

## 'TANRI' TERİMİNİN ANLAM VE REFERANSI

Mehmet Sait REÇBER\*

Bir terimin bir anlam ifade etmesi bir şeydir, bu anlamın *gerçekte* bir varlığa delalet edip etmediği; kaplamına gerçek bir varlığın girip girmediği bütünüyle farklı bir şeydir. Çünkü, sadece bir takım tanımlayıcı niteliklerden hareketle bir kavram oluşturabiliriz ve gerçekte hiçbir varlık bu kavramsal içeriğe uygun düşmeyebilir<sup>(1)</sup>, yani referansı olmayabilir. Aynı şekilde, bir varlığın Tanrı olabilmesi için sahip olması gereken zorunlu/ özsel niteliklerden hareketle 'Tanrı' teriminin bir takım nitelikleri ifade etmek açısından kavramsal içeriğinden (anlamından) söz edebiliriz, ancak bu, bu içeriğe uygun bir varlığın gerçekten varolup olmadığı anlamına gelmeyebilir. Dolayısıyla sorun, konuyu referans açısından ele aldığımızda, 'Tanrı' teriminin ifade ettiği anlamın Tanrı'ya delalet koşullarının belirlenmesi sorunu olup, bu terimin ifade ettiği 'anlam' ile 'referans'ı arasındaki 'uygunluğun' bir şekilde temellendirilmesidir.

Felsefe geleneğinde 'anlam' ve 'referans' ilişkisi sorununun kayda değer bir geçmişi vardır. Çağdaş felsefede Frege'nin ön ayak olduğu "betimleyici" referans kuramının belki de en temel aksiyomu anlamın referansı belirlediğidir. Bunu konumuz açısından, özellikle de 'Tanrı' teriminin özel bir ad değil de, belli bir kavramsal içeriğe sahip genel bir terim olduğunu ve böylece değişik bir takım tasavvurlara konu olabileceğini göz önüne alırsak, bu terimin anlamının, referansının belirlenmesinde can alıcı bir işleve sahip olacağı tahmin edilebilir<sup>(2)</sup>. Bu yazıda Tanrı'ya referansta bulunmanın imkanı çerçevesinde izlenebilecek yollarla, 'Tanrı' terimine atfedilebilecek bir 'anlam'ın bu bağlamdaki rolünü irdelemeye çalışacağız.

'Tanrı' teriminin anlamı ve referans mekanizmasının işleyişinin gözleme konu olan sıradan varlıkların referans mekanizmasının işleyişlerine oranla daha karmaşık bir durum olması olağandır. Ancak zaman zaman Tanrı'ya referansta bulunmanın imkanı dahi tartışma konusu olabilmektedir. Sözgelimi, 'Tanrı'nın anlam ve referansının birbirinden ayrılması gerektiğini, ancak 'Tanrı'yla ifade edilen şeyin anlaşılabilirliği için Tanrı'ya referansta bulunmanın ne anlama geldiğinin bilinmesinin zorunlu olduğunu belirten Nielsen, Tanrı ağı gibi doğrudan bilinebilecek bir şey veya uzak bir yıldız gibi gözlemsel

\* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(1) Bkz. Frege (1950), § 49, s. 62.

(2) Daha önceki bir yazımızda (bkz. Reçber, 2000, s. 65-79) 'Tanrı' teriminin özel bir ad olmayıp, genel bir terim veya bir kavram olduğunu savunduk. Bu kanı, bu yazıda da göreceğimiz gibi, 'Tanrı'nın referansının belirlenmesinde de doğrulanır görünmekle beraber baştan böyle bir ön koşululla yola çıkmadık.

yolla bilinebilecek bir şey olmadığından “ ‘Tanrı’nın medlûlu tecrübeye konu olan bir şey olamaz, fakat o halde onunla ne kastedildiğini nasıl anlayabiliriz?’”(3) diye sorar.

‘Tanrı’nın referansının belirlenmesi noktasındaki güçlük bir yana, bunu Nielsen açısından daha da zorlaştıran onun bu itirazında dayandığı bir takım varsayımlardır. Nielsen itirazında, bir yandan haklı olarak anlam ve referansı birbirinden ayırmamız gerektiğini söylerken, diğer yandan sanki yine de, bir yerde çelişkili sayılabilecek bir biçimde, bir terimin anlamıyla tam olarak ne ifade edildiğini anlayabilmemiz için bunun nasıl bir varlığa delalet ettiğini anlamamız gerektiğini ileri sürmektedir. Şimdi, daha önce de değindiğimiz gibi, bir terimin kavramsal içeriğiyle ne ifade edilmek istendiğini anlayabilmemiz için onun dışımızda neye tekabül ettiğini göstermemiz gerekli olmayıp, tamamen tanımlamasal niteliklerle böyle bir kavramsal içeriğe, anlama sahip olabiliriz. Dolayısıyla, bir kavramın içeriğini anlayabilmemiz için gerekli olan şey, söz konusu bu anlamın *gerçekte* neye delalet ettiğini göstermemizden çok, olsa olsa bunun ideal bağlamdaki delalet veya doğruluk koşullarının anlamamız olabilir; yani böyle bir terimin delaletinin hangi koşullar altında gerçekleşebileceğini düşünebilmemiz, onu anlamamız için yeterlidir(4).

Yine Nielsen’e göre, Tanrı’yla doğrudan gözlemsel/ nedensel bir ilişki içerisinde olamayacağımızdan Tanrı’ya referansta bulunmamızın bir imkanı yoktur. Ancak görüldüğü gibi, böyle bir itiraz temelde doğrulanmaya muhtaç ampirist bir varsayıma dayanmaktadır, dolayısıyla böyle bir itirazın hedeflediği etkiyi gösterebilmesi için bu varsayımın neden doğru kabul edilmesi gerektiğinin baştan temellendirilmesi gerekir. Bir kimse Tanrı’nın fiziksel ve fizikselle ilişkili varlık ve fenomenlerden farklı olarak gözlem dışı bir varlık olarak duyumsal bilgisinin imkansızlığına rahatlıkla katılabilir, fakat kendilerine referansta bulunulabilecek bütün varlıkların bu kümeyle sınırlandırılması gerektiğine ilişkin temel motivasyon ampirist-fizikalist bir varsayıma dayanıyor ki, böyle bir varsayımın kendisi açık ve seçik bir doğru olmadığından, gerekçelendirilmeye muhtaçtır. Dahası, böyle bir epistemolojik/ ontolojik sezginin sadece Tanrı’yı değil, sık sık referansta bulunduğumuz matematiksel nesnelere, tümeler ve doğrudan duyumsal içerikli bilgimize konu olmayan bir çok şey hakkında referans bağlamında konuşmamızı bir yerde imkansız kılacaktır. Oysa referans düzlemleri farklı olmakla birlikte, somut varlıkların yanında, 2 veya 4 rakamları gibi soyut varlıklara da rahatlıkla referansta bulunabiliriz. Öyle ise, Nielsen’in düşündüğünün aksine, 2 veya 4 rakamına referansta bulunabilmemiz için bu varlıkların uzak bir yıldız veya bir acı gibi duyumsal bir yolla farkına varmamız gerekmiyor. Böyle bir düşüncenin geçerli olabilmesi için Platoncu (realist) bir ontolojik varsayıma dayanması gerekerebilir ancak, buradaki asıl nokta varlıkların referans çerçevelerinin keyfi bir biçimde fizikalist ontolojiyle sınırlandırılmasının hatalı ola-

(3) Nielsen (1971), s. 38.

(4) Yine bkz. Helm (1988), s. 213-214.

olacağı ve bunun yerine birbirinden değişik düzlemlerdeki –somut, soyut, kavramsal vb.- referans mekanizmalarının farklı olduğu olgusunun altınının çizilmesidir.

Bu düşünceleri göz önüne alarak, Searle'ün referansın temel aksiyomlarından biri olarak ileri sürdüğü ve “varoluş aksiyomu” olarak nitelediği “Neye referansta bulunuluyorsa varolmalıdır”<sup>(5)</sup> görüşüne katılabiliriz. Böyle bir düşünce bir şeyin varlığını yadsımak için evvela varlığını kabul etmek gerekir, biçimindeki bir takım paradokslara neden olabilir, ancak Searle'ün de vurguladığı gibi, bu paradokslardan kurtulmanın yolu, Russell'in<sup>(6)</sup> çözmeye çalıştığı gibi dış dünyada fiziksel olarak varolmayan bir takım varlıklara delalet eden bir takım terim ve ifadelerin referanssal olmadıklarını ileri sürmek değildir. Bu noktada daha makul bir strateji, sözgelimi kurgu kahramanlarına referansta bulunulurken referans düzleminin hayali olduğunu, dolayısıyla hayali olarak varolduğunu, göz önüne almaktır.<sup>(7)</sup> Dolayısıyla varlıkların ontolojik farklılıklarını göz önüne aldığımızda, farklı varlıkların değişik referans düzlemlerine sahip olduklarını ve buna bağlı olarak referans mekanizmalarının değişmesi gerektiğini düşünmek bir yerde kaçınılmaz görünüyor.

Böyle bir ayrımı esas aldığımızda, varlıkları değişik varlık düzlemlerine (somut, soyut, zihinsel vb.) ayırabiliriz, ancak hemen belirtmek gerekir ki bu, Tanrı'yı matematiksel varlıklar gibi soyut varlıklarla aynı referans düzlemine yerleştirmek anlamına gelmemelidir. Kuşkusuz ki, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak irade sahibi ve kendinden başka her şeyin faili olan bir varlık olarak Tanrı'yı hiçbir nedensel etkide bulunamayan soyut varlıklarla aynı kefeye koymak mümkün değildir. O halde, Tanrıya nasıl referansta bulunabiliriz? Tanrı'ya sadece ve sadece özsel niteliklerden yola çıkılarak tamamen anlamsal-betimlemeseli bir içeriğe dayanarak, “betimleyici referans kuramı” çerçevesinde başarılı bir referansta bulunmak ne derece mümkündür? Başka bir alternatif ne olabilir? Tanrı'nın tanım gereği zaman ve mekânın dışında bir varlık olduğunu kabul edecek olursak, onu doğrudan göstermek mümkün olmadığına göre ‘Tanrı’ teriminin referansını başka türlü nasıl düşünebiliriz? Daha önce de değindiğimiz gibi, Tanrı'nın ampirik bir yolla gösterilememesi, Nielsen ve Flew gibi bir takım ampirist felsefecilerin itirazlarının arkasındaki temel etmen gibi görünüyor<sup>(8)</sup>. Bu felsefecilere göre, ‘Tanrı’ teriminin anlamına dayalı olarak Tanrı'ya başarılı bir referansta bulunmak olanaksızdır. Yani, ‘Tanrı’ teriminin “anlam”ı “referans”ını belirlemek için yeterli olmadığından, “betimleyici referans kuramı” da böyle bir terimin referansının belirlenmesi için uygun değildir.

Betimleyici referans kuramının karşılaştığı bir takım sorunların da etkisiyle son za-

(5) (1969), s. 77.

(6) Russell'in bu noktadaki temel görüşleri için bkz. Russell (1919), s. 46-55; bu görüşlerinin eleştirisi için bkz. Strawson (1950), s. 56-79.

(7) Searle (1969), s. 77-79.

(8) Bu itirazın daha geniş bir açıklaması için bkz. Helm (1988), s. 195-203.

manlarda daha ziyade Kripke, Putnam tarafından önerilen “nedensel” veya “doğrudan” referans kuramının ‘Tanrı’nın referansının belirlenmesinde daha uygun olduğu görüşü Alston<sup>(9)</sup> gibi bir takım felsefeciler tarafından ileri sürüldü. Doğrusu, nedensel referans kuramı ve bu kuramın ‘Tanrı’nın referansına uyarlanması tatmin edici bir şekilde savunulabilirse, yukarıda bahsedilen “ampirist/ naturalist” itirazı da bir bakıma devre dışı bırakacaktır. Peki ama, bu mümkün müdür?

Betimleyici referans kuramına alternatif olarak ileri sürülen nedensel veya doğrudan referans kuramının ‘Tanrı’nın referansının belirlenmesine nasıl uyarlanacağına geçmeden önce bu kuramı ana çizgileriyle özetlemek yerinde olacaktır. Nedensel veya doğrudan referans kuramına göre, bir terimin referansının belirlenmesi bu terimin anlamı yoluyla değil, bütünüyle bir iletişim zinciri çerçevesinde gerçekleşir. Sözgelimi, özel bir adın referansının belirlenmesini Kripke şöyle açıklar:

Bir ilk ‘adlandırma’ meydana gelir. Burada nesne gösterim yoluyla adlandırılabilir veya bu adın referansı bir betimlemeyle tespit edilebilir. Ad ‘halkadan halkaya geçer’ken bu adı duyan (receiver) bu adı öğrendiğinde bu adı duyduğu kimse gibi aynı referansla kullanmaya niyet etmelidir, diye düşünüyorum.<sup>(10)</sup>

Kripke’ye göre özel adların yanı sıra, ‘kedi’, ‘kaplan’ vb. doğal tür adlarıyla ‘ısı’, ‘altın’, ‘su’ vb. kütle adları gibi genel terimler de bu referans kuramının kapsamına dahil edilebilir.<sup>(11)</sup> Böylece, özel bir adın referansı ya doğrudan gösterimsel bir yolla ya da betimlemesel bir yolla belirlenebilir. Ancak Schwartz’ın yerinde işaret ettiği gibi, nedensel referans kuramına göre betimlemelerin bir terimin referansının belirlenmesinde kullanılabilmesi görüşünü, geleneksel anlam kuramının ve dolayısıyla betimlemeci referans kuramının temel varsayımı olan “anlam referansı belirler” teziyle karıştırmamak gerekir. Nedensel referans kuramına göre, betimlemeler hiçbir şekilde bir terimin anlamı olmadığından, anlamın referansı belirlemesi de söz konusu olamaz. Betimlemelerin varlıkları belirtmek / belirlemek gibi araçsal işlevleri olup, referansta buldukları varlıkların nasıl oldukları veya olmaları gerektiğine ilişkin bir anlam ifade etmeleri gerekmez. Çünkü, bir varlığı belirleyen ilgili terimin anlamı değil, o varlığın bilfiil yapısıdır; buna göre, bir şeyi altın yapan onun atomsal yapısı, bir şeyi su yapan onun moleküler yapısıdır.<sup>(12)</sup> Keza, bir takım belirtili betimlemelerin bir terimin referansını belirleyebilmesi için de bunların o terimin anlamı olması gerekmez; belirtili bir betimlemenin bir varlıkla olan ilişkisinin doğruluk değeri olumsal olmakla beraber o varlığın referansını belirleyebilir. Sözgelimi, “Eflatun’un tilmizi” belirtili betimlemesi Aristo için olumsal bir ol-

(9) (1989). Ashında Alston’dan önce nedensel referans kuramı yoluyla Tanrı’ya referansta bulunulabileceğini savunan Miller’dir (Bkz. Miller, 1986). Ancak, biz burada daha ziyade Alston’ın girişimi üzerinde duracağız.

(10) Kripke (1972), s. 96.

(11) (1972), s. 134-135.

(12) Schwartz (1977), s. 26-28.

gu olduğundan 'Aristo'nun anlamı olmadığı halde, 'Aristo'nun referansının belirlenmesi için kullanılabilir.<sup>(13)</sup> Böylece, doğrudan referans kuramının belki de en belirgin özelliği, betimleyici referans kuramının tam tersine, bir terimin anlamı ile referansını temelde birbirinden ayırmasıdır. Bu durumda da, referansın belirlenebilmesi için referansta bulunan kimsenin zihninde referansta bulunulan şeye ilişkin, bir anlamda onun için doğru olan anlamsal/ betimlemesel bir içeriğin olması gerekli değildir.

Kısacası, nedensel referans kuramına göre, başarılı bir referansta bulunmak için, gösterimsel veya betimlemesel yolla bir ilk (orijinal) adlandırma ile bundan sonraki iletişim zincirinin söz konusu bu ilk adlandırmaya kadar kesintisiz bir şekilde geriye götürülebilmesi gerekmektedir. Referansın iletişim zincirinin herhangi bir kesintiye uğramaması temeline dayanan böyle bir referans mekanizması bir yönüyle tarihsel ve toplumsal bir olgudur<sup>(14)</sup>. Örneğin, bir adın referansı söz konusu olduğunda, referansın sağlanabilmesi için referansı oluşturan iletişim zincirinde herhangi bir sapma olmamalıdır, yani zincirdeki herkesin bu adla aynı varlığa referansta bulunması gerekir ve bu iletişim zinciri referansta bulunulan varlıkta, yani adlandırılan kişi veya şeyde son bulmalıdır.

Nedensel (doğrudan) referans kuramını Tanrı'ya uyarlayan Alston'a göre, Tanrı sadece dolaylı (çıkarımsal) olan söz konusu iletişim zincirinin toplumsal nakli koşuluna değil, aynı zamanda bu referans mekanizmasının dolaylı olmayan (doğrudan) adlandırma koşuluna da sahiptir. Bunu sağlayan da en temelde, Alston'a göre, Tanrı'nın kişinin tecrübesine doğrudan konu olması ve tecrübemize konu olan diğer varlıklar gibi Tanrı'nın da bu şekilde doğrudan adlandırılabilirdir. Ancak, söz konusu olan varlık Tanrı olup, gösterimsel bir yolla belirlemek olanaksız olduğundan burada Alston, Kripke'nin kuramında kapalı olan bir noktayı, yani gösterimsel bir yolla adlandırılan her şeyin kaçınılmaz olarak tecrübe edilmiş olması gerektiği noktasına dayanarak, bir kimsenin sadece tecrübeyle 'Tanrı'nın referansını belirleyerek referans zincirinin ilk halkasını oluşturabileceğini düşünür. Topluluk halinde yapılan ibadetler ile diğer dini etkinlikler de bu referans mekanizmasının başkalarıyla paylaşımını, toplumsal boyutunu oluştururlar. Gerçekte, Alston'a göre, bir çok kimse dinsel pratiklerle Tanrı hakkındaki konuşmayı toplum yoluyla kazanır. Her ne kadar bu süreç içerisinde Tanrı'yla ilgili bir takım niteleyici bilgiler alınsa da, ilk öğrenilen şey ibadet ve benzeri yollarla Tanrı'ya doğrudan referansta bulunmak olmaktadır. Böylece, tarihsel-toplumsal bir çerçevede, dini bir toplulukta daha sonra gelenler, öncükilerin referansta bulunduğu varlığa referansta bulunmuş olurlar. Bu şekilde Tanrı'ya doğrudan bir yolla referansta bulunmak, Alston'a göre, esasen dinsel yaşamda rahatlıkla gözlemlenebilen bir hadisedir<sup>(15)</sup>.

Alston, bir şeyi bütünüyle niteleyici yüklemelerle belirlemenin zorluklarından hare-

(13) Kripke (1972), s. 57

(14) Kripke (1972), s. 94-95.

(15) (1989), 108-109.

kette, doğrudan referans kuramının betimleyici referans kuramından daha öncelikli ve böylece daha temel bir yere sahip olduğunu gösteren bir takım gerekçeler ileri sürse de, bu konuya daha çok Kripke'nin betimleyici referans kuramına yönelttiği eleştiriler ışığında yaklaşıyor. Betimleyici referans kuramına göre, bir betimlemenin, referansını belirleyebilmesi için bu betimlemenin sadece ve sadece (belli) bir varlık için doğru olması gerekir, oysa Kripke'ye göre bunun her zaman böyle gerçekleşmesi gerekmez. Örneğin, Richard Feynmann'a sadece 'meşhur bir fizikçi' veya 'önde gelen çağdaş bir teorik fizikçi' betimlemeleriyle referansta bulunulduğunda, bu betimlemeler sadece Feynmann için doğru olmadığı halde (doğal olarak birden çok kimse bu betimlemelere uyabilir), sokaktaki insan böyle ifade ettiğinde gerçekten Feynmann'a referansta bulunabilir.<sup>(16)</sup>

Yine, Kripke'ye göre,  $F$  belirtili betimlemesine uyan, yani  $F$ 'in ifade ettiği betimlemesel içeriğin kendisi için doğru olduğu  $b$  olmasına rağmen  $S$ ,  $b$ 'ye değil de  $a$ 'ya referansta bulunabilir. Bunu şöyle bir kurguyla açıklamak mümkündür: Diyelim ki aritmetiğin eksikliği kuramını keşfeden Gödel değil de, Schmidt olsun. Ve yine varsayalım ki Gödel bu teoremi arkadaşı Schmidt'den bir şekilde araklayıp yayınladıktan sonra, bu teoremi kendine mal etsin. Bu durumda, 'aritmetiğin eksikliğini keşfeden adam' belirtili betimlemesine uyan yegane kişi Schmidt olduğundan; bir kimse 'Gödel' dediği zaman gerçekte Gödel'e değil, Schmidt'e referansta bulunduğu düşünülmelidir. Çünkü yukarıdaki kurgumuza göre bu teoremi keşfeden Gödel değil, Schmidt'tir. Peki bu doğru mudur? Gerçekten 'Gödel' dediğimizde Gödel yerine Schmidt'e referansta bulunabilir miyiz? Kripke'ye göre bu sorunun yanıtı 'hayır' olmalıdır<sup>(17)</sup>. Yani, her ne kadar söz konusu betimlemeye uygun düşen Schmidt de olsa, 'Gödel'in referansı Schmidt değil, Gödel'dir.

Alston'a göre, Kripke'nin betimleyici referans kuramına yönelttiği bu eleştirilerin Tanrı'ya betimleyici bir yolla referansta bulunmak için de geçerli olduğu düşünülebilir. Sözgelimi, Şeytan'ın kendisini Tanrı olarak takdim ettiği bir durum düşünelim. Burada söz konusu nitelermeler sadece Tanrı için doğru olmasına rağmen, gerçekte Şeytan kendisini bu niteliklerin sahibi olarak takdim ettiğinden, bu durumla karşı karşıya olan bir kimse her ne kadar Tanrı'ya referansta bulunduğunu düşünse de, gerçekte referans ilişkisinde bulunduğu varlık Tanrı değil, Şeytan'dır. Ve böyle bir varlıkla ilişkiye geçen bir kimsenin doğrudan referansından hareketle toplumsal temele dayalı bir referans zinciri oluşursa, ortaya çıkacak olan topluluk Tanrı'ya değil, Şeytan'a tapan bir topluluk olacak, sadece Şeytan'a 'Tanrı' demiş olacaktırlar.<sup>(18)</sup>

Alston'a göre bunun tersi de mümkündür. Yani, bir kimse veya topluluk Tanrı'ya doğrudan referansta bulunduğu halde Tanrı'yı veya Tanrı'nın doğası/ mahiyetini yanlış

(16) Kripke (1972), s. 80-81.

(17) (1972), s. 84.

(18) (1989), s. 110.

yorumlamış olabilir. Şöyle ki, bir çok kimse Tanrı'yı tecrübe ettiği veya Tanrı kendini farklı bir çok insana açtığı halde, insanların belki de günahkarlıklarından dolayı onun doğasını yanlış tasavvur etmiş olmaları ya da onun verdiği mesajı tahrif etmiş olmaları olasılık dahilindedir. Bu durumda, Tanrı hakkında ileri sürülen nitelermeler Tanrı'ya veya daha doğrusu hiçbir varlığa referansta bulunmadığı halde, Alston'a göre, dinin Tanrı'yla gerçek bir ilişkiyle ortaya çıktığını düşünecek olursak, bu insanların doğrudan Tanrı'ya referansta bulduklarını ve ona ibadet ettiklerini, fakat onun doğasını/ fiillerini yanlış yorumladıklarını düşünebiliriz. Böylece, insanların bu değişik tasavvurlarını Tanrı'dan başka bir varlık hakkındaki tasavvurlar olarak değerlendirmek yerine, Tanrı hakkındaki farklı kanaatler olarak yorumlamak gerekir.<sup>(19)</sup> Dolayısıyla, doğrudan referans kuramının Tanrı'ya referansta esas olduğunu kabul edecek olursak, Alston'a göre bu hem birbirinden bütünüyle farklı dinlerin aynı Tanrı'ya referansta buldukları olasılığını bir hayli yükseltir ve hem de gerek bilgin ve gerekse budala bir kimsenin Tanrı'ya referansta bulunabilmesine olanak sağlar.<sup>(20)</sup> Buna olanak sağlayan da doğrudan referans kuramının, betimleyici referans kuramının aksine, referansta bulunan öznenin etkin bilgisel (anlamsal/ betimlemesel) etkinliğini gerektirmemesidir.<sup>(21)</sup> Görüldüğü gibi, nedensel referans kuramını betimleyici referans kuramından ayıran en önemli noktalardan birisi, ilkinin, ikincisinin aksine, bir varlığın referansının belirlenmesinde anlamı bir kenara bırakmasıdır.

Ancak, betimleyici referans kuramına yöneltilen eleştirilerin haklı gerekçelere dayandığını varsaysak da, bu referansın anlamdan nasıl bütünüyle bağımsız bir şekilde gerçekleştirilebileceğini göstermek için yeterli görünmüyor. Kripke'nin ileri sürdüğü biçimiyle nedensel referans kuramı maalesef bir adın doğru kullanımı ile deyim yerindeyse rast gele kullanımı (yani söz konusu adı duymanın ötesinde hiçbir bilgiye dayanmayan kullanımı) arasındaki önemli farkı göz ardı etmektedir. Bu durumda, sözgelimi, 'Aristo'ya iştirilen standart açıklamaya (malumata) sahip olan bir kimse ile bu adı gelişi güzel bir ortamda tesadüfen işiten bir kimseyi birbirinden nasıl ayıracağız? Aristo'ya atfedilen standart malumatın nihai olarak yanlış olduğunu varsaysak da, bu standart malumata sahip olanla olmayan arasında bir farklılığın olduğu açıktır, ve bu açıklama 'Aristo'nun standart kullanımı için gereklidir. Öte yandan, 'Aristo' adını kazara işiten ve ona normalde iştirilen hiçbir malumata sahip olmayan *x*'in bu adı kendisinden duyduğu *y*'ye Aristo'nun kim olduğu konusunda müracaat etmesi son derece doğaldır, çünkü *x*'in söz konusu referansı *y*'ye dayanmaktadır. Ancak, bir kimse söz konusu standart malumata sahip ise geriye dönmük referans zincirinin neden hala gerekli olduğunu düşünmek

(19) (1989), s. 111-112.

(20) (1989), s. 115.

(21) (1989), s. 112-113.

için bir neden görünmüyor.<sup>(22)</sup> Yine, bir kimse 'Aristo' ya iliştilen standart malumata sahip olmayıp, bilgisi sadece 'Aristo olarak adlandırılan şey' ile sınırlı ise, böyle bir kimsenin referansının başarılı olabilmesinin zorunlu koşulu 'Aristo'ya ilişkin standart nitelimeye sahip başka kimselerin varolmasına bağlıdır. Referansın borç alınması ancak bu şekilde mümkün olabilir.<sup>(23)</sup>

Bir adın referansının bu ada hiçbir malumat iliştililmeksizin sadece ilk adlandırma ve buna bağlı olan nedensel iletişim zinciri ile temin edilemeyeceğini Evans'ın öne sürdüğü 'Madagaskar' örneğinde görmek mümkündür. Şöyle ki, 'Madagaskar' başlangıçta Afrika anakarasının bir kısmına verilen bir ad iken, Marko Polo'nun Malay veya Arap denizcileri yanlış anlaması sonucu bu ad daha sonraları Afrika'nın bilinen büyük adasına transfer olunmuştur. Bu örnek, kendisine iliştilen malumattan koparıldığında bir adın referansının değişmesinin sadece bir olasılık değil, gerçekten de meydana gelmiş olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.<sup>(24)</sup> Görüldüğü gibi, burada 'Madagaskar' nedensel bir iletişim zinciri yoluyla Afrika anakarasıyla ilişkili olmasına rağmen, bu referansının belirlenmesi için yeterli olamamıştır.<sup>(25)</sup>

"Nedensel referans kuramının ortaya çıkardığı güçlüklerden bir diğeri de, bu kuramın kendisini (referans düzlemini) bir bakıma doğrudan gözleme ve deneye konu olan fiziksel varlıklarla sınırlamasıdır. Doğru, 'aslan', 'kedi' gibi doğal türleri 'su' 'bakır' gibi kütleler ile diğeri maddi bir takım varlıkların referanslarını doğrudan gösterimsel yolla veya bilimsel keşiflerle belirleyebilmemiz söz konusu olabilir, fakat geleneksel anlam kuramında referansı hiçbir şekilde nedensel-gösterimsel yolla belirlenmeyen ve referans mekanizmaları ancak varlıkların kavramsal içeriklerine uygunluğuyla işleyen "bekar", "avukat" vb. terimler<sup>(26)</sup> ile nedensel bir yolla ilişkiye girilmesi olanaksız olan rakamlar gibi diğeri bütün soyut varlıkların referanslarının nasıl gerçekleştiğini nedensel referans kuramıyla açıklamak mümkün değildir<sup>(27)</sup>.

(22) Dummett, (1975), s. 254-255.

(23) Searle, (1983), s. 336.

(24) Evans, (1973), s. 216. Evans, Kripke'nin önerdiği nedensel referans kuramının temel sezgilerine katılmakla birlikte, söz konusu nedensel bağın Kripke'nin ileri sürdüğü gibi bir şeyin bir şekilde adlandırılması ile referansta bulunmanın çağdaş kullanımı arasında değil, söz konusu nesnenin durumları ile konuşmacının o nesneye ilişkin bilgisi arasında sağlanması gerektiğini düşünmektedir. Bkz. (1973), s. 217-218.

(25) Searle (1983), s. 333. Aslında Kripke'nin kendisi de bir bakıma bu olgunun farkına varmış olmalı ki, hiçbir anlamsal içerik iliştililmeksizin referansta bulunmanın başarılı olmayabileceğini göz önüne alarak, referansın iletişim zincirinin her halkasındaki kimsenin kendisinden duyduğu kimseyle aynı varlığa niyetle kullanması gerektiğini söylüyor. Böyle düşünüldüğünde, Searle'ün (1983, s. 337) de işaret ettiği gibi, nedensel referans kuramı betimleyici referans kuramının bir versiyonu olacaktır. Nedensel referans kuramının betimleyici referans kuramı açısından genel bir eleştirisi ve nedensel referans kuramı mekanizmasının anlamsal-betimlemeseli bir içerikten bağımsız olamayacağına ilişkin geniş bir değerlendirme için bkz. Searle (1983), s. 330-346.

(26) Bkz. Schwartz (1977), s. 38-39.

(27) Bkz. Searle (1983), s. 332.



Şimdi nedensel referans kuramının karşı karşıya kaldığı bu eleştirilerin ışığında ve özellikle de Tanrı'nın da maddi bir varlık olmadığını dikkate alarak Alston'ın önerdiği Tanrı'ya doğrudan referansta bulunmanın imkanı üzerinde yoğunlaşalım.

Tanrı'ya doğrudan referansta bulunmanın önündeki belki de en önemli zorluk, doğrudan tecrübeye konu olan fiziksel varlıklardan bütünüyle farklı bir varlık olan Tanrı'ya, benzer bir nedensel yolla nasıl referansta bulunulabileceğidir. Alston, Tanrı'nın referansının gösterimsel bir yolla tespit edilemeyeceğini kabul ediyor, ancak bunun her gösterimsel etkinlikte kaçınılmaz olan "tecrübe etme"yle sağlanabileceğini düşünüyor. Dini tecrübenin mahiyeti ve imkanı kendi başına ele alınması gereken geniş bir konu olduğundan burada bu nokta üzerinde durmayıp, daha ziyade Alston'un önerdiği gibi, böyle bir tecrübenin Tanrı'ya doğrudan (nedensel) referansta bulunma imkanı sağladığı noktası üzerinde durmak istiyorum.

Alston'ın bu önerisi aslında onun din epistemolojisinin de ana çizgilerini yansıtmaktadır. Ona göre her ne kadar Tanrı diğer varlıklar arasında bir varlık değilse de, bir takım dini tecrübelerle dayanarak O'nun algılanabileceğini söylemek mümkündür. Neyin algının sınırlarına dahil edilebileceğinin baştan *a priori* bir yolla belirlenemeyeceğinden yola çıkarak, fiziksel varlıklardan farklı olarak Tanrı'nın duyumsal yolla elde edilebilecek bir takım fenomenal niteliklerinin olabileceklerini söyleyemesek de, Alston'a göre, yine de Tanrı'nın duyumsal-olmayan "iyilik", "güçlülük" vb. nitelikleri algılanabilir bir çerçevede değerlendirilebilir. "Doğrudan Gerçekçilik" bağlamında ileri sürülen "Görünme Kuramı"na dayanılarak bir varlığın epistemolojik bir özneye görünmesi temel ve çözümlenemez bir ilişki olduğundan, Alston'a göre, Tanrı'nın bir kimseye görünmesi veya ona kendisini açıklaması Tanrı'yı algılamanın niteliğini oluşturur. Öyleyse, algılama sadece, Alston'ın epistemik emperyalizm olarak nitelediği duyumsal olan algıyla sınırlanmazsa, Alston'a göre, Tanrı'nın algılanabilmesi için bir engel kalmaz.<sup>(28)</sup>

Bu görüşe yöneltilen önemli itirazlardan birisi genelde algı kavramının bu kadar geniş düşünülmesinin aslında rüya görme, acı duyma veya hatırlama gibi öznel bir çok tecrübeyi de kapsamına dahil edebileceğinden, Tanrı'yı algılama iddiasının da temelde böyle öznel bir zihinsel olgunun ötesine geçemeyeceğidir<sup>(29)</sup>. Özellikle de algının konusu Tanrı gibi aşkın bir varlık olduğunda durumu daha da güçleştiren, böyle bir varlığın algıya konu olan diğer varlıklardan çok farklı olarak algılayanlarla aynı zaman ve mekânı paylaşamamasının karşılaştığı metafiziksel bir sorun ile, yine kısmen bu sorunun kaynaklık ettiği, böyle bir tecrübenin öznellikten nesnellığe taşınması için gerekli olan bir takım bilişsel koşulları (Tanrı'yı algılamanın epistemolojik koşulları gibi) yerine getirememesi noktasında karşılaşılan bir takım epistemolojik sorunlardır<sup>(30)</sup>.

(28) Bkz. Alston (1991), s. 1-67; (1994a), s. 863-868.

(29) Bkz. Gale (1994), s. 869-873; Pappas (1994), s. 877-883.

(30) Gale (1994), s. 871-875.

Bu itirazların bazılarının tartışmalı olabileceklerini<sup>(31)</sup> kabul etsek de, Alston'ın dedikleri içerisinde kanımca en çok sorunlu olarak görünen onun Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilebileceği noktasındaki iddiasıdır<sup>(32)</sup>. Dini tecrübe konusunda zannederim birçok kimsenin üzerinde uzlaşabileceği temel noktalardan biri, Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilebileceğinden çok, fiillerinin tecrübe edilebileceğidir.

Gerçekte Alston bizzat Tanrı'nın algıya konu olamayacağına farkında olmasına rağmen ilahi sıfatların veya bu sıfatlardan birini algılamının Tanrı'nın kendisini algılamakla neredeyse eş değer olduğu görüşünde<sup>(33)</sup>. Alston'ın Tanrı'nın sıfatlarının algılanmasından bizzat Tanrı'nın algılanabileceğine geçişi nasıl yaptığını anlamak oldukça güç; çünkü Alston'ın ortaya koyduğu şekilde bile, bu olayda algımıza konu olan şey bizzat sıfatlarını bize açmılayan bir varlık değil, sadece sıfatların açılımıdır.<sup>(34)</sup> Öyleyse, böyle bir durumda Tanrı'nın sıfatlarından çok bu sıfatların tecellisinin doğrudan algıya konu olabileceklerini düşünmek daha makul görüldüğünden, bu bağlamdaki algısal etkinliği Tanrı'nın fiilleriyle sınırlamak oldukça yerinde olacaktır.

Soruna teolojik açıdan bakıldığında da, peygamberlerin bile Tanrı'yı doğrudan bir yolla algılamış olabileceklerini düşünmek pek olanaklı görünmediğinden, olsa olsa böyle bir tecrübenin Tanrı'nın *fiillerinin* doğrudan algılanması olarak düşünülmesi gerekir. Öyle ki, Tanrı'nın bazı peygamberlerle doğrudan konuşmuş olduğunu kabul etsek de, bu nihai bir çözümlenmede yerini Tanrı'nın kendisinin değil, fiillerinin tecrübesi anlamına gelecektir. Kuşkusuz Tanrı'nın bazı peygamberlerle konuşmuş olduğundan yola çıkarak Tanrı'nın bu eylem esnasında bir şekilde var veya hazır olduğunu haklı olarak düşünebiliriz; ancak asıl sorun, Tanrı'nın bir fiilinin doğrudan tecrübesinden bizzat varlığının da tecrübe edilmiş olabileceğine nasıl geçebileceğimiz noktasında düğümleniyor. Eğer "dini tecrübe" ile Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilebileceği değil de, dolaylı bir şekilde yani fiillerinin tecrübesini kastediyorsak, bu durumda Tanrı'nın kişinin tecrübesine konu oluşunu, fiziksel bir varlığın tecrübesinden farklı olarak, ancak metaforik bir bağlamda anlamamız söz konusu olabilir.

Öyleyse, Tanrı'nın aşkın bir varlık olması, referansının doğrudan "bu" şeklindeki gösterimsel bir yolla belirlenmesi için bir engel oluşturmaktadır. Diğer yandan, neden-sonuç referans kuramının bir varlığın referansını "adlandırma" gibi doğrudan bir şekilde belirlemesinin daha çok özel adların referansını belirleme temelinde geliştiğini göz önüne aldığımızda, bu özel adlardan farklı olarak, "Tanrı'nın analitik olarak anlamsal/ betimle-

(31) Bkz. Alston (1994b), s. 891-896; White (1996), s. 141-149.

(32) Alston her ne kadar Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'da tecessüm etmesinin kişiye duyumsal bir algı sağlayabileceğini göz önüne alıyorsa da, bizzat Tanrı'nın özü itibarıyla maddi olmayan bir varlık olmasından dolayı bu algının duyumsal-olmayan bir algı olarak düşünülmesinin Tanrı'nın doğasına daha uygun olduğu kanaatinde. Bkz. Alston (1991), s. 20.

(33) Bkz. Alston (1991), s. 20.

(34) Bkz. Pappas (1994), s. 882.

mesel bir içeriğe sahip olması da ayrı bir zorluk çıkarmaktadır<sup>(35)</sup>. Bu da bizi yeniden ‘Tanrı’ teriminin özel bir addan ziyade, genel bir terim veya kavram olarak düşünülmesi gerektiğine götürmektedir.

Aslında ‘Tanrı’ teriminin kavramsal içeriğinin, referansının tespiti için neden kaçınılmaz olduğunu Alston’un betimleyici kuramla Tanrı’ya referansta bulunmayı eleştirirken ileri sürdüğü örneğe değişik bir açıdan baktığımızda da görmemiz mümkündür. Alston’a göre, eğer Şeytan kendisini ilahi sıfatlarla takdim ederse, buna uyan bir kimse Tanrı’ya değil, Şeytan’a referansta bulunmuş olur. Ancak, bu örnekte göz ardı edilen önemli bir takım noktalar var. Evvela, Şeytan’ın kendisini ilahi sıfatlarla takdim etmesinin gerçekte mümkün olup olamayacağı bir yana, böyle bir referans kayması sorununun neden doğrudan referans kuramından değil de, betimleyici referans kuramından kaynaklandığını görmek zor. Böyle bir sorunu doğuran, Alston’ın temel varsayımı olan Tanrı’nın bir şekilde doğrudan tecrübe edilebileceği, algılanabileceğidir; böyle bir varsayımı kabul etmeyen bir kimse için böyle sorun da ortaya çıkmayacaktır. Doğrusu, betimleyici referans kuramına yöneltilen eleştirilerin temelinde yer alan örneklerin doğrudan gözlemsel veya gösterimsel bir yolla referansı tespit edilebilecek varlıklara ilişkin olması da bu kanıtı ayrıca desteklemektedir<sup>(36)</sup>. Bu durumda, böyle bir sorunun ancak doğrudan gözlemlenebilir varlıklarla ilişkili olarak ortaya çıktığını göz önüne alacak olursak, Alston’un ileri sürdüğü sorun, bütünüyle Tanrı’yı algılama temelinde geliştirilen doğrudan Tanrı’ya referansta bulunma çabasının kaynaklık ettiği bir sorundur.

Kaldı ki, Alston böyle bir referans kaymasını nasıl bertaraf edebileceğimiz konusunda bize bir çözüm sunmuyor. Alston’un ileri sürdüğü farazi olayda kendisini ilahi sıfatlarla takdim eden Şeytan’ı anlamsal/ betimlemeseli bir yolun dışında, Tanrı’dan ayırmanın bir yolu gerçekten var mıdır? Tekrar, eğer temelde Tanrı’yı doğrudan görme/ gösterme imkanından yoksun isek, onu Şeytan’dan ayırmada bir takım niteleyici sıfatların dışındaki bir yoldan başka ne tür bir yol olabilir?

Harris’in haklı olarak işaret ettiği gibi, Alston burada sanki kişinin doğrudan algısına konu olan varlığın kim ve ne olduğunu bilebilecek ideal bir gözlemcinin olabileceği varsayımına dayanıyor. Oysa, niteleyici bir yolla değil de, sadece doğrudan bir tecrübe dayanan bir kimsenin Tanrı’ya referansta bulunmasında o varlığın Tanrı mı, yoksa Şeytan mı olduğunu nedensel bir yolla bilmesinin bir imkanı yok gibi görünüyor. Bu da teizm için, hiç kimsenin ibadet edilen varlığın kim olduğuna karar veremeyeceği gibi oldukça vahim sonuçlar doğuracaktır<sup>(37)</sup>

(35) Gale (1991), s. 7.

(36) Harris’in de işaret ettiği gibi, örneğin Donnellan’ın meşhur “köşedeki martini içen adam” betimlemesinin aslında köşede martini bardağıyla su içen adamı yanlış betimlemediği halde, bunu söyleyenin referansta bulunmasının Tanrı’ya referansta bulunmaktan oldukça farklı olarak belli şartlar altında meydana geldiğini unutmamak gerekir. Dolayısıyla, bu “doğrudan” ve “dolaylı” ayrımını fiziksel (daha doğrusu, görsel) varlıklara ilişkin olduğu söylenebilir. Bkz. Harris, (1996), s. 9-12.

(37) Bkz. Harris (1996), s. 1-13.

Yine bu durum nedensel referans kuramının betimleyici referans kuramından daha temel olmadığını göstermek için yeterlidir. Yani, Alston'un verdiği örneğin imkan dahilinde olduğunu düşünecek olursak, Şeytan'ı Tanrı'dan ayırt etmenin nihai olarak kendisini ilahi sıfatların taşıyıcısı olarak takdim eden söz konusu varlığın gerçekten bu sıfatların taşıyıcısı olup olamayacağını doğrudan tecrübe yoluyla değil, yine tanımlayıcı/ betimleyici niteliklere dayanarak ve böylece bu varlığın ilahi sıfatların bütününe tutarlı bir şekilde taşıyıp taşımadığını tespit ederek bir yargıya varabiliriz. Öyleyse, Tanrı'ya referans mekanizmasında Tanrı'yı Şeytan'dan ayırabilmemizde temel olan şey herhangi bir varlığın tecrübemizde hazır bulunuşu değil, böyle bir varlığı tanıyıp, diğer varlıklarla karıştırmamamıza olanak sağlayan anlamsal/ betimlemesel içeriktir; yani bir varlığın Tanrı olup olamayacağını bilebilmemiz için Tanrı'nın ne olup olamayacağını bilmemiz gerekir. Öyleyse, referansta bulunulan varlık Tanrı olduğunda 'Tanrı' terimine bir anlam atfetmek kaçınılmaz görünüyor.

Yine, eğer 'Tanrı' teriminin referansının tecrübeye hazır bulunan bir varlığa doğrudan bir yolla yapılabileceğini düşünsük bile, bunun Evans'ın verdiği 'Madagaskar' örneğinde olduğu gibi, bir referans kaymasına uğramaması için bu terime bir anlam, yani anlamasal/ betimlemesel bir içeriğin –ki bu da ancak Tanrı'nın değişmez nitelikleriyle mümkündür<sup>(38)</sup>– iliştilmesi kaçınılmazdır<sup>(39)</sup>. Başka deyişle, 'Tanrı'nın nedensel referans zincirinin halkaları arasında bir kopukluk veya sapmanın olmaması için, zincirin ilk halkasını meydana getiren, diyelim ki, peygamberle onu izleyenler arasında 'Tanrı' terimine iliştilen anlamın sürekliliği can alıcı bir noktadır. Ya değilse, 'Madagaskar' örneğinde olduğu gibi, bir süre sonra peygamberle kendisinden sonra gelenler 'Tanrı' terimine farklı anlamlar yüklediklerinden Tanrı'ya referansta bulunmayabilirler.

Alston'un ikinci düşünce senaryosunda işaret ettiği sorunun da, yine Tanrı'nın doğrudan algılanabileceği varsayımından kaynaklandığını düşünebiliriz. Alston'a göre, bir takım insanlar Tanrı'nın doğasını bütünüyle yanlış tasavvur etseler ve bu tasavvurlar gerçekte hiçbir varlığa delalet etmese de, Tanrı'yı tecrübe ettiklerinden onların Tanrı'ya referansta bulduklarını düşünebiliriz. Yukarıdaki eleştirinin ışığında düşünecek olursak, eğer insanlar Tanrı'nın neliğine dair bir tasavvura sahip değilse veya yanlış bir tasavvura sahipse, gerçekte onların Tanrı'dan başka bir varlığı tecrübe etmediklerini veya bu tecrübelerinin gerçekte bir yanılsamadan ibaret olmadığını nasıl bilebiliriz?<sup>(40)</sup> Dahası, Alston'un böyle bir düşünceye gerekçe olarak ileri sürdüğü şeyler de oldukça tartışmalı olabilir. Alston'a göre, böyle insanların doğru bir Tanrı tasavvuruna sahip olama-

(38) Bkz. Gale (1991), s. 7-10.

(39) Yine bkz. Byrne (1995), s. 41-42.

(40) Krş. Harris, (1996), s. 13. Yine, Alston'un Tanrı'yı algılama epistemolojisinde baş vurduğu "Doğrudan Gerçekçilik" e bağlı kalarak bir varlığın bir özneye görünmesinin temel ve çözümlenemez bir ilişki olduğu noktasında algının kavramsallaştırmadan bütünüyle bağımsız olamayacağına ilişkin bir eleştiri için, bkz. Van Woudenberg, (1994), s. 117-124.

yıplarının ve mesajlarını tahrif etmiş olmalarının arkasında onların günahkarlıkları yatabilir. Ancak, teolojik çerçeveden bakıldığında, kişilerin geniş anlamdaki dini tecrübeleri bir kenara bırakacak olursak, Tanrı'nın mesajıyla doğrudan karşı karşıya gelenlerin ancak peygamberler olduğunu dikkate aldığımızda, bu iddiayı anlamak epeyce zor. Yine, teolojik çerçeveden bakıldığında, peygamberler Tanrı'nın seçkin kulları ise, onların günahkarlıkları bir soru olduğundan, bunun ilahi mesajın tahrifine neden olabileceğini düşünmek onların peygamberlikleriyle açıkça çelişkili bir durum olacaktır. Kaldı ki, vahiy olgusunun her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın kontrolünde gerçekleştiği göz önüne alındığında böyle bir olasılık da söz konusu olmayacaktır.

Belki de Alston'u böyle bir düşünceye yönelten etmenlerden birisi onun her dinin ilahi kaynaklı olduğuna ilişkin düşüncesidir<sup>(41)</sup>. Doğrusu böyle düşünmenin tatmin edici bir gerekçesini bulmak zor. Her dinin bir yerde belki de tanımı gereği bir Tanrı'yla ilişkisi düşünülebilir, ancak bu dinlerin bütün farklı ve hatta çelişkili Tanrı tasavvurlarının aynı Tanrı'ya delalet ettiğine dair ne tür bir gerekçemiz olabilir? Doğru bir Tanrı anlayışına sahip dinlerin kaynağının ilahi olduğunu düşünebiliriz, fakat bütünüyle yanlış bir Tanrı anlayışına sahip dinlerin de kaynağının ilahi olduğunu düşünmenin bir dayanağını görmek doğrusu oldukça zor. Böylece, Tanrı'nın doğasını yanlış tasavvur eden düşünceleri aynı varlığın farklı tasavvurları yerine, (kavramsal düzlemde) başka varlık veya varlıkların tasavvurları olarak görmek daha makul görünüyor.

Buraya kadar, tecrübe dayanarak, Tanrı'ya doğrudan (nedensel) bir yolla referansta bulunmanın imkanı çerçevesinde, Alston'ın girişimini değerlendirmeye çalıştık ve böyle bir yolun amaçladığı sorunu çözmekte pek yeterli olmadığını gördük. Özellikle de, Tanrı'nın referansının belirlenmesinde, 'Tanrı' teriminin anlamının can alıcı bir öneme sahip olduğunu dikkate aldığımızda, bu düşünce bizi betimleyici referans kuramının temel aksiyomu olan "anlam referansı belirler" tezinin, 'Tanrı'nın referansının belirlenmesindeki, doğruluğunu önemli ölçüde desteklemektedir.<sup>(42)</sup>

Tanrı'ya betimleyici bir yolla referansta bulunmanın detaylarına geçmeden önce, betimleyici referans kuramına yöneltilen bazı eleştirilerin, söz konusu olan varlık Tanrı olduğunda neden geçersiz oldukları üzerinde durmak istiyorum.

Betimleyici referans kuramına göre bir terimin referansının belirlenebilmesi için söz konusu anlam veya betimlemenin sadece ve sadece bir varlık için doğru olması gerekir. Ancak Kripke, Feynmann karşı-örneğinde olduğu gibi, bir kimsenin 'meşhur bir fizikçi' gibi birden çok kimse için doğru olabilecek bir betimlemeyle de Feynmann'a re-

(41) Bkz. (1989), s. 111.

(42) Aslında, Alston da ileri sürdüğü görüşe karşı en önemli direncin 'Tanrı' terimini özel bir ad olarak değil de betimleyici genel bir terim olarak düşünüp de, böyle bir terimin anlamının referansının belirlenmesinde kaçınılmaz bir rol oynayacağı görüşünü savunan kanattan geleceğinin farkındadır, ancak o, bunun sonuca pek etki etmeyeceğini düşünüyor (1989, s. 113). Oysa yukarıda gördüğümüz gibi 'Tanrı' terimine atfettiğimiz anlam referansını belirlemede hayati bir öneme sahip görünüyor.

feransta bulunabileceğini iddia ediyor. Burada, Kripke'nin dediği şekilde, Feynmann'a referansta bulunup bulunamayacağı bir yana, bana öyle geliyor ki, Tanrı'ya referansta böyle bir şeyle karşılaşılmayacaktır. Bunun nedeni de 'Tanrı' terimin anlamının temel dayanağı olan Tanrı'nın özsel niteliklerinin gerek mantıksal ve gerekse ontolojik bir zorunluluk bağlamında, birden fazla varlık için doğru olamayacağıdır. Bir kimse buna Tanrı'yla olumsal bir yolla ilişkili bulunan 'evrenin yaratıcısı' gibi betimlemeleri de dahil edebilir. Evrenin birden fazla yaratıcısının imkansızlığını kabul edecek olursak, böyle bir betimlemenin referansı da en az ve en fazla bir varlık olabilir. Veya Gale'in dediği gibi, eğer 'Tanrı' bir unvan ise, 'Dünya ağırsiklet boks şampiyonu' gibi unvanların tersine bu unvan, bu unvana sahip bir varlığın hiçbir şekilde kaybetmeyeceği bir unvandır, çünkü bu unvan ona sahip olan varlığa özsel olarak bağlı olduğundan söz konusu varlık bu unvana sahip olmadan Tanrı olamayacağı gibi, ondan başka bir varlığın da bu unvana sahip olması mümkün değildir<sup>(43)</sup>.

Peki, bir kimse ilahi sıfatları Tanrı'dan başka bir varlığa atfettiği halde, Tanrı'ya referansta bulunmuş olabilir mi? Sözgelimi, bir kimse ilahi sıfatları bir puta veya tabiata atfediyorsa Tanrı'ya referansta bulunabileceğini düşünebilir miyiz? Bu soruları olumlu bir şekilde yanıtlamak mümkün değildir. Burada referansta bulunan kimse, zihninde ilahi sıfatları bu sıfatların gerçek referansından farklı varlıklara atfettiğine göre, referansta bulunduğu varlık, doğasını yanlış tanımladığı bir varlıktır. Diğer yandan, böyle yapan bir kimse ilahi sıfatları Tanrı olamayacak bir varlığa da atfettiği için ilahi tabiatı da yanlış yorumlamış olduğundan Tanrı'ya olan referansının gerçekleşmesi kanımca mümkün değildir. Dolayısıyla, doğru Tanrı'ya referansta bulunabilmek için doğru anlam/ zihinsel içerik/ niyete sahip olmak önemli olduğu gibi, bunun nasıl bir varlığa atfedilebileceğini yani hangi varlık için doğru olabileceğini bilebilmek gerekir. Her halükarda ilahi tabiatın doğru kavranması kaçınılmazdır<sup>(44)</sup>.

Bu noktada, Tanrı'nın birden çok isim veya sıfatının bulunmasından dolayı bunların Tanrı'ya referansta bulunmayı nasıl etkileyeceğine ilişkin bir soruyu da -Frege'ye katılarak<sup>(45)</sup>- kendisine referansta bulunulan varlık değişmediği sürece böyle bir şeyin Tanrı'nın referansının belirlenmesinde bir sorun olmayacağını; bu ayniliğin de korunmasına olanak sağlayan en temel faktörün ilahi zatı betimleyen değişmez nitelikler olduğu<sup>(46)</sup> şeklinde yanıtlayabiliriz.

Şimdiye kadar olan değerlendirmelerimiz 'Tanrı'nın referansının *ampirik/ nedensel* bir yolla belirlenmeyeceği yönünde. Bu durumda, 'Tanrı'nın referansının betimleyici bir yolla belirlenmesi daha da önem kazanıyor. Peki ama, Tanrı'ya atfettiğimiz ve

(43) (1991), s. 5.

(44) Krş. Geach (1969), s. 100-116.

(45) (1952), s. 24, n. 4.

(46) Bkz. Gale (1991), s. 7.

'Tanrı' teriminin 'anlamı'nı oluşturmaya temel oluşturan özsel nitelikler yoluyla 'Tanrı'nın referansını belirlemek mümkün değil midir? Bazı felsefecilerin bu noktada *a posteriori* bir bilgiyi gerekli gördüğüne değindik.

Helm, Kripke'ye dayanarak Tanrı'nın özsel nitelikleriyle açıkladığımız 'Tanrı' teriminin anlamının, Tanrı'nın referansını belirlemek için yeterli olmadığına katılarak, Tanrı'nın olumsal niteliklerine dayanan 'belirtili betimlemeler' yoluyla referansının belirlenmesinin *a posteriori* bir bilgiye dayandırabileceği görüşünde. Helm'e göre, temelde Tanrı'nın konuşmak gibi tecrübe edilebilir fiillerinin tezahürünü kabul edecek olursak bu, 'Tanrı'nın referansını *a posteriori* bir yolla belirlemek için yeterli olacaktır. Buna göre, her ne kadar 'Musa'ya görünen veya konuşan varlık' gibi belirtili bir betimleme -Tanrı'nın olumsal olarak sahip olduğu bir nitelik olduğundan- 'Tanrı' teriminin anlamı sayılmazsa da bu, Tanrı'nın ampirik bir tezahürü olduğundan, onunla 'Tanrı'nın referansını belirleyebiliriz. Helm'e göre, belli bir zaman ve mekanda yer alan diğer varlıklardan farklı olarak her ne kadar Tanrı'nın bu tür fiillerinin boyutları olsa da, bu Tanrı'nın bizzat kendisinin belli bir zaman ve mekan boyutunda olmasını gerektirmez<sup>(47)</sup>. Öyleyse, Tanrı'nın peygamberlere vahy etmesi, konuşması veya bir topluluğa yardım etmesi temelde bir şekilde tecrübe edilebilir ilahi fiiller olduğundan, Helm'e göre, bu yolla 'Tanrı'nın referansı belirlenebilir.

Helm'in önerisi de 'Tanrı' terimine bir 'anlam' atfediyorsa da temelde Kripke'nin nedensel referans kuramına dayandığından, bunun 'Tanrı'nın 'referans'ının belirlenmesinde doğrudan bir işlevi yok gibi görünüyor<sup>(48)</sup>. Aslında Helm'in, 'Tanrı'nın referansının ancak *a posteriori* bir bilgiye dayandırılabilmesi iddiası yukarıda eleştirdiğimiz referansta bulunmanın biricik yolunun ampirik olduğu iddiasına bir yanıt oluşturma çabasında. Yukarıda, 'Tanrı' teriminin referansının anlamından, yani Tanrı'nın özsel niteliklerinden kopararak belirlenmesinin güçlükleri üzerinde durduk: Tanrı'ya nedensel bir yolla referansın gerçekleştirilebileceğini düşünsek bile, gerek ampirik yolla karşılaşılan varlığın *Tanrı olduğu* konusundaki referansın zincirinin ilk halkasının belirlenmesinde, gerek bu zincirde bir sapmanın olmaması için bu terimin anlamı hayati bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, 'Tanrı'nın referansının olumsal doğruluk değerine sahip belirtili betimlemelerle de belirlenebileceğine katılsak da, 'Tanrı'nın referansının belirlenmesinde *anlamının* çok daha temel ve zorunlu bir işlevinin olduğunun özellikle vurgulanması gerekir. Başka bir deyişle, Tanrı'ya *a posteriori* yolla bir referansta bulunabilmemizin bile ön koşulu, bir bakıma 'Tanrı' teriminin kavramsal içeriği, yani Tanrı hakkındaki *a priori* bilgimizdir.

Nedensel referans kuramının kapsamına dahil edilen varlıkların genellikle ampirik bilgiye konu olan varlıklar olduğunu ve böyle bir referans mekanizmasının matematik-

(47) Helm (1988), s. 212-215.

(48) (1988), s. 213.

sel nesnelere, türler gibi soyut varlıkların referanslarının belirlenmesi için yetersiz kaldığını ve bu bağlamdaki naturalist-ampirist dayatmanın indirgemeci olduğu kadar, tüm varlıklar için genel geçer bir referans kuramı olmak noktasında başarılı olamayacağını gördük. Aslında, 'Tanrı' teriminin referansının bu şekilde belirlenmesi gerektiği noktasındaki en temel gerekçelerden birisi, bu terimin betimleyici genel bir terim ya da kavram olduğudur. Ancak, görüldüğü gibi, betimleyici referans kuramının yöneltildiği bir çok eleştirinin temelinde bu betimlemeler ile referansta bulunan varlık arasındaki ilişkinin olumsal olmasından kaynaklanmaktadır. Sözelimi, *F* belirtili betimlemesiyle *x*'e referansta bulunduğumuz zaman *x*'in gerçekte *F*'in ifade ettiği tanımlamaya uyması bir zorunluluk içermediğinden *F*, *x*'i belirlemeyebildiği gibi *F*'e başka bir varlık, *y* de uygun düşebilir. Ancak, tam tersine, 'Tanrı'nın ifade ettiği anlam Tanrı'nın özsel niteliklerine bağlı olduğu için, bu anlamın referansını belirlemede bir kesintiye veya sapmaya uğraması söz konusu olamaz.

Kıscacası, 'Tanrı'nın referansının bütünüyle semantik bir içerikle belirlenmesi noktasındaki kaçınılmazlığın belki de en önemli nedeni, temelinde diğer varlıklardan farklı olarak, 'Tanrı'nın ifade ettiği kavramsal içeriğe gerek mantıksal ve gerekse ontolojik zorunluluktan dolayı sadece ve sadece bir varlığın uygun düşmesidir. 'Tanrı'nın referansının bu ilahi eşsizlik yoluyla belirlenebileceğinin altını çizenlerden Penelhum'a göre, Tanrı kendinden başka şeylerden ayırt edilecek bir varlık olmadığı gibi -onlardan biri olmadığı için-, kendi türünden başka varlık olmadığı için onlardan ayırt edilmesi söz konusu olamayacağından, onun "eşsizliği" referansının belirlenmesi için yeterlidir.<sup>(49)</sup>

Helm'e göre, böyle bir görüş her ne kadar Tanrı'ya referansın mümkün olduğunu temellendirirse de, bir kimsenin Tanrı'ya referansta bulunduğunu bilmesi için yeterli değildir; çünkü referansta bulunabilmek için sadece semantik değil, aynı zamanda epistemolojik bir dayanağın da olması gerekir. Çünkü, bir kimse 'en akıllı insan mutlu olamaz' derken her ne kadar 'en akıllı insan'ın referansı gerçekte bir tek insan da olsa, bu kimse o insanı bilerek diğerlerinden ayırt ediyor değildir<sup>(50)</sup>.

Helm'in bu örneğini kendi başına değerlendirdiğimizde haklılık payı olabilir, ancak 'en akıllı insan' ile 'Tanrı' arasında amaçlanan geçişi yapmak için gerekli benzerliğin veya paralelliğin olmadığını düşünebiliriz. Her ne kadar 'en akıllı insan' betimlemesinin referansı da gerçekte sadece bir tek varlık ise de, bu varlığın bağlı bulunduğu 'insan' teriminin kapsamına giren varlıklar gerçekte birden çok olduğu için, diğer insanlardan ayırt edilmesi gerekir. Yani, 'insan' teriminin kapsamına birden fazla insan girebildiği için 'en akıllı insan' dediğimizde bunun *hangi* insan (mevcut bütün insanlar arasında *hangi* insan) olduğunu bilebilmek için onu tanımamız gerektiği halde, 'Tanrı' terimi-

(49) T. Penelhum, *Religion and Rationality*, (New York, 1971), s. 156-157; Helm (1988)' den naklen, s. 199-200.

(50) Helm (1988), s. 200-201.



nin kaplamına zorunlu olarak sadece bir varlık girdiği için böyle bir gereksinim duyulmayacağı haklı olarak ileri sürülebilir. Dolayısıyla, söz konusu geçişin yapılabilmesi için 'Tanrı'nın da kapsamına *gerçekte* birden fazla varlığın girebilmesinin olanaklı olması gerekir, oysa bu bir imkansızlıktır.

Yani, ancak 'en akıllı insan'a paralel olarak, sözgelimi, 'en iyi Tanrı' denilebilseydi, bu durumda bunun hangi Tanrı olduğunu bilebilmemiz için söz konusu olabilirdi<sup>(51)</sup>. Halbuki, *en akıllı insan*'dan farklı olarak *Tanrı* ilkesel olarak aynı türden diğer bir çok *bilfiil* varlıktan ayrımlanabilecek (seçilebilecek) bir varlık olmadığından, 'en iyi insan'ın referansının belirlenmesinde karşılaşılan kapalılıkla karşı karşıya değildir. Kaldı ki, aynı benzersizlik kendisini maddi bir varlık olan İnsan ile maddi olmayan bir varlık olan Tanrı arasında da göstermektedir.

Öte yandan, Tanrı'ya referansta bulunma mekanizmasındaki epistemolojik öğenin *a posteriori* karakterli olması gerektiği zorunlu bir doğru olmadığına göre, Tanrı'nın özsel niteliklerine dayanan 'Tanrı' teriminin semantik içeriğine bağlı olarak, bu epistemolojik öğenin *a priori* karakterli olması için de bir engel görünmüyor. Böylece, 'Tanrı' teriminin semantik içeriğini -anlamını- *a priori* olarak bilen bir kimsenin böyle bir varlığın zorunlu bir varlık olduğunu da yine bu terimin ifade ettiği anlamın bir parçası olduğunu bileceğini düşünebiliriz. Tahmin edilebileceği gibi, böyle bir düşünce çizgisi, önemli ölçüde ontolojik kanıtı kaynaklık eden, Tanrı'nın varlığının mahiyetinin gereği olduğu ve dolayısıyla Tanrı'nın mahiyetiyle varlığının birbirinden ayrılmayacağı görüşüne dayanmaktadır.

Öyleyse, sonuç olarak diyebiliriz ki, Tanrı zaman ve mekanda yer almadığından, 'Tanrı' teriminin referansını *a posteriori* bir bilgiye dayalı olarak nedensel (doğrudan) bir yolla belirlemek mümkün değildir. Ancak, referansta bulunmanın yegane yolunun nedensel olmadığını ve hatta nedensel yolla referansta bulunmanın bile anlamsal/ betimlemesel bir içerikten soyutlanamayacağını, aksine başarılı bir referansta bulunmak için bunun (anlamın) kaçınılmaz olduğunu gördük. Özellikle, referansta bulunulan varlık Tanrı gibi maddi olmayan bir varlık olduğunda, 'Tanrı' teriminin semantik (anlamsal) içeriği can alıcı bir işleve sahiptir. Bu bağlamda, 'Tanrı' teriminin referansını *a priori* bir bilgiye dayanarak rasyonalist bir çerçevede bu terimin anlamı yoluyla belirlemek kaçınılmaz olduğu gibi, buna bir engel de görünmemektedir.

(51) Böyle bir iddia, 'Tanrı' teriminin bir kavram olduğu iddiasıyla ilk bakışta çelişkili görünebilir. Kuşkusuz, her ne kadar 'Tanrı'nın kaplamına zorunlu olarak sadece bir tek varlık girse de, birden fazla Tanrı'nın varlığının mümkün olup-olamayacağı bu terim sırf bir kavram olarak düşünüldüğünden en azından tartışmalı bir bağlamında söz konusu olabilir. Ancak, böyle bir görüşle, Helm'in görüşü arasındaki en temel farklılık, Helm'in, bu görüşün aksine, tıpkı 'İnsan' örneğinde olduğu gibi, 'Tanrı'nın kaplamı için de bilfiil bir çokluğu en azından bir bakıma varsaymış gibi görünmesidir. Yine, buradaki bir başka sorun da, Helm'in özel bir ad olarak gördüğü 'Tanrı' terimini 'en akıllı insan' gibi belirtili bir betimlemeyle aynı kefeye koymasındır.

KAYNAKÇA

- Alston, W.P. (1989). "Referring to God", *Divine Nature and Human Language*, W. P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press).
- \_\_\_\_\_ (1991). *Perceiving God*, (Ithaca: Cornell University Press).
- \_\_\_\_\_ (1994a). "Précis of *Perceiving God*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- \_\_\_\_\_ (1994b). "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- Byrne, P. (1995). *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*, (New York: St. Martin's Press).
- Dummett, M. (1975). "Frege's Distinction Between Sense and Reference", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Evans, G. (1973). "The Causal Theory of Names", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Frege, G. (1950). *The Foundations of Arithmetic*, İngilizce'ye çeviren: J.L. Austin, (Oxford: Blackwell).
- \_\_\_\_\_ (1952). "On Sense and Reference", İngilizce'ye çevirenler: P. Geach, M. Black, *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Gale R.M. (1991). *On the Nature and Existence of God*, (New York: Cambridge University Press).
- \_\_\_\_\_ (1994). "Why Alston's Mystical Doxastic Practise is Subjective", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- Geach, P.T. (1969). *God and the Soul*, (London: Routledge & Kegan Paul).
- Harris, J.F. (1996). "Individuating Gods", *International Journal for Philosophy of Religion*, 40.
- Helm, P. (1988). *Eternal God: A Study of God Without Time*, (Oxford: The Clarendon Press).
- Kripke, S. (1972). *Naming and Necessity*, (Oxford: Blackwell).
- Miller, R. (1986). "The Reference of "God" ", *Faith and Philosophy*, 3 .
- Nielsen, K. (1971). *Contemporary Critiques of Religion*, (London: Macmillan Press).
- Pappas, G. S. (1994). "Perception and Mystical Experience", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.
- Reçber, M.S. (2000). " 'Tanrı' Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası*, 31.
- Russell, B. (1919). "Descriptions", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Schwartz, S.P. (1977). "Introduction", *Naming, Necessity and Natural Kinds*, derleyen: S. P. Schwartz, (Ithaca: Cornell University Press, 1977).
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- \_\_\_\_\_ (1983). "Proper Names and Intentionality", *The Philosophy of Language*, derleyen: A.P. Martinich, (Oxford: Oxford University Press, 1990).
- Strawson, P.F. (1950). "On Referring", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Van Woudenberg, R. (1994). "Alston on Direct Perception and Interpretation", *International Journal for Philosophy of Religion*, 36.
- White D.A. (1996). "Can Alston withstand the gale?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 39.