

Vahyin bazı ilâhî hakikatleri bildirmesi ve bundan dolayı kendi başına bir bilgi kaynağı olması üzerinde durulmaya değer bir iddiadır. Ayrıca deizm açısından bir Tanrı'nın varlığından bahsedilse bile, bunun ibadet edilen ve dinin ihtiyaçlarına cevap veren bir Tanrı olması tartışmaya açıktır. Diğer taraftan "Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da temel vahiy tasavvuru" başlığında daha geniş yer vereceğimiz gibi, deismin iddiaları daha çok akılla temellendirilmediğinden sadece imanın konusu olarak kabul edilen Hıristiyanlığın temel bazı iddialarıyla ilgili görülmektedir. Nitekim Kant'ın çabası bunun güzel bir örneği olarak değerlendirilebilir. Her din için Hıristiyanlıkta olduğu gibi akılla vahyin karşı karşıya kaldığı çatışmalı durum söz konusu olmayabilir.

İslâm düşünce tarihinde Zekeriyya er-Râzî ve Râvendi'nin iddialarında yer aldığı gibi, deistlerin din veya mezhepler arası ihtilaf ve çatışmaları vahyin gereksizliğine delil olarak sunmaları ise oldukça naiv bir iddia olarak durmaktadır. Çünkü her şeyden önce

---

<sup>51</sup> Abdurrahman Bedevî, "M. İbn Zekeriyya er-Râzî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, C. 2, ed. M. M. Şerif, Türkçe ed. M. Armağan, (İstanbul: İnsan Yay., 1990), s. 54, 60-61. Krş. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Ankara: TDV. Yay., 2003), s. 83-84.

<sup>52</sup> Bkz. M. Bayraktar, a.g.e., s. 78. İslâm düşüncesinde deist yaklaşımların hangi nedenlerden ortaya çıktığı; görüşleri ve etkileri konusunda bkz. 76-84.

insanlar arası çekişmeler ve görüş ayrılıkları sadece dinsel veya vahiy kaynaklı değildir. Nitekim, bir o kadar, belki daha fazla dinlerin ve vahyin insanları birleştirici rolünden de bahsedilebilir.

Diğer taraftan deistlerin Tanrı'yı mutlak bir bilgi ve kudret sahibi bir varlık olarak kabul etmelerinden itibaren, vahyi imkânsız görmelerinin kolaylıkla temellendirilemeyecek bir iddiaya dönüştüğü de görülebilir. Bu konuda deist yaklaşımlara eleştiriler yönelten J. Stuart Mill, deistlerin vahye karşı kullandıkları kanıtların kendilerine karşı da kullanılabileceğini belirtir. Çünkü mutlak bir kudret sahibi varlığın vahyi göndermesi imkânsız ve gereksiz olmamalıdır.<sup>53</sup> Mill, dünyayı var eden bir varlık hipotezinden hareket edildiğinde, Tanrı'nın yarattığı bilinçli varlıkların iyilikleriyle ilgilenmesinin muhtemel olacağını ve kendisi hakkında onların kendi yetileriyle bilemeyecekleri bazı bilgileri onlara iletmesinin ve bu bilgilerin de onların zorlu yaşamlarında yararlı olmasının mümkün olduğunu belirtir. Bu durumda Mill'e göre yapılması gereken, vahyin yeterli kanıtlarının olup olmadığını ortaya koymaktır. Mill, genel olarak yapıldığı şekliyle vahye ilişkin dâhili ve harici olmak üzere iki kanıttan bahseder. Dâhili kanıt, vahyin kendi içinde taşıdığı iddialar, insanın ihtiyaçları ve doğasıyla veya ahlakla uyumlu olup olmamasıdır. Dâhili iddialar bir vahyin doğruluğu için tek başına yeterli kanıt olamazlar, çünkü bu bir iddiayı kendisiyle kanıtlamak gibi bir döngüye yol açar. Bu durumda vahyin kanıtı olarak harici olana müracaat etmek gerekir. O da mucizedir.<sup>54</sup> Bu durumda vahyin gerekçeleri veya gerekliliği üzerinde durmak yeterli olmaktadır.

Vahyin imkânı, vahyin gerekli olduğu sonucunu da doğurur mu? Burada vahyin gerekliliği noktasında ele alınan gerekçelere kısmen değineceğiz. İkinci bölümün konusu olan, ilâhî kelâmı Tanrı'nın mahiyetinden hareketle açıklama girişiminin, vahyin asıl gerekçesini de içinde barındırdığı da söylenebilir. Bu gerekçe insanı merkeze almaktan ziyade doğrudan Tanrı'nın hikmet, adalet, rablık gibi vasıflarının vahyi temellendirme noktasındaki önemini ifade etmektedir. Bu noktada Tanrı'nın mükemmelliği O'nun insanla iletişim kurması için yeterli bir gerekçedir. Mutlak bilgi, kudret ve irade sahibi

---

<sup>53</sup> J. Stuart Mill, *Three Essays on Religion: Nature the Utility of Religion Theism*, (New York: Prometheus Books, 1998), s. 213.

<sup>54</sup> Mill, a.g.e., s. 214-217. Mill'in mucizeyle ilgili görüşleri ve Hume'a eleştirileri için bkz. s. 219-241.

olması, Tanrı'nın tüm eylemlerinin hikmet ve gayeler doğrultusunda kasti olmasını gerektirir. Nübüvveti Tanrı'nın mahiyetinden hareketle açıklayan Neseî, Allah'ın hikmet sahibi olduğunu, tüm fiillerinin gaye ve hikmetlere dayandığı ve peygamberliğin de bu hikmetin gereği olduğunu belirtmektedir.<sup>55</sup> Neseî'ye göre Allah'ın her şeyi yaratması, abes iş yapmaması, mülkünde tasarruf yetkisine sahip olması nübüvveti makul kılan gerekçelerdendir.<sup>56</sup>

Peki, teist Tanrı anlayışının vahyi gerektirmesi, vahyin tarihsel gerçekliğini kaçınılmaz kılmakta mıdır? Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın insanı yaratması ona hitapta bulunmasını zorunlu kılar mı? Vahiy ve nübüvvet aynı zamanda Tanrı'nın "mütekellim" oluşunun kanıtını oluşturmaktadır. Gazâlî'ye göre, kelâmın delili risalettir. Çünkü peygamber Allah adına konuşan kimsedir.

Resulün anlamı kendisini gönderenin sözünü bildirmektir. Eğer onun gönderildiği iddiası hakkında bir kelâm tasavvuru olmazsa, risalet nasıl kavranabilir? 'Ben size gönderilmiş yerin ya da dağın elçisiyim' diyen kimse hakkında onların konuşmalarının imkânsızlığından dolayı inanmamız mümkün olmayacaktır. -Allah tüm mesellerden yücedir- Allah için konuşmayı imkânsız gören kimsenin peygamberi tasdiki de imkansız olur. Çünkü kelâmı yalanlayan, onu tebliğ edeni de yalanlayacaktır. Risalet kelâmı iletmekten (tebliğ) ibarettir. Resul de tebliğ edendir.<sup>57</sup>

Döngüsel gibi görünse de nübüvvet, ilâhî kelâma delil olduğu gibi, kelâm da nübüvetin varlığının zorunlu önkoşulunu oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın kelâm niteliğinin kanıtlanmasıyla nübüvetin varlığı kanıtlanabilir. Diğer taraftan mucizeler, nübüvvetin daha genel ve geçerli kanıtı olarak kabul edilmektedir. Râzi, peygamberliğin aynı zamanda ilâhî kelâmın kanıtı olmasının bir döngü oluşturduğu iddiasına karşı, peygamberliğin kanıtının bundan bağımsız olarak "mucize" olduğunu belirtir. Mucize, İslâm düşüncesinde olduğu gibi, Batıda da nübüvvetin en açık ve en geçerli kanıtı olarak kabul edilmiştir. Buna göre mucize, Tanrı'nın, nübüvvet iddiasına delil olarak, peygamberlerin eliyle gösterdiği, gerçekte Tanrı'nın fiili olan, doğa yasalarının ihlâli veya olağanüstü olay olarak kabul edilmektedir. Bu nitelikler tek

<sup>55</sup> Bkz. Neseî, *Tabsiretü'l Edille*, C. II, s. 1.

<sup>56</sup> Neseî, a.g.e, s. 7-11.

<sup>57</sup> Gazâlî, *el-İktisat*, s. 74.

başına alındıklarında mucize olarak tanımlanmamaktadır. Bu noktada bir olayın mucize olarak nitelenmesi için, nübüvveti delil olması ve olağanüstü niteliklere sahip olmasının yanında ilâhî bir fiil olma özelliğini de taşımalıdır.<sup>58</sup> Mucize ancak bu özellikleriyle kehanet, keramet gibi olağanüstü sayılabilen durumlardan ayırt edilebilir.

İslâm kelâmcıları da birçok gerekçeyi ortaya koyarak nübüvvetin gerekliliğini ispatlamaya çalıştıkları gibi bunu özellikle peygamberliğin gereksiz olduğunu savunan Brahmanizme ve İslâm dünyasında Râvendî ve Zekerîyya er-Râzî gibi nübüvveti gereksiz gören düşünürlerle karşı da doğrudan savunmuşlardır.<sup>59</sup>

Ancak aklın bu hakikatleri tek başına bilip bilmeyeceği ve vahyin zorunlu olup olmadığı hala tartışmaya açık bir konu olarak durmaktadır. Konuyla ilgili olarak, Batı ilâhiyatında St. Thomas Aquinas'ın yaklaşımı vahyin ve vahye dayalı imanın temellendirilmesinde genel kabul görmüş gibidir. Aquinas konu ile ilgili şunları söyler: “Tanrı ile ilgili ileri sürdüğümüz doğrular iki yönlüdür: Tanrı hakkında bazı doğrular insan aklının tüm yetilerini aşar. Tanrı'nın üçlü birliği (Triune) bu tür doğrulardandır. Ancak bir de doğal aklın ulaşabildiği bazı doğrular vardır. Tanrı'nın varlığı vb. doğrular da böyledir.”<sup>60</sup>

Aklın hakikate ulaşmadaki rolünü benimsemekle birlikte, Hıristiyanlık vahyi çerçevesinde vahyin gerekliliğini öne çıkaran Swinburne de insan için hayati öneme sahip bazı hakikatlerin vahiyle bildirilmesinin *apriori* bazı gerekçelerinden bahsedilebileceğini iddia eder. İnsanın ahiret hayatına hazırlanması, ebedi mutluluğu nasıl kazanacağını bilmesi, dünyada manevi güzel bir hayat sürmesi, Tanrı'ya ibadet ve

---

<sup>58</sup> Konu ile ilgili geniş açıklamalar için bkz. Swinburne, *Revelation*, s. 90-95; Recep Kılıç, a.g.e., s. 133-142; Sabuni, *Mâtürîdîye Akâidi, (el-Bidaye)*, s. 45-46/trc. 103-104. Mucize ve ilgili sorunlar birlikte ele almak konumuzun sınırlarını zorlayacağından özetle vahye bir kanıt olması noktasıyla yetinmeyi uygun bulduk.

<sup>59</sup> Bazı Örnekler için bkz. Abdullatif Harputi, *Tenkihü'l Kelâm, fi Akaidi Ehli'l İslâm*, trc. ve yayına hazırlayan, İbarhim Özdemir, Fikret Karaman, (Elazığ: TDV, Elazığ Şubesi yay., 2000), s. 229-232. Harputi İslâm düşüncesinde filozofların ve Mu'tezile'nin nübüvveti vacip, Ehl-i Sünnet'in de lütuf ve rahmet olarak gördüğüne değinir. (s. 233). Râzî de *Muhassal*'da peygamber göndermenin (Allah'ın varlığının ve sıfatlarının bildirilmesi, Allah'a kulluğun nasıl yapılacağı, ahlaki ve siyasi kuralların ve iyi ile kötünün bildirilmesi gibi) yirminin üzerinde hikmet ve faydasını sıralamaktadır. Bkz. *el-Muhassal (Kelâma Giriş)*, s. 240-244.

<sup>60</sup> Aquinas, “The Harmony of Reason and Revelation”, *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. W. P. Alston, (New York: Harcourt, Brace and World Inc., 1963), s. 395.

dua etmesi güzel şeylerdir ve bunların bilgisine ulaşmak da önemlidir. Bunların tümüne doğal dünya üzerinde düşünmekle erişmek mümkün olmayabilir. Öyle ki, akılla erişmek imkânsız olmasa bile, bunların bilgisine –geçmişte veya günümüzde çok az kimse ulaşabilmiştir. Ancak en önemlisi, eğer Tanrı tüm insanlığın kurtuluşunu dilemişse, insanların günahlarının affedilmesi, dolayısıyla İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak gönderilmesi ve tüm insanlık adına maruz kaldığı sıkıntılar ve çarpmıha gerilmesi gibi konular vahyi kaçınılmaz kılmaktadır.<sup>61</sup> Swinburne bu konuda Aquinas'ın temel yaklaşımını benimsemektedir: “Tanrı'nın üç şahıs olduğu doğru olsa bile sadece beşeri akılla bunun doğruluğunun bilinmesi çok zordur.”<sup>62</sup> Hıristiyanlık'ta insanın yozlaşması ve günahkârlığı kefareti gerektirir. Bu da vahyin temel bir gerekçesini oluşturmaktadır.

Aquinas, insanların önemli bir kısmının farklı uğraşlar, arzu ve ihtiraslar gibi akla etki eden birçok dış faktörden dolayı hakikate ulaşmalarının zorluğuna dikkat çeker. Bundan dolayı, hakikati arayan (sınırlı sayıdaki) insanların da çok az bir kısmı, uzun bir zamanda büyük bir çaba ile sadece sınırlı olarak hakikate ulaşabilmektedir.<sup>63</sup>

İslâm kelâmcıları ise, dini hakikatler akılla tümüyle kavransa da, Allah'ın vahiy göndermesinin bir lütuf ve rahmet açısından gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Mâtürîdî, akıl emir ve nehiyleri bilmede nübüvette ihtiyaç duymamış olsa bile Allah'ın lütfunun bunu gerektirdiği kanaatindedir. Kişi başka akılların yardımına muhtaç olduğuna göre, akılların en üstünü olan Allah'tan doğruları getiren vahye de muhtaçtır.<sup>64</sup> Aquinas'ın dile getirdiği gibi, hakikâta ulaşmanın önündeki engellerden bahseden kelâmcılara göre, akıl bazı hakikatleri elde etse de, tüm insanların hakikate ulaşmasına

---

<sup>61</sup>Bkz. Swinburne, “Miracles and Revelation”, *Philosophy of Religion*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Wadsworth Publishing Company, 1998), s. 321–324. Swinburne, *Revelation* eserinde, özetle dört temel bilgiye olan ihtiyaçtan hareketle vahyin gerekliliğine değinir. Bunlar özetle şunlardır:1-genel ahlâki doğruların (ve manevî yaşamın ilkelerinin) bilgisi. 2-Bu genel ahlâki doğruları tikel eylemlere uygulamada gerekli olan bilgiler 3- Tanrı'nın enkarnasyonu söz konusu olduğunda bunun nasıl olduğu ve günahlara nasıl kefareti olduğunun bilgisi ve 4- “son olarak cennet hedefi ve cehennem tehlikesi, Tanrı daha fazla bildirmedeği takdirde bizim ancak tahmin yürütebileceğimiz şeylerdir.” *Revelation*, s. 71–74.

<sup>62</sup> Swinburne, a.g.m., s. 323.

<sup>63</sup> Aquinas, “The Harmony of Reason and Revelation”, s. 397. Krş., David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, (London: Epworth Press, 1986), s. 109.

<sup>64</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 225–226, 228. Mâtürîdî insanın dünyevî taleplerinin algısal olduğunu ve daha çekici durduğunu buna karşın hak yolda yürümenin tüm faktörlerinin duyulur ötesiyle ilgili olduğunu ve bunun da sürekli ebediyet yurdunu hatırlatmayı gerektirdiği şeklinde önemli bir diğer notaya da dikkat çekmektedir. (s. 231–232.)

imkân sağlaması ve aklın tek başına ulaşamadığı bazı hakikatleri bildirmesi vahyi gerekli kılmaktadır. “Dünya meşgaleleri ve bu meşgalelerin akılları sarması onların sağlıklı çalışmasını aksatır”<sup>65</sup> diyen Mâtürîdî, keder ve sıkıntıların, nefsanî arzuların egemen olmasının, lezzet, acı ve emel gibi durumların insanı her alandaki hakikatleri kavramaktan alıkoyduğunu ve bu gibi nedenlerden dolayı insanların, kılavuzluk edecek peygamberlere ihtiyaç duyduğunu belirtir.<sup>66</sup> Nesefî insanların kavrama düzeylerinin farklı olduğunu belirterek, insanların genel olarak iyiliğe ulaşmalarının (salah) nübüvvetle mümkün olduğunu belirtir.<sup>67</sup> Mâtürîdî, Nesefî ve Sabuni’nin vahyin gerekliliği için ileri sürdüğü gerekçelerden biri de orta yolu bulmanın zorluğudur.<sup>68</sup> Bu açıdan vahiy adeta bir hakemlik görevi görmektedir.

Râzî de konuyla ilgili olarak nesnelere aklın kendi başına kavradığı ve kavrayamadığı iki kategoriye ayırır. *Birincisi* kâinatın hâkim bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilmemiz gibidir. “Bu tür hususlarda peygamber göndermenin faydası akli delilleri nakli delil ile desteklemek ve yükümlünün özrünün yolunu her yönden kesmektir.”<sup>69</sup> Râzî bu açıdan vahyin başlıca amacının iyi ve kötüyü bildirmekten çok, insanın sorumluluklarını bildirmek ve Allah’a karşı insanların mazeretlerini ortadan kaldırmak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>70</sup>

İslâm filozofları ise, daha çok ahlakî doğruların halkın anlayacağı bir dille anlatılması ve peygamberlerin kurallar koymakla toplumsal refahı sağlamaları gibi sosyal ve politik gerekçeler ileri sürerler. Toplumsal düzen ve adalet ancak vahiy alan nebi, filozof veya imamla sağlanabilir. Öbür taraftan meâd konusu dini anlamdaki nübüvvet ve vahyin kaçınılmazlığını göstermektedir. Bu konuda İbn Sînâ ahirete ait ahvalin ancak vahiy yoluyla bilinebileceği görüşünü savunmaktadır.<sup>71</sup>

---

<sup>65</sup> A.g.e., s. 228.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 228 vd.

<sup>67</sup> Nesefî, *Tabsiretü'l Edille*, C.II, s. 20.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, a.g.e., s. 227; Nesefî, a.g.e., s. 21; Sabuni, a.g.e., s. 104.

<sup>69</sup> Râzî, *el-Muhassal (Kelâma Giriş)*, s. 240.

<sup>70</sup> A.g.e., s. 240-241.

<sup>71</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 435-36. İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışıyla ilgili yaklaşımları için ayrıca bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, (Ankara: Araştırma, 2003), s. 174-178. Fârâbî'nin görüşleri için de bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 129-152vd.



Ehl-i Sünnet'in nübüvvetine ilişkin genel yaklaşımı vahyin mümkün, makul ve ilâhî rahmet olduğu şeklinde özetlenebilir. Neseî Ehl-i Sünnet'in çoğunlukla nübüvveti zorunlu değil, mümkün olarak gördüklerini belirtir. Bunun nedeni Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın herhangi bir şeyi yapmasının “zorunlu”lukla nitelenmeyeceğidir.<sup>72</sup> Bu anlamda Tanrı'nın vahiy göndermesi tamamen iradî olup, tabii ya da zorunlu bir süreç veya ilişki şeklinde tanımlanamaz.

İlâhî kasıtların açıkça anlaşılması noktasında da vahyin ayrıcalıklı rolünden bahsedilebilir. Kelâm, konuşanın kasıt ve niyetlerini önermesel yolla, açıkça ifade etmenin başlıca yoludur. Evrendeki düzen, ahenk ve faydalılık, teleolojik ve kozmolojik kanıtlarda ortaya konduğu gibi, Tanrı'nın kasıt ve niyetlere sahip olduğunu ve amaçlarla hareket ettiğini gösterebilir. İnsanların bilinçli tüm davranışlarının birer amaç ve kasıtlılık taşımaları gibi, Tanrı'nın fiilleri de ilâhî kasıt ve amaçları göstermektedir. Bunun doğal akılla kavranması da imkânsız değildir. Nitekim Batıda hakikatın doğal aklın ışığıyla bilinebileceği yaklaşımları doğal teoloji ve buna bağlı olarak doğal vahiy anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>73</sup> İnsanın yaptıkları, insanın zihinsel içeriklerini (kasıtlarını) önermesel düzeyde bütünüyle ifade etmede yetersiz kaldığı gibi, Tanrı'nın da sadece evrendeki fiilleriyle amaçlarını bildirmekle yetinmesi, önermelerle kasıtlarını bildirmesinin yerini tutmayacaktır.

Bunlara ek olarak, vahiyle birlikte “haber”in, başlı başına bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi mümkün olmaktadır. Vahyin “inşâ” içerikli ifadeleriyle de, iyi-kötü, güzel ve çirkinin yanında, helal ve haram gibi yeni bir değerler alanı ortaya çıkmaktadır. Bu değerler doğrudan ilâhî emirleri yerine getirmek veya ihlâl edip uymamaya bağlı olarak, tamamen dinî bir alanda ortaya çıkmaktadırlar.<sup>74</sup>

Bu açıklamaların ışığında (hem İslâm hem de Batı ilâhiyatında) genel kabullerden biri, akılla ulaşılsa da ezeli doğruların vahiyle desteklenmesinin gerekli olduğu noktasıdır. Hıristiyanlıkta iman ve kurtuluş için vahiy kaçınılmaz

<sup>72</sup> Bkz. Sabuni, a.g.e., s. 45; Neseî, a.g.e., s. 12-13.

<sup>73</sup> Doğal vahyin anlamı gelişimi ve özellikleri için bkz. Recep Kılıç, a.g.e., s. 11-13.

<sup>74</sup> Bkz. Mâtürîdî, a.g.e., s. 229. Krş. Neseî, *Tabsiretü'l Edille*, s. 20. Neseî ve Sabuni'nin zaman zaman aynı cümlelerle Mâtürîdî'nin görüşlerini paylaştığı görülmektedir.

görülmektedir.<sup>75</sup> Çünkü vahyin bildirdiği bir takım inanç esaslarının akılla bilinme imkânı tamamen dışlanmaktadır. Bunlar daha önce değinildiği gibi, Hıristiyan inancına has teslis, hulûl, doğuştan günah gibi inanç esaslarıdır. Nitekim Aquinas, Muhammedilik adını verdiği İslâm'ı, doğal akılla kavranmasından dolayı eleştirmektedir. Muhammediliğin, normal aklın kavramadığı herhangi bir iddiaya yer vermediğini, mucizelere zıt bir yol olduğundan dolayı da yanlış inançlara dayalı bir mezhep olduğunu söylemektedir. Aquinas şunları da söyler: [Muhammed] “kendi doktrinin doğruluğuna kanıt olarak tamamen ortalama bir kavrayışa sahip herhangi bir kimse tarafından kavranabilecek delilleri ileri sürmektedir. Gerçekte öğrettiği doğruları da büyük yanlış öğretilerle karışık olarak öğretmektedir. O ilâhî vahyin (inspiration) uygun bir şekilde tek kanıtı olan doğaüstü bir yolla ortaya çıkması hakkında bir takım işaretler de [mucizeler] ortaya koymamaktadır...”<sup>76</sup>

Aquinas'ın ilmi iddia ve kanıtlara dayalı görüş veya eleştiri sunmaktan uzak üslubu göz ardı edilecek olursa, evvela küçümsediği bazı şeylerin İslâm vahyi için imtiyaz olduğu da düşünülebilir. İslâm'ın tüm iddialarının akılla kavranabilir olması İslâm düşüncesinde aynı zamanda nübüvvet ve tebliğin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Bu noktada, Kur'an'ın bildirdiği hakikatlerin sözel formda ifade edilebilir olmaları ve akılla kavranabilir mahiyette olmaları İslâm dini açısından bir sakınca teşkil etmemektedir. Bununla birlikte, Tevhid ve Meâd başta olmak üzere, Kur'an'ın temel bazı iddiaları için ileri sürdüğü delillerin rasyonel ve anlaşılır olması onların vahiy olarak bildirilmelerini de gereksiz kılmamaktadır. Diğer yandan, İslâm'da en büyük mucize, Kur'an'ın kendisi olarak kabul edilmektedir. Bu noktada hem anlam hem de lafız olarak beşerî herhangi bir müdahalenin bulunmaması ve bütünüyle mucizevî karakterde olması Kur'an'ın mucizeliğine dair kendi iddiasıdır.<sup>77</sup> Hatta İbn Haldun gibi bazı düşünürler bu mucizeliğin sadece Kur'an'a has olduğunu belirterek, Kur'an'ın *doğrudan ilâhî hitap* örneği olmanın biricikliğini savunmuşlardır.<sup>78</sup> Bu noktalar göz

<sup>75</sup> Batı vahiy anlayışında vahyin akla karşı konumu ve gerekliliğiyle ilgili açıklamalar için bkz. Recep Kılıç, a.g.e., s. 39-42.

<sup>76</sup> Aquinas, “The Harmony of Reason and Revelation”, s. 400.

<sup>77</sup> “De ki: eğer cinler ve insanlar bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar onun bir benzerini getiremezler...” (17. İsrâ, 88) gibi ayetlerle Kur'an'ın kendisi de mucizelik iddiasında bulunmaktadır.

<sup>78</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 91.

önüne alındığında, Aquinas'ın söylediklerinin daha çok Hıristiyanlığın teslis, hulûl, aslî günah, kefarete gibi akılla temellendirilme imkânı olmadığı kabul edilen inanç esaslarının, sadece vahiyle bilinebileceği iddiasıyla ilgili bir sorun olarak değerlendirmek daha doğru olabilir.

### 3. 3. Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Vahiy Tasavvuru

Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'da, tek Tanrı anlayışına bağlı olarak, diğer inanç esaslarında olduğu gibi, vahiy ve nübüvvet anlayışlarında da birçok ortak noktalar söz konusudur. Bununla birlikte, özellikle vahiy söz konusu olduğunda, vahyin geliş şekli, dili hatta mahiyeti gibi konularda söz konusu dinlerin anlayışlarında önemli farklardan da bahsetmek mümkün olmaktadır. Tanrı'nın iradesini sözel formda bildirmesi özelliğinden dolayı “önermesel vahiy” tanımı, söz konusu dinlerde klasikleşmiş bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bununla birlikte yirminci yüzyılın başlarıyla beraber Batı düşüncesinde, “önerme merkezli vahiy”in yerine Recep Kılıç'ın ifadesiyle, “kişi merkezli vahiy” olarak tanımlanan yeni bir vahiy anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki Watt'ın ifadesiyle artık diğer (önermesel) vahiy “bir bakıma lâfzî ve mekanik görülmeye” başlanmış ve nerdeyse terkedilmiştir.<sup>79</sup> Bu ayırımdan da yola çıkarak, Hıristiyanlık ve İslâm vahiy anlayışları arasındaki bazı benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

Teistik gelenekte, Tevrat, İncil, Kur'an gibi ilâhî kitaplar önermesel vahiy formunda oldukları halde, Batı teolojisinde “kişi merkezli” vahiy anlayışı neden Watt'ın iddiasında yer aldığı kadar güç kazandı? Böyle bir soruya verilecek cevap, Hıristiyanlık vahyinin geçirdiği tarihsel süreç ve buna bağlı olarak Hıristiyanlık inancının tarihsel gerçekliğinden bağımsız düşünülemez. Hick bu süreci, “tarihsel olarak Hıristiyan inançlarının şekillerinin sürekli olarak değiştiği” şeklinde tanımlayarak şöyle der: “Zira Tanrı, Mesih, Teslis, Bakire Meryem, Çarmıh, beden ve kan, cennet ve cehennem gibi temel Hıristiyan sözcükleri ve sembolleri asırlar boyunca değişmez olarak kalmasına

---

<sup>79</sup> Bkz. Watt, *İslâm Vahyi*, s. 24; Kılıç, a.g.e., s. 68–70. Kılıç, kişi merkezli vahiy anlayışını da “tarihi olay olarak vahiy modeli”, “Tanrı ile yüzyüze gelme tecrübesi” ve “yeni bir farkında oluş hali” olmak üzere üç ayrı sınıflama altında değerlendirmektedir. Bkz. s. 71–116.

rağmen anlamları, farklı zaman ve mekânlar arasında şaşırtacak derecede çeşitlilik arz etmektedir.”<sup>80</sup> Konunun detaylarına geçmeden önce Hick’in klasik Hıristiyanlık vahiy ve Kutsal Kitap yaklaşımı hakkındaki şu ifadelerine göz atmak yerinde olacaktır:

Şüphesiz Hıristiyanlık düşüncesinin uzunca periyodları boyunca kutsal metinler Tanrı’nın sözü olarak kabul edildiler ve değer olarak vahiyle özdeş olarak görüldüler. Kutsal Kitap (Bible) yaklaşık olarak mutlak ilâhî otorite olarak düşünüldü; insanlar tarafından yazılmış, fakat onun yazımında onların zihinleri Kutsal Ruh tarafından yönlendirilmiştir. Bu anlamda ilk Vatikan konsili (1787) kutsal metinler için “onlar Kutsal Ruhun gözetiminde yazıldıklarından dolayı onların yazarı gerçekte Tanrıdır” demektedir.<sup>81</sup>

O halde Hıristiyanlığın “kişi merkezli vahiy” anlayışına kayması nasıl açıklanabilir? Aslında kişi merkezli vahiy anlayışının baştan itibaren Hıristiyanlık vahiy anlayışının bir parçası olarak var olduğu da söylenebilir. Nitekim bu yaklaşımı son yüzyılda merkezi konuma getiren Protestan anlayışı bu iddialarını (reform hareketleriyle birlikte) temelde Yeni Ahit’e dayandırmaktadır.<sup>82</sup>

Hıristiyanlık vahyinin gelişim süreci bu değişimi açıklayacak mahiyettedir. Evvela önermesel vahyin kaynağı olan Yeni Ahit’in yazımı ancak Hz. İsa’dan en erken otuz yıl sonra başlamış, birçok İncil örneklerinin elden ele dolaştığı ilk dönemlerden sonra, dört temel İncil ancak 150–200 yılları arasında resmi olarak kabul edilmiştir. Bu İnciller de ya Havari ya da Havari öğrencileri tarafından yazılmıştır. Bu bağlamda Yeni Ahit’in ilâhî kelâm olarak kabul edilmesinin temel dayanağı Kutsal Ruh’un ilhamı ve desteğiyle yazılmış olduğu inancıdır. Baştan itibaren, doğrudan Hz. İsa’ya indirilmiş olup onu tarafından yazılmış olan veya onun gözetiminde yazıya geçirilen bir vahiy metni en azından Hıristiyanların kendi inançlarında da yer almamaktadır.

Bu süreç açısından değerlendirildiğinde, Hıristiyanlık’ta inançların uzun bir süreç içerisinde şekillendiği görülmektedir. Buna paralel olarak Kilise İncillerin gerçek garantörü ve onu gerçek anlamda anlayıp yorumlama yetkisine sahip yegâne kurum olarak görülmüş, hatta Kutsal Ruh’un ilham ve desteğinin devam ettiği kabul edilmiştir.

---

<sup>80</sup> J. Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, trc. Mahmut Aydın, (Ankara: Ankara Okulu, 2002), s. 158.

<sup>81</sup> J. Hick, “Revelation”, *The Encyclopedia of Philosophy*, C. 7, s. 189.

<sup>82</sup> Hick, a.g.m., a.y.

Havarilerin ilkin yirminci yılda toplanmalarının ardından, Hıristiyan Konsiller geleneği oluşmuş ve temel itikâdi esaslar bu konsillere göre resmîyet kazanmıştır. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu I. İznik Konsili ile kabul edilmiş, II. Konsille de Ruh'ul Kudüs'ün Tanrılığı kabul edilerek, teslis inancı Hıristiyanlığın resmi akidesi haline gelmiştir.<sup>83</sup> Michel şunu söyler: “Hıristiyanlar İsa'nın bir İncil getirdiğini savunmazlar.”<sup>84</sup> Dolayısıyla Hıristiyanlık inancı havarilerin inancı üzerine kurulmuştur. Hick, teslis, enkarnasyon ve kefarete doktrinlerinin sonradan Hıristiyanlığa girdiği konusunda şunları söyler: “Yeni Ahit araştırmaları tarihsel İsa'nın Tanrı'nın enkarnasyonu olduğunu öğretmediğini ve enkarnasyon, teslis, kefarete doktrinleri olarak bildiğimiz şeylerin ilgili oldukları orijinal tecrübenin çok ötesine giden teorik bir yapılanmanın yansıması olduğunu göstermiştir.”<sup>85</sup>

Baştan itibaren Kutsal Kitap'ın sahipliği ve inançların şekillenmesi konularında sorunlar yaşayan Hıristiyanlık, Reform hareketleri ve Protestanlığın gelişmesiyle daha büyük kırılmalar yaşamış, yirminci yüzyılla birlikte, Hıristiyanlığın vahiy, kitap, inanç, teoloji gibi temel kavramlarının neredeyse yeniden tanımlanmasına neden olacak, “kişi merkezli vahiy” anlayışı merkezi önem kazanmıştır. John Hick'in Kutsal Kitap araştırmaları ve eleştirileri ile ilgili açıklamaları, bu gelişmenin nedenlerini daha iyi açıklamaktadır. Hick'in açıklamalarına göre, zamanla Kutsal Kitap'ın bazı iddialarının bilimsel gerçeklerle çatışmasının kanıtlanması, (yeryüzünün 6000 yıl önce yaratıldığı Kutsal Kitap'a ait görüşün, yerküre yaşının milyonlarca yıl olarak ölçen yerbilim araştırmalarıyla çatışması buna örnek verilebilir.) İlk dört Tevrat kitabının Hz. Musa'ya ait olmayabileceği iddiaları, yaratılış kıssaları ve diğer yerlerde farklı ve birbiriyle uyuşmayan Tanrı anlayışları, Kutsal Kitap söylemlerinde oldukça fazla politik tahrifin olduğu, Kutsal Kitap eleştirileri tarafından ortaya konmuştur. Böylece “Kutsal Kitap'ın

---

<sup>83</sup> Şu ana kadar yaptığımız açıklamalar için bkz. Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı*, (İstanbul: OHAN basımevi, 1992), s. 12–16, 32–34; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık Tarihi*, s. 162–165; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına göre Hıristiyanlık*, s. 63–81. M. Ebu Zehra dört incilden önce İsa'ya inmiş İncilin varlığına ilişkin rivayetlerin olduğunu ve çoğunlukla İsa'yı görmeyenler için risaleler halinde yazıldığını belirtir. Bkz. *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*, s. 92–94. Aynı zamanda Ariusçular olarak bilinen ve Teslise karşı olup Tevhidi savunan görüşün ilk asırlarda oldukça yaygın olduğuna dair tarihi kanıtlardan da bahsetmektedir. (s. 232-233.) Benzer görüşler için bkz. Suat Yıldırım, a.g.e., s. 78-79; Mehmet Aydın, a.g.e., s. 23-24.

<sup>84</sup> Michel, a.g.e., s. 39-40.

<sup>85</sup> Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, s. 157.

sözlü ilhamı konusundaki inançları sarsmışlardır.”<sup>86</sup> Ayrıca Yeni Ahit araştırmaları İncillerin İsa’nın ölümünden yaklaşık olarak kırk yıl sonrasına dayandığını da göstermiştir. Hick şunları da söyler: “Ayrıca onlar Matta ve Luka’nın Markos’a nasıl bağımlı olduğunu ve dört İncil arasındaki sayısız çelişkilere dikkat çekerek, Yuhanna’nın Sinoptik (ilk üç İncil) İncillerden oldukça farklı bir nesh portresi çizdiğini ve bütün bunların sonucunda da İsa’nın kendi zamanındaki Yahudi ortamında tamamıyla insani bir hayat yaşayan biri olarak görülmeye başlandığı ciddi görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır.”<sup>87</sup>

Görüldüğü kadarıyla özellikle son dönem araştırmalarıyla birlikte Kutsal Kitap’ın baştan itibaren yüzleştiği sorunlar, yine Hick’in ifadesiyle artık Hıristiyanlığın, Hıristiyanlık olarak kalıp kalmama sorununa dönüşmüştür.<sup>88</sup> Bu durumda “kişi-merkezli vahiy” anlayışının Hıristiyanlık vahyini ve tüm inanç sistemini kurtarmak için çıkış yollarından biri olarak geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Tanrı’nın kendisini İsa Mesih’te ifşa etmesini gerçek vahiy olarak kabul eden bu yaklaşıma göre İnciller de sadece söz konusu vahiy karakterli olayın şahadeti ve önermesel düzeyde kaydından ibarettir. İncillerin en önemli güvencesi her ne kadar Kutsal Ruh’un ilhamıyla yazılmış olmaları olsa da insanlar tamamen hatalardan uzak olmadıkları için İncillerde de farklı kültürel, tarihsel ve dilsel hataların bulunması normal karşılanmaktadır.

Daha çok yirminci yüzyıl Protestanlığıyla başlayan bu anlayış Reformistlere, hatta Yeni Ahit ve ilk kiliseye kadar geri götürülmektedir.<sup>89</sup> Kişi-merkezli vahiy anlayışına göre: “Tanrı’nın vahyettiği şey bir dizi önerme değil, doğrudan kendisidir.”<sup>90</sup> Tanrı’nın kendisini vahyetmesi de herhangi biriyle değil, sadece İsa yoluyla kendisini insanlığa ifşa etmesidir. Vahiy kelime anlamıyla bağlantılı olarak, Tanrı’nın kendisini ifşa etmesi, örtüsünü kaldırması, varlığını ve tabiatını insanlara kişisel olarak

---

<sup>86</sup> Hick, a.g.e., s.162-163.

<sup>87</sup> A.g.e., s. 163.

<sup>88</sup> Bkz. a.g.e., s. 158.

<sup>89</sup> John Hick, *Philosophy of Religion*, (London: Prentice-Hall Inc. 1963), s. 70. Hıristiyanlık’ta önermesel vahiy, şahıs merkezli vahyin tarihsel süreci ve Kutsal Kitap anlayışlarındaki yeri için bkz. William J. Abraham, “Revelation and Scripture”, *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 584-587.

<sup>90</sup> Kılıç, a.g.e., s. 51.

açmasıdır.<sup>91</sup> Bu anlamda artık vahiy klasik anlamda bir önermeler ve doktrinler bütünü değil, kendisini *bizzat* İsa'da ifşa eden Tanrı'dır. Bu 'bizzat oluş', Barth ve Temple örneklerinde olduğu gibi, Tanrı'nın kendisini özünü İsa'da tezahür etmesi ve hulûlüdür. "Tanrı kendi şahsını ve özünü vahiyetmiştir."<sup>92</sup> Barth'a göre "Tanrı sadece vahiyetmekte değil, aynı zamanda kendi kendisini ifşa etmekte ve vahiyetmektedir"<sup>93</sup> Bu tür bir vahiy anlayışının teslise has görülmesi ve ifşanın sadece İsa'da gerçekleşmesi varsayımına dayanarak, Barth gibi bazı teologlar vahyin sadece Hıristiyanlığa has olduğunu savunmaktadır. Nitekim Swinburne'e göre de İsa'nın tüm insanlığın kurtuluşu için gönderilmiş olması başka topluluklara farklı şekillerde vahiylerin gönderilmesine engel değilse de böyle bir kurtuluş teolojisine dayalı bir vahiy için İsa'nın gönderilmesi yeterlidir.<sup>94</sup> Barth'çı yaklaşımda kelimeler Tanrı'nın kendisini vahiyetmesi için yetersiz olduğundan, "kişi" olan Tanrı ancak gerçek anlamda kişi olan birinde kendisini tezahür ettirip vahiy edebilir.<sup>95</sup> Dolayısıyla bu yaklaşımlarda enkarnasyona eşdeğer olan başka bir vahiyden bahsedilemez. Diğer bir deyişle, "vahiy sadece İsa Mesih'e verilmiştir."<sup>96</sup>

Kişi-merkezli vahiy anlayışında Tanrı'nın kendisini İsa Mesih'te ifşa etmesi aynı zamanda tarihsel diğer olayları da anlamlı kılan "tarihsel en makul olaydır" ve "Tanrı'nın tarih vasıtasıyla kendisini bize açmasıdır."<sup>97</sup> Özellikle Temple gibi teologlarda ilâhî vahiy Tanrı'nın olaylar yoluyla kendisini tezahür ettirmesi olarak alındığından, tam anlamıyla ancak İsa Mesih'te gerçekleşmiştir.<sup>98</sup> "İsrail oğullarının Mısır'dan çıkışı", "Babil sürgünü", "Mabedin yeniden inşası" gibi tarihi olaylar da Tanrı'nın kendisini tezahür ettirdiği birer vahiy olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında tüm tarihi olayların vahiy olarak alınmasında da bir sakınca görülmemekte, sadece bazı olayların diğerlerine göre daha fazla vahiy karakterli olduğundan

---

<sup>91</sup> Bkz. Kılıç, a.g.e., s. 92-93; John Baillie, *The Idea of Revelation in the Recent Thoughts*, (London: Oxford University Press, 1956), s. 28-34. Krş. Thomas Michel, a.g.e., s. 18.

<sup>92</sup> Wolterstorff, a.g.e., s. 65.

<sup>93</sup> Karl Barth, "Revelation", (*Church Dogmatics*'ten), *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 320-321.

<sup>94</sup> Bkz. Deninger, a.g.m., s. 256, Barth, "Revelation", s. 320-321. Krş. J. Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 191; *Philosophy of Religion*, s. 74.

<sup>95</sup> Baillie, s. 72; Wolterstorff, a.g.e., s. 67; Kılıç, a.g.e., s. 92.

<sup>96</sup> Recep Kılıç, a.g.e., s. 93. Krş. Baillie, s. 80; Mehmet Aydın, a.g.e., s. 81.

<sup>97</sup> Kılıç, a.g.e., s. 79, 80. Krş. Hick, a.g.e., s. 73.

<sup>98</sup> Kılıç, a.g.e., s. 75.

bahsedilebilmektedir.<sup>99</sup> Tarihsel bazı önemli olaylar bu yönüyle vahiy karakterli olduğundan, Tanrı'nın faaliyeti olarak isimlendirilebilmektedir. Buna göre Tanrı bir bakıma "tarihteki birçok olay yoluyla konuşmaktadır."<sup>100</sup>

Vahyin kazandığı bu yeni denebilecek anlam Hıristiyan teolojisinin temel kavramlarının da yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Tüm teoloji ve teoloji tarihi artık bir kurtuluş tarihi olmakta, iman önermesel olan hakikatleri tasdik etmekten çok, Tanrıyla bir tür yüzleşme ve teslimiyet tecrübesi olarak kabul edilmektedir. Kutsal Kitap da ancak vahyin bir kanıtı ve şahidi olarak görülmektedir.<sup>101</sup>

Vahyin önermeselliğini savunan klasik yaklaşıma göre vahiy, Tanrı'nın önermeler formunda bildirdiği hakikatler bütününden oluşmaktadır. Bu anlamda Kutsal Kitap ilâhî vahyin kendisi olup, hatadan münezzehtir. Özellikle Katolik Yeni Skolâstik yaklaşımı savunanlara göre Kilise de Kutsal Kitap'ın hamisi olduğundan, vahyin ne olduğunu belirlemede söz sahibidir. Buna göre vahiy, kilise otoriterleri yoluyla devam etmekte ve "gelenekte bulunan belirli önermeler de vahyedilmiş olarak kabul edilmektedir."<sup>102</sup> Kişi merkezli vahiy de ise Kutsal Kitap vahyin kendisi değil, onun bir tür dolaylı kaydı olarak görülmektedir. Barth'ın yaklaşımında, Tanrı'nın ifşası vasıtasız ve şartsız vahiy oluştururken, kutsal metinlerle kilisenin ilan ve tebliğleri de dolaylı veya şartlı vahiy olmaktadır.<sup>103</sup> John Baillie konu ile ilgili şunları söyler : "Kutsal Kitap temelde ilâhî fiillerin hikâyesidir. Sıklıkla dikkat çekildiği gibi, onun çarpıcı bir şekilde diğer kutsal kitaplardan farkı onun tarihsel karakterinde yatmaktadır. Diğer kutsal kitaplar asıl olarak mutlak varlıkla veya hayat ve ibadetle ilgili zamansız doğruları ileten talimatlardan oluşmuşlardır. Oysa Kutsal Kitap esas olarak Tanrı'nın yaptıklarının bir kaydıdır."<sup>104</sup> Kutsal Kitap'ın bildik anlamda Tanrı'nın kelâmı olmadığını ve bu anlamda Kur'an'la karşılaştırılmayacağını belirten Pailin de şunları söyler: "O ancak 'Tanrı'nın sözü' ifadesinin uygun aracı olabilir; yani Hıristiyan inancına göre Tanrı'nın doğasının

---

<sup>99</sup> A.g.e., s. 74-75. Krş., Wolterstorff, a.g.e., s. 30.

<sup>100</sup> John Baillie, a.g.e., 49-50. Krş., Watt, *İslâm Vahyi*, s. 24.

<sup>101</sup> Bkz. Hick, *Philosophy of Religion*, s. 76-77. Krş. Kılıç, a.g.e, s. 94.

<sup>102</sup> Kılıç, a.g.e., s. 62-63.

<sup>103</sup> Barth, "Revelation", s. 322. Krş. Wolterstorff, a.g.e., s. 64; Hick, a.g.e, s. 74; Thomas Michel, a.g.e, s. 20.

<sup>104</sup> Baillie, a.g.e., s. 50.



ve iradesinin insanlığa doğrudan ifade edilmesi, İsa Mesih'in vasıtasıyla olmuştur.”<sup>105</sup> Bununla birlikte kutsal metinler genel olarak Kutsal Ruh'un desteğine ve ilhamına mahzar olduklarından bir anlamda Tanrı'nın sözü ve vahiy olarak kabul edilmektedirler. Havariler mesajı yazılı veya sözlü olarak başkalarına aktarırken, Kutsal Ruh onları destekleyip aydınlatmaktadır. “O dünyayı o kadar sevmektedir ki sadece oğlunu göndermekle kalmayıp, havarilerin de bu misyonun anlamını kavramalarını sağlamıştır.”<sup>106</sup>

Bu açıdan bakıldığında Hıristiyanlık inancında kutsal metinler doğrudan Tanrı tarafından vahyedilmemiş olsa da Kutsal Ruh'un desteğiyle yazılmış oldukları kabul edildiğinden, Michel'in ifadesiyle “Kutsal Kitap'ın yazarı en son merhalede Tanrı'dır. Ancak Tanrı bu kitapları bir insan yazar aracılığıyla meydana getirir. Belirli bir zaman dilimi, kültür ve çevre içinde yaşamış olan bu insan yazarın bilgi ve ifade olanakları da diğer insanlar gibi sınırlıdır.”<sup>107</sup> Bu da kutsal metinlerin hatadan münezzehe olmadığı anlamına gelmektedir. Kişi merkezli vahyi savunanlar, Kutsal Kitap yazarları, havari veya peygamberleri yanılabilir tarihi şahsiyetler olarak gördüklerinden, Kutsal Kitap'ı hatadan münezzehe olarak kabul etmemektedirler. Bunların ayrıcalığı Kutsal Ruh'un ilhamıyla yazılmış olmalarıdır.<sup>108</sup> İncillerin vahye tanıklıkları da Hz. İsa'ya tanıklık eden belgeler olmalarıdır. İnciller onun yaşamından, çektikleri acılar, gösterdiği mucizeler ve hikmetli sözlerinden oluşmaktadır.<sup>109</sup> Bu yönleriyle, daha çok İslâm kültüründeki siyer nitelikli eserlere benzetilebilirler.

Tartışmaların diğer bir boyutu Kutsal Kitap muhtevasının vahiy değeridir. Bu noktada Kutsal Kitap'ta yer alan muhtevanın hepsi eşit düzeyde vahiy özelliği taşımadığı gibi, hepsinin vahiy olup olmadığı da ayrıca tartışma konusudur. John Baillie Kutsal Kitap'ın hepsinin aynı düzeyde ilham eseri olmadığını belirtir: “Elbette Kutsal Kitap'ta vahiy değerinde olmadığı görülen birçok şey vardır.”<sup>110</sup> Baillie nispeten üst bir sınır çizerek, Tanrı'nın konuştuğu (kelâmı olan) şeylerin vahiy olarak alınması

---

<sup>105</sup> D. A. Pailin, a.g.e., s. 81-82.

<sup>106</sup> Pailin, A.g.e., s. 110.

<sup>107</sup> Michel, a.g.e., s. 15.

<sup>108</sup> Kılıç, a.g.e., s. 96.

<sup>109</sup> Michel, a.g.e., s. 40; Suat Yıldırım, a.g.e., s. 70-77.

<sup>110</sup> John Baillie, s. 119.

gerektiğine değinir. Wolterstorff'un geliştirdiği alternatif ise, kişi merkezli vahiy anlayışından farklı olduğu gibi, Hıristiyanlığın önermesel vahiy çerçevesini daha da geniş tutan bir mahiyet arz etmektedir. Bu alternatiflerin şıklarından biri, "çift failli hitap" (double agency) tır. Bu hitap Wolterstorff'a göre, bir sekreterin, devlet başkanı adına çeşitli açıklamalar yapmasına benzetilebilir. Sekretere imza yetkisi verildiğinden, metin sekretere ait olduğu halde başkan ona imza atabilir. Böylece sekreterin (mektupta) söyledikleri de başkan adına söylenmiş sayılır. Bu yaklaşımda edimsöz edimleri asıl, söyleme edimi ise sekretere ait olmasıyla aracı konumdadır. Kutsal Kitap'ın bir kısmını oluşturan bu vahiy türüne göre, görevlendirilmeleri üzerine *peygamberler kendi sözleriyle* Tanrı'nın adına konuştukları halde mesajın içeriği Tanrı'ya aittir.<sup>111</sup>

Tanrı'nın bazen de "ben" diye hitap ettiği doğrudan hitap şekilleri vardır. Bu hitap şekli daha çok Eski Ahit'in (Hosea Kitabı'nda olduğu gibi) bazı peygamber kitaplarında yer alan nadir tarzlardandır. Bu hitabı Tanrı Hosea'ya (ibadet esnasında) iletmiş o da İsrailoğulları'na bildirmiştir. Bu vahiy türü daha çok "Tanrı'nın sözünü elçinin ağzına koyması" olarak tanımlanır. Bunun gerçekteşmesi de Tanrı'nın konuştuklarını, elçinin tecrübe etmesi yoluyla olabilir. Ancak her zaman böyle olması zorunlu değildir. Örneğin bu Tanrı'nın elçisine verdiği bilfiil bir yetiyle de olabilir.<sup>112</sup> Bu vahiy türleri göz önünde bulundurulduğunda, Hıristiyanlık'taki sözel (verbal) karakterli vahyin belki de en üst düzey şekli, "Tanrı dedi", "Tanrı konuştu", "bu Tanrı'nın sözüdür" şeklindeki ibarelerle yapılan ifadeler olarak görülebilir. Hz. Musa'nın, "sizin rabbiniz beni elçi olarak seçti" ve "bana diyor ki" şeklindeki ifadeleri buna örnek gösterilebilir.<sup>113</sup> Bu ayrımlar dikkate alındığında, Wolterstorff'a göre Kutsal Kitap'taki nübüvvet daha çok *Tanrı adına konuşma* örnekleridir. Bu anlamda Kutsal Kitap yazıları genel olarak peygamber hitabının ifade veya kayıtları olarak alınmazlar. Çünkü çoğunluğu böyle olmayıp daha çok havarilerden birinin "ben size Tanrı'nın emirlerini söylemiyorum, Tanrı'nın hidayetiyle kendi sözlerimi söylüyorum" ifadelerinde yer aldığı gibi, Tanrı'nın izniyle veya O'nun adına yapılan konuşma

---

<sup>111</sup> Wolterstorff, a.g.e., s. 38-46.

<sup>112</sup> A.g.e., s. 48.

<sup>113</sup> Bkz. D. A. Pailin, a.g.e., s. 109; Wolterstorff, s. 46, 48.

örnekleridir.<sup>114</sup> Bu durumda Kutsal Kitap'ın bütün olarak ilâhî hitap olması hangi anlamda kabul edilmektedir? Wolterstorff'a göre bunun en makul yolu “uygunluk yolu ile hitap” olabilir. Bu bir görevlendirmeden çok, yazarların söylediklerinin, Tanrı'nın sözüne uygun olması anlamındadır. Bir kimsenin “seninle aynı fikirdeyim”, “seninle bunu paylaşıyorum” ifadelerinde olduğu gibi, iki faili hitapta da beşeri sözün ilâhî söze uygun olarak söylenmiş olması söz konusudur. Sonuç olarak Wolterstorff, Kutsal Kitap'ın ancak bir kısmının *nebevi hitap* şeklinde olduğunu düşünmektedir. Bütün olarak ele alındığında da çoğunlukla “uygunluk yoluyla hitap” olarak değerlendirilebileceği, diğerlerinin de ilâhî bir gözetim veya ilhamla yazılmış olduğu kanaatine sahiptir.<sup>115</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, Tanrı'nın İsa'da kendisini ifşası veya vahyetmesi anlayışı her şeyden önce teist geleneğin klasik vahiy anlayışından önemli bir ölçüde ayrılmaktadır. Bunun nedeninin de temelde, Hıristiyanlığın teslis, hulûl, gibi akılla kavranamayan inanç esaslarını bir tür rasyonelleştirme çabasına ek olarak, Kutsal Kitap'ın vahiy karakteri ve yazılış süreciyle ilgili olduğu da anlaşılmaktadır.

Klasik teizm açısından bakıldığında, Tanrı'nın insanda tezahür etmesi veya ona hulûlü, Tanrı ile insan arasındaki *ontolojik mesafeden* dolayı imkânsız görünmektedir. Öyle görünüyor ki, anlamsal düzlemde de bir insan veya olayın vahiy olarak tanımlanması en fazla metaforik bir bağlamda söz konusu edilebilir. Çünkü, ikinci bölümde detaylıca üzerinde durulduğu gibi, Tanrı'nın insan dâhil yarattığı tüm

---

<sup>114</sup> Wolterstorff, a.g.e., s. 48, 50-51.

<sup>115</sup> A.g.e., s. 51-54. Wolterstorff'un yaklaşımı eleştiren Marteen Wisse, klasik nebevi görüşün “Tanrı adına konuşan kimse” olduğunu ve “uygun hitap” formülünün eksik olduğunu iddia eder. Wisse'a göre uygunluk söyleme ediminde söz konusu olsa bile, edimsözde yani konuşanın kastının ne olduğu noktasında her zaman uyuşma söz konusu olmayabilir. Dolayısıyla bazen kastedilmeyen bir şeyin uygunluk olarak alınma riski olduğu gibi, sadece ana temada uyuşma olduğu halde, detaylar göz ardı edilebilir. Oysa anlama ve hitapta sadece söyleme değil, söyleyenin muhtemel kastını bilmek de önemlidir. Kutsal Kitap yazarlarının mecazi veya literal seçtikleri yerde Tanrı literal veya mecazi seçebilir. Dolayısıyla uyuşmanın nasıl olacağı her zaman sorun olacaktır. Bkz. Marteen Wisse, “From Cover to Cover? A Critique of Wolterstorff's Theory of the Bible as Divine Discourse”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 52 (2002), s. 163—165, 169—170. Helm de İbrahimi geleneklerde Tanrı'nın “görevlendirme” ve “uygun vahiy” örneklerinden ziyade Tanrı'nın kendi hitabıyla olan vahiylerin daha belirleyici olduğunu savunarak, Wolterstorff'u eleştirmektedir. A.g.m., s. 255-256. Kutsal Kitap muhtevasının vahiysele değeri ve düzeyleri hakkında Swinburne'ün yaklaşımları için de bkz. *Revelation*, s. 163-209.

varlıklarla ontolojik statü farklılığı, herhangi bir insan veya başka varlıkla ortak bir mahiyeti paylaşmasını ontolojik olarak imkânsız hale getirmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın "zat" olmasından dolayı sadece "kişi" olan birinde kendisini ifşa ve vahyetmesinin makul olması bir tarafa, "kişi" tanımının özerkliği dikkate alındığında imkânsız görünmektedir. (Bunun mümkün olduğu varsayıldığında da neden sadece İsa'yla sınırlı olarak gerçekleştiği de ayrıca tartışmaya açık bir konu olacaktır.) Sorunun mantıksal imkânsızlığını "kişi" tanımından hareketle ortaya koymak mümkün görünmektedir. Çünkü "ben bilinci" başta olmak üzere "kişi" niteliklerini taşıyan birinin yine "kişi" niteliklerine sahip ikinci bir kimseye dönüşmesi "kişisel özdeşlik"<sup>116</sup> tanımıyla çelişecektir. Tanrı'nın kendi zatıyla özdeş kalarak, başka bir kişiyle de özdeş olması mantıksal bir çelişki içermektedir. Böyle bir ihtimal düşünüldüğünde her iki varlığın kendileri olarak kalma ihtimali, dolayısıyla "kişi" olma niteliklerini devam ettirmeleri nasıl söz konusu olacaktır? Diğer taraftan vahiy, Tanrı'nın kendisini bir "kişi"de ifşası olarak tanımlandığında, Kant'ın dikkat çektiği gibi, pratik açıdan Tanrı'nın vahyi olarak kabul edilen kişiyi (İsa'ya) ahlâkî anlamda takip etmek sorun oluşturacaktır.<sup>117</sup> Kant'a göre, literal anlamda Tanrı'nın insanda tezahürünü kabul etmek, Tanrı-insandan (God-man) bahsetmek demektir. Bu durumda: "Tanrı'nın gerçek insanda hulûlü ve ikinci doğası olarak ondaki faaliyeti durumunda, biz bu sırdan hiçbir pratik çıkarımda bulunamayız: çünkü biz bir Tanrı'ya rakip olmayı üstlenemeyiz. Onu bir örnek olarak alamayız."<sup>118</sup>

Bu anlamda kişiler arası (bilişsel) ilişki için birinin, diğerine dönüşmesi gerekli olmadığından, bilinçler yoluyla irtibatın kurulması yeterli olmalıdır. Bunun için en gelişkin vasitalardan biri önermesel içeriklerin (anlamın) aktarımını mümkün kılan söz olabilir. İletişimin bu imkânına rağmen, daha önce vurgulandığı gibi, Tanrı ile insanın farklı ontolojik statülerinden ve eşit olmayan şartlardan dolayı Tanrı, hitabını "mucizevî" bir yolla gerçekleştirebilir ki bu da vahiydir.

---

<sup>116</sup> Kişisel özdeşlik koşullarıyla ilgili "düalist" ve "materyalist" bakış açıları ve bunlara ilişkin değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Sydney Shoemaker & Richard Swinburne, *Personal Identity*, (Oxford: Basil Blackwell Ltd. 1989).

<sup>117</sup> Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, *Religion and Rational Theology*, İng. trc. ve ed. Allen W. Wood, George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 265.

<sup>118</sup> Aynı yer.

Diğer taraftan Tanrı'nın kendisini bir kişide veya olaylarda vahyetmesinin imkânı bir tarafa bu, kasıtlarını önermesel yolla bildirmesine nazaran iyi bir tercih olmayacaktır. Çünkü insanların bir mesajı almalarının en uygun yolunun sözlü iletişimle gerçekleştiği görülmektedir. Sözle karşılaştırıldığında olayların tıpkı davranışlar gibi her zaman önermesel içeriği tam olarak ve herkesin anlayabileceği şekilde yansıtması mümkün olmadığından, yoruma daha fazla açık olacaktırlar. Dolayısıyla vahyin bir kişi veya olay olarak kabulü, hitabın doğasına aykırı görünmektedir. Wolterstorff, James Barr'a katılarak, Tanrı'nın Mısır'dan çıkış olayından önce Hz. Musa'ya hitap edip, ona yol göstermiş olmasının daha makul olacağına ve bir olayın kendi başına vahiy olarak alınamayacağına değinir.<sup>119</sup> Bu noktada olaylar, kendi kendilerini yorumlama şansına sahip olmadığından nihaî anlamda önermesel düzeyde açıklanmaları gerekecektir. Bu da vahyin önermeselliğini kaçınılmaz kılmaktadır. Bilgi ve kasıtların iletimi temel alındığında, vahyin iletişimsel yönü ön plana çıkmaktadır. İletişimin doğası her zaman doğrudan sözel olmasa bile, geniş anlamda bir anlamsal içeriğin aktarımı kaçınılmaz görünmektedir. Böyle bir iletişim de ancak zihinler arasında gerçekleşebilir. Yaratma veya emir alanlarındaki her ilâhî faaliyetin, vahiy olarak isimlendirilmesi gerekli değildir. Bu bağlamda Kılıç'ın dikkat çektiği gibi, olay merkezli vahiy anlayışında, Kutsal Kitap'taki peygamber sözlerinin vahiy mi yoksa vahye işaret eden olaylar olarak mı alınacağı, hangi olayların vahiy olarak alınıp hangilerinin dışarıda bırakılacağı noktaları tartışmaya açık olduğu gibi, olayların bizzat vahiy olarak alınmasının da ne kadar tutarlı olduğu başlı başına sorgulamaya açık görünmektedir.<sup>120</sup>

İslâm söz konusu olduğunda, İslâm vahiy anlayışının, kişi/olay merkezli vahiy anlayışına tamamen yabancı olduğu da bir gerçektir. Kur'an'ın nüzul sürecinde önemli bazı olayların yaşandığı ve çeşitli ilâhî müdahalelerin olduğu kabul edilmektedir. Fakat bunları Watt'ın düşündüğü gibi; "Tanrı'nın kendisini ifşa faaliyeti" olarak tanımlamak bizi Hıristiyanlık vahiy anlayışını İslâm vahyine uygulama şeklindeki yoruma götürecektir. Her ne kadar kelâmcılar üzerinde durmamış olsalar da, Hıristiyanlık vahiy anlayışının İslâm'a yabancı olmadığını söyleyen Watt, Hıristiyanlık vahyinin İslâm

---

<sup>119</sup> Wolterstorff, a.g.e., s. 31.

<sup>120</sup> Bkz. Kılıç, s. 88-89.

vahyine uyarlanış formülünü de şöyle ifade eder: “Hz. Muhammed’in seçilmesi ve ona vahiy gelmesi, Allah’ın faaliyette olduğunu göstermektedir. Bu faaliyet bütün insanlığa yöneliktir. Zamanla Hz. Muhammed’in vazifesi ‘uyarıcı’ ve ‘haber iletici’ görevini çok aştı. Allah’ın elçisi ve peygamberi olarak, Hz. Muhammed müminler topluluğunun işlerini yürütmek zorundaydı. İşte peygamberin bu şekildeki faaliyetlerini de Allah’ın faaliyeti olarak görüp değerlendirmek mümkündür.”<sup>121</sup> Tanrı’nın yaratıcı faaliyetiyle evrene müdahalesi gibi vahiy de tarihe müdahalesini içeren bir faaliyeti olarak kabul edilmektedir. Watt’ın söyledikleri sınırlı olarak kabul edilse de vahiy Tanrı’nın İsa’da kendisini ifşâ etmesi olarak veya tarihsel olaylar şeklinde yorumlamak İslâm vahiy anlayışına aykırı olacaktır. İslâm inancında Allah’ın kendisini bir insan veya hadisede ifşâ etmesi gibi bir vahiy yorumundan bahsedilemez.

Dolayısıyla Hz. Muhammed’in bazı savaşları, hicreti, Mekke’nin fethi gibi büyük öneme sahip olaylar hiçbir zaman vahyin kendisi olarak yorumlanmamıştır. Bunun yerine bazı tarihsel olay ve durumlar bir kısım ayetlerin iniş sebepleri olduklarından, “*esbab-ı nüzul*” olarak isimlendirilmiştir. Esbab-ı nüzul vahiy olarak kabul edilmediği gibi, vahyi doğrudan belirleyen bir etken olarak da görülmemiştir. Nitekim tevhid ve ahiret hayatıyla ilgili ayetler başta olmak üzere, Kur’an’ın büyük bir kısmının esbab-ı nüzulden bağımsız olarak, doğrudan indiği anlaşılmaktadır.<sup>122</sup> Bu açıdan bakıldığında Watt’ın “o halde Hıristiyanlıktaki vahiy kavramı hakkında yukarıda söylenenler, İslâmî vahiy kavramı için de aynen söylenebilir”<sup>123</sup> sözü İslâm vahiy gerçekliğini ifade etmekten ziyade, İslâm vahyini Hıristiyanlık vahiy anlayışına uyarlama çabasının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Watt’ın iddialarından biri de “İslâm kelâmına göre, insanın vahiy karşısında takındığı tutum, yani beşeri mükabele, aynı zamanda ilâhî bir faaliyet tarzı”<sup>124</sup> olduğu şeklindedir. Vahiy fenomeninin tecrit edilmiş bir faaliyet olarak alınamayacağını savunan Watt, toplumun vahiy karşısındaki tutum ve cevaplarının da vahiy olarak alınabileceği kanaatindedir.<sup>125</sup> Oysa bu durum

---

<sup>121</sup> Watt, *İslâm Vahyi*, s. 24.

<sup>122</sup> Esbab-ı nüzulün konum ve fonksiyonuyla ilgili bazı yaklaşımlar için bkz. Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 60–62.

<sup>123</sup> Watt, *İslâm vahyi*, s. 25.

<sup>124</sup> A.g.e., a.y.

<sup>125</sup> A.g.e., s. 26-27.

genel anlamda ilâhî bir faaliyet olarak adlandırılrsa da, özel anlamda bir vahiy olarak alınması özellikle İslâm vahyi söz konusu olduğunda mümkün görünmemektedir. İslâm düşüncesinde vahye bağlı olarak gerçekleşen olaylarla, insanların bu olaylara veya vahye verdiği bir karşılığın vahyin kapsamı içinde değerlendirilmediği bilinmektedir.

“Kutsal kitap 1500 yıllık bir zaman dilimi içinde, çeşitli dillerde yazılan ve derlenen 72/65 kitaplık bir dizidir”<sup>126</sup> ifadesiyle Eski ve Yeni Ahit’in yukarıda saydığımız bazı özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Kur’an vahyi ile önemli farklılıklar taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu farklılıklar, Kur’an’ın iniş süreci, peygambere geliş şekli, kayıt altına alınması ve vahiysele karakteri açısından değerlendirilebilir. Peygamber dâhil hiçbir beşeri müdahalenin söz konusu olmaması Kur’an’ın en büyük özelliği olarak kabul edilmiştir. Kur’an vahyinin *anlam ve lafız olarak* ilâhî olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Kutsal Kitap’ta olduğu gibi herhangi bir hata, kültürel öngörü veya peygamberin anlatım ve düşüncesinden kaynaklanan öğelerin yer alması gibi bir iddia söz konusu değildir. Bu bağlamda Wolterstorff’un değindiği vahiy çeşitlerinden Kur’an vahyine en uygun olanı, Tanrı’nın “ben” olarak kendisine referansta bulunduğu hitap örneği gibi görünmektedir. Vahyin bu şekli de “*doğrudan hitap*” olarak isimlendirilebilir.

Kutsal Kitap’la karşılaştırıldığında İslâm vahiy tasavvurunun kendine has bazı özelliklerinin öne çıktığı görülmektedir. Bunların bir kısmı şöyle sıralanabilir:

i. Kur’an vahyinin sadece muhteva ve içerik olarak değil, (bütünüyle) lafız olarak da Tanrı’dan gelen bir vahiy olarak savunulması mümkün görünmektedir. Bu özelliğiyle Kur’an, doğrudan Allah’ın sözü ve kelâmı olmaktadır. İslâm düşüncesinde lafzın peygambere, anlamın Allah’a ait olduğu vahiy şekli çoğunlukla kudsî hadisler için kabul edilmiştir. Draz konu ile ilgili şunları söylemektedir: “Kelâm hususi bir tarzda te’lif ve va’z eden kimseye mal edilir, isterse manasını başkasından almış olsun”, bu yönüyle hadis-i nebevi her iki açıdan da “kelâm-ı ilâhî” kaydının dışında kalır.<sup>127</sup>

ii. Kur’an’ın kelime kelime dış bir elçi vasıtasıyla peygambere gönderildiği kabul edildiğinden, peygamberin kendi içsel-tecrübî gelişiminin ürünü olarak düşünülemez.

<sup>126</sup> Michel, a.g.e., s. 12-13.

<sup>127</sup> M. A. Draz, *En Mühim Mesaj Kur’an*, trc. Suat Yıldırım, (Ankara: Akçağ, 1985), s. 8.

iii. Kur'an, lâfzî olarak da ilâhî olduğundan, en belirgin özelliği sözel bir vahiy olmasıdır. Allah'ın ezeli (zamansız) iradesinin, tarihin belli bir döneminde sözel bir formda, seçilmiş bir insana "Arapça" olarak bildirilmesidir. "Arapça" olması, diğer bir ifadeyle insanların anlayabileceği dilsel bir formda olması, tüm insanların anlama imkânına sahip olması gibi önemli bir vurguyu taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle anlaşılır beşeri bir dil ile ilâhî iradenin bildirimini olduğundan, tüm insanların anlaması gibi evrensel bir mesaj özelliği taşıması söz konusu olmaktadır. İzutsu'nun şu sözleri bu bağlamda dikkat çekicidir:

Allah'ın kendi iradesiyle yaptığı bu konuşma olmasa yeryüzünde İslâm'ın anladığı manada hiçbir gerçek din olmaz... Baştan beri İslâm'ın dille son derece ilgili olması hayret edilecek bir şey değildir. Çünkü İslâm Allah konuştuğu zaman meydana gelmiştir. İslâm kültürü esasını şu tarihi gerçekten alır: 'Allah insanın konuştuğu dille hitap etmiştir. Bu sadece Allah'ın kutsal kitap göndermesi değil, bizzat Allah'ın konuşmasıdır. İşte vahyin manası budur, vahiy birinci derecede dil ile alakalıdır.<sup>128</sup>

iv. Kur'an, vahiy olma itibariyle mucizevî olan, Allah ile elçisi arasında gerçekleştiğinden, başkasının tecrübesine kapalı olmakla, olağanüstü bir hitap özelliği taşıırken, kelâm niteliğiyle de önermesel olan ve normal bir kavrayış düzeyine sahip her insanın anlayabileceği bir hitap olma özelliğine sahip olmaktadır.<sup>129</sup>

### 3. 4. Vahyin Keyfiyeti

Burada cevabını arayacağımız temel sorun ilâhî bilginin ilâhî iradeyle özelleşen boyutu olarak tanımladığımız "anlam"ın, diğer bir ifadeyle ilâhî kelâmın beşeri söze nasıl dönüştüğü olacaktır. Vahyi ilâhî kelâmın taşıyıcı vasıtalarından biri olarak aldığımızda, bu anlamlar insanların anlayacağı dilsel forma nasıl dönüşmektedir? Dilsel iletişim zihinsel içeriklerin kelime türünden dilsel araçlarla iletimi şeklinde tanımlandığında, ezeli bir bilginin zamansal bir zihinle teması nasıl mümkün

<sup>128</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 143.

<sup>129</sup> Krş. İzutsu, a.g.e., s. 145.



olmaktadır? Fazlur'Rahman'ın formüle ettiği şekliyle sorun, ezeli olan kelimeler dizisinin peygamberin zihni ile nasıl irtibatlandırılacağı şeklinde özetlenebilir.<sup>130</sup> Konuyu İslâm düşüncesinde Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Haldun'un görüşlerine müracaatla ele alacağız.

Fârâbî ve –kısmen- İbn Sînâ vahyi akıllar teorisi çerçevesinde tüm feyizlerin kaynağı olarak gördükleri Akl-ı Faal'la açıklamaya çalışmışlardır. Akıllar hiyerarşisinde *Akl-ı Faal*, beşerî entellektüel gelişmenin temas kuracağı zirveyi oluşturmaktadır. Tanrı'dan ilk çıkan şey olan akl-ı evvel'le başlayan akıllar hiyerarşisi onuncu akıl olan Akl-ı Faal'da son bulmaktadır. Akl-ı Faal yerdeki tüm faaliyetlerin ve entelektüel gelişmelerin nedenidir.<sup>131</sup> Yaşar Aydın'ın ifadesiyle, “insanî bilgiyi başlatan Akl-ı Faal, Tanrı ile insan arasındaki iletişime de aracılık etmektedir.”<sup>132</sup> Akl-ı Faal İbn Sînâ'da tamamen soyut, maddi olmayan bir cevher olup, temel işlevi heyulanî (soyutlama yetisi olan potansiyel) akli aydınlatarak, bilfiil akıl seviyesine çıkartmaktır: “Akl-ı Faal'in fiili, hayvan-ı natıka rehberliktir.”<sup>133</sup>

Fârâbî'de vahiy, sudûr teorisiyle tutarlı olarak, Akl-ı Faal'den, bunu kabul edebilecek entelektüel bir yeti olan *müstefâd* (kazanılmış) akla *bir taşma* şeklinde görünmektedir. Peygamber, imam, hâkim gibi kimseler potansiyel ve bilfiil akıllar düzeyinden, *müstefâd akıl* düzeyine erişmekle Akl-ı Faal'la irtibat kurabilmektedir. Bu irtibat neticesinde metafizik hakikatler, Akl-ı Faal'dan müstefâd akla adeta taşmaktadır. Bu yönüyle yeterince determinist öğeler taşıyan Fârâbî teorisinde vahiy adeta doğal bir süreç, ilâhî feyzin taşmasının zorunlu bir sonucu ve ezeli ilâhî planın kaçınılmaz bir

<sup>130</sup> Fazlur Rahman, “Divine Revelation and Prophet”, *Hamdard Islamicus*, 1 (1978), s. 67. Krş., *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, trc. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yay.,2002), s. 28.

<sup>131</sup> Akıllar hiyerarşisi, Akl-ı Faal'ın konumu ve işlevi için bkz. Fârâbî, *Medinetü'l Fadıla*, s. 20-25; “*Uyunü'l Mesâil*”, s. 58-59; “*Şerhu Risâleti Zinunü'l-Kebir el-Yunanî*”, s. 6-7. İbn Sînâ'nın akıllar teorisi ve akıl tanımları için bkz. “*Risâle fi'l hudûd*”, *Islamic Philosophy* C. 42, s. 79-81. Ayrıca akıllar teorisi ve bu teoriden hareketle nübüvveti temellendirmesi için bkz. “*Risâle fi İsbati'n-Nübüvve*”, *Islamic Philosophy*, C. 42, s. 121–123. Fârâbî'de potansiyel akıl olan akl-ı münfail, bilfiil akıl ve akl-ı müstefâd haline geldikten sonra (nebevi akıl da denilen) müstefâd akıl aracılığıyla Akl-ı Faal'den vahiy (metafizik ve ahlaki ilkeler) almaktadır. Bkz. “*es-Siyasetü'l Medeniye*”, s. 2. “Böyle bir insan artık bir meliktir (veya kudemaya göre bir melektir), bu aşamada onunla Akl-ı Faal arasında bir vasıta kalmaz. Artık ona vahyedildiği söylenebilir.” (s. 49) Müstefâd aklın, Akl-ı Faal'le teması ve konu ile ilgili Fârâbî ve İbn Sînâ'nın farklı görüşleri için bkz. *Prophecy*, s. 12, 22–23 (dipnot.6)

<sup>132</sup> Yaşar Aydın, a.g.e., s. 130.

<sup>133</sup> “*es-Siyasetü'l-Medeniyye*”, s. 6–7. Krş. İbn Sînâ, “*Risâle fin-Nefs*”, *Islamic Philosophy*, s. 81, 141.

parçası gibi görünmektedir. Genel ilâhî planın bir gereği olarak, farklı yetilerle donatılmış insanlardan kudsî nebevî yetiye sahip olan çok az kimse bu kapasitelerini kullanarak, en yüksek düzeyde aklî (teorik ve pratik) yetkinliğe bilfiil erişmekte ve Akl-ı Faal’la temasa geçip onun formunu kazanmaktadır.<sup>134</sup>

Diğer taraftan Akl-ı Faal’den taştan feyzi almak İlk sebeble vahyi alan kimse arasında bir tür aracı gibi görünmektedir. Farâbî’nin şu sözleri bunu açıklamaktadır: “Akl-ı Faal varlığını İlk Sebep’ten aldığından, İlk Sebep’in Akl-ı Faal yoluyla insana vahiyde bulunduğu söylenebilir.”<sup>135</sup> Bu anlamda Akl-ı Faal zaman zaman dini anlamdaki vahiy meleği rolünü üstlenir gibidir. Nitekim Akl-ı Faal, Ruhü’l Emin ve Ruhü’l Kudüs olarak da isimlendirilmektedir.<sup>136</sup>

Bu aklî-metafizik nübüvvet anlayışı özellikle Fârâbî’de daha çok erdemli toplumun başkanı olan *reis-i evvel* için geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında peygamberlik, sosyo-politik yönü de eklendiğinde erdemli toplumun yöneticilerinin ulaşması gereken en üst aklî seviyeyi temsil etmekle, dini anlamdaki vahiyden çok, Fazlur Rahman’ın tabiriyle “felsefî vahiy”in bir ifadesi olmaktadır.<sup>137</sup>

Akıllar teorisine dayalı nübüvvet anlayışında *dini vahyin* kaynağı da Akl-ı Faal’dır. Peygamberin buradaki ayırıcı özelliği, *mütehâyyle* gücüne olağanüstü düzeyde sahip olduğundan, metafizik hakikatlere aklî bir çabadan ziyade *doğrudan* ulaşmasıdır. Mütehâyyle yetisinin “olağanüstü düzey”i, peygamberin uyanık haldeyken Akl-ı Faalla temasa geçebilmesidir. Peygamber bu özelliğiyle, filozof, hâkim, imam gibi aklî çabayla hakîkâtı elde eden kimselerden ayrılmaktadır. Filozoflar bu noktada peygamberlerin bazı özelliklerini öne çıkarmaktadırlar. Bunların ilki *kudsî nebevî yetidir*. Bu yeti peygamberin hakikatı “bir anda” elde etmesini sağlamaktadır. Bu sayede hakikatı elde etmek için ayrıca eğitim ve dış terbiyeye ihtiyaç duymazlar.<sup>138</sup> İbn Sînâ’ya göre, “melekelerini vasıtasız geliştiren ve doğrudan Akl-ı Faal’le irtibat kuran kimselere nebi

<sup>134</sup> “*es-Siyasetü’l –Medeniye*”, s. 2. Krş. İbn Sînâ, “*Risâletü fi İsbati’n-Nübüvveti, ve Tevili Rümuzihim ve Emsâlihim*”, *Islamic Philosophy*, C. 42, s. 121.

<sup>135</sup> “*es-Siyasetü’l Medeniyye*”, s. 50.

<sup>136</sup> Bkz. “*es-Siyasetü’l Medeniyye*”, s. 3.

<sup>137</sup> Bkz. Aydınlı, a.g.e., s. 134-135; F. Rahman, *Prophecy*, s. 30.

<sup>138</sup> Bkz. F. Rahman, a.g.e., s. 31.

denir.”<sup>139</sup> Bu kudsi yetiye sahip olup, kudsi ruh seviyesine çıkan kimselerin bir şeyle uğraşmaları onları başka işlerden alıkoymaz.<sup>140</sup> İkinci önemli yeti *mütehayyiledir*.<sup>141</sup> Peygamberi, filozof ve mistikten ayıran onun *güçlü* mütehayyile yetisidir.<sup>142</sup> Tüm insanlarda bulunan mütehayyile yetisi, nebilerde olağanüstü bir düzeyde gelişmiştir. Suretleri kopyalama, terkip ve ayrıştırma gibi fonksiyonları olan *mütehayyile yetisi* edindiği bilgileri bazen olduğu gibi, bazen de taklit ve temsil yoluyla yansıtmaktadır.<sup>143</sup> Öyle anlaşılıyor ki nebinin bir taraftan kontrol edemeyeceği kadar güçlü bir mütehayyileye sahip olması, diğer taraftan yüksek hakikatın muhafazası için tahayyülün akıl tarafından kontrol edilmesi, Fazlur’Rahman’ın değindiği gibi sürekli bir çelişkiyi de içinde barındırmaktadır.<sup>144</sup> Fârâbî’nin temas ettiğimiz görüşlerini özetle şu ifadelerinde bulmak mümkündür:

Münfail akıl, müstefâd aklın konusu olunca, bütün bunlar tek şey olarak kabul edildiğinde, o zaman insana Akl-ı Faal hulûl eder. Bu hal insanın natık yetisinin hem ameli hem de nazari cüzlerinde ve mütehayyilede hâsıl oluca, o insana vahiy nazil olur. Tanrı ona akıl vasıtasıyla vahiy verir. Bu şekilde Allah’tan taşan vahiy faal akla gelir ve Akl-ı Faal’dan müstefâd akıl vasıtasıyla taşan vahiy münfail akıl ve mütehayyileye geçer. Akl-ı Faal’dan kişinin münfail aklına inerse, o kimse hakim, feylesof ve akıl erbâbından olur. Vahiy Akl-ı Faal’dan bir kimsenin mütehayyile kuvvesine taşınca da o kimse peygamber olur. Bu kimse insanlığın ve saadetin en mükemmel mertebesine erişmiş olur.<sup>145</sup>

Filozofların teorilerinde nübüvvetin yukarıdan aşağıya doğru bir inişten ziyade, aşağıdan yukarıya doğru entelektüel bir çaba veya mütehayyileye dayalı manevi bir sıçrama şeklinde anlaşıldığı göze çarpmaktadır. Bu yönüyle nübüvvet, daha genel olabilen, *yaratıcı aklî bir faaliyeti* andırmaktadır. Dolayısıyla, özellikle dini anlamdaki vahiyde söz konusu olan hitap, önemli oranda ortadan kalkmakta, daha çok mistik, ruhanî tecrübelerle benzer nitelikler taşımaktadır. İbn Sînâ, insan ruhunun hakikâtı

<sup>139</sup> İbn Sînâ, “*İspati’n-Nübüvve*”, s. 123.

<sup>140</sup> İbn Sînâ, “*er-Risâle fi Kuve’l-İnsaniyye*”, *Islamic Philosophy*, C. 42, s. 74; Farâbî, “*Füsusü’l Hikem*”, s. 75.

<sup>141</sup> Mütehayyile yetisi, fonksiyonları, nübüvvetteki işlevi ve ayrıcalığı hakkında geniş açıklama ve değerlendirmeler için bkz. Aydınlı a.g.e., s. 136-152.

<sup>142</sup> F. Rahman, *Prophecy*, s. 36.

<sup>143</sup> Bkz. *Medinetü’l Fadıla*, s. 61–62. Krş. *Prophecy*, s. 57–59; “*es-Siyasetü’l –Medeniyye*”, s. 4–5.

<sup>144</sup> *Prophecy*, s. 76, (dipnot. 35.)

<sup>145</sup> *Medinetü’l Fadıla*, s. 71

doğrudan kavrayışını ve nübüvvet boyutunu şu sözlerle ifade eder: “Eğer şehvet, öfke, duyu hayal gibi daha alt şeylerle bulanmazsa, [ruh] parlak bir aynanın bir sureti içine alması gibi, [hakikati] resmeder. Dünyevi bağlardan koparak emir âlemine yönelir, yüce melekûtu doğrudan ve aniden kavrayarak en yüce lezzete erişir.”<sup>146</sup>

Filozoflar, vahiy alış sürecinde bazen vahiy meleğinden söz etseler de bu daha çok nebinin nefsiyle özdeşleşen manevi bir yetiyi andırmaktadır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin *Füsüs*'taki ifadelerini olduğu gibi aktararak, insanın kudsi ruh vasıtasıyla meleklerle irtibat kurmasının mümkün olduğuna değinir: “Onlara muhatap olduğunda zahir ve batın duyu yükseklerle cezbe olur ve melek o ruha tahammül edebilecek düzeyde görünür. Bu haliyle onu kendi suretiyle görmemekte, onun kelâmını da ancak vahiy olduktan sonra işitebilmektedir.”<sup>147</sup> Fazlur Rahman filozofların konuyla ilgili görüşlerini şöyle özetler: “Vahiy akl-ı küllünün, nebinin ruhuna yaptığı bir aydınlanmadır ve melek bu yüce yeti ve güçtür. Peygamber bunu kendi doğasının bir parçası olarak benimser.”<sup>148</sup> Fazlur Rahman'a göre bu aslında insan zihninin bilgi edinen yaratıcı ilkesidir.

Farâbî *Füsüsü'l Hikem*'de vahiy melekle özdeşleştirerek kelâmın mahiyetini ve vahyin gerçekleşme keyfiyetini açıklamaktadır. Farâbî ve İbn Sînâ'ya göre “vahiyden kasıt melek olan levhtir.”<sup>149</sup> Farâbî'ye göre bu vahiy insan ruhu için aracısız olup, “gerçek kelâm budur.”<sup>150</sup> Bu aşamadan sonra Farâbî vahiy alma düzeyine ulaşan kimsenin “levh” olarak isimlendirdiği melekle olan temasını açıklamaktadır. Farâbî *levh* ve *kalemin* ruhanî birer melek olduğunu; kitabetin de hakikatın tasviri olduğunu belirtir. Buna göre “kalem” (meleği) emir âlemindeki manaları alır ve manevi (ruhanî) bir yazımla “levh”e iletir.<sup>151</sup> Bu noktada levhin Kur'an'da geçen Levh-i Mahfuz olduğu düşünüldüğünde, Farâbî'nin bunu Akl-ı Faal'e yakın anlamda kullandığı da söylenebilir. Ona göre kelâmdan kasıt, muhatapın levhteki gizli olan (batın) içeriklerin benzerini

<sup>146</sup> İbn Sînâ, “*er-Risâle fî Kuve'l İnsaniyye ve idrâkatihâ*”, s. 73–74. Krş. *Prophecy*, s. 27, (dipnot.29.).

<sup>147</sup> İbn Sînâ, “*er-Risâle fî Kuve'l İnsaniyye ve idrâkatihâ*”, s. 76. Krş. Fârâbî, “*Füsüsü'l Hikem*”, s. 77.

<sup>148</sup> *Prophecy*, s. 34.

<sup>149</sup> Farâbî, “*Füsüsü'l Hikem*”, s. 77; İbn Sînâ, “*er-Risâle fî Kuve'l İnsaniyye ve idrâkatihâ*”, s. 76.

(*Füsüsü'l Hikem* eserinin Farâbî'ye aidiyeti sorunu burada tartışma dışı bırakarak konuyu ele almayı uygun gördük.)

<sup>150</sup> Farâbî, a.g.e, s. 77; İbn Sînâ, a.g.e., s. 76-77.

<sup>151</sup> Aynı yer.

tasvir etmesidir.<sup>152</sup> Burada Farâbî açısından bir hitap fenomeninden çok, imam, reis veya nebinin aklî çaba sonucu melek, levh veya Akl-ı Faal olarak nitelediği metafizik hakikatlerin kaynağına ulaşması ve oradan hakikatleri doğrudan sezgisel ve anlık olarak elde etmesi söz konusudur. Farâbî konunun devamında vahyin sözel boyutuyla ilgili açıklamalarda da bulunmaktadır:

Muhatap bu içsel (batın) olan içerikleri kavramakta zayıf kalırsa, yüzüğün mumu şekillendirip, onun benzerini oluşturması gibi, her iki batın arasında (batıneyn) görünür bir elçi sağlar. Böylece sözle, yazı ya da işaretle kelâmda bulunur. Şayet muhatapla erişeceği (ittıla') ruh arasında herhangi bir engel bulunmuyorsa, güneşin berrak suya yansıyıp onda yansımaları gibi, içsel duyunun erişmesiyle ruhta yansıma bulur. Ruh güçlü ise, kuvvede bu şekli alır ve belirginleşir. Bu şekilde kendisine vahyedilen batın, melekle birleşir ve iç (batın) yetisiyle vahyi kavrar. Sonra melek ona özel bir surette görünür ve kelâmı da işitilen söz olur. Nihayet melek ve vahiy idrak yetisinde birleşir.<sup>153</sup>

Farâbî'nin bu sözlerinden “melek” in mahiyeti tam olarak anlaşılmasa da vahyi alan kimsenin manevi arınma ve entelektüel bir gelişimle adeta melek düzeyine yükselmesi, bir anlamda ruhanî bir mahiyet kesbetmesi söz konusudur. Farâbî vahiy tecrübesinde bir heyecanın ve kendinde geçme halinin yaşandığına da dikkat çeker.<sup>154</sup>

İbn Sînâ da temelde Farâbî'nin nübüvvet/vahiy anlayışını takip etmektedir. İbn Sînâ'ya göre akl-ı müstefâd düzeyine çıkan akıl, Akl-ı Faal ile temas kurabilmektedir. Vasıtasız olarak melekelerini geliştirip bilfiil haline getirenler akıllarını üst düzeyde bilfiil hale getiren kimselerdir ki bunlara da “nebi” denir. İbn Sînâ şöyle devam eder: “Maddi suretlerde bir fazilet derecelenmesine bakıldığında tüm cinslerin faziletlerinin üstünlük ve reisliğine layık olanlar nebilerdir.”<sup>155</sup> İbn Sînâ da Akl-ı Faal'den gelen feyzin vahiy olduğunu belirtir. Melek aklî külliye bu feyzi vermektedir. Bu açıklamalar ışığında İbn Sînâ risaleti şöyle tanımlar: “Risalet vahiy olarak isimlendirilen, yani hakiki sözün bekâ ve fesat âlemleri için ilim ve siyasetle ilgili olan feyizdir.”<sup>156</sup> Resul de duyusal âleme siyasetle, aklî âleme de bilgi ile fayda sağlamak için bu feyzi hikmetle

<sup>152</sup> “Füsusü'l Hikem”, s. 77.

<sup>153</sup> “Füsusü'l Hikem”, s. 77. İbn Sînâ da Farâbî'nin bu görüşlerini “Risale fi Kuve'l İnsaniyye”de olduğu gibi tekrarlamaktadır. Bkz. s. 78.

<sup>154</sup> “Füsusü'l Hikem”, s. 77.

<sup>155</sup> İbn Sînâ, “İsbati'n-Nübüvve”, s. 124. Ayrıca bkz. s. 121–123.

<sup>156</sup> A.g.e., s. 124.

tebliğ edendir.<sup>157</sup> Farâbî’de Faal Akıl’la temas kurmak için akli bir çabanın zorunlu olması ve Akl-ı Faal’le temas kuran müstefâd akıl düzeyine erişmek için entellektüel tüm aşamaların kazanılması gerekirken, İbn Sînâ’da nebi herhangi bir çaba olmadan da doğrudan sezgisel bir sıçramayla hakikatı elde edebilmektedir. Bunun için mütehayyile yetisi yeterlidir. F. Rahman bunu İbn Sînâ’nın Farâbî’den ayrıldığı temel noktalardan biri olarak değerlendirmektedir.<sup>158</sup>

İbn Sînâ’nın Tanrı’nın bilgisini açıklarken, tikelleri de tümel olarak bildiği iddiası göz önünde bulundurulduğunda, tikel bilgileri içeren kelâmı/vahyi nasıl açıkladığı sorulabilir. Bu da bir dereceye kadar mütehayyile yetisiyle açıklanabilir görünmektedir. Mütehayyile tümel olarak gelen hakikatlerin tikel formda ve algısal imajlar ve semboller şeklinde somutlaşmasını sağlar. Bu durumda mütehayyilenin Faal Akıl düzeyinde basit ve tümel formdaki bilgileri sembolleştirerek tikel forma dönüştürme gibi bir rolü üstlendiği anlaşılmaktadır.<sup>159</sup> Nitekim Fazlur Rahman İbn Sînâ’nın, Farâbî’ye ek olarak semavî feleklerin etkisiyle imajların ruha nüfuz ettiğini benimsediğini dikkat çekmektedir. Bu semavî ruhların tümel emirleri tikel imajlar haline getirerek, iletmeleri anlamına gelmektedir.<sup>160</sup>

Gazâlî *Tehafüt*’te filozofların (özellikle İbn Sînâ’nın) levh ve kalemi melek olarak tanımlamasına ve mütehayyile yetisiyle ilâhî hakikatın sembolik olarak alınmasına itiraz ettiği gibi, semavi nefislerin tikelleri alma ve onları mütehayyileye gönderme gibi yaklaşımlarını da eleştirmektedir. Gazâlî’ye göre bu tür iddiaların kanıtlanma şansı olmadığından, naklin bildirdikleriyle yetinmek durumundayız. Bunlara ek olarak, semavi feleklerin nefislere sahip olduğu kabul edilse bile bunların tüm tikel bilgilere sahip olup bunları bildirmeleri kanıtlanamaz.<sup>161</sup> O şunları da söyler: “Bunun üzerine şunu söyleriz: feleklerin nefisleri tarafından detaylarıyla bilinen tikeller şu ana ait olanlar mıdır, yoksa onlara geleceğe ilişkin olanlar da dahil midir? Eğer sadece mevcut olanlarla sınırlarsanız, bu durumda onların gayba ilişkin bilgileriyle birlikte,

---

<sup>157</sup> Aynı yer.

<sup>158</sup> Bkz. F. Rahman, *Prophecy* s. 31.

<sup>159</sup> Bkz. *Prophecy* s. 36.

<sup>160</sup> Bkz. *Prophecy* s. 36, 38.

<sup>161</sup> Bkz. *Tehafütü'l Felâsife*, s. 159–163.

peygamberlerin uyanık haldeyken; diğer insanların da uyku halinde geleceğe ilişkin bilgileri geçersiz (ibtalun) olur.”<sup>162</sup> Gazâlî’ye göre mevcut, geçmiş ve geleceğe ait tüm tikellerin bilgisini bulundurmamak ancak Tanrı için söz konusu olabilir. “geleceğe ait bilgi hesaplanırsa bunun sınırı olamaz. Bu halde (felek nefsi) gelecekte sonsuz olan tikellerin bu detaylarını nasıl bilebilir ve yaratılmış bir nefiste tek halde bu nasıl bir araya gelebilir?” sorusunu ileten Gazâlî’ye göre, Allah için düşündüğümüzde bu garipsenmeyecektir. Çünkü “Allah’ın ilminin malumatına taalluku ittifakla yaratıkların bilgisinin taalluku gibi değildir.”<sup>163</sup>

Filozofların vahyi mütehayyile ile açıklamalarının önemli bir gerekçesi de vahyin diliyle ilişkilidir. Mütehayyilenin temel özelliği sembolleştirme olduğundan, alınan içerikler, gerçekliğin birer ifadesi değil onların sembollerinden ibaret olmaktadır. Akl-ı Faal’dan gelen metafizik gerçeklikler çıplak hakikatler şeklinde değil, iç ve dış imajlarla örtülü olarak alınmaktadır.<sup>164</sup> Peygamber, her ne kadar hakikatı çıplak olarak elde etse de halkın kavrayışı için sembolik bir dil kullanmaktadır.<sup>165</sup> Bu özellik dilsel anlatım biçimini belirlediğinden, vahyin dili sembolik olmaktadır. Nebinin yeni kurallar (sünen) ve yasaklar koyması da nübüvvetin sosyo-politik boyutudur. İnsanların yaptıklarını kontrol eden bir varlıktan haberdar edip, onlara ebedi mükâfat ve cezadan bahseder, ancak onlara kaldıramayacakları yükü yüklemes. Bu bir insanın erişebileceği en yüksek bilgi düzeyidir.<sup>166</sup>

Filozofların vahiy anlayışlarında Platoncu ve Yeni Platoncu yaklaşımların derin etkileriyle birlikte, İslâm vahiy anlayışıyla bir uzlaştırma çabası da görülmektedir.<sup>167</sup> Fazlur Rahman, Müslüman filozofların vahiy gerçeğini semitik dinlerdeki gibi vahyi verenin başkalığı şeklinde tasavvur etmediklerini söyler. Örneğin, Philo, vahyin sözel güvencesi anlamına gelen vahyin başkalığını savunmak amacıyla, peygamberi Tanrı’nın

---

<sup>162</sup> A.g.e., s. 162.

<sup>163</sup> Aynı yer.

<sup>164</sup> *Prophecy* s. 39.

<sup>165</sup> “*İsbati’n-Nübüvve*”, s. 124. Krş. *Prophecy*, s. 40, 60.

<sup>166</sup> “*Zününü’l-Kebir*”, s. 8.

<sup>167</sup> Mütehayyile kuramı, rüyanın, vahye aracı olması, hakikatlerin doğrudan ve ani bir sezgisel bilgiyle bilinmesi gibi unsurlarda, Plutarch, Cicero, Afrodiyalı Alexander ve Iamlichus gibi Eski Yunan ve Yeni Platoncu düşünürlerin önemli etkisi görülmektedir. Bu etkiler için bkz. *Prophecy*, s. 35–36, 69–71, 76, (dipnot.17, 26, 32. ).

veya tanrısal bir aracının nüfuzunda görmektedir. Müslüman filozoflara gelince, Fazlur Rahman'a göre, peygamberin şahsını bu şekilde zapt edilmiş görmemektedirler.<sup>168</sup>

Filozofların nübüvvet anlayışlarının bütünüyle geleneksel vahiy anlayışıyla çeliştiği söylenemese de bazı noktalarda önemli farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Akıllar kuramı ve akıllar yoluyla Akl-ı Faal'la temasa geçilmesi, kelâmcıların (genel) nübüvvet anlayışına uzak görünmektedir. Kelâmcıların yaklaşımında nübüvvet, doğal bir süreç veya zorunlu bir durum olmadığından, çaba ile elde edilemez. Bunun yerine peygamberlerin sahip oldukları bazı özelliklerinden dolayı bu göreve layık olmaları söz konusudur. Nübüvvet, çabayla veya iradî bir tercihle elde edilen bir müessese değil, Allah'ın seçtiği ve kelâmını elçileri veya başka yollarla bildirdiği kimselere has görülmektedir. Vahyin dili sembolik olmaktan çok, toplumun anlayabileceği dilin tüm imkânlarıyla yapılan bir hitap şeklinde kabul edilmektedir. Bu noktada peygamberlerin seçilmişliği görüşü, ilâhî iradenin tarihe müdahale eden sözlü tasarrufu şeklindeki vahiy tanımına da uygun düşmektedir. Kelâmcılarda vahyin sosyo-politik boyutu yerine de teklife dayalı yönü öne çıkmaktadır.<sup>169</sup>

Kelâm, felsefe ve tasavvuf üçgeninde önemli bir yer işgal eden Gazâlî'nin nübüvvetle ilgili görüşleri de bu anlamda bir çeşitlilik arz etmektedir. *el-iktisat*'ta Gazâlî, filozofların mütehayyile ve rüyaya dayalı teorilerini eleştirirken, *el-Madnûn*, *Hakikat-ı Nübüvve* ve *Kimyâ-i Saadet* gibi eserlerde bunları nübüvvetin hassaları olarak açıklamaktadır.<sup>170</sup>

*İktisat*'ta filozofların nübüvveti uyanık halde veya rüyada iken, dış gerçekliği olmayan, sadece nebinin duyduğu bazı sesler olarak açıkladıklarını belirtir. Filozoflar, nebinin ruh paklığıyla uyanırken de bu ses ve suretleri işitip koruduklarını sanmışlardır. Gazâlî filozofların bu görüşlerini sapkınlık olarak niteler. Bunlara cevap olarak da uykuda algılanan şeylerin hakikat değil hayal ürünü olacağını belirtir. Şunları söyler: "Nebinin ilâhî kelâma ilişkin marifeti karmaşık rüyalar şeklinde olsa, bu onun

<sup>168</sup> Bkz. *Prophecy*, s. 68, (dipnot.27.).

<sup>169</sup> Krş. *Prophecy*, s. 95-98.

<sup>170</sup> Gazâlî'nin *el-İktisât*, *Tehâfüt* ve *Munkiz* gibi eserlerinde geleneksel Sünnî yaklaşımı takip ettiği anlaşılmaktadır. Son dönem eserleri olan *el-Madnûn*, *İlcâmü'l Avam*, *Şerhü'l Esmâ*, *Mişkâtü'l Envâr* ve *Ma'rîfetü'l Akliyye* gibi eserlerinde ise sadece yöntem ve malzeme olarak değil, içerik olarak da filozofların görüşlerinin etkisinde olduğunu görmek zor değildir.



nübüvvetini göstermez ve buna da ilim denmez.”<sup>171</sup> Oysa son dönem eserlerinde nübüvveti nerdeyse bütünüyle filozofların rüya kuramlarıyla açıklamaktadır. *Faysalü’-Tefrika*’da nebi ve velilerin uyanıkken doğru suretler görebildiklerini ve bu tahayyüllerinin vahiy veya ilhamla sonuçlandığını belirtir. Nübüvveti duyusal olmayan bir yetiyle açıklayan Gazâlî, bazen hasta ve rüyadaki insanların da olmayan şeyleri görebildiklerine değindikten sonra şunları söyler: “Başkalarının uykuda edindikleri gaybi durumları onlar uyanıkken elde ederler. Bu onların içsel arınmışlıklarının şiddetinden kaynaklanmaktadır.”<sup>172</sup> *Kimyâ-i Saadet*’te kalbin bilgiye açılan iki kapısından birinin uykuda, diğerinin uyanıkken açık olduğuna değinir. Uykuda duyuların kapısı kapanıp, içsel (nefsî) kapı melekut âlemine, gayba ve *Levh-i Mahfuz*’a açılmaktadır. Filozofların yaklaşımında gördüğümüz gibi Gazâlî’nin bu yaklaşımında da nübüvvet yetisiyle görünen şeyler bazen yoruma ihtiyaç duymaktadır.<sup>173</sup> Filozoflarda bu (tür) yetiler entelektüel gelişim sonunda vahyi elde etmenin yolu şeklinde anlaşılırken, Gazâlî’de vahiy almanın hazırlayıcı faktörleri gibi görünmektedir. Bu noktada Gazâlî’de peygamberin kendi çabasıyla vahyi elde etme imkânından bahsedilmemektedir. Ancak onun, mistik veya nebevi tecrübe için uyku ve rüyayı uygun bilişsel ortam olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Gazâlî, kalbi ve *Levh-i Mahfuz*’u aynaya benzetir. Bu iki ayna karşılaştığında levhin suretleri kalbe görünerek, suretlerin bir kısmını diğerine aktarmaktadır. Bu yansımalar ruhun uyku halinde iken duyusal ilgilerden kurtulmasıyla sağlanmaktadır. Bunun için ruhun dünyevi şehvetlerden arınmış olması gerekir. Aksi halde melekût kapıları o kimseye kapalı kalacaktır. Ölümde ise (İbn Sînâ’da olduğu gibi) ruh, hakikatleri apaçık görebilecektir.<sup>174</sup> Ruhunu bu şekilde arındıran kimselere melâike ve nebilerin ruhlarının görüneceğini söyleyen Gazâlî, öyle anlaşılıyor ki, bununla daha genel olan mistik tecrübeyi kastetmektedir.<sup>175</sup> Nebilerin tüm bilgilerinin bu kudsî yetiye dayandığını belirten Gazâlî’ye göre, velayet de nübüvvetin devamı olduğundan, velilerin

<sup>171</sup> *İktisar*’taki görüşleri için bkz. s. 84–85, 89.

<sup>172</sup> “*Faysalü’-Tefrika*”, *Mecmuatü’r-Resâil*, s. 79–80.

<sup>173</sup> “*Kimyâ-i Saadet*”, *Mecmuatü’r-Resâil*, s. 135.

<sup>174</sup> “*Kimyâ-i Saadet*”, a.y.

<sup>175</sup> A.g.e., s. 136-137.

bilgileri de vasıtasız olup, Allah'tandır. Daha da önemlisi bu sadece nebi veya velilere has olmayıp, insana ait bir yetidir. Ancak insanların çoğu bunu şehvet ve isyanla işlevsiz hale getirmektedir.<sup>176</sup> “*Hakikat-ı Nübüvve*” adlı eserinde “*Kimyâ-i Saadet*”te tarif ettiği kudsi yetiyi “nübüvvet yetisi” olarak açıklığa kavuşturmuştur. Burada nübüvvetin gerçekliği, insanın aklî melekesini aşan en gelişkin yetiyle açıklanır. Bu yeti aklın göremediği, erişemediği hakikatleri görmektedir: “Algı temyiz gücünden men edildiği gibi, akıl da gaybî olan, geleceği görme gibi bilgilere ulaşmaktan men edilmiştir.”<sup>177</sup> Bundan “nebevi idrak aşaması” olarak bahseden Gazâlî’ye göre, bunu tecrübe etmeyenlerin –renk körü bir kimse gibi- inkâr etmeleri de normal karşılanmalıdır. Bununla birlikte rüya peygamberlik özelliğinin (hassa) herkese açık bir kapısıdır. Zira “peygamberlik özelliğinin bir örneği uykudur.”<sup>178</sup> Rüyada kişi ya açık veya sembolik (misalî) yolla, olacak şeyleri idrâk etmektedir. Aynı zamanda “zevk” olarak tanımladığı nebevi yetinin mistik tecrübeyle keşfedilebileceğini savunan Gazâlî, nübüvvetin hakikatını keşfetmenin tek yolu olarak da tasavvufu görmektedir. Bu konuda şunu söyler: “Nebide, sende örneği bulunmuyorsa, asla anlayamayacağın bir hasiyet bulunmaktadır. Bu da ancak tasavvuf ilkeleriyle elde edilir.”<sup>179</sup>

Gazâlî, *el-Ma’rifetü’l Aklîyye*’de Kur’an’ın yaratılmış olduğunu savunmayı küfür ve zındıklıkla itham edecek düzeyde katı bir kelâmcı görüntüsü çizmektedir. Bu eserde Gazâlî’yi genel olarak felsefî, mistik ve kelâmî görüşlerin kesiştiği bir noktada görmek mümkündür. Aynı eserinde özellikle vahyin sözel boyutuyla ilgili farklı bir yaklaşım sergilediği de görülmektedir. Burada, vahyin sözel boyutunu, nebinin içsel tecrübesiyle ilişkilendirilebilecek ifadeler kullanmaktadır. Allah’ın peygambere Kur’an’ı öğretmekle ilgili sözleri şöyledir: “Allah ona Kur’anı öğretti ve *anlamalarını da onun kalbine yazdı*, sonra onu Cibril’in vasıtasıyla kendisine vahyetti ve ona ümmetinin ve ashabının bilmesi ve işitmesi için kendi diliyle açıklamasını emretti.”<sup>180</sup> Gazâlî, Eş’arilerin görüşlerini de oldukça yorumlanmış bir şekilde şöyle özetlemektedir:

---

<sup>176</sup> A.g.e., s. 138.

<sup>177</sup> “*Hakikâti’n-Nübüvve*”, *Mecmuatü’r-Resâil*, s. 60.

<sup>178</sup> A.g.e., s. 67.

<sup>179</sup> Bkz., A.g.e., a.y.

<sup>180</sup> A.g.e., s. 103/trc. 66.

O'nun kelâmı, özünün vasfıdır ve vasıf hiçbir şekilde ve hiçbir vakit vasıflanandan ayrılmaz. Allah konuşmak istediği zaman konuşmasının anlamlarını peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve *Ruhü'l-Kuds* vasıtasıyla vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki Şâri [peygamber], kendi diliyle Allah'ın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyanı ile ondan söz etsin. Buna örnek olmak üzere Yüce Allah buyurdu ki: "Açık ve anlaşılır Arapça bir dille uyarıcılardan olman için senin kalbine onu Güvenilir Ruh indirdi." (26. Şûarâ, 193–194.) Harfler Allah'ın konuşmasına, peygamberin ibaresi sırasında karışır. Böylece harfler sonradan olmuş bir alet, konuşma da kadim bir sıfat olur. Harfler yok olduğu zaman kadim sıfat onların yok oluşuyla yok olmaz. Bu görüş, Şafîilerden bir grubun görüşüdür ve onlar Eş'arilerdir.<sup>181</sup>

Vahyin keyfiyeti noktasında filozof ve kelâmcılardan zaman zaman farklı şeyler söyleyen belki de bu iki grup arasında orta bir yol çizen düşünürlerden biri İbn Haldun'dur. İbn Haldun, peygamberleri Allah'ın kulları arasında seçtiği, kelâmıyla onurlandırdığı ve kendisiyle kulları arasında aracı kıldığı seçkin kimseler şeklinde tarif ederken, klasik İslâm düşüncesindeki nübüvvet yaklaşımını özetlemektedir.<sup>182</sup> Varlık hiyerarşisini (tekâmül nazariyesi doğrultusunda) açıklayan İbn Haldun, en üst aşama olan insanda da cisim, duyu, hayal, akıl gibi yetiler hiyerarşisini aşağıdan yukarıya doğru sıraladıktan sonra peygamberliği (Gazâlî'de olduğu gibi) velayetin bir üst sınırıyla açıklar. Sonrasında Allah'ın elçileri hakkında şunları söyler:

Beşeriyetin cismanî boyutundan sıyrılan bir fitrata sahip bir sınıf da vardır ki, bunlar beşeriyetin tüm cismaniyetinden sıyrılıp, bilfiil melekleşmek için her hangi bir anda en yüce ufukta ruhaniyetleriyle melekliğe yükselirler. Bir anda onlara *Mele-i Ala'nın* görüntüleri hâsıl olur ve *kelâm-ı nefsinin* ilâhî hitabını işitirler. Bunlar Allah'ın selamı üzerlerine olsun, Allah'ın peygamberleridirler. Allah onları o anda beşeriyetten soyutlar. (insilah). İşte o vahiy halidir. Bu, Allah'ın onları yarattığı bir halet ve o şekil üzere şekillendirdiği bir karakterdir (cibilliyet). ... Onlar, Allah dilediği zaman beşeriyetlerinden soyutlanıp bu yüce âlemleri temaşa edip, kavrayabilirler.<sup>183</sup>

Bu ifadelerle İbn Haldun'un, Tanrı'dan insana iletişiminin nasıl sağlanabileceği noktasına dikkat çektiği görülmektedir. Tanrı ile insan arasında, herhangi iki insan arasındaki gibi bir diyalog veya hitaptan bahsedilmeyeceğine göre, en azından iletişimsel/epistemik düzeyde mesafeyi kaldıracak veya yakınlaştıracak bazı vasıtaların

<sup>181</sup> Gazâlî, *el-Ma'rîfetü'l Akliye*, s. 110/trc. s. 72–73.

<sup>182</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 91.

<sup>183</sup> *Mukaddime*, s. 98. Daha geniş açıklama için bkz., s. 95–98.

varlığı söz konusu olabilir. İbn Haldun bu imkânı peygamberin en azından vahiy alma aşamasında, beşeri sınırları aşarak bir tür ‘melek’lik düzeyine çıkmasıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Vahyin gerçekleşmesi için ontolojik mesafe gereği, ya insanın ya da vahyin aracıları olan meleklerin belli bir düzeyde boyut değiştirmesi gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bu ya meleğin insan düzeyine inmesi veya insanın melek düzeyine çıkması, diğer bir ifadeyle melekleşmesiyle mümkün olabilir. Hadis literatüründe vahyin her iki yolla da gerçekleştiğine dair rivayetler mevcuttur.<sup>184</sup> Kelime, insanlar arası iletişimde zihinlerin birbiriyle temas kurmalarına aracılık ettiği gibi, Tanrı ile insan arasında belli düzeyde bir iletişimin olması için bazı aracılardan varlığı anlaşılabilir olmalıdır. Bu noktada melekleri anlam iletimini sağlayan birer aracı olarak görmekte bir sakınca görünmemektedir. İbn Haldun’un insanın ulaşabileceği en üst manevi olgunluğa erişmesiyle bunun mümkün olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. O’nun açıklamalarında bunun imkânı, insanın bir yönüyle maddi, diğer yönüyle ruhsal bir varlık olmasıyla ilişkili olduğu da görülmektedir. İnsanlardan ruhanî melekelerini geliştirenler, melekî ve ruhanî âlemlere bir anda sıçrama yapabilmektedirler. Bu yönüyle bakıldığında filozoflarda ve Gazâlî’de de kısmen görüldüğü gibi, böyle bir manevi gelişim velayet ve kehanet için de söz konusu olabilir. Ancak nübüvvetin kendine has bazı özellikleri, onu diğer mistik vb. tecrübelerden ayırmaktadır.<sup>185</sup>

İbn Haldun da rüyayı nübüvvetin önemli bir vasıtası olarak görmektedir. Rüya, ruhun bedenle ilişkisinin zayıflamasıyla, insanın ruhanî (melekûtî) âlemle ilişkiye geçmesine imkân tanıyan bir yoldur. Uyku ve rüyada iç ve dış algılar meşguliyetlerinden sıyrılarak, gaybî bilgileri mütehayyileye sunmakta, mütehayyile de bunları ya olduğu gibi veya benzer (taklit) kalıplarla aktarmaktadır.<sup>186</sup> İbn Haldun’a göre rüya tüm insanlarda ortak bir meleke olduğu halde, peygamberlerin rüyaları onlara has bir istidatla ilgilidir.<sup>187</sup>

İbn Haldun’un nübüvvetle ilgili, filozoflarda ve Gazâlî’de fazla öne çıkmayan bazı noktalara dikkat çektiği de görülmektedir. Bu açıklamalar daha çok peygamberin

---

<sup>184</sup> Bkz. Ebu Zeyd, a.g.e., s. 71-74.

<sup>185</sup> *Mukaddime*, s. 97, 100.

<sup>186</sup> *Mukaddime*, s. 102, 104.

<sup>187</sup> A.g.e., s. 103.

vahiy alma anı ve alış keyfiyetiyle ilgilidir. Peygamber bir insan olduğuna göre, vahiy anı dışında olağanüstü niteliklere sahip olması gerekli görünmemektedir. İbn Haldun şunları söyler: “Peygamberlere gelince o [yeti] beşeriyetten sıyrılıp, en yüce ruhanilik olan tam melek oluşa yükselmektir. Bu yetenek vahiy durumlarında tekrarlanır.”<sup>188</sup> İbn Haldun’un bu ifadelerinden şu iki sonuca ulaşmak mümkündür: insan ancak melekler gibi maddî ve algısal durumları aşmakla engelsiz/doğrudan vahiy alma kapasitesine erişebilir. Ancak bu manevi yükseliş insanın tanrılaşması sonucunu doğurmamaktadır. “Melek”leşme ifadesiyle bu sınıra işaret ettiği anlaşılmaktadır. Vurgulanan ikinci nokta söz konusu epistemik erişimin sağlanmasından, yani vahyin inzalinden sonra bu boyut farklılığın ortadan kalkması ve peygamberin beşeriyet boyutuna geri dönmesidir. “Bu yetenek vahiy durumlarında tekrarlanır” ibaresi bu tür bir yoruma açık görünmektedir. İbn Haldun, söz konusu *erişimin mahiyetine* de değinmektedir. Meleklik boyutuna geçmesi olarak tanımladığı zihinsel gelişim aşamasında peygamber, yaptığı bilişsel sıçramayla metafizik hakikatleri adeta anında alıp kavramaktadır. Böylece beşeriyet boyutuna döndüğünde olduğu gibi kendisine ilkâ edilen (manaları ve sözleri) anlamış olmaktadır. İbn Haldun bu sezgisel erişimin göz açıp kapayıncaya kadar anlık bir zamanda gerçekleştiğini belirtir. Hatta ona göre, buna zamansal bile demek fazla gelebilir çünkü “bu anda zaman yoktur” ve nebi hepsini bir anda kavramaktadır. Nitekim ona göre vahyin kelime anlamlarından birinin *hızlılık* ve *sürat* olması da bu yorumla uyumludur.<sup>189</sup> Nebevi tecrübe, Tanrı ile insan arasındaki özel bir iletişimle ilgili olduğundan, peygamberle birlikte olanlar, İbn Haldun’a göre;

Sanki bir perde veya duvarla kaybolmaktadır. Bu tamamen ruhanî bir melek buluşmanın verdiği kendinden geçiş (istiğrak) halidir. Bu insan kavrayışının ötesinde bir aşama olup, daha sonra beşeriyet düzeyine iner. Bu da ‘ya kelâmi bir sesi işitme veya onu anlama yoluyla yahut [meleğin] ona bir şahıs suretinde görünmesi ve Allah’tan getirdiklerini ona bildirmesi şeklindedir. Sonra da bu durumdan kurtulup, kendisine ilkâ olunanları kavramış olur.<sup>190</sup>

Bu manevi dönüşüm esnasında doğal olarak, peygamber vahiy tecrübesinin zorluk ve sıkıntılara da maruz kalmaktadır. Hadis literatüründe peygamberin vahiy alırken zil

<sup>188</sup> A.g.e., s. 102.

<sup>189</sup> Bkz. a.g.e., s. 98.

<sup>190</sup> A.g.e., s. 92.

sesi gibi bir ses işitmesi veya meleği görme tecrübesiyle bunların ona oldukça ağır geldiği anlatılmaktadır.<sup>191</sup>

Son olarak, vahyin en üst düzeyi olarak alınabilecek, Wolterstorff'un da Tanrı'nın "ben" diye hitap ettiği yönüne dikkat çektiği, "Doğrudan hitap" düzeyini özetle ele almaya çalışacağız. "doğrudan hitap", en az iki kişi arasında geçen; konuşanın kendisine "ben" olarak referansta bulunduğu, muhataba da "sen" diye hitap ettiği, aktarımsal ve *dolaylı olmayan* hitap çeşidi olarak tanımlanabilir. Doğrudanlık sınırlamasıyla kastettiğimiz, kelâmın, (melek gibi) aracı olmadan hitap edilmesi değil, *sözün muhataba doğrudan hitap eden* bir gramatik forma sahip olmasıdır. Bu tür bir hitap söz gelimi elektronik posta yoluyla olabileceği gibi, yazılı bir mektupla da yapılabilir. Önemli olan hitabın ikinci veya üçüncü bir kimse aracılığıyla değil, doğrudan konuşandan dinleyen(ler)e yapılmasıdır. Dolaylı olanda "konuşan" başkasının kendisine söylediği bir sözü aktarmaktadır. Söz gelimi, Ahmet'in, "Bana kitabı verir misin?" sözü, normal şartlarda kendi kendisine yaptığı bir talep olamaz. Aksine, örneğin arkadaşı Veli'ye yönelttiği bir talep örneği olmalıdır. Veli'nin bunu Osman'a haber vermesi (aktarımsal ifade) durumunda talebin şekli şöyle olacaktır: "Ahmet benden kendisine kitabı vermeme istedi." Burada talep şeklinin oldukça değiştiği görülmektedir. Wolterstorff'un söz konusu ettiği gibi, bu tür aktarımsal ifadelerle de sözün içeriği olan talep korunabilir. Bu talebin Veli'den Ahmet'e yönelik olduğu ve "kitabı kendisine verme" kastını içerdiği anlaşılabilir. Ancak açıktır ki hitap şekline göre, talebin şekilleri ve buna bağlı olarak da söyleyen ve dinleyenin pozisyonları oldukça değişmektedir. Sözün gücü, bağlayıcılık düzeyi ve etkisi de buna bağlı olarak değişmektedir. İfade biçimleri ile ilgili şu iki örneğe de bakalım; "De ki: beklenen misafir geldi!" şeklindeki bir cümlede, konuşan bunu aynı zamanda başkasına iletmek üzere söylemektedir. Muhatap da sözü doğrudan ya işitmekte veya (mesajı okuma gibi) söyleneni kavramaktadır. Öbür taraftan "de ki: ..." hitabı zorunlu olarak söylenen sözün muhatapta son bulmadığını da göstermektedir. Muhatap kendi kendisine "de ki: ..." diye hitap etmeyeceği gibi, konuşan da sadece karşısındakinden yapmasını istediği bir şeyi için "de ki: ..." diye talepte kullanmayacaktır.

---

<sup>191</sup> A.g.e., s. 92.

Kutsal kitaplarda Tanrı'nın seçtiği peygamberlere ve onların vasıtasıyla diğer insanlara doğrudan hitap ettiği görülmektedir. Doğrudan hitap örnekleri açısından Tevrat, İncil ve Kur'an'ın kısa bir karşılaştırmasını yapmak bu açıdan konunun anlaşılmasına yardımcı olabilir. Yeni Ahit'te doğrudan hitap örneğine nerdeyse rastlanmamaktadır. İsa'nın ölümünü müteakip birkaç on yıl sonra yazılmaya başlandığı göz önünde bulundurulduğunda, Yeni Ahit'in doğrudan hitap olması beklenemez. Nitekim daha önce değinildi gibi, Hıristiyanlar da böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Eski Ahit'in de genelde "peygamber vahyi"nin örneklerinden oluştuğu görülmektedir. "Peygamber vahyi" bir peygamberin "Tanrı buyurdu" veya "Tanrı bana dedi" şeklinde, ikinci kişi diliyle, Tanrı'nın (anlam olarak) bildirdiği vahyi iletmesi şeklinde tanımlanabilir.<sup>192</sup> Tekvin kitabı başta olmak üzere, Tevrat'ın hemen her bölümünde "peygamber vahyi"nin örneklerine sıklıkla rastlanmaktadır.

Hız. Hz. Musa'nın Firavun'a karşı verdiği mücadele ve İsrail Oğulları'nın Mısır'dan çıkarılışını anlatan Çıkış Kitabında ise, *doğrudan hitap* örneklerini görmek mümkündür. Çıkış Bab 3'te Allah'ın Hz. Musa ile konuşması şöyle anlatılmaktadır:

Ve Rabbin meleği bir çalı ortasında ateş alevinde ona göründü ve gördü ve işte, çalı ateşle yanıyor ve çalı tükenmiyordu. (2) ve Musa dedi: Şimdi döneyim ve bu büyük manzarayı göreyim, çalı niçin yanıp tükenmiyor. (3) Ve görmek için döndüğünü Rab görünce, Allah ona çalının ortasından çağırıp dedi: Musa! Musa! Ve O: işte "ben", dedi. (4). Ve dedi: Buraya yaklaşma; çarıkları ayaklarından çıkar, çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır. (5). Ve dedi: Ben babanın Allah'ı, İbrahim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı ve Yabukub'un Allah'yım. (6).

Bununla birlikte, genelde pasaj başlıklarında "ve Rab dedi..." veya "Rab Allah Musa'ya dedi..." şeklinde başlamaları kısmî bir dolaylılık üslubüne dönüşmektedir.<sup>193</sup>

<sup>192</sup> Bu tanımları Wolterstorff'un "peygamber vahyi" tanımından esinlenerek yaptım.

<sup>193</sup> Eski Ahit'in Yeşu kitabında da bazı yerlerde "ve Allah Yeşu'ya dedi..." , "Rab Yeşu'ya dedi..." şeklindeki hitap örneklerine rastlamak mümkündür. Yeşu'dan sonraki Hâkimler, Rut, Birinci Samuel, Birinci Krallıklar, II. Krallıklar, Birinci Tarihler, II. Tarihler, Ezra, Nehemya ve Ester kitaplarında nerdeyse "Rab dedi" şeklindeki hitaplara rastlanmamaktadır. (Bkz. 521–605) Bu eserler daha çok birer tarih ve siyer anlatımı örnekliklerini oluşturmaktadır. Eyüp, Mezmurlar, Süleyman Meseleri ile Naşideler Neşidesi kitapları da çoğunlukla dua, yalvarış, mersiyeler, medhiyeler ve öğütlerden oluşmaktadır. (Bkz. s. 506–666.) Bunları takip eden İşaya, Yeremya ve Hezekiel kitapları ise peygamber vahyinin hitap örnekleriyle doludur. Bu kitaplarda onlarca yerde "Rab dedi, İsrail'in Rabbi dedi", "Rab bana dedi", "Rab İşa'ya söyledi", "Rab Allah Yeremya'ya dedi" vb hitap örneklerini görmek mümkündür. (Bkz. s. 667–

Tesniye Kitabı'nın 9, 11, 16, 20, 21, 25, 26, 28, 30. bablarda olduğu gibi, büyük bir kısmı Tanrı'nın doğrudan hitabıyla başlayan ve içeriği çoğunlukla ilâhî talimatlardan oluşan vahiy örneğini oluşturmaktadır. Ancak bazen babların içinde, öncesinde veya sonrasında Hz. Musa'nın anlatımları gibi "Rab böyle buyuruyor" şeklindeki aktarımsal anlatımlara da rastlamak mümkün olduğundan bu hitapların ne kadarının doğrudan hitap konusu olduğu ayrı bir araştırma konusu olabilir.

Kur'an açısından 'doğrudan hitab'a bakıldığında, Kur'an'daki hitapların çoğunluğunun doğrudan ifadelerle başladığını görmek mümkündür. Söz gelimi yaklaşık olarak 370 defa peygambere doğrudan "de ki: ..." hitabının kullanıldığı görülmektedir. Peygambere doğrudan "sen" diye hitap eden onlarca ayet olduğu gibi, Allah "ben" veya "biz" zamiriyle de kendisine doğrudan referansta bulunmaktadır. Bunlara ek olarak örneğin, "Seni yaratan Rabbinin adıyla oku!" (96. Alâk, 1), "Emr olunduğun gibi dosdoğru ol..." (11. Hûd, 112), "...cahillerden yüz çevir!" (7. A'raf, 199) gibi, doğrudan peygamberin şahsına (dolaylı olarak da tüm inananlara veya insanlara) yapılan onlarca hitap örneğini görmek mümkündür. Şüphesiz üçüncü şahıs zamiriyle yapılan birçok hitap şekli de vardır. Nitekim Kur'an'da anlatılan kıssaların dili önemli oranda hikâye dili olup, aktarımsaldır. Kur'an'ın önemli bir kısmının ihbârî olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu kaçınılmaz bir anlatım şeklini oluşturmaktadır. Benzer şekilde, bazen insanların dua ve yalvarış ifadelerini veya kendi aralarında yaptıkları konuşmaların aktarım örneklerini de görmek mümkündür. Bu tür aktarımsal örneklerle rağmen, Kur'an'da herhangi bir şekilde peygamberin diliyle ifade edilen, dolaylı anlatım tarzına dönüştürülmüş (peygamber vahyi) hitap örneğine rastlanmamaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'da geçen söz konusu aktarım ve anlatımlar peygamberin ifadesi olarak yer almamaktadır. Hatta Kur'an'da üçüncü şahıs diliyle anlatılan kıssalarda bile sıklıkla kıssa'yı anlatıktan sonra veya anlatım esnasında "...Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir..." ifadesinde olduğu gibi hemen doğrudan hitap anlatımına geçildiği görülmektedir.<sup>194</sup> Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'da "peygamber vahyi"ne

---

837), Wolterstorff'un verdiği örneklerde olduğu gibi, -peygamber vahyinin yanında- doğrudan hitabın en iyi örneklerini ise Hoşea kitabında bulmak mümkündür. (Bkz. s. 855-861.) *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, İbranî, Kildanî ve Yunanî dilleri tercümesi, (İstanbul: 2000), eserinden yararlanılmıştır.

<sup>194</sup> Örnek olarak bkz. 3. Âl-I İmran, 12; 12. Yûsuf, 102; 11. Hûd, 49.



dayalı örnekler bulunmamaktadır. Bu anlamda Kur'an'da Allah dedi/buyurdu ifadeleri yer alsada bir aktarım örneği olarak değil, doğrudan Allah'ın kendi anlatımı olarak yer almaktadır. Peygamberin "Allah bana dedi" şeklinde aktarımsal hitap örnekleri Kur'an vahyi içinde yer almamaktadır. Bu tür hitap örnekleri ancak anlam itibarıyla Allah'tan olup, lafzın peygambere ait olduğu kabul edilen kudsî hadis örnekleri olarak kabul edilmiştir.

"De ki!" hitabı aslında doğrudan hitap için aynı zamanda bir pekiştirme ifadesidir. Bu hitap olmadan da kelâmın doğrudan hitap olduğu anlaşılabilir. Austin'in *How to Do Things with Words* eserinde detaylıca üzerinde durduğu gibi, bir anlatım biçimi başına getirilecek bazı doğrudan pekiştirme sözcükleriyle konuşanın kastını daha açık ortaya koyabilir. Örneğin, bir kimsenin çocuğuna "seni bu akşam sinemaya götüreceğim" ifadesi bir söz vermedir. Ancak, "söz veriyorum: seni bu akşam sinemaya götüreceğim" demekle bunun bir söz verme olduğu açıkça bildirilip, pekiştirilebilir. "Ayağa kalk!" bir emirdir ve gizli olarak sözün içinde (sana emrediyorum) anlamı mevcuttur. Ancak "sana emrediyorum: ayağa kalk!" demekle, bunun emir olduğunu açık bir ifade ile göstermek mümkündür. Bunlar Austin'de sözedimsel güç (*perlocutionary force*) örnekleri olarak ele alınmaktadır. Sözedimsel güç bir ifadenin hangi niyet ve amaçla söylendiğini belirtir. Austin'e göre çoğunlukla söyleme edimlerinin başlarına getirilen açık ifadelerle neyin kastedildiği anlaşılabilir. Hatta tüm edimsel anlatımlar bu yolla açık ifadeler haline getirilebilir.<sup>195</sup> Benzer şekilde, Kur'an hitabının çoğunun başına "de ki:" formunun getirilmesiyle *doğrudan* açık hitap olduğunu göstermek mümkün görünmektedir.<sup>196</sup> İbn Haldun, doğrudan hitabı Kur'an'a has olan ve Kur'an'ın biricikliğini gösteren en büyük mucizesi olarak değerlendirmektedir. İzutsu bu noktada Eski Ahit'te de bu tür hitapların olduğuna dikkat çekerek, İbn Haldun'u eleştirmektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, Kur'an'ın bütün olarak "doğrudan hitap" olarak kabul edilebileceğidir. Eski Ahit'te bazı "doğrudan hitap" örneklerinin olması Tanrı'nın tarihte başta Hz. Musa'ya olmak üzere değişik zamanlarda bu hitaba başvurduğunu

---

<sup>195</sup> Bkz., *How to Do Things with Words*, s. 67-91.

<sup>196</sup> Böyle bir çalışma her ayetin hitap şeklini ortaya koymakla yapılabileceğinden, tezimizin sınırlarını aşmaktadır. Daha önce verdiğimiz örnekler bakış açısı sunmak amacıyla gütmeğdir.

göstermektedir. Kur'an açısından bakıldığında, peygamberin lafzıyla yapılmış bir hitap örneğinin yer almaması Kur'an vahyinin bir ayrıcalığı gibi durmaktadır.

Doğrudan hitap türüne itirazlardan biri de Fazlur Rahman'dan gelmiştir. O Müsteşriklere atfedilen ve vahyin önce peygambere doğrudan Allah'tan geldiği, sonradan da bir aracı yoluyla indiği görüşünün reddedilmesi gerektiğini savunur. Bunu takip eden cümlelerde şunları söyler: "... Çünkü çok önce nazil olan (97/4) gibi ayetlerde dahi Ruh ve meleklerden bahsedilmekte; hâlbuki bununla beraber daha sonra nazil olan ayetlerde ise, Allah'ın doğrudan peygambere hitap ettiğini ima eden bir dil kullanılmaktadır."<sup>197</sup> Oysa söz konusu olan "ima" değil, peygambere açık bir şekilde yapılan doğrudan hitaptır. Böyle bir hitap şekli vahyin *Ruhû'l Emin* veya *Ruhû'l Küdus* olarak adlandırılan aracı (Cibril) vasıtasıyla indirilmesine engel değildir. Değindiğimiz gibi önemli olan kullanılan dil ve hitabın şeklidir. Bu Fazlur Rahman'ın "Allah'ın insanlarla doğrudan konuşmasını gayet açık ve kesin bir şekilde reddeden Kur'an ayetleri"nin olduğu gerçeğiyle çelişmemektedir.<sup>198</sup> Çünkü daha önce vurgulandığı gibi, "doğrudan hitap"taki "doğrudan"lık tabiriyle kastedilen vasıtasız bir şekilde Allah'la peygamber arasında (iki insan arasında olduğu gibi) gerçekleşen bir konuşma şekli değildir. Dolayısıyla Cibril gibi araçların vahyi "inzal"indeki rolleri bu doğrudanlığa aykırı olmamaktadır. "Doğrudan"lık, hitabın içeriği gibi lafzın da doğrudan "mütekellim" (Allah) tarafından belirlenmiş olup, ilk muhatap olan Peygambere söylenmiş olması şeklinde değerlendirilebilir. Burada önemli olan "sen" hitabının veya "de ki: ..." emrinin lafız ve içerik olarak peygambere yöneltmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu tür sözel bir hitap şeklinde lafızların peygamberin zihinsel ürünü veya tercihi olması da söz konusu değildir. Çünkü hitap en az iki kişi arasında gerçekleşen sözlü bir yapıdan oluşmaktadır.

Diğer taraftan "doğrudan hitap" boyutu, vahyin kelâmla özdeşleştiği bir düzey olarak da alınabilir. Diğer bir ifadeyle doğrudan hitaba dayalı bir vahyin *en üst düzeyde ilâhî kelâm* veya "kelâmullah" olarak isimlendirilmesi uygun görünmektedir. Bu anlamda Hz. Musa'nın Tevrat ve Kur'an'da anlatıldığı gibi, Allah'ın kelâmına doğrudan

---

<sup>197</sup> *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003), s. 156.

<sup>198</sup> Bkz. Aynı yer.

muhatap olmasından dolayı “*kelimullah*” olarak isimlendirmesi gibi, Kur’an da bütünüyle doğrudan hitabın örneği olarak kabul edildiğinden “*kelâmullah*” olarak isimlendirilmiştir.

Bu noktada Fârâbî ve kısmen İbn Sînâ gibi filozofların vahiy anlayışlarının “doğrudan hitap”a dayalı vahiy açıklamada yetersiz kaldıklarını söylemek mümkündür. Filozofların, vahiy Akl-ı Faal’la bir tür aklî temas olarak düşünmeleri, manevi ve entelektüel gelişimi açıklayabilir, hatta mistik, sanatsal vb. yaratıcı düşünce türlerini açıklamada da yardımcı olabilir. Fakat “sen” ve “de ki...” hitabını açıklamakta aynı şekilde başarılı olacağını söylemek zor görünmektedir. Fârâbî’nin, vahyin Akl-ı Faal’dan mütehayyile bir taşma şeklinde yorumlaması da yeterli bir açıklama olmaktan uzaktır. Zira hitap fenomeni bu tür manevi tecrübelerden farklı bir mahiyet arz etmektedir. “Doğrudan hitap”ta seçilmiş bir muhatap, “ben” diye kendisine referansta bulunan, “mütakellim” söz konusudur. Akl-ı Faal, –zaman zaman filozofların da kabul ettiği gibi- vahiy için (melek konumunda) bir aracı olarak kabul edilse de bunun filozofların düşünce sistemi içinde ne kadar tutarlı olduğu ayrı bir tartışmanın konusu olabilir.

Allah’la insan arasında farklı düzeylerde manevi irtibattan hatta iletişimden bahsedilebilir. Hatta bunların bir kısmı vahiy de olabilir, ancak doğrudan hitap olması için değindiğimiz gibi daha özel, kişiler arası bir hitabın gerçekleşmesi gerekmektedir. Örneğin, Kur’an’da “Âlemlerin Rabbi adıyla oku!” hitabı yerine peygamber başından geçen bir tecrübe olarak, “Allah bana okumamı emretti” şeklinde dolaylı bir aktarımda bulunabilirdi. Bu da bir tür vahiy olabilirdi. Oysa “Oku!” hitabı hiçbir şekilde aynı kimsenin kendi zihinsel ifadesi veya sözel anlatım biçimi olamaz. Bu tür bir hitap tamamen ikinci bir konuşan tarafından anlam ve lafız olarak yapılmış olmalıdır. Burada vahiy meleğinin harici bir gerçekliğinin olup olmadığı da ikinci derecede önem kazanmaktadır. Nitekim meleklerin fiziksel varlıklar olması zorunlu değildir. Onların bilinç sahibi olmalarının kişi tanımı altında bulunmaları için yeterli olduğu varsayıldığında, manevi kişilikler olarak peygamberin kalbine vahiy indirmeleri mümkündür.

## SONUÇ

İlâhî kelâmın mahiyetini açıklamak, bir yönüyle insan için geniş anlamda kullanılan ‘konuşma’ niteliğinin Tanrı’ya hangi düzeyde atfedilebileceğinin imkânını ortaya koyma girişimidir. Konunun bir diğer yönü de Tanrı’dan hareketle O’nun kelâm niteliğine sahip olmasının imkânı ve beşerî düzlemde bunun “ilâhî hitap” olarak nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktır.

Tanrı’nın ve insanın ontolojik farkları, ilâhî kelâmıla beşerî kelâmın mahiyetini de belirlemektedir. Tanrı’nın “zat” (kişi) olması ve bunun gereği olarak bilgi, güç, işitme, görme ve konuşma gibi niteliklere sahip olmasının, insanla aynı ontolojik statüyü paylaştığı anlamına gelmemektedir. Kelâm niteliğinin Tanrı ve insan için belli bir düzeyde eş anlamlı olarak kullanılması, kelâmın kavramsal özdeşliği benimsemekle mümkündür. Alston’un ifade ettiği gibi bu durum: “Beşeri fiillerle ilgili kavramlardan hareket edildiğinde, bunların Tanrı’nın durumuna ne kadarının [nasıl] aktarılabileceğini belirlemektir.”<sup>1</sup>

Kelâmın “anlam ifade eden söz” tanımında, “anlam”, “söz”<sup>2</sup> ve bunların arasındaki “ilişki” (delâlet) olmak üzere üç öge göze çarpmaktadır. Bu tanımda “anlam”, kelâmın *aslî* ögesini oluştururken, söz de anlamın tanınmasına ve paylaşılmasına imkân veren *araçsal* öge olmaktadır. Dilsel olan sözün, zihinsel olan anlama delalet etmesi de söz-anlam “ilişki”sini ortaya koymaktadır. Anlamın özsel öge olması konuşmanın onsoz olamayacağı anlamına gelir. Kelâmın aslî ögesi olan anlam da “mütekellim”in kasıtlarıyla şekillenmektedir. Mütekellim, doğal bir dil sistemini kullanarak, kastettiği anlamı, söz vasıtasıyla başkalarına iletmektedir. Böylece anlam, iletimin konusu olmakla paylaşılr hale gelmektedir. Bu nokta anlamın tecrübeye kapalı olan zihinsel yönünün, tecrübeye konu olması için söze olan ihtiyacını göstermektedir. Bu açıdan söz, kelâmın *dışsal* yönünü oluştururken, anlam da zihinsel yönünü oluşturmaktadır. Bu açıklama sözü doğrudan nesne yerine kullanmayıp, söz-nesne ilişkisini zihinsel ilişkilendirme

<sup>1</sup> Alston, “Divine and Human Action”, s. 258.

<sup>2</sup> “Söz”ü, giriş bölümünde değindiğimiz gibi, “lafz”ı da içerecek şekilde, daha geniş bir içerikle kullandığımız göz önünde bulundurulmalıdır.

sonucu, yani kavramlar yoluyla kurduğumuz anlamına gelmektedir. Ancak anlamın zihinsel boyutunu kabul etmek, *gerçeklik yönünü* göz ardı etmeyi gerektirmez. Anlam, söz aracılığıyla farklı zihinler tarafından paylaşılsa da bu nesnellik için yeterli ölçüt olamaz. Bu noktada anlamın nesnelliği zihinlerden ve dilsel ifadelerden bağımsız olan gerçeklikle kurulan ilişkisine bağlıdır.

Diğer taraftan dilin uzlaşım sal kuralları, anlamı belirleyen veya nesnelliği sağlayan ölçütler olmaktan çok, anlamın iletimini ve paylaşımını sağlayan faktörler olarak görülebilir. Dilsel/uzlaşım sal yön tarihsel ve toplumsal faktörlerin etkisiyle sürekli değişim ve gelişim göstermektedir. Oysa anlamın referansı gerçeklik/varlık olarak açıklandığında, dillerin ve zihinlerin belirleniminden (bu yönüyle) bağımsızdır. Aynı anlamın farklı dillerde temsil edilmesi veya farklı dillere tercüme edilebilir olması da dile indirgenemeyen nesnel boyutunu göstermektedir.

Bu açıklamalar ışığında, anlamın varlıksal/gerçeklik zihinsel ve dilsel (olgusal) boyutlarından bahsetmek mümkün olmaktadır. Anlamın bu üç boyutla olan ilişkisi de (Gazâlî'nin varlık aşamalarında gösterdiği gibi) farklı düzeylerde gerçekleşmektedir. Anlamın referansı *gerçeklik/varlık*, konuşanın kastıyla şekillenen boyutu *zihinsel*, iletim ve paylaşımını sağlayan da *dilsel* boyut olarak değerlendirilebilir. Anlamın *gerçekliği*, zihin ve dilden bağımsız varlık alanını oluşturmakla, dilsel ve zihinsel olanın referansını oluşturmaktadır. Zihinsel olan, gerçekliğe tekabül eden önermesel içerikleri (kasıtlı) özelleştirip, belirli bir anlam haline dönüştürür. *Dilsel* (olgusal) alana gelince, kavramlar aracılığıyla ilişki kurduğumuz gerçekliği sembolize eden bir *işaretler sistemi* olarak kabul edilebilir. Zihin gerçekliği temsil ederken, dil de zihinsel olanı temsil eder.

Zihinsel olan, düşünce ve inanç içerikleriyle tanımlandığında, söz konusu içeriklerin iletilebilmeleri, önermesel olma imkânına bağlı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, konuşan öznenin dili kullanma imkânı, düşüncesinin/bilgisinin önermesel olana dönüşmesiyle mümkün olmaktadır. Düşüncenin kavramsal/önermesel olana ayrışma imkânı, mütekellimin *kasıtlarıyla şekillenen* anlamın, dilsel bir formda tecrübenin konusu olmasını sağlamaktadır. Bunu kelâmın bir tür tanım olarak kabul edersek, şu noktalar da göz önünde bulundurulabilir: (i) Ses, harf gibi, gerçekte fiziksel olan öğelere anlam katarak, onları iletişimin aktif unsurları haline getiren, “mütekellim”in onlara

eşlik eden kasıt ve niyet türünden zihinsel tutumlarıdır. (ii) Düşüncenin önermesel olana dönüşme imkânı, bütün cümle örneklerinin önerme ifade eden bildirimsel formda olmasını zorunlu kılmaz. Talep, soru, rica, emir vb. konuşma edimlerinin büyük bir kısmı doğru ve yanlışa konu olan bildirim (haber) formunda değildir.

Anlama ilişkin semantik-epistemolojik açıklamalar, ilâhî kelâmın anlaşılmasında kuramsal bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir. Ancak ilâhî kelâmın mahiyetini sadece beşeri kelâmın mahiyetinden hareketle açıklamak yeterli bir açıklama getirmekten uzak olacaktır. İlâhî kelâm söz konusu olduğunda, onun mahiyetini belirleyen temel faktör, Tanrı'nın ontolojik statüsü olacaktır. Bu noktada Tanrı ile insanın ontolojik farkları ilâhî kelâmıla beşerî kelâmın farklarını da ortaya koyacaktır.

İlâhî kelâmın dayanağı Tanrı'nın diğer yetkin sıfatlarıdır. Söz gelimi, insanın ebedi mutluluğuyla ilgili söz vermek, bu sözün referansını oluşturan mutlak bir bilginin yanında, sözünü yerine getirecek mutlak bir gücün ve iradenin varlığıyla açıklanabilir. Bu durumda Tanrı'nın “mütekellim” olmasının zorunlu ön koşulu, mahiyeti gereği, mutlak anlamda bilgi, kudret ve irade sahibi olmasıdır. Ancak bu ön koşulun varlığı Tanrı'nın insana hitap etmesi sonucunu zorunlu kılmaz. Bu anlamda Tanrı'nın insana hitap etmesi *zorunlu* olarak “kelâm sıfatı”na sahip olmasını gerektirirken, bu hitabın bilfiil gerçekleşmesi *olumsal* bir durumdur.

*İlâhî kelâm* için “ilâhî bilginin önermesel formda, beşeri bir dilde tezahürü” şeklindeki bir tanımdan hareket edildiğinde, ilâhî kelâmın mahiyeti ilâhî bilgi'den bağımsız düşünülemez. Bu noktada ilâhî bilgidен basit, sezgisel ve zatî olarak bahsetmek mümkün olmakla birlikte, yaratma ve kelâm söz konusu olduğunda kavramsal ayırma imkân tanınması kaçınılmaz görünmektedir. Varlıkların tikel bilgisine sahip olmadan yaratma söz konusu olmayacağı gibi, bilginin sözel olarak aktarılması için de ilâhî iradenin yöneleceği *önermesel (bilgi) içeriğin* imkânından bahsedilmelidir. Bu durumda “ilâhî bilginin önermesel olana dönüşümü ve bu içeriğe ilâhî iradenin/kastın yönelimi” *ilâhî kelâmın mahiyetini* belirlemektedir.

İlâhî kelâmın beşerî düzlemde gerçekleşmesi “ilâhî hitap” veya “ilâhî söz” olarak adlandırılabilir. İlâhî hitapta, ilâhî iradenin, tarihin belli bir kesitinde belli bir muhataba, anlaşılır beşeri bir dil vasıtasıyla yönelmesi söz konusudur. Bu yönüyle “ilâhî hitap”ın

önemli bazı sonuçları ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın "zat" olmasına bağlı olarak, ilâhî hitabın içeriğini belirleyen ilâhî kasıtlardır. Dolayısıyla ilâhî hitabı başlatan her zaman ve sadece Tanrı olmakta ve hitabın tümünde O'nun kasıtları belirleyici olmaktadır. Bu noktada Tanrı'nın dilediği tarihsel bir dönemde iradesini kelâmıyla ortaya koyması mümkündür.

Diğer yandan kelâm, önermeselliğinden dolayı, mütakellimin kasıtlarını açık bir yolla ifade etmesini mümkün kılar. Kasıtlılık failin tüm bilinçli eylemlerinin merkezinde yer almakla birlikte, kelâm bazı özellikleriyle diğer kasıtlı fiillerden ayrılmaktadır. Bunların başında yapılan fiilin kavramsal içeriğinin sözel bir formda dile getirilmesi gelmektedir. Bir diğer fark, sözün (veya başka bir eylemin) arkasındaki *niyetin açıkça* ifade edilebilmesidir. Bu durum benzer şekilde ilâhî kelâm için de geçerlidir. Tanrı'nın evrendeki sonsuz fiillerinin kasıtlı olduğu farklı rasyonel gerekçelerle açıklanabilir. Ancak ilâhî kasıtların açıkça ortaya konması, kelâmla mümkün olmaktadır. Bu yönüyle, ilahî iradenin sözel formda insanlar tarafından (daha doğrudan) anlaşılmasına imkân tanımaktadır. Bu ilâhî hitabın (vahyin) önemli gerekçelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu gerekçe, insanların Tanrı'ya karşı mezarlerinin ortadan kaldırılması sonucunu doğurmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın, aklın yanında "vahyi" de ilâhî kasıtları bildirmede uygun bir yol olarak seçtiği söylenebilir.

Kelâmın merkezinde konuşanın kasıtlarının yer almasının bir diğer sonucu, konuşmanın aslî ögesi olan "anlam"ı bilgiden ayırarak, belirgin hale getirmesidir. Gazâlici anlamda bilgi, "gerçekliğin zihinsel bir temsili" olarak kabul edildiğinde, "anlam", zihinsel temsile konuşan öznenin kendi kastını yüklemesiyle belli bir yön vermektedir.

İlâhî kelâm, ilâhî kasıtların (önermesel formda) ilâhî bilgiye yönelimi olarak tanımlandığında, ilâhî kelâmın nihaî referansı yine ilâhî bilginin kendisi olmaktadır. Bu noktada ilâhî bilgi için beşerî bilgide olduğu gibi bir anlam-referans ayırımı düşünülemez. Beşeri bilgide anlamın zihinden bağımsız olarak referansta bulunduğu bir gerçeklik/varlık alanı söz konusudur. Oysa ilâhî bilginin tüm varlığın kaynağı olduğu ve varlığı öncelediği düşünüldüğünde, ilâhî kelâmın referansının Tanrı'nın bilgisi dışında bir varlık düzlemi olması zorunlu değildir.

Bilgi Tanrı'nın özsel bir niteliği olduğundan, zâtı gibi, ezeli, zorunlu ve değişmez olmalıdır. Bununla birlikte Tanrı, değişen zamansal varlık düzleminde bilgisi gücü ve iradesiyle fiillerde bulunmaktadır. Bu, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları ezeli ve değişmez (kendisiyle özdeş) olarak kaldığı halde, fiillerinin ve bunların etkilerinin zaman-mekân düzleminde ortaya çıkmasının mümkün olması anlamına gelir. Bu noktada, ilâhî bilgiye referansla açıklanan ilâhî kelâm ezeli ve değişmez olmasına karşın, onun zamansal bir düzlemde (sözel formda) tezahürü, ilâhî yaratmanın zamanda gerçekleşen etkilerine benzetilebilir. İlâhî bilgi veya kelâmın etkilerinin zamansal ve değişken olmaları ilâhî bilgi veya kelâmın da zamansal ve değişime açık olmasını zorunlu kılmaz. Bu noktada Tanrı'nın verdiği hükümlerin değişmesi bilgisinin değiştiği şeklindeki bir yorumu haklı çıkarmak için yeterli değildir. Tanrı'nın mümkün ve değişen bir dünyaya uygun, kontenjan hükümler vermesi ve gerektiğinde bunu ezeli bilgisine dayalı olarak değiştirmesi, klasik teizmin Tanrı tasavvuru açısından imkânsız görünmemektedir. Nitekim değişim, zamansal, beşeri bir düzlem için geçerli olduğundan, Tanrı'nın verdiği hükümler de böyle bir düzlemi bağlamaktadır. Değişimi gerçekleştirenin değişen olması zorunlu değildir. Tanrı'nın hükümlerini değiştirmesi, beşeri ihtiyaç ve şartlar doğrultusunda, hikmet gereği olarak düşünülebileceği gibi, O'nun özgür fail olmasının bir gereği olarak da değerlendirilebilir.

İlâhî kelâmın beşeri düzlemde gerçekleşmesi aynı zamanda mucizevî bir mahiyet arz etmektedir. İlâhî kelâmın gerçekleştiği bu mucizevî yol, “vahiy” olarak tanımlanmaktadır. Tanrı'nın, insanlara farklı yollarla ve farklı düzeylerde vahyetmesinin imkânsız olmadığı düşünüldüğünde, vahyin Tanrı'nın kelâmını başka insanlara bildirmekle görevli ve “peygamber” olarak isimlendirilen seçilmiş bir sınıf için geçerli olduğu söylenebilir. Bu vahiy türü genelde *önermesel/sözel vahiy* olarak adlandırılmaktadır.

Bu noktada Hıristiyanlık'ta, özellikle yirminci yüzyılın başlarıyla birlikte güç kazanan ve vahyi Tanrı'nın kendisini (İsa'da) ifşa etmesi/vahyetmesi temeline dayandıran “kişi merkezli vahiy” anlayışı, teistik gelenekteki “önermesel vahiy” anlayışından bir sapma olarak değerlendirilebilir. “Anlam” ve “anlama”nın imkânı önermesel içeriklerle açıklandığında, “kişi” nin veya ilgili olayların vahiy olarak kabul



edilmesinin anlam iletimi için uygun bir yol olduğunu söylemek yeterince tartışmalı görünmektedir.

Farklı vahiy (sözlü, sözsüz vb.) türleri göz önünde bulundurulduğunda, bunlardan “doğrudan hitap” a dayanan vahyin ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Bu ayrıcalığa bağlı olarak, Tanrı kendisine “ben” olarak referansta bulunmakta, muhatabına da “sen” diye hitap etmektedir. Vahyin sadece anlam olarak gönderilmesinin mümkün olduğu düşünüldüğünde, peygamberin vahyin sözel formuna hiçbir şekilde müdahale etmemesi “doğrudan vahy” in belirgin özelliklerinin başında gelmektedir. Bu vahiy türünde “anlam” ve “lafız”, Tanrı tarafından belirlenmekte, Peygamber de buna herhangi bir müdahalede bulunmaksızın başkalarına aktarmaktadır. Tevrat’ ta “doğrudan hitap” örneklerine rastlansa da Kur’an vahyinde bu daha belirgin bir özellik arz ederek, adeta Kur’an vahyinin mahiyetini oluşturmaktadır.

Bu genel değerlendirmelerle birlikte ulaştığımız bazı sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

- i. Kelâmın gerçekçi/varlıksal, zihinsel ve dilsel aşama ve boyutları söz konusudur. Dilsel ve zihinsel olan ancak varlığa referansla açıklanabilir.
- ii. Kelâmın özelleşmesi ve söze dönüşmesinde konuşanın kastı belirleyici bir etkidir. Bu durumda “*anlam*, belli bir gerçekliğe referansla açıklanan, öznenin kasıtlarıyla şekillenen ve dilsel sembollerle temsil edilip iletilebilen bilgi içeriği” olarak tanımlanabilir.
- iii. Böyle bir tanıma ulaşmada Ehl-i Sünnet’ in yaptığı kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lâfzî ayırımlarının yanında, Locke’ un ve Grice’ ın zihinsel ve kasıtlılık temelinde anlamı açıklama kuramlarının etkileri olmakla birlikte, ulaştığımız sonuçlar bu yaklaşımların herhangi biriyle tek başına açıklanamaz. Frege’ ci anlam gerçekçiliğini veya referansçı anlam kuramlarının tamamlayıcı yönlerini göz önünde bulundurarak, anlam hakkında daha kuşatıcı sonuçlara ulaşmaya çalıştık.
- iv. Kelâmın imkân ve mahiyetine ilişkin bu üç sonuç, ilâhi kelâmın mahiyetini açıklamada önemli bir kuramsal çerçeve sunmakla birlikte, Tanrı’ nın mahiyeti ve sıfatlarının ontolojik statüsü ilâhî kelâmın mahiyetini, dolayısıyla beşerî kelâmdan ayırıcı özelliklerini ortaya koymada belirleyici faktördür.

- v. Tanrı'nın zat olması, "mütakellim" olmasının zorunlu önkoşulu olmakla birlikte bu, Tanrı'nın insana hitap etmesi sonucunu doğurmaz.
- vi. İlâhî kelâmın nihaî referansı ilâhî bilgidir. Bununla birlikte, ilâhî kelâmın özsel niteliği olan "anlam" bilgiyle özdeşleştirilemez.
- vii. Tanrı'nın zamansal düzlemde zaman, mekân, kişi endeksli ifadelerle hitap etmesi, ilâhî bilginin sadece tümel değil, aynı zamanda tikel olmasını gerektirir. İlâhî bilginin zâtî, sezgisel ve basitliğinden bahsedilse de kelâmın konusu olması önermesel olana dönüşmesiyle mümkündür.
- viii. İlâhî kelâm, ilâhî iradenin, ilâhî bilgiye yönelimiyle açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle, ilâhî bilginin hitabın konusu olması, (ilâhî iradeye bağlı olarak) ilâhî kasıtların, belli bir bilgi içeriğine yönelmesi şeklinde anlaşılabilir.
- ix. "İlâhî kelâm", ilâhî iradenin (kastın) zamansal-beşerî düzlemde tezahürüdür. Bu aşama "ilâhî söz" veya "ilâhî hitap" olarak adlandırılabilir.
- x. Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği kelâm-ı nefî teorisi ilâhî kelâmın mahiyetini açıklamak için önemli bir metafizik arkaplanı sunmaktadır. Kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lâfzî ayırımları paralelinde yapılan semantik ve epistemolojik açıklamaların, konunun anlaşılmasında önemli açılımlar sağladığı görülmektedir. Mu'tezile ekolünün anlamı dilsel boyutuyla açıklama çabaları da ilâhî kelâmın beşerî düzlemde gerçekleşen yönünü anlamada önemli açıklamalar sunmaktadır. Her iki ekolün, sorunun farklı yönlerini öne çıkararak geliştirdikleri yaklaşımlar birbirini tamamlayıcı görünmektedir.

## KAYNAKÇA

### ANA KAYNAKLAR

- Alston, William P., “Does God Have Beliefs?”, *Religious Studies*, 22 (1986).
- \_\_\_\_\_, “Divine Human Action”, *Divine Human Action Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas V. Morris, (London: Cornell University Press, 1988).
- \_\_\_\_\_, “Divine Human Dialogue and the Nature of God”, *Faith and Philosophy*, 2 (1985).
- \_\_\_\_\_, “God’s Action in the World”, *Essays on the Divine Nature and Human Language*, (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- Aquinas, St. Thomas, *Selected Philosophical Writings*, seçki ve terc. Thimoty McDermott, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Austin J. L., *How to Do Things with Words*, (Oxford: Oxford University Press, 1980).
- Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thoughts*, (London: Oxford University Press, 1956).
- Carruthers, Peter, “On Being Simple Minded”, *American Philosophical Quarterly*, 41 (2004).
- Cüveyni, Abdulmelik, *Kitabu’l-İrşâd Kevâidi’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, thk. Es’ad Te’rim, (Beyrut:Müessesetü’l Kütübü’s-Sekâfiyye, 1992).
- Davis, Wayne A., *Meaning, Expression and Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Dummett, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

Dumant, Stephen D., “Theology as a Science and Duns Scotus’s Distinction Between Intuitive and Abstractive Cognition”, *Speculum*, 64 (1989).

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *Ara Ehlü'l -Medinetü'l Fâdila*, trc. Nazif Danışman, (İstanbul: Maârif, 1956).

\_\_\_\_\_, “*es-Siyâsetü'l-Medeniyye*”, *Islamic Philosophy: el-Felsefetü'l-İslamiyye, Ba'du Resâilü'l Farâbi*, ed. Fuat Sezgin, C.16, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

\_\_\_\_\_, “*et-Ta'likât*”, *Islamic Philosophy: Ba'du Resâilü'l-Fârâbî*, ed. Fuat Sezgin, C. 16, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

\_\_\_\_\_, “*Füsusü'l-Hikem*”, *Islamic Philosophy: Ba'du Resâilü'l-Fârâbî*, ed. Fuat Sezgin, C. 16, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

Frege, Gottlob, “On Concept and Object”, *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach ve Max Black, (Totowa, New Jersey: Barnes and Noble Books, 1988).

\_\_\_\_\_, “On Sense and Reference”, *Meaning and Reference*, ed. A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Gale, Richard M., “Indexical Signs, Egocentric Particulars, and Token-Reflexive Words”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, C. 7, (New York: The Macmillan Company and Free Press, 1967).

\_\_\_\_\_, *On the Nature and Existence of God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Gazâlî, Ebu Hamid, “*Faysalü't-Tefrika*”, *Mecmûatu Resâili'l-İmâmi'l Gazâlî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, trsz.).

\_\_\_\_\_, “*el-Madnûn, bihî, alâ Gayri Ehlihî*”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, trsz.).

\_\_\_\_\_, *el-Ma'rifetü'l-Akliyye*, (Madagaskar: 1988). / *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, (*el-Ma'rifetü'l-Akliyye*), trc. A. Kamil Cihan, (İstanbul: İnsan Yay., 2002).

\_\_\_\_\_, “*Hakikâkatü'n-Nübüvveti ve İdtirârî Kaffeti'l Halki İleyha*”, *Mecmûatu Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, trsz.).

\_\_\_\_\_, *Kitabü'l İktisat fi'l İtikat*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1998).

\_\_\_\_\_, *Kitabü'l-Maksadü'l Esnâ Şerhü Esmâi'llahil Hüsnâ*, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1324h.).

\_\_\_\_\_, *The Incoherence of the Philosophers*, (Arapça-İngilizce karşılaştırmalı metin) trc. Michael E. Marmura, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997). / *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yay., 2002).

Hasker, William, “Does God Change?”, *Questions About God Today's Philosophers Ponder the Divine*, ed. Steven M. Chan ve David Shatz, (Oxford: Oxford Universtiy Press, 2002).

\_\_\_\_\_, “Yes, God Has Beliefs!”, *Religious Studies*, 24 (1986).

Helm, Paul, *Eternal God: a Study of God Without Time*, (Oxford: Clarendon Press, 1988).

\_\_\_\_\_, “Divine Timeless Eternity”, *God and Time Four Views*, ed. Gregory E. Ganssle, (Illinois: InterVarsity Press, 2001).

\_\_\_\_\_, *The Providence of God: Contours of Christian Theology*, (Illions: Inter Varsity Press, Downers Grove, 1993).

Hick, John, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, C. 7, (New York: The Macmillan Company & Free Press, 1967).

\_\_\_\_\_, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, trc. Mahmut Aydın, (Ankara: Ankara Okulu, 2002).

Hoenen, M.J.F.M, *Marsilius of Inghen Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, (Leiden: E.J. Brill, 1993).

İbn Haldun, Abdurrahman İbn Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Beyrut: Darü'l İhyâi't-Türâsi'l Arabî, trsz.).

İbn Meymun, *Delaletü'l-Hâirin*, thk. Hüseyin Atay, (tarihsiz).

İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l Edille fî Akâidi'l-Mille*, şerh, M. Abid el-Câbirî, (Beyrut: Dirâseti'l Vahdeti'l Arabiyye, 1998). / *Faslü'l Makal ve Kitabü'l Keşf an Menâhici'l Edille fî Akâidi'l Mille*, trc. Nevzat Ayasbeyoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955).

İbn Sinâ, Ebu Ali Hüseyin, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, şerh, Nasurid-Din et-Tûsî, thk. Süleyman Dünya, (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1996).

\_\_\_\_\_, "*er-Risâle fî İsbati'n-Nübüvveti ve Te'vili Rümuzihim ve Emsâlihim*", *Islamic Philosophy* ed. Fuat Sezgin, C. 42, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

\_\_\_\_\_, *eş-Şifâ, İlâhiyat*, thk. G. C. Anawati ve Said Zayed, (İbn Sînâ Bininci Yıl Armağanı Neşri-trsz.).

İci, Abdurrahman, *el-Mevâkif fî İlmi'l Kelâm*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütub, trsz.).

Kâdî, Abdülcebbar Ebi'l Hasan, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l Adl*, thk. Abdülhalim Mahmud ve Süleyman Dünya, (Kahire: Darü'l Misriyye, 1961).

\_\_\_\_\_, *Şerhü Usülü'l-Hamse*, thk. Dr. A. Kerim Osman, tlk. Ahmed Hüseyin b. Ebî Haşim, (Mektebetü'l Vehbe, 1988).

Kayserî, Davûd, *er-Resâil*, Neşre Hazırlayan: Mehmet Bayraktar, (Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yay., 1997).

Kvanvig, Jonathan L., *The Possibility of an All-Knowing God*, (London: The Macmillan Press, 1986).

Langston, Douglas C., *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1986).

Mâtürîdî, Ebu'l Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: TDV Yay., 2002).

Michel, Thomas, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı*, (İstanbul: OHAN Basımevi, 1992).

Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ank. Üniv. İlâhiyât Fak. Yay., 2002).

Nesefî, Ebu'l Muîn, Meymun b. Muhammed, *Tabsiretü'l Edille, fî Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB., Yay., 1993).

Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003).

\_\_\_\_\_, "Divine Revelation and Prophet", *Hamdard Islâmicus*, 1 (1978).

\_\_\_\_\_, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Selçuk Yay., 1996).

\_\_\_\_\_, *Prophecy in Islâm: Philosophy and Orthodoxy*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).

Razi, Fahreddin, *el-Metalibu'l Aliye, min İlmi'l-İlâhîyye*, thk. Dr. Ahmet Hicâzi es-Saka, C. 3, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l Arabi, 1987).

\_\_\_\_\_, *Halku'l Kur'an Beyne'l Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, thk. Dr. Ahmet Hicâzi es-Sekâ, (Beyrut: Darü'l- Ceyle, trsz.).

Reçber, Sait M., *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyât, 2004).

Russell, Bertrand, *An Inquiry into Meaning and Truth*, (London: Routledge, 1995).

Sabuni, Nureddin, *Mâtürîdiye Akâidi*, (Arapça-Türkçe karşılaştırmalı metin), trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB. Yay., 2005).

Scotus, John Duns, *Philosophical Writings, (A selection)* İng. trc. Allan Wolter, (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1978).

Searle, John R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

\_\_\_\_\_, *Söz Edimleri*, trc. R. Levent Aysever, (Ankara: Ayraç,2000)

Stump, Eleonore, and Kretzmann Norman, "Eternity Awareness and Action", *Faith and Philosophy*, 9 (1992).

Sullivan, Thomas D., "Omniscience, Immutability and Divine Mode of Knowing", *Faith and Philosophy*, 8 (1991).

Swinburne, Richard, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, (Oxford: Clarendon Press, 1992).

\_\_\_\_\_, *The Evolution of the Soul*, (Oxford: Clarendon Press, 1987).

\_\_\_\_\_, *The Christian God*, (Oxford: Clarendon Press, 1994).

\_\_\_\_\_, *The Coherence of Theism*, (Oxford: Clarendon Press,1995).



Taftazâni, Ömer Saadettin, *Şerhü'l Makasid*, (İstanbul, trsz.).

Tracy, Thomas F., "Divine Action", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, (Oxford: Blackwell Publishing, 1997).

Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

## İKİNCİ DERECEDE KAYNAKLAR

Abdurrahman, Ebû Zeyd, *Al-Ghazali on Divine Predicates and Their Properties*, (Lahor: Ashraf press, 1970).

Abraham, William J., "Revelation and Scripture", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, (Oxford: Blackwell Pub., ldt., 2003).

Alston, William P., "Aune on Thought and Language", *No&ucirc;s*, 3 (1969).

\_\_\_\_\_, "Divine Action: Shadow or Substance?", *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*, ed. Thomas F. Tracy, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994).

\_\_\_\_\_, "Functionalism and Theological Language", *American Philosophical Quarterly*, 22 (1985).

\_\_\_\_\_, *Philosophy of Language*, (London: Prentice-Hall, 1964).

\_\_\_\_\_, "Revelation and Miracle", *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. W. P., Alston, (New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1963).

\_\_\_\_\_, "The Quest for Meaning", *Mind*, 72 (1963).

- Amîdî, Seyfeddin, *Gayetü'l Meram, fî İlmi'l Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire, 1971).
- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, trc. Saffet Babür, (Ankara: İmge, 2002).
- Ashworth, E. J., "Locke on Language", *Canadian Journal of Philosophy*, 1 (1984).
- Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000).
- Aquinas, St. Thomas, "The Harmony of Reason and Revelation", *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. W. P. Alston, (New York: Harcourt, Brace and World Inc., 1963).
- Attas, Naquip S., *Prolegomena to the Metaphysics of Islâm, on Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islâm*, (Kuala Lumpur: Istac, 1995).
- Aune, Bruce, "Action, Inference, Belief and Intention", *Philosophical Perspectives*, 4 (1990).
- Austin J. L., *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson & G. J. Warnock, (Oxford: Oxford University Press, 1989).
- Aydın, Mehmet, *Hiristiyan Kaynaklarına Göre Hiristiyanlık*, (Ankara: TDV Yay., 1995).
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yay., 1997).
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yay., 2000).
- Bakillani, Kadî Ebû Bekir, *el-İnsâf fî mâ Yecibû İ'tikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlû bihî*, thk. İmâmü'd-Din Ahmet Haydar, (Beyrut: Âlemü'l Kütub, 1986).
- Barth, Karl, "Revelation", (*Church Dogmatics*'ten), *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, (Oxford: Oxford Universty Press, 1997).

- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Ankara: TDV. Yay., 2003).
- Bedevî, Abdurrahman, “M. İbn Zekeriyya er-Râzî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, Türkçe ed. M. Armağan, (İstanbul: İnsan Yay., 1990).
- Bennett, Daniel, “The Divine Simplicity”, *The Journal of Philosophy*, 66 (1969).
- Bertocci, Peter A., “The Person God is”, *Talk of God, Royal Institute of Philosophical Lectures, 1967-1968*, (London: Macmillan & Co. Ltd. 1969).
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *el-İ'tikâdü'l Hidâye ilâ Sebili'r-Reşâd*, (Beyrut: Âlemü'l Kütub, 1985).
- Boethius, A. M. Severinus, “God is Timeless”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michel Peterson ve diğerleri, (Oxford: Oxford University Press, 1986)
- Charles, R. H., *Religious Development Between The Old and The New Testaments*, (London: Oxford Universty Press, 1948).
- Chomsky, Noam, *Dil ve Zihin*, trc. Ahmet Kocaman, (Ankara: Ayraç, 2001).
- Cody, Arthur, “On the Creation of a Speaker”, *Mind, (New Series)*, 77 (1988).
- Creel, Richard E., “Immutability and Impassibility”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, (Oxford: Blackwell, 1997).
- Cüveynî, Abdulmelik, *el-Luma' fî Kavai'd-Ehli's-Sünne, Textes Apolgétiques de Guwaini*, (Beyrut: Katolik Matbaası, 1968).
- Çağıl, Necdet, *İlâhî Kelâmın Tabiatı: Sözden Yazıya*, (İstanbul: İnsan Yay., 2003).
- Davidson, Donald, “Truth and Meaning”, *Meaning and Reference*, ed. A. W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).

- Demirci, Muhsin, *Vahyin Gerçekliği*, (İstanbul: Marmara Ün. İlähiyat Vakfı Yay., 1996).
- Deninger, Johannes, “Revelation”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, C. 12, (New York: Macmillan Publishing Company, 1997).
- Denkel, Arda, *Anlamanın Kökenleri*, (İstanbul: Metis, 1984).
- \_\_\_\_\_, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalıcı, 1996).
- \_\_\_\_\_, “Fregenin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”, *Felsefe Araştırmaları*, 5 (1989).
- Deutch, Harry, “Indexicals”, *A Companion to Metaphysics*, ed. Jaogwan Kim, Ernest Sosa, (Oxford: Blackwell, 1999).
- Draz, M. A., *En Mühim Mesaj Kur’an*, trc. Suat Yıldırım, (Ankara: Akçağ, 1985).
- Durmuş, İsmail, “İnşâ”, *İslâm Ansiklopedisi* C. 22, (İstanbul: İsam, 2000).
- Ebû Zehra, Muhammed, *Hiristiyanlık Üzerine Konferanslar*, trc. Akif Nuri, (İstanbul: Fikir Yay., 1978).
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine*, trc. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitâbiyât, 2001).
- Eşari, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l -Luma fî Reddi ala Ehl'iz-Zaygi ve'l-Bidei*, (Beyrut: el-Matbaatü'l- Katolikiyye, 1953).
- \_\_\_\_\_, *el- İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Beyrut: Darü'l İbn Zeydun, trsz.).
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yay., 1999).

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, “*Risâle fi İsbati’l Müfârakât*”, *Islamic Philosophy: el-Felsefetü’l-İslamiyye, Ba’du Resâilü’l Fârâbi*, ed. Fuat Sezgin, C.16, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

\_\_\_\_\_, “*Şerhu Risâleti Zinunü’l-Kebîr el-Yunânî*”, *Islamic Philosophy: el-Felsefetü’l-İslamiyye, Ba’du Resâilü’l Farâbi*, ed. Fuat Sezgin, C. 16, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999)

\_\_\_\_\_, “*Uyunü’l Mesâil*”, *Islamic Philosophy: Ba’du Resâilü’l-Fârâbî*, ed. Fuat Sezgin, C. 16, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

Fietzgeral, Paul, “Stump and Kretzmann, on Time and Eternity”, *The Journal of Philosophy*, 82 (1985).

Findly, J. N., “Use, Usage and Meaning”, *The Theory of Meaning*, ed. G.H.R. Parkinson, (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Frege, Gottlob, “Illustrative Extracts from Frege’s Review of Husserll’s Philosophie der Aritmetik Kritik”, (1884), *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach ve Max Black, (Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1988).

\_\_\_\_\_, “Letter to Jourdain”, *Meaning and Reference*, ed. A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, trc. Aydın Arıtan, (İstanbul: Arıtan Yay., 1993).

Gale, Richard M., “Omnisciense, Immutability Argument”, *American Philosophical Quarterly*, 23 (1986).

Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yay., 1994).

\_\_\_\_\_, “*Kimya-i Saadet*”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, trsz.).

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l – Erbaîn fi Usûlü'd-Din*, (Kahire, Matbaatü'l Asriyye, 1344h).

\_\_\_\_\_, “*Mi'racü's-Sâlikîn*”, *Mecmûatü Resâili'l-Îmâmi'l-Gazâlî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, trsz.).

\_\_\_\_\_, *Miyarü'l İlim fi'l Mantık*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1990).

George, Alexandre, “Has Dummett Oversalted His Frege? Remarks on the Conveyability of Thought”, *Language, Thought and Logic*, ed. Richard G. Heck, (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, (University of Notre Dame Press, 1994).

Gleeson, Gerald, “Speaking of Persons Human and Divine”, *Sophia*, 4 (2004).

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, (İstanbul: Gelenek, 2003).

\_\_\_\_\_, *Îlâhî Sözü'nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, (İstanbul: Gelenek, 2003).

Grice, Paul, *Studies in the Way of Words*, (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

Harmann, Gilbert, *Thoughts*, (New York: Princeton University Press, 1974).

Harputi, Abdullatif, *Tenkihü'l Kelâm, fi Akâidi Ehli'l İslâm*, trc. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, (Elazığ: TDV, Elazığ Şubesi Yay., 2000).

Harrison, Bernard, *Introduction to the Philosophy of Language*, (London: Macmillan, 1990).

Hartnack, Justus, *Language and Philosophy*, (Paris: Mouton, 1972).

Helm, Paul, "Speaking and Revealing", *Religious Studies*, 37 (2001).

\_\_\_\_\_, "The Perfect Truthworthiness of God", *The Trustworthiness of God: Perspectives on the Nature of Scripture*, ed. Paul Helm ve Carl R. Trueman, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 2002).

\_\_\_\_\_, "The Problem of the Dialogue", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff, (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Hermann, H., "Three Levels of Meaning", *The Journal of Philosophy*, 65 (1968).

Hick, John, *Philosophy of Religion*, (London: Prentice-Hall Inc., 1963).

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London: Prentice-Hall, 1968).

Iacona, Andrea, "Are There Propositions?", *Erkenntnis*, 58 (2003).

İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisânü'l Arab*, (Beyrut: Darü'l Beyrut 1956).

İbn Rüşd, *Faslü'l Makal Lima Beyne'l Hikmeti ve's-Şerîati Mine'l İttisal*, (Kahire: el-Şarkü'l İslamiyye, trsz.).

İbn Sinâ, "*er-Risâle fî Kuva'l İnsaniyye ve idrâkatihâ*", *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, C. 42, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

\_\_\_\_\_, "*er-Risâletü'r-Râbiâ fi'l Hudûd*", *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, C. 42, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

\_\_\_\_\_, “*Risâle fin-Nefsi Bekâiha ve Meadiha*”, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, C. 42, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

İsfahânî, Ragıb, *Müfredâtü Elfâzü'l Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davûdî, (Beyrut: Daru'ş-Şamiyye, 1997).

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara: Kevser Yay., trsz.).

\_\_\_\_\_, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 1997).

Kâdî, Abdülcebbar Ebi'l Hasan, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Azmi Ömer es-Seyyit, (Kahire: Darü'l Misriyye, trsz.).

Kalish, Donald, “Semantics”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edward, C.7, (New York: The Macmillan Company & Free Press, 1967).

Kant, Immanuel, “*The Conflict of Faculties*”, *Religion and Rational Theology*, İng. trc. ve ed. Allen W. Wood, George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

\_\_\_\_\_, *Lectures on Philosophical Theology*, İng. trc. A. W. Wood Gertrude M. Clark, (London: Cornell University Press, 1986).

\_\_\_\_\_, *Religion Within the Boundries of Mere Reason and Other Writings*, ed. A. W. Wood, George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Koç, Turan, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yay., 1995).

Kretzmann, Norman, “The Main Thesis of Locke's Semantic Theory”, *The Philosophical Review*, 77 (1968, ).



\_\_\_\_\_, “History of Semantics”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, C. 3, (New York: The Macmillan Company & Free Press, 1967).

Leibniz, G. Wilhelm, *The Summa Rerum: Metaphysical Papers*, (1675–76), trc. G. H. R. Parkinson, (New York: Yale University Press, 1992).

Lewis, David K., *Convention: A Philosophical Study*, (Cambridge: Harvard University Press, 1969)

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, trc. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Kabalcı, 1996.)

Luntly, Michael, *Contemporary Philosophy of Thought: Truth, World, Content*, (Oxford: Blackwell, 1999).

Lycan, William G., *Philosophy of Language, A Contemporary Introductions*, (London: Routledge, 2000).

Mavrodes, G. I., “How Does God Know the Things When He Knows?”, *Divine Human Action Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. T. V. Morris, (Ithaca, London: Cornell University Press, 1988).

Mill, J. Stuart, *Three Essays on Religion: Nature the Utility of Religion Theism*, (New York: Prometheus Books, 1998).

Morris, Thomas V., “Omnipotence and Omniscience”, *A Companion to Phiolosphy of Religion*, ed. Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, (Oxford: Blackwell Publishing, Ltd., 2003).

Mossner, Ernest Compell, “Deism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, (New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1967).

Öner, Necati, *Dil Üzerine*, (Ankara, 1994).

- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları, (XIX. Yüzyıl Sonu- XX. Yüzyıl Başı)*, (İstanbul: İsam, 1998).
- Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, (London: Epworth Press, 1986).
- Palmer, F. R., *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Denemesi*, trc. Ramazan Ertürk, (Ankara: Kitabiyât, 2001).
- Peacocke, Christopher, “Concept Without Words”, *Language, Thought and Logic: Essays in Honour of Michael Dummett*, ed. Richard G. Heck, (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- Peter, Alexander, *Ideas, Qualities and Corpuscles*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Peters, J.R.T.M., *God’s Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazilî Qâdî l-Qudât, Abû l- Hasan Abdal-Cebbâr bin Ahmed el-Hamadânî*, (Leiden: E. J. Brill, 1976.)
- Plantinga, Alvin, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 2003).
- \_\_\_\_\_, *God and Other Minds*, (London: Cornell University Press, 1975).
- Plotinus, *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan, (Bursa: Asa, 1996).
- Putnam, Hilary, “Meaning and Reference”, *Meaning and Reference*, ed. A. W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- \_\_\_\_\_, “The Meaning of Meaning”, *Problems in Mind: Readings in Contemporary Philosophy of Mind*, ed. Jack S. Crumley II, (Mayfield Publishing Company 1999).

- \_\_\_\_\_, “Thought and Talk”, *the Nature of Mind*, ed. D. M. Rosenthal, (Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Rahman, Fazlur, *İslâmi Yenilenme Makaleler III*, trc. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002 ).
- Razi, Fahreddin, *Kelâm 'a Giriş (el-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2002).
- Reçber, Sait M., “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslar Arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 7-8 Ekim 2004*, (Ankara: Elis, 2005).
- \_\_\_\_\_, “Watt ve İslâm Vahyi'nin Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, (Ankara: DİB. Yay., 2003).
- Roderick, M. Chilsom, “Intentional Inexistence”, *The Nature of Mind*, ed. D. M. Rosenthal, (Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Ryle, Gilbert, “Use, Usage and Meaning”, *The Theory of Meaning*, ed. G.H.R. Parkinson, (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Varda Berker, (İstanbul: Multilingual, 1998).
- Searle, John R., *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, (London: Phoenix, 2000).
- \_\_\_\_\_, *Zihnin Yeniden Keşfi*, trc. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera, 2004).
- Smith, George H., *Atheism, Ayn Rand, and Other Heresies*, (New York: Prometheus Books, 1990)
- Shoemaker, Sydney & Richard Swinburne, *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell ltd. 1989).

- Strawson, P. F., "Direct Singular Reference : Intended Reference and Actual Reference", *Entity, Identity and Other Essays*, (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- \_\_\_\_\_, "Propositions, Concepts, and Logical Truth", *The Philosophical Quarterly*, 7 (1957).
- Stump, Eleonore, and Kretzmann Norman, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, 78 (1981).
- Sutton, Jonathan, "Are Concepts Mental Representations, or Abstracta", *Philosophical and Phenomenological Research*, 68 (2004).
- Swinburne, Richard, "Could There be More Than One God?", *Faith and Philosophy*, 5 (1988).
- \_\_\_\_\_, "God", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, (Oxford: Blackwell Pub. Ltd., 2003).
- \_\_\_\_\_, "Miracles and Revelation", *Philosophy of Religion*, ed. Louis P. Pojman, (New York: Wadsworth Pub. Company, 1998).
- \_\_\_\_\_, "Tensed Facts", *American Philosophical Quarterly*, 27 (1990).
- \_\_\_\_\_, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- Tatar, Burhanettin, "Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği üzerine çalışmalarının Kur'an Hermenötiğine Katkısı", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyomu*, (Ankara: DİB. Yay., 2003).
- Tieszen, Richard, "Intuitionism, Meaning Theory and Cognition", *History and Philosophy of Logic*, 21 (2000).
- Tritton, A. S., and David K. Wyatt, "Notes and Communications", *Bulletin of the Schools of Oriental and African Studies University of London*, 31 (1968).

- Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, trc. Mehmet S. Aydın, (Ankara: Hülbe Yay., 1982).
- Wisse, Maarten, “From Cover to Cover? A Critique of Wolterstorff’s Theory of the Bible as Divine Discourse”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 52 (2002).
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, İng. trc. G.E.M. Anscombe, (New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1973).
- Wolfgang, Carl, *Frege’s Theory of Sense and Reference: Its Origins and Scope*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Wolfson, Austryn H., *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi, 2001).
- \_\_\_\_\_, “Avicenna, Al Gazâlî and Averreos, on Divine Attributes”, *Islamic Philosophy* ed. Fuat Sezgin, C. 32, (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Science, 1999).
- Wolterstorff, Nicholas, “Why Animal Don’t Speak?”, *Faith and Philosophy*, 4 (1996).
- Wood, Allen W., “Deism”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, C. 2, (New York: The Macmillan Publishing Company, 1987).
- Wolters, Kerry S., *The American Deists: Voices of Reason and Dissent in the Early Republic*, (Kansas: University Press of Kansas, 1992).
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.14 (İstanbul: İsam, 1996).
- Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık Tarihi*, (İzmir: Işık Yay., 1996).

## ÖZET

*Bor, İbrahim, İlâhî Kelâm'ın İmkân ve Tabiatı, Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. M. Sait Reçber, s. 205.*

*Tez giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte tezin ana çerçevesi ve metodu ortaya konmuştur. Birinci bölümde konuşmanın tabiatıyla ilgili açıklamalar tezin kavramsal çerçevesini oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu bölümde “anlam” kelâmın aslî niteliği, “lafız”da araçsal ögesi olarak ele alınmıştır. Anlamin dilsel ve zihinsel yönleriyle birlikte gerçeklikle/varlıkla ilişkili boyutu üzerinde durulmuştur.*

*İkinci bölümde, ilâhî kelâmın imkân ve mahiyetine ilişkin sorunlara yer verilmiştir. Bu bölümde genel olarak ilâhî kelâmın metafizik arkaplanı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda İlâhî kelâmın imkânı; Tanrı'nın “zat” olması, mahiyet ve sıfatlara sahip bir varlık olmasıyla temellendirilmiştir. İlâhî kelâmın nihaî referansı Tanrı'nın bilgisiyle açıklanmıştır. İlâhî kelâmın mahiyeti, ilâhî bilgiye, ilâhî iradenin (kastın) yönelimiyle tanımlanırken; ilâhî söz kelâmın beşeri bir dilde gerçekleşmesi şeklinde ifade edilmiştir. Kelâmın ezeliği de Tanrı'nın zamansız bir varlık olması ve değişmezliğinden hareketle açıklanmıştır.*

*Üçüncü bölümde, ilâhî kelâmın özel bir şekli olarak kabul edilen “vahiy” ve ilgili sorunları ele alınmıştır. Vahyin gerekliliği ve keyfiyetiyle birlikte Hıristiyanlık ve İslâm'ın temel vahiy tasavvurlarına yer verilmiştir.*

*Tezde Batı felsefesi ve ilâhiyatıyla birlikte İslâm felsefesi ve İslâm kelâm düşüncesiyle ilgili literatüre müracaat edilmiştir.*

## ABSTRACT

*Bor, Ibrahim, The Possibility and Nature of Divine Speech, PhD Thesis, Supervisor: Associate Professor M. Sait Reçber, p. 205.*

*This thesis consists of an introductory chapter, three main chapters and a concluding chapter. The introductory chapter lays down the general frame of the thesis and research methodology. Chapter I explains the conceptual frame of the thesis through an investigation of theories on the nature of the speech acts. The chapter takes “meaning” as the essential property of speech and the “word” as its vehicle. It investigates the linguistic and mental aspects of meaning in its relation to reality/being.*

*Chapter II deals with questions on the condition of possibility and nature of the divine speech. It mainly focuses on the metaphysical background of the divine speech. It grounds the possibility of the divine speech on God’s being a “person” with a certain nature and particular attributes. The ultimate reference of the divine speech is explained by reference God’s knowledge. While the nature of the divine speech is defined in terms of God’s intentional attitudes towards his knowledge, the divine word is interpreted as the realization of the divine speech in language. The eternity of speech is grounded upon God’s timelessness and immutability.*

*Chapter III deals with “revelation” that is considered as a particular form of the divine speech. The need for and status of “revelation” is discussed together with the main Christian and Islamic imaginations of the phenomena.*

*This thesis built upon extensive use of the literature on Western Philosophy and Theology, Islamic Philosophy and Islamic Kalam.*