Dergiabant

2026, 14(1): 184-200, doi: 10.33931/dergiabant.1841162

Akıl ve Vahiy Arasında Alternatif Yollar: George I. Mavrodes Düşüncesinde Vahiy Modelleri

Alternative Pathways Between Reason and Revelation: Models of Revelation in George I. Mavrodes's Thought

Fırat KARADAĞ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 13.12.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 18.03.2026 **Yayın Tarihi (*Published*):** 31.05.2026

Öz: Bu çalışma, dinî bilginin kaynağı ve doğrulanması meselesinde doğal teoloji-vahyedilmiş teoloji ayrımının açıklama gücünü ve yetersiz kaldığı noktaları, Mavrodes'in eleştirel yaklaşımı çerçevesinde incelemektedir. Yöntem olarak karşılaştırmalı kavram analizi, metinlerarası okuma ve nitel içerik analizi birlikte yürütülmüş; Thomas Aquinas ve John Locke'un akıl-vahiy tasnifleri, bu tasniflerin pratikteki geçirgenliği ve dinî inancın oluşumunda ortaya çıkan ara durumlar üzerinden değerlendirilmiştir. Çalışmanın bulguları, dinî inancın çoğu kez salt aklî delillendirmeye veya salt vahiy iddiasına indirgenemediğini; doğru bir inancın kusurlu temellendirmelerle bile benimsenebileceğini (yanılgılı teoloji) ve kimi gerekçelendirmelerin klasik ölçütlerle tam örtüşmeyen "gri alanlar" ürettiğini (meşru olmayan inanç) göstermektedir. Bu bağlamda Mavrodes'in nedensellik, tezahür ve iletişim modelleri, vahyi sırasıyla Tanrısal nedensellik yoluyla inanç üretimi, doğrudan ifşa/karşılaşma tecrübesi ve kişiye-bağlama özgü dilsel hitap ile aracılık ağları temelinde açıklayarak, çağdaş din felsefesinde daha çoğulcu ve geçişken bir epistemolojik çerçeve önerir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Doğal Teoloji, Vahyedilmiş Teoloji, Akıl-Vahiy İlişkisi, Vahiy Modelleri.

&

Abstract: This study examines, within the framework of Mavrodes's critical approach, both the explanatory power and the limits of the distinction between natural theology and revealed theology with respect to the sources and verification of religious knowledge. Methodologically, it combines comparative conceptual analysis, intertextual reading, and qualitative content analysis. Aquinas's and Locke's classifications of reason and revelation are assessed in light of their practical permeability and the intermediate cases that arise in the formation of religious belief. The findings indicate that religious belief often cannot be reduced either to purely rational demonstration or to a bare appeal to revelation; moreover, a true belief may be adopted on the basis of imperfect grounds (fallacious theology), and certain modes of justification generate "grey areas" that do not fully align with classical criteria (illegitimate belief). In this context, Mavrodes's models of causality, manifestation, and communication construe revelation respectively as belief formation through divine causality, as direct disclosure or encounter, and as context-sensitive linguistic address sustained by networks of mediation, thereby proposing a more pluralistic and permeable epistemological framework in contemporary philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of Religion, Natural Theology, Revealed Theology, Reason-Revelation Relationship, Models of Revelation.

Atıf/Cite as: Karadağ, Fırat. "Akıl ve Vahiy Arasında Alternatif Yollar: George I. Mavrodes Düşüncesinde Vahiy Modelleri". *Dergiabant* 14/1 (Mayıs 2026), 184-200. doi: 10.33931/dergiabant.1841162

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Karadağ, Bayburt Üniversitesi, firatkaradag@bayburt.edu.tr.

1. Giriş

Dinî bilginin imkânı ve sınırları meselesi, din felsefesinin en önemli sorularından birini teşkil eder. İnsanın Tanrı hakkında neyi, hangi yollarla ve ne ölçüde bilgi olarak kavrayabileceği sorusu klasik tartışmalarda çoğu kez "doğal teoloji" ile "vahiy teolojisi" arasında kurulan ayrım üzerinden düzenlenmiştir. Buna göre bir tarafta aklın ve tabiî tecrübenin imkânlarıyla Tanrı'ya ilişkin sonuçlara ulaşmayı hedefleyen bir yaklaşım varken diğer tarafta ise Tanrı'nın kendini bildirmesine dayanan bir bilgi anlayışı vardır.[2] Fakat bu iki yaklaşım ilk bakışta sağladığı açıklığa rağmen, dinî inançların fiilî hayatta nasıl oluştuğunu, hangi kanallardan taşındığını ve ne tür gerekçelendirmelerle ayakta kaldığını açıklamada çoğu zaman fazla katı kalmaktadır. Zira akıl yürütme süreçleri, tecrübe dili ve tarihsel-toplumsal aktarım, pratikte birbirinden bağımsız değildir. Aksine birbirini dönüştüren ve iç içe geçen süreçlerdir.[3]

Yirminci yüzyılla beraber dinî epistemolojide beliren eleştirel eğilimler gerek Batı gerekse İslâm düşünce geleneğindeki klasik yaklaşımların ötesine geçilmesi gerektiğini gündeme getirmiştir. Bu doğrultuda Mavrodes'in akıl ve vahiy ikiliğine dayalı açıklamaların sınırlarını gösterdiğini görmekteyiz. Bunu yaparken Mavrodes, dinî bilginin oluşum ve gerekçelendirme süreçlerinde ara bölgelerin ve geçişken niteliklerin en az klasik kategoriler kadar belirleyici olduğunu da ortaya koymaktadır. Mavrodes'in tartışmayı yalnızca dinî bilginin kaynağı noktasında yapmadığını, aynı zamanda bilgiyi oluşum ve meşruiyet boyutlarıyla da değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Yanılgılı teoloji, doğru bir inancın kusurlu, eksik ya da problemli bir temellendirmeyle benimsenebileceğini gösterirken meşru olmayan inanç ise bazı gerekçelendirme biçimlerinin, biçimsel olarak ikna edici görünse bile yerleşik meşruiyet ölçütleriyle tam örtüşmeyen gri alanlar üretebileceğini ima eder.[4] Böylece mesele, salt doğru inanç ile yanlış inanç ayrımına indirgenmez. İnancın hangi yollardan kurulduğu ve hangi tür rasyonaliteyle taşındığı da tartışmanın merkezine çekilir.

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele aldığımız Mavrodes'in ortaya koyduğu "nedensellik", "tezahür" ve "iletişim" modelleri ise vahyin ve dinî bilginin niteliğine dair alternatif bir sınıflandırma önermektedir. Bu bağlamda Mavrodes'in nedensellik modeli, Tanrısal nedensellik yoluyla inancın kişide meydana gelişini aktarmaktadır. Tezahür modeli ise doğrudan ifşa/karşılaşma tecrübesinin epistemik ağırlığını göstermektedir. Son olarak iletişim modeli ise kişiye ve bağlama özgü dilsel hitabı ve bu hitabın aracılık ağları içindeki işleyişini öne çıkarır. Bu konuları ele alırken çalışmamızda kavramsal-analitik ve karşılaştırmalı bir yaklaşım sergilenerek önce doğal teoloji-vahiy teolojisi ayrımının imkân ve sınırlılıkları tartışılacaktır. Daha sonra ise vahye dair üç model dinî epistemolojinin temel problemleriyle değerlendirilecektir. Böylelikle bu çalışma, dinî bilginin açıklanmasında yalnızca geleneksel kategorilere bağımlı kalmayan, geçişken ve çoğulcu bir epistemolojik yapının dinî inançların oluşumuna nasıl temel teşkil ettiğini ortaya koyacaktır.

2. Doğal Teoloji ve Vahyedilmiş Teoloji

Teoloji, en başta Tanrı olmak üzere insanın kutsal olanla kurduğu ilişkiyi, bu ilişkinin kaynaklarını, anlamını ve sonuçlarını sistemli, eleştirel ve tutarlı bir şekilde inceleyen disiplindir.[5] Mavrodes'e göre bu disiplinde dinî bilgiye ulaşmada genellikle iki ana yol öne çıkmaktadır. Bunlar insan aklı ve gözlemiyle elde edilen "doğal teoloji" ile doğrudan Tanrı'dan gelen "vahiy"dir.[6] Doğal teoloji, Tanrı ve ilahî hakikatlere ulaşmanın temel yolunun insanın doğal bilişsel kaynaklarını kullanmak olduğunu savunur. Bu doğrultuda tipik olarak önce Tanrı'nın varlığını ispatlayıp sonra onun sıfatları ve dünya ile ilişkisi üzerine çıkarımlar yapar. Buna karşılık vahyedilmiş teoloji ise belirli dinî doğruların yalnızca Tanrı'nın doğrudan iletimi (vahiy, kutsal metinler veya peygamberlik deneyimleri) yoluyla bilinebileceğini ileri

[2] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 532.
[3] George I. Mavrodes, *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* (New York: Random House, 1970), 4-10.
[4] George I. Mavrodes, *Revelation in Religious Belief* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 13-25.
[5] Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 10-11.
[6] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 3-6.

sürer. Pratikte birçok inanç hem akıl hem de vahiyle desteklenebildiği için her iki yaklaşım da birbirini dışlamaz. Ancak argümanların başarısızlığı, aklın sınırları ve dinin kişisel yapısıyla uyumsuzluk sorunları doğal teolojiye yönelik eleştirileri beraberinde getirmiştir. Ayrıca vahiy iddialarının doğrulanabilirliği, subjektifliği ve birtakım metinsel sorunlar da vahyedilmiş teolojinin sorgulanmasına neden olmuştur.[7] Her iki yöntemin tek başına yeterli olmaması dinî epistemolojide daha etkileşimci modellere ihtiyaç olduğunu göstermektedir.[8] Mavrodes'in dinî bilgi noktasında ortaya koyduğu anlayış bu ihtiyaca bir cevap niteliği taşımaktadır. Mavrodes'in geleneksel anlamda dinî bilginin kaynakları olarak kabul edilen akıl ve vahiy için geliştirdiği modeli tartışmadan önce akıl ve vahiy ilişkisini netleştirmemiz gerekmektedir. Bu değerlendirmede özellikle Mavrodes'in üzerinde durduğu Aquinas ve Locke'un klasik akıl-vahiy anlayışlarına kısaca yer vereceğiz. Böylece Mavrodes'in ortaya koyduğu özgün yaklaşımı daha iyi kavrayabileceğiz.

Dinî bilgiye ulaşmada iki farklı yol olan vahiy ve aklın birbiriyle olan ilişkisinde temel tartışmanın vahyin insan aklından bağımsız, müstakil bir bilgi kaynağı olup olmadığı noktasında düğümlendiği söylenebilir. Aquinas ve Locke gibi düşünürler bu iki kategorinin sınırlarını çizmiş, dinî doğruları "akılla bilinebilenler" ve "yalnızca vahiy ile bilinebilenler" şeklinde ayırmışlardır. Bu konuda Aquinas'ın yaklaşımı, bir nevi "iki katlı" bir yapı önermektedir. Alt katta, insan aklının kendi doğal yetileriyle ulaşabileceği (Tanrı'nın varlığı gibi) hakikatler bulunur ki bu alan "doğal teoloji" ye karşılık gelir. Üst katta ise, aklın tek başına asla erişemeyeceği, sadece Tanrı'nın bildirmesiyle öğrenilebilen (teslis gibi) sırlar yer alır. Bu ise "vahyedilmiş teoloji" dir.[9] Kısacası Aquinas, Tanrı hakkında iki türlü bilgi olabileceğini, bazı dinî doğruların akılla kavranabileceğini, bazı hakikatlerin ise aklı aşan vahiy sayesinde bilineceğini ortaya koyar.[10] Bu doğrultuda Aquinas'ın bilgi anlayışı, insanî tecrübenin sınırlarını ve insanın hakikat arayışındaki olanaklarını merkezine alır. Ona göre insan, doğası gereği akla sahip bir varlıktır ve bu akıl, mevcut şeyleri araştırma, onları anlama ve kendi varlığı üzerinde düşünme kapasitesine sahiptir. Fakat Aquinas, aklın bu önemli yönlerine rağmen, insan aklının belirli sınırlar içinde olduğunu, özellikle de ontolojik ve ilâhî hakikatler söz konusu olduğunda bu sınırların belirginleştiğini vurgular.[11] Aquinas'a göre insan, kendi çabası ve düşünsel faaliyetleriyle bir dereceye kadar hakikate yaklaşabilir. Dolayısıyla bu çaba her zaman eksik ve sınırlıdır. Örneğin Tanrı'nın doğası, insan için tamamen kavranabilir değildir. Çünkü insan aklı, yaratılmış yapısı gereği bir sınırlılık taşımaktadır. Bu noktada Aquinas, insanın kendi imkânlarıyla ulaşamayacağı bilgilerin ancak daha yüksek bir kaynaktan, yani Tanrı'dan gelen vahiy yoluyla elde edilebileceğini ortaya koyar. Vahiy, burada yalnızca duyusal ya da aklî yetilerin ulaşamadığı sahalarda değil, aynı zamanda insanın yetkinliğini ve gerçek kurtuluşunu sağlama konusunda da vazgeçilmez bir kaynak olarak karşımıza çıkar.[12] Aquinas'a göre iman, insanın doğrudan tecrübe edemediği ve kendi idrakiyle tamamen kavrayamadığı hakikatler alanında devreye girmektedir. Bu hakikatlerin kaynağı ise kendini kendi özüyle bilen ve soyut bilgiye tam olarak sahip olan Tanrı'dır. İnsanın bu bilgiye ulaşmasında ise bir tür aracı durumunda vahiy yer alır. Vahiy, Tanrı'dan insana aktarılan, insan aklıyla sınırlı düzeyde anlaşılabilen, fakat asıl anlamı Tanrı tarafından bilinen gerçeklerdir. Böylece iman, insanın kendi yetersizliğini kabul ederek, daha yüksek bir otorite olan Tanrı'ya ve ondan gelen bilgiye yönelme arzusunun somut bir ifadesi olur.[13] Tüm bu anlattıklarımız Aquinas'ın insan aklını tamamen değersiz gördüğünü ya da aklın hakikate ulaşma potansiyelinden yoksun olduğunu göstermez. Aksine ona göre insan, aklı aracılığıyla varlık düzeni içinde anlamlı bir pozisyon elde eder. Fakat akıl tek başına insanı nihaî kurtuluşa ve mutluluğa ulaştıramaz. Gerçek kurtuluşun ve mutluluğun ancak Tanrı'nın insana doğrudan aktardığı bilgiyle mümkün olacağını savunur. Doğal akılla elde edilen bilgiler tek başına

[7] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 532.
[8] Mavrodes, *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*, 4-10.
[9] Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 57-62.
[10] Thomas Aquinas, *Faith, Reason and Theolog: Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, trans. Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1987), 63-75.
[11] Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles Book I: God* (Notre Dame: University of Noter Dame Press, 1975), 71.
[12] Thomas Aquinas, *Suma Theologica I, The Basic Writings of Saint Thomas Aguinas*, ed. A. C. Pegis (New York: Random House, 1945), 6.
[13] Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book Three: Providence* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), 240.

eksiktir ve hataya açık olabilir. Ayrıca, uzun süreli bir araştırma ve gayret neticesinde ulaşılabilecek bilgiler bile insanı mutlak anlamda tatmin edemeyebilir. Bu yüzden insan, kurtuluş için mutlak bilgiye yani ilâhî hakikatlere, yalnızca akılla değil, vahyin rehberliğinde ulaşabilir.[14]

Sonuç olarak diyebiliriz ki Aquinas'ın bilgi teorisinde akıl ve vahiy birbirini dışlayan değil, tamamlayan unsurlar olarak ön plana çıkmaktadır. Akıl, insanın doğrudan idrak edebildiği konularda işlevseldir. Fakat aşılması güç olan konularda insanı daha ileriye taşıyacak olan vahiydir. Bu doğrultuda bilgi kaynakları arasında akıl-duyular ve vahiy birlikte ele alınmaktadır. Özellikle, insanın akıl yoluyla sınırlarını aşamadığı konularda vahiy hem bilgiye ulaşmada hem de insanın nihaî amacı olan kurtuluşu gerçekleştirmede aslî bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla Aquinas'ın akıl-vahiy ilişkisi anlayışı insanın bilgiye ulaşma çabasında hem aklın gücünü hem de bu gücün sınırlarını dikkate alan bir yaklaşımla şekillenir. Kısacası akıl ve vahiy, birbirini dışlamayan, insanın gerçek bilgiye ve kurtuluşa ulaşmasında bütünleyici rol oynayan iki temel unsur olarak Aquinas'ın düşüncesinde birlikte yer alır.

Locke'un felsefesinde ise akıl ve vahiy ilişkisi, bireyin bilgiye ulaşma yolları bakımından merkezî bir mesele olarak ön plana çıkmaktadır. Locke, insan davranışlarını düşünüm ve hareketin ürünü olarak değerlendirir ve kişiyi kendi iradesiyle hareket edebilen özgür bir varlık olarak konumlandırır.[15] Ona göre, özgür iradeye sahip olan insan, eylemleri arasında tercih yapabilir ve bu seçme özgürlüğü sayesinde mutluluğa ulaşabilir. Ancak bu mutluluğun yolunu gösteren ahlâk kurallarının belirlenmesinde Tanrı'ya önemli bir yer atfeder. Tanrı, ahlâk yasalarını belirleyen ve bunlara uyulup uyulmadığını mükâfat ya da ceza yoluyla bildiren bir otoritedir ve bu bildirimin temel aracı vahiydir.[16] Locke, vahyin kaynağı olarak Tanrı'yı gördüğü halde, vahyin doğruluğunun tespitinde akla istisnai bir rol atfeder. Gerçek vahiy ile sahte vahiy arasındaki farkı anlamak için öncelikle mucizeye başvurur. Vahyin güvenilirliğini mucize gibi işaretlerle gerekçelendirir.[17] Ancak Locke, yalnızca mucizeye dayanmanın yeterli olmadığını, vahiy yoluyla iletilen bir bilginin, insan aklında mevcut bulunan bilgilerle çelişmemesi gerektiğini ileri sürer.[18] Ona göre, aklın rehberliği, dinî kabul ve uygulamaların doğruluğunda belirleyici bir ölçüttür.[19] Locke, bu tür bir çıkarımda bulunurken yaşadığı inanç dünyasını bu bakımdan köklü bir eleştiriye tabi tutmamıştır. Aksine herhangi bir görüşünün Kutsal Kitap'la çeliştiğinin kendisine ikna edici biçimde gösterilmesi hâlinde, o görüşten vazgeçmeye hazır olduğunu ifade etmiştir.[20]

Locke'un düşüncesinde akıl ile vahiy birbirini tamamlamakla birlikte kendi bağımsızlıklarını da koruyan iki farklı bilgi düzeyini temsil etmektedir. İnsan aklı sayesinde Tanrı'nın varlığını kavrayabilir. Fakat Tanrı'yı daha açık seçik bilmek ve ahlâkî mükemmelliğe ulaşmak için insan her zaman vahye ihtiyaç duyar.[21] Bu yaklaşımıyla Locke, aklın önemini vurgulayarak inancın körü körüne değil, sorgulayıcı ve bilinçli bir yaklaşım olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Locke'un felsefesinde akıl, vahyin doğrulanması ve anlaşılması için vazgeçilmez bir ölçüttür. Ancak nihai anlamda, birçok dinî hakikat imana dayalı bir kabul gerektirir. Bu yönüyle Locke'un kendi çağının sınırlarını aşan, özgür düşünceyi ön plana çıkaran yenilikçi bir yaklaşım geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Mavrodes'e göre Aquinas gibi Locke da aklı insanın doğal yetileriyle elde ettiği doğrular, vahyi ise Tanrı'nın doğrudan ilettiği ve akılla ulaşılamayan doğrular olarak ele almaktadır. Mavrodes, bu ayrımın yüzeyde çok keskin göründüğünü fakat her iki düşünürün de kategorilerinin birbirini dışlamadığının farkında olduğunu belirtir. Örneğin Aquinas için vahiy, akılla da bilinebilir olan bazı doğruları da

[14] Aquinas, *Summa Theologica I*, 6.
[15] İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 119-120.
[16] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 186-194.
[17] Habib Şener, "John Locke'un Mucize Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Temmuz 2017), 139.
[18] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999), 936-938.
[19] John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme III- IV. Kitap*, çev. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınları, 2000), 443.
[20] Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, 99
[21] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 421-423.

bildirir. Benzer şekilde Locke ise Tanrı'nın kimi hakikatleri hem akla hem vahye aynı anda açtığını kabul eder. Mavrodes'e göre bu yaklaşımlar akıl ve vahyin tamamen ayrı olmadığını gösterir.[22] Aquinas ve Locke'nin ortaya koyduğu yaklaşımın bir benzeri İslâm düşünürlerinde de bulunmaktadır. İslâm filozofları akıl ile vahiy, felsefe/bilim ile din arasında bir uyum sağlama çabası içinde olmuşlardır. Bu doğrultuda İslâm felsefesi hem akılcı sorgulamayı hem de dinî prensipleri bir arada tutmaya çalışan zengin ve dengeli bir düşünsel yapı ortaya koymuştur. Örneğin ilk İslâm filozofu kabul edilen Kîndî, aklı varlığın hakikatine erişmenin zorunlu aracı saymaktadır.[23] Ona göre vahiy ile aklın ürettiği ölçüler özsel bir uyum içindedir. Bu yüzden akıl, vahyin bildirdiklerini hem teyit eder hem de temellendirir. Ona itiraz edenlerin kusuru, akıldan mahrum bir cehaletle hüküm vermelerinden kaynaklanmaktadır.[24] Fârâbî ise akıl ve vahiy arasında bir çatışma değil, esasen bir uyum olduğunu ortaya koyar. Ona göre felsefe ve din, farklı yollar izleseler de varlığın en temel ilkelerinin bilgisine ulaşmayı, yani Tanrı'ya ve nihai mutluluğa erişmeyi amaçlar.[25] Gazâlî için ise vahiy, yalnızca mistik bir his değil, epistemolojik bir gerekliliktir. Vahiy, aklın çözemediği ve mantıksal akışla erişilemeyen varlık düzlemlerinin bilgisini sağlayan meşru bir bilgi kaynağıdır. Bu nedenle peygamberlik insanlara rehberlik eder. Çünkü akıl tek başına bütün gerçekliği aydınlatmaya yetmez. Nübüvvetin getirdiği bilgiler, aklın kavrama kapasitesinin ötesinde kalan hakikatleri doğrudan açığa çıkarır ve insanın zihnindeki bu hakikatlere ulaşmasını sağlar. Böylece Gazâlî'ye göre dinî ve metafizik doğrular, akıl ile birlikte nübüvvetin sağladığı kalbî bilgi sayesinde güvenilir biçimde bilinir hale gelir.[26] Sonuç olarak diyebiliriz ki hem Batı hem de İslâm düşüncesinde akıl ve vahiy ilişkisini uzlaştırma yönünde güçlü yaklaşımlar bulunmaktadır. Mavrodes'in değerlendirmeleri de göstermektedir ki farklı geleneklerde akılla ulaşılabilen hakikatler ile vahiy arasında kaçınılmaz bir sınır çizmek çoğu zaman mümkün değildir.[27] Özellikle Aquinas, Locke ve birçok İslâm filozofu, hakikate ulaşmada aklın ve vahyin birbirini destekleyici ve açıklayıcı bir işlev üstlendiğini savunmuşlardır. Böylece dinî bilginin kaynağında sadece birine değil, insanın düşünme kapasitesine ve vahyin yol göstericiliğine birlikte yer verilmiştir.

Mavrodes'in özgün bir akıl-vahiy anlayışı ortaya koymak için bahsettiğimiz klasik ayrım konusunda şu sorulara cevap aramaya çalıştığını söyleyebiliriz: Dinî bilgiye giden yol sadece bu iki alandan mı ibarettir? Yoksa ne salt doğal akla ne de saf vahye indirgenebilen üçüncü bir yol veya ara kategoriler mümkün müdür? Mavrodes, Aquinas ve Locke gibi düşünürlerin bile bu başka olasılıkları reddetmek için ellerinde sağlam bir argüman olmadığını belirtir. Hatta kendisi, bu ikili yapının dışında kalan durumların sadece mümkün değil, aynı zamanda dinî epistemolojiyi anlamak için zorunlu olduğunu savunur. Eğer dinî epistemolojide başka yollar yoksa bunun nedenini gösterecek bir argümanın eksikliği, Mavrodes için felsefî bir hareket noktasıdır.[28] Mavrodes'e göre Aquinas ve Locke, söz konusu ayrımı teorik olarak kesin çizgilerle tanımlasa da pratikte iki alan arasında tam bir ayrım olmadığının kendileri de farkındadır. Nitekim Aquinas, vahyin bazen insan aklıyla da erişilebilecek doğruları içerebileceğini belirtirken, Locke da bazı hakikatlerin hem akıl hem de vahiy yoluyla insana açıldığını kabul eder. Mavrodes, bu yaklaşımların akıl ve vahiy arasında mutlak bir ayrımın söz konusu olmadığını açıkça gösterdiğini belirtir.[29] Kısacası Mavrodes, burda iki yolun tamamen ayrı kümeler olamayacağına işaret eder. Ona göre akıl ve vahiy arasındaki geçişkenliklerin ve gri alanların varlığı, dinî tecrübenin çok daha karmaşık olduğunu gösterir. Dolayısıyla, "sadece akılla veya sadece vahiy ile elde edilen bilgi" şemasının dışında, üçüncü yol ve ara kategorilere işaret eden imkânlar araştırmaya değer görülmelidir.[30] Mavrodes'in üçüncü yolu bulma amacıyla klasik teoloji ayrımının (doğal teoloji ve vahyedilmiş teoloji) yetersiz kaldığı noktaları gösteren şu iki önemli kavramı geliştirdiğini söyleyebiliriz: "Yanılgılı teoloji" (fallacious theology) ve "meşru olmayan inanç" (illegitimate belief). Bu kavramların inancın doğruluğu ile

[22] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 5-9.
[23] Ömer Mahir Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal* 7/3, 51.
[24] Kîndî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 113-114.
[25] Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, thk. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beyrut 1992), 184-186.
[26] Gazâlî, *el-Munkız Mined-Dalal*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 190-208.
[27] George I. Mavrodes, "Jerusalem and Athens Revisited", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 192.
[28] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 10-11.
[29] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 6-9.
[30] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 10-11.

o inancın dayandığı zeminin geçerliliği arasındaki karmaşık ilişkiyi ortaya koymakta oldukça etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Mavrodes, yanılgılı teolojiyi açıklarken ilk önce bir dinî inancın doğru olmasıyla ona ulaşmak için kullanılan delillerin veya akıl yürütmenin sağlam olması arasında doğrudan bir zorunluluk olmadığını ortaya koyar. Mavrodes'e göre bir insan Tanrı'nın varlığı gibi büyük bir hakikate, mantıksal olarak hatalı bir argümana dayanarak da ulaşabilir. Mavrodes bu durumu, özellikle Aquinas'ın "Beş Yol" argümanları üzerinden açıklamaktadır. Örneğin bir kişi Tanrı'ya olan inancını bu argümanlara dayandırıyorsa fakat bu argümanlar birtakım düşünürlere göre mantıksal açıdan hatalıysa, bu durumda kişinin inancı ne tamamen vahye ne de sağlam bir akıl yürütmeye dayalı olur. Argüman yanlış olduğu için tam anlamıyla bir doğal teoloji de gerçekleştirilemez. Dolayısıyla Mavrodes için yanılgılı teoloji inancın yanlış bir argümantasyon sürecine dayanması anlamına gelir. Fakat inancın kendisi yanlış değildir. Yani, kişi yanlış mantıksal temellere dayansa bile ulaştığı inanç (Tanrı'nın varlığı gibi bir hakikat) doğru olabilir. Önemli olan, bireylerin doğru bir inancı, hatalı bir düşünce zinciriyle benimsemiş olmalarıdır. Mavrodes bu duruma dikkat çekerek, dinî epistemolojide sadece iki klasik kategorinin (akıl ve vahiy) yeterli olmayabileceği fikrini öne çıkarır. Çünkü insanların çoğu, inançlarını genellikle tutarlı ve mükemmel argümanlarla değil, kusurlu akıl yürütmeler ve eksik delillerle temellendirirler.[31] Sonuç olarak, Mavrodes'in "yanılgılı teoloji" kavramı, dinî inancın kökeninde sadece akıl ve vahyin belirleyici olmadığını, hatalı veya eksik argümanlara dayalı olarak da hakikate ulaşılabileceğini gösterir. Böylece Mavrodes, dinî epistemolojide kategorik bir çoğulluğun imkânını, yalnızca ikiye indirgenemez bir gerçeklik olarak sunmaktadır.

İkinci ve daha karmaşık olan durum ise "meşru olmayan inanç" tır. Bu durumda kullanılan argüman mantıksal açıdan geçerli ve öncülleri de doğru olabilir. Fakat doğal teolojinin klasik kriterlerine ya da vahiy temelli inancın ölçütlerine uymayabilir. Böyle bir durumda, kişinin inancı ne tamamen akla (doğal teolojiye) ne de vahye dayalıdır. Mavrodes bu durumu açıklamak için Terence Penelhum'un önerdiği standartlarla, Ralph McInerny ve Plantinga'nın önerdiği kriterler arasındaki büyük farkı vurgular.[32] Penelhum'a göre, bir argümanın başarılı sayılması için öncüllerinin doğru ve muhatap tarafından biliniyor olması yeterliyken,[33] McInerny[34] ve Plantinga[35] evrensel kabul gören, insanın sırf insan olması bakımından inkâr edemeyeceği türde öncüller ister. Penelhum'un daha esnek kriterlerine uyan ama McInerny ve Plantinga'nın katı evrensellik şartına uymayan bir argümanla inanan birini düşünelim. Bu kişi vahye dayanmamaktadır çünkü aklını kullanmıştır. Ancak argümanı evrensel öncüllere dayanmadığı için katı görüşe göre doğal teoloji de yapmamıştır. Üstelik argümanı mantıksal olarak yanlış da değildir. O halde bu inancın ne olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. Mavrodes'in "meşru olmayan inanç" olarak tanımladığı bu gri alan, klasik ikili ayrımın (akıl-vahiy) gerçek hayattaki inanç süreçlerini açıklamada ne kadar yetersiz kaldığının en güçlü kanıtıdır.[36] Kısacası diyebiliriz ki Mavrodes, dinî inançların yalnızca akıl ve vahiy kategorilerinde düşünülmesinin yetersiz olduğunu gösterir. Çünkü arada ne yanlışlık içeren ne de tam anlamıyla alanın gerekliliklerini karşılayan inançlar, yani "meşru olmayan inanç" olarak adlandırılabilecek bir kategori bulunur.

Son olarak Mavrodes'e göre akıl ile vahiy çoğu zaman birbirini dışlamaz. Bu da klasik ayrımın yetersiz olduğunu gösterir. Çünkü akıl ve vahiy pratikte birbirine dayanır ve iç içe geçer. Mavrodes bu duruma önemli bir örnek olarak, Locke'un yaklaşımını verir.[37] Locke'a göre akıl doğal vahiydir, ancak Tanrı'nın doğrudan yeni bir hakikat bildirmesi durumunda, bu bilginin ilâhî kaynağı akılla (tümevarımla, deneyle)

[31] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 13-18.
[32] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 19-26.
[33] Terence Penelhum, *God and Skepticism* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1982), 96-98.
[34] Ralph McInerny, "On Behalf of Natural Theology", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 54 (1980), 64.
[35] Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (London: Cornell University Press, 1967), 4-8.
[36] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 17-25.
[37] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 22-24.

araştırılabilir. Dolayısıyla bir inanç aynı anda hem vahiyden hem akıldan türemiş olabilir.[38] Bu noktada Mavrodes, epistemolojik bir olasılığı test etmek için "kürsüden konuşan Papa" örneği üzerinden bir düşünce deneyi kurgular. Vatikan'da sihirli bir sandalye olduğunu ve Papa ne zaman buraya otursa teolojiden biyokimyaya kadar hiçbir konuda hata yapmadığını farz edelim. Bir araştırmacı, Papa'nın bu sandalyede otururken söylediklerini (örneğin tarihsel veya bilimsel konularda) sürekli kontrol edip doğrulasa, zamanla "Papa bu sandalyedeyken yanılmazdır" sonucuna tümevarımsal bir yolla ulaşabilir. Eğer Papa bu sandalyedeyken "Şu an söylediklerim vahiydir" derse, araştırmacı buna rasyonel bir kanıtla inanmış olacaktır. Bu senaryoda vahiy ile rasyonel kanıt iç içe geçmiştir. Mavrodes'e göre, eğer tümevarım güvenilirse, bir vahiy iddiasının doğruluğu pekâlâ deneysel/rasyonel yolla kanıtlanabilir.[39] Başka bir örnek ise "bitkisel kanser ilacı" senaryosudur. Tanrı'nın birisine rüyasında tuhaf bir bitki karışımının kansere iyi geleceğini vahyettiğini varsayalım. Bu kişi iyileşir ve karışım yayılır. Daha sonra inançsız bir bilim insanı, bu iyileşmeleri istatistiksel olarak fark eder ve laboratuvar deneyleriyle ilacın etkisini bilimsel olarak kanıtlar. Sonuçta, bilim insanının inancı tamamen deneysel kanıtlara dayanmaktadır. Ancak ironik olan şudur: Eğer o ilk vahiy olmasaydı, bu ilaç asla keşfedilmeyecek ve bilim insanı bu bilgiye asla ulaşamayacaktı. Burada vahiy, rasyonel bilginin atası konumundadır. İnanç, kökeninde vahye gerekçesinde ise akla dayanmaktadır. Bu durum, dinî bilginin tek bir kategoriye hapsedilemeyeceğini gösterir.[40] Bu doğrultuda karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: Eğer bir inanç maddesi, Kutsal Kitap'taki bir ifadeden mantıksal çıkarım yoluyla elde ediliyorsa, bu inanç "vahyedilmiş" midir yoksa "akılla bulunmuş" mudur? Mavrodes bu soruya her ikisi de zorunludur cevabını vermektedir. Hem vahiy hem de akıl bu inancın oluşumunda vazgeçilmezdir. Hatta bazen öncüllerden biri Kutsal Kitap'tan, diğeri ise günlük yaşamdan veya bilimden alınabilir. Bu tür melez çıkarımlar, akıl ve vahiy arasındaki sınırın ne kadar geçirgen olduğunu kanıtlamaktadır.[41]

Mavrodes'in verdiği örneklerin çağdaş din felsefesindeki genel vahyi ve özel vahyi "tamamen ayrık iki kaynak" şeklinde basitleştiren anlayışı sorgulamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. "Kürsüden konuşan Papa" senaryosu, özel vahiy iddiasının inanan ya da inanmayan bir öznenin elinde, tümevarım ve doğrulama pratikleri sayesinde genel epistemik ölçütlerle temellendirilebileceğini ima etmektedir. Burada özel vahiy, gerekçelendirme bakımından genel vahyin (doğa, deneyim, aklî çıkarım) araçlarına eklemlenmektedir. "Bitkisel kanser ilacı" örneğinde ise özel vahiy, bilginin kaynağı olarak işlev görürken, inançsız bilim insanının kabulü bütünüyle genel vahyin alanına giren yöntemlerle (istatistik, deney, nedensel açıklama) dayanak kazanır. Bu iki örnek birlikte, "vahyedilmiş mi/akılla bulunmuş mu?" ikilemini tek eksenli bir tasnif olarak değil, en azından iki boyutlu bir ayrım olarak ele almak gerektiğini düşündürmektedir. Bir inanç kaynağı itibarıyla özel vahye dayanabilir, fakat gerekçesi itibarıyla genel vahyin imkânlarıyla taşınabilir. Tam tersini düşündüğümüzde ise genel vahiyden gelen olgular ancak özel vahyin sunduğu öncüllerle teolojik bir sonuca bağlanabilir. Bu nedenle Mavrodes'in vurguladığı "melez çıkarımlar", özel–genel vahiy ayrımını ortadan kaldırmaktan ziyade, ayrımın epistemik hayatta çoğu kez çakışan gerekçelendirme yolları ürettiğini ve akıl-vahiy sınırının da tam bu gerekçelendirme pratiklerinde geçirgenleştiğini göstermektedir.

Tüm bu örnekler ve tartışmalar sonucunda, Mavrodes'in ulaştığı temel çıkarımın şu olduğunu söyleyebiliriz: "Vahiy" ve "akıl" kategorileri hem birbirinden kesin çizgilerle ayrılacak kavramlar değildir hem de dinî inancın çok boyutlu ve dinamik doğasını açıklamada tek başlarına yeterli olmazlar. Gerçekte, dinî inanç ve bilgi çoğu durumda ne sadece vahye ne de sadece akla dayanır. Bu iki kaynak sıklıkla iç içe geçer, birbirini destekler ya da birbirinden hareketle anlam kazanır.[42] Kısacası, klasik anlamda dinî bilgiye ulaşmada iki önemli yol olarak ortaya koyulan doğal teoloji ve vahyedilmiş teoloji ayrımı dinî bilginin pratikteki çeşitliliğini ve karmaşıklığını tam olarak yansıtamaz. Mavrodes, bu eleştiriler ışığında dinî bilginin vahiy kaynağını açıklamak için daha kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koyar ve vahyin mahiyetiyle ilgili anlayışları ortaya koymak için üç model önerir: "Nedensellik", "tezahür" ve

[38] John Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (University Park: The Pennsylvania State University, 1999), 695.
[39] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 24-27.
[40] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 28-31.
[41] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 30-32.
[42] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 34-36.

"iletişim". Bu üçlü yapı sayesinde Mavrodes, dinî epistemolojiyi daha bütüncül ve kapsayıcı bir temelde açıklamaya çalışır. Modern Batı düşüncesinde vahiyle ilgili anlayışlar ise "önerme merkezli vahiy anlayışları" ve "kişi merkezli vahiy anlayışları" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[43]

Önerme merkezli vahiy anlayışı, vahyin Tanrı tarafından insanlara önermeler ve bilgi yığınları şeklinde bildirilmiş hakikatler olarak sunulduğunu savunur. Bu yaklaşım, kutsal metinlerin bütün içeriğini doğrudan ilâhî vahiy ile özdeşleştirir ve dinî hakikati doğrulanabilir önermeler olarak görür.[44] Buna karşılık kişi merkezli vahiy anlayışı ise vahyin esasının Tanrı'nın doğrudan kendisini insanlara açığa çıkarması olduğunu öne çıkarır. Burada önemli olan Tanrı hakkındaki önermeler değil, Tanrı'nın bizzat kendisini bir olay içinde insana sunmasıdır. Bu görüşe göre kutsal metinler, Tanrı'nın tarihsel olaylarda ortaya çıkışının ve bireylerin Tanrı ile yaşadıkları kişisel karşılaşmaların tanıklığıdır. Dolayısıyla vahiy, sadece bilgi ya da doktrinler değil, Tanrı ile yaşayan bir ilişkinin ifadesidir.[45] Kanaatimizce Mavrodes'in sınıflandırmasındaki iletişim modeli önerme merkezli vahyin içerisine, tezahür modeli ise kişi merkezli vahyin içerisine dâhil edilip incelenebilir. Fakat nedensellik modelinin bu iki sınıftan hangisine girdiği noktasında net bir yaklaşım ortaya koyamayız. Bunun sebebini bu çalışmanın bütünlüğünü bozmamak adına aşağıda nedensellik modelini ele aldıktan sonra ortaya koymaya çalışacağız.

3. Nedensellik Modeli

Mavrodes, teolojik bilgi ve inançların nasıl edinildiği ve insan zihninde hangi yollarla ortaya çıkabileceği konusunda klasik "doğal teoloji" ve "vahiy teolojisi" ayrımının ötesinde önerdiği bazı özgün modellere yukarıda değindik. Bir başka önemli model olarak Mavrodes'in özellikle "innate theology" (doğuştan/yaratılıştan gelen teolojiyi) önerdiğini söyleyebiliriz. Mavrodes'in vahiy konusunda bu modelin bir biçimi olarak gördüğü "causation model" (nedensellik/aktarım modelini) ön plana çıkardığını görmekteyiz. Bu kapsamda, dinî inançların doğrudan Tanrı'dan mı, yoksa dolaylı süreçlerle, örneğin doğuştan getirilen bir yatkınlık aracılığıyla mı meydana geldiği üzerinde dikkatlice durmaktadır.[46]

Mavrodes'e göre insanın Tanrı hakkında bilgiye nasıl ulaştığı konusunda iki büyük eğilim öne çıkar: Birincisi zihne "hazır bilginin" doğrudan aktarılmış olması, ikincisiyse zihne bir tür "üretici güç/dispozisyon" yerleştirildiği fikridir. Hazır bilgi modeline Descartes'ın insan zihninde Tanrı kavramının hazır ve doğuştan verilmiş olduğu fikri tipik bir örnek olarak verilebilir.[47] Descartes'e göre Tanrı kavramı, insan zihninde duyulardan ya da hayal gücünden türeyen bir bilgi değildir. Bu kavram öyle kendi başına oluşmaz, aksine Descartes bunun Tanrı tarafından insanın yaratılışıyla birlikte zihne yerleştirildiğini savunur. Ona göre, sonsuz, mutlak ve mükemmel bir varlık olan Tanrı fikri, deneyimle oluşamayacak kadar yücedir. Dolayısıyla Descartes, insanın böyle bir kavrama sahip olmasının ancak bizzat Tanrı'nın bu fikri zihne "işlemesiyle" yani doğrudan bir nedensellikle mümkün olduğuna inanır. Descartes'in yaklaşımında, Tanrı kavramı insan aklında bir "işaret", Tanrı'nın eserinin damgası olarak yer almaktadır. İnsanın bunu kendiliğinden üretmesi ise mümkün değildir.[48] Burada insan zihni, içinde doğuştan Tanrı fikriyle donatılmış bir kutu gibidir. Bu görüşe göre, bu fikir ya da inanç, zihinde ilk anda bulunur ve herhangi bir dış uyarıcıya bağlı değildir.[49]

Üretici dispozisyon modelinde ise insan zihninde Tanrı inancıyla ilgili özgül bir içerik baştan hazır değildir. Fakat insan "Tanrı'ya inanma eğilimi/dispozisyonu" ile donatılmıştır. Bu eğilim, doğal dünyadaki muazzam düzen ve güzellik gibi bir uyaranla tetiklenerek Tanrı inancının ortaya çıkmasını sağlar. İnsan, doğal dünyayla (örneğin yıldızlı gökyüzünün güzelliğiyle) karşılaştığında bu eğilim

[43] Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 76.
[44] Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 77-79.
[45] Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 94-97.
[46] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 39-44.
[47] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 55-56.
[48] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Veitch (La Salle: Open Court Publishing Co., 1962), 61.
[49] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 40-42.

tetiklenerek Tanrı inancı oluşur. Burada dış uyaran, özgün içeriği üretmek için sadece bir başlatıcıdır.[50] Her iki modelin de Tanrı'nın insanla iletişiminde, bilgi veya inanç aktarımının farklı biçimlerde olabileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Fakat aradaki en önemli fark, ilkinde hazır bilgi varken diğerinde deneyimi ön plana çıkaran inanma eğilimi söz konusudur.

Mavrodes'in bu iki modeli karşılaştırırken özgün bir örnek olarak "kara kutu analojisini" kullandığını görmekteyiz. Mavrodes, bu analojiyle insan zihnini dışarıdan işleyişi gözlemlenen ama içi bilinmeyen bir makineye benzetir. Hazır bilgi modelinde, kutunun içinde doğuştan yerleştirilmiş ve hemen kullanılabilir halde bir içerik bulunur. Makineye yalnızca tetikleyici bir giriş verildiğinde içerideki hazır ürün (bilgi/inanç) dışarı çıkar. Üretici dispozisyon modelinde ise kara kutunun içinde baştan bir içerik yoktur. Kutuda, dıştan gelen uygun girdilerle yeni bir ürün/sonuç üreten bir yetenek vardır. Yani biri "hazır ürün-pasif kutu", diğeri ise "üretken mekanizma-aktif kutu" modelidir. Mavrodes kara kutu analojisiyle insan zihnindeki dinsel bilginin kökeni konusundaki başlıca iki yaklaşımı karşılaştırır ve her iki modelin iç işleyiş mantığını somutlaştırır.[51] Mavrodes'e göre, insanın zihinsel ve bilişsel hayatı için en azından asgari düzeyde bazı doğuştan kapasitelerin olması gereklidir. Ancak, bu yetenekler salt içerik halinde olmayabilir; temel bilişsel güçler ve işleme mekanizmaları şeklinde de olabilir.[52] Dolayısıyla Mavrodes'in dogmatik biçimde bir modeli seçmek yerine, insanın hem doğuştan bazı bilişsel altyapılarla donatıldığını hem de çevreyle ve deneyimle aktif şekilde işleyen bir zihne sahip olduğunu vurguladığını söyleyebiliriz. Mavrodes, modelleri sentezleyen ve insan zihninin hem hazır içerik hem de üretici güç bakımından donatılmış olabileceğini öne süren özgün bir orta yol ortaya koymaktadır. Bu iki yaklaşım arasındaki temel farklar ve kara kutu benzetmesinin sunduğu açıklık sayesinde Mavrodes, insan zihnindeki dinsel inancın ya kaynağında hazır bulunabileceğini ya da dışsal etkenlerle ortaya çıkan bir üretim sürecine dayanabileceğini göstermiştir. Ancak Mavrodes'in ortaya koymak istediği modelin burada bitmediğini görmekteyiz. Onun kara kutunun iç işleyişiyle ilgili tek bir açıklamaya indirgenemeyecek bir karmaşıklığa dikkat çektiğini ve bu doğrultuda geliştirdiği nedensellik modelini ön plana çıkardığını söyleyebiliriz.

Mavrodes'in "nedensellik modeli" dinî epistemolojide Tanrı'dan insana inanç veya bilginin iletilmesindeki tüm olası yolların, sade ve indirgemeci olmayan bir mantıkla ele alınmasıdır. Mavrodes'in felsefesinde bir inanç veya bilgi insanda doğrudan hazır şekilde bulunabilir, dolaylı ve koşullu bir programla üretilebilir veya daha karmaşık bir dönüşüm modeline tabi olabilir.[53] Modelin asıl ayırt edici yönü, zihnin ne tür bir iletişim kutusu olduğunun kesinlikle gözlemsel olarak tayin edilemez olduğunu kabul etmesidir. Gözlemlenebilir olan sadece girişler (uyarıcılar) ve çıkışlar (inanç/bilgi) olduğuna göre, kara kutunun içiyle ilgili her model, gerçekliğin farklı düzeyde ve içerikte açıklamaları olarak karşımıza çıkar. Bu noktada ayrıca belirtmek gerekir ki nedensellik modeli, öncelikle inanç ve bilginin nasıl oluştuğuna dair bir çerçeve sunar. Söz konusu inancın epistemik statüsünün (gerekçelendirilmişlik-nesnellik gibi) ne olduğunun ayrıca tartışılması gerekir.[54]

Nedensellik modeli, Tanrı'nın insan zihninde bilgi veya inanç yarattığını ortaya koymaktadır. Yani teolojik içeriğin doğrudan, aracısız ve mevcut hiçbir uyaran veya deneyim olmaksızın Tanrı'nın aktif faaliyetiyle zihne yerleştiği bir açıklamadır. Bu yaklaşım klasik vahiy anlayışından farklı olarak, kişinin içsel dünyasında bir sonuç olarak dinî inancın ortaya çıkmasını Tanrı'nın doğrudan sebep olmasına bağlar. Dolayısıyla diyebiliriz ki Mavrodes, bu modelde Tanrı'yı yalnızca bir "konuşan", "açıkladığına işaret eden" veya "kendini gösteren" bir fail olarak değil, daha temelde etkileyen/üretici bir neden olarak benimsemektedir. Böylelikle Tanrı, hiçbir iletişim ya da dışsal vahiy kanalını kullanmadan, insanın bilincinde veya psikolojisinde doğrudan bir inanç, düşünce veya bilgi yaratabilir. Kısacası nedensellik modelinin temelinde, Tanrı'nın doğrudan bir psikolojik, zihinsel ya da epistemik sonuç üretme gücü vardır. Mavrodes buna örnek olarak, hayatı boyunca hiçbir teistik inanç beslemeyen birinin bir sabah uyandığında, kendinde sağlam bir Tanrı inancını bulmasını vermektedir. Burada oluşan inanç, dışsal

[50] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 60-67.
[51] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 42-68.
[52] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 67-68.
[53] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 45-74.
[54] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 50-74.

deneyim, argüman, duyusal veri veya iletişim yoluyla kazanılmış değildir. Aksine doğrudan Tanrı'nın etkisinin sonucu olarak ortaya çıkar.[55] Bu nedenle, nedensellik modelinin vahyi ya da Tanrı inancını bir mesaj alma, bir şeyin gösterilmesi ya da kendiliğinden oluşmuş bir çıkarım olarak değil, Tanrı'nın kudretinin doğrudan bir ürünü, bir nedensel etki olarak açıkladığı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki nedensellik modeli, Tanrı'nın doğrudan gücüyle, herhangi bir iletişim, işaret, sembol, dışsal uyaran ya da insanın aktif zihinsel faaliyetleri olmadan insanda belirli bir inanç veya bilginin oluşmasını sağlayan bir vahiy türünü tanımlar. Dolayısıyla Tanrı mesaj iletmekten veya kendini göstermekten ziyade, inancı/bilgiyi neden-sonuç ilişkisiyle insan zihninde yaratan, onu psikolojik ya da epistemik bir gerçeklik olarak var eden başlatıcıdır. Kanaatimize göre Mavrodes'in alternatif bir kategori olarak sunduğu nedensellik modeli, Tanrı-insan ilişkisini, klasik vahiy ve akıl ayrımlarına indirgemeden ve epistemolojik modelleri tek bir kaynağa hapsetmeden ele alan yenilikçi bir öneri sunmaktadır. Bu model, Tanrı bilgisinin yalnızca iletişim veya deneyim yoluyla değil, Tanrı'nın etkin bir sebep olarak insan sağduyusunda, zihninde veya kalbinde inanç ve bilgi var edebileceğini ortaya koymaktadır. Ancak bu modelin eleştiriye açık yönleri olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin iç dünyada ansızın oluşan bir inancın Tanrı'nın doğrudan müdahalesine dayandığını nasıl temellendireceğimiz epistemik olarak problemli bir alandır. Psikolojik ya da biyolojik kökenli kimi inançlar da dışsal sebeplerden bağımsız ve açıklanamadan, hazır olarak ortaya çıkabilir. Bu durum, modelin uygulamada doğrulanabilirliği ve dinî tecrübenin nesnelliği açısından önemli sorular oluşturmaktadır.

Tüm bu değerlendirmelerimiz sonucunda diyebiliriz ki nedensellik modeli daha önce açıkladığımız önerme merkezli ve kişi merkezli vahiy anlayışlarına kısmen temas etse de kendine iki modelden oldukça farklı özgün bir konum oluşturmuştur. Önerme merkezli vahiyde Tanrı, insanlara önermeler ve bilgi içerikleri sunar, kişi merkezli anlayışta ise esas olan Tanrı'nın kendisini bir ilişki ve karşılaşma olarak insana açmasıdır. Nedensellik modelinin ise Tanrı'nın insan zihninde bir inanç ya da bilgi durumunun ortaya çıkmasının nihai nedeni olarak ele alınması kanaatindeyiz. Burada Tanrı ne yalnızca bir mesaj aktarıcıdır ne de sadece kişisel bir tecrübenin konusudur. O, doğrudan zihinsel ve epistemik gerçekliğin sebebidir. Dolayısıyla nedensellik modeli klasik önerme merkezli yaklaşımın önermesel içeriğinden de kişi merkezli modelin karşılaşma ve açıklık vurgusundan da bağımsız bir kavrayış ortaya koymaktadır. Ancak, nedensellik modeli Tanrı tarafından zihinde yaratılan inancın kimi zaman açıkça formülleştirilmiş bilgi (önerme) biçiminde, kimi zaman ise kişisel ve tecrübî bir bilinç hali şeklinde olabileceği için bir açıdan her iki anlayış içerisine de tam manasıyla olmasa da belirli yönleriyle dâhil edilebilir. Fakat bize göre bu model kendi başına, Tanrı'nın doğrudan etkisiyle vahiysel gerçekliğin oluşumunu esas alan ayrı bir yaklaşım sunmaktadır.

4. Tezahür Modeli

Mavrodes'in tezahür modeline yaklaşımı vahiy ve dinî bilgiye ilişkin klasik yaklaşımların ötesinde, teolojik deneyimi ve Tanrı'nın insana kendini açışını yorumlayan bir anlayış sunmaktadır. Bu model, Tanrı'nın iletişimsel bir mesaj aktarıcısından ziyade, kendini veya bir olguyu insan deneyimine doğrudan açan bir fail olarak görülmesini öne çıkarır. Mavrodes'e göre, dinî tecrübenin ve inanç içeriklerinin oluşumunda, görme, hissetme, varlıkla karşılaşma gibi keskin ifadelerle betimlenen ve bazen yarı algı niteliği taşıyan karşılaşmalar oldukça merkezî bir yer tutar.[56] Mavrodes'in bu model üzerinden ortaya koyduğu özgün yaklaşımını daha anlaşılır bir hale getirmek için ilk önce dinî tecrübenin ne anlam ifade ettiğini değerlendirmemiz gerekmektedir.

Tecrübe, bir kişinin uygulama, etkileşim ve zaman içinde tekrar eden yaşantılar aracılığıyla edindiği bilgi, beceri ve anlayıştır. Olaylar, duygular ve uğraşlar içinde aktif olarak bulunmak; yapılan iş, yürütülen pratik ve karşılaşılan durumlar sonucu zihinde ve davranışta birikim oluşmasıdır.[57] Dinî

[55] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 37-38.
[56] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 75-79.
[57] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1598.

bağlamda tecrübe ise maddî dünyanın algılanışından ayrı olarak kutsal sayılan varlıkla ilişkilendirilen yaşantıları kapsar. İbadet, dua, ritüel, mistik hâl gibi pratikler sırasında ortaya çıkan duygular, düşünceler ve tutumlar bu kapsamda değerlendirilir. Bazen kutsalın varlığına dair bir içgörü veya kesinlik duygusu da sağlar.[58] Dinî tecrübe, sıradan duyusal deneyimlerden niteliği bakımından ayrışır. Deneyimlenen nesne ya da varlık, doğrudan doğal düzeyde açıklanamayacak bir aşkınlık ya da kutsallık içerir.[59] Bu aşkınlık kimi zaman kişisel bir Tanrı'nın hazır bulunması biçiminde, kimi zaman da tümüyle tasvir edilemez bir Mutlak ya da nihai gerçeklik (Brahman, Nirvana vb.) olarak algılanır. Dinî tecrübenin ayırt edici yönü, deneyimi yaşayanın söz konusu fenomeni sadece olağan bir olay ya da psikolojik durum olarak değil, bir aşkın gerçeklikle ilişki kurma ya da onun tarafından muhatap edilme olarak değerlendirmesidir.[60]

Dinî tecrübe kavramını felsefede Tanrı'nın bir kanıtı olarak kullanan ilk düşünür Friedrich Schleiermacher'dir.[61] Terim olarak dinî tecrübenin din felsefesinde ön plana çıkmasında ise William James ismi etkili olmuştur.[62] Mavrodes, tezahür modelinin en tipik örneklerini James'in *The Varieties of Religious Experience* adlı eserindeki dinî deneyimlerin tanıklıklarında bulmaktadır. Kişinin gündelik algılarının ötesinde, derin bir gerçeklik duygusu, "bir şeyle" karşılaşma, "orada bir şey var" hissi, deneyimin merkezindedir.[63] James'in aktardığı bir tanık, doğada yürürken hiçbir dış duygu durum ya da sorun taşımıyorken, aniden kendini aşan bir güçle Tanrı'nın kendisinde "mevcut" olduğunu hisseder, Tanrı'nın iyiliği ve kudretiyle içinden gelip geçtiğini, yaşadığını aktarır. Bu, beş duyudan birine indirgenemeyen, imgelerle sınırlanamayacak şiddetli ve köklü bir varlık duygusudur. James, buna eşlik eden dış dünya gerçekliğiyle temasa geçme hissine de vurgu yapar. Yani dinî deneyime yol açan tezahürler, kişide tıpkı görme veya dokunma kadar güçlü ve karşı konulamaz bir gerçeklik hissi uyandırır.[64]

Mavrodes, örneklerini İncil'den de desteklemektedir. Yeşaya'nın tapınaktaki teofanik (Tanrı-görünüm) deneyimi[65] veya Hristiyan metinlerde Hz. İsa'nın dönüştürülme olayında havariler tarafından yaşanan görkemli karşılaşmalar, yine bu modelin örnekleridir. Yalnızca Batı Hristiyanlığı'nda değil, pek çok dinde ve kültürde benzer deneyimlerin bulunması, modelin insan-tanrısal temasında evrenselliğine işaret eder.[66] Mavrodes'in tezahür modelini daha anlaşılır kılmak için birçok analojiye başvurduğunu görmekteyiz. Birisinin İngilizce konuşma kabiliyetini göstermek için İngilizce konuşması ya da kel kafasını beresini çıkararak göstermesi gibi örnekler o niteliklerin bir açıklama olmadan, doğrudan tezahür ettirilmesidir. Aynı şekilde, Tanrı da insanlara kendini veya iradesini, doğrudan deneyim ve karşılaşma aracılığıyla gösterebilir.[67] Teolojik geleneğe bakıldığında modern teologların "Tanrı kendini açığa çıkarır" vurgusuyla, daha eski geleneğin "Tanrı bir bilgi/bildiri verdi" anlayışı arasında bir çeşitlilik bulunmaktadır.[68] Mavrodes, hem kişinin hem de bir olayın veya nesnenin ifşaya veya tezahüre konu olabileceğine, hatta aynı anda farklı türden şeylerin (bir varlık, bir olgu, bir önerme) ifşa edilebileceğine dikkat çeker.[69] Burada dilsel bir aktarım şart değildir. İlâhî gerçeklik kendini bir olgu olarak sunmaktadır.

Mavrodes'e göre tezahür, doğrudan yaşanan bir deneyimdir ve böyle deneyimler bazen bir niyet veya amaç gerektirebildiği gibi bazen de gerektirmez. Çünkü kimi zaman bir kişi bilinçli olarak bir özelliğini ortaya koyar, kimi zaman da istem dışı bir şekilde kendinden bir şeyler gösterir. Bu duruma örnek olarak bir kişinin heyecanlandığını kapıdan çıkarken fark ettirmesi verilebilir. Böyle bir durum Tanrı'da

[58] Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 89.
[59] Mehmet Fatih Kalın, "İnancın Gelişimi ve Dinî Bilinç Üzerine Rudolf Otto'nun Düşünceleri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (Sonbahar 2017), 492-493.
[60] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 63.
[61] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 100.
[62] Cafer Sadık Yaran, *Dinî tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 17.
[63] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 76-77.
[64] William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Library, 1902), 56-68.
[65] Isaiah 6:1-12
[66] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 80-82.
[67] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 86-87.
[68] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 88-92.
[69] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 93-95.

olabileceği gibi vahiyde bulunan başka türden fail ve olaylar için de geçerli olabilir. Ancak dinî bağlamda, tezahür eyleminin çoğu zaman bilinçli, yani Tanrı'nın irade ve amacıyla istendiği kabul edilir.[70]

Mavrodes'in ele aldığı tezahür modelinde bir başka önemli nokta ise gerçeğin içkinliğidir. Yani açığa çıkan, ortaya konan, yansıtılan şey gerçekten mevcut olmalıdır. Bir şey "tezahür etti" denildiğinde o şeyin gerçekten var olduğu iddia edilmiş olur.[71] Bu durum, tezahür modeline uygun vahyin "mutlak doğrulukla bağlantılı" olduğu fikrini desteklemektedir. Vahiy ancak gerçekten bir şey mevcutsa ve doğruysa tezahür eder. Bu konuda Mavrodes için vahyin kişiye göreliliği de önemlidir. Bir olgunun bir kişiye tezahür etmesi, başkasına aynı şekilde tezahür ettiği anlamına gelmez. Dolayısıyla vahiy, kişisel ve bireysel bir deneyim biçimidir.[72] Locke'un "güvenilir öneren" fikrine göre, iletişim modelinde kişinin, mesajın doğruluğu konusunda gönderenin güvenilirliği üzerinde durması gerekir. İletişim modeli, inancın bilgiye dönüşmesinde Tanrı'nın veya vahiy sahibinin güvenilir olmasına, bir nevi teolojik otoritesine yaslanmaktadır.[73] Oysa tezahür modelinde, böyle bir güven sorunu yoktur. Bir olay veya bir varlık doğrudan kendini açığa çıkardığında, alıcı doğrudan, herhangi bir değerlendirme süzgecine gerek duymadan, tezahür edenin gerçekliğini yaşar.[74] Dolayısıyla diyebiliriz ki tezahür modelinin epistemik gücü, kişinin kendisini başka bir bilgi veya tecrübeye referans vermeden, aracıya gereksinim duymadan, bizzat deneyimin kendisiyle ikna edebilmesine dayanmaktadır.[75] Mavrodes'in ortaya koyduğu tezahür modelinin yapısının özgünlüğünü değerlendirebilmemiz için filozofların dinî tecrübenin yapısına dair bakış açılarının ne şekilde sınıflandırıldığını ele almamız gerekmektedir.

Filozoflar dinî tecrübenin yapısına dair genellikle "Hissetme olarak dinî tecrübe", "Algısal tecrübe olarak dinî tecrübe" ve "Dinî inançlara dayalı yorum olarak dinî tecrübe" olmak üzere üç farklı bakış açısı geliştirmiştirler.[76] İlk görüşe göre dinî tecrübe, zihinsel ya da kavramsal bir süreçten çok, insanın derinden hissettiği bir ihtiyaç, muhtaçlık veya huşu duygusudur. Tanrısal ya da kutsal olanla karşılaşmak, kişide kelimelerle anlatılması zor bir "çekilme", "ezilme", "dize gelme" hali uyandırır. Burada yaşanan ne akılla kavranabilir ne de tamamen tarif edilebilirdir. Dinî tecrübeyi anlamak için kişinin bu yoğun duygusal yaşantıyı bizzat hissetmesi gerekir. Özellikle Rudolf Otto ve James'ın felsefesinde dinî tecrübe, soyut düşünce veya mantıksal çıkarımdan önce gelen, insanın derininden yükselen ve kişiyi büsbütün saran bir içsel huzursuzluk ve aynı zamanda hayranlık hali olarak görülmektedir.[77] Otto bunu bir yandan ezilme ve korku, öte yandan büyülenmiş bir hasret içeren karmaşık duygular[78] bütününü içeren dinî bilinç (numinous) ile açıklar.[79] James ise bu hislerin dinin asıl kökeni olduğunu, teolojik ve felsefî sistemlerin bu tür yaşantıların ürünü ve yansıması olduğunu savunur.[80] Otto ve James gibi düşünürlerin sunduğu hissî görüş dinî tecrübeyi daha çok duygular ve moral hisler düzeyinde temellendirirken, Mavrodes'in anlayışında tecrübeye eşlik eden hislerin yanı sıra, dışsal bir gerçekliğin, kişinin farkındalığında doğrudan ve neredeyse algısal olarak açığa çıkmasının önemli olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası tezahür modelinde his ve sezgi unsuru önemini korusa da asıl vurgu, deneyimin öznesinin ötesinde dışsal/gerçek (aşkın) bir şeyin kişiye açılmış olmasıdır.[81] Dolayısıyla diyebiliriz ki Mavrodes'in açıklamaya çalıştığı tezahür modeli yalnızca kişinin psişik veya duygusal dünyasında yaşanan bir deneyimden ibaret değildir. Karşılaşma durumu vurgulandığı için klasik hissî modelden ayrıldığı görüşündeyiz.

[70] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 96-97.
[71] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 95-97.
[72] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 98-99.
[73] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 463.
[74] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 102-103.
[75] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 104-108.
[76] Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 68-76.
[77] Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 69.
[78] Rudolf Otto, *The idea of the Holy* (Londra: Oxford University Press, 1958), 10-12.
[79] Kalın, "İnancın Gelişimi ve Dinî Bilinç Üzerine Rudolf Otto'nun Düşünceleri", 484.
[80] James, *The Varieties of Religious Experience*, 56-70.
[81] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 102-103.

Algısal tecrübe olarak dinî tecrübe yaklaşımında ise bazı dinî tecrübeler, tıpkı duyusal varlıkları algılamak gibi bir tür algı olarak değerlendirilir. Burada Tanrı ya da kutsal olan, kişinin önünde bir "nesne" gibi görünür veya hazır bulunur. Dinî tecrübe yaşayan kişi ile tecrübe edilen aşkın gerçeklik arasında benzer bir "görme", "karşılaşma" ilişkisi kurulur. Ancak bu algı sıradan duyusal algıdan ayrılır. Çünkü deneyimlenen varlık duyusal değil, daha çok kudret, iyilik ya da aşk gibi vasıflarla algılanır.[82] Tezahür modeli, temel olarak dinî tecrübeyi bir olgunun veya varlığın doğrudan kendini açığa çıkarması olarak ele alır. Bu noktada, dinî tecrübeyi bir tür algı şeklinde nitelendiren algısal modelle ciddi benzerlikler taşıdığını söyleyebiliriz. Özellikle William Alston'un mistik tecrübeyi bir algı biçimi olarak tasnif etmesiyle,[83] Mavrodes'in kişiye doğrudan tezahür eden aşkın gerçeklik vurgusu benzerlik göstermektedir. Çünkü tezâhür modelinde Tanrı, iletişimsel bir gönderici değil; kendisini, olduğu haliyle kişiye açan faal bir faildir. Böylelikle, tecrübe, bir bildirimin değil, doğrudan bir karşılaşmanın, bir açık olguya temasın ürünü olur. Bununla birlikte, aralarındaki temel farkın Mavrodes'in tezahür modelinde dinî tecrübenin doğrudan Tanrı'nın kendini sunması olduğunu vurgulayarak klasik anlamda algının veya fenomenin ötesine geçmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Son olarak "Dinî inançlara dayalı yorum olarak dinî tecrübe" anlayışında dinî tecrübe, insanların kendi inanç ve düşünsel altyapılarına göre şekillendirdikleri bir yaşantı olarak görülmektedir. Yani bir olayın ya da hissin dinî olarak yaşanmasının asıl sebebi, kişinin ona verdiği anlamdır. Dış gerçekliğin var olup olmaması ikincil planda kalır. Burada önemli olan, kişinin sahip olduğu dinî inanç sistemiyle tecrübesini yorumlayıp anlamlandırmasıdır. Böylece dinî tecrübe, öznelerin dinî bakış açıları ve anlam dünyaları tarafından belirlenir.[84] Buna karşın, Mavrodes'in tezahür modelinde, dış gerçekliğin (örneğin Tanrı'nın veya aşkın bir hakikatin) kendisinin mevcut olduğu ve insan tecrübesine kendini açtığı vurgusu esastır.[85] Dolayısıyla yorum ve inanca ikincil bir rol tanınır, kişiyle dışsal aşkın olanın buluşması önemsenir.

Tüm bu anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki tezahür modeli, kişinin Tanrı bilgisine saf bir vahiyle başlayabileceği ve bu bilgi sürecinin baştan sona tezahüre dayalı olabileceği fikrini mümkün görür. Kanaatimize göre bu modelin sunduğu en önemli katkı, dinî bilginin salt iletişime veya dışsal kanıta indirgenemeyeceğini, dinî tecrübenin bizzat kendi gerçekliği ve zihni ikna ediciliği olduğunu savunmasıdır. Ayrıca, kişisel tecrübe ve bilişin kökensel çeşitliliğini kabul ederek, teolojik bilginin öznel ama geçerli yollarını da tanır. Bu anlamda, dinî epistemolojide inancın sadece anlatılamayan, yaşanan bir gerçeklik olarak içselleştirilebileceğini ve bunu iletişimsel açıklamalara indirgemenin mümkün olmadığını gösterir.

5. İletişim Modeli

Mavrodes, klasik iletişim modelinin ilâhî vahyin doğasını anlamada kişisel ve karşılıklı ilişkilerin, özellikle de dilsel etkileşimin merkezî bir öneme sahip olduğunu ortaya koyar. Bu modelde Tanrı bir "konuşan", insan ise bir "dinleyici" ya da "muhatap" olarak düşünülür. Özellikle Tanrı'nın şahsi bir varlık olarak benimsendiği Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi geleneklerde bu model daha ön plana çıkarken, Tanrı'yı şahsi olmayan bir gerçeklik olarak tasavvur eden Budizm gibi dinlerde çok daha sönük bir şekilde yer edinir. Buradan hareketle, kitap dini kimliği taşıyan gelenekler aslında önce "söz dini" olmuştur. Çünkü temel olarak Tanrı'nın insanlarla konuştuğu ve ilettiği vahiylere dayalı bir yapı geliştirmiştir.[86]

Klasik iletişim modelindeki Tanrı-insan iletişimini iyi anlayabilmek için ilk önce vahyin unsurlarını ele almamız gerekmektedir. Vahiy genellikle kaynağı, vasıtası, konusu, alıcısı ve alıcı üzerindeki tesir olmak üzere beş temel unsurdan oluşmaktadır. Kaynak, her durumda doğaüstü bir kökeni işaret eder. Bu köken dinlere göre Tanrı, ruhlar ya da başka gizli güçler olarak farklı isimler alabilir. Vasıta, vahyin kaynaktan alıcıya nasıl aktarıldığını gösterir. Melekler, kutsal işaretler, rüyalar ya da kutsal metinler gibi çeşitli

[82] Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 71-72.
[83] William Alston, *Perceiving God* (lthaca, NY: Cornell University Press, 1991), 35.
[84] Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 76-78.
[85] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 86-87.
[86] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 111-113.

araçlar bu iletimi sağlayabilir. Konu ise öğreten, yardım eden ya da cezalandıran nitelikte olabilen ilâhî mesajın kendisidir. Alıcılar ise peygamberler, aracılar, kâhinler ya da topluluklar olabilir. Onlar bu mesajı almak ve gerektiğinde iletmekle görevlidir. Son olarak, vahyin bıraktığı etki ise alıcı üzerinde kişisel bir yönlendirme, ikna ya da kutsal bir sorumluluk hissi oluşturur.[87] Mavrodes, burada mevcut farklı vahiy modellerini, kendi önerdiği şu genel şema ile sınamaktadır: "m, n'ye a'yı k yoluyla açıklar". İletişim modelinde bu şema temel olarak 'Tanrı (m) insana (n) bir içerik (a) söyler ve bu söyleyiş (k) ile olur'.[88] Mavrodes'in vahyin yapısıyla ilgili ortaya koyduğu dört temel unsur bu haliyle eksik kalmaktadır. Bunların içerisine vahyin amacını belirten bir unsur daha eklenmelidir. Çünkü vahyin amacını ve bağlamını bilmeden vahiy muhatabına tam manasıyla ulaşamaz.[89]

Mavrodes, iletişim modelinin genellikle bahsettiğimiz unsurlar üzerinden bilgi bildirimi ile sınırlandığını ama aslında bununla sınırlı olmaması gerektiğini öne sürer. Tanrı'nın konuşması yalnızca önermeler halinde bilgi aktarmakla sınırlı değildir. Sorular, emirler ve başka dilsel eylemler de ilâhî hitabın kapsamındadır. Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın yalnızca büyük teolojik sırlar ve soyut hakikatler değil, bazen gayet dünyevî ve gündelik gerçekler hakkında da konuştuğu örneklere rastlanır. Örneğin Tanrı, Elisha'ya düşmanların tuzak yerlerini bildirmiştir.[90] Bu noktada Mavrodes, Aristoteles gibi bazı düşünürlerin Tanrı'nın sadece "en yüce şeylerle" ilgilenmesi gerektiği inancına da temas eder. Mavrodes bu bakışı dar bulur ve Tanrı'nın iradesinin "dünyevî" işleri konuşmaya değer bulmasını dışlamaz. Mavrodes burada, ilâhî vahyin insan özgürlüğünü veya özerkliğini zedeleyeceği yönündeki itirazlara da değinir. Ona göre bir insanın bilgi edinmesi onun özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Aksine, tıpkı bir kimyacının şişedeki etiketi okumasının onu serbest araştırmadan mahrum bırakmaması gibi ilâhî bilgilendirme de insan girişimini genellikle zenginleştirir.[91] Ayrıca Tanrı'nın hitabının bazen İbrahim'e İshak'ı kurban etmesini söylemesi gibi emredici, bazen Kabil'e kardeşini sorması gibi sorgulayıcı olabileceğine işaret eden Mavrodes, bunların salt bilgi ile açıklanamayacağını, insan iletişimini de taklit ettiğini savunur. Bir komutu iletmek, bir soruyu sormak, her zaman "bilme" ya da "istemek" anlamına gelmez. Bir öğretmenin bir öğrencisine bildiği bir soruyu sorması gibi Tanrı da soru ve komutları başka amaçlarla verebilir.[92]

Mavrodes, klasik iletişim modeline bir başka eleştiri olarak Tanrı'nın tek bir kişiye veya topluluğa konuşmuş olmasının, o vahyin bütün insanlara aynı şekilde iletildiği anlamına gelmediğini ortaya koymuştur. Mavrodes bu yaklaşımını şu şekilde açıklamaktadır: "Yaratılış anlatısına göre Tanrı Kabil'e "Kardeşin Habil nerede?" diye sordu. Ama bildiğim kadarıyla Tanrı bana hiç "Habil nerede?" diye sormadı. Aslında bu soru bana yöneltildiğinde pek de anlamlı olmazdı; çünkü benim hiç kardeşim yok. Tanrı ayrıca İbrahim'e oğlunu, İshak'ı, kurban etmesini emretmiş olabilir. Bu emir bana yönelik değildi ve bana yönelik olsaydı pek anlamlı olmazdı; çünkü benim İshak adında bir oğlum yok… Bu örneklerde, bence kolayca görülebileceği üzere, ilâhî konuşmanın bir tür kişi-göreceliği olmak zorunda. Her emir, o emrin mantıklı biçimde bana yönelik olduğunu varsaymak için uygun değildir; benim haberdar olmam, o emrin bana hitap ettiği anlamına gelmez; aynı şekilde her soru da bana yöneltilmiş değildir. Benzer bir kişi-göreceliği ilâhî sözün bilgi iletimi durumlarında da tanımamız gerektiğine inanıyorum."[93] Kısacası Mavrodes'in özgün iletişim modelinde Tanrı, bazen yalnızca belirli bir kişiye veya gruba konuşabilir, içerik tüm insanlık için doğrudan açık olmayabilir. Burada iletişim modelinin aracılık boyutu önem kazanır. Mavrodes'e göre, vahyin iletimi çoğunlukla aracı kullanımı içerir; bu aracı bazen doğrudan bir peygamber, bazen sıradan bir insan, bazen de toplumsal veya yazılı gelenek olabilir. Mavrodes, Tanrı'nın doğrudan konuşmasının yanı sıra, çoklu ve bazen karmaşık aracılı yollarla insana ulaştığını ortaya

[87] Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 30-32.
[88] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 116.
[89] Tuncay İmamoğlu vd., *Din Felsefesi* (Erzurum: Eser Yayınları, 2017), 190-191.
[90] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 123-124.
[91] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 125-126.
[92] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 119-122.
[93] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 127.

koyar.[94] İlâhî hitabın insan tarafından nasıl algılandığı ise fenomenolojik bakımdan çeşitlilik gösterebilir. Bu durum işitsel bir algı, imgesiz bir sezgi, bazen de rüyalar ya da üçüncü şahıslar (başka birinin ağzından iletilen söz) yoluyla da mümkün olabilir.[95] Teresa of Avila'nın da belirttiği gibi Tanrı'dan gelen konuşma sadece fiziksel seslerle duyulmayabilir. Ruhsal veya zihinsel bir algı ile de anlaşılır.[96]

Mavrodes'in yaklaşımına göre vahiy, klasik anlamda yalnızca doğrudan Tanrı'dan bir peygambere ya da tek bir kişiye iletilen bir mesajdan ibaret değildir. O, Tanrı'nın mesajının insana ulaşmasında çoğu zaman karmaşık bir aracı ağı bulunduğunu ve bunun çok farklı toplumsal, ailevî, kültürel ve tarihsel yollarla işleyebileceğini savunur. Mavrodes, bu yaklaşımına örnek olarak John Baillie'nin dinî deneyimini verir.[97] Baillie, kendi dinî deneyimini anlatırken belirttiği gibi Tanrı bir kişiye bazen ailesinin davranışlarıyla, toplumsal anlatılarla ya da kutsal metinlerin tarihsel aktarımı aracılığıyla seslenir. Bu durumda vahiy, sadece geçmişte bir peygambere verilmiş bir bilginin aktarılması değil, o kişinin kendi yaşantısında Tanrı'nın kendisine "şimdi ve burada" özgü olarak hitap etmesidir.[98] Buradaki temel yaklaşım, vahyin yalnızca geçmişteki peygamberlere ya da bir kişiye indirgenmiş bir olay olmadığıdır. Vahiy farklı kültürel, ailesel ve toplumsal araçlar aracılığıyla da bireyin kendisine şimdi ve burada ulaşabilir. Mavrodes, 'Tanrı neden bana aracısız konuşmuyor da önce Musa'ya, sonra kuşaklar boyunca başkalarına aktararak ulaşıyor?' şeklindeki sorulara ise Tanrı'nın böyle bir aracı ağı seçmesinin en iyi veya en basit yol olmak zorunda olmadığını, bu yöntemin toplumsal birlik ve tarihsel süreklilik gibi başka değerler taşıyabileceğini söyleyerek cevap verir. Ayrıca, hangi yolun en iyi ya da doğru yol olduğu konusunda insanın bilgisi ve sezgisi sınırlı olduğundan bu konudaki nihai değerlendirme yapmak oldukça zordur.[99]

Genel bir değerlendirme yapacak olursak Mavrodes için vahiy, çok farklı aracılar vasıtasıyla kişisel, toplumsal ve tarihsel boyutlarıyla insana ulaşan, canlı ve dinamik bir tanrısal iletişimdir. Yani vahiy Tanrı'nın geçmişte başkalarına söylediği bir sözü okumak, duymak ya da yalnızca nakledilmiş bir bilgiyi almak değildir. Vahyin buradalığı ve kişiye hitap edebilirliği Mavrodes'in vahiy anlayışında ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan Mavrodes'in vahyi sadece tarihî bir şey olmaktan çıkarıp kişisel bir deneyimde yeniden canlanan bir olgu olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Mavrodes'in özgün iletişim modeli, vahyin doğasını Tanrı ile insan arasındaki kişisel ve dilsel ilişki temelinde ele alır. Bu yaklaşımda ilâhî hitap yalnızca bilgi aktarmaya indirgenemez. Mavrodes'in en önemli vurgularından birinin ise vahyin nihayetinde kişiye ve ana özgü canlı bir iletişim biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

6. Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki dinî bilginin kaynağı ve doğrulanması probleminde uzun süre belirleyici olmuş akıl-vahiy ikiliği, dinî inancın fiilî oluşum biçimlerini açıklamada Mavrodes için çoğu kez yetersiz kalmıştır. Aquinas ve Locke çizgisinde belirginleşen akılla bilinebilenler, yalnızca vahiy ile bilinebilenler ayrımı, teorik düzeyde açıklayıcı bir düzen sunsa da pratikte dinî bilginin oluşumunda gözlenen geçişkenliği, melezleşmeyi ve çoğul gerekçelendirme yollarını tek taraflı bir şemaya indirgeme eğilimi taşımaktadır. Dolayısıyla Mavrodes'in katkısının tam da bu indirgemeci durumu esneterek dinî epistemolojide ara bölgelerin ve gri alanların da kurucu bir rol oynadığını göstermesinde toplandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda çalışmamızda şu temel sonuca ulaşmaktayız: Dinî bilginin kaynaklarına ilişkin tartışmanın yalnızca "hangi kaynaktan gelir?" sorusuna değil, aynı zamanda "hangi süreçle oluşur?" ve "hangi ölçütlerle meşrulaştırılır?" sorularıyla genişletilmesi gerekmektedir.

Dinî bilgi konusunda bu genişleme ihtiyacının Mavrodes'in klasik ayrımın sınırlarını görünür kılmak için geliştirdiği yanılgılı teoloji ve meşru olmayan inanç kavramlarıyla sistematik bir zemine oturduğunu söyleyebiliriz. Yanılgılı teoloji, doğru bir inancın hatalı bir akıl yürütme zinciriyle benimsenebileceğini göstermekte ve böylelikle doğru inanç eşittir sağlam gerekçelendirme eşleştirmesinin her zaman geçerli olmayacağını ortaya koymaktadır. Böylece dinî epistemolojide yalnızca doğrulukla yetinilmemesi

[94] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 129-136.
[95] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 133-134.
[96] Teresa of Avila, *The Autobiography of St. Teresa of Avila*, trans. E. Allison Peers (Garden City, N.Y.: Image Books, 1960), 249.
[97] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 137-140.
[98] John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), 3-5.
[99] Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, 145-149.

gerektiği, gerekçelendirme süreçlerinin niteliğine de bakılması gerektiği gerçeği ön plana çıkmaktadır. Meşru olmayan inançta ise mantıksal bakımdan geçerli ve öncülleri doğru bir akıl yürütme, doğal teolojinin klasik kriterlerine ya da vahiy temelli inancın ölçütlerine uymadığı için dışarıda bırakılabilir. Bu durumda ortaya çıkan inanç ne bütünüyle doğal teolojiye ne de vahiy kategorisine yerleştirilebilir. Dolayısıyla klasik ikili ayrımın yalnızca bilgi kaynaklarını değil, aynı zamanda meşruluk kriterlerini de tek bir tipe zorladığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda diyebiliriz ki fiilî hayatta dinî inançların farklı standartlarla değerlendirildiği yeni modellere ihtiyaç duyulmaktadır. Mavrodes'in geliştirdiği modellerinin aslında bu ihtiyaca bir çözüm arayışı olduğunu söyleyebiliriz.

Nedensellik modeli, vahyi bir mesaj iletiminden çok Tanrı'nın insanda doğrudan bir inanç/bilgi durumu oluşturması olarak düşünmemizi sağlar. Bu yaklaşım inancın giriş-çıkış verileriyle bütünüyle açıklanamayacağını, yani dinî inancın salt akıl yürütmeye indirgenemeyeceğini göstermektedir. Ayrıca bu içsel oluşumların gerçekten Tanrısal nedensellik mi yoksa başka açıklamalar mı olduğu sorununu da ortaya çıkarmaktadır. Tezahür modelinin ise vahyin merkezine önermelerden önce karşılaşmayı koyduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda tezahür modelinde tecrübe kişide güçlü bir gerçeklik hissi uyandırmaktadır. Fakat bu tecrübenin kişiye göre değişmesi yüzünden epistemik statüsünün ayrıca tartışılmasını gerektiği sonucuna varmaktayız. Son olarak iletişim modeli ise vahyi kişisel ve dilsel bir ilişki olarak kavramaktadır. Bu doğrultuda iletişim modelinin vahyi yalnızca bilgi bildirimine indirgeyen yaklaşımlardan ayrıştığını söyleyebiliriz.

Tüm bu değerlendirmelerimiz sonucunda diyebiliriz ki Mavrodes'in modelleri çağdaş din felsefesinde vahyin mahiyetine dair tek bir öz tanım vermekten ziyade, vahiy olgusunu farklı açılardan yakalayan açıklama tarzlarını çoğaltması bakımından oldukça önemlidir. Dolayısıyla Mavrodes'in yaklaşımı dinî bilgiyi salt bir argümana, metne ya da tecrübeye indirgememektedir. Bunun yerine Mavrodes'in bu alanları birbirine eklemleyerek işleyen çok boyutlu bir epistemik yaklaşımı ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Son olarak diyebiliriz ki akıl-vahiy ayrımı bütünüyle anlamsız değildir. Dinî inancın fiilî oluşumu, meşrulaştırılması ve yaşanan tecrübe boyutu dikkate alındığında akıl-vahiy ayrımı Mavrodes'in işaret ettiği geçişkenlikler ve modeller çokluğuyla birlikte ele alınmalıdır. Kanaatimize göre dinî epistemolojide en verimli yol, ikili tasniflerde ısrarcı olmak yerine, onların dışarıda bıraktığı gri alanları birlikte değerlendirebilmektir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir. "İslâm, Akıl ve Hakikat". *Milel ve Nihal* 7/3, 39-72.

Alston, William. *Perceiving God*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Aquinas, Thomas**.** *Faith, Reason and Theology: Questions I-IV of His Commentary on the De Trinitate of Boethius*. çev. Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1987.

Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles, Book I: God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles, Book Three: Providence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica I: The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. nşr. A. C. Pegis. New York: Random House, 1945.

Baillie, John. *Our Knowledge of God*. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.

Çetin, İsmail. *John Locke'da Tanrı Anlayışı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. çev. John Veitch. La Salle: Open Court Publishing Co., 1962.

Fârâbî. *Tahsîlü's-sa'âde*. *el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde. thk. Ca'fer Âl-i Yâsin. Beyrut, 1992.

Gâzâlî. *el-Munkız mine'd-Dalâl*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.

İmamoğlu, Tuncay – Yazoğlu, Ruhattin – Başçı, Vahdettin. *Din Felsefesi*. Erzurum: Eser Yayınları, 2017.

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Modern Library, 1902.

Kalın, Mehmet Fatih. "İnancın Gelişimi ve Dinî Bilinç Üzerine Rudolf Otto'nun Düşünceleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (Sonbahar 2017), 481–495.

Kîndî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. University Park: The Pennsylvania State University, 1999.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding* (Electronic Classics Series). Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1999.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme III-IV. Kitap*. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınları, 2000.

Mavrodes, George I. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. New York: Random House, 1970.

Mavrodes, George I. *Revelation in Religious Belief*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Mavrodes, George I. "Jerusalem and Athens Revisited". *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* içinde. nşr. Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983, 192–217.

McInerny, Ralph. "On Behalf of Natural Theology". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 54 (1980), 63-73.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Londra: Oxford University Press, 1958.

Penelhum, Terence. *God and Skepticism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1982.

Peterson, Michael – Hasker, William – Reichenbach, Bruce – Basinger, David. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Plantinga, Alvin. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. London: Cornell University Press, 1967.

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

Şener, Habib. "John Locke'un Mucize Anlayışı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Temmuz 2017), 135-154.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.

Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Teresa of Avila. *The Autobiography of St. Teresa of Avila*. çev. E. Allison Peers. Garden City, N.Y.: Image Books, 1960.

Yaran, Cafer Sadık. *Dinî Tecrübe ve Meûnet: Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.