

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

# Felsefe Dünyası

**Necmettin TOZLU**

Problemlerimizin Kaynakları Bakımından  
Geçen Asrın Düşünce Boyutunda Kısa Bir Tahlil

**Doç. İbrahim EMİROĞLU**

Mevlânâ'ya Göre Yanlıslara Düşmemek İçin Nefsi Eğitme

**A. Kadir ÇÜÇEN**

Martin Heidegger'de İnsan Problemi

**Zekiye Kutlusoy**

Bir Doğruluk Fonksiyonu Mantıksal Değişmezi Olarak  
Bağdaşmaz-Seçeneklilik Eklemi

**Osman KAFADAR**

1933 Üniversite Reformu'nun Felsefe Eğitimine Etkileri

**Mehmet Sait REÇBER**

'Tanrı' Terimi Üzerine

**Levent BAYRAKTAR**

Albert Camus ve Yunus Emre'de Absurd Kavramı

**Hakan GÜNDOĞDU**

"Vayh"ın İmkânı Üzerine Felsefi Bir Çözümleme



## 'TANRI' TERİMİ ÜZERİNE

Mehmet Sait REÇBER\*

Tanrı tasavvurunun değişik inanç ve düşünce sistemlerinde farklılaştığını ve hatta kimi zaman birbirleriyle çeliştiğini dahi görmek mümkün olmakla birlikte felsefe ve teoloji'de Tanrı'nın özsel ve olumsal bir takım sıfatlarından söz etmek olağandır. Özellikle ilgi alanımızı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerle sınırladığımız zaman genel olarak Tanrıya "her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi" gibi bir takım özsel nitelikler (zati sıfatlar)in atfedildiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla bu konudaki bilgimizi sadece Tanrı'nın ne olmadığıyla sınırlayan görüşleri bir kenara bırakacak olursak, teistik dinlerin Tanrı'ya atfettiği söz konusu özsel niteliklerin kavramsal bir çözümlenme yoluyla da bulunabileceği ileri sürülebilir. Yani, Tanrı'nın neden bu niteliklere sahip olması gerektiği, yani neden en mükemmel sıfatların referansı olduğu sonucuna onu 'mükemmel bir varlık' olarak düşünmek<sup>(1)</sup> suretiyle, yani bir bakıma kavramsal bir çözümlenme yoluyla da varılabilir. Bu da 'Tanrı' teriminin zorunlu, *a priori*, bir kavramsal içeriğinin olduğu anlamına gelir.

'Tanrı' teriminin kavramsal bir içeriğinin olduğunu düşünmek kuşkusuz beraberinde bir takım güçlükleri getirecektir. Özellikle 'Tanrı' teriminin içeriğinin *a priori* bir yolla çözümlenebileceğini söylemek bu terimin bilgisine erişmek için (dini) tecrübenin gerekli olmadığını ve söz konusu kavramsal içeriğin en azından 'Tanrı' üzerine düşünen herkeste bir anlamda zorunlu olarak belireceğini gerektirecek kadar güçlü bir savdır. Soyut varlıklara delalet eden kavramlarla somut varlıklara delalet eden kavramların epistemolojisinin birbirinden temelde ayrıldıklarını göz önüne aldığımızda<sup>(2)</sup> 'Tanrı'nın kavramsal içeriğine ilişkin bilgimizin tecrübemize konu olan sıradan varlıkların bilgisinden önemli ölçüde ayrılacağı açıktır. Ancak bu, soyut varlıklara delalet eden kavramların somut varlıklara delalet eden kavramlardan daha az açık ve seçik olduğu anlamına gelmemelidir. Hatta gözleme ve dolayısıyla bilimsel incelemelere konu olan nesnelere ilişkin

(\*) Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(1) Tanrı kavramına ilişkin felsefi bir irdelenişin çıkış noktasının Tanrı'yı bütün noksanlıklardan beri "mükemmel bir varlık" olarak düşünülmesi gerektiği ile ilgili daha geniş bilgi için, bkz. Morris (1987), s. 5-8. Kuşkusuz mükemmelliğin ne olduğu da ayrı bir tartışma konusu olabilir. Bu konudaki bir tartışma ve Morris'in konuyla ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Wainwright, (1987), s. 32; Durrant, (1992), s. 75 vd.

(2) Kavramlar ve açık-seçiklikleri ile ilgili genel bir değerlendirme için, bkz. Öner, (1999), s. 91-102.

bilgimizin gelişimsel seyri dikkate alındığında bu kavramların soyut varlıklara delalet eden kavramlardan daha az açık ve seçik olduğu iddia edilebilir. Örneğin, 'su' kavramıyla 'kare' kavramını karşılaştıracak olursak, birincisi yanlışlanmaya açık olduğundan (bilimsel araştırmaların bize gelecek bir zamanda suyun H<sub>2</sub>O olmadığını söyleyebileceği imkanından hareketle) kavramsal içeriğinin ikincisine göre daha az açık ve seçik olduğunu düşünebiliriz. Bu noktada, bana öyle geliyor ki, kavramların metafiziği ile epistemolojisini birbirinden ayırmak gerekir ve bu ayırım hem somut hem de soyut varlıklara delalet eden kavramlar için geçerlidir. Yani her iki alana ilişkin kavramsal içerikleri bilmiş tarzımız (*a priori* ve *a posteriori* olmak üzere) farklı olmasına rağmen bu kavramların bilgisine, dolayısıyla açık ve seçikliğine, zaman içerisinde sahip olabiliyoruz, ancak bu durum ne somut ne de soyut varlıklarda, bilgimizin gelişimine paralel olarak, bir değişimi gerektirmez<sup>(3)</sup>. Epistemolojik açıdan bakılınca nasıl ki doğa bilimlerinin bize sunduğu kavramsal içerikler bir gelişme içerisinde ise, mantıksal ve matematiksel kavramlar da *a priori* olarak bilinmesine rağmen bir anda biliniyor olmayıp, mantıksal ve matematiksel doğrulara ilişkin bilginin gelişimi de bir anda tamamlanan bir süreç değildir. Ancak *a priori* doğruların *a posteriori* doğrulardan farklı olarak yanlışlanmaya kapalı olduklarını kabul edecek olursak bu, bir anlamda, soyut varlıklara delalet eden kavramların daha açık ve seçik olabileceklerine bir gerektirir.

Kuşkusuz soyut varlıklara delalet eden bütün kavramların, 'Tanrı' teriminin kavramsal içeriği de dahil, mantıksal ve matematiksel kavramlar kadar açık ve seçik olduğunu söylemek oldukça güçtür. En azından geometrik bir takım varlıklarla mantıksal ve matematiksel bir takım doğruların somut düzlemdeki örneksenişleri göz önüne alınarak böyle bir şey iddia edilebilir. Bununla birlikte, şimdiye kadar değindiklerimiz en azından soyut varlıklara delalet eden kavramların somut varlıklara delalet eden kavramlardan daha az açık ve seçik olduğuna bir karşı-örnek sağlayacaktır.

Aslında soruna epistemolojik açıdan bakıldığında bütün kavramların açıklık ve seçikliklerinin belli bir ölçüde kişiden kişiye değiştiğini söylemek daha makul görünüyor. Bir fizikçiye veya matematikçiye açık ve seçik gelen bir kavram bir toplum bilimciye kapalı gelebilir ve bu, temelde kişinin sahip olduğu bilgi donanımına bağlı olduğundan kişilere bağlı ilintisel bir olgudur<sup>(4)</sup>. Ancak bu durum bizi kavramsal göreceliğe değil, belli bir alanda yoğunlaşmanın kavramların epistemolojisine etki edeceğine götürmelidir. İşte 'Tanrı' teriminin *a priori* bir içeriğinden söz ederken kast ettiğimiz bu terim üzerine felsefi-teolojik bir çabayla eğilen bir çok kimsenin teistik Tanrı tasavvurunun önerdiği gibi, eğer Tanrı varsa, yukarıda değinilen bir takım mükemmel sıfatlara sahip olma-

(3) N. Öner "Kavram içeriğinin değişmesinin asıl sebebi var olanın bilgisini elde eden insanın tabiatında aranmalıdır. İnsanın bilme gücü ve bilmeye yönelik tarzı bahis konusu değişikliğin sebepleridir." (1999, s. 95) derken zannediyorum bu olguya işaret ediyor.

(4) Benzer görüşler için bkz. Öner, (1999), s. 95-96.

sı gerektiği, dolayısıyla “güçsüz, bilgisiz ve ahlaki zaafları” olan bir Tanrı’nın imkan dahilinde olamayacağı yargısına varacağıdır<sup>(5)</sup>.

‘Tanrı’ teriminin tatmin edici bir çözümlenmesini yapmak bir çok felsefi-teolojik sorunun detaylı bir tartışmasını, sözgelimi İlahi sıfatların semantik-ontolojik tartışmasından referans kuramalarına kadar varan geniş bir yelpazeyi kapsayacaktır. Bu sorunlar her felsefi-teolojik sistem için hayati öneme sahip olup, her biri bağımsız bir inceleme konusudur. Ancak biz burada Tanrı hakkında bir çok tartışmaya ön ayak olabilecek olan ‘Tanrı’ teriminin anlamı ve mantıksal statüsü üzerinde duracağız. ‘Tanrı’ terimi özel bir ad mı, ya değilse bir kavram mıdır? Özel bir adsa, yukarıda değinilen biçimiyle bir anlamından söz edilebilir mi?

Ziff, Ross, Swinburne ve Helm gibi Tanrı hakkında yazan bazı çağdaş felsefecilere göre ‘Tanrı’ terimi özel bir ad’dır.<sup>(6)</sup> Özel adları genel terimler (kavramlar) veya belirtili betimlemeler<sup>(7)</sup>den ayıran önemli farklılıklardan biri özel adların sadece bir tek varlık için, yani sadece bir tek varlığa delalet etmek için kullanılmalarıdır.<sup>(8)</sup> Sözgelimi, ‘Ahmet’, ‘Ankara’, ‘Avustralya’ gibi özel adlar sadece delalet ettikleri bir tek varlık için kullanıldıkları<sup>(9)</sup> halde ‘İnsan’, ‘Bitki’ gibi genel terimler (kavramlar) ise içerdikleri tanımsal içeriğe uygun düşen, yani kaplamalarına giren bütün varlıklara delalet ederler.

Buna bağlı olarak ‘Tanrı’ terimi de eşi ve benzeri olmayan biricik varlığa, yani İlahi Zat’a delalet ettiği için özel bir ad olduğu düşünülebilir. Ancak, aynı zamanda Tanrı özsel bir takım niteliklere sahip olduğundan ‘Tanrı’nın kavramsal bir içeriğinden, dolayısıyla bir anlamından söz edilebileceğini gördük. Öyleyse, ‘Tanrı’nın özel bir ad olduğuna ilişkin gerekçelerin ve bu konudaki değerlendirmelerin detaylarına geçmeden önce, ‘Tanrı’ teriminin bir anlamı olduğu savı ile özel bir ad olduğu iddiasını bir arada tutarlı bir şekilde düşünmenin imkanı üzerinde duracağız. Bu yüzden de önce özel adların anlamlarının olup olmadığı sorusunu yanıtlamamız gerekir.

Türkçe’de “Ali”, “Ahmet”, “Sema” gibi özel adların anlamlarından söz edilebilir, ancak bu konumuz açısından pek önemli değildir. Konumuz açısından asıl önemli olan bu adların ifade ettiği anlamlar ile adlandırılan varlıklar arasında “delelet” açısından anlamsal bir zorunluluğun olup olmadığıdır. Böyle bir zorunluluğun olmadığını görmek de pek zor değildir. Örneğin, *a* adını *x*’e vermeden önce başlangıçta belli bir takım koşullar olmadığı gibi *x*’in başlangıçta *a*’nın ifade ettiği literal anlama uyduğunu varsaysak bile

(5) Kuşkusuz teistik dinlerin Tanrı tasavvurları da farklılık arz edebilir, ancak bu farklılıklarla beraber hepsinin Tanrı’nın mükemmel bir varlık olarak “her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi” gibi özsel niteliklere sahip olduğu noktasına ittifak halinde olduklarını zannediyorum.

(6) Bkz. Ziff, (1961), s. 195 vd.; Swinburne, (1977), s. 226-229; Ross, (1961), s. 36 vd.; Helm, (1988), s. 203.

(7) “definite descriptions” anlamında.

(8) Bkz. Durrant, (1973), s. 4; Swinburne, (1977), s. 226.

(9) Kuşkusuz bu aynı adın birden fazla varlığa verilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Plantinga’nın haklı olarak işaret ettiği gibi ‘Pegasus’ gibi özel adlar hiçbir varlığa delalet etmediği gibi, ‘Sokrates’ gibi özel adlar da birden çok varlığın adı olabilir. Bkz. Plantinga, (1974), s. 77.

bir süre sonra *x*'in *a*'nın ifade ettiği anlamdan uzaklaştığını ve hatta bütünüyle tersi bir duruma düştüğünü görsek bile bu, *x*'in *a* adını taşımasına engel değildir<sup>(10)</sup>.

Özel adların bir anlamı olup olmadığı ve buna bağımlı olarak referans mekanizmalarının nasıl işlediği noktası tartışmalı bir konu olagelmıştır. J.S. Mill'e göre "özel adlar anlam ifade edici (*connotative*) değildir, onlar adlandırdıkları tekil varlıklara delalet ederler; ancak bu tekil varlıklara ait herhangi bir sıfatı bildirmez veya ima etmezler"<sup>(11)</sup>. Dolayısıyla, Mill'e göre, özel adlar delalet ettikleri varlıklara ilişkin hiçbir anlam ifade etmedikleri için bütün işlevleri adlandırdıkları varlıklara delalet etmekle sınırlı olup, bu delaletin gerçekleşmesinde "anlamın" bir işlevi yoktur.

Buna karşın, Frege'ye göre, özel bir ad delalet ettiği şey (*Bedeutung*)<sup>(12)</sup> ötesinde ifade ettiği bir anlam (*Sinn*) da vardır. Bu anlam Frege'nin terminolojisinde delalet edilen şeyin "sunuş tarzı"dır. Buna örnek olarak "akşam yıldızı" ile "sabah yıldızı"nın delalet ettiği varlık aynı olmakla beraber ifade ettikleri anlamlar, yani sunuş tarzları farklıdır<sup>(13)</sup>. Yani, değişik anlamlara gelen bu tamlama veya betimlemelerin farklı anlamlarına karşın delalet ettikleri tek bir şey vardır, o da Venüs gezegenidir. Keza,

'Aristo' gibi gerçek bir özel ad durumunda anlama ilişkin kanaatler değişebilir. Örneğin [bu anlam] şu olarak alınabilir: Eflatun'un tilmizi ve Büyük İskender'in hocası. Bunu düşünen herhangi bir kimse 'Aristo Stagira'da doğdu' cümlesine bu adın anlamının aşağıda ifade edilen şey olduğunu düşünen bir kimseden başka bir anlam ilüştirecektir: Stagira'da doğan Büyük İskender'in hocası<sup>(14)</sup>.

Dolayısıyla Frege'ye göre özel bir adın ifade ettiği anlam veya anlamlar vardır ve bunlar sayesinde söz konusu ad adlandırdığı şeye delalet eder. Sonuçta, özel adların anlam ifade edip etmedikleri ve buna bağlı referans mekanizmaları konusunda görüldüğü üzere birbirine zıt olan Mill'ci ve Frege'ci iki ayrı görüşten bahsedilebilir. Frege'ci görüşe göre, 'Aristo' gibi (özel) bir adın anlamı bir bakıma bu adla ilişkilendirilen 'Eflatun'un tilmizi' veya 'Büyük İskender'in hocası' gibi bir takım belirtili betimlemeler yoluyla sağlanır ve ancak bu betimlemeler yoluyla Aristo'ya delalet sağlanabilir. Ancak özel adların delaletlerinin başarılmasında belirtili betimlemelerin rolü ayrı bir tartışma konusu olduğundan biz burada sadece belirtili betimlemelerin özel bir adın anlamı olma niteliğini taşıyıp taşımadığını tespit etmeye çalışacağız.

Frege'ye göre özel bir adın anlamından her zaman söz edilebileceği halde her anlamın delalet ettiği bir varlığın olması gerekmez<sup>(15)</sup>. Frege'nin bu sözleri şöyle açıklanabilir; Zeus'un hiç varolmadığını söylediğimiz zaman bununla hiçbir nesnenin bu adı ta-

(10) Krş. Mill, (1967), I, § 5, s. 20

(11) Mill, (1967), I, § 5, s. 20

(12) Buna bir adın "referans"ı, "medul"u veya "müsemma"sı da denilebilir.

(13) Frege, (1952), s. 24.

(14) Frege, (1952), s. 24. n.4.

(15) (1952), s. 25.

şımadığından –hiçbir şeyin bu adla adlandırıldığını yadsımdan- ziyade bu betimleme-ye uyan ve bu adı taşıyan bir nesnenin esasen hiç varolmadığını iddia ederiz. Bu durumda, özel adların bir anlama sahip oluşları zorunlu olmasına karşılık bir delalette bulunmaları, yani bir referansının varlığı olumsal bir olgudur<sup>(16)</sup>.

Dolayısıyla, Frege'nin ileri sürdüğü gibi, belirtili betimlemeleri özel bir adın anlamı olarak düşünenecek olursak, bu betimlemelerin söz konusu olduğu varlık için zorunlu birer doğru olduğunu ve böylece özel bir ada ilişkin bütün betimlemeleri *analitik* bir şekilde çıkarılabilmemiz gerekir. Ama bu pek mümkün görünmediği gibi bizi bir takım beklenmedik sonuçlarla da karşı karşıya bırakabilir. Eğer, 'Eflatun'un tilmizi' belirtili betimlemesi 'Aristo'nun anlamını ifade ediyorsa, bunun Aristo'ya ilişkin analitik bir doğru olması gerekir ve Aristo'nun Eflatun'nun tilmizi olmaması çelişki doğurur, bu da Aristo'nun Eflatun'un tilmizi oluşunun sadece doğru değil, zorunlu bir doğru olduğu anlamına gelecektir<sup>(17)</sup>. Başka bir deyişle, 'Büyük İskender'in hocası' belirtili betimlemesi 'Aristo'nun anlamı olsaydı o zaman 'Aristo Büyük İskender'in hocasıdır' önermesi bir *totoloji* olurdu, oysa bu yanlışlanması mümkün olan, yani *olumsal* bir önermedir<sup>(18)</sup>. Keza özel bir adın anlamı belirtili betimlemeler olarak alındığı zaman delalet ettiği varlıkta bir değişiklik meydana geldiğinde bu adın anlamı değişecek ve aynı ad farklı insanlar için farklı anlamlara gelecektir<sup>(19)</sup>. Yine aynı şekilde, söz konusu belirtili betimlemeler 'Aristo'nun anlamı olarak düşünülürse Aristo'nun Aristo olabilmesi için zorunlu olarak 'Eflatun'un tilmizi' vs. olması gerekir. Oysa Aristo'nun bu belirtili betimlemelerin hiçbirisine uymamasının onu Aristo olmaktan çıkarmayacağı yeterince açık görünüyor.

Ancak Searle'e göre, belirtili betimlemelerin herhangi biri özel bir ad için analitik bir doğru olmasa da, onların en azından bir kısmı söz konusu ad için analitik olarak doğrudur, yani hepsi yanlış olamaz. Böylece *F, G, H*, vs. belirtili betimlemelerden hiç birisi *x* olarak adlandırılan şey için doğru değilse söz konusu şey *x* olamaz. Başka bir deyişle, "Bir şeyin (nesnenin) Aristo olabilmesi için [o şeyin] bu betimlemelerden en az bir kaç tanesine uyması zorunlu bir koşuldur. Bu, bu betimlemelerden şu veya bu "Aristo" adına analitik bir biçimde bağlıdır demenin başka bir yoludur"<sup>(20)</sup>.

Ancak bu iddiayı da kabul etmek zor. Bu betimlemelerden her biri 'Aristo'nun *özel* niteliklerini değil de *olumsal* niteliklerini ifade ediyorsa, gerçek anlamda buna 'Aristo'nun *anlamı* denilemez. Söz konusu belirtili betimlemeler olumsal karakterde olduğundan başka mümkün dünyalarda bunlar Aristo için yanlış olabilecek şeylerdir ve dolayısıyla başka mümkün dünyalarda Aristo bu niteliklere sahip olmayabilir. Bu betimle-

(16) Searle, (1958), 275.

(17) Bkz. Searle, (1958), s. 275.

(18) Kripke, (1972), s. 30.

(19) Searle, (1958), s. 275.

(20) Searle (1969), s. 169.

meler sadece tek tek olarak değil hepsi birden olumsal karakterde olduğundan bunların bazılarının 'Aristo'ya analitik bir şekilde ilişkili olduğu iddiası doğru olamaz<sup>(21)</sup>. Öyleyse, Aristo'ya atfedilen bütün belirtili betimlemeler Aristo için yanlış da olsa bu 'Aristo vardır' önermesini yanlışlamak için yeterli olmadığından bunların Aristo ile ilişkileri analitik (mantıksal) karakterde olamaz, dolayısıyla bunlar 'Aristo'nun anlamı da olamaz<sup>(22)</sup>. Aynı şekilde Evreni yaratmak Tanrı için zorunlu bir fiil olmadığı için 'Evrenin yaratıcısı' belirtili betimlemesi 'Tanrı' teriminin anlamı olamaz, çünkü Tanrı yaratmakla Tanrı olmadığı gibi, aksine yaratabilmek için Tanrı olmak zorundadır. Özel adların anlamı belirtili betimlemelerle ifade edilemezse, o halde nedir anlamları?

Öyle görünüyor ki, özel adlar belirtili betimlemelerin aksine delalet ettikleri şeyle ilişkin tanımlamasal içerikler sunmuyorlar. Ama yine de özel bir adın bir şeye delalet etmesi için bir takım koşulların olması gerekmiyor mu? Öyle görünüyor ki, özel bir ad ile adlandırılan şey arasında (zamansal ve mekansal) bir sürekliliğin olması gerekiyor. 'Aristo' ile "'Aristo' ile özdeş olmak" aynı ifade gücüne sahip olmadığından "'Aristo' olarak adlanmış olmak" gerekli ancak yeterli bir neden değildir. Çünkü burada 'Aristo' bu adla adlandırılmış herhangi bir şey değil, *belli* bir varlıktır<sup>(23)</sup>. Searle'ün ifadesiyle "Bu Aristo'dur"un doğruluğu için gerekli ve yeterli koşulları oluşturan şey "Aristo" olarak adlandırılan herhangi bir nesne ile olan özdeşlik değil, Aristo ile olan özdeşliktir".<sup>(24)</sup> Ama bu özdeşlik ifade eden koşullar nelerdir ve bunlar 'Aristo'nun anlamını ifade eder mi? Searle'e göre 'Aristo' adının Aristo için kullanılmasının kriterini sormak Aristo'nun ne olduğunu sormaktır, bu da Aristo denilen varlığın özdeşlik (kimlik) kriterini sormaktır<sup>(25)</sup>.

Şimdiye dek, özel adların bir anlam ifade edip etmedikleri tartışmamızdan vardığımız sonuç özel adların anlamlarının belirtili betimlemelerle açıklanamamakla beraber özel adların delalet ettiği varlıkların nelikleri ile ilgili bir takım tanımlamasal içeriklere sahip olduğu yönünde. Bu noktanın biraz daha açılması gerekir: Bir şeyin özdeşlik koşullarına ilişkin tanımlamasal içeriklerden ne anlamalıyız? "Aristo nedir?" sorusunun yanıtı bize bu özdeşlik koşullarıyla ilgili bir açıklama sağlar mı? Burada Gazzali'nin dik-

(21) Kripke, (1972), s. 62-63. Yine bkz. Plantinga, (1974), s. 139-143. Aslında Frege'nin belirtili betimlemeleri adların anlamı olarak alıp almadığı da ayrı bir tartışma konusu olabilir. Örneğin belirtili betimlemeleri özel bir adın anlamından çok referansının tespiti için gerekli olduğu görüşüne varan Searle'e göre Fregeci kuramın temel zaafı belirtili betimlemeleri bir adın tanımı (anlamı) olarak alması iken, Dummett'a göre Frege'ye göre bir ada aynı anlamı (sense) iliştiirmenin zorunlu olmadığı ve böylece kişiden kişiye bu anlam değişeceğini göz önüne alarak Frege'nin belirtili betimlemeleri bir adın anlamı (meaning) olarak almadığı şeklinde de yorumlanabilir. Bkz. Searle, (1983), s. 336; Dummett, (1975), s. 242-243.

(22) Kripke'ye göre Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Musa ve Yunus kıssalarının bütünüyle efsane olduğunu düşünsek bile yine de bu Musa veya Yunus'un var olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Musa ve Yunus bu kıssalarda anlatılanlardan bambaşka bir hayat sürmüş olabilirler. Bkz. (1972), s. 66-67.

(23) Searle, (1958), s. 275-276.

(24) Searle, (1958), s. 275.

(25) Searle, (1958), s. 276.

kat çektiği gibi ‘Aristo nedir?’ sorusunu ‘Aristo kimdir?’ sorusuyla karıştırmamak gerekir, çünkü birinci sorunun yanıtı Aristo’nun neliğine ilişkin olduğundan ‘insan’ olduğu halde<sup>(26)</sup> ikinci sorunun yanıtı olumsal nitelikleri ifade eden belirtili betimlemelerle sağlanabilir.

Böylece ‘Aristo nedir?’ sorusuna verilebilecek olası yanıtlardan bir tanesi Aristo’nun zorunlu veya özsel olarak sahip olduğu nitelikleri ortaya koymakla sağlanabilir: Aristo’nun sahip olduğu zorunlu nitelikler var mıdır? İnsan olmak Aristo’nun neliğinin bir gereği ise Kripke’nin haklı olarak ileri sürdüğü gibi herhangi bir varlığın Aristo olabilmesi için insan olması zorunludur. Dolayısıyla Aristo’nun insandan başka bir varlık, örneğin cansız bir varlık, olduğunu tasavvur etmek dahi mümkün olmadığından Aristo varolduğu tüm mümkün dünyalarda insandır<sup>(27)</sup>. Buna bağlı olarak, ‘Aristo’, Kripke’nin diliyle *katı bir belirtken*<sup>(28)</sup> olduğundan tüm mümkün dünyalarda Aristo’nun insan oluşunu veya kısacası “Aristoluk”u ifade eder<sup>(29)</sup>, denilebilir. Daha açık bir ifadeyle, Plantinga’ya katılarak diyebiliriz ki, özel adlar adlandırdıkları şeylerin deyim yerindeyse özlere ilişkin nitelikleri ifade ederler; kısacası özel adlar delalet ettikleri varlıkların özlere ifade ederler ve buna göre ‘Aristo’ Aristo’nun bireysel özünü (kimliğini) ifade eder, halbuki belirtili betimlemeler genel olarak özlere ilişkin bir nitelik ifade etmezler<sup>(30)</sup>.

Buraya kadar olan tartışmamızı özetleyecek olursak, özel adlara Frege’nin düşündüğü gibi belirtili betimlemeler yoluyla bir anlam atfetmenin mümkün olmamasının en açık nedeni bu betimlemelerin özel adlarla “analitik” veya “zorunlu” bir ilişki içerisinde olmamalarıdır. Özel bir adın anlamı olmak böyle adlandırılan şeyle özsel bir bağa sahip olmak demektir. Çünkü özel bir ad, adlandırdığı şeye ilişkin bir özdeşlik ifade etmektedir. Peki ama bir şeyi farklı zaman ve mekanlarda özdeş yapan nedir? Genel bir terim veya türsel bir kavram aracılığıyla böyle bir “özdeşlik” açıklanabilir mi?

Genel bir terimin tanımlayıcı olmak noktasında her bir özel ad için bir bakıma “analitik” bir ilişki içinde olduğu düşünülebilir. ‘Aristo’ *aynı* şahsı, ‘Everest’ *aynı* dağı, ‘Nil’ *aynı* nehri ifade ederek bir bakıma bağlı bulunduğu tür ile analitik bir ilişki çerçevesinde bu adlara zamansal bir özdeşlik sağladığı ileri sürülebilir. Buna göre, bir varlığın ‘Nil’ olabilmesi için *aynı nehir* olması, ‘Aristo’ olabilmesi için *aynı şahıs* (insan) olması, ve ‘Everest’ olabilmesi için de *aynı dağ* olması zorunludur. Buna bağlı olarak, “Aristo bir insandır”, “Nil bir nehirdir” ve “Everest bir dağdır” önermeleri zorunlu olarak doğrudur<sup>(31)</sup>.

(26) Gazzali, (1983), s. 58.

(27) (1972), s. 46.

(28) “rigid designator” anlamında.

(29) (1972), s. 46-49. Kripke’ye göre bunu söyleyebilmek için ‘Aristoluk’un niteleyici koşullarını ortaya koymamız gerekli değildir. Yine bkz. Helm, (1988), s. 203-205.

(30) Plantinga, (1974), s. 80-81.

(31) Bkz. Searle, (1969), s. 166-167; Geach, (1962), s. 67-71.



Öyleyse, özel bir adın anlamı genel bir terim veya daha doğrusu bir kavramın 'aynı' ile bitişmesinden oluşan bir 'özdeşliği' veya 'kimliği' ifade eder, denilebilir. Veya denilebilir ki, özel adlar delalet ettikleri şeylerin "nominal öz"<sup>(32)</sup>ünü ifade eder, buna göre, 'Aristo' aynı "insan" anlamına gelir ve "insan"a attığımız kavramsal içerik de burada Aristo'nun nominal özünü ifade eder<sup>(33)</sup>. Ancak bu durumda özel adların anlamları doğrudan olmayıp, delalet ettikleri varlıkların bağlı buldukları türün genel terimin (kavramın) ifade ettiği anlamlarla sınırlandırılmış görünmektedirler.

Özel adlar delalet ettikleri varlıkların türlerine ilişkin anlamları ifade ediyorsa, bu anlamlar doğrudan özel adların anlamları olduğuna kanıt oluşturur mu? Bu soruyu olumlu bir şekilde yanıtlamak zor. Doğru, 'Aristo', "aynı insan" anlamına gelebilir, ancak "insan" olma niteliği sadece Aristo'ya özel bir anlam değildir. Yani, "insan" olma niteliği sadece Aristo'ya mahsus ayırıcı bir nitelik olmayıp, bütün insanların sahip olduğu ortak bir niteliktir. Böylece 'Aristo'nun insan olduğu analitik bir yolla bilinse de bu Aristo'ya ait ayırıcı bir tanımlama olamaz<sup>(34)</sup>. O halde özel adların anlamları bütünüyle bağlı buldukları türsel kavramların anlamlarıyla sınırlanabilir mi? Ya değilse özel adların türsel kavramlara indirgenemeyen anlamlarından bahsetmek mümkün mü?

Kuşkusuz, 'Ahmet', 'Aristo' gibi özel adlar aynı türsel nitelikleri ifade etmekle birlikte yine de birbirinden farklı varlıklara delalet ettikleri için 'Ahmet' *Ahmet'le özdeş olmayı*, 'Aristo' da *Aristo'yla özdeş olmayı* ifade ettiklerinden birbirlerinden farklı şeyler ifade edeceklerdir. Yani, her ne kadar Ahmet ve Aristo aynı neliği; "insan" olmayı paylaşıyorlarsa da farklı "kimlik" ("bireysel öz")lere sahiptirler<sup>(35)</sup>. Ancak bu noktadaki asıl soru, kimlik veya bireysel özlerin (türsel kavramların ifade ettikleri anlamlardan bağımsız) *niteleyici* bir anlama sahip olup olmadıklarıdır. "İnsan" olma neliğinin birden çok insanda bireyselleşiminin farklı bireysel özler oluşturduğu açık olmakla birlikte bunların insan kavramından bağımsız olarak "nelik"lerini tanımlamasal-betimlemesal bir şekilde ifade etmek oldukça güçtür. 'Ahmet', 'Aristo' gibi özel adlara attığımız bireysel özlerin içeriğini "insan" kavramının ifade ettiği ortak niteliklerden soyutladıktan sonra geriye kalan şeyi "böylelik (*suchness*)" gibi niteliksel bir yolla açıklamak zor görüldüğün-

(32) Schwartz'ın yerinde işaret ettiği gibi 'nominal öz' kavramını Locke'a atfla geleneksel anlam kuramı çerçevesinde düşündüğümüzde bu kavram reel varlıkları kendileriyle türsel sınıflamalara ayırdığımız genel terimlerin anlamlarını ifade eder. Locke'a göre nominal özlere bizim kendi (zihinsel) kurgularımız iken, gerçek özlere varlıkların bizden bağımsız bir şekilde sahip oldukları özlere olup, bizce bilinemezler. Daha geniş bilgi için bkz. Schwartz, (1977), s. 16-17.

(33) Geach, (1962), s. 67-71; ayrıca bkz. Kripke, (1972), s.115-116, n. 58.

(34) Krş. Searle, (1969), s. 168.

(35) Bir varlığın özü onun mahiyetiyle varoluşunun bir terkibi olarak da anlaşılabilir, (Bkz. al-Attas, (1990), s. 22-23). Kuşkusuz tek tek insanların her biri "insan" olma mahiyetine zorunlu olarak sahip olduğundan bu genel terimin ifade ettiği nitelikler yine her biri için özeldir. Ancak biz burada insan türünün genel olarak sahip olduğu zorunlu nitelikleri değil de, her birinin tek başına sahip olduğu ve sadece ona özel olan niteliklerden söz ettiğimizden her bir insanın bağımsız bir şekilde insan olma niteliklerini örneklemesi bu teriminin ("insan") anlamının özel adların anlamına transferi için kanımca yeterli değildir.

den böyle bir şeyin niteliksel olmayan bir “zat” olarak; “buluk (*thisness*)” açıklamak daha makul görünüyor. Aristo’nun “buluk”u öyleyse Aristo’yla özdeş olmaktan başka bir şeyi ifade etmez<sup>(36)</sup>. Ancak bu durumda da özel adların bir bireyle özdeşleştirdiğimiz “buluk veya şuluk” gibi niteleyici olmayan bir “zat”la özdeş olmanın dışında bir şey ifade etmediklerinden *doğrudan* bir anlamından söz etmek zor görünüyor.

Bir terimin anlamı sadece ve sadece delalet ettiği varlığa ilişkin bir takım özsel niteliklerle açıklanabiliyorsa, yazımızın başında işaret ettiğimiz gibi bu anlamda sadece ve sadece Tanrı’ya mahsus özsel niteliklerden söz edilebileceğinden bir anlamından da söz edilebilir. Yalnız burada önemli olan nokta, dolayısıyla özel adlara anlam kazandıran etmen varlıkların sadece özsel bir takım niteliklere sahip olması değil, bu nitelikleri deyim yerindeyse başka hiçbir varlıkla paylaşmamalarıdır. Çünkü ‘Ahmet’, ‘Aristo’ gibi özel adların delalet ettikleri varlıklar “insan” kavramına referansla açıklanabilecek özsel niteliklere sahip ise de bu nitelikler, “Ahmet’le özdeş olma” veya “Aristo’yla özdeş olma”nın dışında, tüm insan bireyleri için zorunlu olan ortak niteliklerdir. Oysa Tanrı’ya atfedilen özsel nitelikler böyle olmayıp, sadece ve sadece Tanrı’ya mahsus özsel niteliklerdir ve bundan dolayı da ‘Tanrı’ teriminin bir anlamından rahatlıkla söz edilebilir.

‘Tanrı’ teriminin özel bir ad olduğunu düşünecek olursak, bu özel adın bir anlam ifade etmek açısından diğer özel adlardan önemli ölçüde ayrıldığı açıktır. Diğer özel adların anlamı ancak bu adların delalet ettikleri varlıkların türsel niteliklerini ifade eden genel bir terim veya kavramla dolaylı bir şekilde açıklanabildiği halde, ‘Tanrı’ teriminin anlamı doğrudan olup, sadece ‘Tanrı’ya irca etmekle açıklanabilir, yani özel bir ad olarak ‘Tanrı’ ile herhangi bir varlığın Tanrı olabilmesi için zorunlu ve yeterli koşulları ifade eden ‘Tanrı’ kavramı tam bir örtüşüm içindedir. Bu durumda ‘Tanrı’ özel bir ad mıdır?

İşte burası tartışmamamızın en can alıcı noktalarından birini oluşturuyor. Kripke’nin özel adların belirli betimlemelerin aksine katı belirtken olduklarına ilişkin kuramını bir takım değişikliklerle ‘Tanrı’ terimine uyarlayan Helm’e göre ‘Tanrı’ terimi özel bir addır ve bu terimin anlamı da Tanrı’nın bireysel özsel nitelikleri ile açıklanabilir<sup>(37)</sup>. Yine Helm’in Plantinga’ya dayanarak yaptığı ayırma göre, bir varlığın özsel olarak sahip olmasına rağmen diğer varlıklarla paylaştığı *genel* özsel niteliklerin yanı sıra, bir varlığın başka hiçbir varlıkla paylaşmadığı *bireysel* özsel nitelikler vardır ve ‘Tanrı’ teriminin anlamı ikinci gruptaki niteliklerle sağlanabilir. Tanrı’nın başka varlıklara paylaştığı bazı nitelikler varsa da Tanrı bireysel özünü oluşturan nitelikler sadece Tanrı’ya mahsus olup, başka hiçbir varlık tarafından paylaşılamaz. Kısacası, ‘Tanrı’ terimi özel bir ad

(36) “Buluk” ve “Böylelik” kavramları ve bunların ilkel kimlikle olan ilişkileri için, bkz. Adams, (1979), s. 5-25. Bu konu daha fazla tartışılabilir, bkz. Zagzebski, (1988), s. 119-135.

(37) Kripke’nin kendisi ‘Tanrı’ teriminin özel bir ad mı ya değilse biricik olan ilahi varlığı mı betimlediği konusunda kararsız bir tutum sergilemektedir. Bkz. (1972), s. 26-27.

olup, *Tanrı'yla özdeş olmayı* ifade eden bir anlama sahiptir ve bu anlam da Tanrı'nın bireysel özünü, yani bireysel özsel niteliklerini ifade eder.<sup>(38)</sup> Tanrı'nın bireysel özsel niteliklerini başka hiçbir varlıkla paylaşmaması, Helm'e göre, insan tabiatının aksine tanrısal tabiatın birden fazla örneksenişini imkansız kılar, dolayısıyla tanrısal tabiat 'insan' teriminin ifade ettiği gibi türsel bir yolla da açıklanamaz. Bu yüzden, Ahmet bir insan-  
dır dediğimiz gibi Tanrı bir tanrıdır, diyemeyiz<sup>(39)</sup>.

Helm'in dediklerine genel olarak katılmak mümkündür, ancak bu düşünceler 'Tanrı'nın teriminin özel bir ad olduğunu düşünmek için yeterli değildir. Doğru, özel adlar bireysel özleri ifade edebilirler, ancak bu adların niteleyici bir anlamsal irdelemesi yukarıda gördüğümüz gibi ancak türsel kavramlarla gerçekleştirilebilir, geriye kalan özdeşlik ise sadece nitelenemeyen 'buluk'la ifade edilebilir. Ancak Tanrı uzamsal-zamansal bir varlık olmadığı için, deyim yerindeyse, 'buluk'unu doğrudan gösterimsel bir yolla ifade etmenin imkansızlığı açık olduğundan, denilebilir ki, Tanrı'nın özsel nitelikleri 'Tanrı' teriminin kavramsal bir çözümlemesi yoluyla açıklanabilir<sup>(40)</sup>. Yine, aşağıda değineceğimiz gibi, İlahi sıfatların birden fazla varlık tarafından sahiplenilememesi kendi başına 'Tanrı'nın özel bir ad olduğunu göstermek için yeterli değildir. Aksine 'Tanrı' doğrudan bir anlam ifade etmesi bakımından kural dışı özel bir ad olduğunu düşünmekten çok, 'İnsan' teriminin bir kavram olarak insanın neliğine ilişkin bir dizi özsel nitelikleri ifade ettiği gibi bu terim de aynı şekilde bir varlığın Tanrı olabilmesi için zorunlu olan, deyim yerindeyse neliğine ilişkin özsel nitelikleri ifade eden bir kavram olarak düşünmek daha uygun görünüyor.

Kuşkusuz özel bir adı genel bir terim veya kavramdan ayıran başka nedenlerden de söz etmek gerekir, ancak buna geçmeden önce 'Tanrı' teriminin özel bir ad olarak düşünülmesine neden olan diğer bir takım düşünceler üzerinde duralım.

'Tanrı' teriminin özel bir adın niteliklerini taşıdığına ilişkin nedenlerden bir tanesi ve belki de en önemlisi, hükümlerin Tanrı'ya doğrudan atfedilebilmesinden dolayıdır. Örneğin, Crombie'ye göre, 'Ahmet bizi seviyor' ifadesi doğrudan Ahmet hakkında olduğu gibi 'Tanrı bizi seviyor' ifadesinde de hüküm doğrudan Tanrı ile ilgilidir ve bu yüzden 'Tanrı' özel bir ad işlevini görmektedir. Ancak, 'Ahmet kimdir?' sorusuna karşılık bir kimse soruyu sorana doğrudan işaret etmek veya tanıştırmak yoluyla Ahmet'i gösterebilirken 'Tanrı kimdir?' sorusunu benzer yolla yanıtlamak mümkün olmadığından 'Ahmet' uygun özel bir ad olmasına rağmen 'Tanrı' uygun olmayan (kuraldışı) özel bir addır.<sup>(41)</sup> Ancak 'Tanrı bizi seviyor' ifadesini esas alacak olursak bu ifadeyi kendi başına anladığımız için buradaki 'Tanrı', Crombie'ye göre, özel bir addır<sup>(42)</sup>.

(38) Helm, (1988), s. 207-209.

(39) (1988), s. 209.

(40) Krş. Zagzebski (1988), s.126-127.

(41) Crombie (1957), s. 39-40.

(42) (1957), s. 48.

Tanrı'yı doğrudan göstermenin imkansızlığı ortadadır. Ancak özel adların dile sadece doğrudan gösterimsel bir yolla (*ostention*) takdim edilebilecekleri yeterince açık görünmüyor. Bütünüyle hayal ürünü olan roman kahramanlarının adları ile geçmişte yaşamış kimselerin adlarına ne demeli? Bunlar özel ad değil midir? Ziff'in haklı olarak işaret ettiği gibi, bir ad dile dış dünyadaki belli bir varlığı doğrudan adlandırarak dil-dışı bir yolla kazandırılabilirdiği gibi bütünüyle dil-içi bir yolla da kazandırılabilir. Buna göre 'Pegasus' gibi özel bir ad olarak betimlemeler yoluyla ortaya konulabilir. Bir adı dil-içi bir yolla ortaya koymak için söz konusu ada belirli bir takım ifadelerin (betimlemelerin) veya şartların iliştilmesi zorunludur. Buna göre, önce *a* adına *F,G* vs. betimlemeleri iliştilmeli, daha sonra da bu betimlemelerin delaletlerinin bulunup bulunmadığı araştırılmalıdır<sup>(43)</sup>. Fakat bu betimlemelerin söz konusu adın anlamı olarak değil, delaletinin tespitine yönelik olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Bir takım betimlemelerle takdim edilen özel adların delalet ettiği varlıkların *ilkesel* temelde Tanrı'dan farklı olarak (buluk'larını göstermenin en azından mümkün olabileceğini varsayarak) tanımlanmalarının kavramsal bilgileri aştığını düşünecek olursak, bireyleri sadece kavramlarla değil aynı zamanda gözlemsel yollarla takdim edilebilir olanlar ile bütünüyle kavramsal yollarla tanımlanabilir olanlar biçiminde ayırmlayabiliriz. Buna göre, (geleneksel teistik bir takım düşünceler göz önüne alındığında) sadece Tanrı'nın *sui generis* olarak kavramsal yolla tanımlanabilecek yegane varlık olduğu ile sürülebilir<sup>(44)</sup>.

Böylece, Tanrı'nın doğrudan dil-dışı bir yolla gösterilememesi 'Tanrı'nın özel bir ad olarak düşünülmesine bir engel olmamakla birlikte Crombie'nin 'Tanrı'nın özel bir olduğuna ilişkin ileri sürdüğü argüman pek tatmin edici görünmüyor. Yani 'Tanrı bizi seviyor' önermesinde her ne kadar hüküm doğrudan Tanrı ile ilgili olup, 'Tanrı' burada sentaktik olarak bir özel bir ad gibi işlev görüyorsa da bu 'Tanrı'nın özel bir olduğunu düşünmek için yeterli değildir. Çünkü bazı genel terimler de önermelerde özne işlevi görebilirler ve 'Tanrı' böyle bir terim olarak düşünülebilir. Özel ad olmadığı halde, özel ad işlevini gören bu tür terimler daha önce değindiğimiz 'aynı' ile birleşiminin belli bir varlığın özdeşliğini temin ettiği ve 'aynı *F*' formuyla ifade edilen 'aynı insan', 'aynı ırmak' şeklindeki genel terimlerdir. 'Tanrı' terimini de bu formla ifade edebildiğimiz için böyle bir terim de özel ad olmadığı halde sentaktik olarak özel ad gibi özne işlevi görebilir, çünkü 'aynı Tanrı' ifadesi anlamlı olarak kullanılabilir<sup>(45)</sup>.

Bununla birlikte, 'Tanrı' teriminin mantıksal statüsü üzerine düşünen birçok kim-

(43) Bkz. Ziff, (1961), s. 195-196.

(44) Bkz. Hartshorne, (1961), s. 212.

(45) Bkz. Durrant, (1973), s. 10-11, 35-40. Ad niteliğinde kullanılan böyle terimlere Geach (1962, s. 62-63)'substantival' terimler diyor. Ancak böyle terimlerin Russell'ci anlamda 'mantıksal özne' olup olamayacakları ayrı bir tartışma konusu olabilir. Bkz. Durrant (1973), s. 35-40.

senin<sup>(46)</sup> kaçamadığı bir olguya dikkat çekmek gerekir: ‘Tanrı’ terimi özellikle dini bağlamdaki kullanımları göz önüne alındığında kimi zaman özel bir ad gibi işlev görürken kimi zaman da kavramsal bir terim gibi belli bir tanımlayıcı içeriğe sahip görünmektedir. ‘Tanrı’ teriminin hem özel bir ad hem de kavramsal bir terim olduğunu bir arada düşünmenin mümkün olmadığına göre<sup>(47)</sup> bu noktaya bir açıklık getirmek gerekir. Şimdi bu konuya biraz daha eğilerek bir terimi özel bir ad yapan ve böylece bir kavramsal bir terimden ayıran diğer bir takım gerekçeler üzerinde duralım.

Özel bir adla bir kavramı birbirinden ayıran önemli unsurlardan belki de başta geleni, Frege’nin de işaret ettiği gibi, özel bir adın sadece ve sadece bir tek varlığa (nesneye) ad olabılırken, kavramsal bir sözcüğün (*Begriffswort*) birden çok varlığı kaplamında toplamasının mümkün olmasıdır. Kavramsal bir terim ancak belirtili veya işaret zamiri ile kullanıldığında özel bir ad olarak kullanılabilir, bu durumda da kavramsal bir terim olmaktan çıkar. Yine de bazı kavramlar vardır ki, bunların kaplamına sadece bir tek varlığın girmesi, yani söz konusu kavramsal içeriğe sadece bir tek şeyin uygun düşmesi onu bir kavramsal terim olmaktan çıkarmaz. Kavramsal bir terim için esas olan söz konusu kavramsal içeriğin kaplamına giren bir şeyin olup olmadığı, bir başka deyişle böyle bir kavramsal tanımlamaya uygun düşen bir varlığın gerçekten var olup olmadığı iken, özel bir ad için böyle şeyler söz konusu olamaz. Bir terim belirtisiz veya çoğul bir halde kullanılabilirse bu sözcük bir kavramdır, özel bir ad olamaz<sup>(48)</sup>.

‘Tanrı’nın özel bir ad olduğunu düşündüğümüzde dahi bunun, deyim yerindeyse ‘Tanrısallık’ için zorunlu nitelikleri ifade eden ‘Tanrı’ kavramı ile bir örtüşüm içerisinde olduğuna daha önce değindik. Yani ‘Tanrı’ teriminin birinci kullanımına bir anlam yüklememiz ancak terimin ikinci kullanımı sayesinde olacaktır. Kanaatimizce ‘Tanrı’nın bazen özel ad gibi bazen de bir kavram şeklinde kullanılmasının en temel nedenlerinden bir tanesi söz konusu bu örtüşüme paralel olarak bir kavram olan ‘Tanrı’ teriminin kaplamına sadece ve sadece bir varlığın uygun düşmesinden, yani bu terimin ifade ettiği kavramsal içerik sadece bir varlığın bu kapsama girmesini *zorunlu* kılmaktadır. Ancak Frege’nin de işaret ettiği gibi böyle bir durum söz konusu terimi kavramsal bir terim olmaktan çıkarmıyor ve dolayısıyla ‘Tanrı’nın bu bağlamda ‘tanrı’dan ayırt edilmesi gerektiği temelde aynı yanılığa dayandığından bu ‘Tanrı’nın ‘tanrı’dan farklı olarak özel bir olduğunu gerekçelendirmek için yeterli değildir<sup>(49)</sup>.

(46) Sözelimi bkz. Clarke, (1961), s. 224-225, ve özellikle ‘Tanrı’ teriminin Hıristiyanlıktaki kullanımının ilişkin gözlemler için bkz., Durrant, (1973), s.78-79.

(47) Bkz. Durrant, (1973), s. 4.

(48) Frege, (1950), § 51. Yine bkz. Durrant, (1992), s. 72.

(49) Böyle bir karışıklığa düşenlerden biriside Ziff’dır. Ziff’e göre, ‘Tanrı’ terimi sayılamayan bir ad olup, sayılabilen bir ad olan ‘tanrı’dan ayırt edilebileceği ve ‘Tanrı’ (adların belirtme edatı aldığı dillerde) belirtme edatı almadığından özel bir addır. Buna göre ‘Tanrı varsa bir tanrı vardır’ veya ‘Tanrı bir tanrıdır’ ifadeleri anlamlı bir iddia olabileceği halde, ‘İnsan bir insandır’ denilemeyeceğinden ‘Tanrı’, ‘İnsan’ın özne (konu) olduğu önermelerdeki kullanımından farklı olup, daha çok özel adların kullanımına benzemektedir. (Bkz. Ziff, 1961, s. 195). Doğrusu Ziff’in ‘Tanrı’ ve ‘İnsan’ın özne olarak kullanıldığı bu önermelerde birbirlerinden sentaktik olarak nasıl ayrıldıklarını görmek zor. E. H. Yazır’ın dediği gibi ‘Tanrı’ terimini büyük harfle yazmak onu türsel bir terim olmaktan çıkarmaz, dolayısıyla özel bir ad yapmaz. Bkz. (.....), cilt I, s. 25. Bu konunun daha geniş bir değerlendirmesi için, bkz. Durrant, (1973), s. 43-45.

Nitekim Gazzali'nin haklı olarak işaret ettiği gibi 'İnsan' terimi gibi 'Güneş' ve 'Tanrı' terimleri de özel adların aksine birer genel (tümel) terimdir. Nasıl ki gerçekte bir tek insan dahi kalsa bu 'İnsan' terimini genel bir terim olmaktan çıkarmıyorsa aynı şekilde 'Güneş' teriminin kaplamına gerçekte sadece bir tek varlığın düşmesi ve yine 'Tanrı' teriminin kaplamına da birden fazla varlığın ne aktüel ne de potansiyel olarak girmemesi, yani birden fazla Tanrı'nın imkansızlığı bu terimlerin genel terimler olmasına engel değildir. Bu, Gazzali'ye göre, 'Tanrı' teriminin kavramsal içeriğinden değil, kavram dışı bir nedenden yani iki Tanrı'nın varlığının *de re* imkansızlığından dolayıdır<sup>(50)</sup>. Oldukça ilginç sayılabilecek bir şekilde buna paralel bir düşünceyi özel adların delalet etmekten başka işlevlerinin olmadığını, dolayısıyla bir anlam ifade etmediklerini savunan Mill'de görmekteyiz. Mill'e göre, 'Güneş' gibi 'Tanrı' teriminin de bir tanımsal içeriğe sahip oluşu bu sözcüklerin doğrudan ifade ettikleri bir anlamdan değil, tanımın ifade ettiği niteliklerin gerçekte sadece tek olan bu varlıklara uygun düşmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bir tartışma bağlamında da olsa birden fazla güneş ve Tanrı'dan söz edebiliriz<sup>(51)</sup>. Böylece, 'Tanrı'nın yegane bir varlığa delalet etmesi ve dolayısıyla (bireysel) özsel niteliklerini başka bir varlıkla paylaşmaması özel bir ad olmasından değil, ifade ettiği tanımlama veya kavramsal içeriğe gerçekte sadece bir varlık uymasından dolayıdır, denilebilir.

Doğrusu ancak böyle düşünüldüğünde ('Tanrı' teriminin özel bir ad değil de bir kavram olarak düşünüldüğünde) Tanrı'nın bir mi yoksa çok mu sorusuna bir anlam atfedilip tartışma konusu olabilir. Aynı şekilde 'Tanrı' terimi özel bir ad olsaydı değişik ve hatta birbirleriyle çelişen Tanrı tasavvurları mümkün olmazdı ve böylece 'Tanrı'nın hem teistler ve hem de putperestler tarafından değişik varlıklara yüklem olarak kullanılması mantıksal bir imkansızlık olurdu. Ve belki de Tanrı gerçekten varolup varolmadığı tartışmasına da olanak sağlayan yine bu terimin yüklem alabilen tanımlayıcı genel bir terim olmasıdır<sup>(52)</sup>. Öyleyse doğru veya yanlış Tanrı tasavvurlarının tartışılmasına olanak sağlayan, dolayısıyla Tanrı'nın nasıl veya hatta zorunlu olarak nasıl olması gerektiği tartışmasını olanaklılığının önkoşulu bu terimin bir kavram olmasıdır.

Özel adları genel terimlerden ayıran en önemli nedenlerden birisinin de genel terimlerin aksine özel adların hiçbir şekilde yüklem olarak kullanılamamalarıdır. Oysa 'Tanrı' terimi 'Allah Tanrıdır' veya 'İsa Tanrıdır' önermelerinde olduğu gibi bir yüklem olarak kullanılabilmektedir<sup>(53)</sup>. Bu farklılığı Pike'ın yerinde ifade ettiği gibi Yahudi-

(50) (1961), 74. Gazzali'nin burada kullandığı terim 'İlah' olup, kanaatimce daha sonra da değineceğimiz gibi 'Tanrı'yla aynı mantıksal statüye sahiptir.

(51) Mill, (1967), I. § 5, s. 21.

(52) Geach bu görüşü Aquinas'a atfediyor. Bkz. Geach (1969), s. 57; Durrant, (1992), s. 72. Aquinas'ın bu görüşünü Frege de yukarıda değinildiği yönüyle paylaşır görünmektedir. Bkz. Durrant, (1973), s. 16-17; (1992), s. 72.

(53) Bkz. Durrant, (1973), s. 18.

Hıristiyan geleneğinde 'Yehova', Hıristiyan geleneğinde ise 'İsa' Tanrıdır, kullanımlarında daha açık görmek mümkündür. Örneğin, bir Hıristiyan ile bir ateist arasında anlaşmazlık İsa'nın varolup olmadığı değil, onun Tanrı olup olmadığıdır. Çünkü bir ateist İsa'nın varolduğuna katılabileceği halde onun Tanrı olduğuna katılmayacaktır<sup>(54)</sup>. Buna göre, bir kimsenin İsa'nın varolduğuna inanması Tanrı'nın varolduğuna inanması anlamına gelmez.

'Tanrı' terimin özel bir ad olmadığı yönündeki gerekçelerden bir diğeri de bu terimin özel adlardan farklı olarak değişik dillere çevrilebilmesidir<sup>(55)</sup>. Sözelimi 'Tanrı' terimi Latince'de 'Deus', İngilizce'de 'God', Arapça'da 'İlah'<sup>(56)</sup>tır. Bu bağlamda son olarak yukarıdaki gözlemler ışığında diyebiliriz ki, 'Tanrı' teriminin dilimizde eşanlamlısı 'İlah'tır, 'Allah' değildir. Çünkü 'İlah' terimi de tıpkı 'Tanrı' terimi gibi gerek belirtili-belirtisiz ve gerekse tekil-çoğul kullanılabilirdiği halde 'Allah' terimi için bu tür kullanımlar söz konusu olmadığından özel bir ad olduğunu düşünmek daha makul görünüyordur<sup>(57)</sup>. Kuşkusuz 'Allah' teriminin özel bir ad olup olmadığı ve yine belli bir kökün ('elihe', 'lahe' vs.) türevi mi değil mi ayrı bir tartışma konusu<sup>(58)</sup> olmakla beraber özellikle 'Allah' *belirli* bir tek varlık (zat) için kullanılmıştır, bu da onun özel bir ad olduğu yargısına varmak için önemli bir gerekçe sayılabilir<sup>(59)</sup>. Bu durum yukarıda değindiğimiz 'Tanrı' teriminin kapsamının da zorunlu olarak sadece bir tek varlığı içerdiğini ve böylece sadece bir varlığa delalet ettiği düşüncesiyle çelişmemelidir. Görünümde bir örtüşüm söz konusu olmakla beraber 'Tanrı' terimi "Tanrısallık (Uluhiyet)"ın koşullarını ifade eden bir kavram iken "Allah" İslam teolojisine göre bu koşulları karşılayan tek varlık olduğundan 'Tanrı' kavramının kapsamına giren yegane varlıktır denilebilir<sup>(60)</sup>.

## KAYNAKÇA

- Adams, R. (1979). "Primitive Thisness and Primitive Identity", *The Journal of Philosophy*, 76.  
 Al-Attas, M. N. (1990). *On Quiddity and Essence: An Outline of the Basic Structure of Reality in Islamic Metaphysics*, Kuala Lumpur: International Islamic University.  
 Clarke, W.N. (1961). "On Professors Ziff, Niebuhr, and Tillich", *Religious Experience and Truth*, derleyen S. Hook, New York: New University Press, 1961.  
 Crombie I.M., (1957). "The Possibility of Theological Statements", *Faith and Logic*, derleyen: Basil Mitchell,

(54) Pike, (1970), s. 30. Yukarıda da değindiğimiz gibi Pike 'Tanrı'ya genel bir terim veya kavram demekten çok "unvan ifade eden betimleyici bir terim" olarak görüyor.

(55) Bkz. Durrant, (1973), s. 18.

(56) Dolayısıyla T. Koç'un *Din Dili* (s. 25) adlı kitabında ileri sürdüğü gibi 'Tanrı' teriminin Arapçası'nın 'Al-lah' olduğu görüşü kanaatimce doğru değildir.

(57) Bkz. E. H. Yazır, (.....), cilt I, s. 25.

(58) Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Manzur, (1996), cilt I, s. 188-191; Razi (1995), cilt I, s.143-149; Yazır, (.....), cilt I, s. 26-29.

(59) Bkz. Razi, (1995), cilt I, s. 144.

(60) Bu olguyu Izutsu, İslam'a göre *ilah* terimi "Allah'ın kendisinden başka herhangi bir şeye tatbik edildiğinde anlamı olan fakat delaleti olmayan bir sözcükten başka bir şey değildir" (1964, s. 15), şeklinde dile getirmektedir.

- London: George Allen and Unwin, 1957.
- Dummett, M. (1975). "Frege's Distinction Between Sense and Reference", *Meaning and Reference*, derleyen: A.W. Moore, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Durrant, M. (1973). *The Logical Status of 'God'*. London: Macmillan, St. Martin's Press.
- \_\_\_\_\_ (1992). "The Meaning of 'God' ", *Religion and Philosophy: Royal Institute of Philosophy Supplement*, derleyen: M. Warner, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- 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.
- Gazzali, (1961). *Mi'yarü'l-İlm*, tahkik: S. Dünya, Kahire: Darü'l-Mearif.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Esmâu'l-Hüsna*, çeviren: Y. Arıkan, İstanbul: Elifbe Yayınları.
- Geach, P.T. (1962). *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1969). *God the Soul*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hartshorne, C. (1961). "God's Existence: A Conceptual Problem", *Religious Experience and Truth*, derleyen S. Hook, New York: New University Press, 1961.
- Helm, P. (1988). *Eternal God: A Study of God Without Time*, Oxford: The Clarendon Press.
- Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- İbn Manzûr, (1996). *Lisanu'l Arab*, tahkik: E.M. Abdü'l-Vahhab, M.S. el-Ubeydi, Beyrut: Dar İhyau'l Turas el-Arabi.
- Koç, T. (.....). *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Kripke, S. (1972). *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- Mill, J.S. (1967). *A System of Logic*, London: Longman's
- Morris, T.V. (1987). "Perfect Being Theology", *Nous*, 21.
- Öner, N. (1999). *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Pike, N. (1970). *God and Timelessness*, New York: Schocken Books.
- Plantinga, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: The Clarendon Press.
- Razi F. (1995). *El-Tefsiru'l Kebir*, Beyrut: Dar İhyau'l Turas el-Arabi.
- Ross, J. F. (1969). *Philosophical Theology*, Indianapolis: The Bobbs-Merill Co. Inc.
- Schwartz, S.P. (1977). "Introduction", *Naming, Necessity and Natural Kinds*, derleyen: S. P. Schwartz, Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Searle, J. R. (1958). "Proper Names", *The Philosophy of Language*, derleyen: A.P. Martinich, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_ (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
- Swinburne, R. (1977). *The Coherence of Theism*, Oxford: The Clarendon Press.
- Wainwright, W. (1987), "Worship, Intuitions and Perfect Being Theology", *Nous*, 21.
- Yazır, E.H. (.....) *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul: Eser Yayınevi.
- Zagzebski, L. (1988). "Individual Essence and Creation", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, derleyen: T.V. Morris, Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Ziff, P. (1961). "About 'God' ", *Religious Experience and Truth*, derleyen S. Hook, New York: New University Press, 1961.