T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ANALİTİK TEOLOJİDE İLAHİ GİZLİLİK PROBLEMİ
-MİCHAEL C. REA ÖRNEĞİ-

(DOKTORA TEZİ)

Merve YAVUZ

BURSA – 2025

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ANALİTİK TEOLOJİDE İLAHİ GİZLİLİK PROBLEMİ
-MİCHAEL C. REA ÖRNEĞİ-

(DOKTORA TEZİ)

Merve YAVUZ

Danışman:
Prof. Dr. İsmail ÇETİN

BURSA – 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 711721008 numaralı Merve Yavuz'un hazırladığı "**Analitik Teolojide İlahi Gizlilik Problemi – Michael C. Rea Örneği-**" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, 21/08/2025 günü 13:00 – 15:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı
Prof. Dr. İsmail ÇETİN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Aytekin ÖZEL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. M. Asım YEDİYILDIZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU
İstanbul Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Ergin ÖGCEM
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

21/08/2025

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 16/07/2025

Tez Başlığı / Konusu: **Analitik Teolojide İlahi Gizlilik Problemi -Michael C. Rea Örneği-**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 161 sayfalık kısmına ilişkin, 16/07/2025 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Merve Yavuz
Öğrenci No:	711721008
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Din Felsefesi
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. İsmail ÇETİN

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "**Analitik Teolojide İlahi Gizlilik Problemi -Michael C. Rea Örneği-**" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Merve Yavuz

Öğrenci No: 711721008

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Din Felsefesi

Tezin Türü: **Yüksek Lisans /** ☐ **Doktora /** ☐ **Sanatta Yeterlilik** ☐

ÖZET

Yazar Adı Soyadı : Merve YAVUZ
Üniversite **:** Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Niteliği : Doktora
Tez Danışmanı : Prof. Dr. İsmail ÇETİN

Analitik Teolojide İlahi Gizlilik Problemi
-Michael C. Rea Örneği-

Bu çalışma, din felsefesi alanında yeni bir paradigma olan analitik teolojik yaklaşımla ilahi gizlilik problemine yönelik eleştirileri ve karşı argüman olarak ortaya konan ilahi karşılaşmalar teorisini incelemektedir. Analitik teoloji, 21. yüzyılda analitik felsefenin yöntem ve amaçlarıyla karakterize olan, kanıt kaynağı olarak kavramsal analizi ve kutsal metinleri kullanan din felsefesinde yeni bir yaklaşımdır. İlahi gizlilik problemi ise, Tanrı'nın ilahi sevgi niteliği ile dünyadaki masum inançsızlık olgusu arasındaki tutarsızlığa dayanan tümdengelimsel argümanlar ailesidir. Analitik teolojik paradigmada ilahi gizlilik problemi, kanıtsal ve deneyimsel ilahi gizlilik argümanlarını içerecek şekilde daha kapsamlı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Çalışmamızda analitik teolojinin öncülerinden olan Michael C. Rea'nin görüşlerini eleştirel bir perspektifle irdelemeyi amaçlamaktayız. Bu doğrultuda ilahi gizlilik problemi çözümü noktasında sunulan gerekçelerin geçerli ve varılan neticelerin tutarlı olup olmadığı tartışılacaktır. Bunu yaparken analitik teolojinin mahiyetini ve analitik teolojik yöntemi izah etmeyi hedeflemekteyiz. Analitik felsefenin ve dolayısıyla analitik teolojinin epistemik amacına uygun bir şekilde Rea, özelde Tanrı'nın sevgisi genelde ilahi niteliklere ilişkin yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Dünya hakkında bilgi edinme gücümüzün kapsamı ve sınırları çerçevesinde ilahi sevgiye dair bilgimizin nasıl olması gerektiğini, Tanrı hakkında kullanılan kavramların vahye dayalı olup olmadıkları konusunda ayrım yaparak göstermektedir. İlahi gizliliğin etkisini azaltmak amacıyla Rea, ilahi karşılaşmalar teorisini geliştirmiştir. Bu teoriyle ilahi gizlilik argümanlarında belirtilenin aksine Tanrı'nın varlığını ve sevgisini deneyimleme noktasında Tanrı'yla bir ilişki kurulabileceğini göstermeye çalışır. İlahi gizlilik probleminin ortaya çıkardığı felsefi ve teolojik sorunları giderme noktasında ilahi karşılaşmalar teorisi, dini deneyimin kapsamını genişletmiştir.

Anahtar kelimeler:
Masum İnançsızlık, İlahi Sevgi, İlahi Aşkınlık, Dinî Deneyim

ABSRTACT

Name & Surname : Merve YAVUZ
University : Bursa Uludağ University
Institute : Institute of Social Sciences
Feild : Philosophy and Religious Studies
Subfield : Philosophy of Religion
Degree Awarded : PhD.
Supervisor : Prof. Dr. İsmail ÇETİN

The Problem of Divine Hiddenness in Analytic Theology
The Argument of Michael C. Rea

This study analyzes the critiques of the problem of divine hiddenness in the philosophy of religion, focusing on the analytical theological approach—a new paradigm in the discipline—and the theory of divine encounters offered as a counterargument. Analytic theology is a contemporary approach in the philosophy of religion that employs the methodologies and objectives of 21st-century analytic philosophy, utilizing conceptual analysis and sacred texts as sources of evidence. The problem of divine hiddenness consists of a series of deductive arguments based on the inconsistency between God's divine love and the phenomenon of reasonable unbelief in the world. Within the analytical theological framework, the problem of divine hiddenness is examined through a more extensive lens encompassing both evidential and experiential reasoning. In our study, we aim to rigorously analyze the perspectives of Michael C. Rea, a remarkable figure in analytical theology. In this regard, it is discussed whether the validity of the arguments presented concerning the solution to the problem of divine hiddenness and the consistency of the conclusions reached. In doing so, we aim to explain the nature of analytical theology and the analytical theological method. Rea has developed a new approach to God's love in particular and divine attributes in general, which aligns with the epistemic aim of analytical philosophy and analytical theology. He differentiates between notions employed to characterize God according to their basis in revelation. He shows how our knowledge of divine love should be within the scope and limits of our power to acquire knowledge about the world. Rea has formulated the theory of divine encounters as a rebuttal to diminish the efficacy of divine hiddenness arguments. Through this theory, he tries to demonstrate that, contrary to the claims made in the divine hiddenness arguments, it is possible to establish a relationship with God by experiencing His existence and love. The theory of divine encounters has enlarged the understanding of religious experience in addressing the philosophical and theological issues posed by the problem of divine hiddenness.

Keywords:
Reasonable Nonbelief,
Divine Love, Divine Transcandence, Religious Experience

ÖN SÖZ

İlahi gizlilik problemi, çağdaş din felsefesinde dinamik bir tartışmadır. Schellenberg'in dirençsiz inançsızlık olgusu ile ilahi sevgi niteliği arasındaki ilişkiye odaklanan argümanı bağlamında gündeme gelen bu problem hem teist hem de ateist düşünürler tarafından irdelenmiştir. Bu incelemeler arasında dikkate değer bir yaklaşım, Michael Rea'nin analitik teolojik metodolojiyle söz konusu probleme verdiği yanıttır. Bu çerçevede din felsefesinde yeni bir paradigma olarak ele alınabilecek analitik teolojik metodolojiyi izah etmek amacıyla çalışmanın birinci bölümünde analitik felsefe geleneğinde tarihsel süreç içerisindeki epistemik dönüşümlere odaklanılarak analitik teolojinin mahiyeti ortaya konulmuştur. İkinci bölümde, din felsefesinde ilahi gizlilik niteliği ve buna bağlı olarak geliştirilen ateistik argümanlara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise ilahi gizlilik probleminin Tanrı'nın aşkınlık ve sevgi sıfatlarıyla olan ilişkisi, analitik teolojik bir metodolojiyle açıklanmıştır. Son bölümde ise ilahi gizlilik olgusunun inananlar üzerindeki etkisini azaltma amacıyla ortaya konan ilahi karşılaşmalar teorisi incelenmiştir.

Bu çalışma pek çok kıymetli insanın katkı ve destekleriyle tamamlanmıştır. Bu uzun ve meşakkatli süreçte yanımda olan insanlara şükran borçluyum. Öncelikle çalışma sürecinde bana rehberlik eden, yönlendirmeleri ve metin üzerindeki titiz tashihleriyle bana büyük katkı sağlayan muhterem danışmanın Prof. Dr. İsmail ÇETİN'e teşekkür ederim. İkinci olarak akademik yolculuğumun ilk yıllarından emekliliğine kadar danışmanlığımı üstlenen ve tez konusunun belirlenmesinde katkıları olan Prof. Dr. Zeki ÖZCAN'a da minnetle teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. Aytekin ÖZEL ve Prof. Dr. M. Asım YEDİYILDIZ hocalarıma süreç boyunca gösterdikleri anlayış ve yapıcı katkılarından dolayı müteşekkirim. Tez savunma jürisinde yer alarak çalışmanın gelişimine önemli katkılar sunan ve metnin iyileştirilmesi adına tashihlerde bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Aydın TOPLAOĞLU ve Doç. Dr. Ergin ÖGCEM'e içtenlikle teşekkür ederim. Çalışmanın ilk taslaklarını okuyarak fikir ve önerileriyle bana yol gösteren, aynı zamanda manevi desteklerini her daim hissettiğim pek kıymetli dostlarım Dr. Fatma Seda ŞENGÜL ve Dr. Nursema KOCAKAPLAN'a şükran borçluyum. Ayrıca, bu süreçte çalışmalarımızı birlikte yürüttüğümüz oda arkadaşlarım Arş. Gör. Betül ÖZ ve Arş. Gör. Emine AKBABA TANRIKUT'a teşekkür ederim. Burada ismini tek tek zikredemediğim ancak süreç boyunca desteklerini esirgemeyen tüm çalışma arkadaşlarıma özellikle teşekkür ederim.

Nihayet bu ilim yolculuğunda bana her daim güç ve ilham kaynağı olan kıymetli aileme en derin minnettarlığımı ifade etmek isterim. Varlıklarıyla beni her zaman destekleyen, sabır ve dualarıyla yanımda olan sevgili annem Hatice'ye ve babam Ahmet Ziyauddin'e şükranlarımı sunuyorum. Hayat yolculuğumda dostluğunu ve sevgisini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli kardeşlerim Meryem, Melek ve Ayşe'ye de tüm kalbimle teşekkür ediyorum. Onların sevgisi, sabrı ve desteği olmasaydı bu yolculuk benim için çok daha zor olurdu.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSRTACT ..... **vii**
ÖN SÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
KISALTMALAR ..... **xi**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
ANALİTİK TEOLOJİNİN MAHİYETİ

1.1. Analitik Teoloji Tanımları 8
1.1.1. Metodoloji Olarak Analitik Teoloji 9
1.1.2. Hıristiyan Teolojisi Olarak Analitik Teoloji 14
1.1.3. Analitik Teolojinin İki Formu 17
1.1.4. Chignel'in Tanımı 18
1.1.5. Analitik Din Felsefesinde Yeni Paradigma: Analitik Teoloji 21
1.2. Analitik Teolojinin Ortaya Çıkış Süreci 22
1.3. Analitik Teolojiye Yöneltilen İtirazlar 35

İKİNCİ BÖLÜM
DİN FELSEFESİNDE İLAHİ GİZLİLİK

2.1. İlahi Gizlilik Problemi 43
2.1.1. İlahi Gizlilik- Kötülük Problemi İlişkisi 48
2.2. Kanıtsal İlahi Gizlilik Argümanı 53
2.2.1. İlahi Sevginin Mahiyeti 55
2.2.1.1. Mütekabil Kişisel İlişki 60
2.2.3. Masum İnançsızlık 71
2.2.4. Dirençsiz İnançsızlık 78
2.3. Deneyimsel İlahi Gizlilik Argümanı 85
2.4. Analitik Teolojide İlahi Gizlilik Probleminin Alımlanışı 90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İLAHİ GİZLİLİK, İLAHİ AŞKINLIK VE İLAHİ SEVGİ İLİŞKİSİNE DAİR

3.1. İlahi Gizlilik ve İlahi Aşkınlık İlişkisi 96
3.1.1. İlahi Aşkınlıkta Orta Yol: Mütevazı İlahi Aşkınlık 111
3.2. İlahi Gizlilik ve İlahi Sevgi İlişkisi 117

3.2.1. İlahi Sevgi İdeal İnsan Sevgisi Değildir.....122
3.2.1.1. İlahi Sevginin İdeal Sevgi Olmadığına Dair Apriori Sebep.....130

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİ KARŞILAŞMALAR TEORİSİ

4.1. İlahi Karşılaşmalar Teorisi Hakkında Genel Bilgi.....134
4.1.1. Teistik Mercek: İnançlı Kimsenin Deneyimi.....146
4.1.2. İnançlı Kimsenin Çatışmalı Deneyimi: Tanrı'ya Sitem Etmek.....148
4.1.3. Tanrı'sız Tanrı Arayışı: Tanrı Tasavvuruna Sahip Olmayanlar.....154
4.2. İlahi Karşılaşmalar Teorisinin Dayandığı Felsefi Temeller.....158

SONUÇ.....164

KAYNAKÇA.....169

ÖZGEÇMİŞ.....182

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi
vd.	: Ve diğerleri
thk.	: Tahkik eden
t.s.	: Basım tarihi yok
y.y.	: Yayıncı yok

GİRİŞ

Çağdaş felsefe, analitik felsefe ve kıta felsefesi olmak üzere iki ana gelenekten beslenmektedir. Din felsefesinin ise büyük oranda analitik felsefe akımının gölgesinde ilerlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Analitik felsefe, 20. yüzyılın son yarısında ciddi bir teistik dönüşüm gerçekleştirmiş ve bu değişimin neticesinde teistik inançların rasyonalitesi tartışılarak analitik din felsefesi zirveye çıkmıştır. Günümüze geldiğimizde, analitik din felsefesinde teolojik dönemeç adı verilen ikinci bir kırılma meydana gelmiş; bunun neticesinde analitikçi din filozofları teolojik problemlere ve argümanların dayanağı olarak kutsal metinlere yönelmişlerdir. Bu dönemeç, hassaten Anglo-sakson dünyada ciddi bir akademik ilgiye konu olmuştur. Teolojik dönemecin meydana gelmesiyle birlikte din felsefesinde paradigma değişimi olarak da görülebilecek yeni bir yaklaşım, analitik teoloji ortaya çıkmıştır. Analitik teoloji, analitik din felsefesinde gelişen, analitik felsefe geleneğinin metodolojisini temele alarak felsefi ve teolojik problemleri ele alan yeni bir yaklaşımdır. Takriben 15 yıllık bir geçmişi olan ve halen gelişmekte olan bir paradigmadır.

Tanrı'nın gizliliği, sessizliği ve deneyimsel yokluğu olarak anlaşılan ilahi gizlilik niteliği ise 20. yüzyılda ilahi gizlilik problemi adı altında ortaya konan ateistik argümanların temel dayanağı olmuştur. İlahi gizliliğe dair argümanlar temelde mükemmel sevgi dolu bir Tanrı tasavvurunun kavramsal analizine dayanmaktadır. Bu analiz neticesinde argümanlar, ilahi gizlilik olgusunun mükemmel sevgi dolu Tanrı tasavvuruyla tutarsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır.[1] İlahi gizlilik problemi 21.yüzyılda en çok tartışılan ateistik argümanlardan biridir. Dolayısıyla ilahi gizlilik problemi çözülmesi gereken güncel bir meseledir. İlahi gizliliğin hem inançsız insanlar için hem de inanan insanlar açısından problemli olması, bu argümanlara yönelik ortaya konan teistik cevapları önemli kılmaktadır. Bu çerçevede çalışmamızın konusunu, analitik teolojinin öncülerinden biri olan Michael C. Rea'nin ilahi gizlilik problemine yönelik analitik teolojik metodolojiyle ortaya koyduğu eleştirileri ve bu problem ekseninde geliştirdiği ilahi karşılaşmalar teorisi oluşturmaktadır. Çalışmamızda Michael

[1] İlahi gizlilik argümanlarına dair kapsamlı bir bibliyografya için bk. Klaas J. Kraay, "The Problem of Divine Hiddenness", *Oxford Bibliographies Online Datasets* (Erişim 5 Haziran 2025).

C. Rea'nin görüşlerini eleştirel bir perspektifle irdelemeyi amaçlamaktayız. Bunu yaparken analitik teolojinin mahiyetini ve analitik teolojik yöntemi izah etmeyi hedeflemekteyiz. Bu doğrultuda çalışmamızda ilahi gizlilik probleminin çözümü noktasında sunulan gerekçelerin geçerliliği, varılan neticelerin tutarlı olup olmadığı tartışılacaktır. Analitik teolojik yöntemi gösterme amacıyla ilahi gizlilik problemini seçmemizin nedeni, analitik teoloji literatüründe söz konusu yöntemi en iyi şekilde gösteren çalışmanın Michael C. Rea'nin ilahi gizliliğe yönelik eleştirileri ve geliştirdiği ilahi karşılaşmalar teorisi olmasıdır. Bu doğrultuda çalışmamızdaki temel araştırma soruları şunlardır:

- Michael C. Rea, analitik teolojik yöntemle ilahi gizlilik probleminin çözümünü nasıl temellendirmektedir?
- İlahi karşılaşmalar teorisi, ilahi gizlilik probleminin çözümünde nasıl bir katkı sunmuştur?
- Analitik teolojik yaklaşım, ilahi sevgi ve ilahi aşkınlık niteliklerini, ilahi gizlilik problemiyle nasıl ilişkilendirmektedir?
- Analitik teolojide ilahi gizlilik problemi nasıl alımlanmıştır?
- İlahi gizlilik problemi, kötülük probleminin bir alt versiyonu olarak değerlendirilebilir mi?

Yukarıdaki soruların cevaplarına ulaşmada gerekli olan epistemik altyapıyı oluşturmak için çalışmamızda şu sorulara da cevap verilmesi planlanmaktadır:

- Analitik teoloji nedir?
- Analitik teolojik yöntem neleri ihtiva etmektedir?
- Rea, Schellenberg'in argümanına ne tür itirazlar getirmektedir?
- İlahi karşılaşma ne tür bir dinî deneyimi ifade eder?
- İlahi karşılaşmaların dayandığı felsefi kuramlar nelerdir?
- Kutsal metinler, ilahi gizlilik probleminin çözümü noktasında nasıl bir rol oynar?

Bu sorular çerçevesinde çalışmanın birinci bölümünde analitik teolojik paradigmanın mahiyetini belirlemeye çalıştık. Din felsefesinde analitik teolojik yaklaşım, oldukça yenidir ve halen geçerli bir yöntem olup olmadığı tartışılmaktadır. Dolayısıyla

literatürde analitik teolojinin mahiyetini belirleyen ve üzerinde uzlaşılmış tek bir tanım bulunmamaktadır. Bu doğrultuda birinci bölümün ilk başlığında analitik teolojiye ait tanımlar incelenecektir. İkinci başlıkta analitik teolojik paradigmanın din felsefesi disiplini içerisinde ortaya çıkış süreci ve bu süreçteki paradigma değişimleri ele alınacaktır. Son başlıkta ise analitik teolojiye yöneltilen itirazlar ve bu itirazlara verilen yanıtlar incelenecektir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise ateistik argümanlar topluluğu olan ilahi gizlilik problemi incelenecektir. Bu doğrultuda ilk olarak Tanrı'nın bir niteliği olarak ilahi gizliliğin mahiyeti ortaya konmaya çalışılacaktır. Din felsefesinde ilahi gizlilik argümanlarının konumu, kötülük probleminin bir çeşidi olup olmadığı noktasında tartışmalıdır. İlahi gizlilik-kötülük problemi ilişkisi başlığında bu görüşler değerlendirilecektir. İlahi gizlilik problemini temele aldıkları insanlar açısından iki ana argüman -kanıtsal ilahi gizlilik argümanı ve deneyimsel ilahi gizlilik argümanı- olarak incelenmiştir. Son başlıkta ise söz konusu problemin analitik teolojik paradigma içerisinde nasıl alımlandığı aktarılacaktır.

Çalışmamızın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde Michael C. Rea'nin analitik teolojik metodolojiyle ilahi gizlilik problemine yönelik görüşleri incelenecektir. Bu noktada bir argümana yönelik itirazlarla o argümanın gücünü zayıflatacak karşı argüman arasındaki farklılığa dayanılarak konu iki bölümde ele alınacaktır. Bu bağlamda üçüncü bölümde ilahi gizlilik probleminin ilahi aşkınlık ve ilahi sevgi nitelikleriyle ilişkisi incelenecek ve ilahi gizlilik probleminin çözümü noktasında doğru bir ilahi sevgi tasavvurunun nasıl oluşturulması gerektiği üzerinde durulacaktır. Dördüncü bölümde ise ilahi gizlilik olgusunu etkisini azaltmayı amaçlayan ilahi karşılaşmalar teorisi incelenecektir. Bu doğrultuda Tanrı'yla ilişkileri noktasında sınıflandırılan insanların dinî deneyim yaşayabilmeleri için gerekli olan şartlar üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın birkaç açıdan önemli olduğu kanaatindeyiz. Öncelikle din felsefesinde analitik teolojik paradigma oldukça yenidir. Türkçe literatürde analitik felsefi teolojiye

dair Abdülhan Ünlüsoy'un bir makalesi bulunmaktadır.[2] Fakat Türkçe literatürde ilahi gizlilik problemi analitik teolojik bağlamda ele alınmamıştır. Buna karşın İngilizce ve Almanca literatürde konuya yoğun bir ilginin olduğu görülmektedir. Bugün sadece Amerika'da değil, Avrupa da dahil olmak üzere dünyanın birçok yerinde analitik teolojik çalışmalar yapılmaktadır.[3] Ancak analitik teolojinin Türkiye'de henüz yeterince bilinmediği ve hak ettiği entelektüel ilgiyi görmediğini söylemek mümkündür. Bu anlamda tezimiz, analitik teolojinin ne olduğunu sunma gayretini taşımakta; Türk okura bu alandaki tartışmaları aktarmaya çalışmaktadır. Bu itibarla tezimizin analitik din felsefesinde yeni bir paradigma önerisi sunması ve din felsefesinde bu paradigmanın yerleşmesi açısından öncü bir çalışma olacağını düşünmekteyiz.

Çalışmamızda analitik teolojik yöntemi göstermek için ilahi gizlilik problemini ele almaktayız. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Türkçe literatürde ilahi gizlilik problemini ele alan birtakım çalışmalar bulunmaktadır. İlahi gizliliğe dair ilk eser Yaşar Türkben'nin *İlahi Gizlilik*[4] adlı kitabıdır. Türkben bu çalışmasında ilahi gizlilik probleminin Schellenberg'in ortaya koyduğu şekliyle kanıtsal gizlilik argümanını ele almakta ve Schellenberg'e yönelik özellikle analitik din felsefesindeki eleştirilere yer vermektedir. Bunun dışında Türkben'in "Tanrı'nın Gizlenmesine Dair Farklı Yaklaşımlar" başlıklı bir makalesi bulunmaktadır.[5] Türkben bu makalesinde ilahi gizliliğe dair İslam düşüncesinde Mâturîdî'nin imtihan fikrini ve teist düşünürlerden John Hick ve Richard Swinburne'un özgür irade savunusunu incelemektedir. Ayrıca yine Schellenberg açısından gizlilik problemine ilişkin Fatmanur Sezgin'e ait 2022 yılında tamamlanmış "Akıl ve İman Ekseninde J. L. Schellenberg'te İlâhi

---

2 Abdulhan Ünlüsoy, "Analitik Felsefî Teolojinin İmkânı", *Route Educational and Social Science Journal* 5/8 (2018), 1386-1398.

3 Amerika yapılan çalışmalar için bk. William Wood, *Analytic Theology and the Academic Study of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2021); Oliver D. Crisp – Michael C. Rea (ed.), *Analytic Theology* (New York: Oxford University Press, 2009); Almanya'daki Analitik teoloji çalışmaları için bk.Tkatschenko Alena vd. (ed.), *Handbuch für analytische Theologie*, Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (Münster: Aschendorff Verlag, 2017); Thomas Schärtl-Trendel, "Analytische Philosophie trifft Theologie", *Blick in die Wissenschaft* 39 (2019), 46–49; Amor – Christoph J., "Analytic theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas", *Zeitschrift für katholische Theologie* 133/3/4 (2011); Benedikt Paul Göcke, *Gott Existiert : Analytische Theologie und die Frage nach dem Ursprung der Wirklichkeit* (Hamburg: Meiner, 2025).

4 Yaşar Türkben, *İlahî Gizlilik* (Ankara: Elis Yayınları, 2018).

5 Yaşar Türkben, "Tanrı'nın Gizlenmesine Dair Farklı Yaklaşımlar", *Mütefekkir* 4/7 (2017), 63–77.

Gizlilik/Sessizlik Problemi" başlıklı bir yüksek lisans çalışması vardır.[6] Sezgin'in teziyle, ilahi gizlilik problemine ek olarak Schellenberg'in utilizm düşüncesini ele alarak Türkçe literatüre katkı sağladığını söyleyebiliriz. Çalışmamız ise çağdaş felsefede oldukça yeni olan ilahi gizlilik problemini tüm yönleriyle – sadece kanıtsal ilahi gizlilik argümanını değil, deneyimsel ilahi gizlilik argümanını da- ele alması ve bu problemin analitik teolojik açıdan çözümlenmesini sunması hasebiyle literatüre katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Çalışmamızda Michael C. Rea'nin görüşlerini temele almamızın sebebi, ilahi gizlilik probleminin çözümü noktasında analitik teolojik yöntemle sistematik bir yaklaşım sergilemiş olmasıdır. Ayrıca Rea'nin ilahi sevgi ve ilahi aşkınlık özelinde ilahi niteliklerin nasıl anlaşılacağı hususundaki yaklaşımı orijinallik içermektedir. Bu sebeple çalışmamızın odak noktasını Rea'nin görüşleri oluşturmaktadır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, çalışma konumuzu belirlediğimiz süreçte ilahi gizlilik problemine analitik teolojik yaklaşımla bir çözüm önerisi ileri süren tek isim Michael Rea'dir. Ancak süreç içerisinde aynı metodolojik yaklaşımla ilahi gizlilik problemini ele alan yeni çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ilki Derek S. King'in *The Church and The Problem of Hiddenness*[7] isimli eseridir. Bu eser, ilahi gizlilik problemini kilise merkezli bir yaklaşımla (*ecclesiological*) ele almaktadır. King'in eserindeki temel tezi, Tanrı'nın kilise aracılığıyla kendini açığa çıkardığı ve dolayısıyla ilahi gizliliğin kilisenin doğasının bir parçası olduğudur. Bu eser, analitik teolojiyi bir metodoloji olmasının yanı sıra Hıristiyan teolojisinin bir parçası olarak gören yaklaşımla ortaya konmuştur. Bu nokta Rea'nin yaklaşımıyla temel farkını göstermektedir.

Analitik teolojide ilahi gizlilik problemine yönelik bir diğer çalışma, Josh Waltman'ın *Why Does God Seem So Hidden? A Trinitarian Theological Response to J. L. Schellenberg's Problem of Divine Hiddenness* adlı eseridir.[8] Yazar bu eserde ilahi gizlilik problemini, yalnızca epistemolojik bir problem olarak değil, aynı zamanda duygusal ve varoluşsal boyutlara mündemiç bir şekilde ele almaktadır. Eserde, ilahi

---

[6] Fatmanur Sezgin, *Akıl ve İman Ekseninde J. L. Schellenberg'te İlâhi Gizlilik/Sessizlik Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[7] Derek S. King, *The Church and the Problem of Divine Hiddenness* (New York: Routledge, 2023).

[8] Josh Waltman, *Why Does God Seem So Hidden?*, *A Trinitarian Theological Response to J. L. Schellenberg's Problem of Divine Hiddenness* (Eugene Oregon: Pickwick Publication, 2023).

gizlilik insan özgürlüğü için gerekli görülmekte ve ayrıca inançlı insanlara sabır, imanî derinlik kazandırdığı ileri sürülmektedir. Waltman, bu eserinde Rea'nin temel iddialarını takip etmekte, onun ilahi sevgi ve ilahi aşkınlık noktasındaki konumunu onaylamaktadır.

Çalışmamızda hem ilahi gizlilik argümanına ilişkin hem de Michael C. Rea'nin bu probleme yönelik eleştirilerinde birincil kaynaklar takip edilmiştir. Schellenberg'in ilahi gizlilik argümanın ilk versiyonu için *Divine Hiddenness and Human Reason* kitabı, ikinci versiyonu için *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God ve Wisdom to Doubt* adlı eserleri incelenmiştir. Bu noktada çalışmanın sınırlarını belirlemek amacıyla şunları zikretmek yerinde olacaktır. İlahi gizlilik argümanına dair literatür Schellenberg'in argümanı etrafında şekillenmekte ve analitik din filozoflarının eleştirileriyle genişlemektedir. Çalışmada Schellenberg'in argümanına yöneltilen her itiraz, derinlemesine ele alınmamıştır. Yalnızca gerekli yerlerde açıklayıcı dipnotlarla bu itirazlara yer verilmiştir. Bunun nedeni, Türkçe literatürde bunlara dair çalışmaların olması dolayısıyla çalışmanın hacmini arttırmamaktır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Michael Rea'nin ilahi gizlilik problemine dair temel eleştirileri için şu eserler incelenmiştir: Rea'nin ilahi gizlilik problemine ilişkin eleştirilerinin ilk hallerini kaleme aldığı *Divine Hiddenness, Divine Silence* başlıklı yazısı, *Hiddenness and Transcendence*, *Divine Love and Personality* başlıklı kitap bölümleri analiz edilmiştir. Ayrıca ilahi karşılaşmalar teorisinin ilk versiyonunun ele alındığı *Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God* isimli çalışma da incelenmiştir. Bu eserde Rea, ilahi gizliğinin deneyimsel boyutuna dikkat çekmiştir. Rea'nin analitik teolojik yöntemle yukarıdaki kaynaklarda geçen fikirlerini sistematik bir şekilde aktardığı eseri *The Hiddenness of God* isimli kitabıdır. Ayrıca Rea'nin metafiziğe ilişkin görüşlerini içeren *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism* isimli eseri de kullanılan kaynaklar arasındadır.

Analitik teolojinin mahiyetini belirleme noktasında kullandığımız temel kaynaklardan biri Michael C. Rea ve Oliver Crips'in editörlüğünü yaptığı *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* başlıklı eserdir. Bu kitap analitik teolojinin literatürde ilk kez ele alındığı eser olması hasebiyle önemlidir. Analitik teolojik yaklaşımın doğasını anlatan *The Nature and Promise of Analytic Theology* isimli eser

temel kaynaklarımız arasındadır. William Wood'un *Analytic Theology and the Academic Study of Religion* eseri analitik teolojik çalışmaların mahiyetini göstermesi bakımından önemli bir konumdadır. Ayrıca çalışmamızda analitik teolojiye dair *Journal of Analytic Theology* dergisinde yayımlanan farklı makalelerden de istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
ANALİTİK TEOLOJİNİN MAHİYETİ

1.1. Analitik Teoloji Tanımları

Analitik geleneğe mensup din filozofları, son çeyrek asırda entelektüel kaygılarını klasik teizmden ziyade Hıristiyan teolojisinin temel öğretilerine yöneltmektedirler. Analitik din felsefesinde *teolojik dönemeç* olarak da adlandırabileceğimiz bu durum yeni bir kavramın literatüre girmesine olanak sağladı. *Analitik teoloji* kavramı ilk kez 2009 yılında Micheal Rea ve Oliver Crisp'in editörlüğünü yaptığı *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*[9] isimli kitapla literatüre girmiştir. Bu kavramın ortaya çıkışı birçok soruyu beraberinde getirmiştir. Analitik teolojinin temel ve ikincil özellikleri nelerdir? Bir teoloji olarak analitik teolojinin konumu nedir? Yoksa analitik teoloji sadece analitik metafiziğin bir alt disiplini midir? Analitik teolojiyi analitik yapan şey nedir? Bunlar yanıtlanması gereken sorulardır.

Yeni gelişmeye başlayan bir paradigma olarak analitik teolojiye dair 2009 yılından bu zamana kadar farklı tanımlar yapılmakta ve halen analitik teolojinin mahiyetini, metodolojisini ve özellikle teoloji ile ilişkisini belirleyen bir tanım ortaya koyma çabası devam etmektedir. Dolayısıyla analitik teoloji kavramının üzerinde uzlaşılmış tek bir tanımının olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Farklı analitik teoloji tanımlarının olması, sözü edilen kavramın mahiyetini belirleyen tek tip bir tanımlama yapmanın zorluğunu göz önüne sermektedir. Buradaki temel zorluğun analitik teolojinin kavramsal çerçevesi ve metodolojisiyle ilgisi olmakla birlikte belirli bir sosyal çevreyle olan ilişkisinden de kaynaklandığını söylemek mümkündür.[10] Her ne kadar analitik teolojinin neliğini belirleme amacıyla söz konusu kavrama dair tanımlar yapılsa da

---

[9] Oliver Crisp – Micheal C. Rea (ed.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* (New York: Oxford University, 2009).

[10] Oliver Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology* (Leiden: Brill, 2020), 2.

Coakley, analitik teolojinin özcü bir tanımını aramanın önemsiz bir çaba olduğunu belirtir.[11]

Analitik teolojinin farklı tanımları, esasında onun din felsefesi, felsefi teoloji ile ilişkisini saptamaya çalışmaktadır. Literatürde analitik teolojiye ilişkin çeşitli tanımlarla karşılaşmaktayız. Bu başlıkta analitik teolojiye dair farklı tanımlar incelenip analitik teolojinin ne olup olmadığı, yöntemi, teolojiyle ve din felsefesiyle ilişkisi belirlenmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Metodoloji Olarak Analitik Teoloji

Micheal Rea, *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*'nin giriş bölümünde literatürdeki ilk analitik teoloji tanımını verir. Buna göre "*Analitik teoloji, analitikçi filozofun amaçlarıyla ve analitik felsefi söylemin ayırt edici kurallarına uyan bir üslupla teolojik konulara yaklaşma faaliyetidir*."[12] Rea'nin bu tanımında dikkat çeken husus, teolojik problemlere analitik felsefenin metodolojisiyle yaklaşılması ve analitikçi filozofun amaçlarının ön planda tutulmasıdır. Dolayısıyla Rea'nin tanımından hareketle yeni bir teşebbüs olarak analitik teolojinin, analitik felsefenin amaçlarının geçerliliği ve analitik felsefi yazının karakteristiğine uyan bir şekilde teoloji yapmakla belirlendiğini söylemek mümkündür. Bu tanımın içerimlerini izah etmek adına öncelikle Rea'nin *analitik felsefe* tabiriyle neyi kastettiğini daha sonra da tanımda geçen "analitik filozofun amaçları" ve "analitik felsefi söylemin ayırt edici kurallarını" incelemek gerekir.

Analitik felsefe, Rea'ye göre "*Bazı ortak gayeler, gelişen ıstılahlar, belirli bir retorik tarz ve muayyen bir literatür ile karakterize olan bir yaklaşımla felsefi problemleri ele almaktır*."[13] Analitik felsefenin bir felsefe yapma tarzı olarak ele alındığı bu tanımdaki önemli nokta, analitik teoloji tanımında da geçmesi hasebiyle analitikçi filozofların ortak amaçları ve analitik felsefeyi diğer felsefe yapma tarzlarından ayırt eden retorik

---

[11] Sarah Coakley, "On Why 'Analytic Theology' Is Not a Club", *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013), 604.

[12] Michael C. Rea, "Introduction", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 7.

[13] Rea, "*Introduction*", 3.

tarzdır. Rea'ye göre analitik felsefenin amaçları, "dünya hakkında bilgi edinme gücümüzün kapsamını ve sınırlarını belirlemek, doğa bilimlerinin kapsamı dışında kalan (metafizik, ahlak vb.) araştırma alanlarında *doğru açıklayıcı* teoriler ortaya koymaktır."[14] Rea'nin "dünya hakkında bilgi edinme gücümüzün kapsamı ve sınırlarını belirlemek" olarak ifade ettiği ilk amaç, analitik felsefenin epistemolojiye dair teorisini oluşturmaktadır. Bu amaç, şüpheciliği çürütmek amacıyla bilginin nasıl mümkün olduğuna işaret etmektedir. Ancak burada neredeyse hiçbir analitikçi filozofun klasik temelcilik için mücadele etmediğini belirtmek önemlidir. Bunun yerine, analitikçi filozoflar kişinin inançları için uygun sayılabilecek temelin ne olduğu hususuna daha çok önem vermektedir.[15]

İkinci amacın ise ilk amaçta belirtilen epistemolojik teorinin ontolojik temellerini verdiğini söylemek mümkündür.[16] Buna göre ikinci amaç, doğa yasasının nedenleri, özgür irade, gerçekliği oluşturan varlıklar ve bu varlıkların özelliklerini tanımlama gibi daha geniş kapsamlı açıklayıcı ve doğru teoriler üretmeyi ihtiva etmektedir. Analitik teolojinin mahiyetini ortaya koyabilmek için burada geçen doğru ve açıklayıcı ifadeleri önemlidir. Çünkü metafizik alanda doğru teoriler ortaya koyma çabası analitik teolojide metafizik realizm tartışmalarına sebep olmaktadır. Analitik teolojik yöntemi savunan bazı düşünürler, analitikçi teoloğun metafizik realizm tarafında olması gerektiğini, bazıları ise aksini belirtmektedir.

Analitik felsefenin ayırt edici kurallarına ilişkin olarak Rea, "tamlık yahut evrensellik iddiasında bulunmadan" sözü edilen kuralları kabaca aşağıdaki 5 maddenin ifade ettiğini belirtmektedir:

> "(1) Felsefi iddiaları ve sonuçları, formelleştirilebilen ve mantıksal olarak ustalıkla ifade edilebilen cümlelerde sistemli şekilde ifade ediliyormuş gibi yazma.
>
> (2) Kesinlik, açıklık (*clarity*) ve mantıksal tutarlılığa öncelik verme.

---

[14] Rea, "*Introduction*", 4.
[15] Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*, 4–5.
[16] William J. Abraham, "Turning Philosophical Water into Theological Wine", *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 6.

(3) Metaforun ve semantik içeriği önerme içeriklerini aşan diğer mecazların aslî (dekoratif olmayan) kullanımından kaçınma.

(4) Mümkün olduğunca iyi anlaşılmış ilksel kavramlar ve bunlar açısından analiz edilebilecek kavramlarla çalışma.

(5) Kavramsal analizleri (mümkün olduğunca) delil kaynağı olarak görme."[17]

Rea'nin bu kuralları incelendiğinde, teolojik doktrinlere uygulanması açısından (2) ve (3)'ün en kritik maddeler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim analitik teolojiye yöneltilen eleştirilerin bir kısmı, metafor kullanımı ve açıklık ilkesine dairdir. (1)'i inceleyecek olursak; bu kural, tüm argümanların ya da ifadelerin kıyas biçiminde -numaralandırılmış önermeler halinde- sunulması gerektiği yahut bir yazarın her zaman iddiaları arasındaki mantıksal ilişkiyi açıkça ortaya koyması gerektiği anlamına gelmemektedir. Aksine (1), filozofların temel iddiaları arasındaki mantıksal ilişkinin zahmetsizce ayırt edilebileceği ve argümanlarının kolaylıkla kıyaslara çevrilebileceği şekilde yazılmasını ifade eder.[18] Fakat birçok dinî doktrinin karmaşıklığı göz önüne alındığında, bazı teolojik akıl yürütmelerin (1)'e uymaması sebebiyle itiraz edilebilir. Bu itiraza cevaben, sözü edilen kuralın analitikçi teoloğun uymakla yükümlü olduğu katı bir kural olarak görülmemesi, teolojik görev için verimli olduğunda benimsenmesi gereken bir kılavuz olarak değerlendirileceği söylenebilir.[19]

"Kesinlik, açıklık ve mantıksal tutarlılığa önem verme" kuralı ise yanlış anlaşılmaya oldukça müsaittir. Burada izah edilmesi gereken birkaç husus vardır. Bunlardan ilki, mantıksal kesinlik ve tutarlılığın tek önemli ölçüt olmaması ve tüm teolojik konularda aynı mantıksal kesinlik düzeylerinin mümkün olmamasıdır.[20] Ayrıca ikinci maddede geçen "açıklık" ifadesi, kolaylık anlamına gelmemekte; aksine "gizli varsayımları belirleme, bir kimsenin öne sürdüğü iddialara ilişkin sahip olduğu (veya eksik olduğu) kanıtları titizlikle ortaya koyma çabasını ve kişinin kelime dağarcığını gündelik dille

---

17 Rea, "*Introduction*", 5.
18 Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*, 6; Thomas H. McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2015), 18.
19 Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*, 6.
20 McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 18.

sınırlamaya olan bağlılığı ifade eder."[21] Analitik felsefenin bu özelliğinin analitik teolojinin metodolojik zeminini oluşturduğu dikkate alındığında analitik teoloji, analitik felsefe geleneğinin başlangıcında sahip olduğu mantıksal pozitivist yaklaşımdan ziyade gündelik dil paradigmasını merkeze alan bir eğilim sergilemektedir.

İkinci madde bağlamında düşünüldüğünde analitik teolojinin amacı, teolojideki tüm gizemin ortadan kaldırılması değildir. Aksine, analitik din filozofları uzun zamandır gizemin teolojideki önemini vurgulamaktadırlar. Açıklık ilkesi açısından analitik teolojinin görevi, gizemin hangi noktada bulunduğunu izah etmektir. Ancak burada analitik teoloji için önemli olan husus gizem ile mantıksal tutarsızlığın karıştırılmaması ve açıkça tutarsız olan düşüncelerin gizem adı altında meşrulaştırılmamasıdır.[22]

"Metaforun ve anlamsal içeriği önerme içeriklerini aşan diğer mecazların özlü kullanımından kaçınma" yönündeki üçüncü madde, kutsal kitapların ve geleneksel teolojinin çoğunun metaforlarla dolu olduğu düşünüldüğünde, en çok eleştiriye maruz kalan ilkedir. Fakat Rea, metaforların kognitif önemini inkâr etmemektedir. Aksine, her zaman olmasa da metaforların bilişsel içeriğe sahip olduklarını kabul etmektedir. Ayrıca Rea, metaforların literal teorik iddiaları destekleyen örnekler olduklarını inkâr etmez.[23] Fakat McCall, metaforların ne anlama geldiğini belirlenmeden gelişigüzel kullanılmamaları gerektiğini belirterek anlamı belirlenemeyen iddiaların üçüncü maddeyi ihlal ettiğini savunmaktadır.[24]

"Mümkün olduğunca iyi anlaşılmış ilksel kavramlar ve bunlar açısından analiz edilebilecek kavramlarla çalışma" yönündeki dördüncü madde, felsefi yazılardaki temel iddiaların, daha küçük parçalara ayrılamayacak bilgilerle yahut kavramlarla -özellikle kolay anlaşılır ilksel kavramlarla- ifade edilmesini amaçlamaktadır. Bu maddeyi açıklamak adına McCall, "mümkün olduğunca" ifadesinin önemine dikkat çekerek, önceden anlaşılan (*preunderstoood*) kavramların yetersiz kalması durumunda, bazı kavramların düzenlenebileceğini belirtir. Ne var ki bu kavramları düzenlemek veya dışarıda bırakmak kolay olmayacaktır; çünkü bu ilksel kavramlar kategorisi oldukça

---

[21] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 19.
[22] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 19.
[23] Rea, "*Introduction*", 5.
[24] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 20.

sınırlı ve basittir.[25] Bu amacı yerine getirmek için analitikçi filozof, kullandığı kavramları açıkça tanımlar ve kavramların ait oldukları alanları düzenler.[26] Fakat bu noktada hangi kavramların gerçekten açık olduğu ve hangilerinin ilksel kabul edilmesi gerektiği problemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim kavramların açık olup olmadığının yahut hangi terimin ilksel olduğunun belirlenmesi değişkenlik gösteren bir meseledir.

Beşinci madde ise, kavramsal analizin hem bir delil kaynağı hem de belirli görüşlere karşı delil olarak kullanılabileceğini belirtmektedir. Örneğin, felsefi bir iddianın kendi içinde bir çelişki içerdiği kavramsal analiz yoluyla ortaya konulursa, bu analiz söz konusu iddianın yanlışlığına delil olarak kullanılabilir. Aksi bir durumda ise kavramın, kendi içinde tutarlı olduğu ortaya konulursa, bu durum kavramın savunulabilir olduğunu gösterir.[27] Bu nedenle kavramsal analiz, analitik din felsefesinde sıkça kullanılmaktadır. Kavramsal analize örnek olarak mükemmel varlık teolojisi verilebilir. Mükemmel varlık teolojisinde filozoflar "mükemmelliği" analiz eder ve bu analizin sonuçlarını teolojik iddialarını temellendirmek için kanıt olarak kullanırlar.[28] Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, kavramsal analizin tek başına yeterli bir delil kaynağı olarak kabul edilmemesi gerektiğidir.

Rea'nin tanımından hareketle analitik teolojinin, analitik din filozoflarının teolojik problemlere yönelmesiyle ortaya çıkan gelişmekte olan bir hareket olduğu söylenebilir. Burada analitik felsefe, filozofa metodolojik katkı sağlar. Bu ilkeler ışığında Rea'nin analitik teoloji tanımının biçimsel nitelikte olduğu söylenebilir. Nitekim William Wood da bu iddiamızı destekleyecek mahiyette Rea'nin bu tanımını biçimsel olarak nitelendirir. Bununla birlikte Wood biçimsel analitik teolojiyi felsefi teolojiden ayırmanın güçlüğüne dikkat çekmekte ve bu anlamda ateistik bir analitik teolojinin mümkün olabileceğini belirtmektedir.[29] Rea'nin tanımında dikkat çeken bir diğer önemli nokta, tanımda herhangi bir dine referans olmamasıdır. Bu husus, analitik teolojinin belirli bir dinî geleneğe mahsus olmadığını ve esasen metodolojik bir

---

[25] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 20.
[26] Özgüç Güven, "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 13.
[27] Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*, 7.
[28] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 21.
[29] William Wood, "Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology", *Journal of Analytic Theology* 4 (2016), 256.

yaklaşım olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Nitekim farklı dinî geleneklerde de analitik teolojik yaklaşımın benimsendiği görülmektedir.

Analitik teolojiyi metodolojik yaklaşım olarak ele alan bir diğer düşünür, James M. Arcadi'dir. Analitik teolojinin sosyal yönünü vurgulamak amacıyla Arcadi, Rea'nin tanımını geliştirerek analitik teolojinin Rea'nin ifade ettiği ilke ve yöntemlere şekil veren entelektüel kültür olarak tanımlanabileceğini öne sürmektedir.[30] Ona göre analitik teoloji, Rea'nin beş ilkesi ve iki amacına dayanan, teolojik konulara belirli bir metodolojiyle yaklaşan araştırma programı olarak nitelendirilebilir. Bu yaklaşım aynı zamanda bir entelektüel kültür oluşturmaktadır.[31] Arcadi'nin tanımı, analitik teolojinin mahiyetinin daha iyi kavranmasına katkı sağlamaktadır. Her ne kadar analitik teolojik çalışmalara dair örneklere Avrupa'da ve Türkiye'de sıkça rastlansa da analitik teoloji, başlangıcı itibariyle Kuzey Amerika'daki felsefe bölümlerinde ortaya çıkmıştır.

1.1.2. Hıristiyan Teolojisi Olarak Analitik Teoloji

Analitik teoloji kavramına dair ikinci tanım William Abraham'a aittir. Abraham teolojiye vurgu yaparak analitik teolojiyi şu şekilde tanımlar: *"Analitik teoloji, analitik felsefenin yöntemlerine, kaynaklarına ve erdemlerine uyum sağlayan sistematik teolojidir. Sistematik teolojiye, analitik felsefenin en iyi kavrayışlarıyla aydınlatılan Hıristiyan öğretisinin ana temalarının eklemlenmesidir."*[32]

Abraham yukarıda geçen tanımdan Hıristiyan teolojisi için üç temel çıkarım yapılabileceğini belirtir. Birincisi, analitik teolojinin teolojik doktrinleri ele alırken kavramsal netliği esas almasıdır. Buna göre ilk olarak Tanrı kavramının açık ve tutarlı bir şekilde tanımlanması gerekir. Bu noktada Abraham'ın tercihi, Tanrı'yı Süreç, Varlık, Mutlak ve Ruh gibi kavramlar yerine zatî varlık olarak tanımlamaktır. Abraham'a göre Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen, dünyayı yaratan, oğlu İsa Mesih aracılığıyla Kutsal Ruh'un tesiriyle dünyayı kurtaran ve gelecekteki

---

30 Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*, 4–5.
31 Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*, 15.
32 William J. Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 54.

nihai zaferi kurtarılmış yaratmayla getiren zâttır. Abraham'ın Tanrı tanımı, Hıristiyanlığın temel inançlarına dayanması hasebiyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Abraham açısından kavramsal analiz, analitik teolojide Hıristiyanlığın inançlarını açıklamak için kullanılmaktadır. Abraham'ın tanımından çıkan ikinci husus, analitik teolojinin, Tanrı'nın yaratma ve kurtuluştaki etkinliğini açıklarken doğal olarak anlatı kavramını açımlayacak ve konumlandıracak olmasıdır.[33]

Nihayet üçüncü husus, analitik teolojinin teolojik doktrinler için uygun yerlerde kavramsal analizi kullanmasıdır. Hıristiyan öğretide yaratılıştan eskatolojiye, kavramsal konuların önemli olmadığı herhangi bir doktrin düşünmek zordur.[34] Dolayısıyla analitikçi teologlar, *Hıristiyan inancının sınırları içerisinde* durarak ve kilisede bulunan Tanrı vizyonunun derin hatlarını ifade etmeye çalışarak yola çıkabilir. Burada, Abraham İznik amentüsünde ve Kilise'nin çeşitli uygulamalarında ortaya konan yaratılış ve kurtuluş Tanrısı olan Hıristiyan Tanrı'sından bahsetmektedir. William Abraham'ın analitik teolojiye yaklaşımda en önemli husus, analitik teolojiyi Hıristiyan teolojisine has bir hareket olarak konumlandırmasıdır. Başlangıç itibariyle analitik teoloji Hıristiyan din filozoflarının etkisiyle ortaya çıkmış olsa da son yıllarda yapılan çalışmalar göstermektedir ki, Yahudi ve Müslüman din filozoflarının da analitik teolojiye yönelik ilgileri artmıştır.[35] Dolayısıyla analitik teolojiyi sadece Hristiyanlığa has bir felsefi hareket olarak görmek doğru değildir.

Abraham'ın tanımındaki diğer önemli nokta ise analitik teolojinin metodolojisinden ziyade konusuna vurgu yapmasıdır. Dolayısıyla bu tanım Rea'nin tanımına kıyasla daha özcü ve teolojik bir tanım olarak nitelenebilir. Ayrıca Abraham'ın tanımında vurgunun teolojiye özellikle de Hıristiyan öğretilerine olması, onun analitik felsefenin yöntemleri konusunda kararsız olması şeklinde yorumlanabilir.[36]

---

33 Abraham, "*Systematic Theology as Analytic Theology*", 59.

34 Abraham, "*Systematic Theology as Analytic Theology*", 60.

35 Analitik Yahudi teolojisi örnekleri için Tyron Goldschmidt, Yoram Hazony ve Samuel Lebens'in çalışmalarına bakılabilir: Samuel Lebens – Aaron Segal, "Introduction to Special Issue on Jewish Analytic Theology", *Journal of Analytic Theology* 10 (2022); Samuel Lebens vd., *Jewish philosophy in an analytic age* (Oxford: Oxford University Press, 2019), Samuel Lebens, "Revelation Through Concealment: Kabbalistic Responses to God's Hiddenness", *European Journal for Philosophy of Religion* 12/2 (2020).

36 Wood, "*Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology*", 257.

Thomas McCall da analitik teolojiyi özsel teolojik yaklaşım olarak değerlendirmektedir. McCall'a göre analitik teoloji, Hıristiyan teolojisine katkı sağlama amacıyla analitik felsefenin kavramsal araçlarına bağlılık sergileyen bir yaklaşımdır.[37] Bu bağlamda McCall, Rea'nin tanımına da atıfla analitik teolojiyi, "*analitik felsefenin 'amaçları ve yöntemleriyle' uyumlu ve bunlara bağlı olarak yapılan teoloji*" şeklinde tanımlamaktadır. McCall, bu tanımda geçen amaç ve yöntemleri üç temel ilkeye indirger: gerçeğe bağlılık, kavramsal ve dilsel açıklık ve argümantatif titizlik.[38]

McCall, Abraham'ın yaklaşımıyla benzer bir şekilde analitik teolojiyi Hristiyan teolojisine özgü bir yaklaşım olarak görmektedir. Zira ona göre analitik teoloji, salt teorik ve akademik bir uğraş yani "koltuk teolojisi" olmamalı; Hıristiyan kutsal metinlerine dayanan, geleneksel doktrinel mirasla beslenen, kristolojik bir zemine oturan ve Hıristiyan kültürüyle yakından ilişkili bir alan olmalıdır. Bununla birlikte McCall, analitik teolojinin Hıristiyan doktrinine bağlılığını önemsediği kadar, bu alandaki teologların aynı zamanda felsefede güçlü bir akademik formasyona sahip olduklarını da vurgular. Ona göre analitikçi teologlar, çoğunlukla felsefe kökenlidir ve bu alanda "emin adımlarla ilerleyen", alanın öncüsü kişilerdir. Her ne kadar bu kişilerin formasyonu felsefi olsa da McCall, onların çalışmalarını yine de bir tür teoloji olarak değerlendirmektedir.

Analitik teolojiyi Hıristiyanlığa özgü bir yaklaşım olarak değerlendiren McCall, böyle bir teoloji anlayışının yeni olmadığını, aksine klasik teoloji yapma biçimlerine benzediğini savunur. Ona göre skolastik düşünürlerde de benzer bir yaklaşım görülmekte olduğundan analitik teoloji, teolojik düşüncenin tarihsel sürekliliği içinde anlaşılmalıdır.[39] Analitik teolojiyi skolastik felsefenin bir devamı olarak nitelemek, aynı zamanda analitik teolojiye yönelik bir eleştiridir. Her ne kadar analitik teoloji ile Orta Çağ'daki skolastik felsefe arasında metodolojik bazı benzerlikler bulunsa da, 21. yüzyılda icra edilen analitik teolojinin skolastik gelenekten belirgin biçimde ayrıldığı kanaatindeyiz. Her iki yaklaşımın da belirli bir metodoloji sunması hasebiyle benzerlik taşıdığı açıktır; ancak bu metodolojilerin nihai amaçları bakımından önemli bir

[37] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 16.
[38] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 21.
[39] McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 22.

farklılaşma söz konusudur. Skolastik felsefe, Hristiyan teolojisini rasyonel ve tutarlı bir bütünlük içinde ifade etme çabasını merkezine alır. Bu bağlamda, skolastik düşüncenin temel meselelerinden biri, din ile felsefe, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin sistematik biçimde ele alınmasıdır. Skolastik gelenekte akıl, inanca tabi kılınmış; felsefe ise teolojinin bir aracı, hatta hizmetkârı konumuna getirilmiştir. Bu yaklaşımda amaç, vahiy kaynaklı teolojik önermelerin, felsefi kavramlar aracılığıyla temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesidir. Başka bir deyişle, skolastik felsefenin temel hedefi, inancın rasyonelliğini göstermek ve onu aklî zeminde savunmaktır.[40] Buna karşın analitik teoloji, tarihsel bağlamı ve ortaya çıkış süreci dikkate alındığında, inancı rasyonel olarak temellendirme gibi bir gaye taşımamaktadır. Analitik teolojinin öncelikli amacı, felsefi problemleri teolojik kaynaklar ışığında yeniden yorumlamak, bu problemlere sistematik çözümler üretmek ve kutsal metinleri dilsel ve kavramsal analizler yoluyla daha derinlemesine anlamaktır. Dolayısıyla analitik teoloji, skolastik düşünceden farklı olarak teolojik önermelerin doğruluğunu felsefi yolla ispatlamaktan ziyade, bu önermelerin anlamını açıklığa kavuşturmayı ve içsel tutarlılıklarını analiz etmeyi hedeflemektedir. Skolastik felsefe ile analitik teoloji arasındaki bir diğer farklılık, ilkinin Aristotelyan felsefe tarzını benimsemesi diğerinin ise analitik stille felsefe yapmasıdır.

1.1.3. Analitik Teolojinin İki Formu

Analitik teolojinin mahiyetine ilişkin ortaya konan üçüncü tanım William Wood'a aittir. Wood kendi tanımını vermeden önce analitik teolojinin muğlak bir karakteri olduğuna vurgu yaparak analitik teolojinin iki farklı formu olduğunu belirtir. İlk anlayışa göre analitik teoloji analitik felsefeye dayanan bir teoloji formunu tanımlar. Burada analitik felsefe teologlara farklı kavramsal araçlar ve araştırma metotları sağlar. Teologlar bu araç ve metotları kullanmaya başladıklarında analitik teoloji yaparlar. Wood bu anlayışı analitik teolojinin *formel tarzı* olarak nitelendirir.[41] Buna göre Rea'nin tanımı, Wood'un formel analitik teoloji kategorisine girmektedir. İkinci anlayışa göre analitik teoloji,

---

[40] A. Kadir Çüçen, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000), 158; Betül Çotuksöken – Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), 13–14; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 285–289.

[41] Wood, "*Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology*", 254–255.

özsel teolojik bir programdır. Buna göre teoloji analitik felsefenin araç ve metodunu belirli bir teolojik problemde ilerlemek için kullanır. Bu bakış açısında analitik teolojinin temel görevi, teslis gibi geleneksel Hıristiyan doktrinlerinin felsefi açıdan analiz edilmesidir. Wood bu yaklaşımı *özsel analitik teoloji* olarak tanımlar.[42]

Analitik teolojinin her iki formu, teolojinin görevi konusunda farklı modeller olsa da ikisi de analitik felsefeyi uygular. Her iki modelde analitikçi teolog, analitik felsefenin araç ve metotlarını kullanır. Teologlar sadece bu metotların uygulandığı teolojik amaçlar konusunda farklılaşmaktadır. Dolayısıyla Wood açısından bu formlar arasındaki farklılık, düşünürün amaçlarına dayanmaktadır. Ayrıca analitik teolojide analitik felsefenin öncelikli konumu, yöntemsel bir araç olmasıdır.[43]

O halde Wood'un analitik teoloji tanımı nedir? Ona göre analitik teoloji, *analitik felsefe etkisinde yapılan teoloji, analitik felsefenin yöntem araçlarını kullanan teolojidir. Analitik teoloji bir teoloji yapma biçimi, bir metodolojidir.* Bu gerçekten hareketle Wood, analitik teoloji hakkında doğru genellemeler yapmanın mümkün olmadığını ileri sürmektedir.[44]

1.1.4. Chignel'in Tanımı

Analitik teolojiye dair dördüncü tanımlama, bir tanımın diğerini gerektirecek şekilde üç aşamada ele alan Chignel'e aittir. İlk aşamadaki tanıma göre *"Analitik teoloji, iyi ancak eski moda kavramsal analizi (Moore, Ayer, Auistin'i düşünelim), teolojik öneme sahip kavramlara özellikle Tanrı kavramına uygulamaktır."* Quine sonrası analitikçi filozoflar düşünüldüğünde kavramsal analize olumlu yaklaşan neredeyse kimse yoktur. Dolayısıyla Chignell, analitik teolojinin bir alan olarak devam edebilmesi için bu tanımdan öteye geçmesi gerektiğini söyler.[45]

---

42 Wood, "*Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology*", 255.
43 Wood, "*Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology*", 255.
44 Wood, "*Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology*", 254.
45 Andew Chignell, "'As Kant has Shown . . .' Analytic Theology and the Critical Philosophy", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 117. Chignell, analitik teoloji tanımına paralel olarak litürjical din felsefesi tanımı da yapmaktadır. Buna göre ilk tanım, "*litürjik din felsefesi, iyi ancak eski moda kavramsal analizi, dini öneme sahip doktrinlere ve "kazanılmış" kavramlara uygulamaktır.*" Bu

Chignell ikinci aşamada analitik teolojiyi şöyle tanımlar:

> "Analitik teoloji, teolojik ifade ve içeriğe sahip argümanlar üretmek için analitik felsefenin özsel araçlarının kullanımıdır. Bu araçlar şunları ihtiva eder: Çeşitli türlerdeki mantıksal araçlar (tümdengelimli, olasılıkçı, epistemik, modal vb, benzertasım (*abduction*), rasyonel sezgi, düşünce deneyi, yansıtıcı denge (*reflective equilibrium*), basitlik, bilimsel kesinlik ve açıklayıcı derinlik gibi önemli teori oluşturma kısıtlamalarına başvurma; kesinlik *(rigor*) ve açıklık; tabii ki, olgu-karşıtı örneklere başvurarak düzeltilmiş kavramlarımızın gerekli ve yeterli koşul analizi."[46]

Chignell'e göre bu tanımın problemi analitik çevrelerde şu anda "din felsefesi" başlığı altında yapılan çalışmalardan ayırt etmenin zor olmasıdır. Dolayısıyla ikinci tanım analitik teolojiyle veya hatta analitik teolojinin bir parçasıyla tutarlı olsa da bizi konunun değersizleştirilmesiyle karşı karşıya bırakır.[47]

Chignell üçüncü ve son tanımını ise şu şekilde ifade eder:

> "Analitik teoloji:
>
> (1) yaratılış, düşüş, teslis, vb. konuları ortaya koymak ve doğrudan araştırmak,
>
> (2) teolojik ifade veya içeriğe sahip iddialara ilişkin *prima facia* gerekçelendirme sağlamak;
>
> (3) başka zeminde gerekçelendirilmiş iddialar için çürütücü karşı argümanlar üretmek amacıyla

---

tanımın analitik teoloji tanımından tek farkı, Chignell'in 'teolojik' yerine 'dini' kelimesini kullanmasıdır. İkinci tanıma bakacak olursak, Litürjik din felsefesi, *"Analitik felsefenin karakteristik araçlarının, kazanılmış dini kavram ve doktrinleri içeren argümanlar oluşturmak için kullanılmasıdır. Bu araçlar şunları içerir: çeşitli türlerdeki mantıksal araçlar (tümdengelimli, olasılıksal, modal, deontik vb.); benzertasım; rasyonel sezgi; düşünce deneyi; yansıtıcı denge; basitlik, bilimsel kesinlik ve açıklayıcı derinlik gibi önemli teori oluşturma kısıtlamalarına başvurma; kesinlik (rigor) ve açıklık; ve tabii ki, olgu-karşıtı örneklere başvurarak düzeltilmiş kavramlarımızın gerekli ve yeterli koşul analizi."* Üçüncü tanımında ise Chignell analitik teoloji tanımındaki maddelere ek olarak dördüncü madde eklemiştir: *"(4) Bu tür doktrinlerle ilgili olarak 'Ladder of Liturgical Sincerity' olmanın nasıl bir şey olduğunu daha iyi anlayın.* Andrew Chignell, "Liturgical Philosophy of Religion: An Untimely Manifesto about Sincerity, Acceptance, and Hope", *The Future of the Philosophy of Religion*, ed. Troy DuJardin vd. (Cham: Springer, 2020), 8/87.

[46] Chignell, "*'As Kant has Shown . . .' Analytic Theology and the Critical Philosophy*", 117–118.

[47] Chignell, "*'As Kant has Shown . . .' Analytic Theology and the Critical Philosophy*", 118.

> özel dinî kaynaklara -yani kutsal metinlere ilişkin vahiy, dinî toplulukta şahitlik, dinî gelenek ve bireysel veya kurumsal dinî deneyime- başvurulmasıdır."[48]

Din felsefesinin özel dinî kaynaklara gerekçelendirme için başvurmadığını göz önüne alırsak, yukarıdaki tanım açıkça analitik teolojiyi din felsefesinden ayırmaktadır. Din felsefesi, dinle ilişkili felsefi meseleler hakkında argümanları içermektedir. Fakat bu argümanlar, sadece akla dayanan temellendirme ilkesiyle oluşturulur. Chignell'in üçüncü tanımını dikkate aldığımızda ise analitik teoloji, din felsefesinden farklı olarak, vahiy, dinî deneyim gibi bilişsel yetileri aşan kanıtlara başvurmaktadır.[49]

Bu tanım, sadece analitik teolojiyi din felsefesinden ayırma imkânını vermez, aynı zamanda analitik teolojiyi diğer vahye dayalı teoloji türlerinden nasıl ayırt edebileceğimize dair ipuçlarını da barındırır. Buna göre sözü edilen tanımın *analitik* özelliği, onu diğer teoloji türlerinden farklılaştıran bir niteliktir. Bu analitik özellik, ikinci tanımda vurgulanan analitik felsefi yöntemin kullanılmasıdır. Üçüncü tanımda öne çıkan diğer bir analitik özellik ise, lehte ve aleyhteki argümanlarda kullanılan kavramların açıklığa kavuşturulması gerekliliğidir. Bu noktada Chignell, analitik teolojinin mahiyetinin belirlenmesi için üçüncü tanımın yeterli olmadığını aynı zamanda ikinci tanımın da gerekli olduğunu belirtir. Üstelik ikinci tanımın, kavramsal analiz gibi analitik felsefenin köklü yöntemini içerdiği düşünüldüğünde birinci tanım da bu yapı için gerekli olacaktır.[50] Chignell'in bu üç tanımı, esasında analitik teolojinin tarihsel gelişimini göstermesini bakımından önemli bir çerçeve sunmaktadır. Kavramsal analize vurgu yapan ilk tanım analitik teolojinin ilk sürecini belirtmektedir. Kavramsal analizin teolojik öneme sahip kavramlara özellikle Tanrı kavramına uygulanması, analitik teolojik yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan süreci tanımlamaktadır. İkinci tanım ise analitik teolojinin biçimsel tanımıyla benzerlik göstermektedir. Zira burada analitik felsefe metodolojik bir katkı sağlar. Ayrıca ikinci tanım, analitik teolojinin gelişimi içerisindeki ikinci aşamaya karşılık gelir. Chignell'in üçüncü tanımı ise analitik teolojiyi Hıristiyan teolojisine has bir hareket olarak görmekle birlikte delil kaynağı olarak dinî kaynaklara -vahiy, dinî gelenek vs.- başvurmayı ifade etmesi açısından diğer tanımlardan farklılaşmaktadır. Dinî kaynakların problemlerin çözümünde referans

---

[48] Chignell, "*'As Kant has Shown . . .' Analytic Theology and the Critical Philosophy*", 118.
[49] Chignell, "*'As Kant has Shown . . .' Analytic Theology and the Critical Philosophy*", 119.
[50] Chignell, "*'As Kant has Shown . . .' Analytic Theology and the Critical Philosophy*", 119.

alınması, analitik teolojik yaklaşımın ayırt edici özelliklerinden birisidir. Bu hususa vurgu, diğer analitik teoloji tanımlarında görülmemektedir.

1.1.5. Analitik Din Felsefesinde Yeni Paradigma: Analitik Teoloji

Analitik teolojinin mahiyetini ortaya koyan bir tanım yapmanın zorluğu aşikâr olmakla birlikte, bugüne dek yapılan analitik teolojik çalışmaları ihtiva eden ve analitik teolojiyi felsefi teolojiden farklılaştıran bir tanım yapılması gereklidir. Vardığımız nokta itibariyle bugün analitik teolojiyi şu şekilde tanımlamaktayız: *Analitik teoloji, 21.yüzyılda analitik felsefenin yöntemlerini -dilsel analizleri (özellikle dil felsefesi paradigmaları)- ve vahyi yahut kutsal metinleri kanıt kaynağı olarak kullanarak felsefi ve teolojik problemleri ele alan yeni bir din felsefesi paradigmasıdır.* Bu tanıma göre analitik teoloji ne sistematik teolojinin bir dalı ne de yeni bir alandır. Analitik teoloji, analitik din felsefesi disiplini içerisinde geliştirilmiş özgün bir yaklaşımı ifade etmektedir. Zira analitik teolojik çalışmalara, her ne kadar teologlardan ilgi olsa da, bu alanda öncü çalışmalar din felsefesi alanında çalışan akademisyenlere aittir. Nitekim Kevin Timpe de analitik teolojinin din felsefesinde yeni bir paradigma olduğu yönündeki iddiamızı destekleyecek mahiyette analitik teolojiyi, analitik din felsefesinden ayrı bir şey değil, onun bir parçası olarak ele almaktadır.[51]

Bu tanıma göre analitik teolojinin iki boyutu vardır. Birinci boyut, literatürdeki yerleşik anlamıyla analitik yöntemle dinî ve teolojik problemleri analiz etmeyi kapsamaktadır. Burada analitik yöntem, -özellikle dilin mahiyetine yönelik teoriler- kutsal metinleri anlamada ve dolayısıyla teolojik ve felsefi problemleri çözmede işlevsel bir araç konumundadır. Analitik teolojinin bu boyutunun en tipik örneği, Searle ve Austin'in geliştirdikleri söz edimleri (*speech acts*) teorisi ışığında kutsal metinleri anlamaya ve analiz etmeye dayanan çalışmalardır.[52] Bu çalışmalar analitik teolojik yaklaşımın erken

---

[51] Kevin Timpe, "On Analytic Theology", *Scientia et Fides* 3/2 (2015), 13.

[52] Hıristiyan Kutsal Kitabına ilişkin çalışmalar için bk. David J. Calvert, *Liturgical Speech Acts: How to Do Things with Words in Worship* (North Carolina: Southeastern Baptist Theological Seminary, Doktora Tezi, 2018); Jacob Allen McMillian, *Speech Act Theory and the Theological Convictions of Preaching* (Saint Joseph, Missouri: The Southern Baptist Theological Seminary, Doktora Tezi, 2021); Ivan C. Yu, *How to Create Things with Words: Identifying the Performative Speech Acts of God's Spoken Words in the Genesis 1 Creation Account* (Lynchburg, USA: Liberty University, School of Divinity, Doktora Tezi, 2024). Yahudilik üzerine çalışmalar için bk. Ling Siew Lim, *The Spirit of YHWH and the Restoration in Ezekiel* (Australia: Alphacrucis University College, Doktora tezi,

dönemlerinde şekillenen ve alana öncülük yapan önemli örneklerdir. Ayrıca bu boyut, analitik teolojinin ilk zamanlarına tekabül etmektedir. Tanımın ikinci boyutu ise, ateistik yahut teolojik problemlerin analitik yöntemle analizinde -kavramsal analiz vs.- kanıt kaynağı olarak vahiy ve kutsal metinlerin kullanımıdır. Bu yaklaşımın en belirgin yansımaları, özellikle çağdaş felsefede ilahi gizlilik problemine yönelik teolojik yanıt ve eleştirilerde görülmektedir.

Bu tanımı diğer analitik teoloji tanımlarından farklılaştıran husus, söz konusu yaklaşımın belirli bir zamana tabi kılınmasıdır. Bu doğrultuda analitik teoloji, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan bir yaklaşımdır. Bu husus, analitik teolojiyi felsefe tarihinde özellikle Orta Çağ felsefesinden ayrıştırmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere analitik teoloji ve skolastik felsefe, amaçları noktasında ayrışmaktadır. Skolastik felsefe teolojik önermelerin doğruluğunu felsefi ispatlama amacı taşırken, analitik teoloji bu önermelerin anlamını açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir.

1.2. Analitik Teolojinin Ortaya Çıkış Süreci

Analitik teolojik paradigmayı ortaya koyma noktasında belirli bir metodolojiye sahip anti-metafizik, anti-teolojik olarak bilinen analitik felsefe geleneğinin teolojik problemlere yönelmesinin hikâyesi önemlidir. Analitik teolojiyi hazırlayan şartlar nelerdir? Analitik felsefe geleneği neden teolojik problemlere yöneldi? Bu sorular cevaplanması gereken sorulardır. Analitik felsefenin başlangıcından günümüze kadar analitik gelenekte oluşan paradigma değişimlerinin temelde üç döneme ayrılabileceği kanaatindeyiz. Bunlardan ilki, analitik felsefeyi anti-metafizik olarak tanınmasını sağlayan mantıksal pozitivizm ve bu paradigmanın çöküşüdür. İkinci dönemin temel özelliği ise analitik din felsefesinin zirvede olduğu teistik inancın rasyonalitesinin tartışıldığı dönemdir. Bu dönemde analitikçi filozofların temel ilgisi teizme yöneliktir. İlk iki dönemi analitik teolojinin ortaya çıkışını hazırlayan süreçler olarak görmek mümkündür. Üçüncü dönem ise *teolojik dönemeç* olarak adlandırılan kırılmanın ortaya çıkış sürecidir. Bu dönem analitik teolojik tartışmaların yoğun olduğu bir dönemdir.

2024).Kur'an'ı Kerim üzerine çalışmalar için bk. Abdulhan Ünlüsoy, *John Searle'ün Sözedimleri Kuramının Din Felsefesine Olan Paradigmasal Etkileri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Hasan Er, *Dinî Sözcelerin Edimselliği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019).

Analitik teolojik paradigmanın din felsefesinde yaygınlaşmasından sonra analitik teolojiye yönelik itirazların ortaya çıktığı süreci ise olgunluk dönemi olarak kabul edebiliriz. Bu süreci yani analitik din felsefesi ve analitik teolojinin gelişim hikâyesini bizzat felsefe içindeki bir gelişim olarak da okumak mümkündür.

İlk Dönem: Mantıksal Pozitivizm ve Çöküşü. Analitik bir hareket olarak analitik teolojinin ortaya çıkmasına zeminini hazırlayan şey, doğrulanabilirlik ilkesinin[53] dolayısıyla mantıkçı pozitivizmin çöküşü ve anlamı belirleyen ilke olarak doğrulanabilirliğin analitik felsefi gelenekte etkisini kaybetmesidir. Hem analitik felsefeye hem de analitik teolojiye yönelik itirazların bir kısmı analitik felsefe geleneğinin mantıkçı pozitivizmle ilişkili görülmesinden kaynaklanmaktadır. Tarihsel olarak baktığımızda "analitik felsefe" olarak bilinen geleneğin ana kollardan birinin, gerçekten de Viyana Çevresi'nin katı doğrulanabilirlik ilkesi ve metafiziğin elenmesiyle karakterize olan mantıksal pozitivizm olduğu açıktır.

Her ne kadar metafizik için mantıkçı paradigma bir engel olsa da pozitivist anlam kriterinden önce felsefi teoloji ve din felsefesi için zorlayıcı başka bir engel daha olduğu söylenebilir. Bu, John Locke'den itibaren klasik modern felsefedeki düşünülebilir ve savunulabilir olanın sınırlarını belirleyen düşüncedir. Kant'ın numen ve fenomen ayrımıyla kavramların kökeninin belirlenmesi, düşünülebilir olanın sınırını belirler. Böylece, Kant'ın kavramların kökenine ilişkin görüşleri, felsefi teolojinin düşünce ve yargı koşullarını karşılayıp karşılayamayacağı; dolayısıyla bunun mümkün olup olmadığı konusunda temel olduğu söylenebilir. Bu düşüncenin mantıkçı pozitivist paradigmaya zemin hazırladığını söylemek mümkündür. 20. yüzyılda ise mantıksal pozitivizm, doğrulanabilirlik ilkesiyle birlikte hakkında konuşulabilecek olanın sınırlarını tekrar belirler.[54]

---

[53] "Bir önerme, yalnızca deneyimle doğrulanabiliyor yahut yanlışlanabiliyorsa anlamlıdır." önermesine dayanarak geliştirilmiş anlam kriteri. bk. A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 13.

[54] Nicholas Wolterstorff, "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 157.

20. yüzyılın ilk yarısı Richard Rorty'nin lengüistik dönemeç[55] adını verdiği, felsefede kavramsal ve dilsel analizlerin revaçta olduğu bir süreçtir. Bu süreçteki ilk paradigma olan mantıkçı pozitivizm, Viyana Çevresi filozoflarının manifestosuyla başlatılabilir. Bu manifesto, "binlerce yıllık metafizik ve teolojik yıkıntıları temizleme" amacına sahiptir. Bununla birlikte mantıkçı pozitivizmin Ayer'in *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eseriyle zirveye çıktığını söyleyebiliriz. Mantıksal pozitivizmin biri diğerinin sebebi olan iki temel özelliği vardır: Mantıksal ve dilsel analiz olarak felsefenin kavramsallaştırılması ve bunun neticesi olarak metafiziğin anlamsız addedilip reddedilmesi.[56] Mantıksal pozitivizmin analitik gelenekte egemen olduğu süreç, felsefi teolojiyi ve din felsefesini olumsuz etkilemiştir. Din felsefecileri bu süreçte yani Tanrı hakkında konuşmanın anlamsız addedildiği bir zamanda disiplinlerini savunmaya çalıştılar. Neyse ki analitik felsefe tarihindeki dilbilimsel analizler, doğrulanabilirlik ilkesi ve ardından gelen metafizik, etik ve din hakkındaki radikal şüphe, geçiciydi.[57] Tıpkı her zirvenin, çöküşün habercisi olması gibi mantıksal pozitivizm o günlerde zirvede gibi görünse de, aslında doğrulanabilirlik ilkesi sonuna yakındı.[58]

Mantıkçı pozitivizmin çöküşünü hazırlayan ve doğrulanabilirlik ilkesine dair temel eleştirinin, ilkenin kendini doğrulayamaması yani kendi kendini çürütme (*self-refutation*) problemi olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu ilke, ortaya koyduğu anlam kriterine göre anlamsızdır; yani doğrulanabilirlik ilkesinin kendisi, deneyimsel olarak doğrulanamaz. Bununla birlikte ilkenin dayandığı ampirik doğrulama hakkında tatmin edici bir açıklamanın olmayışı ve doğrulanabilirlik ilkesinin, yaygın bilimsel ifadelere de yöneltilecek kadar katı olması ve böylece bilimin kendisini imkânsız hâle getirmesi de ilkenin önemi kaybetmesinde etkili eleştirilerdir.[59]

---

[55] Richard Rorty, *The Linguistic Turn*, *Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

[56] William T. Blackstone, "Mantıkçı Pozitivizm ve Din", çev. Celal Büyük – Tuncay İmamoğlu, *Tabula Rasa- Felsefe&Teoloji* 3/1 (2003), 136.

[57] Hud Hudson, *The Fall and Hypertime* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 5.

[58] Timpe, "*On Analytic Theology*", 10; Wolterstorff, "*How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*", 156.

[59] Carl G. Hempel, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie* 4/11 (1950).

Doğrulanabilirlik ilkesinin terk edilmesini sağlayan diğer etmen ise analitik felsefede dil felsefesine olan ilginin yükselişidir. Dil felsefesinde mantıkçı paradigma terk edilmiş, gündelik dil felsefesi paradigması hâkim olmuştur. Hâkim dil felsefesi paradigmasına göre dilin mantıksal ve biçimsel analizine dayalı mantıkçı pozitivist yaklaşım hatalıdır. Mantıkçı paradigma dilin işlevini kavrayamamış, doğrulanamayan önermeleri anlamsız addetmekte yanılmıştır. Bir önermenin anlamlı olup olmaması, sadece ampirik doğrulamaya dayanmamalıdır. Gündelik dil felsefesi paradigmasına göre sadece deneyime dayalı ifadeler değil, aynı zamanda buyurucu (*imperative*), sorgulayıcı (*interrogative*), ve edimsel (*performative*) ifadeler de anlamlıdır.[60] Dil felsefesindeki bu paradigmasal değişim, doğrulanabilirlik ilkesinin anlam ölçütü olarak önemini yitirmesine sebep olmuştur. Bilim felsefesinde de etkili olması hasebiyle doğrulanabilirlik ilkesine karşı olarak Popper, bir kuramın bilimsel olma ölçütünü onun yanlışlanabilmesine ve sınanabilmesine bağlayarak yanlışlanabilirlik ilkesini ortaya koymuştur.[61] Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi ve Thomas Kuhn'un bilimsel paradigmaların devrimsel yapısıyla[62] ilgili görüşleri bilim felsefesinde önemli bir kırılma meydana getirerek, mantıkçı pozitivizmin felsefi meşruiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivist paradigmanın çöküşü, felsefi teolojinin ve din felsefesinin gelişmesinin önündeki büyük bir engelin ortadan kalktığı anlamına gelmektedir. Mantıksal pozitivizmin çöküşünün en temel sonucu, analitikçi filozofların anlam kriteri ve hakkında konuşulabileceklerin sınırları meselesine dair ilgilerini kaybetmesidir.[63]

İkinci Dönem: Analitik Din Felsefesinin Yükselişi ve Teistik İnancın Rasyonalitesinin Tartışılması. Mantıksal pozitivizmin dinî ve metafizik önermelerin bilişsel içeriğine karşı olumsuz bakışı ve bu paradigmanın çöküşünden sonra analitik gelenek ikinci bir sıçrama gerçekleştirmiş ve bu sıçrama birçok yeni araştırmanın ortaya çıkmasını da

---

60 Zeki Özcan, *Dil Felsefesi II*, *Gündelik Dil Paradigması* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2016), 31.

61 Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka – İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003).

62 bk. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982).

63 Wolterstorff, "*How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*", 157.

mümkün kılmıştır.[64] Bu çerçevede özellikle İngiltere ve Amerika'daki filozoflardan oluşan bir çevre, 1950'lerde ve 1960'larda din felsefesini canlandırmıştır.[65] Bu durumu Smith şöyle dile getirir: "*Tanrı, akademide 'ölü' değildir; 1960'ların sonunda hayata döndü ve son akademik kalesi olan felsefe bölümlerinde yaşıyor*."[66] Metafiziğe dönüş olarak da nitelendirebileceğimiz bu dönemde inancın epistemolojik konumuyla ilgili radikal bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönüşümün iki karakteristik çizgisi vardır. İlki, bilim felsefesindeki gelişmelere paralel olarak yanlışlanabilirlik ilkesinin din diline uygulanmasıyla başlayan ve dinî ve metafizik önermelere dair paradigma değişimidir. İkincisi ise reformist epistemoloji (*reformed epistemology*) geleneğinin inşa sürecidir.

Epistemolojide bilginin dayanağı olarak doğrulanabilirlik ilkesinin terk edilmesiyle birlikte teistik inançların akla uygunluğu sorgulanmaya başladı. Antony Flew, bilim felsefesinde doğrulanabilirlik ilkesine karşı olarak ortaya konulan yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uygulamış, teistik inançların temellendirilmesi hususunda paradigma değişimine yol açmıştır. Aslında doğrulanabilirlik kriterinin din felsefesine etkisini ve söz konusu ilkenin çöküşünün dinî yahut metafizik önermelere olumlu yansımasını Flew'in hayatı açıkça göstermektedir. Doğrulanabilirlik ilkesinin kabul gördüğü süreçte Flew, dinî ve metafizik önermeleri anlamsız addeden bir ateistken hayatının son dönemlerinde -doğrulanabilirlik ilkesinin çöktüğü süreç- Tanrı'nın var olduğunu kabul ederek teist olmuştur. Onun teizm tarafına geçişinde bilimsel gelişmelerin etkili olduğunu söylemek mümkündür.[67]

Flew'in yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uygulamasıyla birlikte din felsefesinde dinî önermelerin anlamı tartışması derinleşir ve farklı görüşler ortaya çıkar. Bu çerçevede R. M. Hare *blik (küçük inançlar)* teorisini geliştirir. Hare'ye göre dinî inançlar *blik*i ifade

---

64 Christian Delacampagne, *20.Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 133.

65 Abraham, "*Systematic Theology as Analytic Theology*", 59.

66 Quentin Smith, "The Metaphilosophy of Naturalism", *Philo* 4/2 (2001).

67 Yanlışlanabilirlik ilkesinin din diline uygulanması için bk. Anthony Flew, "Theology and Falsification", 8. Basım, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew (London: SCM Press, 1972), 96–99; Ergin Ögcem, "Antony Flew'ün Tanrı'yı İnkârı ve Gerekçeleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 139–164; Ergin Ögcem, "Antony Flew'de Tanrı'ya Dair Paradigma Değişikliği", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 229; Flew'in ateizmden teizme geçişi için bk. Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, *Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011).

eder. Blik ise kişinin doğrulanamayan ve yanlışlanamayan deneyimidir. Hare'ye göre bu şekilde kabul edilen dinî inançlara karşı delil getirilemez. Dolayısıyla onları doğru ya da yanlış önermeler olarak ele alamayız.[68] Hare, bu teorisiyle teolojik önermelerin bilimsel verilere dayanmak zorunda olmadığını göstermeye çalışır. Bunun neticesinde inançlar 'temel inançlar' olarak görülür. Özellikle Wittgenstein'in ikinci dönem dil paradigmasının etkisiyle inanç, bir dil oyunu olarak ele alınıp, bireyin hayat formuyla uyumlu olduğu sürece, rasyonel kabul edilmiştir.

Flew'in yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uygulamasıyla başlayan tartışma, Basill Mitchell'in eleştirileri ile devam etmiştir. Mitchell, dinî ve teolojik önermelerin bir iddia olması hasebiyle Flew ile hemfikirken, Hare'nin blik teorisini, söz konusu önermeleri iddia olarak görmemesi sebebiyle eleştirir. Ancak Mitchell'e göre dinî iddialar, Tanrı'ya bağlılığı ifade ettiğinden doğrudan yanlışlanabilir iddialar değildir.[69] Flew, Hare ve Mitchell arasındaki teolojik önermelerin rasyonelliği hakkındaki bu tartışma, teolojik ve bilimsel söylem arasındaki temel bir farkı ortaya koymaktadır. Teolojik söylem, temelde açıklama ile ilgili değildir; daha ziyada belirli bir "hayat formu" vermekle ilgilidir. Diğer bir deyişle, dilin açıklama ve betimleme dışında başka fonksiyonları da vardır, inanca dair önermeler bu kategoride ele alınmalıdır. Din dilinin temel fonksiyonu, özellikle Tanrı birçok açıdan anlaşılmaz olsa bile bir kimsenin Tanrı'ya olan güvenini/inancı hakkındaki bağlılığını ifade etmektir.[70]

Analitik teolojiyi hazırlayan süreçte bu tartışma aslında analitik din felsefesinin canlanması açısından önemlidir. Nitekim ilerleyen süreçte analitik din filozoflarının metafizik ve teolojik önermeler için epistemik temel arayışları devam etmiş ve reformist epistemolojinin inşasını hazırlayan süreç başlamıştır. Bu süreçte meta-epistemolojik bir

---

[68] Richard Hare, "Theology and Falcification", 8. Basım, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew (London: SCM Press, 1972), 99-103. Hick, Hare'nin blik teorisindeki temel zorluğun,- Flew'e cevap vermesi açısından- aslından ona bir cevap vermemesi olduğunu söyler. Hare dini önermelerin doğru ve yanlış olduğu yönündeki geleneksel görüşü savunulamaz olduğu için terk etmektedir. Dini inançların inananda değişiklik meydana getirmesi -kişinin duygularını, konuşmasını vs. etkilemesi- hususunda herkes hemfikirdir. Ancak Hick'e göre dinle ilgili temel merak konusu kişinin inandığı şeyle evrenin işleyişi arasındaki uyum ya da doğruluktur. Hare'nin terminolojisiyle konuşursak doğru ve yanlış blik arasında bir ayrım yapmalıyız. John Hick, *Philosophy of Religion* (USA: Prentice-Hall, 1983), 98.

[69] Anthony Flew – Basil Mitchell, "Yanlışlama Münazarası", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael L. Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 526–527.

[70] Georg Gasser, "Toward Analytic Theology: An Itinerary", *Scientia et Fides* 3/2 (2015), 30.

çalışmayla yapısal olarak farklı epistemik teoriler ele alınmıştır. Böylece klasik temelciliğe[71] alternatif epistemolojik teoriler gelişmiş, teistik inançların rasyonel - apriori yahut aposteriori- dayanağı olmasını gerektiğini içeren klasik temelciliğin savunulamaz olduğu ortaya çıkmıştır.[72] Analitik din felsefesinin önde gelen temsilcilerinden Alvin Plantinga, William Alston ve Richard Swinburne, analitik gelenekte teistik bir dönüşüm geliştirerek özellikle Anglo-sakson dünyada teistik inancın rasyonelliğine dair ciddi çalışmalar yapmışlardır.[73] Özellikle Plantinga, *God and Other Minds*[74] isimli kitabının yayımlanmasıyla birlikte temellendirilmemiş bir inancın neden rasyonel olamayacağı tartışması gündeme getirerek klasik temelciliği eleştirmiştir. Plantinga, Tanrı inancının, dış dünyanın varlığı ve diğer zihinlerin varlığına dair inançlar gibi delil gerektirmeyen temel bir inanç olduğunu göstermeye çalışarak reformist epistemoloji olarak bilinen sürecin başlatıcısı olur. Buna göre basit algılar ve kendiliğinden açık olma, uygun temel inançlar için zorunlu değildir. Ayrıca Tanrı inancı da uygun bir temel inançtır.[75] Plantinga'nın bu kitabı, kavramsal kesinlik, tartışmanın titizliği, teknik bilgi ve özgün bir dünya görüşünün derinlemesine savunması gibi analitik felsefe geleneğindeki temel nitelikleri de karşılamaktadır. Bununla birlikte Plantinga'nın *The Nature of Necessity*[76] isimli kitabı teist bir düşünürün Carnap ve Russell gibi en iyi şekilde analitik felsefi metodolojiyi uygulayarak yazdığını göstermesi bakımından önemlidir.[77]

---

71 Temelcilik (*foundationalism*), genel olarak bilginin başka bir temellendirmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını savunan felsefi görüştür. Temelcilik, tüm inançların ve bilgilerin dayandığı temel bir ilke ve bu ilkenin kesinliğine dayanan bilgi teorisidir. Tüm bilgilerimizin dayanağı olan uygun temel inançlar (*properly basic belief*), bir kimsenin dolayımsız tecrübesini, basit algısal inançları ve mantık ve matematikteki kendiliğinden açık doğruları içermektedir. Epistemoloji tarihinde en eski gerekçelendirme teorisi olan temelciliğin katı ve ılımlı olmak üzere iki ayrı versiyonu vardır. Klasik temelciliği, antik felsefede Platon, Aristoteles; modern dönemde Descartes, Leibniz, Fredrick Chisholm gibi düşünürlerin epistemolojisinde görebiliriz. Nebi Mehdiyev, "Temelcilik", 2. Basım, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, ed. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 131–134; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2005), 1506.

72 Gasser, "*Toward Analytic Theology: An Itinerary*", 39; Wolterstorff, "*How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*", 159.

73 Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 11.

74 Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, *A study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca N.Y.: Cornell Univ. Press, 1990).

75 Alvin Plantinga, "Doğal Teolojiye Yönelik Reformcu İtiraz", çev. Nebi Mehdiyev, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael L. Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 341.

76 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 2010).

77 Smith, "*The Metaphilosophy of Naturalism*", 196.

Analitik din felsefesinin yükselişiyle birlikte filozoflar, Tanrı'nın kötülükle ilişkisi, Tanrı'nın her şeye kadir olmasının doğası, Tanrı'nın insanların ne yapacağını bilip bilmediği, Tanrı'nın ebedi, anlaşılmaz, basit olup olmadığı vb. gibi konularda yoğun ve kapsamlı tartışmalar yapmıştır. Analitik teolojinin ortaya çıkması için dinî ve teolojik önermeleri anlamsız sayan mantıkçı paradigmanın çökmesi ve inancın rasyonel temellendirilmesi önemli gelişmelerdir. Ancak bu iki gelişme tek başına analitik teolojik hareket için yeterli değildir. Bu nedenler dışında analitikçi filozofların neden teolojik problemlere yöneldiği de önemli bir husustur.

Üçüncü Dönem: Analitik Din Felsefesinde Teolojik Dönemeç. Analitik gelenekte teolojik dönemeci hazırlayan unsurlardan biri filozofların temel ilgilerini metafiziğe yönlendirmesidir. Swinburne, bunu şu sözleriyle dile getirir:

> "Ancak amaç, artık metafiziktir: Dünyanın nihai bileşenlerinin ne olduğu ve bunların nasıl etkileşimde bulunduklarına dair doğru bir açıklama yapmak. 'Analitik', bu tür felsefe için atalarından miras kalan yalnızca bir unvandır."[78]

Burada Swinburne'ün dikkat çektiği en önemli nokta, analitik felsefenin metafizik karşıtlığının geçmişte kalmasıdır. Böylece metafizik, bir kez daha Anglo-Amerikan geleneğindeki filozofların temel kaygısı haline gelmiştir.[79] Metafiziğin analitik gelenekte yeniden canlanmasıyla birlikte din felsefesi kürsülerinde daha fazla inançlı akademisyen yer almıştır. Ayrıca metafiziğin tazeliğinden ve cesaretinden etkilenen diğer filozoflar, zeki eleştirmenler olarak mücadeleye katıldılar. Din felsefecilerindeki bu değişim, felsefi teolojiye ve oradan da analitik teolojiye varan olağanüstü bir din felsefesi rönesansını gerçekleştirdi.[80]

21. yüzyılın ilk on yılında analitik din felsefesinde hem metodolojik hem de amaçsal bir değişimi ihtiva eden teolojik bir kırılma gerçekleşti. Özellikle Kuzey Amerika'daki analitik din filozoflarının akademik ilgilerini teolojik problemlere yöneltmesiyle

---

[78] Richard Swinburne, "The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion", *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, ed. Harriet A. Harris – Christopher J. Insole (Aldershot Hants England, Burlington VT: Ashgate, 2005), 35.

[79] Oliver D. Crisp, "On Analytic Theology", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 37.

[80] Abraham, "*Systematic Theology as Analytic Theology*", 59.

teolojik dönemeç olarak adlandırdığımız bu süreç başlamıştır. Yanlışlanabilirlik ilkesinin din diline uygulanmasıyla başlayan tartışmalar ve Plantinga'nın klasik temelcilik eleştirisi, Tanrı'nın varlığına dair argümanların gerekliliğini ortadan kaldırmıştı. Bu gelişme ve epistemolojide meydana gelen değişiklikler güncel felsefe çalışmalarında teolojik problemlerin ele alınması için yeni bir fırsat yaratmıştır. Teolojik dönemeç, analitik felsefe geleneği içinde gerçekleşmiştir; şimdiye kadar kıta geleneği içinde gelişen bir muadili olmadığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Kıta felsefesinin belirli yerlerinde bir "dine dönüş"[81] gerçekleşse de gerçek anlamda felsefi teoloji kıta felsefesi geleneğinde ortaya çıkmadı.[82] Analitik din felsefesindeki bu dönüşümü William Abraham şöyle ifade etmektedir:

> "Felsefe ve teoloji arasındaki ilişki açısından ilginç bir dönemden geçiyoruz. Kırk yıl önce, teologlar inançlarını yitirdikleri için teolojiyi terk edip felsefeye yönelmişlerdi. Şimdi ise felsefeciler, inançlarının yoğunluğu nedeniyle teolojiye yöneliyorlar. 1960'larda teolojiden uzaklaşmış ilahiyatçılar felsefeci oldular; şimdi ise teolojiden uzaklaşmış felsefeciler ilahiyatçı oluyorlar. Ne büyük bir dönüş! Ne büyük bir devrim!"[83]

Abraham burada, 20. yüzyıl felsefesindeki anti-metafizik ve anti-teolojik yaklaşımların o zamanın teologlarını etkilediğine dikkat çekerek akademide sekülerleşmenin olduğunu vurgular. Ancak günümüzde sular tersine akmakta; felsefeciler teolojiye ve teolojik

---

[81] Burada felsefedeki iki ana gelenekte – analitik ve kıta- yaşanan dönüşümün aynı mahiyette olmadığına dikkat çekmek gerekir. Kıta felsefesinde dine dönüş olarak nitelendirilen kırılmada, dinin medya, kapitalizm ve politikayla iç içe geçerek tamamen yeni bir fenomen olarak sahneye çıkması söz konusudur. Ayrıca kıta felsefesinde dinin felsefi tartışmalardaki konumu hem bir dayanak hem de dinle radikal bir mesafeyi içermektedir. Dolayısıyla kıta felsefesi geleneğinde dinin hem referans alınan hem de eleştirilen bir alan olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca Kıta felsefesinde dine dönüş, felsefi teoloji olarak ele alınamaz. Bunun nedeninin kıta filozoflarının, analitikçi filozofların aksine hala modern felsefenin geleneksel sorularıyla -düşüncenin ve yargının sınırları- ilgilenmeleri olduğu söylenebilir. Recep Alpyağıl, *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkanı ve Din Felsefesi*, *Paul Ricour Örneği Üzerinden Bir Soruşturma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 76–82; Wolterstorff, "*How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*", 157.; Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (London: Johns Hopkins University Press, 1999), 24-25. Kıta felsefesi geleneğinde dine dönüş olarak nitelendirilebilecek çalışmalar için bk. Jean-Luc Marion vd., *God without Being*, *Hors-texte* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2012); Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2016).

[82] Wolterstorff, "*How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*", 155.

[83] Abraham, "*Turning Philosophical Water into Theological Wine*", 1.

problemlere yönelmektedir. Analitik din felsefesi alanında çalışan akademisyenler, teslis, enkarnasyon, kefaret, aslî günah ve benzerleri gibi belirli Hıristiyan doktrinlerinin kavramsal sorunlarını ele alarak, çalışmalarını teolojinin alanına kaydırmaktadır. Böylece analitik teolojinin analitik din felsefesi içinde doğal bir gelişme olarak ortaya çıkışına tanık olunmaktadır.[84] Ancak burada ifade etmek gerekir ki, her ne kadar analitik teolojik hareket başlangıcı itibariyle Hıristiyan doktrinlerine yönelse de, diğer dinlerin problemlerini merkeze alan analitik teolojik çalışmalar da yapılmaktadır.

Analitik teolojik hareketin başlatıcısı olarak Alvin Plantinga ve Richard Swinburne'ü zikretmek yanlış olmayacaktır.[85] Nitekim Plantinga, *Hıristiyan Filozoflara Tavsiyeler* adlı makalesinde teolojik problemlere yönelmenin gerekliliğine dair şöyle söyler:

> "Bu konuşmada amacım Hıristiyan olan felsefecilere bazı tavsiyeler vermektir. Benim tavsiyem özel olarak Hıristiyan felsefecilere yöneltilmiş olsa da Tanrı'ya inanan bütün Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman felsefecilere uygundur. […] Hıristiyan felsefeciler, Hıristiyan topluluğunun felsefecileridir; Hıristiyan felsefeciler olarak Hıristiyan topluluğuna hizmet etmek, görevlerinin bir parçasıdır. Oysa Hıristiyan topluluğunun kendi meseleleri, kendi ilgileri, soruşturma için kendi konuları, kendi gündemi ve kendi araştırma programı vardır. Hıristiyan felsefeciler, çekici ve parıldıyor olabilmelerine karşın, ilhamını sadece Princeton, Berkeley ve Harvard'da neler olup bittiğinden almamalıdır. Çünkü belki de bu meseleler ve konular biricik değildir. […] Hıristiyan topluluğunun çalışması gerekli olan başka felsefi konular vardır ve Hıristiyan topluluğunun başka konuları felsefi olarak çalışması gereklidir. […] Eğer Hıristiyan felsefeciler en iyi çabalarını gayri-Hıristiyan felsefe dünyasında revaçta olan konulara tahsis ederlerse, onlar, Hıristiyan felsefeciler olarak görevlerinin çok önemli ve merkezi bir öğesini ihmal etmiş olacaklardır."[86]

Plantinga'nın bu makalesi inançlı filozofların neden teolojik problemlere yönelmeleri gerektiğini göstermesi ve analitik din felsefesinde teolojik kırılmayı meşrulaştırması

---

[84] Abraham, "*Turning Philosophical Water into Theological Wine*", 3.

[85] Thomas McCall, analitik teolojinin başlatıcı olarak Swinburne'ü gösterir. McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 23. Ancak kanaatimizce Plantinga da bahsi geçen makalesiyle analitik teolojiye öncülük etmiştir.

[86] Alvin Plantinga, "Teistik Felsefecilere Tavsiye", çev. Kemal Batak, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 94–95.

açısından önemlidir. Zira inançlı filozofların temel görevi, kendi dinî topluluklarına hizmet etmektir. Bu amaçla analitikçi filozof, güncel meseleleri teolojik boyutlarıyla ele almalıdır. Nitekim, analitikçi filozoflar, insan ve hakikatin doğası, bilgi kavramı, iyi ve kötünün doğası, neyin gerçek sayıldığı ve bilincin maddeyle nasıl ilişkili olduğu gibi konularda büyük bir literatür oluşturmuşlardır. Bu literatür, kapsamlı argümanlarla ve Hıristiyan kullanımına açık bir tarzda geliştirilmiştir.[87]

Analitik din felsefesindeki bu paradigma değişiminin birbiriyle bağlantılı üç aşamada gerçekleştiğini söylemek mümkündür. İlk aşama olarak özellikle dil felsefesinde gündelik dil paradigmasının din diline ve Tanrı kavramına uygulanmasını ele alabiliriz. Bu aşama analitik teolojide hâkim Tanrı tasavvurunu göstermesi bakımından da önemlidir. Dil felsefesinde gönderim problemine dair teorilerin Tanrı teriminin anlam ve gönderimine uygulanması ve Tanrı terimini nedensel gönderim teorisiyle açıklamak, ilahi varlığa gönderimde bulunan ifadelerin özel ad olarak görülmesine yol açmıştır. Nedensel gönderimin merkeze alınması esasında felsefe tarihinde filozofların Tanrı'sı ve İshak, Yakup ve İbrahim'in Tanrı'sı karşıtlığını bir kez daha gündeme getirmiştir. İkincisi ise bir anlamda analitik teolojinin özünü oluşturan bir aşamadır. Bu aşamada analitik felsefedeki teorilerin kutsal metinlerin anlaşılmasında kullanılması söz konusudur. Özellikle gündelik dil paradigmasının temelini oluşturan Searle ve Austin'in söz edimleri teorisi ışığında kutsal kitapların analizini yapan tezler ortaya çıkmıştır. Burada analitik felsefe, analitik teolojik çalışmalar için bir metodoloji sağlamaktadır. Üçüncü aşama ise dinî kaynakların -kutsal metinler, gelenek vs.- teolojik ve felsefi problemlerin çözümünde bir referans kaynağı olması durumudur. Bu aşama din felsefesindeki kırılmayı anlama noktasında önemlidir. Din felsefesinde analitik teolojik hareketten önce dinî metinler referans kaynağı olarak kullanılmamış; daha ziyade rasyonel kaynaklar tercih edilmiştir. Ayrıca analitik teolojiyle ilgilenen düşünürler, teistik inançlar için rasyonel bir zemin sağlamaya daha az ilgi göstermişlerdir. Bu anlamda analitik teoloji Orta Çağ'da yapılan felsefi teolojiden oldukça farklıdır.[88]

---

87 R. R. Reno, "Theology's Continental Captivity", *First Things* 1/162 (2006), 33.

88 Wolterstorff, "*How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*", 163.

Analitik din felsefesindeki teolojik dönemecin ortaya çıkışını anlattıktan sonra bu dönemecin mahiyetini yani analitik teolojinin ne olduğunu izah etmek gerekmektedir. Teolojik dönemeç, dinî iddiaların doğal metafizik anlamlarını açık ve tutarlı bir şekilde açıklamak ve onlara inanmada haklı olup olmadığımızı araştırmayı içermektedir. Bu çerçevede analitik teolojinin iki unsuru olduğunu söyleyebiliriz. İlki metodolojik unsur, teolojik problemleri ele almanın belirli bir analitik tarzı ile ilgilidir. Bu unsura neden diğer yöntemlerin değil de analitik yöntemin teolojik amaca daha uygun olduğuna dair gerekçeler de dâhildir. İkinci özsel unsurun ise birbiriyle ilişkili birkaç özelliği vardır: Analitik teolojinin ele aldığı meselenin teolojik bir hakikat olması ve bu hakikatinin insanlarca tespit edilip anlaşılabileceği varsayımı ve aklın araçsal kullanımıdır.[89]

Metodolojik unsur, filozofa ele alacağı problemle ilgili bir yöntem sağlar. Analitik teoloji söz konusu olunca bu yöntem, analitik felsefeyle karakterize olan açıklık, kesinlik ve önermesel formdur. Bu anlamda analitik felsefenin analitik teolojiye yöntemsel katkısını araç metaforu olarak adlandırabiliriz.[90] Metodolojik unsur, analitikçi teologlara sadece yöntemsel bir katkı sağlamaz, aynı zamanda ortak bir dil de temin eder. Bu anlamda analitik yöntem analitikçi teologların "*lingua franca*"sıdır. Bu dil onlara birbirlerinin çalışmalarını anlamalarını sağlar.[91] Neden analitik yöntemin diğer metotlara nazaran teolojik amaca daha uygun olduğunu açıklayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Analitik yöntemin açıklık ve kesinlik gibi unsurları teolojik argümanların ve kavramların anlamını ve tutarlılığını değerlendirmeye olanak sağlar. Bununla birlikte analitik felsefenin bilimsel gelişmelere duyarlı olması, dinî argümanların ve kavramların değerlendirilmesine katkıda bulunur.[92]

Burada analitik yöntemin Strawson'un betimleyici metafiziğine[93] benzediğini söylemek mümkündür. Analitik analizin sonuçları tamamen teolojinin emrindedir. Diğer bir

---

89 Crisp, "*On Analytic Theology*", 35.

90 McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 21; Crisp, "*On Analytic Theology*", 37–38; Wood, "*Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology*", 255.

91 Wood, "*Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology*", 262.

92 Swinburne, "*The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion*", 39.

93 Strawson *Bireyler* isimli kitabında dil felsefesine metafiziği de dahil ederek betimleyici metafizik adını verdiği teorisini ortaya koymaktadır. Bu metafiziğin amacı, dilin dünyayı anlamada kullandığımız biçimlerini aydınlatmaktır. Buna göre ontolojik sorunlar, epistemolojik sorunlar olarak ele alınabilir. Bu çerçevede betimsel metafiziğin görevi, kavramsal yapıları açıklamak, betimlemektir. Diğer bir deyişle betimsel metafizikte analiz, dil kullanımımızı yöneten kavramsal ilişkileri ortaya

ifadeyle bu yöntemde amaç, kavramları ve sorunları netleştirerek teolojik açıdan sorunların nasıl göründüğünü belirlemektir. Ayrıca analitik analizin, teolojinin geleneğe bağlılığına duyarlı olduğunu belirtmeliyiz. Ancak bu bağlılık, teolojik geleneğe eleştirel yaklaşmayı engellemez.[94] Analitik yöntemdeki açıklık prensibinin benimsenmesi, analitik teolojik yaklaşım için özellikle teolojideki gizem ve dogmatik unsur açısından önemli bir husustur. McCall, analitik teolojinin amacının teolojideki gizemi ortadan kaldırmak olmadığını, aksine amacının gizemin nerede ortaya çıktığını göstermek ve açıklığa kavuşturmak şeklinde anlaşılmasını ileri sürer.[95]

Analitik teolojinin özsel unsuruna dair ilk olarak analitik teolojinin metafiziksel realizm hakkındaki tutumunu izah etmek gereklidir. Realizm, gerçeklik hakkında doğru ve yanlış önermeler yahut inançlar olduğu ve bunların sadece veya tamamen sosyal bir gelenek meselesi olmadığı tezidir. Çoğu realist için gerçek, esasen dil ile bağlantılı bir mesele değildir. Bu nedenle, çoğu realist, dilin gelişmesinden önce de gerçeklerin var olduğunu düşünür.[96] Teolojik realizm ise teolojik iddialarımızın hedeflediği, akıldan bağımsız gerçekliğin, Tanrı'nın olduğu fikridir. Başka bir deyişle, teolojik realistler bir Tanrı olduğunu düşünür; Tanrı, hayal gücümüzün bir ürünü ya da bulutlara aktardığımız bir şey, arzuladığımız idealize edilmiş bir dini fikir değildir. Ayrıca teolojik realistler, teolojinin bu varlığa atıfta bulunduğunu iddia ederler.[97] Kavramları tanımladıktan sonra analitik teolojinin kurucularından Oliver Crisp, kendisinin metafizik realizme sıkı bağlı olduğunu söylemekle birlikte analitikçi bir teoloğun metafizik realizm yahut anti-realizm tezlerinden herhangi birine bağlı olmasını gerekli görmez. Aynı şekilde Michael Rea de bu konuda Crisp'le hemfikirdir.[98] Nitekim, analitik teolojinin literatürde baskın olarak bir metodoloji olduğunu dikkate alırsak, bu yaklaşımın metafiziksel realizm noktasında kesin bir duruşu olduğunu söylemek mümkün değildir. Ateolojik bir analitik teolojinin mümkün olması bunun en bariz göstergelerinden biridir. Ancak bu durumun

---

çıkarmaktır. Strawson, bu metafizik anlayışını Kant'a ve Wittgenstein'a dayandırmaktadır. Özcan, *Dil Felsefesi II*, 150–154.

94 Crisp, "*On Analytic Theology*", 42–43.

95 McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 19.

96 Charles Taliaferro – Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York: Continuum, 2010), 193.

97 Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*.

98 Rea, "*Introduction*", 7; Oliver D. Crisp, "Reason, Style, and Wisdom: More on Analytic Theology", *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013), 611.

sadece teorik bir zeminde olduğunu söyleyebiliriz. Zira analitik teolojik yaklaşımı benimseyen düşünürler, genellikle inançlı kimseler olup teolojik doktrinleri açıklama ve savunma konumundadırlar. Ayrıca literatürde ateolojik bir analitik çalışma henüz yapılmamıştır.

Analitik teolojinin özsel unsuruna dair ikinci mesele, aklın kullanımıyla ilgilidir. Bu konu bilhassa felsefe ve teoloji ilişkisi içerisinde anlaşılmalıdır. Bu çerçevede farklı önermeler arasındaki mantıksal bağlantıları kurmak, önermelerin mantıklı olup olmadığını veya tutarsız olup olmadığını belirlemek için aklın araçsal kullanımıyla aklın yahut akıl ve deneyimin, dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bilgileri vermesi cihetiyle aklın özsel kullanımı felsefe-teoloji ilişkisi için önemlidir. Aklın araçsal kullanımında felsefe teolojiye hizmet eden bir araç iken aklın özsel kullanımında ise teolojinin disiplin olabilmesi için akla uygun olması şartı vardır. Crisp'e göre analitik teoloji, aklın her iki kullanımıyla tamamen tutarlıdır. Aklın özsel kullanımıyla tutarlı olarak bir kimse teolojiye rasyonel bir yaklaşımı savunmak için iyi yapılandırılmış, mantıklı argümanlar kullanılabilir. Bununla birlikte, aklın araçsal kullanımı daha mütevazi görülebilir. Bu kullanım, teolojik tartışmanın gerçekleşebileceği bir argüman çerçevesi sağlar. Bu anlamda Crisp, analitikçi teoloğun teolojik problemi anlaması için inanması gerekmediğini de belirtmektedir.[99] Analitik teolojinin mahiyetine dair son olarak bu paradigmanın analitik felsefenin entelektüel kültürüyle oluştuğunu söylemek gerekir. Analitik teoloji, bu entelektüel birikimi teolojinin pratiğine dayandırmaktadır. Ancak bu durum, teolojinin analitik felsefi kültür tarafından yönetileceğine dair tehdit olarak algılanabilir.[100]

1.3. Analitik Teolojiye Yöneltilen İtirazlar

Günümüzde analitik teoloji, din felsefesi disiplini içerisinde görece yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir ve yaklaşık on beş yıllık bir geçmişe sahiptir. Dolayısıyla analitik teolojik paradigmanın hem yeni ve gelişmekte olduğunu hem de disiplin içerisindeki konumunun hâlâ tartışmalı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu yaklaşımın yöntemine ve amaçlarına yönelik itirazların ve eleştirilerin olması, bu

[99] Crisp, "*On Analytic Theology*", 41–42.
[100] Crisp vd., *The Nature and Promise of Analytic Theology*, 12.

durumun bariz bir göstergesidir. Analitik teolojiye yöneltilen eleştirilerin bir kısmı, paradigmanın yöntemine yönelik olup özellikle kıta felsefesi geleneğinden beslenen düşünürlere aittir. Bu eleştiriler analitik teolojinin analitik yöntemi üzerine yoğunlaşmaktadır. Öte yandan eleştirilerin bir diğer kısmı ise analitik teolojik yaklaşımın teolojinin mahiyetine ve amaçlarına uygun olmadığını düşünen teologlara aittir. Böylece analitik teolojinin felsefi ve teolojik çevrelerde tam yerleşmediğini söylemek yanlış olmaz.

Analitik teolojiye yöneltilen eleştiriler, birbiriyle örtüşen ve sınırları belirlenemeyen bir yapı oluştursa da bu eleştirileri temelde iki kategoride ele almak mümkündür: Yöntemsel ve epistemolojik eleştiriler, teolojik ve doktrinsel eleştiriler. Yöntemsel ve epistemolojik eleştirilere geçmeden önce kıta felsefesi geleneğinden gelen analitik yöntemin felsefenin özüne aykırı olduğu yönündeki iddiayı ele almak yerinde olacaktır. Simon Critchley, felsefenin gerçek amacının nazari bilgi (*episteme*) değil bilgelik (*sophia*) olduğunu savunur ve bilgi ile bilgelik arasındaki farkı vurgulayarak bu iki kavram arasındaki boşluğa dikkat çeker. Ona göre bu boşluk, felsefenin pratik boyutun ihmal edilmesi bakımından dikkate değerdir. Buna göre Locke ile başlayan ve analitik felsefenin temelini oluşturan felsefi süreçte felsefenin işlevi, bilgi ve bilimsel ilerlemenin önündeki engelleri kaldırmak olarak konumlandırılmıştır.[101] Bu çerçevede analitik felsefe, felsefeyi ikincil bir konumda görerek felsefenin bilgelik arayışı gibi varoluşsal amacını göz ardı etmiştir. Bu düşünce, kıta felsefesinden analitik felsefeye yönelik temel bir eleştiridir.

Ancak Rea bu eleştiriye cevaben şunları söylemektedir: Analitik geleneğin açıklayıcı yönteminin felsefeyi bilgelik yerine bilimsel metafiziğe yöneltmesi doğru olmakla birlikte, bu durumun analitikçi filozofların felsefi ilgilerini, bilgeliğin keşfine yöneltmelerine engel teşkil etmez. Ayrıca Rea, analitik felsefede benimsenen amaçların, bu geleneğe içkin her şeyi tanımlamadığını ve dolayısıyla hayatın anlamı gibi meselelere dair analitikçi filozofların çalışma yapabileceğini vurgulamaktadır.[102] Bu genel mahiyetteki eleştiriye yer vermemizin nedeni, analitik teolojinin kurucu

[101] Simon Critchley, *Kıta Felsefesi*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 21–22.
[102] Rea, "*Introduction*", 18.

isimlerinden biri olan Rea'nin yanıtının, analitik gelenekteki dönüşüme işaret etmesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmesidir. Zira söz konusu teolojik kırılma, yalnızca metafiziksel ve teolojik meseleleri değil, aynı zamanda Critchley'in göz ardı edildiğini iddia ettiği felsefenin pratik ve varoluşsal boyutlarını da kapsamaya başlamıştır.

Yöntemsel ve Epistemolojik Eleştiriler: Analitik teolojinin yöntemine dair ilk eleştiri, analitik felsefi teolojinin hermenötik açıdan kör olduğu iddiasıdır. Hermenötik, Antik Yunan'da ve Orta Çağ'da Tanrı sözlerinin yorumlanması olarak ele alınırken, Modern dönemde Dilthey ve F. Schleiermacher'in etkisiyle felsefi bir anlam kazanmış; özellikle 19. yüzyıldaki mantıkçı pozitivist yaklaşıma tepki olarak toplum ve insan bilimlerinde alternatif bir yöntem olarak öne çıkmıştır. Bu bağlamda yorumlama sanatı olan hermenötik, modern dönemde sadece kutsal metinlerin yorumlanması olarak değil, aynı zamanda dilsel anlama ilişkin bir metodoloji, varoluşçu anlama fenomenolojisi ve kültürel ve sosyolojik bağlamda anlamın açığa çıkarılmasına yönelik yaklaşımların bütünüdür.[103] Analitik felsefe geleneğinin açıklık, kesinlik ve mantıksal tutarlılık ilkeleri, her ne kadar felsefi çözümleme için kıta felsefesi geleneğinin rekabet edemeyeceği felsefi çıkarımlar sunsa da analitik yaklaşımın çokanlamlılığı dışlayan tavrı kıta filozoflarınca hermenötik körlük olarak nitelendirilmektedir.[104] Bu eleştiriye göre analitik teolojinin dilin tek anlamlı bir açıklamasına dayanması, anlamın kültürel, sosyolojik ve gelenekle ilişkisini göz ardı ederek hermenötik körlük oluşturmaktadır.[105] Hermenötik yaklaşıma göre, anlamı belirleyen ve düşünce geleneklerini şekillendiren kültürel ve sosyolojik etkenleri ele almak önemlidir. Bu nedenle, kutsal metinler, sadece kavramsal çözümlemeyle değil aynı zamanda anlamı oluşturan bağlamsal zemin çerçevesinde yorumlanmalıdır. Bu nedenle özellikle teolojik konularda "şüphe hermenötiği" metni anlamada aydınlatıcı olabilir. Bu eleştiriye göre analitik teolojik yöntemin, dilin tek anlamlı boyutunu ele alması, söz konusu yöntemin anlamı oluşturan

---

[103] Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 63–78.

[104] Sarah Coakley, "Dark Contemplation and Epistemic Transformation The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of A´ vila", *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 280.

[105] Stephen R. Holmes, *The Quest for the Trinity*, *The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2012), 32; McCall, *An İnvitation to Analytic Christian Theology*, 25.

kültürü ve geleneği göz ardı etmesi ve dolayısıyla hermenötik açıdan kör olduğu şeklinde anlaşılır.[106]

Bu eleştiriye cevaben şu noktaların vurgulanması yerinde olacaktır: Analitik teolojik yöntemin açıklık, kesinlik, mantıksal tutarlılık ve kavramsal analiz gibi ilkelere dayalı olması, bu yöntemin teolojik problemler söz konusu olunca bu ilkeleri esnetmediği ve geleneği göz ardı ettiği anlamına gelmemelidir. Aksine, bu ilkeler analitikçi teoloğun uymakla yükümlü olduğu katı kurallar olarak görülmemeli, teolojik meseleye uygun olduğunda kullanılacak bir kılavuz olarak değerlendirilmelidir. Aynı şekilde hermenötik yaklaşımın teolojik problemler için tek geçerli bir yöntem kabul edilmesi, başka epistemolojik ve metodolojik sorunlara yol açabilir. Özellikle metaforlar üzerinden geliştirilen teolojik anlatıların, metaforların bilişsel ve semantik içerikleri belirlenmeden kullanılması, teolojik sorunların çözümünü daha da belirsiz hâle getirmektedir. Buradaki esas mesele, herhangi bir yöntemi teolojik yorumlamada mutlak aracı haline getirmekle bu yöntemin sağlayabileceği katkıyı bağlama duyarlı biçimde değerlendirmek arasındaki farkta yatmaktadır. Bu çerçevede her iki yöntemin -hermenötik ve analitik- teolojik meseleleri anlamada önemli katkılar sunduğu açıktır. Bununla birlikte kanaatimizce, analitik teolojik yöntem; hem teolojik geleneğe ve kaynaklara duyarlılığı hem de kavramsal açıklığı ve rasyonel tutarlılığı sayesinde, çağdaş teolojik ve felsefi tartışmalarda öncelikli olarak değerlendirilmesi gereken bir yaklaşım sunmaktadır. Bu anlamda analitik yöntemin, hermenötik yönteme kıyasla felsefi ve teolojik meseleleri ele almada daha elverişli olduğunu söylemek mümkündür.

Son olarak, analitik teolojiye yöneltilen bu tür eleştirilerin çoğunlukla analitik felsefenin erken dönemine —özellikle de mantıkçı pozitivizmin hâkim paradigma olduğu döneme— dayandığı söylenebilir. Ancak analitik gelenek, zaman içinde geçirdiği dönüşümlerle -metafizik ve teolojik kırılmalarla- birlikte bu paradigmanın sınırlılıklarını aşmış; metafiziksel, ahlaki ve teolojik meseleleri daha geniş bir felsefi perspektifle ele alabilecek esnekliğe ulaşmıştır. Dolayısıyla, analitik teolojiye yöneltilen bu tür eleştiriler, analitik geleneğin günümüzdeki gelişmiş ve çeşitlenmiş biçimlerini göz ardı ettiğini söylemek mümkündür.

---

[106] Gasser, "*Toward Analytic Theology: An Itinerary*", 51.

Analitik teolojik yönteme dair ikinci eleştiri, kavramsal analizin sonuçlarına ilişkindir. Bitar, deneyim, gerçeklik ve nedensellik gibi alanlarda kavramsal analizin sonucunun mütekabiliyetçi bir değer ve eylem teorisine bağlı olmayı gerektirdiğini iddia eder. Ona göre özgür irade kavramına ilişkin analitik bir tanımlama -bir kişi ancak ve ancak… özgürdür gibi- kavramın içerdiği farklı değerlerin ihmaline yol açmaktadır. Bu eleştirinin merkezinde, kavramsal analiz neticesinde oluşan katı ve odaklanmış ontolojik yorumların teolojik açıdan kabul edilebilirliğinin sorgulanması vardır. Bu bağlamda Bitar, analitikçi teolog insani perspektiften uzaklaştıkça teolojik meseleleri idrak etmesinin güçleştiğini belirtir.[107] Bitar'ın analitik teolojiye yönelttiği ikinci eleştirisi, analitik yöntemin açıklık ilkesine dairdir. Buna göre analitik teolojinin ontolojik ve metafizik önermeleri ele alması ve bunu yaparken önermelerin bilişsel açıklığını öncelemesi, analitik teolojinin olgunlaşmasını sınırlayan bir unsurdur. Bitar, bu eleştirisini özellikle kötülük kavramı ve kötülük problemi üzerinden izah etmeye çalışır. Kötülük probleminin yalnızca önermeler düzeyinde mantıksal tutarsızlık çerçevesinde ele alınması, problemin deneyimsel ve pratik boyutunun göz ardı edilmesine yol açmakta ve dolayısıyla insanların yaşadığı en acı ve kötü deneyimler, analitik teolojik söylemin dışında kalmaktadır.[108]

Bitar'ın kavramsal analiz ve açıklığın, teolojinin pratik ve özsel yönlerinin göz ardı edilmesine yol açtığına dair eleştirisinin, analitik teolojinin mahiyetine dair eksik bir değerlendirmeye dayandığını söylemek yanlış olmaz. İkinci bölümde ayrıntılandırılacağı üzere analitik teolojik yaklaşım, genelde kötülük probleminin özelde ise ilahi gizlilik probleminin deneyimsel yönünü de ele almaktadır. Ayrıca analitik teoloji, ilahi gizlilik probleminin deneyimsel boyutuna ilişkin bir açıklama sunmayı amaçlamaktadır. Buna ek olarak Bitar'ın bu yaklaşımı, analitik din felsefesindeki teolojik kırılmayı dikkate almadığını göstermektedir. Zira teolojik kırılma, teolojik problemleri sadece analitik yöntemle ele almayı değil, aynı zamanda bu problemlerin deneyimsel yönünü de ele almayı kapsamaktadır.

---

[107] Ray Paul Bitar, "The Wisdom of Clarity and Coherence in Analytic Theology", *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013), 580–581.
[108] Bitar, "*The Wisdom of Clarity and Coherence in Analytic Theology*", 582–583.

Teolojik ve Doktrinsel Eleştiriler. Analitik teolojinin teolojik problemleri ele almaya uygun olmadığına dair ilk eleştiri, analitik teolojik yöntemin atomist bir karakter taşıdığı iddiasına dayanmaktadır. Bu eleştirinin temelinde analitik teolojide uygulanan analizin belirli bir sorunun küçük parçalara ayırarak incelenmesi ve dolayısıyla indirgemeci bir yaklaşım sergilediğine dair iddia yer almaktadır. Bu eleştiriyi somutlaştırmak adına, ilk yıllarda Hıristiyan teolojisine yönelen analitik teolojik hareketin, teslis doktrinini incelerken teslis inancını oluşturan baba, oğul, kutsal ruh gibi kavramları bütüncül değil, ayrı ayrı ele alması zikredilebilir. Burada ilahi kişi, öz (*substance*) gibi kavramların neyi ifade ettiği önemlidir. Bu eleştiriye göre analitik teoloji, teslisi bütüncül bir bakışla ele almak yerine parçalara ayırarak analiz etmektedir. Böylece analizin, açıklığın ve parçalara ayırmanın öncelendiği bu yöntem, bütüncül bakışı kaçırmaktadır. Zira problemin odak noktası sınırlandığında, analizde titizliği elde etmek kolaylaşır. Ayrıca analitik yöntemin atomist karakteri, bu geleneğin giderek daha az problemi merkeze alma eğilimde olduğunu göstermektedir.[109]

Analitik teolojinin bir tür atomizm olmasına ilişkin iki temel değerlendirme yapılabilir: Birincisi, belirli bir teolojik problemin analizden önce *atomik teolojik moleküllerden* oluşup oluşmadığının belirlenmesi mümkün değildir. Temelde analitik analizin amacı teolojik problemlerin küçük parçalardan oluşup oluşmadığını belirlemektir. İkincisi ise her ne kadar teolojik doktrinler doğaları itibariyle analize elverişli gözükmese de birçok mesele analitik incelemeye uygundur.[110]

Crisp, analitik teolojinin atomist/indirgeyici olduğu iddiasına analitik yöntemi savunma adına sandalye analojisini kullanır. Crisp'e göre çözümü zor olan bir problemle karşılaşıldığında, problemin daha basit parçalara ayrılarak çözülmesi genellikle tercih edilen bir yöntemdir. Somutlaştırma adına bir sandalyenin monte edilme süreci ele alınabilir. Kurulum esnasında kullanım kılavuzunun karmaşıklığı nedeniyle ortaya çıkan nesne, rahatça oturabilecek bir sandalye olmaktan çıkıp farklı bir nesneye dönüştüyse, bu durumda problemi çözmek için en iyi yöntem, sandalyeyi parçalara ayırmak ve yeniden monte etmeden önce dikkatlice tüm doğru parçaların mevcut olup olmadığını

---

[109] Eleonore Stump, *Wandering in Darkness*, *Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010), 24.
[110] Crisp, "*On Analytic Theology*", 38.

kontrol etmektir. Crips, böyle bir senaryoda hiç kimsenin sandalye montajında kullanılan yöntemi indirgemeci bulmayacağını belirtir. Ancak, "Sandalye diye bir şey yoktur. Sadece bu parçalar vardır ve bu parçalar sandalye gibi düzenlenmiştir." iddiaları bir tür indirgemecilik olarak değerlendirilebilir. Ancak Crips'e göre analitik teolojinin ikinci türdeki indirgemeci bir yaklaşımla özdeşleştirilmesi ise hatalı bir yorum olacaktır.[111]

İkinci eleştiri ise analitik teolojik yaklaşımın, teolojinin pratik boyutunu göz ardı ettiği iddiasına dayanmaktadır. Bu eleştirinin temelinde teolojinin pratik bir bilim olması yatmaktadır.[112] Buna göre teolojinin amacı, Tanrı hakkında nazari teoriler ortaya koymak değil, inanan insanların Tanrı'ya bağlılıklarını geliştirmektir. Hakiki teoloji, dua, ibadet ve ahlaki erdemlerle örülü bir yaşam sunma gayretindedir. Analitik teoloji ise ilk bakışta teolojinin bu pratik amacına hizmet etmemektedir. Dolayısıyla analitik teoloji, dindar kimseler için manevi doyum sağlamaz.[113]

Analitik teolojik yaklaşımın teolojinin pratik boyutunu ihmal ettiğine dair eleştiriye Rea, analitik teolojik hareketin manevi bir disiplin olmadığını kabul ederek yanıtlamaktadır. Ona göre teoloji ikinci dereceden teorik bir disiplindir ve bu nedenle doğrudan manevi doyumun kaynağı değildir. Dolayısıyla analitik teolojik çalışmaların geçerliliği, bu çalışmaların manevi doyumu sağlayıp sağlamadığına göre değerlendirilmemelidir. Manevi doyum, kutsal kitaplar aracılığıyla sağlanmalıdır, akademik bir disiplin ile değil.[114]

Nihayetinde analitik teolojiye yöneltilen itirazlar hakkında şunlar söylenebilir: Analitik teolojinin din felsefesi içerisinde yeni ve gelişmekte olan bir paradigma olması, onun mahiyetinin tam olarak anlaşılmamasına sebep olmuştur. Yöneltilen itirazlar bu durumu açıkça göstermektedir. Analitik teolojinin hermenötik körlük sergilediği, atomist bir karaktere sahip olduğu, kavramsal analiz ve açıklık gibi ilkelerinin teolojinin özüne uygun olmadığına dair eleştiriler, temelde analitik felsefe geleneğinin ilk

---

[111] Crisp, "*On Analytic Theology*", 40.
[112] Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self*, *An Essay 'on the Trinity'* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013), 45.
[113] William Wood, "Analytic Theology as a Way of Life", *Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 44.
[114] Rea, "*Introduction*", 18–19.

dönemlerindeki hâkim paradigmaya dayanmaktadır. Bununla birlikte analitik felsefe geleneğinin bugün geldiğimiz noktada farklı bir yöne evrildiği görülmektedir. Ancak bu durumda analitik felsefi geleneğin yöntemsel mirasının, analitik teoloji için belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Analitik teolojiyle ilgilenen düşünürler bu yöntemsel çerçeveye bağlı kalmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM
DİN FELSEFESİNDE İLAHİ GİZLİLİK

2.1. İlahi Gizlilik Problemi

İlahi gizlilik problemi (*the problem of divine hiddenness*), çağdaş felsefede Tanrı'nın gizliliğine dayanarak ileri sürülen bir grup argümanı ifade eder. İlahi gizliliğe dair argümanlar, kutsal kitaplara dayanan Tanrı tasavvuruna karşı öne sürülen ateistik delillerdir. Bu argüman ailesi, analitik din felsefesinde kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır. Bu argümanları incelemeden önce Tanrı'ya ait bir nitelik olarak görülen ilahi gizlilik kavramını ele almak yerinde olacaktır. İlahi gizlilik kavramı en temelde Tanrı'nın gizliliğine, sessizliğine ve deneyimsel yokluğuna işaret eder.[115] Ayrıca bu terim, Tanrı'nın varlığına dair mevcut kanıtların görece azlığı ve belirsizliği, acılı yahut sıkıntılı zamanlarda Tanrı'nın varlığının anlaşılmazlığı, ilahi yokluğun ve terk edilmişliğin yıkıcı deneyimi gibi çeşitli olguları da ifade etmektedir.[116] Teologlar ise ilahi gizliliği, Tanrı'nın yokluğu olarak değil, kendini gizleyen bir mevcudiyet olarak ele almaktadır.[117] Buradan hareketle teologların ilahi gizliliği felsefi ve teolojik bir problem olarak görmediklerini söylemek mümkündür.

Hud Hudson Tanrı'nın gizliliğinin yedi farklı şekilde tezahür edebileceğini belirtir:

> "(i) Tanrı'nın bir yerde/mekânda bulunmaması
>
> (ii) Tanrı'nın bir kimsenin bilişsel farkındalığına erişememesi
>
> (iii)Tanrı'nın herhangi bir insanın içsel farkındalığına erişememesi; yani kişi Tanrı'nın varlığının farkında olsa bile Tanrı'yı gerçekten tanıyamaması veya Tanrı'nın farkındalığını kavrayamaması
>
> (iv) Tanrı'nın birisiyle konuşamaması anlamında gizli olması;
>
> (v) Tanrı'nın bir kimsenin kendisiyle ilişki kurma isteğine karşılık vermemesi;

---

[115] Daniel Howard-Snyder – Adam Green, "Hiddenness of God"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)* (Erişim 7 Mart 2025).
[116] Michael C. Rea, *The Hiddenness of God* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 3.
[117] Samuel L. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 251.

(vi) Tanrı'nın varlığına dair yeterli kanıt olmaması;

(vii) Geleneksel anlamda Tanrı'nın anlaşılmaz olması."[118]

Hudson'nın ilahi gizliliğe dair bu anlayışı, ilahi gizliliğin sadece epistemolojik boyutlarını değil, aynı zamanda ontolojik ve ilişkisel boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir. İlahi gizlilik kavramı çağdaş felsefe literatüründe, Schellenberg'in *Divine Hiddenness and Human Reason* isimli kitabıyla birlikte kavramsal bir anlam kazanmıştır. Bu çerçevede terim, Tanrı'yla ilişki kurabilecek olan ve Tanrı'ya direnmeyen insanların varlığından hareketle mükemmel seven bir Tanrı'nın var olmadığını iddia eden argümana atıfta bulunmaktadır. Schellenberg'e göre ilahi gizlilik kavramı üç hususu kapsamaktadır: Tanrı'nın varlığının belirsizliği, Tanrı'nın doğasının anlaşılmazlığı ve Tanrı'nın dünyadaki faaliyetinin belirsizliği.[119] Tanrı'nın varlığının belirsizliği olarak ilahi gizliliğin iki yönü ele alınabilir: Bir yönüyle ilahi gizlilik, Tanrı'nın kişisel ilişkiye kapalı olması ve kendini bazı kişilere açıkça göstermemesi durumudur. Diğer yönüyle ilahi gizlilik, Tanrı'nın varlığı lehine delillerin görece yetersizliğidir. Schellenberg'e göre şayet mükemmel seven bir Tanrı varsa, masum inançsızlık meydana gelmez. Masum inançsızlığın olmadığı durumda Tanrı'nın gizli olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Tanrı'nın pek çok insandan kendini sakladığı bir gerçektir.[120] Tanrı'nın anlaşılmazlığı ya da aşkınlığı olarak ilahi gizlilik, Tanrı'nın içkin (*instrict*) bir sıfatıdır. Buna göre ilahi gizlilik, Tanrı'nın bilinmesi yahut deneyimlenmesi ile ilgili değildir. Dolayısıyla bu gizlilik Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlara dair bir husus değildir. Tanrı'nın içkin niteliği olarak ilahi gizlilik; Tanrı'nın mahlukatın bilincinde erişilemez, idrak edilemez olmasıdır.[121]

İlahi gizlilik kavramı, sıklıkla Schellenberg'in öne sürdüğü argümana atıfla kullanılmakla birlikte bu kavram, ilahi gizliliğin farklı yönlerinden kaynaklanan felsefi sorunları içeren bir problem alanını ifade etmektedir. İlahi gizlilik problemi, Tanrı'nın aşkın olması ve sınırlı bilişsel yetilere sahip insanların Tanrı bilgisine bu dünya ve öte dünya yaşamında ihtiyaç duymasıyla oluşan epistemik durumu ifade etmektedir. Diğer

---

[118] Rea, *The Hiddenness of God*, 3 Dipnot 3.
[119] J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (New York: Cornell University Press, 1993), 4.
[120] J. L. Schellenberg, "The Hiddenness Argument Revisited (I)", *Religious Studies* 41/2 (2005), 204.
[121] Rea, *The Hiddenness of God*, 13.

bir deyişle bu durum, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel sevgi dolu Tanrı'nın aşkın varlığının hissedilebilir yahut açık olması beklentisiyle bu beklentinin dünyada karşılanmamasının oluşturduğu epistemik ve varoluşsal problemdir.[122] İlahi gizlilik probleminin temel önermesi şu şekildedir: "Şayet Tanrı varsa, Tanrı'nın varlığının daha aşikâr/kesin olmasını bekleriz." Tanrı'nın varlığını herkes için aşikâr kılması gerekir. Ancak dünyadaki olgusal durum bunun aksine işaret etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı herkes için açık değildir.[123] Bu noktada hem argümanı değerlendirebilmek hem de argüman aleyhine yöneltilen eleştirileri temellendirmek adına ilahi gizlilik probleminde üzerinde durulan Tanrı tasavvuru önemli bir husustur. İlahi gizliliğe dair argümanlarda Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mükemmel derecede iyi ve sevgi dolu ve evrenin zatî yaratıcısı olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Tanrı tüm niteliklerinde mükemmellik vasfına sahiptir. Dolayısıyla argümanlarda geleneksel teizmin ve İbrahimi dinlerdeki Tanrı tasavvurunun esas alındığını söylemek mümkündür.

Gizlilik problemi, literatürde üç temel boyutta ele alınmaktadır: Epistemik, semantik ve lütuf. Epistemik problem olarak ilahi gizlilik, Tanrı'nın varlığına dair delillerin görece azlığına yahut güçlü delillerin olmayışına işaret etmektedir. Epistemik problemi örneklendiren bir anekdot Bertrand Russell ile bir muhabir arasında geçen diyalogda karşımıza çıkar: "*Muhabir: Eğer yanıldığınız ortaya çıkarsa.. Şayet zamanı geldiğinde Tanrı'yla karşılaşırsanız O'na ne diyeceksiniz? Russell'ın cevabı şu şekildedir: Ben de o zaman derim ki Tanrı! Bize çok az kanıt verdin*."[124] Buna göre, şayet Tanrı varsa, Tanrı'nın varlığına dair bilginin herkesçe ulaşılabilir olması gerekmektedir. Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve iyiyse, kendi varlığına dair bilgiyi sağlamalıdır. Ancak dünya Tanrı'nın varlığını göstermesi bakımından belirsiz işaretlerle doludur. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının açık olmaması epistemik bir problem

---

[122] Ebrahim Azadegan, "Ibn ʿArabi on the Problem of Divine Hidenness", *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 53 (2013), 49.

[123] King, *The Church and the Problem of Divine Hiddenness*, 6; Charity Anderson, "Divine Hiddenness: An Evidential Argument", *Philosophical Perspectives* 35/1 (2021), 6.

[124] Bu diyalog, Russell ile Compleston arasında BBC radyosunda yapılan tartışmayla ilişkilendirilir. Ancak söz konusu tartışmada böyle bir diyalog geçmemektedir. bk. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, *and Other Essays on Religion and Related Subjects*, thk. Simon Blackburn (London: Routledge, 2004).Bu diyalog, *The New Yorker* dergisinin 21 Şubat 1970 tarihli sayısında bir yazıda geçer. bk. The New Yorker (Erişim 6 Mayıs 2024).

oluşturmaktadır.[125] Epistemik bir problem olarak ilahi gizlilik, imanın doğası çerçevesinde değerlendirildiğinde insanın özgür iradesine yer açmak için gerekli görülebilir. Russell gibi pozitivist düşünürlerin, Tanrı'nın varlığı lehine kanıtların daha aşikâr olması gerektiği yönündeki iddiası, esasında imanın doğasına aykırıdır. Zira Tanrı'nın varlığının aşikâr olması durumunda, inanma noktasında insanın özgür iradesinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Gizlilik probleminin ikinci boyutu Tanrı'nın lütufkar tutumuyla değerlendirilmektedir. Burada Tanrı'nın gizliliği, epistemik bir problem olarak değil, ilahi lütfun dağılımına ilişkin adalet problemi olarak ortaya çıkmaktadır. Buradaki temel sorun, Tanrı'nın neden bazı insanlara kurtarıcı bilgi içeren vahiy lütfunda bulunurken bazılarına bulunmadığıdır. Burada Tanrı'nın lütufta bulunduğu şey, insanların kurtuluşa ermelerini sağlayacak vahye dayalı öğretilerdir.[126] Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin insanlara verilmesi ilahi gizliliğin epistemik boyutu için yeterli olabilir. Ancak bu, inanan insanların kurtuluşa ermeleri için yeterli değildir. Nitekim tüm dinlerde öte dünyada kurtuluş için inançlı insanların yapmaları gereken dinî eylemler ve ritüeller – namaz kılmak, oruç tutmak, kilisede ayine katılmak vs.- ve sakınmaları gereken eylemler -hırsızlık ve zina yapmak gibi günahlar- vardır. Bu tür dinî yükümlülüklere dair bilgiye ise ancak vahiy yoluyla ulaşılabilmektedir. Fakat kurtarıcı bilgi içeren vahyin tüm insanlara eşit bir şekilde ulaşmaması, ilahi lütufla ilgili bir problemdir. İlahi gizliliğin lütuf boyutunda Tanrı'nın neden sadece belirli bölgelere ve belirli insanlara vahiy gönderdiği sorgulanmaktadır. İlahi gizliliğin bu boyutu, doğrudan Tanrı'nın adaletini sorguladığından, teolojik bir niteliktedir.

---

[125] İlahi gizlilik probleminin epistemolojik bir problem olmasına itiraz eden görüşler de vardır. Bu bağlamda subjektivist epistemolojik anlayışı benimseyen Kvanving, ilahi gizlilik olgusu epistemolojik bir problem olmadığını öne sürmektedir. Subjektivist epistemolojik anlayışa göre bir kişinin inancının haklı olduğunu belirleyen şey, nesnel ölçütler değildir. Subjektivist yaklaşıma göre, bir inancın gerekçelendirilmesi için gerekli olan şey, kişinin sahip olduğu inançlar arasında anlamlı bir bilişsel bağ kurabilmesidir. Buna göre 'Tanrı vardır' ve 'Tanrı gizlidir' önermeleri, kişinin inanç siteminde tutarlı bir bilişsel bir yapı oluşturabilirse bu durum epistemolojik bir probleme yol açmaz. Kvanving'in iddiasının ayrıntıları için bk. Jonathan L. Kvanvig, "Divine Hiddenness: What Is the Problem?", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

[126] William J. Wainwright, "Jonathan Edwards and the hiddenness of God", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 106.

Üçüncü olarak ilahi gizliliğin semantik boyutunda ise ilahi gizliliğe dair epistemik ve lütuf yönlerinin ötesinde dilsel bir meseleye odaklanılır: Tanrı'nın gizliliği, Tanrı'ya dilsel olarak ulaşılmasını da engellemektedir. Bu anlamda Tanrı'nın deneyimsel gizliliği, Tanrı için kullandığımız terimlerle gerçekten Tanrı'ya gönderimde bulunup bulunmadığımız sorununu da beraberinde getirir. Tanrı'nın deneyimlenemediği durumda ad ile gönderge arasında doğru ve sağlıklı bir irtibat kurmak zorlaşacaktır. Nitekim din dilinde gönderim probleminde izah edilmesi gerek temel mesele, Tanrı'nın gizliliğin bir neticesi olarak ad-gönderge ilişkisidir. Semantik gizlilik problemini ortaya koyan Sullivian, ad-gönderge ilişkisini kesintiye uğratacak sebepleri izah ettikten sonra ad-gönderge ilişkisinde kesinti olmaksızın Tanrı'ya ulaşmanın nasıl izah edileceğini semantik gizlilik problemi olarak adlandırmaktadır.[127]

Üç farklı boyutu içeren gizlilik problemi her ne kadar güncel ateistik bir argüman olarak karşımıza çıksa da, düşünce tarihinde Tanrı'nın gizliliğine dair benzer problemlere değinildiğini görmekteyiz. 19. yüzyılda Nietzsche ilahi gizlilik problemini daha net bir şekilde ifade etmiştir:

> "Her şeyi bilen ve her şeye kadir olan Tanrı ve amacının yaratıkları tarafından anlaşılmamasına çalışan bir Tanrı, iyiliklerin tanrısı olabilir mi? Sanki insanlığın selameti için sakıncası yokmuş gibi sayısız şüpheyi ve tereddüdü binlerce yıl boyunca yaşatıp sürdüren tanrı, buna karşın gerçekte yanılmanın korkunç sonuçlarını belirsiz bir şekilde vaat etmiyor mu? O insanlığın nasıl da hakikat uğruna acı çektiğini, hakikate sahip olsa da iyice görebilseydi, gaddar bir tanrı olmaz mıydı? -Ama belki yine de bir iyilikler Tanrısıdır, - ve sadece kendini daha açık ifade edemiyor! Acaba bunun için gerekli tini mi yoktu? ya da konuşma yeteneği mi? O zaman daha kötü! .... Ebediyete kadar acılar görmek ve öğüt verememek, yardım edememek, tıpkı çocuğu ya da köpeği korkunç bir tehlikenin eşiğine geldiği zaman birçok anlama gelen her türlü işaretler yapan sağır dilsiz gibi mi olmalıydı? ... 'Gizli tanrı', kendini böyle saklı tutmasının nedenleri ve hep sadece yarım ağızla gün ışığına çıkması konularında hiç kimse hiçbir zaman

[127] Meghan Sullivian, "The Semantic Problem of Hiddenness", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Adam Green – Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

kendini sakinleştiremediğini göstermek bakımından, Pascal'dan daha çok konuşmadı."[128]

Nietzsche'nin burada gizlilik problemine benzer bir soruna ışık tuttuğunu söylemek mümkündür. Buna göre Tanrı'nın gizliliğiyle Tanrı'nın iyiliği çatışmaktadır. Bu çatışmayı dile getirirken Nietzsche, Tanrı'nın varlığına ilişkin şüphenin acısına odaklanmaktadır. Ayrıca, insanlığın acısı ve ızdırabı karşısında Tanrı'nın sessizliğini sorgulayarak gizlilik probleminin varoluşsal boyutuna da dikkat çekmektedir. Tanrı'nın sessizliğini "birçok anlama gelen her türlü işaretler yapan sağır dilsize" benzeterek dünyada Tanrı'nın sesi yahut ilahi işaretler olarak ele alınabilecek olguların muğlaklığına da vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak Nietzsche'nin ilahi gizliliği/sessizliği Tanrı'nın iyiliği noktasında problemli gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir husus, ilahi gizlilik probleminin Tanrı'nın varlığı aleyhine yeni bir argüman olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. İlahi gizlilik probleminin müstakil argümanlar topluluğu olarak değerlendirilmesi özellikle ilahi gizlilik-kötülük ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Dolayısıyla bu iki problem arasındaki ilişkiyi incelemek anlamlı ve gereklidir.

2.1.1. İlahi Gizlilik- Kötülük Problemi İlişkisi

Din felsefesinde teizme karşı en sık başvurulan iki argüman olarak ilahi gizlilik problemi ve kötülük problemi arasındaki ilişki önemli bir konudur. İlahi gizliliğe dair argümanlar kötülük probleminin alt bir versiyonu mu? Yoksa başlı başına Tanrı'nın varlığı aleyhine yeni argümanlar topluluğu mudur? İlahi gizlilik-kötülük problemi ilişkisi çokça tartışılmış ve farklı görüşler ortaya konmuştur. Esasında bu tartışma, ilahi gizliliğe dair argümanların kötülük probleminin yaptığı katkının ötesinde epistemik bir katkısının olup olmaması ile ilgilidir. Zira ilahi gizliliği kötülük probleminin bir alt versiyonu olarak ele almak, kötülük argümanına yöneltilen itirazların gizlilik problemine de gelebileceğini söylemektir ve bu durum gizlilik probleminin etkisini

[128] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, *Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler* (Ankara: İmge, 2020), 78–79.

azaltabilir. Bu konudaki farklı görüşleri incelemeden önce bu argümanlar arasındaki benzerlik ve farklılıklardan bahsetmek yerinde olacaktır.

Kötülük problemi ile ilahi gizlilik argümanı arasında yapısal bir benzerlik söz konusudur. Mantıksal kötülük problemi ve ilahi gizlilik problemi, tümdengelimsel çıkarıma dayanmaktadır. Ayrıca her iki argüman da ilahi niteliklerin kavramsal analizini yapma noktasında birleşmektedir: İlahi gizlilik argümanı ilahi sevgi niteliğini analiz ederken mantıksal kötülük problemi, ilim, iyilik ve kadir-i mutlaklık niteliklerini inceler.[129] İlahi gizliliğin kötülük probleminin bir başka versiyonu olduğunu iddia edenler, argümanda üzerinde durulan ilahi gizlilik ve masum inançsızlık gibi olguların özünde kötü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İlahi gizliliğin kötü olup olmadığı, hangi tür ilahi gizliliğin söz konusu olduğuna ve argümanda varsayımların neler olduğuna bağlıdır. Bir kimsenin dinî deneyim isteğinin yerine getirilmemesi bizzat kötü bir şey midir? Tanrı inancından yoksun olmak -masum inançsızlık- kötü müdür? Bu sorulara olumsuz yanıt verildiğinde kötülük problemi ile ilahi gizlilik problemi birbirinden ayrılmakta; olumlu yanıt verildiğinde birleşmektedir.

İlahi gizliliği kötülük problemi olarak görenlerin başında Schellenberg gelmektedir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, Schellenberg'in bu konudaki fikri argümanını geliştirdiği süre içerisinde değişmiştir. *Divine Hiddenness and Human Reason* kitabında Schellenberg, ilahi gizlilik argümanın kötülük probleminin bir versiyonu olduğunu iddia etmektedir. Buna göre masum inançsızlık bir kötülük problemidir. Ancak burada Schellenberg argümanının ampirik kötülük problemi olduğunu iddia eder. Kötülük problemiyle ilgilenen filozoflar, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Tanrı fikriyle herkesin kötü olaylar olarak gördüğü bazı eylemler, doğal olaylar ya da durumların mantıksal olarak bağdaşmayacağı üzerinden problemi ele alırlar. Masum inançsızlık ise, her ne kadar herkesin doğal olarak kötü ya da yıkıcı bir olay olarak görmeyeceği bir

[129] Sameer Yadav, "The Hidden Love of God and the Imaging Defense", *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*, ed. Oliver Crisp vd. (London: T&T Clark, 2020), 65.

durum olsa da masum inançsızlığın varlığının kanıtlanması, teistlerin iddia ettiği şekliyle Tanrı'nın ahlakiliğiyle çatıştığından bir kötülük olarak ele alınabilir.[130]

İlahi gizlilik olgusunu kötü olarak nitelemeyen ve dolayısıyla ilahi gizlilik argümanını da kötülük probleminin bir versiyonu olarak görmeyip müstakil argümanlar topluluğu olduğunu ileri süren görüşleri inceleyelim. Burada ilahi gizlilik kötü değilse neden Tanrı'nın sevgisine karşıt olarak ele alındığı sorgulanabilir. Ancak, bir olgunun Tanrı'nın sevgisine yahut iyiliğine karşı sayılması için bizzat kötü olması gerekmediği açıkça görülebilir. Tüm arkadaşları tek bir ırka ya da cinsiyete mensup olan bir kişi düşünelim. Bu durum belli bir bağlamda bu kişi açısından cinsiyetçilik yahut ırkçılık yaptığının kanıtı olabilir. Ancak bu kişinin bütün arkadaşlarının tek bir ırka ya da cinsiyete mensup olması bizzat kötü bir durum olarak nitelendirilemez. Bir başka örnek ise bir adamın iki cep telefonuna sahip olması –iki telefon sahibi olmak kötü bir durum olmasa bile- evliliğindeki sadakatsizliğinizin kanıtı olabilir.[131]

The Hiddenness Problem and Problem of Evil makalesinde *ve The Hiddenness Argument* kitabında Schellenberg, gizlilik probleminin kötülük probleminin bir versiyonu olduğu iddiasının aksini belirtmekte; gizlilik tartışmasını kötülük sorunuyla özdeşleştirmeye çalışmanın hata olduğunu kabul etmektedir. Gizlilik argümanı, dirençsiz inançsızlık olgusunun, hiç kimse bu tür inançsızlığın kötü olduğunu düşünmese bile- mükemmel sevgiye sahip bir Tanrı'nın var olduğu fikriyle tutarsız olduğuna ikna etmeye çalışır. Kötülük problemi ise ihsanda bulunan bir Tanrı'dan kötü şeyler (eylemler vs.) bekleyemeyeceğimizi vurgular. Kötülük problemine göre bu durum Tanrı'nın doğasının bir parçasıdır. Ancak gizlilik argümanının merkezinde yer alan inançsızlık olgusu ile Tanrı'nın doğası arasında bir ilişki yoktur. Ayrıca Schellenberg her ne kadar ilahi gizlilik durumunu teistlerin kötü olarak nitelendirmesini kabul etse de bu durumun ateist kimseler açısından kötülük içermediğini de ifade etmektedir. Dahası, gizlilik argümanı ilahi sevgi niteliğini merkeze alırken kötülük problemi, ilim, güç ve iyilik niteliklerini merkeze almaktadır. Bu da gizlilik argümanı

[130] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 6–7.
[131] Rea, *The Hiddenness of God*, 27.

ile kötülük sorununun birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.[132] Schellenberg'in gizlilik argümanın kötülük probleminin bir çeşidi olmadığına dair bir başka sebebi ise ilahi gizlilik argümanının acı ve ızdırapla ilişkili olmadığı hususudur. İlahi gizlilik sorunu, Tanrı'nın varlığının belirsizliği yahut inanç kaybının içereceği acı ızdıraptan ibaret değildir. Argümanın ikinci versiyonunda üzerinde durulan temel kavram olan dirençsiz inançsızlık, -dirençsiz inançsızlığın dört kategorisi de dikkate alındığında- böyle bir acı içermediği ortadadır.[133]

Van Inwagen ise ilahi gizlilik probleminin, kötülük problemiyle özdeş olmadığını iddia etmekte ve bu iddiasını ütopyalar üzerinden temellendirmektedir. İlk olarak gizlilik probleminin olmadığı ancak kötülük probleminin tüm boyutlarıyla yaşandığı bir dünya olduğunu varsayar. Bu dünyada korkunç kötülükler yaşayıp ölmek üzere olan inançlı kimsenin dinî deneyim yaşadığını yahut dinî imgeler içeren vizyonlar ve "ilahi işaretler" aldığını düşünelim. Bu kişi için Tanrı'nın gizliliği bir problem olmamakla birlikte kötülük problemi tüm şiddetiyle ortadadır. Bu sebeple Inwagen için gizlilik problemiyle kötülük problemi özdeş değildir.[134] Bu durumun en güzel örneği, bugün Gazzeli bir Müslümanın yaşamında görülebilir.

Inwagen, gizlilik ile kötülüğün ilişkili olmadığını göstermek için ikinci olarak seküler ütopya adını verdiği bir dünya varsayar. Bu dünya, acının -özellikle fiziksel acının- ve şiddet vs. kötülük kaynaklı erken ölümlerin olmadığı, insanların yardımsever, doğanın nazik olduğu bir dünyadır. Bu dünyada nevrotik, sakat, zihinsel özürlü insanlar yoktur. Herkes mutlu ve dinç bir şekilde yaşamını sürdürür. Ayrıca bu dünyada ahlaki kötülüğü de yer yoktur. Ancak Tanrı'nın dünya üzerindeki etkilerini gösteren ilahi işaretler olarak adlandırılabilecek şeyler yoktur. Seküler ütopyayı tarif ettikten sonra Inwagen, bu dünyada teistler ve ateistler arasında Tanrı'nın varlığı hakkında muhtemel bir tartışmayı aktarıp, acının ve kötülüğün olmadığı bir dünyada ilahi gizliliğin tamamen epistemolojik bir sorun olduğunu göstermeye çalışır. İlahi işaretler ve mucizelerin

---

[132] J. L. Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 29–30, 38.

[133] J. L. Schellenberg, "The Hiddenness Problem and the Problem of Evil", *Faith and Philosophy* 27/1 (2010), 49.

[134] Peter van Inwagen, "What Is the Problem of the Hiddenness of God?", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 24–25.

olmadığı bir dünyada Tanrı'nın varlığına rasyonel olarak inanmanın sorgulanabilir olduğunu iddia eder. Bu yönüyle ilahi gizliliğin epistemolojik boyutunu vurgular.[135]

İlahi gizlilik-kötülük ilişkisine dayanarak ilahi gizlilik probleminin geçersiz olduğunu iddia eden Dumsday'in argümanı şu şekildedir:

1) Şayet kanıtsal kötülük problemi büyük bir etkiye sahipse, o zaman Tanrı dirençsiz inançsızlara teistik inancı uygun bir şekilde telkin edemez.
2) Kanıtsal kötülük problemi büyük bir etkiye sahiptir.
   1 ve 2'den
3) Dolayısıyla Tanrı dirençsiz inançsızlara teistik inancı uygun bir şekilde telkin edemez.
4) Şayet Tanrı dirençsiz inançsızlara teistik inancı iletemezse ilahi gizlilik problemi geçersiz olur. -Çünkü ilahi gizlilik problemi, Tanrı'nın sevgi dolu doğası nedeniyle Tanrı inancını kolaylaştırılması gerektiğini varsayar.[136]

Dumsday'ın bu argümanı ilahi gizlilik probleminin Tanrı'nın varlığı aleyhine müstakil bir argüman olarak görülmesine bir itiraz olarak değerlendirilebilir. Zira Dumsday, kötülük probleminin gizlilikten daha güçlü bir argüman olduğunu savunmaktadır. Kötülük Tanrı'ya dair olumlu deneyimleri gölgede bırakabilecek rasyonel bir engel oluşturmaktadır. Mucizeler bile kötülük deneyimi yaşamış kişilerde Tanrı'nın varlığını açıkça göstermeye yetmez.[137] Bu noktada Tanrı'nın gizliliğinin kötülük problemini daha derinleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu durumda ilahi gizlilik tam da Dumsday'ın göstermeye çalıştığı gibi kötülük probleminin gücünü arttıran bir unsur olur. İlahi gizlilik müstakil ateistik bir argüman olarak değil, kötülük problemini teizm aleyhine zorlaştıran bir konumda olacaktır.

20. yüzyıl felsefesinde teizm aleyhine en güçlü argüman ilahi gizlilik problemine ilişkin ortaya konan argümanlardır. İlahi gizlilik problemini diğer ateistik delillerden ayıran en önemli husus, Tanrı'nın ilahi sevgi niteliğini sorgulamasıdır. İmanın inanç, irade ve

---

[135] van Inwagen, "*What Is the Problem of the Hiddenness of God?*", 25–29.
[136] Travis Dumsday, "Why the Problem of Evil Undermines the Problem of Divine Hiddenness", *Religious Studies* 52/4 (2016), 530–531.
[137] Dumsday, "*Why the Problem of Evil Undermines the Problem of Divine Hiddenness*", 530.

duygu boyutlarını içeren bir yapı olduğu düşünüldüğünde de ilahi gizlilik problemi, imanın duygu boyutuna yönelik bir itirazdır.[138] Argüman, Tanrı'nın kullarına yönelik sevgisini sorgulayıp, teist Tanrı tasavvurunun ve İbrahimi dinlerdeki tanrı anlayışının mündemiç olduğu, mükemmel seven bir Tanrı'nın olamayacağını tümdengelimsel bir akıl yürütmeyle temellendirmeye çalışılmaktadır. Schellenberg'in argümanında ilahi gizlilik, masum inançsızlık ve dirençsiz inançsızlık bağlamında ele alınmaktadır. Ancak ilahi gizlilik probleminin inançlı insanlara yönelik bir boyutu da vardır. Bu çerçevede özellikle Schellenberg'in formüle ettiği şekliyle argümanı, *kanıtsal ilahi gizlilik argümanı*; inançlı kimselerin Tanrı'nın gizliliği sebebiyle düştükleri inanç krizini ifade eden problem ise *deneyimsel ilahi gizlilik argümanı*dır.

İlahi gizlilik probleminin Tanrı'nın varlığına dair kanıtların görece yetersiz olduğunu ileri süren, gizliliğin epistemik boyutunu temele alan kanıtsal ilahi problemi, kötülük probleminin bir çeşidi değildir. Ayrıca Inwagen'nın ütopyalarında yola çıkarak, deneyimsel ilahi gizlilik argümanları da kötülük problemiyle ilişkili değildir. Yaşamı boyunca kötülük deneyimi yaşamamış bir kimse de ilahi sessizliği hissedebilir ve Tanrı'yla bir ilişki kurmak isteyebilir.

2.2. Kanıtsal İlahi Gizlilik Argümanı

İlahi gizlilik problemini literatürde bugünkü haliyle sistematize eden isim J. L. Schellenberg'dir. Schellenberg, argümanını ilk olarak 1993 yılında *Divine Hiddenness and Human Reason* adlı eserinde ortaya koyar. Daha sonra 2015 yılında *The Hiddenness Argument* adlı eserinde delilini yenileyip argümanın ikinci versiyonu adını verdiğimiz şeklini geliştirir. Schellenberg'in ilk eseri *Divine Hiddenness and Human Reason*'daki argümanın formülasyonu ile son kitabı *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Beliefin God*'daki argümanın formülasyonunda bazı kavramsal değişiklikler vardır. Bu başlıkta argümanı, iki versiyonunu da içerecek şekilde inceleyip, argümandaki değişikliklerin argümanın gücüne etkisi olup olmadığını göstermeye çalışacağız.

---

[138] Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 19; İsmail Çetin, *İman ve İnkarın Felsefi Temelleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 40.

Argümanın ilk versiyonu şu şekildedir:

1) Şayet Tanrı varsa mükemmel bir şekilde sevgi doludur.
2) Şayet mükemmel sevgi dolu bir Tanrı varsa inançsızlık meydana gelmez.
3) Masum inançsızlık meydana gelir.

2 ve 3'ün sonucu olarak

4) Mükemmel seven bir Tanrı yoktur.

1 ve 4'ün sonucu olarak

5) Tanrı yoktur sonucu çıkar.[139]

Schellenberg'in argümanı tümdengelimsel bir argümandır. Buna göre 1, 2, 3 öncülleri verildiğinde geçerli bir şekilde 5'e varabiliriz. Schellenberg 1 ve 3 öncülün doğruluğundan şüphe etmemekte ve bu öncülleri desteklemek için yaptığı açıklamaları yeterli bulmaktadır. Dolayısıyla argümanında mantıksal bir hata olmadığını iddia etmektedir.[140]

Schellenberg argümanının ikinci versiyonunda ise masum inançsızlık kavramı yerine dirençsiz inançsızlık kavramını merkeze alarak, ilahi sevgi tasavvurunun gerekliliklerine odaklanıp argümanı şu şekilde formüle eder:

1) Şayet mükemmel sevgi dolu bir Tanrı varsa, o zaman herhangi bir sonlu insanla kişisel ilişkiye açık olan bir Tanrı vardır.
2) Şayet herhangi bir sonlu insanla kişisel ilişkiye açık olan bir Tanrı varsa, o zaman hiçbir insan Tanrı vardır önermesine bağlı olarak dirençsiz inançsızlık konumunda olmaz.
3) Ama bazı insanlar, Tanrı vardır önermesine bağlı olarak dirençsiz inançsızlık konumundadır.
2 ve 3'ten

[139] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 83.
[140] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 84.

4) Dirençsiz inançsızlık varsa mükemmel sevgi dolu bir Tanrı yoktur.

3 ve 4'ten

5) Mükemmel seven Tanrı yoktur.
6) Şayet mükemmel seven Tanrı yoksa, Tanrı yoktur.

5 ve 6'dan

7) Tanrı yoktur.[141]

Schellenberg'in argümanda üzerinde durduğu temel hususlar, ilahi sevginin mükemmel oluşu, masum inançsızlık ve dirençsiz inançsızlık kavramlarıdır. Argümanı derinlemesine incelemek için Schellenberg'in argümanının dayanakları olan bu kavramları nasıl temellendirdiği izah edilecektir.

2.2.1. İlahi Sevginin Mahiyeti

Schellenberg'in formüle ettiği şekliyle ilahi gizlilik argümanı, ilahi sevgiyi -Tanrı'nın kullarına yönelik sevgisini- sorgulamaktadır. Bu argüman, ilahi sevginin mahiyetinden yola çıkarak tümdengelimsel bir akıl yürütmeyle masum inançsızlığa ve dirençsiz inançsızlığa sonuç olarak da mükemmel seven bir Tanrı'nın olmadığına varmaktadır. Nitekim ilahi gizlilik argümanına yönelik itirazların bir kısmı, gizlilik probleminin ilahi sevginin yanlış tasavvurundan kaynaklandığını izah etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Schellenberg'i analiz ederken başlangıç noktamız onun ilahi sevgi tasavvurudur. Argümanının merkezine sevgi niteliğini koyarken Schellenberg, ataerkil bir Tanrı tasavvurunu Tanrı hakkında düşünceyi sınırlandırdığı gerekçesiyle reddeder. Bu noktada feminist Tanrı tasavvurunun Tanrı'nın sevgi, merhamet gibi niteliklerini düşünmeye olanak sağladığına dikkat çeker.[142] Burada Schellenberg'in ilahi sevgi niteliğini sorgulama noktasında feminist din felsefesinden etkilendiğini söylenebiliriz.

---

[141] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 103.

[142] Feminist din felsefesi, Tanrı'nın bilinçaltında erkek olarak tasavvur edildiğine dikkat çeker. Bu açıdan klasik teizm ve ateizmde ilahi kimlik erkektir. Tanrı'nın cinsiyetlendirilmesi ise din felsefesindeki problemlerin inşa edilme tarzını etkiler. Din dili problemine bakıldığında, Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılan analojik dilde kullanılan baba, kral vs. gibi metaforlar ilahi kimliğin erkek oluşuna hizmet etmektedir. Ayrıca feminist din filozofları, din felsefesinde çokça tartışılan ilahi sıfatların ataerkil Tanrı tasavvurunun bir yansıması olduğuna dikkat çekerler. Özellikle, her şeye gücü yetme (*omnipotence*), kendi başına varolma (*divine asetiy*) gibi niteliklerin bu durumun en bariz örneği olarak dile getirirler. Feminist din filozofları Tanrı'nın dişil olarak nitelendirilebilecek, sevgi

Schellenberg, ilahi sevgiyi mükemmel sevgi (*perfect love*) olarak tanımlamaktadır. Mükemmel sevgi Tanrı'da gerçekleşmesi mümkün olan *en iyi*, *en büyük*, *en derin* sevgidir. Bu nihai sevgidir. Dolayısıyla şayet Tanrı sevgiye sahipse, o zaman bu sevgi herhangi bir ölümlünün sevgisinden daha yüce ve gerçekten de nihai bir şekilde ifade edilmiş olmalıdır.[143] Schellenberg, filozofların bu zamana kadar Tanrı'nın sıfatlarında mükemmellik vasfının özellikle kudret ve bilgi sıfatlarında vurgulandığına dikkat çekerek, ilahi sevgi sıfatının da söz konusu diğer nitelikler gibi mükemmellik vasfına sahip olması gerektiği üzerinde durmaktadır.[144] Schellenberg, hem ilahi sevgi niteliğinin mükemmel olduğunu hem de Tanrı'nın sevgi dolu olduğu ancak sevgisinin mükemmellik vasfına sahip olmama durumunun imkansız olduğunu iddia etmektedir. O, bu iddiasını Tanrı'nın sevgisiz olabileceğine yahut sevgisinin mükemmel olmadığına dair argümanları analiz ederek yanıtlamaya çalışmaktadır. İlk argüman zatî varlıklar olarak insanın ve Tanrı'nın sevgiye olan ihtiyacına dayanarak bir analoji inşa eder. İnsan varlığını devam ettirebilmek ve bireysel olarak gelişebilmek için ilişkisel anlamda diğeriyle kuracağı sevgi bağına muhtaç bir varlıktır. Tanrı, zorunlu olarak var olan, her şeyin mükemmel derecede iyi ve eksiksiz yaratıcısıdır. Ancak böyle bir varlığın sevgiye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla Tanrı sevgi sıfatına sahip olmadan da mümkün olan en mükemmel zatî varlık olabilir ve varlığını devam ettirebilir. Bu argüman, sevginin insan hayatındaki araçsal yönüne ve kişide bir eksiklik meydana getirdiğine vurgu yapmaktadır. Oysaki Schellenberg, sevginin bizatîhi değerli bir duygu olduğunu bu sebeple de Tanrı'nın sahip olması gerektiğini ve Tanrı'nın mükemmel olması hasebiyle sevgi sıfatının da mükemmel olduğunu iddia etmektedir.[145]

Tanrı'nın sevgisiz olabileceğine dair diğer argüman, ilahi sevginin bir arzu meselesi olduğu, arzu benzeri şeylerin de Tanrı'ya atfedilemeyeceğini iddia etmektedir. Buna göre Tanrı acı, sevinç gibi zatında değişim gerektiren duygulara sahip değildir. Ayrıca Tanrı kendisinde bir eksiklik meydana getirecek bir ihtiyaç -başkasıyla bağ kurmak-

---

merhamet gibi sıfatları dikkat çekerek bu sıfatlara sahip bir Tanrı tasavvurunu savunmaktadırlar. Nancy Frankenberry, "Feminist Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)* (Erişim 15 Nisan 2025).

143 Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 39; J. L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2007), 199.

144 Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 96.

145 Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 98.

hissetmez. Schellenberg bu argümana cevap verirken argümanın iki dayanağı üzerinde durur. Bu dayanaklardan ilki, Tanrı'nın değişmezliği fikridir. Argümanda iddia edildiği şekliyle sevgi gibi arzular, buna sahip olan kişide değişim meydana getirdiğinden en mükemmel olan Tanrı bu gibi arzulara sahip olmaz. Ancak Schellenberg özellikle Tanrı'nın değişmezliği düşüncesinin Yunan düşüncesinin etkisiyle savunulduğunu, çağdaş din filozoflarının Tanrı'da değişimin bir sorun olmayacağı eğilimine dikkat çekerek, değişen bir dünya yaratan Tanrı'nın bu dünyadaki ihtiyaçları karşılamak için değişim içermesinin makul olduğunu söylemektedir.[146] Bu nokta Schellenberg'in argümanında üzerinde durduğu Tanrı tasavvurunun İbrahimî dinlerin Tanrı tasavvuru olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim filozofların Tanrı'ya atfettikleri değişmezlik, başka varlıklardan etkilenmeme gibi nitelikler, kutsal metinlerde geçmemektedir. Tanrı'nın mükemmel oluşu, Kutsal metinlerde vurgulanmakla birlikte, yukarıda sözü edilen niteliklere dair bir açıklama bulunmamaktadır.[147]

Argümanın ikinci dayanağı ise bu gibi arzuların Tanrı'da bir "noksanlık" meydana getireceği düşüncesidir. Zira Tanrı bir şeye ihtiyaç duyuyorsa O'nda bir eksiklik vardır. Tanrı en mükemmel olan ise sevgi gibi arzulara sahip olamaz. Schellenberg, argümanın bu dayanağının da zayıf olduğunu düşünmektedir. Çünkü duygu ve arzu bu anlamda ihtiyacı gerektirmez. Nitekim Tanrı arzuladığı şeyi durmaksızın ve kesintisiz olarak elde edilebilecek kudrettedir. Dolayısıyla Tanrı asla ihtiyaç duymaz.[148]

Bu konudaki son argüman ise, ilahi sevginin *agape*[149] olduğudur. Buna göre Tanrı her zaman sevgi doludur ve bu sevgi yeterlidir. Ancak Schellenberg, ilahi sevgiyi *agape*den ziyade *eros* olarak tasavvur etmiştir. *Eros*'u kendi iyiliği için bir başkasıyla ilişki aramak olarak alırsak, o zaman Tanrı'da olmasını inkâr etmek için hiçbir neden yoktur.

---

[146] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 99.

[147] İsmail Çetin, "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 41.

[148] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 100.

[149] *Agape*, Orta Çağ Hıristiyan felsefesinde Tanrı'nın insana ve insanın Tanrı'ya duyduğu, tikel olanı aşan ve karşılık beklenmeyen yoğun tutku ve aşkı ifade eder. Eros ise Antik Yunan'da sevgi veya erotik aşkı ifade eder. Eros, bir şey için duyulan yoğun tutkulu arzudur. Ancak Eros'ta esas olan cinsel arzudur. Bu anlamda agape ve eros sevgi anlayışı olarak birbirine zıt kavramlardır. bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 21, 584. İlahi sevgide agape ve erosun konumu ile ilgili tartışmalara üçüncü bölümde yer verilecektir.

Ayrıca, Schellenberg, sevgi gibi niteliklerde, tanımlamalarda yapılan ayrımın yapaylığına dikkat çekerek *agape* ve *eros*'un *en iyi sevgide* bir araya geleceğini iddia etmektedir. Buna göre ilişki arzusu kısmen kişinin sevdiği kişiye ilişki yoluyla fayda sağlama arzusu olarak anlaşılmalıdır.[150] Schellenberg, nihai olarak, bu argümanların kendi sevgi tasavvuru olan mükemmel sevgiyi ve dolayısıyla zatî mükemmelliğin mükemmel sevgiyi gerekli kıldığı yönündeki iddiayı çürütmede başarısız olduklarını iddia etmektedir.

İlahi sevginin mükemmel olduğu iddiasından sonra Schellenberg'in ilahi sevgi kavramını nasıl bir zeminde inşa ettiğini izah etmek için kavramın içerdiği iki temel özelliğe odaklanmak gerekir. Bunlardan ilki ihsandır (*benevolence*). Ona göre Tanrı sevgi doluysa bizim iyiliğimizi ister. Bu anlamda iyilikseverliğe yapılan vurgu, ilahi sevginin mahiyetine dair yapılan açıklamalarda görülmektedir. Nitekim yardımseverliği ilahi sevginin bir özelliği olduğunu iddia etmek, ilahi sevgiyi *agape* olarak ele almaktır.[151] Ancak Schellenberg, ihsan anlamında iyiliğin ilahi sevginin doğasını tamamen yansıtmadığını iddia eder. Sevgi yardımseverliği gerektirir ama ihsanın bir adım ötesine geçmelidir. Tanrı iyi niyetli bir Tanrı olabilir ve insanlarla ilişki kurmadan mükemmel derecede iyi olabilir. Oysa Schellenberg'e göre sevgi hakkındaki en ayırt edici şey, yardımseverliğin ötesine geçecek şekilde seven kişinin sevdiğine yaklaşma arzusudur. O, bu çerçevede ilahi sevgiyi anlar, anlamlandırır ve argümanını bu temel üzerine kurar.[152]

İlahi sevginin ikinci en önemli ve ihmal edilen unsuru, karşılıklı kişisel ilişki içermesidir. Tanrı, insanlarla kişisel ilişki kurmak istemeli ve bu ilişki karşılıklı olmalıdır. İlahi sevgi, yalnızca iyilik ile eşanlamlı değildir; Tanrı'nın, kendisine inananların her zaman sadece deneyerek Tanrı'yla anlamlı ve bilinçli bir ilişki kurabilmesini sağlaması anlamına da gelmektedir. Tanrı şayet insanları seviyorsa bu ilişki sadece ilahi rehberlik, destek ve bağışlamayı değil aynı zamanda insanların güvenini, itaatini ve ibadetini içeren bir mütekabiliyet taşımalıdır. Schellenberg, ilahi sevginin bu özelliğinin kavramın mahiyeti üzerine yapılan açıklamalarda ihmal

---

[150] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 101.
[151] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 17.
[152] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 43.

edildiğini ve karşılıklı kişisel ilişkinin ilahi sevginin ihtiva etmesi gereken bir özellik olduğunu iddia etmektedir.[153]

İlahi sevgide ihsanın mı yoksa kişisel ilişkinin mi daha öncelikli olduğu sorusu önemlidir. Pekâlâ sevilenin iyiliğini gözetmenin karşılıklı ilişkiden daha önemli olduğu durumlar vardır. Olgu karşıtı bir örnek üzerinden durum açıklanabilir: Bir cinayet mahkumiyeti nedeniyle çok sevdiği çocuğunu evlatlık veren ve daha sonra çocuğa büyük psikolojik veya sosyal zarar gelebileceğini düşündüğü için kendini çocuğa açıklamaktan çekinen anne gibi. Burada annenin çocuğuyla yakınlıktan kaçınmasının sebebi, onun iyiliğini düşünmesi olduğu söylenebilir. Bu örnekte annenin sevgisinde iyiliğin ilişki kurmanın önüne geçtiğini görebiliriz. Bu gibi durumların olabileceğini göz önüne alarak ilahi sevgide ihsan ve karşılıklı ilişkinin durumuyla ilgili olarak Schellenberg şunu söylemektedir: "En iyi sevgi *normalde* ya da *olağan olarak* varoluşunun her anında ilişkiye açıktır. Başka bir deyişle: Sevgilinin bu açıklığın olası sonuçlarını karşılayacak kaynaklara sahip olduğu, bunları her iki tarafın da gelişmesiyle uyumlu hale getirdiği her yerde böyle olması beklenmelidir. Tanrı-insan ilişkisi söz konusu olduğunda; Tanrı, herhangi bir insanla ilişkisinde ortaya çıkabilecek muhtemel kötü sonuçları değiştirmeye, ilişkiyle uyumlu hale getirmeye muktedirdir."[154] Yine de iyiliğin ilişki kurmaktan öncelikli olduğu, bizim için iyi olan ve Tanrı'nın geri çekilmesini gerektiren önemli bir iyilik olabilir. Bu durum hakkında Schellenberg şöyle cevap verir: 'Sonlu insanların yaşamlarını iyileştiren ve Tanrı'nın bir süreliğine bizimle ilişkiye kapalı olmasını gerektiriyor gibi görünen herhangi bir iyilik için, bu iyiliğe ya da bu türden bir iyiliğe Tanrı ile ilişki içinde ve belki de tam olarak ilişki yoluyla ulaşmamızın bir yolu olmalıdır. Tanrı bu yolu sağlamaya muktedirdir.'[155] Schellenberg'in ilahi sevgi tasavvurunun en ayırıcı özelliğinin mütekabil kişisel ilişki içermesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada karşılıklı kişisel ilişki ile ne kastettiğine daha derinlemesine bakmak doğru olacaktır.

---

[153] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 18; Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 199, 202.
[154] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 44–45.
[155] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 47.

2.2.1.1. Mütekabil Kişisel İlişki

Schellenberg, "Tanrı insanları sever." önermesinin mahiyetinin "Tanrı bizimle kişisel ilişki kurmaya çalışır." önermesi olduğunu iddia etmektedir. Tanrı mükemmel derecede sevgi doluysa, kendisini tamamen mahlukata vermelidir. Bu da Tanrı'nın tüm insanlarla kişisel ilişki kurmaya açık olması (*openness*) anlamına gelmektedir. Bu noktada Schellenberg'in kişisel ilişki terimiyle neyi kastettiğini sorgulanabilir. Schellenberg, bu terime kendi bakış açısının herkesinkiyle aynı olduğunu vurgulayarak "bilinçli, etkileşimli ve pozitif yönlü anlamlı bir ilişki"den bahsettiğini söylemektedir.[156] Schellenberg'in bu iddiasını argümantatif formda şöyle yazabiliriz:

1) Tanrı mükemmel sevgi doludur.

2) Mükemmel sevgi, mütekabil kişisel ilişki içerir.

3) Tanrı mükemmel sevgi doluysa sevgisi tüm insanlığa eşit bir şekilde dağılmalıdır.

Dolayısıyla

4) Tanrı, tüm insanlıkla mütekabil kişisel ilişki kurmaya açık olmalıdır.

İlahi sevgi mütekabil kişisel bir ilişkiyi içeriyorsa burada bahsedilmesi gereken bir husus, Tanrı'yla böyle bir ilişki kuracak sonlu varlıkların (*finite person*) bu ilişki için nasıl bir kapasiteye sahip olmaları gerektiğidir. Schellenberg'e göre Tanrı ile anlamlı ve bilinçli bir ilişki içinde olabilmek için gereken zihin ve kalp kapasitesi, Tanrı'nın varlığını hissetme ve bu şekilde tanıma kapasitesi; Tanrı'ya güven, minnettarlık ve itaat tutumları içermektedir.[157] Dolayısıyla Tanrı'yla ilişki kurmanın ön şartı Tanrı'nın varlığına inanmaktır. Bu noktada Schellenberg'in Tanrı-insan ilişkisini "bilinçli" bir ilişki olarak tanımlamasına dair ciddi bir eleştiriden bahsetmek yerinde olacaktır. Butakov, ilahi gizlilik argümanındaki Tanrı-insan ilişkisinde insan tarafının bilinçli

---

[156] Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 202; Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 38; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 23–24.

[157] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 40; Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 201.

farkındalığının neden bu ilişki için gerekli bir şart olduğunu sorgulayarak bu şartın keyfiliğini göstermeye çalışır. Öncelikle sevgiye dayalı bir ilişkide bilinçli farkındalık için apriori bir sebep olmadığını ebeveyn analojisi üzerinden izah eder. Buna göre bebek ya da otizmli bireyler annesinin kim olduğunu bilmeden fiziksel yolla anneyle bir sevgi bağı oluşturur.[158] Burada bebeğin annesinin kimliğine dair bilgisizliği, eleştirinin temellendirildiği temel noktadır. Tanrı-insan ilişkisinde insanın Tanrı'nın doğasına dair bilgisizliği, insanın Tanrı'yla bağ kurmasına ve Tanrı'nın sevgisine engel teşkil etmez. Butakov, bilinçli ilişki yerine sevgi bağının oluşması için bilinçsiz ama fiziksel ilişkileri önerir. Fiziksel ilişkiler, gerçek ilişkilerdir ve insanlar arasında oldukça yaygındır. Böyle ilişkiler, tarafların birbirlerinin varlığına dair farkındalıkları olmaksızın da kurulabilir.[159] Butakov'un bu eleştirisinin ilahi gizlilik argümanına özellikle de ilahi sevgi tasavvuruna yeni bir perspektif kazandırmakla birlikte gizlilik problemini tam olarak çözdüğünü söylemek mümkün değildir. Zira Butakov'un önerdiği bilinçsiz ilişki modeli, Tanrı'nın insanlarla kurmak istediği derin ilişkiyi karşılamamaktadır. Ayrıca bu ilişki modeli, Tanrı'nın neden bazı insanlara kendini açmadığı sorusunu yanıtlamada yetersiz kalmaktadır.

Mütekabil kişisel ilişkiye dönecek olursak Schellenberg açısından Tanrı'nın kendisiyle ilişki kurma kapasitesine sahip insanlarla ilişkiye açık olması ne anlama gelmektedir? Schellenberg'e göre ilişkiye açık olmak, basitçe kapalı olmamak anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, açıklık, seven kişinin kendi eylemleri veya ihmalleri yoluyla, sevdiği kişinin onunla kişisel ilişki kurmasını imkânsız hale getirmemesini ifade etmektedir. Tanrı'nın ilişkiye açık olması ise, insanların kendi bilinçli direnişleri haricinde Tanrı'yla ilişki kurabilmelerinin mümkün olması durumudur. Şayet Tanrı kendisiyle ilişki kurmak isteyen bir kişiyi engelliyorsa Tanrı'nın onu sevdiğini nasıl söyleyebiliriz?[160]

İlişkiye açık olma kavramı insan sevgisine bakılarak izah edilebilir. Seven bir eş, arkadaş, kardeş ya da ebeveyn, elinden geldiğince, sevdiğinin kendisiyle temas

---

[158] Pavel Butakov, "Divine Openness for Physical Relationship", *Roczniki Filozoficzne* 69/3 (2021), 148.
[159] Butakov, "*Divine Openness for Physical Relationship*", 151.
[160] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 41; Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 202.

kurmasını sağlar. Örneğin, sevgi dolu bir ebeveyn, çocuğunun kendisine ilk tepki vermeye başladığı andan itibaren, çocuğunun kendisiyle iletişim kurmasını engelleyecek davranışlarda bulunmaz. Seven kişi her zaman sevdiğiyle etkileşimde bulunacak bir konumdadır. Bu durum ise ilişkiye açık olmaktır. Dolayısıyla Schellenberg, ilahi sevgide ilişkiye açık olmanın en güzel örneğinin *en iyi insan sevgisi* olduğunu söylemektedir. Zira ona göre yalnızca insan sevgisi karşılıklılık ve mütekabiliyet içerir.[161] Açıklık kavramının daha iyi anlaşılması için ilişkiye açık olmama (*not open*) durumunu ise Schellenberg, şu şekilde tanımlar: "Şayet bir A kişisi, B kişisi ile kişisel ilişkiye direnmek suretiyle ilişkisizliğe yol açmadıkça, bir anda B'nin var olduğu önermesine ilişkin olarak inançsızlık durumunda ise ve B o anda bunu biliyor ve A'nın inançsızlığının o anda inanca dönüşmesini sağlayabiliyorsa, o zaman B'nin söz konusu anda A ile kişisel ilişki kurmaya açık olduğu söylenemez."[162] Buna göre bir kimsenin Tanrı'ya inançsızlık konusunda dirençli olmadığını düşünelim. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın bu durumdan habersiz olduğunu düşünmek ise muhaldir. Bu durumda Tanrı söz konusu kişiye kendini açmaya yahut diğer bir ifadeyle varlığını ortaya koymaya muktedirdir. Ancak Tanrı bunu gerçekleştirmiyorsa O'nun ilişkiye açık olduğunu söyleyemeyiz. Bunun bir adım daha ötesine giderek Tanrı'nın varlığından bile haberdar olmayan kimselere dikkat çekerek Schellenberg, Tanrı'nın bu kimselerle, bilinçli, anlamlı bir ilişkiye açık olmadığını iddia etmektedir. Bu noktada Schellenberg'in mütekabil kişisel ilişkiyi izah ederken yahut böyle bir ilişkinin ilahi sevgi için gerekli olduğunu temellendirirken Tanrı'nın ilim, kudret gibi mükemmellik içeren diğer sıfatlarına dikkat çekmesi, argümanında merkeze aldığı Tanrı tasavvurunun teist Tanrı tasavvuru olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

'Tanrı mükemmel sevgi doluysa insanlarla kişisel ilişkiye açık olmalıdır.' önermesi, bu ilişkinin mahiyetini belirleme noktasında iki önemli soruyu gündeme getirir: Bunlardan ilki önermede geçen insanlar kime referansta bulunur? İkincisi ise Tanrı bizimle ilişkiyi bu dünyada mı yoksa ölümden sonra mı kurmaya çalışmaktadır? Schellenberg, tüm

---

[161] Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 203; Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 42; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 18.

[162] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 57.

çağdaş teologların Tanrı'nın sevgisinin mükemmelliğinin bir neticesi olarak Tanrı'nın sevgisinin herkesi eşit bir şekilde kapsaması gerektiğini iddia ettiklerini ve bunun neticesi olarak da ilk sorunun cevabının tüm insanlık olduğunu söylemektedir.[163] Özellikle ikinci sorunun cevabı ilahi gizlilik argümanın temellendirilmesi noktasında oldukça önemlidir. Schellenberg, Tanrı'nın insanlıkla kurmak istediği ilişkinin zamanına dair sorduğu sorunun doğru cevabının bu yaşamda olduğunu söylemektedir. Tanrı'yla kişisel bir ilişki, bu ilişki için muktedir olan insanlar için, sadece ahirette değil, bu ilişkiye muktedir oldukları her zaman kurulabilmelidir.[164] Bu nokta, Schellenberg'in argümanının diğer anahtar kavramı olan masum inançsızlığı temellendirmesinde önemli bir yer alacaktır. Tanrı'nın ilahi sevginin doğasının bir gereği olarak tüm insanlıkla bu dünyada ilişki kurmaya çalışması gerektiği hususundan Tanrı'yla ilişki kurmak isteyip bunda başarılı olamayan insanların inançsız durumda olmalarını masum olarak nitelendirecektir.

Tanrı'yla kurulacak mütekabil ilişkinin zamanına dair farklı bir yorum getirmek mümkündür. Tanrı'yla ilişki, uhrevi bir mesele olarak yani Tanrı'nın cennetteki suretini görmek olarak ele alınabilir. Ancak Schellenberg'in mütekabil kişisel ilişkiyle kastettiği bu değildir. Tanrı'yla kişisel ilişki, Tanrı'nın suretini görmek gibi bir deneyimle zirveye ulaşacak olsa da bununla özdeş görülmemelidir. Schellenberg, Tanrı'yla ilişkiyi gelişimsel terimlerle açıklamayı tercih etmektedir. Buna göre ilişki gelişebilir, değişebilir, ilerleyebilir yahut gerileyebilir. İnsani terimlerle konuşacak olursak, yoğun yahut derin bir ilişki tesis edilebilir. Mevzubahis ilişkinin, dünyevi yaşamın zahmet ve iniş çıkışlarına kapılmış varlıklarla Tanrı arasında olduğu göz ününe alınırsa gelişimsel süreci beraberinde getirmesi muhtemeldir. Dolayısıyla böyle bir ilişki, bu dünyaya aittir; dünyevi acı ve ızdırabın ortasında ilahi rehberliğe, desteğe, teselliye ihtiyaç duyulan zamanda gerçekleşmelidir.[165]

İlahi gizlilik argümanında mütekabil kişisel ilişki için önemli bir ayrım söz konusudur. Argümanda Schellenberg, Tanrı'yla insanlar arasında kişisel bir ilişkinin olması

---

[163] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 23.
[164] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 25.
[165] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 109; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 28.

gerektiğini değil, sadece Tanrı'nın böyle bir ilişkiye açık olması gerektiğini iddia etmektedir. Bu nokta argümana yöneltilebilecek itirazları cevaplamak açısından önemlidir. Ayrıca argümanda Tanrı'nın her zaman en derin insan-Tanrı birlikteliğini sağlaması gerektiği de iddia edilmemektedir. Argümanın iddiası, her zaman Tanrı inancına ve Tanrı ile belli bir düzeyde açık bir ilişki kurma fırsatına sahip olmamız gerektiğidir. Nitekim Tanrı'yla ilişkinin gelişimsel terimlerle anlaşılması bu hususu desteklemektedir.[166]

Mütekabil ilişkinin mahiyetinden bahsederken üzerinde durulması gereken bir diğer husus da insan özgürlüğü meselesidir. Sevgisi mükemmel olan Tanrı, sevgisine karşılık vermemiz için bizi zorlamamayı tercih etmektedir. Şayet Tanrı, kendisiyle ilişki kurmada insan iradesini geçersiz kılsaydı, insanlığın Tanrı sevgisi sahte olurdu ve her şeyi bilen bir Tanrı bunu bilirdi. Dolayısıyla Tanrı'nın, sevgisine özgür iradeyle karşılık verilmesini tercih ettiğini söylemek mümkündür.[167] Burada insan özgürlüğüne yapılan vurgu da esasında ilahi sevginin doğasından kaynaklanmaktadır. Zira sevgi sevilenin ötekiliğine ve bireyselliğine saygı duymayı içerir. İnsan özgürlüğü noktasına Schellenberg bir adım daha ileri giderek, sevgi dolu bir Tanrı'nın insan özgürlüğüne duyduğu saygıdan dolayı kendisini tamamen dışlanmasına izin verdiğini iddia eder. Sevgi özgürlük ilişkisinin neticesi olarak Schellenberg iddiasını şu şekilde revize eder: "Tanrı kendimizi kusurlu bir şekilde aksi duruma sokmadığımız sürece onunla kişisel ilişki kurmamızı sağlayacaktır."[168]

Bu iddiasını argümantatif olarak şöyle yazar:

> "Şayet Tanrı varsa ve mükemmel bir şekilde sevgi doluysa, herhangi bir insan S, t zamanında, S kusurlu bir şekilde aksi konumda değilse, S t zamanında Tanrı'yla kişisel bir ilişki kurabiliyorsa, S bunu yapabilecek konumdadır."[169]

---

166 Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 208.
167 Daniel Howard-Snyder, "The Argument from Divine Hiddenness", *Canadian Journal of Philosophy* 26/3 (1996), 434.
168 Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 27.
169 Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 28; Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 204.

Schellenberg, mütakabil kişisel ilişki iddiasının teolojik dayanakları olduğunu da iddia etmekte; bu iddiasını Hıristiyan teolojisinden kurtuluş (*salvation*) doktrinine dayandırmaktadır. Buna göre kurtuluş sadece *eskatona*[170] atıfta bulunmaz. Aynı zamanda inanan insanın pre-eskatolojik yaşamında da yer bulur. Kişinin dinî yolla geliştirdiği imanı, Tanrı'yla kişisel bir ilişki kurmasını sağlar. Bu ilişki kişinin bu dünyada diğer insanlarla olan ilişkisini derinleştirir. Dolayısıyla umut edilen eskatolojik kazanım, şimdiki zamanın kazanımlarıyla sürekli değil, onların daha dolu daha mükemmelleştirilmiş bir versiyonudur.[171]

Tanrı ile kurulan mütekabil kişisel ilişkinin insan açısından birtakım faydaları vardır. Bunlardan ilki, Tanrı'yla ilişkinin ahlaki bir etkiye sahip olmasıdır. Bu ilişki insana özgü ahlakî zayıflıkla başa çıkmak için bazı kaynaklar sağlayacaktır. İnsanın ahlaki olarak güçlenmesi de bu hayattaki refahını arttıracaktır. İkincisi, böyle bir ilişkinin deneyimsel faydaları vardır. Burada kişinin eylemlerinin ahlaki sonuçları değil, Tanrı'yla kişisel ilişkinin insanın iç dünyasındaki etkileri önem kazanır. Buna göre, kişi Tanrı'yla ilişkisi neticesinde huzur ve güvenlik duygusuna sahip olacak, nihai gerçeklikle birlikte olmanın sevincini yaşayacak ve Tanrı'nın sevgi dolu varlığını deneyimleyecektir. Tanrı ile karşılıklı bir ilişkinin etik ve deneyimsel faydalarının yanında insan refahıyla ilişkili iki önemli sonucu da vardır. Bunlardan ilki, Tanrı'yla ilişki kurma, özü itibarıyla insan yaşamına değer katan bir şeydir. İkinci ise Tanrı'yla ilişkisinin hayatına değer kattığını gören kimse, Tanrı'yla daha derin bir bağ kurmak isteyecektir.[172]

Mütekabil kişisel ilişkinin ilahi sevginin doğasının bir gereği olduğu iddiası bir takım epistemik varsayımları içermektedir. Bu varsayımlardan ilki, Tanrı'yla kişisel bir ilişkinin Tanrı'nın varlığına inanmayı gerektirdiği yani Tanrı'nın varlığını hissetme eğilimidir. Zira bir kimse Tanrı'nın var olduğuna inanmadıkça Tanrı'yı sevemez, Tanrı'ya minnettar olamaz. Schellenberg'in burada vurgulamak istediği şey, bu

---

[170] Eskaton terimi, Grekçe kökenli olup son anlamına gelir. Hıristiyan inancında ise Tanrı mahkemesini, kıyameti ifade eder. Hans Schwarz, "Eschatalogy", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian A. McFarland vd. (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011).

[171] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 29.

[172] Howard-Snyder, "*The Argument from Divine Hiddenness*", 433; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 19–21.

durumun mantıksal bir nokta olduğudur. Zira Tanrı'nın var olduğuna inanmadan söz konusu tutumları sergilenmesinde ya da eylemlerin gerçekleşmesinde mantıksal açıdan tutarsızlık vardır. Tanrı'nın varlığına inanmayan biri için Tanrı'ya minnettar olmak mantıksal olarak imkânsızdır. Ayrıca insanın Tanrı'yla ilişki kurmada özgür olması için Tanrı inancı mantıksal bir zorunluluktur. Çünkü Tanrı inancı olmadan bir kimsenin Tanrı'yla ilişki kurması mümkün değildir.[173]

Epistemik varsayımlardan ikincisi ise, kişinin seçerek inancına bir şey ekleyemeyeceği yani inancın istemsiz (*involuntary*) olmasıdır. Bu durumda kişi inançsızlık halindeyken Tanrı'yla ilişki kuramaz. Diğer bir ifadeyle Tanrı'ya inancı insan tek başına deneyerek elde edemez. Yani bir kimse Tanrı'nın var olmadığına inandığında sadece deneyerek Tanrı'yla ilişki kurumaz.[174] Tanrı'nın sevgi dolu olduğunu da dikkate alındığında inancın istemsiz oluşunun neticesi, Tanrı'nın kişinin hiçbir zaman inançsızlık halinde olmaması gerektiğini sağlamasıdır. Diğer bir ifadeyle

1) Tanrı mükemmel derecede sevgi doluysa benimle kişisel bir ilişki kurmak ister.

2) Ancak inançsızlık halinde Tanrı'yla kişisel ilişki kurmak mümkün değildir. (Tanrı'nın varlığına inanç Tanrı'yla ilişkinin ön koşuludur. Aksi mantıksal olarak imkânsızdır.)

3) İnanç ise istemsizdir.

1, 2 ve 3'ten

4) Tanrı benimle ilişki kurmak istiyorsa benim inanç halinde olmamı sağlamalıdır.[175]

Peki Tanrı'yla mütekabil kişisel bir ilişki için zayıf bir inanç mı yoksa kuvvetli bir inanç mı gerekir? Bu soruya inancın dereceliliği teorisi çerçevesinde cevap verir. Buna göre Tanrı'yla ilişki için belirli bir güçte inanç gerekmemektedir. Tanrı'nın var olduğuna dair

---

[173] Howard-Snyder, "*The Argument from Divine Hiddenness*", 435; Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 207; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 30; Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 57–58.

[174] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 58, 59.

[175] Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 203; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 30–31.

zayıf bir inanç da Tanrı'ya duyulan sevgi, bağlılık ve minnettarlık için yeterlidir. Schellenberg, inancın dereceli bir kavram olduğunu vurgular. Ona göre bir önerme hakkında farklı derecelerde inanca sahip olabiliriz. İnancın dereceleri olarak şu örnekleri verir: P'nin (herhangi bir önerme) doğru olduğuna inanma eğilimi, P'ye dair zayıf inanç ve P'ye dair güçlü inanç.[176] Dolayısıyla Schellenberg, zayıf da olsa Tanrı'nın var olduğuna dair inanca sahip bir kimsenin Tanrı'yla ilişki için yeterli olduğunu iddia etmektedir.

Mütekabil kişisel ilişki için Tanrı'nın varlığına dair zayıf bir inanç yeterli olsa bile Schellenberg, Tanrı'nın kendi varlığına inanılmasını kolaylaştırması gerektiğini savunur. Peki Tanrı kendi varlığına inanılmasını kolaylaştırmak için ne yapmalıdır? Schellenberg bu soruya 'inanç oluşturmaya yetecek kadar delil sağlamalıdır' şeklinde cevap verir. Çünkü inanç istemsizse ve Tanrı'nın var olduğuna inanacaksam kendi seçimim dışında başka şeyler de olmalıdır.[177] Argümanın ikinci versiyonunda ise bu durumu 'direnişin yokluğunda inanç için nedensel olarak yeterli kanıt sunması' olarak ifade etmektedir.[178] Burada Schellenberg'in delil/kanıt'ın kapsamını ne olarak belirlediği önemlidir. Schellenberg'e göre delil, bir inanç temeli olarak hizmet edebilecek her şeyi içermektedir. Buna göre delil yalnızca tümdengelimsel ve tümevarımsal çıkarımlar için temel sağlayan önermeleri değil, aynı zamanda inancın doğrudan temellendirilebileceği, önermesel olmayan yani deneyimsel kanıtları da içermektedir. Schellenberg'e göre Tanrı'nın inanç için gerekli kanıtları vermesine dair beklentimizin sebebi, Tanrı'nın doğası çerçevesinde açıklanmalıdır. Tanrı insanları seviyor ve onlarla ilişki kurmak istiyorsa, bu ilişki için insanda Tanrı'nın varlığına dair zayıf da olsa bir inanç olması gerekiyorsa, Tanrı masum inançsızlığı engelleyecek eylemlerde bulunarak kendi varlığına dair gerekli kanıtları sağlamalıdır. Ancak bir kimse kusurlu bir şekilde kendini Tanrı'nın aleyhine bir konuma sokması halinde -insan özgürlüğünün bir neticesi olarak- bu kimse Tanrı'yla ilişki kuracak konumda olmaz.[179]

---

[176] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 31.
[177] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 33.
[178] Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 205.
[179] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 33–34.

Tanrı inancına temel olan delil, nesnel bir destek derecesine sahip olmalıdır. Peki Schellenberg için hangi delil bu nesnel desteğe sahiptir? Bu soruya Schellenberg olasılıksal kanıt (*probabilifying evidence*)[180] cevabını vermektedir. Olasılıksal kanıt hususunda Schellenberg, Alston'dan alıntı yaparak, bir delilin epistemik olarak arzu edilir olması için iddiayı muhtemel olarak doğru kılması gerektiğini söyler.[181] Bir kimsenin inancına dair göz önüne alacağı ve inancını olası kılan bir delili yoksa ve bu kimsenin hâlâ inanmaya devam edebileceği iddiası çelişkilidir. Bu durum çelişkili olduğu için Schellenberg, Tanrı'nın kanıtını inceleyen herkesin inanmaya devam etmesi için olasılıksal kanıt sunması gerektiğini iddia etmektedir.[182]

Bir kimse, Tanrı'nın sağladığı kanıtlara karşı çıkarak inançla bağdaşmayan bir konumda olabilir ve dolayısıyla Tanrı'yla kişisel olarak ilişki kurabilecek konumda olmayabilir. Bu durumun oluşmasında kişinin özgür olduğunu belirtmekte fayda var. Böyle bir direniş kusurlu olacağından, S'nin kusurlu bir şekilde inanç kaybına neden olmakta özgür olacağı sonucu çıkar. Schellenberg, Tanrı'nın kendi varlığına dair sunacağı delilin olasılıksal delil olması gerektiği iddiasından sonra temel iddiasını şu şekilde revize eder:

> "Şayet Tanrı varsa ve mükemmel bir şekilde sevgi doluysa, o zaman herhangi bir özne S, t zamanı için, şayet S, t zamanında Tanrı ile kişisel bir ilişki kurabiliyorsa, t zamanında S, 'Tanrı vardır' önermesini olası kılan kanıtlara dayanarak söz konusu önermeye inanır. Ancak S, t zamanında kusurlu bir şekilde aksi konumda olması durumu hariç."[183]

Bu noktadan hareketle Schellenberg inançsızlık durumuna dair bir adım daha ileri gitmektedir. Shellenberg'in iddiasının argümantatif formda ifade ediliş biçimi göz

---

[180] Olasılıksal kanıt, din felsefesinde bir iddianın olasılıkla doğru olduğunu gösteren kanıt anlamında kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir inancın kesin olarak doğru olduğu kanıtlanamasa da – 'Tanrı vardır' gibi- onun doğru olma ihtimalini arttıran ve konudaki rasyonel inancı desteklemek için kullanılan delillerdir. Terime ait net bir tanım olmamakla birlikte olasılık teorisinin kanıtlar için kullanılmasında genel epistemolojik çerçeve için bk. Rafal Urbaniak – Marcello Di Bello, "Legal Probabilism"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)* . Richard Swinburne'ün Bayes teorimine dayanarak teistik argümanların Tanrı'nın varlığını daha olası kılması yaklaşımı terimin din felsefesinde nasıl kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir. Swinburne'ün bu konudaki yaklaşımı için bk. Igor Gudyma, "Richard Swinburne's Probabilistic Epistemology", *Philosophy and Cosmology* 29 (2022), 70–80.

[181] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 35.

[182] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 36.

[183] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 38.

önüne alındığında Tanrı'nın var olmadığı sonucuna sadece masum inançsızlıktan değil, aynı zamanda makul (ancak yetersiz temellendirilmiş) inançtan da varabilir. Çünkü yukarıdaki önerme, herkesin iyi kanıtlara dayanarak inanacağını belirtir ve birçok gerçek inananın kanıtlarla inanmadığı ortadadır.[184]

Schellenberg, Tanrı'nın insanlarla kişisel ilişki kurmalı iddiasına karşı gelebilecek muhtemel bir itirazı değerlendirir.[185] Buna göre Tanrı'nın yalnızca yapmakla yükümlü olduğu şeyleri yapması gerekir ve insani varlıklarla kişisel ilişki kurmak O'nun yükümlülükleri arasında değildir.[186] Schellenberg bu itiraza dair cevaba Tanrı hakkında yükümlülüklerden (*obligations*) söz edilemeyeceğini vurgulayarak başlar. Ona göre Tanrı'nın ahlaki yükümlülüklerinin meşru olduğu söylense bile (ki bu da tartışmaya açıktır) burada üzerinde durulan husus, bir yükümlülüğün ifası değil, bu ilişkinin sevginin doğasının tabi bir sonucu olduğudur. Sevgi, yükümlülüğün önüne geçmektedir. Sevginin doğası, kendiliğinden olan ve gerekli olanın daha fazlasını vermeyi gerektirir. Ve dolayısıyla sevilenin kendisiyle ilişkili olarak refahını arar. Schellenberg bu itiraza cevap verirken ebeveyn-çocuk ilişkisi üzerinden örnek verir. Çocuklarını seven ebeveynler, çocukların kendileriyle kişisel ilişki kaynaklarından yararlanmaları sağlamak için her şeyi yaparlar. Bu duruma sevginin doğası gereği kişisel ilişkiyi aradığını eklersek, sevginin her şeyi kapsadığına dair iddia için iyi bir nedenimiz olduğunu söyler.[187]

Schellenberg, ilahi gizlilik argümanının ilk versiyonunu ortaya attıktan sonra ona yönelik itiraz, argümanının özellikle Hrıstiyanlığın Tanrı'sına yönelik olduğudur. Bu itiraza göre Schellenberg'in ilahi sevgi tasavvuru, İslam ve Yahudiliğin sevgi tasavvurunu yansıtmamaktadır. İslamda, ilahi merhamet ve bağışlayıcılık ön plandayken, Yahudiliğin Tanrı'sının sevgi de noksan olduğu görüşü kabul edilmektedir.

---

[184] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 39.

[185] Tanrı'nın insanların kendisiyle iletişim kurma çabalarını yanıtsız bırakmasını yahut sessiz kalmasını Tanrı'nın ilişkiye açık olmaması ve dolayısıyla ilahi sevgisizlik olarak görülmesine ilişkin temel eleştiri, Tanrı'nın sessiz kalmasında insanların lehine birtakım faydaların olabileceği iddiasıdır. Bu iddia için bk. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford, New York: Clarendon Press, 1998); Michael J. Murray, "Coercion and the Hiddenness of God", *American Philosophical Quarterly* 30/1 (1993).

[186] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 26.

[187] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 109; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 27.

Schellenberg, Yahudilikteki ilahi sevginin noksanlığı hususunda şöyle cevap vermektedir: Tanrı'nın bazı sıfatlarında noksanlığı olduğunu düşünmek, bu dünyadaki kötülüklerden bir anlamda "sorumlu olmayacağı" düşüncesini beraberinde getirir. Ancak bu, teist dinî geleneklerin kabul edebileceği bir düşünce değildir. Zira "elimden bir şey gelmezdi" mazeretine sahip bir Tanrı'nın ne kadar güçsüz ve cahil olduğu aşikardır. Ayrıca Schellenberg, böyle bir Tanrı'nın ibadete layık olmadığını da vurgulamaktadır.[188] Burada dikkat çekilmek istenen husus, mükemmel olmayan bir Tanrı'nın olamayacağıdır. Mükemmellik Tanrı'nın herhangi bir sıfatı için geçerli olmalıdır. Buna Tanrı'nın kullarına yönelik sevgisi de dahildir. Schellenberg, kendisine yöneltilen bu itirazı cevaplarken Yahudiliğin sevgi tasavvuruna yönelik görüşlerini belirtip İslamın ilahi sevgi anlayışına dair bir yorum yapmamaktadır. Schellenberg'in bu konuda sessiz kalışı, İslama dair bilgisizliği yahut merhamete dayanan ilahi sevgi tasavvurunun problemi çözebileceği şeklinde yorumlanabilir. Burada İslami bakış açısıyla kanıtsal ilahi gizlilik argümanına yöneltilen bir itirazdan bahsetmek yerinde olacaktır. Imran Aijaz, Schellenberg'in argümanının Hıristiyanlığın Tanrı tasavvuru etrafında şekillendiğini ve dolayısıyla antropomorfik bir Tanrı tasavvuru içerdiğini iddia etmektedir. Özellikle argümanın temelinde bulunan "kişisel ilişki" kavramı, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Aijaz, ilahi gizlilik argümanının İslam açısından problem teşkil etmediğini; zira İslami Tanrı tasavvurunun antropomorfik olmadığını ileri sürmektedir. Aijaz, İbn Sina ve Gazali'nin görüşlerine dayanarak, ilahi sevginin İslamî gelenekte tüm yaratılmışların iyiliğini istemek şeklinde anlaşıldığını belirtmektedir. Burada ihsan ile merhamet arasındaki ayrıma dikkat çekerek, ilahi sevginin yeni platoncu yorumlarına odaklanmaktadır.[189]

Şimdiye kadar sunulan açıklamalar doğrultusunda şu sonuçlara varmak mümkündür: Kanıtsal ilahi gizlilik argümanında ilahi sevgiye ilişkin öne sürülen tasavvurun üç temel sonucu olduğu görülmektedir. Birincisi, Schellenberg'in ilahi sevgi tasavvuru, İbrahimi dinlerin ilahi sevgi anlayışlarını göz ardı etmekte ve tamamen rasyonel analizlere dayanmaktadır. İkinci olarak argümanda bahsi geçen tasavvur, gündelik dile dayanarak

---

[188] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 90–91.
[189] Imran Aijaz, "Islam and the Problem of Divine Hiddenness", *Islamic Philosophy of Religion: Analytic Perspectives*, ed. Mohammad Saleh Zarepour (New York: Routledge, 2023), 181–203.

analiz edilmektedir. Üçüncüsü ise, Schellenberg, ilahi sevginin mahiyetini açıklarken ebeveyn analojisi merkeze alıp analitik bir düşünmeyle bu sevginin tezahürlerinin gerekli koşullarına odaklanmasıdır. Bu hususlar ilahi sevginin analitik teolojik yöntemle incelenmesine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Üçüncü bölümde bu hususlara odaklanılarak analitik teolojik yaklaşımla doğru bir ilahi sevgi tasavvurunun nasıl oluşturulacağı tartışılacaktır.

2.2.3. Masum İnançsızlık

Schellenberg'in ilahi gizlilik argümanını temellendirirken üzerinde durduğu diğer önemli kavram masum inançsızlıktır.[190] Schellenberg'in masum inançsızlık kavramını tanımlamadan önce inançsızlık kavramının mahiyetini ortaya koymak önemlidir. Ona göre inançsızlık basitçe Tanrı'ya inanmamaktır.[191] Bununla birlikte inançsızlar Tanrı kavramı ekseninde iki kategoriye ayrılmaktadır. İlk kategoride, 'Tanrı vardır' önermesinin doğruluğu yahut yanlışlığı bir yana bu önermeyi hiç duymamış kişiler ve Tanrı kavramına aşina olup bunun doğruluğu yanlışlığı hususunda ciddiyetle düşünmemiş olan insanlar vardır. Bu kategorideki insanlar non-reflektif inançsızlardır.[192] Reflektif inançsızlar ise, 'Tanrı vardır' önermesi üzerinde düşünmüş, doğruluk yahut yanlışlığını araştırmanın neticesinde Tanrı'ya inanmayan ya da Tanrı'nın varlığından şüphe duyan kimselerdir. Bu kimseler 'Tanrı vardır' önermesinin olası olmadığını ya da kesinlikle yanlış olduğunu düşünür ve Tanrı'nın var olmadığına inanırlar.[193]

Bu kategorizasyonun neticesinde Schellenberg masum inançsızlık tanımını yapar: "Masum inançsızlık, öznenin kusurlu eylemlerinin ya da ihmallerinin sonucu olmayan

---

[190] Schellenberg, *Divine Hidddenness and Human Reason* kitabında *reasonable nonbelief* terimini kullanır. Çalışmamızda bu terimi, "makul inançsızlık" yerine "masum inançsızlık" olarak çevirmeyi tercih ettik. Bunun sebebi, Schellenberg'in söz konusu terimle, bu kategorideki inançsızların, inanmama durumunda epistemik olarak suçlu olmadıklarını ifade etmesidir. Dolayısıyla masum ifadesinin Schellenberg'in meramını daha iyi anlattığı kanaatindeyiz. Zira The Hiddenness Argument Revisited (I) makalesinde kendisi de *reasonable nonbelief* teriminin 'inculpable non-belief' (suçlanamaz inançsızlık) anlamına geldiğini söylemektedir. Bk. Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 201..

[191] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 75.

[192] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 58.

[193] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 59.

Tanrı'nın varlığına inanmama durumudur."[194] Bu tanıma göre masum inançsızlık iddiası, bazı inançsızların, inanamama durumunun onların kusurlu eylemlerinin ya da ihmallerinin sonucu oluşmadığı, dolayısıyla inançsızlık durumundan onların suçlanamayacağı iddiasıdır. Diğer bir deyişle masum inançsızlık durumunda özne epistemik açıdan suçlu değildir; öznenin Tanrı'yı arama sürecinde epistemik hatası yoktur. Bu iddiası çerçevesinde inançsız insanları değerlendirdiğinde Schellenberg, non-reflektif inançsızların inanmama durumlarının masum olduğunu, kendi ihmallerinden kaynaklanmadığını, reflektif inançsızların ise sahip oldukları şüphenin ve bu şüphe neticesinde inanmama durumunun masum olduğunu vurgulayacaktır. İlahi gizlilik argümanına göre Tanrı'nın yarattığı bir dünyada inançsızlığın tek kaynağı Tanrı'yı dışarıda bırakan suçlu direniştir.

Masum inançsızlığın temellendirilmesi hususunda ilahi aşkınlığın nasıl anlaşılacağı belirleyici bir öneme sahiptir. İlahi aşkınlık, Tanrı'nın mutlak başkalığı olarak anlaşılırsa masum inançsızlık açısından sorun ortaya çıkmaktadır. Tanrı, mutlak öteki olarak anlaşılırsa, Tanrı insan aklı tarafından anlaşılamaz ve kavranamaz. Bu durumda, Tanrı'nın varlığını temellendiren bir kanıtın nasıl olabileceği yahut Tanrı'nın anlamlı bir şekilde nasıl böyle bir kanıt sağlayacağını görmek zorlaşmaktadır. Aynı şekilde Tanrı hakkında anlamlı bir şekilde nasıl konuşulacağı da problemlidir. Masum inançsızlık-ilahi aşkınlık ilişkisi hususunda Schellenberg, Tanrı'nın varlığının masum inançsızlığı aşarak açık hale gelmesi için ilahi aşkınlığın olmaması gerektiğini; hatta ilahi aşkınlığın Tanrı'nın mahlukattan tamamen başka/farklı olması anlayışının yanında Tanrı'nın mahlukata benzetilerek, analojik dil kullanılarak anlaşılsa bile, Tanrı'nın varlığının, makul inançsızlığın ötesine geçmesinin belirsiz olacağını iddia eder.[195] Ancak Schellenberg'in, ilahi gizlilik argümanına yönelik itirazlara cevap verdiği makalesinde, bu görüşünde değişikliğe gittiği görülmektedir. Buna göre ilahi aşkınlık bağlamında Tanrı'nın tamamen idrak edilemez olmadığını, Tanrı'nın sevgi, iyilik ve kudret gibi niteliklerini insanlarla benzer olduğunu iddia eder. Bununla birlikte söz

[194] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 59.
[195] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 46.

konusu niteliklerin Tanrı'da mükemmel biçimde bulunduğunu ve dolayısıyla insanlarca tam olarak kavranamayacağını da belirtir.[196]

Schellenberg, ilahi aşkınlığın –özellikle ilahi aşkınlığın mahlukattan tamamen başkalık olarak anlaşılmasının- teizmin aleyhine bir durum olduğunu iddia etmekte ve bunu desteklemek için Swinburne'e başvurmaktadır. Swinburne'e göre "Tanrı, dünyevi şeyleri tanımlamak için kullandığımız kelimelerle -örneğin 'bilge', 'iyi', 'güçlü'- tanımlanabiliyorsa, tamamen farklı olamaz. Şayet bu kelimeler, analojik de olsa, Tanrı'ya uygulanabiliyorsa, Tanrı yeryüzündeki bilge, iyi ve güçlü şeyler gibi bir şey olmalıdır ve bu durumda bilge, iyi ve güçlü şeylerin varlığını ya da yokluğunu kanıtlamak için uygun olan argüman türleri, ilke olarak, Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kanıtlamak için de geçerli olacaktır."[197]

O halde masum inançsızlığı nasıl rasyonel bir şekilde temellendirebiliriz? Bir kimse Tanrı'yı ararken yahut O'nunla bir bağ kurmaya çalışırken suçlanamaz bir şekilde hareket etmiş olabilir. Ancak bu kimsenin araştırmalarını değerlendirirken kendisini kandırmadığından yahut gizli hataları olup olmadığından nasıl emin olabiliriz? Bu konudaki tereddüt ve şüpheleri gidermek adına Schellenberg, Swinburne'ün beş çeşit rasyonelliği[198] üzerinden öznenin inançsızlık durumunda masumluğunu tartışmaktadır.

---

[196] Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 209.

[197] Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2005), 108.

[198] Swinburne, inancın doğru olma olasılığına odaklanarak beş rasyonelliği birbirinden ayırır. Rasyonellik$_1$, inancın ancak ve ancak tümevarımsal standartları ve kanıtları göz önüne aldığında olası olmasıdır. Bu tür rasyonelliğin başarısız olması, öznenin inanç sistemindeki iç tutarsızlığın başarısızlığıdır ki özne bu durumun farkında değildir. Rasyonellik$_2$ ise öznenin inancının doğru bir şekilde deneyime veya akla dayandırılması ve doğru tümevarımsal standartların uygulanmasıyla ortaya çıkar. Yani bir kişinin inancının rasyonel$_2$ olabilmesi için söz konusu inanç kişinin şu anki deneyimleriyle doğruladığı temel önermelerce temellendirilmelidir. Esasında rasyonellik$_2$, objektif standartlara uyum meselesidir. Bu noktada özellikle öznenin masumluğu hususunda Swinburne'nün ilk iki tür ile diğer üç tür rasyonellik arasında yaptığı ayrım önemlidir. Buna göre ilk iki tür rasyonellik, inanan kişinin mevcut deneyimlerine ve geçmişin anılarına ve kendini haklı çıkaran doğrularıyla ilgilidir. Dolayısıyla, bu aşamada inançta başarısızlığın öznenin farkında olduğu kendi standartlarına göre bir başarısızlık mı, öznenin farkında olmadığı kendi standartlarına göre bir başarısızlık mı, yoksa doğru standartlara göre bir başarısızlık mı olduğu gündeme gelir. Ancak öznenin bu başarısızlıklarından kurtulduğu üç tür rasyonellik vardır. Çoğu zaman bir insanın belirli bir zamanda belirli bir inanca sahip olmakta haklı olmasına rağmen, daha önceki zamanlarda daha fazla kanıt araması veya standartlarını daha ayrıntılı bir şekilde kontrol etmesi gerektiğini hissederiz. Bunu yapmış olsaydı, daha iyi gerekçelendirilmiş, daha olası inançlara sahip olabilirdi. Rasyonellik$_3$ ise yalnızca öznenin geçmiş araştırması sonrasında kanıtları ve kendi tümevarımsal standartlarını yeterli bulması ve kendi görüşünü yeterince kontrol etmesi sonucunda öznenin inancı olası kılınmıştır. Rasyonellik$_4$ ise, öznenin kanıtları, öznenin standartlarına göre yeterli olan geçmiş araştırmalarından

Bu beş tür rasyonaliteyi inceleyip hangi tür irrasyonelliğin özneyi suçlu yapıp yapmadığını, hangisinin masum olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca hangi tutumun masum olduğuna karar vermeden önce de şüphe kavramını tanımlamaktadır. Swinburne'e göre kendi kategorizasyonunda rasyonellik$_3$'e ait başarısızlık durumunda özne inançsızlığından dolayı suçlanabilir. Bu da ancak öznenin inanca dair kanıt elde ederken yahut tümevarımsal standartları değerlendirirken *farkında olduğu* bir ihmalden kaynaklanmaktadır.[199] Schellenberg'in, masum inançsızlık ve masum şüpheyi -ilahi gizlilik argümanına gelebilecek itirazları önceden karşılayabilmek adına- özellikle Swinburne ve Alston gibi teist filozofların iddiaları üzerinden temellendirdiğini söylemek mümkündür.

Bu noktada Schellenberg, öznenin sadece iradi eylemler için meşru bir şekilde suçlanabileceği hususunda Swinburne ile hemfikirdir. Özne suçlanacaksa buna kasıtlı bir katkıda bulunması gerekir. Dolayısıyla hiç kimse istemsizce gerçekleştirdiği epistemik hatalarından dolayı suçlanamaz.[200] Masum inançsızlığı açıkladıktan sonra Schellenberg, önce şüphe tanımını vererek ardından şüphenin masumluğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre şüphe bir önerme ile onun inkârı arasında epistemik eşitlik olduğu inancından kaynaklanmaktadır.[201] Schellenberg sadece inanca yol açan iradi epistemik başarısızlıklardan, özellikle uygun araştırma prosedürlerini iradi olarak ihmal etmekten öznenin sorumlu olduğunu iddia eder. Bu durumu masum şüpheye uyguladığında şu sonuç çıkar: Özne "Tanrı vardır." önermesiyle "Tanrı yoktur." önermesi arasında epistemik eşitlik olduğuna inanıyorsa, özne bu inancı yeterli bir sorgulamaya tabi tutmayı bilerek ihmal etmemişse, özne "Tanrı vardır." önermesinin doğruluğundan masum bir şekilde şüphe duyabilir.[202]

---

kaynaklanıyorsa ve özne tümevarımsal şartları eleştiriye tabi tutmuşsa ve dolayısıyla öznenin kanıtlarınca inanç olası kılınmışsa geçerlidir. Rasyonellik$_5$ ise öznenin kanıtları yeterli eleştiriye tabi tutulmuş ve tümevarımsal standartlara sahip geçmiş araştırmalardan kaynaklanıyorsa inanç olası kılınmıştır. Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1981), 45–54.

199 Swinburne, *Faith and Reason*, 50–51.

200 Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 63.

201 Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 59.

202 Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 64.

Bir önerme hakkındaki lehte ve aleyhte önermelerin epistemik eşitliği, öznenin araştırma sürecinde bilinçli ihlalinin olmayışı masum şüphe tanımında mündemiçtir. Masum şüpheyi değerlendirirken bu iki özellik incelenmelidir. Schellenberg ilk olarak lehte ve aleyhteki önermelerin epistemik eşitliğini ele alır. Buna göre "Tanrı vardır." ve "Tanrı yoktur." önermelerinin epistemik eşitliğini araştırırken sadece her ikisinin olası olduğuna dair kanıt aramanın yeterli olmadığını vurgular. Çünkü her ikisinin olası olduğu ancak birinin diğerine tercih edilebilir olduğu durumlar olduğunu ileri sürer. İkinci olarak, öznenin araştırmayı bilerek ihmal edip etmediğinin araştırılması gerektiğini belirtir. Kişinin inancını sorgularken bir ihmalde bulunup bulunmadığını belirmenin zorluğu ise aşikardır. Her ne kadar bazı durumlarda öznenin masumluğunu tespit etmek zor olsa da özne lehine bir kararın uygun olduğu durumlar da vardır. Öznenin sorgulama sürecine dair anlattıkları ve bizim bu sürece dair tanıklığımızın önemine vurgu yaparak Schellenberg bu durumu şöyle tarif eder: "Özne, soruşturmaya, konunun önemine, alandaki olasılıklara, soruşturmanın bir sonuca ulaşma olasılığına ve öznenin diğer sorumluluklarına bizim düşündüğümüzden daha fazla zaman ve enerji harcamış olabilir."[203] Ayrıca öznenin diğer epistemik bağlamlardaki tutumunun önemine vurgu yaparak öznenin dürüst, doğrunun peşinde olan, arzularıyla aklı arasında kaldığında rasyonaliteyi seçen bir kimseyse inancı sorgulamasında bilerek ihmalde bulunmadığı sonucuna varılabilir. Schellenberg, şüphenin masumluğunu değerlendirirken diğer bir kriter olarak, inanca konu olan önerme hakkında tartışma olup olmadığı, konunun uzmanları arasında bir ihtilaf olup olmamasına bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Tanrı inancına dair şüpheyi meşrulaştırmak adına Schellenberg, filozofların ve teologların kendi aralarında bu konuda ihtilaflı olmalarına dikkat çekmektedir. Tanrı'nın varlığını sorgulayan bir kimse hem lehte hem de aleyhte birçok argümanla karşılaşmaktadır. Bu argümanlardan hangi tarafın hatalı olduğu ise apriori olarak açık değildir. Bu tek başına belirleyici olmamakla birlikte öznenin epistemik tutumlarına da bakılarak şüphenin masumluğu lehine karar verilebilir.[204]

---

[203] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 65.

[204] Howard-Snyder, "*The Argument from Divine Hiddenness*", 438; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 66.

Schellenberg, şüphenin masumluğunu göstermek için bir nedenden daha bahsetmektedir. Bu da şüphe duyan insanın inanmak istemesidir. Şüphe duyan kişi, Tanrı'nın var olması ve var olmaması önermelerinin epistemik olarak eşit olduğu inancına, tüm alternatifleri değerlendirip eledikten sonra varmaktadır. Bu kişi önce Tanrı'nın var olup olmadığı sorununu kendileri için çözüme kavuşturmayı ister. Ancak bu araştırma neticesinde epistemik eşitlik inancına ulaştığından dolayı, bu kişinin vardığı sonucun bir ihmal sonucu olmadığını söyleyebiliriz. Bu durumda onların şüphesi masumdur.

Schellenberg, gerçek dünyada masum şüphenin var olduğu iddiasında çoğu çağdaş teoloğun kendisiyle hemfikir olduğunu da vurgulamaktadır. Hatta bazı çağdaş teologların bunun bir adım ötesine giderek masum inançsızlığın meydana gelmesine izin verdiğini de dile getirmektedir. Burada Schellenberg'in özellikle üzerinde durduğu husus dünyanın dinî açıdan muğlaklığıdır. Bu görüşü J. Hick, J. Maqquarrie, George Lindberg gibi filozoflara ve kavramsal rölativizmi savunan Thomas Khun'a atıfta bulunarak temellendirmeye çalışmaktadır.[205]

Schellenberg'in ilahi gizlilik argümanında masum inançsızlıkla ilgili temel önermesi "Tanrı'nın varlığının makul inançsızlığın önüne geçemeyeceğidir." Yani masum inançsızlık varsa Tanrı yoktur.[206] Diğer bir deyişle Tanrı varsa, bir kimsenin hayatında masum inançsızlığın olduğu bir zaman olmamalıdır. Bu önermeyi temellendirmek için Tanrı'nın varlığı lehine deliller önemlidir. Schellenberg, iddiasını temellendirirken a priori teist delillerden ziyade dinî tecrübenin mahiyetine ve Tanrı'nın varlığı için delil olup olmadığına odaklanmaktadır. Zira dinî deneyim, Tanrı ile insan arasındaki iletişimi mümkün kılmaktadır. Tanrı ile insan arasında deneyim temelli bir ilişki varsa Tanrı'nın varlığı masum inançsızlığın önüne geçebilir. Schellenberg, Tanrı'nın varlığının masum

[205] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 69–70. Schellenberg her ne kadar dini muğlaklığı kabul eden Hick, Hepburn, Terence Penelhum gibi filozoflar olmasına rağmen, dünyanın dini açıdan muğlaklığının arkasında gizlilik argümanı olduğunu kendisinden önce hiç kimsenin dile getirmediğini iddia etmektedir. Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 28.

[206] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 47–49.

inançsızlığın ötesine taşıyan kanıtların bireylerin ihtiyacına göre değişmesi gerektiğini de vurgulamaktır.[207] Bu sebeple dinî deneyimin mahiyeti önem kazanmaktadır.

Peki dinî deneyim Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olabilir mi? Schellenberg, dinî tecrübenin olumlu özellikleri sayesinde Tanrı'nın varlığına yönelik kanıt olabileceğini kabul etmektedir. Ve bu görüşün çağdaş din felsefecileri tarafından da dile getirildiğine dikkat çekmektedir. Swinburne safdillik ilkesiyle (*principle of credulity*) Tanrı'ya dair deneyimin doğru kabul edilmesi gerektiğini söyler.[208] Her ne kadar Garry Gutting, Swinburne'u eleştirse de deneyimin Tanrı'ya dair *prima facia*[209] kanıt oluşturabileceğini iddia eder. Ayrıca Alston da Tanrı deneyiminin epistemolojik olarak kanıt sayılabileceğini iddia etmektedir.[210]

Schellenberg, dinî deneyimin Tanrı inancı için kanıt olabileceğini söylemekle birlikte dünyevi bir gerçekliğe dikkat çekmektedir: İnanan kimse hayatı boyunca Tanrı inancı aleyhine delillerle karşılaşır. Bu delilerden en rahatsız edici olanı ise kötülük problemidir. Kişinin kendi kötülük deneyimi ve başkalarının kötülük deneyimi bu problemi daha şiddetli hale getirecektir. Bu noktada kötülüğün kişinin dinî deneyimi aleyhine olup olmadığı sorgulanmalıdır. Yani kötülükle karşılaşmış bir kimse hâlâ Tanrı'nın sevgi dolu merhametli olduğu inancını sürdürebilir mi? Kötülükle karşılaştığında ilahi destek ve yardımı hissedemeyip, dinî deneyimin azaldığı yahut olmadığı durumda hâlâ Tanrı'ya inanmaya devam edebilir mi? Ya da böyle bir durumda Tanrı'ya inanmayı bırakırsa bu kimsenin suçlu olabileceğini söyleyebilir miyiz?[211] Her ne kadar Schellenberg'in formüle ettiği şekliyle kanıtsal gizlilik argümanı inançsız insanlar üzerinden temellendirilse de, burada Schellenberg, ilahi gizlilik probleminin deneyimsel veçhesine de değinmekte; inanan kimsenin dünyevi hayatta yaşadığı acı ızdıraplar neticesinde Tanrı inancını sorgulayabileceğine dikkat çekmektedir.

---

[207] Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 205; Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 207.

[208] Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2004), 303–310.

[209] İlk bakışta, dikkatli ve titiz inceleme ya da mütalaadan önce anlamına gelen latince terim. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1300.

[210] bk.William P. Alston, *Perceiving God*, *The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991).

[211] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 56.

Dinî deneyim-kötülük ilişkisine dair Schellenberg, dinî deneyim yoluyla Tanrı'nın varlığını hisseden bir kişinin kötülükle karşılaştığında Tanrı'ya olan bağlılığının devam etmesi için Tanrı'nın kendi varlığını daha güçlü hissettirmesi gerektiğini iddia eder.[212] Schellenberg'e göre insan ilk olarak inancını dinî deneyime dayandırır. Yani inanç deneyimle desteklenir. Plantingacı söylemle deneyimin temel olduğunu söyleyebiliriz. Öznenin deneyimi sahip olduğu tek ilgili kanıttır. Deneyim neticesinde Tanrı'nın var olduğuna inanması rasyoneldir. Esas soru, "Tanrı'ya inanıyorum" önermesi sonrasında da temel kalıyor mu? Özne teistik kanıtları değerlendirmeye başladığında yahut kötülük problemiyle karşılaştığında deneyim güçlü desteğini koruyor mu?[213] Schellenberg'e göre masum inançsızlığın önüne geçebilmek için kötülük deneyimi sonrasında dinî tecrübenin daha güçlü bir şekilde devam etmesi gerekmektedir. İnançlı teolog ve filozoflar ile masum şüphe duyanlar arasındaki tek fark, Tanrı'ya dair özel deneyimlerin yaşanması ve yorumlanması meselesidir.[214] Schellenberg, masum inançsızlığın önüne geçilebilmesi için Tanrı'nın varlığı lehine delillerin daha açık olması gerektiğini, inançlı insanlar için de kötülük deneyimi sonrasında dinî deneyimin daha güçlü olması gerektiğini iddia eder. Bu iddiasıyla Schellenberg'in argümanının mutlak delilciliğin[215] yeni bir formu olduğunu söylemek mümkündür. Zira Schellenberg'e göre teistik inancın oluşması için yeteri kadar delil olması gerekmektedir.[216]

2.2.4. Dirençsiz İnançsızlık

İlahi gizlilik argümanında Schellenberg'in üzerinde durduğu diğer bir kavram çifti dirençli/dirençsiz inançsızlıktır (*resistant/nonresistant nonbelief*). Schellenberg, argümanını ilk geliştirdiği şeklinde yani *Divine Hiddenness and Human Reason* kitabında dirençli/dirençsiz kavramlarından ziyade suçlu/masum (culpability/inculpability) kavramlarını kullanmaktaydı. Burada ifade etmeye çalıştığı

---

[212] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 52.
[213] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 53.
[214] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 73.
[215] Delilcilik, 20. yüzyıl analitik felsefe geleneğinin önemli ilkelerinden biridir. Bu ilkeye göre bir kimsenin inancı yalnızca kişinin sahip olduğu delillerle uyumlu olduğu takdirde epistemik olarak gerekçelendirilmiş kabul edilir. Diğer bir ifadeyle bir inancın epistemik gerekçelendirmesi, o inanca sahip olan kişinin kanıtlarının nitelikleriyle ilgilidir. Richard Feldman – Earl Conee, "Evidentialism", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic* 48/1 (1985), 15.
[216] Türkben, *İlahî Gizlilik*, 15.

şey insanın, kendi hatası olmaksızın Tanrı'ya inanmada başarısız olamayacağıydı. Ancak Shellenberg, *The Hiddenness Argument* isimli kitabında suçlu/masum kavramlarını kullanmasını hata olarak nitelendirip argümanın son versiyonunda dirençli/dirençsiz kavramlarına yer vermiştir.[217]

İlahi sevginin en önemli özelliği mütekabil kişisel ilişkide Tanrı'nın ilişkiye açık olması durumunun neticesi olarak Schellenberg, dirençsiz inançsızlığın olamayacağını iddia etmektedir: Şayet kişisel bir ilişkiye her zaman açık olan bir Tanrı varsa, o zaman herhangi biri 'Tanrı vardır' önermesiyle ilgili olarak hiçbir zaman dirençsiz bir inançsızlık durumunda değildir. Diğer bir deyişle Tanrı varsa, bir kimsenin dirençsizce inanmada başarısız olacağı bir zaman yoktur.[218] İlahi gizlilik argümanının en önemli iddiası, dirençsiz inançsızların Tanrı'nın kişisel ilişkiye açık olması halinde inanacaklarıdır. Ancak Tanrı, Schellenberg'in tanımladığı şekliyle ilişkiye açık değildir. Dolayısıyla Schellenberg, dirençsiz inançsızların inançsızlık durumlarından Tanrı'yı sorumlu tutmakta ve onu "sevgisizlikle" itham etmektedir.

Schellenberg, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerin en büyük açmazının, söz konusu dinlerin kendilerini insanlık tarihi öyküsünün en sonuna yerleştirmiş olduğunu iddia eder. Buradaki esas sorun, insanlık öyküsünde Tanrı'nın başrolde olmayışıdır. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mükemmel derecede iyi ve tüm insanları seven bir Tanrı inancı yokluğuyla dikkat çeker. Dolayısıyla, Schellenberg, kayıtlı tarihten çok öncesinde, hiç kimsenin "Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine argümanlar" hakkında düşünmediği zamanlarda, dirençsiz inançsızlığın pek çok örneği olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu insanların inançsızlık konusunda dirençli olduklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü Tanrı inancına karşı dirençli olmak, Tanrı hakkında düşünmeyi gerektirir. Ancak bu insanların dünya tasavvurlarında Tanrı yoktur.[219]

Schellenberg, dünya tarihine bakan herkesin dirençsiz inançsızları fark edebileceğine dikkat çekerek, sadece tarih öncesi zamanlarda değil günümüzde de dirençsiz

---

[217] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 54–55.
[218] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 53; Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 208.
[219] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 77.

inançsızların var olduğunu ileri sürmektedir. Ancak, günümüzde bazı insanlar, teistlerin Tanrı'nın varlığına dair ortaya koyabildikleri en iyi kanıtları bilmelerine rağmen, dirençsiz inançsız olarak kalmaktadır. Bunlar, bulabildikleri tüm ilgili kanıtlara bakmış hatta dinî deneyim yaşamış ancak inanmayan insanlardır: yani, ya bir Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda şüphe içindedirler ya da inanmamaktadırlar. Örneğin, her zaman Tanrı'ya inanan ve bu inanca devam etmek isteyen kimselerin, Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine delilleri ciddi ve dürüst bir şekilde incelemesinin neticesinde inançları azalır. Bu kimseler teizm aleyhine entelektüel bir yeniden yapılanmanın duygusal etkileri nedeniyle artık şüphe içindedirler.[220]

Argümanı güçlendirmek ve ilahi gizlilik kavramını daha iyi tanımlayabilmek amacıyla Schellenberg, dirençsiz inançsızları dört kategoride ele almaktadır:

a) Eskiden İnanan Dirençsiz İnançsızlar: Bu kişiler Tanrı'nın varlığından ve Tanrı'yla anlamlı bir ilişki kurduklarından emindirler. Ancak yaşamları boyunca karşılaştıkları ateistik argümanlar neticesinde inançlarını ve Tanrı'yla olan bağlarını kaybederler. Her ne kadar Tanrı'yla yeniden temas kurmaya çabalasalar da bu konuda başarısız olurlar. İnanç arayışını içeren, inanç kaybından dolayı pişmanlık duyan ancak yeniden inanmayı başaramayan inançsızlar, dirençsiz inançsızların en hazin grubudur. Schellenberg, Tanrı'yla hakiki bir ilişkileri olup, sonradan inancını kaybedenlerin yeniden arayışlarına Tanrı'nın karşılık vermemesinin teizm için tutarlı olmadığını iddia etmektedir.[221] Burada Tanrı'yla ilişkinin mahiyetinde farklı bir durum söz konusudur. Tanrı'nın ilişkiyi herkes için mümkün kılmaması ve Tanrı'nın ilişkiye sahip olanlardan bu ilişkiyi alması ve yeniden başlamasını engellemesi tamamen farklı iki durumdur. Dolayısıyla bu gruptaki inançsızlar ilahi gizlilik argümanının yeni bir versiyonunu oluşturmaktadır. Schellenberg Tanrı'nın mevzubahis inançsızlara karşı tavrına meşruiyet kazandıracak bir ihmalin de olmadığını iddia etmektedir.[222]

b) Yaşam Boyu (Tanrı'yı) Arayanlar: Dirençsiz inançsızların ikinci kategorisinde, açıkça Tanrı'yı aramayan ancak yaşam boyunca nereye ait olduklarını arayan kişiler

---

[220] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 79; Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 205.
[221] Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 228–229.
[222] Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 230.

vardır. Bu kişiler yaşam boyu arayış içerisinde oldukları için ilahi varlık tarafından bulunabilecek kimseler, arayıp bulamayanlardır. Bu kategorideki inançsızlar için Schellenberg, ilahi sevginin dışında özellikle ilahi adalet sıfatını da sorgulamaktadır. Hakikat arayışı içindeki insanlar için ilahi adaletsizliğin iki veçhesi vardır. Hakikat arayışının karşılıksız kalması açsından cezalandırıcı bir adaletsizlik (retributive injustice) varken, bu şartlar diğerleriyle karşılaştırıldığında dağıtıcı adaletsizlik (distributive injustice) ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak teizm açısından Tanrı adil, sevgi doludur. Ancak bu gruptaki dirençsiz inançsızların varlığı, ilahi sevgisizliği ve adaletsizliği dolayısıyla da Tanrı'nın var olmadığını göstermektedir.[223]

c) Teistik Olmayan Dine Dönenler: Burada teistik olmayan ibaresiyle Schellenberg, tek ve zatî Tanrı inancını içermeyen dinleri kastetmektedir. Bu gruptaki inançsızlar, eski bir inanan veyahut hayat boyunca bir arayışta olan bir insan olabilir. Bu kimseler arayışlarının neticesinde Tanrı deneyimine değil, diğer dinî deneyimlere diğer bir deyişle Tanrı'nın olmadığı, zatî bir varlığın kurmadığı bir sisteme ulaşırlar. Arayışın neticesinde ateistik bir noktaya ulaşılmamasının sebebi, arayışın dürüst ve vicdanlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum da bu insanları masum yapmaktadır. Schellenberg'e göre mükemmel seven bir Tanrı böyle bir sonuca izin vermemelidir. Dolayısıyla bu gruptaki dirençsiz inançsızların varlığı Tanrı'nın varlığını reddetmek için güçlü bir gerekçe vermektedir.[224]

d) İzole İnançsızlar: Bu gruptaki inançsızlar, her şeyi bilen, kadir-i mutlak bir Tanrı kavramına sahip değildirler. Ayrıca bu kimseler, teistik kavramlara sahip ve bunlarla düşünen insanlardan hem entelektüel açıdan hem de coğrafi açıdan izole konumdadırlar. Tanrı kavramına sahip olmadıkları için Tanrı inancına direnç gösterecek konumda da değillerdir.[225] Dirençsiz inançsızların bu grubunun ilahi gizlilik argümanını güçlendirdiğini söyleyebiliriz. Zira bu grup, coğrafi olarak bakıldığında ilahi vahyin ulaşmadığı (kutuplar vs.) dolayısıyla da ilahi dinlerinin Tanrı tasavvuruna sahip olmayan kimselerden oluşmaktadır. Schellenberg, tarihte geriye gidildiğinde bu grubun aslında tüm dünyada bulunabileceğini de ima etmektedir. Schellenberg, mükemmel

[223] Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 233–234.
[224] Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 236.
[225] Schellenberg, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, 238.

seven, sevgisinin gereği olarak yarattıklarının esenliğini düşünen bir Tanrı'nın ilahi vahyin her yere ulaşmaması gibi bir hatayı yapmaması gerektiğine vurgu yaparak bu gruptaki inançsızların varlığının diğer dirençsiz inançsızların varlığı gibi Tanrı'nın aleyhine bir durum oluşturduğunu söylemektedir.

Schellenberg, dirençli inançsızlığı da şu şekilde tanımlamaktadır: Dirençli inançsızlık, Tanrı'yla bir ilişki içinde olmama ya da ilahi ilişkiyle bağdaşmayan bir durumda olma arzusunu içermektedir. Tanrı'nın buyruğunu dikkate almadan kendi bildiğini yapmak isteyen ya da aslında Tanrı'yla ilişkide gelişen değerlere aykırı bir eylemi gerçekleştiren bir direnişçi hayal edebiliriz. Ancak Schellenberg'e göre mevzubahis direniş, bu arzuyu destekleyen eylemleri veya ihmalleri (en azından zihinsel olanları) de içermektedir.[226]

Schellenberg, argümanının ikinci versiyonunda inançsızlık ile direniş arasındaki nedensel bağa dikkat çekmektedir. Bu nedensel bağlantı özellikle mükemmel seven bir Tanrı'nın yarattığı dünyada daha da önemli hale gelir. Zira Schellenberg'e göre inançsızlığa yol açan direniş olmadığı sürece, mükemmel seven bir Tanrı'nın ilişkiye açık olması, Tanrı inancının asla kaybolmamasını temin ederdi.[227]

Tanrı dirençsiz inançsızlığa izin verebilir mi? Schellenberg'in argümanına yönelik bazı eleştiriler, sevgi dolu bir Tanrı'nın bile dirençsiz inançsızlığa izin verebileceği durumlar olduğunu, bu durumların bazı sebepleri olduğunu ileri sürmektedir. Schellenberg, bu sebepleri üç kategoride zikrederek, bunlara yönelik itirazlarını izah etmektedir. Bu sebeplerden ilki, Tanrı'ya karşı, Tanrı'yla ilişkinin geleceğine zarar verecek olumsuz cevaptan kaçınmadır. Burada kastedilen şey, dirençsiz inançsız kimselerin inançsızlık durumlarının lehine olmasıdır. Çünkü Tanrı inancı yahut Tanrı'nın varlığının delilleri bu gruptaki inançsızlara sunulmuş olsaydı, onlar Tanrı'nın varlığını inkâr etmeye eğilimli olacaklardır.[228] Diğer bir ifadeyle dirençsiz inançsızlar, iman etmiş olsalardı,

---

[226] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 55, 79.
[227] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 56.
[228] Howard-Snyder, "*The Argument from Divine Hiddenness*", 441. Dumsday, bu eleştiriyi geliştirerek ilahi merhamet teorisini ortaya atmıştır. İlahi merhamet teorisine göre Tanrı'nın gizliliği O'nun merhametinin bir neticesidir. Şayet Tanrı'nın varlığı aşikâr olsaydı, insanlar Tanrı'nın varlığına rağmen günah işlerdi ve bu durum büyük ahlaki sorumluluk gerektireceğinden insanlar için daha ağır cezalar söz konusu olurdu. Dolayısıyla ilahi gizlilik, insanın ahlaki sorumluluğunu sınırlamak ve cezasını hafifletmek için merhametli bir tercihtir. İlahi merhamet yanıtı için bk. Travis Dumsday, "Divine Hiddenness as Divine Mercy", *Religious Studies* 48/2 (2012).

dünyada deneyimledikleri kötülük sebebiyle Tanrı'yı suçlayacak ve dirençli inançsız olacaklardı. Buna yönelik Schellenberg, mükemmel bir Tanrı'nın, kendisine yönelik olumsuz bir tavırda neden saklandığını ya da böyle olumsuz bir tepkiden kaçınmak ya da onu dönüştürmek için neden hiçbir yolu olmadığını sorgular. Schellenberg her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın kuluyla ilişkisi içerisinde olumsuz durumu değiştirmeye düzeltmeye muktedir olduğunu iddia etmektedir. Schellenberg, hem ilahi sevgi tasavvurunu izah ederken hem de argümanına gelen itirazları cevaplarken ebeveyn analojisini kullanmaktadır. Bu yönelimine uygun olarak burada da doğmamış çocuğun genetik yapısı sebebiyle ebeveynlerini kabul etmeyeceği söylenen durum üzerinden açıklamaya çalışmakta, Tanrı ve insan arasındaki farklılıklara dikkat çekerek Tanrı'nın yapabileceği daha çok şey olduğunu vurgulamaktadır: Tanrı'nın en başından olumsuzların meydana gelmesini engellemesi yahut inanmayanların olumsuz tepkileriyle başa çıkmak için kullarıyla yakınlık kurması gibi.[229] Kısacası, Tanrı'nın devam eden bir ilişki bağlamında olumsuz bir tepkiyi deneyimsel olarak dönüştürme teşebbüsü, sadece gizlilik yoluyla olumsuzlukların önlenmesinden çok daha fazla değere sahip olacaktır.

İkincisi, ahlaki açıdan kişinin kendi kaderini belirlemedeki hakiki ve derin özgürlüğüdür. Burada insanın özgürlüğüne vurgu yapılmaktadır. Şayet Tanrı gizli olmasaydı ve kendini her insana açsaydı, insanların ahlaki olarak kötüyü seçme özgürlüğünden bahsedemezdik.[230] Özgürlük vurgusuyla ilahi gizlilik argümanını eleştirenler bir adım daha ileri giderek insanların Tanrı'ya inanmaları engellenmediği

---

[229] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 61–62.

[230] Swinburne'e göre şayet insan Tanrı'nın varlığından epistemik olarak emin olsaydı günah işlemek ve ahlaki hata yapmak önemli ölçüde azalırdı. Swinburne bu iddiasını ebeveyn analojisi üzerinden şu şekilde anlatmaktadır: "kendimizi, çocuk odasında annesinin kapıdan içeri baktığını bilen ve annesinin onayına duyduğu arzu nedeniyle yanlış yapma eğilimini kolayca bastıran çocuğun durumuna düşüreceğiz. İyi ve kötü arasında özgürce seçim yapabilmek için 'epistemik mesafeye' ihtiyacımız vardır." Buradan anlaşılacağı üzere Swinburne insanın özgürce seçim yapabilmesi için Tanrı'yla insan arasında epistemik mesafe olması gerektiğini vurgular. İlahi gizlilik bu epistemik mesafenin bir gereğidir. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, 212. Tanrı'nın gizliliğini ahlaki özgürlük için gerekli gören bir düşünür de John Hick'tir. Hick'e göre Tanrı kendini açığa çıkarsaydı ya da diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlığı duyularla algılanabilecek durumda olsaydı, imanın insanın özgür seçiminden kaynaklandığını söyleyemezdik. Tanrı dünyayı bilinçli olarak kendisini açıkça belli etmeyecek şekilde tasarlamıştır. Bu durum insanla Tanrı arasında epistemik bir mesafe oluşturmuştur. Bu mesafede insanın özgürce karar vermesine olanak sağlar. Ayrıca ilahi gizlilik, Tanrı açısından bir noksanlık değil, insanın kendisini ahlaki olarak geliştirmesi için bir koşuldur. John Hick, *An Interpretation of Religion*, *Human Responses to the Transcendent* (Basingstoke: Macmillan, 1989), 315–317.

sürece ahlaki özgürlükten yoksun kalacaklarını iddia etmişlerdir. Schellenberg ise bu itiraza cevaben özgür irade vurgusunun kötülük probleminde bir çözüm olabilecekken ilahi gizlilik argümanında yeterli olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Zira ona göre sevgi dolu bir Tanrı, sorumlu ve özgür bir kader anlayışı ile tutarlı olacak şekilde ilişkide açıklığı meydana getirmeye muktedirdir.[231]

Üçüncüsü, ilahi gizlilik olgusunun Tanrı'ya duyulan derin özlemin gelişmesi için bir fırsat olduğu; bu durumun da kişinin ruhani gelişimine katkı sağlayacağı sebebiyle ilahi gizliliğin iyi olarak nitelendirilebileceğidir. Tanrı inancının zor olması, dirençsiz inançsızların inançsızlığın ötesine geçerek daha derin bir maneviyata geçmelerine olanak sağlamaktadır. Ancak bu itirazı Schellenberg, Tanrı'yla ilişkinin tek boyutlu olmadığını söyleyerek yanıtlamaktadır. Tanrı ile ilişki, bir kez sahip olunduğunda, Tanrı'yı aramaya dair tüm arayışların sona erdiği anlamına gelen düz ve tek boyutlu değildir. Aksine bu arayış, Tanrı'yla ilişkinin sadece başlangıcını belirlemektedir.[232] Dünyevi hayatta acı ve ızdırap çeken insanlar düşünüldüğünde bu ilişkinin iniş ve çıkışlı olması muhtemeldir.

İnançsızlık ve ilahi sevgi ilişkisinde Schellenberg'in argümanının ilk versiyonuyla son versiyonu arasında farklılığa dikkat çekmek gerekmektedir. İlk versiyonda Schellenberg inançsızlık- sevgi ilişkisini suçluluk kavramı üzerinden ele alıp "ilahi sevgisizliğin" inançsızlığa yol açtığını ve dolayısıyla inançsızlıkta kendi ihmalleri olmayan kimselerin masum olması gerektiği üzerinde durur. Ancak *the Hiddenness Argument* kitabında Schellenberg, inançsızlık-sevgi ilişkisini suçluluk kavramı üzerinden temellendirmenin argümanını güçsüz kıldığı gerekçesiyle direniş kavramını kullanmayı tercih eder. Ancak burada dikkat çeken husus, Schellenberg'in artık inançsızlık durumunda bir suçluluk görmeyişidir. Argümanın ilk versiyonunda inançsız kimsenin masumluğunu temellendirirken öznenin inancına dair epistemik süreçleri titizlikle inceler ve özneyi masum kılan tek rasyonalite türünü gündeme getirir. Ancak direnç kavramı merkeze alındığında, kişinin Tanrı'yla ilişkisindeki somut olarak nitelendirebileceğimiz eylemlerini dikkate alıp mükemmel seven bir Tanrı'nın varlığında dirençsiz

---

[231] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 66.
[232] Schellenberg, *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, 68.

inançsızlığın olamayacağını izah etmeye çalışır. Peki argümanın son hali ilk halinden daha güçlü müdür? Argümanın ikinci versiyonundaki dirençsiz inançsızların kategorizasyonu ilahi gizliliğin sadece epistemik boyutuna değil aynı zamanda lütuf boyutunu da gündeme getirmesi hasebiyle argümanı daha güçlü hale getirdiği söylenebilir. Nitekim bu kategorizasyondaki izole inançsızlar, vahyin yeryüzündeki "adaletsiz" dağılışını –vahyin sadece Ortadoğu'ya inmesi- gündeme getirmektedir. Özellikle tarihte iletişim araçlarının bu kadar yaygın olmadığı dönemlerde vahye muhatap olmayan ve dolayısıyla Tanrı kavramına sahip olmayan insanların inançsızlıklarının meşru oluşuna yapılan vurgu, argümanı teolojik açıdan daha güçlü yapmaktadır.

2.3. Deneyimsel İlahi Gizlilik Argümanı

İlahi gizlilik problemimin deneyimsel veçhesi ilahi gaybubet/yokluk problemi (*problem of divine absence*) olarak da adlandırılmaktadır. İlahi gaybubet problemi, inançlı insanların Tanrı'nın neden gizli kaldığını ve çaresiz acılarına ve yardım çağrılarına cevap alamama halini çözemeden şiddetli acı ve ızdırap yaşadıkları bir durumda Tanrı inancını sorgulamalarıdır.[233] İlahi gizlilik sorunu, Tanrı'nın dindar inananlardan gizlenmesi açısından formüle edildiğinde en güçlü halini almaktadır. Tanrı'nın dirençsiz inançsızlardan yahut masum inançsızlardan neden gizlendiği problemlidir. Ancak Tanrı'nın, Tanrı için hayatlarını feda etmeye hazır olan dindar insanlardan gizlenmesi durumu daha problemlidir. Dolayısıyla, gizlilik sorunu inançsızlar yerine Tanrı'nın dindar inananlardan gizlenmesi olarak formüle edildiğinde teizm aleyhine daha güçlü bir hal almaktadır.[234]

Deneyimsel ilahi gizlilik probleminde üzerinde durulan en önemli husus, Tanrı-insan ilişkisidir. Tanrı'yla bir bağ kurmak, her dinî gelenek için önemlidir. Dinî geleneklerde Tanrı'yla ilişki genel olarak insanın iyiliği için gereklidir. Bu ilişki, özellikle Tanrı'nın varlığının bazen açık bazen de radikal bir biçimde gizli olması hasebiyle problematik hale gelmiştir. Özellikle dünyevi hayatın iniş ve çıkışlarında, acı ve ızdırap dolu

---

[233] Yujin Nagasawa, "Silence, Evil, and Shusaku Endo", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Adam Green – Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 246.
[234] Nagasawa, "*Silence, Evil, and Shusaku Endo*", 250.

günlerde Tanrı'nın sessizliği yahut gizliliği Tanrı inancını sorgulanır hale getirmiştir. Dolayısıyla insanın acı ve ızdırap deneyimi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin bir sorunudur. Bu sorun bir inanç krizi olarak gözükür ve genellikle Tanrı'ya olan güvenin kaybolmasına neden olur. Dünya hayatında ilahi rehberliğe ihtiyaç duyduğunda Tanrı'nın varlığını hissedemeyen inançlı kimseler, Tanrı'nın var olsa bile kendilerini umursamadığını düşünebilmektedir. Dolayısıyla yaşanan acı ve ızdırap neticesinde hayata dair umutsuzluğun ilahi gizliliğin bir neticesi olduğunu söylemek mümkündür.[235] Fakat deneyimsel gizlilik problemi için ızdırap deneyimi gerekli değildir. Her şey yolunda giderken, hayat olağan akışındayken de Tanrı'nın gizliliği inançlı insan için varoluşsal bir probleme yol açabilmektedir. Sadece kötü deneyimler ilahi gizlilik/sessizlik olgusunu daha aşikâr kılmaktadır.[236]

İlahi gizlilik probleminin deneyimsel yönüne dair şu soru problemi daha görünür kılmaktadır: Kendisinin yahut başkasının acısından bunalmış ve dolayısıyla Tanrı'ya küskün ya da Tanrı'nın varlığından şüphe duyanların Tanrı'nın sevgisini ve varlığını deneyimlemeleri için Tanrı ne yapmaktadır?[237] Teistik dinlerde Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşu dikkate alındığında, bu sorun daha anlamlı hale gelmektedir. Deneyimsel ilahi gizlilik probleminde ilahi sevgi niteliğinin yanında Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşu üzerinde durulan önemli bir niteliktir. Bu çerçevede hem deneyimsel ilahi gizlilik argümanının hem de kötülük probleminin altında yatan ve ancak genellikle bahsedilmeyen husus, Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşudur.

Deneyimsel ilahi gizlilik argümanında, sıradan kötülük yerine korkunç kötülük (*horrendous evil*)[238] söz konusudur. Argüman, bu kötülükle Tanrı'nın dindar

---

[235] G. Tom Milazzo, *The Protest and the Silence*, *Suffering, death, and biblical theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 28; Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser, "Introduction: The Hiddennes of God", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 2.

[236] Ian M. Church, "Is God Hidden, Or Does God Simply Not Exist?", *Philosophy, Science, and Religion for Everyone*, ed. Mark Harris – Duncan Pritchard (London, New York: Routledge, 2018), 62.

[237] Rea, *The Hiddenness of God*, 136.

[238] Korkunç kötülük, kişinin hayatında kendisi için büyük bir iyilik olup olmadığından süphe etmesine neden olan eylem ya da acı çekme durumudur. Korkunç kötülük örnekleri olarak, bir kadına tecavüz edilmesi, nihai hedefi kişiliğin parçalanması olan psiko-fiziksel işkence, kişinin en derin bağlılıklarına ihanet edilmesi, çocuk istismarı, aile içi ensest ilişki, açlıktan yavaşça ölüm ve nüfusun yoğun olduğu bölgelerde nükleer bombaların patlatılması verilebilir. bk. Marilyn McCord Adams, "Horrendous

insanlardan saklanması yahut sessizliğinin iç içe geçmiş hali olarak formüle edilir.[239] Tanrı'nın daha büyük iyilikler için küçük kötülüklere izin vereceğine inanmak kolaydır. Ancak kişinin hayatında geri dönüşü olmayacak korkunç kötülüklere Tanrı'nın izin vermesine inanmak zordur. Kötülük anında Tanrı'nın sessizliği ya da dualara cevap vermeyişi durumunda inanç krizi olması muhtemeldir. İlahi gizliliğin bu yönünün teizm aleyhine büyük bir zorluk oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Tanrı'nın gizliliğinin/sessizliğinin Tanrı-insan ilişkisi için iki problemli sonucu vardır. Bir zamanlar orda olan, sevgisini hissettiren ilahi mevcudiyetin artık insanlara yardım etmediği, terk ettiği ihtimali vardır. Yahut ilahi varlık hiç orda olmamıştır. Bu iki olasılık da dindar insan için Tanrı inancını sorgulanır hale getirmektedir. Tanrı tarafından terk edilme deneyimi, ölümün ve acının varlığında en keskin halini almaktadır. Çünkü acı ve ölümün varlığında, kişinin Tanrı tarafından unutulduğu ve terk edildiği, Tanrı'nın umursamayı bıraktığı ve destekleyici varlığını ortadan kaldırdığı ihtimali aynı şekilde en bariz halini almaktadır.[240] Tanrı tarafından terkedildiğinde insan ya da diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlığından mahrum kaldığında hem insanlığından hem de ruhundan (nefes) mahrum kalır. Çünkü insan olmak Tanrı'yla ilişki içinde olmak, varlığını Tanrı'nın varlığından almaktır. Dahası, insan olmak Tanrı'yı sevmek ve Tanrı tarafından sevilmektir.[241]

İnsanın acı çektiği durumda Tanrı'nın sessizliği nasıl anlaşılmalıdır? Dindar insan ilahi sessizliği nasıl anlamlandırmalıdır? İnsanların acıları karşısında sessiz kalan bir Tanrı'ya karşı dindar insanların ilahi adaleti, ilahi gizliliği protesto etmekten başka çareleri yoktur. Esasında bu protesto ve ağıtlar, Tanrı'nın kendini açması için insanlar tarafından yapılan bir çağrıdır. Çünkü inanan insanlar için yalnızca Tanrı, insanların çektiği acıyı anlamlı hale getirebilir ve bu acıyı katlanılabilir kılabilir. Ancak ağıtlara, çağrılara ve hatta protestolara rağmen Tanrı'nın sessizliğine devam ettiği bir gerçektir. Bu sessizlik sürdükçe Tanrı'nın varlığı çözülemez bir sorun haline gelir. Acı ve ızdırap deneyiminde Tanrı'nın sessizliği de göz önüne alınınca inanan kişinin verebileceği üç

Evils and the Goodness of God", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams – Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 211–212.

239 Nagasawa, "*Silence, Evil, and Shusaku Endo*", 249.

240 Milazzo, *The Protest and the Silence*, 39.

241 Milazzo, *The Protest and the Silence*, 42.

yanıt vardır: Birincisi, hiçbir insan Tanrı'yı tam anlamıyla saf bir yürekle sevemeyeceği için Tanrı'nın sessizliği yahut gizliliği Tanrı'nın özgürlüğü olarak yorumlanabilir. İkinci olarak, Tanrı'nın sessizliğini kişinin suçluluğunun bir işareti olarak görmeyip, masum insanları da cezalandıran adaletsiz bir Tanrı tasavvuru ileri sürülebilir. Ya da üçüncü olarak, Tanrı'nın sessizliğinin Tanrı'nın gizliliğinin değil, Tanrı'nın yokluğunun bir göstergesi olduğu olasılığı gündeme getirilebilir.[242]

Kişi çektiği acı ile suçluluğu arasındaki bağı reddederse, çektiği acıyı protesto edebilir. Ancak Tanrı bu ağıtlar karşısında hala sessiz ve gizli kalırsa bu ya Tanrı orada değildir ve Tanrı'nın gizliliği gerçekten yokluktur ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığından şüphe etmek haklı olur yahut Tanrı, insanların acı çekmesinden zevk alıyor gibi görünen zalim, öfkeli, acımasız bir Tanrı'dır. O halde sorun şudur ki, gizliliği ve yokluğuna dair deneyimlerimiz, acılarımız ve masumiyetimiz, ölümümüz ve varlığı arasındaki gerilimi yalnızca Tanrı çözebilir, ancak her ne sebeple olursa olsun Tanrı sessizliğini sürdürmektedir. O halde Tanrı'nın gerçekliği, insanların sessiz bir Tanrı'nın huzurunda masumiyet içinde acı çektiği ve öldüğü her yerde ve her zaman bir sorundur.[243]

Eğer Tanrı'nın huzurunda olmamız insanlığımızı tanımlıyorsa, Tanrı'nın bizi terk ettiği duygusu onun sonunu anlatır. Çünkü Tanrı inananları terk ettiğinde, ölüm çok uzakta değildir. Dolayısıyla terk edilme deneyimi, Tanrı'nın kendisini geri çekmesiyle ölüme teslim olmak gibidir. Bu tıpkı bir çocuğun ebeveyni tarafından terk edilme deneyimi ya da nefes kaybı deneyimi gibidir. Çünkü Tanrı'nın varlığı yaşam nefesi iken, Tanrı tarafından terk edilmek bu nefesi alıp götürür.[244] Kanıtsal ilahi gizlilik argümanında Schellenberg, ilahi sevgiyi izah ederken ebeveyn-çocuk analojisine sıklıkla başvurmakta ve Tanrı-insan ilişkisinin bu çerçevede temellendirmektedir. Deneyimsel ilahi gizlilik argümanında da Schellenberg de olduğu gibi Tanrı-insan ilişkisi aynı analoji üzerinden açıklanmaktadır. Bu çerçevede ebeveyn-çocuk analojisinin esasında ilahi gizlilik probleminin temelinde olduğunu söylemek mümkündür.

---

[242] Milazzo, *The Protest and the Silence*, 44.
[243] Milazzo, *The Protest and the Silence*, 45.
[244] Milazzo, *The Protest and the Silence*, 109.

Özgürlük ve ölüm, masumluk ve suçluluk kavramları Tanrı-insan ilişkisinde belirleyici olmaktadır. Bu olgular arasındaki gerilimin varlığında Tanrı-insan ilişkisi istikrarsız ve kırılgan olmaktadır. İlişki, bu gerilim ve kırılganlık içinde kaldığı sürece kopmaya mahkumdur. Yine de, bu ilişkinin insani ya da ilahi olan tarafından terk edilmesine, ilişkinin kırılganlığına ve istikrarsızlığına rağmen, bu ilişkinin yeniden kurulabileceği, yoldan çıkmış kalbin ya da uzak Tanrı'nın geri dönebileceği ihtimali, kırılmışlık ve süreksizliğin varlığında bir süreklilik duygusu sağlamıştır.[245]

Deneyimsel ilahi gizlilik probleminin iki veçhesi olduğunu söyleyebiliriz: Entelektüel sorun ve deneyimsel sorun. Üçüncü şahıs perspektifinden formüle edilen entelektüel problem Tanrı'nın varlığı ile ilahi gaybubet arasındaki mantıksal tutarsızlığı içermektedir. Her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı'nın, dindar insanlar korkunç kötülüklerden muzdaripken sessiz kalmasının mantıksal olarak nasıl mümkün olduğunu sorgulamaktadır. Öte yandan, birinci şahıs perspektifinden formüle edilen deneyimsel sorun, ilahi gaybubet hakkında duygusal şaşkınlık ve kafa karışıklığına mündemiçtir. Tanrı'ya neden sessiz kaldığını ve korkunç kötülüklerden muzdarip olan dindar insanları neden terk ettiğini sormaktadır.[246]

Entelektüel bir problem olarak deneyimsel ilahi gizlilik argümanını şu şekilde argümantatif olarak yazabiliriz:

1) İnançlı kimse dünya hayatında korkunç kötülüğü deneyimleyebilir.
2) Eğer sevgi dolu bir Tanrı varsa, kötülük deneyimi süresince inançlı kişilere ilahi desteği ve varlığını hissettirmelidir.
3) Ancak inançlı kimse kötülük deneyiminde ilahi desteği hissedemez.
   1,2 ve 3'ten
4) O halde sevgi dolu bir Tanrı yoktur.

Kanıtsal ilahi gizlilik argümanın ve deneyimsel ilahi gizlilik argümanın önemli ortak özellikleri vardır. Argümanların temelinde teizmin ve İbrahimi dinlerin -her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel seven- Tanrı tasavvuru vardır. Çünkü ilahi gizliliğe

[245] Milazzo, *The Protest and the Silence*, 111–113.
[246] Nagasawa, "*Silence, Evil, and Shusaku Endo*", 252.

dayalı argümanlar, Tanrı'nın gizliliğinin Tanrı'nın sevgisi, iyiliği ve adaletiyle çelişen bir durum olduğunu göstermeyi hedefler. Her iki argümanda Tanrı-insan ilişkisini sağlama noktasında gerekli epistemik desteğin eksikliği hususunda birleşmektedir.[247] Ayrıca argümanların temelinde bulunan ilahi sevgi tasavvurunu temellendirirken kullanılan ebeveyn analojisi de benzerlik göstermektedir. Bu hususlar ilk bakışta benzerlik gösterse de kanıtsal ilahi gizlilik argümanında ilahi sevgi tasavvuru ve Tanrı-insan ilişkisinin mahiyeti daha bariz bir şekilde ortaya konmuştur. İki argüman arasındaki en bariz fark ise, argümanların merkeze aldığı insanların inanç durumu ve bunun neticesinde üzerinde durulan kavramlardır: Kanıtsal ilahi gizlilik argümanı inançsız insanlar çerçevesinde, deneyimsel gizlilik argümanı ise inanan insanlar açısından formüle edilir. Bununla birlikte deneyimsel gizlilik argümanın temelinde korkunç kötülük düşüncesi, kanıtsal gizlilik argümanında ise masum inançsızlık ve dirençsiz inançsızlık fikri yer almaktadır. Ayrıca deneyimsel gizlilik argümanın inançlı insanların yaşadığı duygusal acıya da vurgu yaptığını söylemek mümkündür.

2.4. Analitik Teolojide İlahi Gizlilik Probleminin Alımlanışı

Analitik din felsefesinde yeni bir paradigma olarak ortaya çıkan analitik teolojide gizlilik problemi, ilahi sevgi ve iyilik gibi Tanrı'nın nitelikleriyle insanların Tanrı'yla bağ kurmasının ne anlama gelebileceği hakkında sistematik teolojik akıl yürütmeyi teşvik etmesi açısından önemlidir. İlahi gizliliğe ilişkin olgular, bazı insanların manevi yaşamlarını zedelemekte, Tanrı inancını kaybetmelerine veya en başta Tanrı inancını benimsemeyip agnostik ya da ateist bir tavır benimsemelerine yol açmaktadır. Dolayısıyla analitik teolojide ilahi gizlilik problemi yalnızca felsefi değil, aynı zamanda teolojik düşünmeyi gerektiren derin varoluşsal öneme sahip bir sorun olarak ele alınmaktadır.[248] İlahi gizliliğe dair literatür, Tanrı'nın gizliliğinin inançsızlar için meydana getirdiği sorunlara odaklansa da bu durumun ortaya çıkardığı teolojik meseleler benzer nitelikte olup aynı öneme sahiptir.

---

[247] Ross Parker, *The Argument from Divine Hiddenness: An Assessment* (Texas: Baylor University, Doktora Tezi, 2014), 31.
[248] Rea, *The Hiddenness of God*, 8.

Analitik teolojide ilahi gizlilik problemi hem deneyimsel hem de kanıtsal ilahi gizlilik problemini içerecek şekilde ele alınmıştır. İlahi gizlilik literatürü incelendiğinde argüman lehine ve aleyhine yapılan eleştiriler, Schellenberg'in formüle ettiği kanıtsal ilahi gizlilik problemine odaklanmaktadır. Analitik teolojik gelenek -özellikle ilahi gizlilik problemine karşı argüman olarak geliştirdiği teorisiyle Michael Rea- ilahi gizlilik olgusunun sadece inançsızlar için değil, dindar insanlar için de ciddi teolojik problemlere yol açtığına dikkat çekmektedir. İlahi gizliliğin kanıtsal yönü, "ilahi gizlilik" başlığı altında toplanan sorunların yalnızca bir kısmını içermektedir. Problemin, Tanrı'nın hissedilen yokluğunu ve dindarların Tanrı'nın yüzünün gizlenmesi olarak tanımlayabilecekleri olguları içeren deneyimsel bir boyutu da vardır. Bu deneyimsel unsurlar da önemli şüphe ve inançsızlık kaynaklarıdır ve ilahi gizliliğin kanıtsal boyutundan rahatsız olmayan inananlar için bile sorun oluşturmaktadır.[249] Ayrıca Rea, Schellenberg'in formüle ettiği şekliyle kanıtsal ilahi gizlilik probleminin, ilahi gizlilik probleminin tamamını temsil edemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü Schellenberg, argümanında ilahi gizliliğin sadece bir yönüne -dirençsiz inançsızlık yahut masum inançsızlık[250]- odaklanmaktadır. Oysa Rea'ye göre ilahi gizliliğin dindar insanlar için de bir boyutu vardır ve bu durum ciddi teolojik problemlere yol açmaktadır.[251]

Analitik teolojik gelenekte Rea, ilahi gizliliğin varoluşsal yönünü, deneyimsel problem olarak adlandırarak temellendirmeye çalışmaktadır. Deneyimsel problemde ilahi gizlilik, ilahi sessizlik yahut ilahi karanlık olarak adlandırılan durumlar aracılığıyla acı ve ızdırap dönemlerinde Tanrı'nın deneyimsel olarak mevcut olmamasına işaret etmektedir. Bu durumu sınırlı dinî deneyim kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Sınırlı dinî deneyim, Tanrı'nın sevgisi ya da varlığına ilişkin deneyimler yaşamak için güçlü arzulara sahip olan bazı insanların, bu arzuların karşılanmaması durumudur. Burada Rea, pek çok insanın sıklıkla dinî deneyim yaşadıklarını kabul etmekle birlikte,

---

[249] Rea, *The Hiddenness of God*, 18.

[250] Rea'ye göre Schellenberg'in argümanının iki versiyonu arasında önemli bir fark yoktur. Dolayısıyla Rea'nin Schellenberg'e yönelik eleştirileri argümanın iki versiyonunu da içermekle birlikte özellikle dirençsiz inançsızlığa yöneliktir. Rea, *The Hiddenness of God*, 22.

[251] Rea, *The Hiddenness of God*, 25.

bazı insanların Tanrı'nın varlığını hissedecek dinî deneyimden yoksun olduklarına vurgu yapmaktadır.[252]

Kötülük probleminde kötülük olgusunun farklı şekilleriyle kötülük probleminin farklı versiyonları geliştirilebildiği gibi, ilahi gizliliğin bazı yönlerinin Tanrı'nın varlığına yahut Tanrı'nın doğası ve sıfatları hakkında önemli inançlara karşı bir kanıt olarak ele alındığı herhangi bir argüman da ilahi gizlilik probleminin bir versiyonu sayılabilir. Bu doğrultuda kanıtsal ilahi gizlilik argümanı ve deneyimsel ilahi gizlilik sorunu, ilahi gizliliğin farklı boyutlarını oluşturmaktadır. Rea, dirençsiz inançsızlık yerine sınırlı dinî deneyime odaklanarak ilahi gizlilik probleminin farklı bir versiyonunun oluşturabileceğini iddia etmektedir. Sınırlı dinî deneyim kavramı, doğrudan Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil sunmadan, ilahi sevgi, iyilik yahut kadir-i mutlak sıfatlarına dair eleştirel bir zemin oluşturabilir. İlahi gizlilik problemi aslında bir alt problemler kümesi gibi görünmektedir ve bunlar teolojik doktrinler ile ilahi gizlilik olgusu arasındaki gerilimler üzerinden oluşturulmaktadır.[253]

Schellenberg, ilahi gizlilik argümanını ve dolayısıyla masum inançsızlık fikrini, Tanrı'nın varlığı lehine delillerin görece az olması ve ilahi sevginin bir özelliği olan Tanrı'nın her insanla ilişkiye açık olması iddialarıyla temellendirmektedir. İlişkiye açık olma fikri, dinî deneyime her insanın ulaşabilmesini içermektedir. Rea, ilahi gizlilik problemini ele alırken ilahi gizlilik ve ilahi sessizlik kavramları arasında bir ayrıma giderek Schellenberg'in temel dayanakları olan bu iki iddianın ilahi gizlilik için geçerli olmayacağını ancak ilahi sessizlik için geçerli olacağını savunmaktadır. Buna göre dinî deneyimin yokluğu ve Tanrı'nın varlığı lehine delillerin yetersizliği, yalnızca Tanrı'nın, varlığı lehine işaretleri insanların algılamaları için özel bir çaba sarf etmediğini ima eder. Bu da Tanrı'nın sessizliği olarak adlandırılmalıdır. Çünkü, bir şeyin gizlendiğini söylemek, kasıtlı olarak gizlenmesi veya rasyonel olarak bulamayacak şekilde

[252] Rea, *The Hiddenness of God*, 20.
[253] Rea, *The Hiddenness of God*, 26, 30, 31.

gizlenmesidir. Bu sebeple Rea'nin bakış açısından Schellenberg'in iddiaları, Tanrı'nın kasıtlı olarak gizlendiği sonucuna ulaştırmamaktadır.[254]

Analitik teolojide ilahi gizlilik problemi, Tanrı'dan beklentilerin karşılanmaması olarak tanımlanabilir. İlahi gizlilik probleminde merkezî öneme sahip olan ilahi sevgi anlayışı, Tanrı'ya yönelik beklentilerin temelini oluşturmaktadır. Nitekim ilahi sevgi, mükemmel sevgi olarak tanımlanmakta ve ebeveyn analojisi üzerinden açıklanmaktadır. Bu durumun neticesinde insanların Tanrı'dan beklentileri oluşmaktadır. Burada Rea, ilahi sevginin nasıl olması gerektiğini bildiğimizi varsayan anlayışı sorgulamaktadır. Bu düşüncenin temelinde ise kutsal metinlerdeki Tanrı'nın sevgisini ve merhametini ifade eden bölümler yer almaktadır. Ayrıca insan sevgisine ilişkin gözlemler, ilahi sevgi hakkında kavramsal analiz için temel oluşturmaktadır. Bu temellere dayanarak ilahi sevginin sahip olması gereken belirli özellikler vurgulanmaktadır. Bu özellikler ise problemi ortaya çıkaran beklentilerin temelidir. Ancak Tanrı'nın beklentilerimizi her zaman karşılamadığı bir gerçektir. Bu durumda ya beklentilerimizde bir hata söz konusudur yahut Tanrı bizim tasavvur ettiğimiz gibi bir varlık değildir. Dolayısıyla ilahi gizlilik problemi, Tanrı'nın neden beklentilerimiz doğrultusunda kendisini açmadığını yahut dünyaya müdahalede bulunmadığını sorgulamaktır. Rea'ye göre ilahi gizlilik problemi, bir yandan dinî geleneklerdeki sevgi anlayışının göz ardı edilmesinden, diğer yandan ise keyfi varsayımların kavramsal ve metodolojik olarak tutarlı bir yapıya kavuşturulmasından oluşmaktadır.[255]

Ayrıca analitik teolojide gizlilik probleminin Tanrı'nın lütfu ve kurtarıcı inayeti ile ilgili boyutu da ele alınmıştır. Bu bağlamda vahyin yeryüzündeki dağılımındaki gözlenen adaletsizliklere dikkat çekilmiştir. Özellikle geçmiş zamanlarda iletişim araçlarının yaygın olmadığı devirlerde ilahi vahye ulaşamayan, dinî deneyim yaşamamış dolayısıyla Tanrı tasavvuruna sahip olmayan insanların kurtuluşu meselesi, önemli bir teolojik problem olarak değerlendirilmiştir.

---

[254] Michael C. Rea, "Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God", *Essays in Analytic Theology: Volume 2*, ed. Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2020), 148.

[255] Rea, *The Hiddenness of God*, 25; Marek Dobrzeniecki – Derek King, "The Theology of Hiddenness: J. L. Schellenberg, Divine Hiddenness, and the Role of Theology", *Roczniki Filozoficzne* 69/3 (2021), 118–119.

Analitik teolojide ilahi gizlilik problemine yönelik çeşitli eleştiriler ve teoriler, özellikle teolojik doktrinlere başvurularak temellendirilmektedir. İranlı düşünür Ebrahim Azadegan günah düşüncesinden hareketle kanıtsal ilahi gizlilik argümanını çürütmeye çalışmaktadır. Azadegan, ilahi gizlilik argümanının tümdengelimsel yapısı gereği, masum inançsızlığı içeren önermenin doğru olmadığını ve dolayısıyla argümanın geçersiz olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda Azadegan, masum inançsızlığın olmadığını savunmakta; bunu temellendirmek için günahın doğasını ve günahın her insanda olan *sensus divinitatis*[256] üzerindeki etkilerini izah etmektedir. Azadegan'nın argümanını şu şekilde özetlenebilir: Günah, bilinçli bir suçluluk içerir. Tanrı tüm insanlara sensus divinitatis (Tanrısallık duyusu) yerleştirmiştir. Günahkâr kimse, günahları sebebiyle tanrısallık duyusunu bilinçli bir şekilde körleştirir. Tanrısallık duyusu körelen insan, Tanrı'nın varlığı lehine argümanları idrak edemez ve inançsızlığa düşer. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı lehine argümanları yeterli bulmayıp inançsız olan kimse, inançsızlığında günahları sebebiyle suçludur.[257] Azadegan'ın teolojik bir doktrinden -günah düşüncesinden- hareketle kanıtsal ilahi gizlilik argümanının sağlam olmadığını göstermeye çalışır. Ancak bu itirazı teolojik bir doktrine dayanması hasebiyle analitik teolojik gelenek içine yerleştirsek de Azadegan'nın özellikle günahın doğası ve günahtaki suçluluğu temellendirirken Platon, Aristoteles ve Calvin gibi filozoflara başvurması, analitik teolojik yöntemin ayırıcı bir özelliği olan vahye ve kutsal kitaplara başvurulması ilkesini karşılamamaktadır. İlahi gizlilik problemine yönelik itirazlardan analitik teolojik gelenek içerisinde ele alınabilecek bir diğer itiraz şeytan düşüncesine dayanmaktadır. Travis Dumsday, ilahi gizliliğin nedeni olarak şeytanı gösterirken[258], Ian Anthony Davatos, Hristiyan din adamı Karol Wojtyla'nın

---

[256] Sensus divinitatis, Latince bir kavram olup "Tanrı duyusu" anlamına gelmektedir. Kavramı ilk kez kullanan Calvin, her insanın içinde doğuştan gelen bir tanrı duyusu olduğunu belirtir. Ona herkes bu duyuya sahip olduğu için Tanrı'nın varlığını tartışmak gereksizdir. İhtiyaç duyulan tek şey, bazı gerçekleri fark etmemizdir. Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 221–222. Çağdaş felsefede ise Alvin Plantinga, bu kavramı felsefi bir derinlik kazandırarak insanda doğuştan gelen Tanrı'ya dair bilgi oluşturma mekanizması olarak ele alır. Ona göre bu sezgi Tanrı tarafından insan doğasına yerleştirilmiştir. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2000), 180.

[257] bk. Ebrahim Azadegan, "Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin", *Journal of Reformed Theology* 7/1 (2013).

[258] Travis Dumsday, "From Satan's Wager to Eve's Gambit to Our Leap: An Anselmian Reply to the Problem of Divine Hiddenness", *Roczniki Filozoficzne* 69/3 (2021); Travis Dumsday, "The Problem of Divine Hiddenness", *American Catholic Philosophical Quarterly* 90/3 (2016).

eserlerinden yola çıkarak şeytanı, insanın Tanrı'nın hakikatine ulaşamamasının nedeni olduğunu iddia ederek ilahi gizlilik problemine cevap vermektedir.[259]

Günah ve şeytan doktrinlerine ek olarak teslis inancına dayanarak özellikle kanıtsal ilahi gizlilik argümanının öncüllerinin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyan yeni bir karşı argüman geliştirilmiştir. Bu argüman Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili konularda kendisini kutsal metinlerde açığa çıkarmasını merkeze alarak, Schellenberg'in ilahi sevgiyi anlarken temele aldığı ebeveyn analojisini teslis inancına dair kutsal metinleri inceleyerek reddetmektedir. Daha sonra vahyin Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliği arasında teolojik bir denge sağladığını göstermeye çalışmaktadır.[260] Waltman'nın bu teorisiyle analitik teolojik yöntemi uyguladığını söylemek mümkündür.

Analitik teolojik gelenek içerisinde analitik teolojik yöntemi uygulayarak ilahi gizlilik problemine yönelik hem itiraz hem de karşı argüman içermesi hasebiyle Michael Rea'nın ilahi karşılaşmalar teorisi incelenecektir. Bir argümana yönelik itiraz ile karşı argüman aynı şey değildir. Bir itiraz, argümandaki öncülün yanlış olduğunu düşünmek ya da doğru olup olmadığı konusunda şüpheye düşmek için bir neden sunmaya çalışır. Her iki durumda da öncülün görevini yerine getirmesi engellenebilir. Ancak karşı argüman, gizlilik argümanının gücünü dengelediği ya da "karşıladığı" düşünülen, Tanrı'nın varlığına ilişkin ayrı bir argüman ya da argümanlar bütünüdür. Buna göre Rea'nin ortaya koyduğu *İlahi Karşılaşmalar Teorisi*, ilahi gizlilik argümanlarına yönelik bir itiraz değildir; Tanrı'nın varlığı lehine bir karşı-argümandır. Üçüncü bölümde Rea'nin gizlilik argümanlarında merkezi öneme sahip olan Tanrı'nın aşkınlık, ilahi sevgi niteliklerini analitik teolojik yöntemle nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki görüşleri incelenecektir.

---

[259] Ian Anthony Davatos, "The Problem of Divine Hiddenness: A Wojtylian Response", *Philosophia: International Journal of Philosophy* 21/Special Issue (2020).
[260] Waltman, *Why Does God Seem So Hidden?*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İLAHİ GİZLİLİK, İLAHİ AŞKINLIK VE İLAHİ SEVGİ İLİŞKİSİNE DAİR

3.1. İlahi Gizlilik ve İlahi Aşkınlık İlişkisi

Din felsefesinde ilahi gizlilik probleminin kanıtsal ve deneyimsel yönünü içeren argümanlar incelendiğinde, problemin ilahi aşkınlık ve ilahi sevgi sıfatlarıyla derinden ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim Schellenberg'in argümanı temelde ilahi sevgi niteliğinin kavramsal analiz yoluyla incelenmesini içermektedir. Deneyimsel gizlilik argümanında ise acı ve ızdırap zamanlarında Tanrı'nın sessizliği ilahi sevgi bağlamında sorgulanmaktadır. Ayrıca ilahi aşkınlığın ilahi gizliliğin sebebi olarak ele alınması ve Tanrı'nın aşkınlığının epistemolojik bir neticesi olarak ilahi sevgi niteliğinin insan idrakince nasıl anlaşılacağı sorusu, ilahi aşkınlığın gizlilik problemiyle ilişkisini göstermektedir. Bununla birlikte ilahi gizliliğe ilişkin argümanlarda ilahi sevgiyi vurgulamak için ilahi aşkınlığın göz ardı edildiği görülmektedir. Bu sebeple Tanrı'nın niteliklerinden ilahi sevgi ve ilahi aşkınlığa ilişkin tasavvurlar, ilahi gizlilik probleminin çözümünde önemli bir konumdadır. Dolayısıyla söz konusu nitelikleri birbiri ışığında anlamak önemlidir. Bu nitelikler doğru anlaşıldığında hem ilahi gizlilik problemi Tanrı'nın aleyhinde bir problem olmaktan çıkacak hem de tutarlı bir teolojik yaklaşım geliştirmek mümkün olacaktır.

İlahi gizlilik ile Tanrı'nın aşkınlığı arasındaki ilişkiyi izah etmeden önce ilahi aşkınlığın mahiyeti üzerinde durmak önemlidir. İlahi aşkınlık nedir? Tanrı'nın aşkın olmasını nasıl anlamalıyız? Aşkın bir varlık olan Tanrı'yla kişisel bir ilişki nasıl mümkün olur? Bu sorular yanıtlanması gereken sorulardır. İlahi aşkınlık teriminin Otto'nun *the Idea of Holy* kitabına dayandığı söylenebilir.[261] Aşkınlık, tarif edilemezlik, anlaşılmazlık, bilinemezlik durumlarıyla ilişkilidir ve genellikle bunlarla eş tutulmaktadır.[262] Aşkınlık kavramı, yalnızca 'uzamsal' ayrılık ve sayısal farklılık anlamına gelmez, aynı zamanda

[261] W. Donald Hudson, "The Concept of Divine Transcendence", *Religious Studies* 15/2 (1979), 198.
[262] Rea, *The Hiddenness of God*, 38.

radikal, niteliksel başkalık anlamına gelir. İlahi aşkınlığı başkalık (*otherness)* olarak ilk kez tanımlayan Otto'ya göre "tamamen başka olan (*the wholly other*); olağan, anlaşılabilir ve tanıdık olanın oldukça ötesinde olan, bu nedenle de aklın sınırlarının oldukça dışında kalan ve zihni boş bir hayret ve şaşkınlıkla doldurandır."[263] Hudson da ilahi aşkınlığı Tanrı'nın başkalığı olarak görmektedir. Hudson Tanrı'nın başkalığını, söz konusu başkalığın kelimelerle ifade edilebilen ya da edilemeyen bir ayrılık ve yaratılmış varlıklardan farklılık olmak üzere iki şekilde anlaşılabileceğini belirtmektedir.[264]

Kvanving nesnelerin farklı şekillerde aşkın olabileceğinden yola çıkarak mümkün dünyalar kavramını temele almakta ve aşkınlık teriminin kullanımının üç farklı aşkınlık anlayışına yol açtığını belirtmektedir. Birincisi, bir kimsenin kilo, boy ya da mental kapasite gibi bir nitelikte diğer kimselerden daha aşkın olmasıdır. Bu tür bir aşkınlıkta, kişi, var olduğu herhangi bir mümkün dünyada aşkın olabilir. İkinci aşkınlık anlayışında ise kişinin var olmadığı ve herhangi bir nitelikte aşkın olmadığı bir mümkün dünya yoktur. Diğer bir deyişle, bir nitelikte diğer kimselerin kişiyle eşit olduğu herhangi bir mümkün dünya yoktur. Aynı şekilde kişinin var olmadığı herhangi bir mümkün dünya da yoktur. Kvanving, bu aşkınlık türüne örnek olarak Zorunlu Varlığı vermektedir: O zorunlu olarak vardır ve her mümkün dünyada olanları bilir ve dolayısıyla her şeyi bilen iki varlığın olması imkânsızdır. Üçüncü tür aşkınlık ise Tanrı'nın kendi olması hasebiyle diğer varlıklardan başkalığı anlamında aşkınlıktır.[265] Kvanving'in üçüncü aşkınlık anlayışı, Otto'nun *tamamen başka olan* tanımıyla örtüşmektedir. Kvanving'e göre Tanrı'nın sahip olduğu aşkınlık, O'nun bilgelik, akıl vb. gibi bir niteliğinden değil, yalnızca eşi ve benzeri bulunmayan bir varlık olması nedeniyle diğer tüm şeylerden başka olduğu aşkınlık anlayışıdır.[266]

Aşkınlığa dair bu görüşlerin neticesinde denilebilir ki aşkınlık kavramındaki temel fikir, Tanrı'nın yaratılmış olanlardan farklılığı, ötekiliği ya da başkalığıdır.[267] Peki Tanrı'nın başkalığı ne anlama gelmektedir? Tanrı'nın ötekiliği, Tanrı'nın yaratılmış varlıklardan

---

263 Rudolf Otto, *The idea of the Holy* (United States of America: Oxford University Press, 1958), 26.
264 Hudson, "*The Concept of Divine Transcendence*", 198.
265 Jonathan L. Kvanvig, "Divine Transcendence", *Religious Studies* 20/3 (1984), 379.
266 Kvanvig, "*Divine Transcendence*", 380.
267 Colin Gunton, "Transcendence, Metaphor, and the Knowability of God", *The Journal of Theological Studies* 31/2 (1980), 503; Andrew J. Davis, *Divine Transcendence: A Philosophical Inquiry* (Staffordshire: Keele University, Doktora Tezi, 1983), 2.

ayrı olduğu anlamına gelir. Tanrı bir şekilde içinde yaşadığımız dünyanın dışındadır veya dünyadan ayrıdır. Dolayısıyla, ilahi aşkınlık dünyevi mevcudiyetle tezat oluşturur: Tanrı'nın meskeni yeryüzünde değil, daha ziyade yukarıda, göksel âlemdedir. Aynı zamanda Tanrı'nın aşkınlığının genellikle uzamsal-zamansal içkinlikle de tezat oluşturduğu kabul edilir: Tanrı maddi değildir; Tanrı uzay-zamanın dışındadır. Tanrı'nın ötekiliği, sadece Tanrı'nın yaratılmış varlıklardan ayrılığı olarak değil, bunun daha fazlasını ima edecek şekilde anlaşılmıştır. İlahi aşkınlık, hem Tanrı'nın bilgisinin, insan bilgisinden bütünüyle farklı olduğu hem de Tanrı'nın zatının bizim aşina olduğumuz her şeyden oldukça farklı olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilahi aşkınlık, Tanrı'nın hem ontolojik hem de epistemolojik olarak yaratılmışlardan farklı olduğunu ifade etmektedir.[268]

Tanrı'nın mutlak başkalığı olarak anlaşılan katı aşkınlık düşüncesi, metafizik yahut ontolojik aşkınlık olarak ele alınabilir. Tamamen başkalık, metafiziksel bir aşkınlık kavramıdır, ancak ilahi aşkınlığa dair çeşitli yaklaşımlar, epistemolojik ve mantıksal odakları içermektedir. Bu odaklar her ne kadar kozmolojik, kavramsal ve ahlaki gibi kategorilere ayrılabilse de hepsi bir şekilde *metafizikse*ldir. Dolayısıyla epistemolojik ya da ahlaki aşkınlık gibi kategoriler, birbirlerini dışlamazlar ve zaman zaman birbirlerini gerektirecek şekilde ele alınabilirler. Böylece Tanrı, yaratılmış evrenden ontolojik olarak farklı, aynı zamanda mantıksal ve epistemolojik olarak aşkın olarak tasavvur edilebilir.[269]

İlahi gizlilik problemi çerçevesinde ele alınması gereken esas mesele, ontolojik aşkınlığın epistemolojik yansımasıdır. Epistemolojik aşkınlık, ontolojik aşkınlığın bilgiyle ilişkili boyutuna işaret ederek insanın Tanrı'yı tamamen anlamasının imkânsız olduğu düşüncesine dayanır. Bu bağlamda Tanrı'nın aşkınlığının epistemolojik neticesi olarak literatürde iki zıt yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. Ilımlı aşkınlık görüşüne göre ilahi aşkınlık; Tanrı'nın yaratılmamış ve uzay-zamansal olmayan bir doğaya sahip olması, yaratılmış varlıklardan farklı ve onlar tarafından bilinememesi anlamına

---

[268] Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 19; Nick Trakakis, "The Hidden Divinity and What It Reveals", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Adam Green – Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 202; Gunton, "*Transcendence, Metaphor, and the Knowability of God*", 503–504.

[269] Michael P. Levine, "Transcendence in Theism and Pantheism", *Sophia* 31/3 (1992), 91.

gelmektedir. Tanrı'nın yaratılmış varlıklardan farklı olması, Tanrı'nın insanlarda olmayan başka niteliklere sahip olması anlamına gelir. Tanrı'nın yaratılmış varlıklar tarafından bilinememesi ise Tanrı'nın bazı niteliklerinin insan idrakini aşmasıyla açıklanmaktadır. Dolayısıyla ılımlı ilahi aşkınlığın epistemolojik sonucu, Tanrı'ya ilişkin tüm söylemlerin, imgeler ya da metaforlar yoluyla açıklanmasıdır. İlahi aşkınlığa dair en katı görüş ise Tanrı'nın aşkınlığının Tanrı'nın mutlak ötekiliği olduğu iddiasıdır. Buna göre "vardır" yüklemi de dahil olmak üzere insan kavramlar ve yüklemler, Tanrı'ya gerçek anlamda uygulanamaz, Tanrı derinlemesine bilinemez ve tarif edilemezdir.[270]

İlahi aşkınlığa ilişkin en katı görüşün teolojik zeminini, Tanrı'nın doğasının sonsuz olması, varlığının zorunlu olması gibi nedenlerle Tanrı'yı diğer her şeyden farklı gören doktrinler oluşturur. Bu tür doktrinlerden teologlar genellikle diğer şeylerden bahsederken kullandığımız anlam kurallarının Tanrı'dan bahsederken kullanılamayacağı sonucunu çıkarırlar. Genellikle Tanrı'nın aşkın olduğunu, sadece dilimizde tutarlı bir tanımının yapılamayacağı anlamında değil, aynı zamanda mantıksal tutarlılık kurallarına bağlı olmadığı ve bu nedenle başka herhangi bir şey için söylendiğinde tutarsız olanın, onun için söylendiğinde yine de tutarlı olabileceği anlamında da aşkın olduğunu eklerler.[271] Tanrı'nın aşkınlığına ilişkin en katı anlayışın tercih edilebilir olduğunu düşünmenin semantik zeminini ise dinî ve metafizik önermelerin anlamını reddeden bilişsel anlam teorileri oluşturmaktadır.[272]

Katı ilahi aşkınlık görüşünün epistemolojik yansıması, din dilinin imkansızlığını; diğer bir ifadeyle Tanrı'ya literal anlamda herhangi bir yüklemleme yapılamayacağını içermektedir. Bu noktada din dilinde Tanrı hakkında konuşmanın imkansızlığını tartışmak, ilahi gizlilik probleminin ilahi aşkınlıkla ve analitik teolojiyle ilişkisini anlamak açısından önemlidir. Din dilinin imkansızlığının ilk nedeni, Tanrı'nın basitliğidir (*divine simplicity*). Buna göre Tanrı, *mutlak olarak bir* kabul edilir. Ancak öznesine karmaşıklık yüklediği için bütün olumlu yüklemler, Tanrı için kullanılamaz. Bu yaklaşım, mistik düşüncenin temel özelliklerindendir ve çeşitli dinî geleneklerde

---

[270] Hudson, "*The Concept of Divine Transcendence*", 198–199; Rea, *The Hiddenness of God*, 41.
[271] Hudson, "*The Concept of Divine Transcendence*", 202.
[272] Hudson, "*The Concept of Divine Transcendence*", 201.

bulunur. İkinci neden, Tanrı'nın aşkınlığıdır. Tanrı o kadar "aşkındır", o kadar "tamamen başkadır" ki bizim sahip olduğumuz hiçbir kavram ona uygulanamaz. Son olarak ise ilk iki nedenin bir sonucu olarak Tanrı'ya literal olarak yüklemler atfetme teşebbüsü, Tanrı'nın basitliği ve aşkınlığı açısından paradoksa yol açmaktadır.[273]

Analitik din felsefesinde katı ilahi aşkınlık görüşünün bir sonucu olarak Tanrı'nın tarif edilemez (*divine ineffability*) ve anlaşılamaz olduğu yönündeki semantik ve metafizik bir iddia, yani apofatizm (*apophaticism*), Tanrı hakkında doğru hiçbir şey söylenemeyeceğini öne sürer. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın doğası başarılı bir şekilde tanımlanamaz ve dolayısıyla Tanrı'nın doğasının mahiyeti insanlarca bilinemez ve idrak edilemezdir.[274] Apofatizm, Tanrı hakkında bilmediğimiz birçok hususu kabul etmenin ötesinde iddialar taşımaktadır. Tanrı hakkında bilinmeyen birçok niteliğin olduğu kabul edilse de bunların kavranabilir olduğu iddia edilebilir. Oysa apofatik düşünürler, Tanrı'nın insanların epistemik yetilerini aştığını ve bu nedenle O'na dair gerçeklerin kavranamayacağını iddia ederler.[275] Apofatik düşüncenin kökenleri, antik felsefeye kadar gitmektedir. Batı düşüncesinde Platon, Parmanides, Plotinos ve Nicalous Cusanus gibi filozoflarda; İslam düşüncesinde İbn Arabî'de apofatik düşüncenin izleri görülmektedir.[276]

---

[273] William P. Alston, *Divine Nature and Human Language*, *Essays in Philosophical Theology* (New York: Cornell University Press, 1989), 40 Tanrı hakkında konuşmaya ilişkin olarak Alston, Tanrı için kullanılan yüklemleri dışşal (*extrinsict*) ve içsel/özsel (*intrinsic*) olmak üzere iki kategoride değerlendirmektir. Dışşal yüklemler "Tanrı gayrı cismanidir" önermesinde olduğu gibi negatif yüklemlerdir. Bu yüklemler öznenin mahiyeti hakkında hiçbir şey söylemezler. Tanrı hakkında bir şey söyleyen yüklemler özsel yüklemlerdir. Nitekim ilahi aşkınlığı vurgulayarak Tanrı hakkında literal konuşmanın imkânsız olduğunu savunanlar esasında özsel yüklemlere vurgu yapmaktadır. Böyle yüklemlerin Tanrı hakkında kullanılamayacağını ileri sürmektedirler. Alston, *Divine Nature and Human Language*, 40.

[274] Michael Scott – Gabriel Citron, "What is Apophaticism? Ways of Talking About an Ineffable God", *European Journal for Philosophy of Religion* 8/4 (2016), 25.

[275] Sebastian Gäb, "Languages of Ineffability: The Rediscovery of Apophaticism in Contemporary Analytic Philosophy of Religion", *Negative Knowledge*, ed. Sebastian Hüsch vd. (Tübingen: Narr Francks, 2020), 191.

[276] Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *(Journal of Turkish Studies* 10/2 (2015), 740–741; Marie-Frederique Pellegrin (ed.), *Tanrı* (Ankara: Fol, 2022), 69; Platon, *Euthydemos, Parmanides*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say yayınları, 2016), 117; Plotinus'un apofatizm iddiası için bk. Plotinus, *Dokuzluklar (Enneadlar)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınları, 2011), 68; Platon'un apofatizmi savunmadığını söyleyen düşünürler olmakla birlikte apofatizmi içeren düşünceleri de vardır. Söz konusu tartışma için bk. Victor Alexandru Pricopi, "Platonists and Gnostics on Negative Theology and True Inner Self", *Agathos* 5/2 (2014).

Analitikçi teologlar apofatizmi hem içsel tutarsızlığı hem de Tanrı'nın vahiy yoluyla kendini açıkladığı gerçeğinden hareketle reddetmektedirler.[277] Apofatizme yönelik önemli eleştiriler Plantinga ve Alston tarafından ortaya konmuştur. Bu eleştirilerden ilki, apofatizmin içsel olarak tutarsız olduğu yönündeki iddiadır. Apofatizmin içsel tutarsızlığı şu şekilde açıklanabilir: Şayet Tanrı hakkındaki literal olarak konuşmak imkansızsa ve Tanrı hakkındaki önermelerimizin doğruluğundan bahsedemezsek "Tanrı aşkındır" önermesi de anlamsız ve yanlış olur. Esasında ilahi aşkınlık anlayışını Tanrı hakkında literal konuşmanın imkansızlığıyla neticelendirmek "Tanrı aşkındır" önermesini de imkânsız hâle getirerek kendinde çelişkiye yol açmaktadır.[278] Plantinga ayrıca, özellikle John Hick gibi apofatizmi savunan düşünürleri entelektüel kibirle suçlamaktadır. Plantinga, Hick'in Tanrı hakkındaki tüm iddiaların İlahi olanın özünü ifade etmediği ve bu nedenle her dinî geleneğin hakikatin yalnızca bir kısmını yansıttığını savunarak dinî çoğulculuğa kapı aralayan görüşünü eleştirmektedir. Plantinga'ya göre Tanrı hakkında iddiaları bulunan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi yahut Budist kimselerin hakikat hakkında yanıldıklarını iddia etmek, hoşgörü içeren bir tutum değil, aksine entelektüel kibir içeren bir tavırdır.[279] Analitikçi teologların apofatizmi reddetmelerinin temel sebeplerinden bir diğeri ise, Tanrı'nın vahiy yoluyla kendini açıkladığına dair inançlarıdır. Bu durum, esasında onların mensup oldukları yaklaşımın temel özelliklerine olan bağlılığını göstermektedir. Bu noktada apofatizmin reddinin analitik teolojinin temel karakteristik bir özelliği olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır.[280]

---

[277] Lorraine Juliano Keller, "Divine Ineffability and Franciscan Knowledge", *Res Philosophica* 95/3 (2018), 348; Sameer Yadav, "Mystical Experience and the Apophatic Attitude", *Journal of Analytic Theology* 4 (2016), 17.

[278] Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 29; William P. Alston, "Ineffability", *The Philosophical Review* 65/4 (1956), 509.

[279] Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 62.

[280] Apofatizmin reddi her ne kadar analitik teolojik yaklaşımın temel özelliği olarak nitelendirilse de analitik teolojik gelenek içerisinde apofatizmi yeniden yorumlayıp savunan düşünürler vardır. Lebens'a göre apofatizmin, tutarlı, gerekçeli ve entelektüel kibir içermeyen bir versiyonu vardır. Lebens'in Plantinga'nın apofatizm hakkındaki eleştirileri ve apofatizm savunusu için bk. Samuel R. Lebens, "Why So Negative About Negative Theology? The Search for a Plantinga-proof Apophaticism", *International Journal for Philosophy of Religion* 76/3 (2014).

İlahi aşkınlığa dair ılımlı görüşün epistemolojik yansıması ise, Tanrı'ya ilişkin kavramların metaforik olduğu iddiasıdır. Bu yaklaşım, literatürde "panmetaforizm"[281] olarak adlandırılmaktadır. Panmetaforizmde metafor, benzetme, sembol ve diğer mecazi anlatım biçimleri temel alınır ve bu, dilin literal kullanımıyla karşıtlık içindedir. Dolayısıyla panmetaforizmde Tanrı hakkındaki ifadelerin literal anlamda anlaşılamayacağı düşüncesi temel bir varsayım olarak benimsenir.[282] Nitekim Gordon Kaufman bu düşünceyi şu şekilde dile getirir:

> "Tanrı nihayetinde derin bir Gizemdir ve bizim onu kavrama ya da idrak etme çabalarımızdan tamamen kaçar. Kavramlarımız en iyi ihtimalle onun varlığının metaforları ve sembolleridir, gerçek anlamda uygulanabilir değildir."[283]

Ilımlı ilahi aşkınlığın epistemolojik sonucu olarak panmetaforizm,[284] Crombie tarafından da savunulmuştur. Panmetaforizm, Tanrı hakkında kullandığımız kavramların literal olarak değil, ancak metaforik anlamda kullanılabileceğini söyler. Panmetaforizmi savunan Crombie, Tanrı'ya atfettiğimiz terimlerin O'nun hakkında literal olarak kullanılamayacağı konusunda nettir. Bununla birlikte Crombie, terimlerin uygulandığı varlıklarla Tanrı arasında bir analoji bulunduğunu ileri sürebilecek gerekçelere sahip olduğumuzu savunur. Ancak o, Tanrı ve şeyler arasındaki analojinin mahiyetini bilmemizin ya da ifade etmemizin mümkün olmadığını da belirtir. Crombie, Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir analoji bulunduğu kabul edilse de Tanrı hakkında

---

[281] Burada pansembolizm ve panmetaforizm ifadelerini açıklamak yerinde olacaktır. Alston Tanrı hakkındaki ifadelerimizin sadece metaforik olarak kullanılabileceğini iddia eden görüş için panmetaforizm terimini kullanmaktadır. Ancak Rea, aynı görüşü pansembolizm olarak adlandırmaktadır. Çalışmamızda literatürde daha yaygın kullanılması sebebiyle panmetoforizm termini kullanmayı tercih ettik.

[282] René van Woudenberg, "Panmetaphoricism Examined", *Philosophy & Rhetoric* 31/4 (1998), 232; Daniel Howard-Snyder, "Panmetaphoricism", *Religious Studies* 53/1 (2017), 27.

[283] Gordon D. Kaufman, *God the Problem* (Cambridge, London: Harvard University Press, 1972), 95.

[284] Tanrı hakkında konuşmanın imkânı bağlamında pansembolizm, sadece analitik din felsefecileri tarafından değil, kıta felsefesi geleneğine mensup düşünürlerce de savunulmuştur. Jean-Luc Marion, insani terimlerin Tanrı'ya uygulanmasını putperestlik olarak nitelendirmektedir. Buradaki esas sorun, Tanrı'nın özsel gerçekliğinin gölgede kalması ve Tanrı'nın insani kalıplara indirgenmesidir. Bu nedenle ona göre Tanrı tanımlanamaz, yalnızca övülebilir. Jean-Luc Marion, "Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology", çev. Thomas A. Carlson, *Critical Inquiry* 20/4 (1994), 579. Ayrıca John Caputo putperestlik noktasında Marion'a katılmakla birlikte bu düşünceyi bir adım daha ileri taşıyarak Tanrı'ya övgünün bile mümkün olmadığını öne sürmektedir. Kevin Hector, *Theology without Metaphysics*, *God, Language, and the Spirit of Recognition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 20–21.

yalnızca mecazî bir dille konuşulabileceğini ifade eder; ancak kendisi 'metafor' terimini doğrudan kullanmaz.[285]

Konumuzla ilişkisi açısından ilahi gizlilik problemi, "mükemmel seven bir Tanrı yoktur" iddiasıyla aslında ilahi sevgi niteliğini Tanrı'ya atfetmekte ve Tanrı'nın sevgisini sorgulamaktadır. Katı ilahi aşkınlık görüşünün epistemolojik neticesi, ilahi sevginin mahiyetine dair bir çıkarımda bulunulmasına imkân sağlamaz. Buna karşın ılımlı aşkınlık neticesinde panmetaforizm görüşü benimsenirse ilahi sevginin mahiyeti hakkında bir çıkarımda bulunmak mümkün hale gelir. Ancak bu durumda Tanrı'ya hangi yüklemlerin atfedilebileceği problemi ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın anlaşılmazlığı, Tanrı'yı Tanrı yapan özsel yüklemlere odaklanmıştır. Tanrı hakkında literal konuşmanın imkansızlığından bahsedilirken üzerinde durulan yüklemler, Tanrı'yı tanrı yapan özsel ya da içsel yüklemlerdir. Alston, Tanrı hakkında literal konuşmanın imkanını tartışırken, Tanrı'ya atfettiğimiz kişisel yüklemlerin (*personal predicate*) mental ya da psikolojik yüklemler (*mental predicates*) ve eylem yüklemleri (*action predicates*) olarak iki kategoride ele alınabileceğini belirtmektedir. Buna göre mental yüklemler; bilişler, hisler, duygular, tutumlar, istekler, arzular, fanteziler ve diğer içsel psikolojik durumlar, olaylar ve süreçleri içeren niteliklerdir. Eylem yüklemleri ise, geniş anlamda failin yaptığı şeylerdir.[286]

İlahi gizlilik probleminde Tanrı'nın sevgisi irdelendiği için burada üzerinde duracağımız husus, mental yüklemlerin Tanrı'ya atfedilip atfedilemeyeceği sorunudur. Nitekim ilahi sevgi niteliği bir duygu ve tutum olarak anlaşılabilir. Mental yüklemlere dair teorilerin ayrıştıkları temel nokta, psikolojik ve bilişsel durumların davranışsal tezahürleri açısından tanımlanıp tanımlanamayacağıdır. Mental yüklemlerin davranışsal tezahürleriyle tanımlanamayacağını ileri süren özel paradigmaya (*private paradigm*) göre, mental yüklemleri içeren önermelerin anlamı (depresif hissetmek gibi) kişinin kendi deneyimindeki depresif duyguların belirli bir paradigma yoluyla verilmiş olmasıdır. Buna göre, bu tür psikolojik yüklemlerin içsel gösterim gerektirdiğini

---

[285] I. M. Crombie, "Arising from the University Discussion", 8. Basım, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew (London: SCM Press, 1972), 113, 115.
[286] Alston, *Divine Nature and Human Language*, 47.

söyleyebiliriz. Dolayısıyla mental yüklemlerin davranışsal tezahürleri kişiden kişiye değişeceği için bu teoriye göre mental yüklemler, çeşitli, normal ya da davranışsal tezahürleri açısından düzgün bir şekilde tanımlanamazlar.[287] Mental yüklemlere dair ikinci görüş mantıksal bağlantısallık (*logical connectionism*) görüşüdür. Buna göre mental durumlar ve onların tezahürleri arasında mantıksal (kavramsal) bir bağlantı vardır.[288] Konumuz açısından bu teorilerin önemi, mental yüklemlerin gayrı maddi varlıklara yüklenip yüklenemeyeceği ile ilgilidir. Mental yüklemlerde davranışsal tezahürü önemsiz gören özel paradigmaya göre söz konusu yüklemler gayrı maddi varlıklara yüklemlenebilirken, mantıksal bağlantısallık görüşüne göre, bilişsel durumlarla o durumlara ait davranışlar arasında mantıksal bir zorunluluk olduğu için mental yüklemler gayrı maddi varlıklara yüklemlenemezler.[289]

Alston her ne kadar, gayrı maddi varlıkların ayırıcı fenomenolojik niteliklerle bilinç durumlarına sahip olduğunu ve bundan dolayı mental yüklemlerin prensipte gayrı maddi varlıklara yüklemlenebileceğine inanmasına rağmen bunun teolojide söz konusu olamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre Tanrı söz konusu olduğunda duygular ve hisler gibi mental durumlardan ziyade inançlar, tutumlar, düşünceler ve niyetler gibi - Alston'ın tabiriyle- *renksiz* mental durumlar daha önemlidir. Bu mental durumlarda ise özel paradigmanın akla yatkın olamayacağını söyler. Çünkü bir niyeti ya da inancı, bir dehşet duygusu gibi "zihnimizin önünde" tutamayız ve böylece "nasıl bir şey olduğuna" dair bir kavrayış oluşturamayız. Tanrı'yı kişisel bir fail olarak düşünürken, Tanrı'nın bilgiye, amaca, niyete ve benzerlerine sahip olduğunu (ve bunları kullandığını) düşünürüz. Bu noktada Alston'ın "duygular ve hisler Tanrı için uygulanabilir değildir ya da ikincil öneme sahiptir" iddiası dikkate değerdir. Bununla birlikte Alston, mental yüklemlerin Tanrı'ya uygulanabileceği iddiasının aslında Tanrı'nın dünyada eylemde bulunduğuna dair temel teistik inançtan vazgeçilmesini zorunlu kıldığını söyler. Bu durumda Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Tanrısı, dünyayı yaratması dışında dünyaya müdahalede bulunan, yani aktif bir şekilde eylemde bulunan bir Tanrı'dır. Dolayısıyla, özel paradigma görüşüne göre, mental yüklemleri açık eylemde bulunamayan cisimsiz

[287] Alston, *Divine Nature and Human Language*, 47.
[288] Alston, *Divine Nature and Human Language*, 49.
[289] Alston, *Divine Nature and Human Language*, 52.

bir varlık için geçerli olsa bile, bu mental yüklemlerinin Yahudi-Hıristiyan Tanrısı için geçerli olduğunu göstermez.[290]

İlahi gizlilik probleminin temelinde ilahi sevgi ve dolayısıyla Tanrı'yla ilişki kurma düşüncesi yer aldığı için, Tanrı'nın dünyaya içkin olmaktan ziyade aşkın ve zatî bir varlık olarak tasavvur edilmesi önemlidir. Tanrı'nın aşkınlığına yapılan bu vurgu, ilahi gizlilik probleminin analitik teolojik çerçevede ele alınışını anlamak açısından dikkate değerdir. Zira görüldüğü üzere ilahi aşkınlığın bir neticesi, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı meselesidir. Katı ilahi aşkınlık düşüncesinin sonucu, Tanrı'ya olumsuz dahi olsa herhangi bir yüklemin atfedilemeyeceğidir. Sarkacın bir ucunda apofatizm olarak adlandırılan bu düşünce yer alırken, diğer tarafta ılımlı aşkınlık anlayışına dayanan Tanrı hakkındaki söylemlerin metaforik olarak anlaşılacağını savunan panmetaforizm/pansembolizm bulunmaktadır. İlahi aşkınlığa ilişkin bu görüşler bir taraftan Tanrı'yı sakıncalı bir şekilde tanıdık ve sıradan olana yakın bir yere yerleştirirken, diğer taraftan açıklamaya öylesine meydan okur ki, kişi bunların anlamlı olup olmadığından bile şüphe edebilir. İlahi aşkınlığın din diline yansıması olarak görülecek bu durum, meselenin analitik teolojik yaklaşımla ilişkisini ortaya koymaktadır.

Bu noktada üzerinde durulması gereken bir mesele, ilahi aşkınlık ile zatî Tanrı tasavvuru ilişkisidir. İbrahimî dinlerde ilahi aşkınlığın merkezinde, zatî bir Tanrı fikri vardır: İradeye ve akla sahip olan zatî Tanrı, yalnızca evrenin bir nedeni değil, bilinçli bir failidir; kendi aklı aracılığıyla söz edimlerinde bulunur.[291] İlahi aşkınlık ve zatîlik İbrahimî dinlerin teolojilerinin merkezindedir. Bu nitelikler, kutsal metinlerde Tanrı'ya atfedilen sıfatlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte ilahi aşkınlık teist Tanrı tasavvurunda da merkezi bir konumdadır.[292] Nitekim teizmde Tanrı kişisel ve iradeli bir Tanrı olarak tasavvur edilir. Ancak zatî olmayan bir aşkınlık tasavvuru, panteist bir Tanrı tasavvurunu ortaya çıkarır. Panteizmde ilahi kişilik ile metafiziksel nihai gerçekliğin (*ultimacy*) teizmde olduğu gibi bütünleşmediği görülmektedir. Nitekim

---

[290] Alston, *Divine Nature and Human Language*, 52.

[291] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif*, 41; Merold Westphal, "Immanence and Transcendence", *The Oxford handbook of nineteenth-century Christian thought*, ed. Joel D. S. Rasmussen vd. (Oxford: Oxford University Press, 2017), 112.

[292] Levine, "*Transcendence in Theism and Pantheism*", 91.

panteizmde Tanrı'nın, dünyayla özdeş görülmesi, Tanrı'nın zatî, ilişkiye açık ve dünyadan ayrı bir varlık olarak düşünülmesini engeller.[293]

Tanrı'nın aşkınlığı ve zâtîliği ilişkisi esasında analitik teolojik yaklaşımla analitik din felsefesi arasındaki farkı göstermesi bakımından önemlidir. Analitik din felsefesinde, özellikle de Plantinga'nın sisteminde, ilahi aşkınlık; Tanrı'nın zâtîliğine yapılan vurgu nedeniyle ihmal edilmiştir.[294] Bu yaklaşım, Tanrı'nın anlaşılmaz olarak ele alınmamasına; Tanrı'nın yaratılmışlarla birçok ortak özelliğe sahip olduğu şeklinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu da Tanrı'nın sevgi, bilgi, kudret gibi niteliklerinin literal olarak ele alınması sonucunu doğurmuştur. Oysa analitik teolojik yaklaşımda, Tanrı'nın zâtîliği ve aşkınlığı arasındaki dengede ilahi aşkınlık öncelenmiştir. Bu nedenle analitik teolojide ilahi aşkınlık düşüncesine atfedilen önem giderek artmaktadır. Rea bu hususta ilahi gizlilik probleminin çözümü için ilahi aşkınlık ve ilahi zâtiliği birbirleri ışığında anlamanın önemine vurgu yapmakta ve bu çerçevede kendi ilahi aşkınlık görüşünü ortaya koymaktadır.[295]

İlahi gizlilik probleminin çözümü için öncelikle doğru bir ilahi aşkınlık anlayışının benimsenmesi gerektiğini vurgulayan Rea, bu bağlamda kendi ilahi aşkınlık anlayışını apofatizm ile pansembolizm arasında bir konuma yerleştirir. Analitik teolojik yaklaşımı benimseyen Rea'nin apofatizmi reddederek Tanrı hakkında konuşmaya imkân sağlayan bir ilahi aşkınlık tasavvuru geliştirdiğini söylemek mümkündür. Fakat Rea, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı bağlamında kendi aşkınlık anlayışını pansembolizmden ayırmaktadır. Bu ayrımı netleştirmek ve pansembolizmin neden tercih edilmemesi gerektiğini göstermek için özellikle pansembolist yaklaşıma eleştiriler getirmektedir. Rea, kendi eleştirilerinin literatürde pansembolizme yönelik eleştirilerden bağımsız olduğunu belirtir. Literatürde pansembolizme yönelik en ciddi eleştiri pansembolizmin kendinde çelişki barındırdığına yöneliktir. Bu durum, şu şekilde açıklanabilir: Şayet Tanrı hakkında sadece metaforik konuşmak anlamlı kabul edilmekteyse ve bu iddia

[293] Westphal, "*Immanence and Transcendence*", 112.
[294] Trakakis, "*The Hidden Divinity and What It Reveals*", 193.
[295] Rea, *The Hiddenness of God*, 37.

Tanrı hakkında literal biçimde ifade edildiyse, bu durumda pansembolizm, kendi temel ilkesini çiğneyerek, kendi kendini çürütür.[296]

Rea'nin eleştirilerini iki kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan ilki panmetaforizmin ilahi aşkınlığı açıklamaya yeterli bir tez olmadığı iddiasına dayanmaktadır. Rea'nin bu eleştirisinin temelinde panmetaforizmi metateolojik[297] bir iddia olarak görmesi yer almaktadır. Çünkü Rea'ye göre panmetaforizm, ateolojik bir iddia değil, metateolojik bir iddiadır. Teoloji Tanrı'yı özne kabul ederken metateoloji; teolojik söylemi konu edinir ve onu nesne konumuna yerleştirir. Bu bağlamda pansembolizm, Tanrı'ya doğrudan bir şey atfetmez; yalnızca tüm gerçek teolojik söylemin metaforik bir karakter taşıdığını öne sürer. Bu çerçevede Rea, panmetaforizmin iki temel iddiası olduğunu belirtir:

> "Açıkça konuşmak gerekirse pansembolizm iki tezden meydana gelir:
>
> 1) Tüm doğru teolojik söylem metaforiktir.
>
> 2) Hiçbir teolojik iddia literal anlamda doğru değildir."[298]

İlk eleştiriye yeniden dönüldüğünde, Tanrı'nın aşkın olduğu iddiası teolojik bir iddiadır; panmetaforizm ise metateolojik bir nitelik taşımaktadır. Panmetaforizm ile ilahi aşkınlık arasındaki ilişki değerlendirildiğinde, esas problemin bu noktada ortaya çıktığı görülür. Tanrı'nın aşkınlığının nasıl anlaşıldığından bağımsız olarak panmetaforizm ilahi aşkınlığın bir açıklaması olamaz. Rea'ya göre panmetaforizm, yalnızca ilahi aşkınlığın bir sonucu olabilir; ilahi aşkınlığın bir açıklaması yahut bu açıklamaya dayalı ilahi aşkınlık tasavvuru olamaz. Çünkü panmetaforizm açısından Tanrı'nın herhangi bir niteliğine dair literal olarak doğru bir açıklamaya sahip olamayız. Bu durum şöyle açıklanabilir: Bir ifadenin deneyimsel olmayan sonuçlarını tanımlamak, cümlenin ifade ettiği önermenin mantıksal formunu bilmeyi gerektirir. Ayrıca bir önermeden biçimsel olmayan sonuçlar ortaya koymak, söz konusu önermedeki kavramlar arasındaki bağlantıları ifade etmeyi gerektirir.[299] Diğer bir deyişle, bir önermenin sonuçları

---

[296] Howard-Snyder, "*Panmetaphoricism*", 27.; van Woudenberg, "*Panmetaphoricism Examined*", 243–244.
[297] Teoloji üzerine ikinci düzey felsefi düşünüm.
[298] Rea, *The Hiddenness of God*, 43.
[299] Rea, *The Hiddenness of God*, 44–45.

hakkında konuşmak için o önermenin, mantıksal yapısı ve kavramlar arasındaki ilişkiyi belirlemek önemlidir. Ancak panmetaforizmi savunanlar, dilin literal kullanımını benimsememeleri sebebiyle ifadelerin mantıksal yapısıyla ilgilenmemektedirler. Dolayısıyla panmetaforistler "Tanrı aşkındır" ifadesinden ilahi aşkınlığın mahiyetine ilişkin bir çıkarımda bulunamazlar. Buradan hareketle Tanrı'nın bir niteliği olarak ilahi aşkınlığın mahiyetinin belirlenmesi için analitik teolojik yöntemin kritik önemde olduğu sonucuna varılabilir. Zira ne apofatizm ne de panmetaforizm, ilahi aşkınlığın mahiyetini belirleme noktasında yeterli görülmemektedir.

Rea'nin ikinci eleştirisi, panmetaforizmin teizm ile tutarsız olduğu iddiasına dayanmaktadır. Teizm, esas itibariyle Tanrı'nın varlığına ilişkin bir iddiadır. Bu iddia teolojik bir çerçevede ortaya konmuştur. Panmetaforizm ise teistik iddiaların literal olarak doğru olmadığını ve metaforik olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla teizmin hem Tanrı'nın varlığı hem de Tanrı'nın doğası hakkındaki iddiaları panmetaforizm açısından geçerli kabul edilmez. Buna dayanarak Rea, teist düşünürlerin panmetaforizmin yanlış olduğunu düşünmeleri için haklı gerekçeleri olduğunu öne sürmektedir. Rea bu eleştirisinde metafor aracılığıyla iletilen anlam ile metaforun literal anlamı arasındaki ayrıma dikkat çeker. Panmetaforist açısından "Tanrı vardır" ifadesi, literal olarak değil, bir metafor olarak anlaşılmalıdır.[300]

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, Rea'nin panmetaforizmi "Tüm teolojik iddialar analojiktir" tezinden ayırmasıdır. Nitekim onun için metafor ve analoji özdeş kavramlar değildir. Rea'nin bu iddiası aslında onun ilahi aşkınlık tanımıyla da yakından ilişkilidir. Zira dilin analojik kullanımı Rea için ilahi aşkınlığın temelini oluşturmaktadır. Rea, dilin analojik ve metaforik kullanımları arasında bir ayrım yapmasına rağmen analoji ve metaforun örtüşüp örtüşmediğine dair bir açıklama yapmamaktadır.[301] Bu durum onun ilahi aşkınlık anlayışının tartışmalı yönlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Zira analoji ve metaforun birbiriyle ne ölçüde örtüştüğü ya da hangi noktalarda farklılaştığı, Rea'nin aşkınlık anlayışına gelebilecek itirazları cevaplaması açısından önem taşımaktadır. İki kavram arasındaki farkın net olmayışı,

[300] Rea, *The Hiddenness of God*, 46–47.
[301] Rea, *The Hiddenness of God*, 44.

panmetaforizme yöneltilen eleştirilerin Rea'nin ilahi aşkınlık anlayışı içinde geçerli olabileceği durumunu ortaya çıkarır. Bununla birlikte analitik teolojik yöntemin temel özelliklerinden biri, metafor kullanımının sınırlı olmasıdır. Bu sebeple analoji ve metafor arasındaki ayrımın belirgin olması, analitik teolojik geleneğe bağlılık noktasında da kritik öneme sahiptir.

Rea'nin ilahi aşkınlık tasavvuruna geçmeden önce, ilahi gizlilik argümanında temel alınan Tanrı tasavvuruna ilişkin görüşlerini açıklamak önemlidir. Rea, kanıtsal ilahi gizlilik problemindeki Tanrı tasavvurunun, Schellenberg'in ileri sürdüğünün aksine, İbrahimi dinlerin Tanrı tasavvurundan farklı olduğunu savunmaktadır. Schellenberg argümanında üzerinde durduğu Tanrı tasavvurunun İbrahimi dinlerin özünü oluşturan teistik Tanrı tasavvuru olduğunu belirtir. Ancak Rea, bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Teizm kendi başına bir dinî gelenek değildir; Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam; Tanrı hakkında farklı kavramları, Tanrı'ya nasıl ibadet edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşleri ve diğer teolojik konularda farklı doktrinleri benimseyen ayrı dinlerdir. Ancak, bu üç dinî gelenek Tanrı hakkında bazı ortak görüşleri paylaşmaktadır. Bu görüşler, klasik teizm olarak bilinen felsefi-teolojik pozisyonu oluşturan küçük bir teolojik iddialar grubunda örtüşmektedir. Fakat klasik teizmin ortak teolojik kabulleri, gizlilik argümanında üzerinde durulan ilahi sevgi ve ilahi aşkınlık tasavvurlarını temellendirmek için yeterli değildir. Schellenberg'in savunduğu ilahi sevgi tasavvurunu destekleyecek ortak bir sevgi anlayışının olduğunu varsaymak, mevcut teolojik çeşitlilik göz önüne alındığında, mantıklı görünmemektedir.[302] Dolayısıyla Rea, teistik Tanrı tasavvurunun analitik teolojik yöntemle yeniden yorumlanmasının, ilahi gizlilik problemini ortaya çıkaran varsayımları doğurmadığını savunmaktadır.

İlahi gizlilik sorununun teizmin Tanrı tasavvurunu merkeze aldığını göz önüne aldığımızda Rea'nin teizm terimiyle ne kastettiğini belirlemek önemli olacaktır. Rea'ye göre teizm, "bilgi, güç, iyilik, sevgi ve diğer 'mükemmel yapan' (*great making*) özelliklerde eşsiz olan *mümkün olan en büyük varlığın* var olduğu" inancı şeklinde tanımlanabilir. Ayrıca bu tanımın Tanrı'nın var olduğu ve her şeye gücü yeten, her şeyi

[302] Michael C. Rea, "Hiddenness and Transcendence", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Adam Green – Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 212.

bilen ve her şeye kadir olan mükemmel bir varlık olduğu iddialarına da mündemiç olduğunu varsaymaktadır.[303]

Rea, ilahi gizlilik probleminin öngördüğü Tanrı tasavvuruyla kendi anlayışındaki teist Tanrı tasavvurunun farklılaştığını izah etmeye çalışır. Buna göre gizlilik probleminin Tanrısı en belirgin şekilde mükemmel derecede iyi ve sevgi dolu bir varlıktır. Ancak Rea'nin ifadesiyle "sıfatların Tanrısı"- teistik Tanrı tasavvuru- sadece mükemmel derecede iyi ve sevgi dolu olmaktan daha fazlasıdır. Bu Tanrı aynı zamanda değişmez (*immutable*), başka varlıklardan etkilenmeyen (*impassible*) ve aşkındır. İlahi gizlilik probleminde ilahi sevginin teorileştirilmesinde Tanrı'nın aşkın, değişmez ve diğer varlıklardan etkilenmeme sıfatlarının neden göz ardı edildiğini Rea şöyle açıklar: Söz konusu niteliklerle, sevgi dolu Tanrı imgesini bağdaştırmak zordur. Her halükârda, bu diğer mükemmelliklere sahip bir Tanrı'nın, bu terimlerin olağan anlamında nasıl zatî sevgi dolu ve ebeveyn olarak sayılabileceğini görmek zordur. İkincisi olarak ise diğer mükemmellikler, kısmen az önce bahsedilen ilk nedenden dolayı, aynı zamanda genellikle Kutsal metinlerde daha az temellendirildikleri için tartışmalıdır.[304]

Fakat Rea, hem ilahi gizlilik argümanına bir cevap vermek hem de ilahi aşkınlık ve ilahi sevgi görüşlerini temellendirmek amacıyla, Schellenberg'le hemfikir olduğu hususları da belirtmektedir. Bunlardan ilki, insani yüklemlerin Tanrı'ya analojik olarak atfedilebileceği kabulüdür. Ne var ki Rea'nin Schellenberg'in bu konudaki tutumunu yanlış yorumladığı görülmektedir. Öncelikle Schellenberg'in bu konudaki tutumu değişkenlik gösterdiğini söylemek gerekir. *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993) kitabında analojik yaklaşımı mümkün görmemektedir.[305] *Hiddenness Argument Revisd I* (2005) makalesinde ise argümanına gelen eleştirilere cevap verirken ilahi niteliklerin insani anlamlar içerebileceğini de belirtmektedir. Fakat Schellenberg, ilahi niteliklerin insani anlamlar içerebilmesiyle birlikte bu niteliklerin Tanrı'ya özgü mükemmellik derecesinden dolayı insanlarca tam olarak idrak edilemeyeceğini

[303] Kelly James Clark, *God and the Problems of Love* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2023), 45; Rea, *The Hiddenness of God*, 31.
[304] Rea, *The Hiddenness of God*, 32.
[305] Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 46.

belirtir.[306] Dolayısıyla Schellenberg'in Tanrı hakkında konuşmayı ve ilahi nitelikleri anlamayı sağlayan analojik yaklaşımı benimsediğini söyleyemeyiz. Ancak Rea, Schellenberg'in bu makalesine atıfta bulunarak Schellenberg'in ilahi niteliklere dair analojik dili onayladığını öne sürer. İkinci husus, mükemmel varlık teolojisidir. Her iki düşünür de mükemmel varlık teolojisi metodolojisinin ilahi doğayı anlamada hakiki yol olduğu hususunda hemfikirdir. Ancak bu mutabakat noktalarına rağmen Rea, Schellenberg'in ilahi aşkınlığın Hıristiyan geleneği açısından taşıdığı önem konusunda yanlış düşündüğünü de vurgulamaktadır.[307]

3.1.1. İlahi Aşkınlıkta Orta Yol: Mütevazı İlahi Aşkınlık

Rea'nin "mütevazı ilahi aşkınlık" olarak adlandırdığımız yaklaşımı, ilahi aşkınlığa dair en katı görüşle ılımlı ilahi aşkınlık görüşünün ortasında konumlanır. Mütevazı ilahi aşkınlığın bu konumu, hem Tanrı'nın aşkınlığını teolojik düzlemde anlamayı hem de Tanrı'nın diğer niteliklerine ilişkin kavrayışı mümkün kılmaktadır.[308]

Rea'nin ilahi aşkınlık tanımı şu şekildedir:

> "İlahi aşkınlık, Tanrı'nın içsel niteliğidir; öyle ki bu nitelik, Tanrı'nın ya da ilahi doğanın, vahyedilmemiş kavramları ifade eden, içsel tözsel (*intrinsic subtantive*) yüklemlerinin en iyi ihtimalle analojik olduğunu açıklamaktadır."[309]

Rea'nin bu tanımını daha iyi anlayabilmek için, bu tanımda geçen "vahyedilmemiş kavram" (*non-revealed concept*) ve "içsel yüklemler" (*intrinsic predications*) kavramlarıyla neyin kastedildiğinin açıklanması gerekmektedir. Bir kavramın içeriği tamamen ilahi vahiy tarafından verilmemişse, bu kavram *vahyedilmemiş* olarak adlandırılır. Rea, kavramlarımızın çoğunun bu şekilde olduğunu varsaymakta; ancak

---

[306] Schellenberg, "*The Hiddenness Argument Revisited (I)*", 209.
[307] Rea, "*Hiddenness and Transcendence*", 216.
[308] Rea'nin ilahi aşkınlık anlayışını, bu niteliğe ilişkin sarkacın ortasında konumlandığı için mütevazı ilahi aşkınlık olarak tanımladık. Bununla birlikte şu da belirtilmelidir ki, ilahi sevginin mahiyetini anlamada ilahi aşkınlığı benzer şekilde mütevazı olarak yorumlayan bir diğer düşünür Kelly James Clark'tır. Clark, Tanrı'nın doğası hakkında bilgi edinmek için Tanrı ve insanlar arasındaki analojiye dayanan bir ilahi aşkınlık anlayışı benimsemektedir. Öte yandan Clark'ın ilahi aşkınlığa dair görüşleri kapsam ve derinlik açısından Rea'nin yaklaşımına göre daha sınırlıdır. Clark'ın görüşleri için bk. Clark, *God and the Problems of Love*, 24–26.
[309] Rea, *The Hiddenness of God*, 51.

vahyedilmiş kavramları da kabul etmektedir.[310] Tanrı'nın niteliklerini anlama noktasında "vahyedilmiş kavramalar" kavramını ilk kez kullanan Rea, vahye dayalı bir ayrımın temellerini atmıştır.

İçsel yüklemler ise kabaca, Tanrı'nın mümkün varlıklarla olan ilişkilerinden bağımsız olarak Tanrı'nın doğasına dair bilgi veren yüklemlerdir.[311] Örneğin, "her şeye gücü yetme" Tanrı'ya doğrudan yüklenirken, Hıristiyan ibadetinin nesnesi olma ya da bedene bürünme Tanrı'nın içsel nitelikleri değildir. Zira bu tür yüklemler, Tanrı'nın mümkün varlıklarla olan ilişkisine dayanan yüklemlerdir. Aynı şekilde ilahi aşkınlık niteliği, Tanrı'ya içsel bir şekilde atfedilebilirken, ilahi aşkınlığın açıkladığı nitelik -yani herhangi bir niteliğin analojik olarak Tanrı'ya atfedilmesi- içsel olarak yüklenemez. Çünkü Rea'ye göre ilahi aşkınlığın ifade ettiği nitelik, Tanrı'nın yaratılmış varlıklarla olan ilişkisini tanımlamaktadır. Ancak durum, Rea'nin ilahi aşkınlığa dair tanımının kendi içinde çelişki barındırdığı şeklinde yorumlanabilir. Zira tanımda ilahi aşkınlığın Tanrı'nın içsel bir niteliği olduğu belirtilmesine karşın, Rea bu niteliğin içsel bir yüklem olamayacağını ima etmektedir. Dolayısıyla Rea'nin ilahi aşkınlık anlayışı, kendi içinde çelişkili bir yapı sergilemektedir.

Mütevazı ilahi aşkınlık tanımı, Tanrı'nın diğer niteliklerinin analojik olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamakta, buna karşın tanımın kendisi literal olarak anlaşılmaktadır. İlahi aşkınlık tanımının bu şekilde anlaşılması, literal teolojik söyleme olanak sağlamaktadır. Rea'ye göre ilahi aşkınlık literal olarak anlaşılabilir; ancak bu, ilahi niteliklerin tümüyle literal bir şekilde kavranacağı anlamına gelmez. Zira tanımın ifade ettiği şekilde ilahi nitelikler analoji yoluyla anlaşılır.[312] Başka bir ifadeyle, Rea'nin ilahi aşkınlık tanımı, tanımda belirtilen Tanrı'nın aşkınlık dışındaki diğer niteliklerin analojik olarak anlaşılabilmesi için, ilahi aşkınlığı literal anlamda değerlendirmektedir. Böylece, ilahi aşkınlık tanımı, ilahi doğa hakkında analojik olmayan bir gerçekten bahsetmektedir. Ancak bu gerçek, Tanrı'nın diğer niteliklerinin analojik olarak

---

[310] Rea, *The Hiddenness of God*, 52.

[311] Rea, bu tanımını David Lewis ve Jaegwon Kim'in içsel tanımlamasına dayanarak yapmaktadır. Ancak bu tanımlama genel çerçevede içsel niteliklerin mahiyetini belirlemektedir. Bk. Jaegwon Kim, "Psychophysical Supervenience", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition,* 41/1 (1982), 51–70; Rae Langton – David Lewis, "Defining 'Intrinsic'", *Companion to Intrinsic Properties*, ed. Robert M. Francescotti (Berlin, Boston: De Gruyter, 2014), 17.

[312] Rea, *The Hiddenness of God*, 52.

anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu husus, Rea'nin ilahi aşkınlığa ilişkin teolojik sorunları çözmeyi amaçladığını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak yukarıda dile getirilen çelişkili durum burada da söz konusudur. Rea, bu eleştirinin yöneltilebileceğini öngörerek şöyle bir yanıt verir: Ortada çelişkili bir durum yoktur. Tanım, aşkınlığın mahiyetine dair herhangi bir açıklama yapmaz. Dolayısıyla ilahi aşkınlık tanımı, Tanrı'nın özünde nasıl olduğuna dair bir yargı bildirmemektedir.[313] Ne var ki bu açıklama belirtilen çelişkili durumu ortadan kaldırmamaktadır.

Mütevazı ilahi aşkınlık tanımının iki önemli sonucu vardır: Bunlardan ilki, Tanrı'nın herhangi bir içsel niteliğine dair tamamen şeffaf (*fully transparent*) veya vahyedilmemiş bir kavrama sahip olunamayacağıdır. Rea burada şeffaf bir kavrama sahip olmanın mahiyetine odaklanmaktadır. Bir kavrama sahip olmak, öncelikle o kavramın geçtiği önermeyi anlamayı gerektirir. İkincisi, kavramın geçtiği önermeyi anlama biçimine dikkat çekilerek, bu önermelerin kavrama ilişkin güvenilir sezgiler uyandıracak biçimde anlaşılması gerektiğidir.[314] Mütevazı ilahi aşkınlık anlayışının, Tanrı'ya dair niteliklerin yalnızca analoji yoluyla bilinebileceğini ileri sürdüğü göz önüne alındığında, Tanrı hakkında vahiyden bağımsız tamamen şeffaf kavramlara sahip olunamayacağı ortadadır.[315] Diğer bir deyişle, tamamen şeffaf kavramlar, kolay ve açık anlaşılır kavramlardır. Dolayısıyla, şayet analojik olmayan bir şekilde düşünebiliyor ve konuşabiliyorsak, bunu tamamen şeffaf kavramları ifade eden düşünceler ve cümleler aracılığıyla yapabilmekteyiz. Bu çerçevede Rea'nin ileri sürdüğü ilahi aşkınlık anlayışı, yalnızca vahyedilmiş kavramları ve düşünceleri ifade eden önermeler ve bu önermelere dayalı analoji vasıtasıyla Tanrı hakkında konuşabileceğimizi ifade etmektedir. Bu ise, tamamen şeffaf, vahyedilmemiş bir Tanrı kavramına sahip olunamayacağını göstermektedir.

İlahi gizlilik ve ilahi aşkınlık ilişkisine bakıldığında, Tanrı'nın özsel bir niteliği olarak ilahi sevginin Tanrı'ya nasıl atfedileceği ve Tanrı'nın bu niteliğini nasıl anlayacağımız sorunları gündeme gelmektedir. İlahi sevgiye dair vahye dayanmayan tamamen şeffaf

---

313 Rea, *The Hiddenness of God*, 52 Dipnot 19.
314 Michael C. Rea, *World without Design*, *The Ontological Consequences of Naturalism* (Oxford: Clarendon, 2002), 203–204.
315 Waltman, *Why Does God Seem So Hidden?*, 32.

bir kavramımız olabilir mi? Bu hususta Rea, ilahi sevgiye dair vahyedilmemiş ve tamamen şeffaf bir kavrama zor olsa da ulaşılabileceğini inkâr etmez. Ancak Rea'nin karşı çıktığı şey şudur: İlahi vahiyden tamamen bağımsız bir şekilde -yalnızca sevgiyi analiz ederek veya insanlığa dair sevgi paradigmalarına dayanarak- şeffaf bir ilahi sevgi kavramına ulaşabileceğidir.[316] Rea'ye göre yalnızca vahye dayalı yahut vahiyden türetilmiş bir ilahi sevgi tasavvuru mümkündür. İlahi aşkınlık tanımının bir neticesi olarak ise, bu ilahi sevgiyi yalnızca analojik bir şekilde anlayabiliriz.[317]

Mütevazı ilahi aşkınlık anlayışının ikinci sonucu ise, Tanrı'nın niteliklerine ilişkin analojik kavrayışın sınırlılığını gösteren bir kavram, beklentilere dair tevazudur (*Humility about expectation*). Rea, beklentilere dair tevazuyu şu şekilde tanımlar:

> "F'nin Tanrı'nın sözde özsel bir sıfatı/niteliği olduğunu varsayalım ve F'nin tezahürüne ilişkin beklentilerimizi, Tanrı'nın vahyedilmemiş bir kavramına ilişkin kavrayışımıza dayanarak oluşturduğumuzu varsayalım: F-lık. Bu durumda, bu beklentilerin ihlali, Tanrı'nın F olduğunu belirten cümlelerin doğru olmadığı sonucunu tek başına desteklemez (yani, ima etmez, olası kılmaz veya inancı haklı çıkarmaz)."[318]

Rea, yeni kavramını "iyililik" niteliği üzerinden örneklendirerek açıklamaya çalışır. Buna göre vahyedilmemiş ve tamamen şeffaf iyilik kavramına ilişkin felsefi açıklama, Tanrı iyi ise, Tanrı'nın belirli türden acılara asla izin vermeyeceği beklentisini doğurmaktadır. Bu durumda, bu türden acıların varlığı, Tanrı'nın bu iyilik kavramına tam olarak uymadığı sonucunu desteklemektedir. Ancak Rea'nin yeni kavramı, yani beklentilere dair tevazu dikkate alınırsa, Tanrı'nın acılara izin vermeyeceği beklentisi,

---

316 Rea, *The Hiddenness of God*, 54.

317 Literatürde analojik dille ilahi sevginin nasıl anlaşılacağına dair farklı çalışmalar bulunmaktadır. Alan Torrance, Tanrı'nın niteliklerinin yalnızca analoji yoluyla anlaşılabileceğini savunmaktadır. Bu çerçevede Torrance, ilahi sevgiyi de analojik olarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu noktada Rea ve Torrance'ın ilahi sevgiye dair düşüncelerindeki benzerlik ve farklılıklar önemlidir. Her iki düşünür de hem analojiyi metodoloji olarak kullanmaları hem de bu yöntemle ilahi sevgi niteliğini açıklarken teolojik kaynaklara başvurmaları bakımından benzer görüşlere sahiptir. Ancak her iki düşünürün kullandıkları teolojik açıklamalar farklıdır. Bu çerçevede Torrance, ilahi sevgiyi İsa Mesih'in yaşamında somutlaştırmakla Rea'den ayrılmaktadır. Torrance'ın ilahi sevgi hakkındaki görüşleri için bk. Alan Torrance, "Is Love the Essence of God?", *Nothing Greater, NothingBetter: Theological Essays on the Love of God*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids Mich.: Eerdmans Publication, 2001), 114–137.

318 Rea, *The Hiddenness of God*, 55–56.

Tanrı'nın iyi olmadığı sonucuna ulaştırmayacaktır.[319] Başka bir ifadeyle, ilahi niteliklere ilişkin felsefi düşünme yoluyla yapılan tanımlar, ilahi niteliklerin nasıl tezahür edeceği hakkında birtakım varsayımlara yol açmaktadır. Bu varsayımlar ise inanan insanların Tanrı'yla ilişkisinde belirli beklentiler oluşturmaktadır. Söz konusu beklentiler gerçekleşmediğinde, inanan insanların Tanrı'yla ilişkisi bozulmakta ve inancı sarsılmaktadır. Rea ise bu beklentiler hakkında alçakgönüllü olunması gerektiğini savunmakta ve Tanrı'nın bu beklentileri karşılamamasının, O'nun bu niteliklere sahip olmadığı şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ileri sürmektedir.

Mütevazı ilahi aşkınlık görüşünün en önemli sonucu, beklentilere dair geliştirilen alçakgönüllülük ilkesidir. Zira Rea'ye göre "Şayet Tanrı aşkınsa, o zaman Schellenberg problemi, Tanrı'nın varlığına karşı bir argüman olarak başarısızdır, tıpkı gizlilik probleminin "sevgi" ve "iyilik" gibi niteliklerin felsefi yorumlarından kaynaklanan beklentilerin ihlaline dayanan diğer ilahi gizlilik argümanları gibi."[320] Diğer bir deyişle, kanıtsal ilahi gizlilik argümanında, ilahi sevginin kavramsal analizi neticesinde Tanrı'nın yerine getirmesi gereken belirli beklentiler vardır. Argümanın temelini oluşturan beklentilerin en önemlisi, Tanrı'nın kendisiyle ilişki kurmak isteyen her insanla ilişki kurmaya açık olacağı varsayımıdır. Bu varsayıma dayanarak Schellenberg, "mükemmel seven Tanrı yoktur" önermesine ulaşmaktadır. Ancak Rea, ilahi niteliklere ilişkin beklentiler hususunda tevazunun esas alınması durumunda, bu sonuca ulaşılamayacağını iddia etmektedir. Bu nokta, Schellenberg'in argümanında Tanrı'nın sevgisinin nasıl olduğunu belirten öncülünün[321] gücünü zayıflatmaktadır.

Rea, söz konusu öncülün zayıflığını göstermek adına ikinci bir durumdan bahseder. Burada sorun, genelde ilahi nitelikler özelde ise ilahi sevginin doğası, vahyedilmemiş kavramlar üzerine felsefi düşünme yoluyla bilinmezse söz konusu niteliklerin nasıl anlaşılacağıdır. Rea'nin bu soruna cevabı, analitik teolojik yöntemi göstermesi bakımından önemlidir. Ona göre ilahi niteliklere dair felsefi teorileştirmede ilkesel olarak bir problem yoktur. Daha ziyade ilahi niteliklerin insani niteliklerden aşkın olması -mükemmel varlık teolojisinin bir neticesi- ışığında kanıtsal ilahi gizlilik

[319] Rea, *The Hiddenness of God*, 56.
[320] Rea, *The Hiddenness of God*, 57.
[321] "Şayet Tanrı mükemmel sevgi doluysa, her insanla kişisel ilişkiye açık olmalıdır."

argümanının rasyonel olarak geçerli olabilmesi için teolojik öncüller içermesi gerekmektedir. Rea'ye göre bu öncüller, ilahi vahiyle desteklendiklerinde geçerli olacaklardır.[322]

Rea, hem bu iddiasını temellendirmek hem de Schellenberg'in ilahi sevgiyi teoloji ve vahiyden bağımsız kavramlarla açıklama girişiminin tutarsızlığını göstermek amacıyla zaman kavramı ve fizik araştırmaları örneğini sunar. Buna göre amaç, öncelikle fizikçilerin "zaman" olarak adlandırdıkları olgunun doğası ve varlığı hakkında bilgi edinmekse, fizik biliminin ampirik verilerine ve teorilerine dikkat edilmesi gerekir ve zamana ilişkin teorilerin, fiziksel araştırmaların "ortaya çıkarabileceği" kavramsal çerçeve içinde belirlenmesi gerekir. Rea bu durumun, Tanrı'nın doğası ve varlığına ilişkin araştırmalar için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Schellenberg'in metodolojik ilkelerini ilahi gizlilik hakkındaki teorileştirmeye uygulamak, şüphesiz tartışmalı sonuçlara yol açmaktadır. Özellikle, felsefi Tanrı tasavvuru ile Hıristiyanlığın Tanrısı arasındaki ilişki hakkında önemli değerlendirmeler gerekir. Ancak amaç, Hıristiyanlığın Tanrısının doğasına ve varlığına ışık tutmaksa -şayet ilahi gizliliğin ateizm lehine olup olmadığı sorusu önemliyse- o zaman teologlara ve kutsal metinlerin ve geleneğin içeriğine dikkat etmeli ve ilahi sevgiye ilişkin teoriler, mümkünse bu kaynaklar tarafından ortaya konan kavramlar çerçevesinde belirlenmelidir.[323]

Bu bağlamda şu soru önemlidir: Mütevazı ilahi aşkınlık yaklaşımı, ilahi gizlilik probleminin çözümü noktasında nasıl bir etkiye sahiptir? Bu soruya verilecek yanıt, Rea'nin analitik teolojik yöntemle oluşturduğu ilahi gizlilik çözümünün başarısını belirlemede etkili olacaktır. Çünkü ilahi aşkınlığa ilişkin doğru bir anlayış, ilahi gizlilik probleminin Tanrı'nın varlığının aleyhine geçerli bir argüman olup olmadığı noktasında önemlidir. Bu çerçevede mütevazı ilahi aşkınlık anlayışındaki beklentilere dair tevazu ilkesi ve vahyedilmiş kavramlar ile şeffaf kavramlar arasındaki ayrım, ilahi gizlilik argümanları için -özellikle de kanıtsal ilahi gizlilik argümanı için- iki önemli sonucu beraberinde getirmektedir. İlki, ilahi sevgi niteliğine dair vahiyden bağımsız, felsefi analiz neticesinde oluşturulmuş şeffaf kavramlara dayanan bir tasavvurun geçerli kabul

[322] Rea, *The Hiddenness of God*, 57–58.
[323] Rea, *The Hiddenness of God*, 59–60.

edilemeyeceğidir. İlahi niteliklere ilişkin felsefi teorileştirme, -özelde kanıtsal gizlilik argümanı- Tanrı'ya bir anlamda entelektüel şiddet uygulamayı içermektedir. İlahi niteliklere ve özellikle ilahi sevginin tezahür biçimine dair varsayımlar, Tanrı'nın doğasının ve Tanrı'nın insanlara karşı tutumlarının nasıl olması gerektiğini söylemekte; bu söyleme dayanarak Tanrı'yı yargılamaktadır. Bu durum epistemik şiddet içermektedir. Tıpkı insanlar arası ilişkilerde başkasının davranışını belirlemenin psikolojik şiddeti barındırması gibi. Bu çerçevede Rea'nin ilahi sevgiyi anlamada vahyi kavramlara öncelik veren din dili yaklaşımı, ilahi gizlilik argümanlarının temelini sarsmaktadır. İkincisi ise, ilahi sevgi tasavvuruna dayanarak Tanrı-insan ilişkisindeki beklentilerin karşılanmamasının, Tanrı'nın sevgi dolu olmadığı şeklinde anlaşılmaması gerektiğidir. Bu, ilahi gizlilik argümanlarında Tanrı'ya yöneltilen epistemik şiddetin önlenmesine yönelik önemli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın niteliklerinin mahiyetine dair teorileştirmelerde analitik teolojik yöntemin birinci yol olarak ele alınmasın gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. İlahi Gizlilik ve İlahi Sevgi İlişkisi

Analitik teolojide ilahi gizlilik problemine yönelik Rea'nin eleştirilerini incelerken buraya kadar özelde ilahi sevgi genelde ise Tanrı'ya herhangi bir nitelik atfedilip atfedilemeyeceği çerçevesinde ilahi aşkınlığın nasıl ele alınması gerektiği tartışıldı. Bu başlıkta ise ilahi gizlilik probleminin din diliyle ilişkisi çerçevesinde ilahi sevgi niteliğinin mahiyetini inceleyip problemin çözümü için "doğru" ilahi sevgi tasavvuru üzerinde durulacaktır. Zira ilahi gizlilik probleminin kökeninde mükemmel bir şekilde seven Tanrı tasavvuru mevcuttur. Dolayısıyla ilahi gizlilik problemine dair ortaya konulacak olan her çözümün ilahi sevginin mahiyetini belirlemesi gerekmektedir.

Rea, "İlahi sevgiyi nasıl bilebiliriz?" sorusuna verilecek cevabın hem Tanrı kavramının hem de teolojik yöntemin yakından incelenmesiyle oluşturulabileceğini söyler. İlahi gizlilik probleminde Tanrı kavramı, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın merkezinde yer alan –mükemmel bir varlık olan- teistik Tanrı tasavvurudur. Metodoloji ise, teolojik iddialar için kanıt kaynakları olarak büyük ölçüde rasyonel sezgiye ve kavramsal analize dayanan analitik teoloji yöntemidir. Rea, teistik Tanrı tasavvurunun analitik teolojik olarak geliştirilmesinin, ilahi gizlilik sorununu ortaya çıkaran beklentileri

doğurmadığını söylemekle[324] aslında analitik teolojik olarak ortaya konacak ilahi sevgi tasavvurunun ilahi gizlilik problemini çözeceğini de ima etmektedir.

Rea'nin ilahi gizlilik probleminde üzerinde durulan ilahi sevgi tasavvuruna yönelik eleştirilerini incelemeden önce Tanrı'nın sevgisine dair literatürdeki temel tartışmaları ele almak yerinde olacaktır. Bu doğrultuda ilahi sevginin İbrahimi dinlerde nasıl tasvir edildiğine odaklanmak uygun bir yol olarak görünmektedir. İbrahimi dinlerin kutsal kitaplarına bakıldığında ilahi sevgiyle temelde iki husus kastedilmektedir. Bunlardan ilki iyilikseverlik (ihsan), ikincisi ise merhamettir. İyilikseverlik olarak sevgi, başkasının iyiliğini istemek ve bu doğrultuda harekete geçmektir. Burada sevgi, istek ve eylemi içermektedir. Merhamet olarak sevgi ise, iyilikseverliğe ek olarak şefkat duygusunu da ihtiva etmektedir. Yahudi ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde ilahi sevgi, daha çok "Baba Tanrı" metaforuyla ifade edilmektedir.[325] Kur'an'ı-Kerim'de ise ilahi sevgi antropomorfik bir Tanrı tasavvuruyla değil, daha soyut ve isim temelli bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu bağlamda ilahi sevgi, Tanrı'nın isimleri çerçevesinde -özellikle 'Rahman' ve 'Rahim' isimleri ışığında- ele alınmıştır.[326]

İlahi sevginin merhamet olarak anlaşılması, Tanrı'nın başka varlıklardan etkilenmemesi (*divine impassibilitiy*) doktrini ile çelişmektedir. Bu doktrin, Tanrı'nın dünyadaki olaylardan etkilenmediği, üzücü duyguya kapılamayacağı ve acı çekemediği anlayışı olarak tanımlanır.[327] Bu anlayışa göre, Tanrı'nın doğası, iradesi, sevgisi diğer varlıkların etkisiyle değişmez. Merhamet ise içinde empati barındırdığı için dünyadaki olaylardan etkilenmeyi ve diğeri için acı çekmeyi gerektirir. Dolayısıyla merhamet olarak ilahi sevgi anlayışı, Tanrı'da değişmeye neden olacağı için filozoflar ilahi sevgiyi bu şekilde anlamaktan kaçınmışlardır. Peki ilahi değişmezlik temele alındığında ilahi sevgi nasıl anlaşılmalıdır? Bu durumda ilahi sevgi sadece iyilikseverlik olarak anlaşılır.[328]

Bu noktada Tanrı'nın değişmezliğine yönelik eleştirilerin özellikle ilahi sevgi tartışmalarında önemli olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır. Tanrı'nın diğer

---

[324] Rea, *The Hiddenness of God*, 31.
[325] Clark, *God and the Problems of Love*, 14–15.
[326] "...Rahmetim her şeyi kuşatmıştır…" (Araf 7/156)
[327] Richard E. Creel, *Divine Impassibility*, *An Essay in Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 9.
[328] Clark, *God and the Problems of Love*, 20.

varlıklardan etkilendiğini savunan Mullins, ilahi değişmezlik fikrinin Tanrı-insan ilişkisini olumsuz etkilediğini, insanların Tanrı'dan ilişkisel beklentilerini karşılamadığını ve dolayısıyla böyle bir tanrı anlayışının kabul edilemez olduğunu savunur. Ayrıca Tanrı'nın değişmez oluşu, insanı bu dünyada varoluşsal bir yalnızlığa itmektedir. Ona göre Tanrı'nın sevgi dolu ve empatik olmalı ve bu dolayısıyla Tanrı'nın diğer varlıklardan etkilendiği passibilist görüş tercih edilmelidir.[329]

Mullins'in bu görüşü ilahi gizlilik problemi bağlamında Tanrı'nın sevgisine dair tartışmalar için de kritik öneme sahiptir. İlahi gizlilik argümanının temelinde Tanrı'yla kişisel ilişki kurma düşüncesi yer aldığından ilahi değişmezliğin (*divine impassibility*) kabul edilmesi, ilahi gizliliğe dayanan argümanları daha da güçlendirmektedir. Çünkü değişim içermeyen bir Tanrı'yla kişisel ilişki kurmak mümkün değildir. Bununla birlikte ilahi sevginin merhamet olarak anlaşılması, çoğunlukla kutsal kitaplara dayanan bir yaklaşımla mümkündür. Felsefi yaklaşımlarla şekillenen ilahi sevgi tasavvurlarında ise, merhamet niteliğinin göz ardı edildiği söylenebilir. Bu çerçevede analitik teolojik yönteme dayalı bir ilahi sevgi tasavvurunun bizi hakikate bir adım yaklaştıracağını söylemek mümkündür. Son olarak Mullins'in ilahi merhamete dikkat çekerek Tanrı'da değişimi mümkün görmesi, analitik teolojide Tanrı kavramının nasıl alımlandığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Analitik din felsefesinde ilahi sevginin mahiyetine dair tartışmalar genellikle *agape* ve *eros* kavramları temelinde gelişmektedir. Bu çerçevede *agape* ve *eros*un ne olduğu önemlidir. *Agape* kendiliğinden ve dışsal bir motivasyon gerektirmeyen bir sevgidir. İnsanda bu motivasyonsuzluğu açıklayacak bir özellik yoktur. Bu yönüyle *agape* Tanrı'ya özgü bir sevme biçimidir. *Agape*, bizzat değerlidir. Bu bağlamda değerli olmayan bir varlık, Tanrı'nın sevgisine mazhar olduğunda değerli hale gelmektedir. Yine bu çerçevede *agape*, Tanrı-insan ilişkisinin başlangıcı konumundadır. *Eros* ise arzu, özlem ve bu doğrultuda çabalamayı ifade eder. *Eros*, *agape*nin aksine, sevilenin değeriyle ortaya çıkar. Dolayısıyla *eros*, insanın Tanrı'ya yönelme biçimini yahut Tanrı'ya duyduğu sevgiyi temsil eder. *Eros* egosentrik bir sevgidir. *Eros* olarak sevginin

[329] Ryan Mullins, "Closeness with God", *Journal of Analytic Theology* 10 (2022), 233-145.

amacı, sevilene ulaşmaktır.[330] *Agape*, *eros*tan farklı olarak, koşulsuz sevgiyi içermektedir ve evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu sevgi, sevilenin niteliklerinden dolayı değil, bizzat sevilenin kendisi için verilen sevgidir. Dolayısıyla *agape* olarak Tanrı'nın sevgisi, Tanrı'nın doğasından kaynaklanmaktadır.[331] Bu çerçevede Tanrı'nın insanlara yönelik sevgisinin *agape*, insanın Tanrı'ya yönelik sevgisi ise *eros* olarak anlaşılmalıdır. Ancak literatürde eros olarak sevginin de -diğer bir ifadeyle sevilenle birlik olma arzusunun- Tanrı'ya atfedilebileceği tartışılmaktadır.

İlahi sevginin mahiyetine dair tartışmaların temelde üç yönlü ele alındığını söylemek mümkündür. Birincisi, Tanrı'nın sevgisinin hangi özellikleri içerdiğini anlamaya yöneliktir. Bu anlamda iyilikseverlik (yani sevilenin iyiliğini arzulama), kişisel ilişki kurma (*reciprocal personal relationship*) ve sevilenin çıkarlarını kendi çıkarları gibi görme tartışmanın temel kavramlarıdır. Tartışmanın ikinci boyutu ise bu kavramların Tanrı hakkında nasıl yorumlanacağıdır. Bu çerçevede -özellikle Hıristiyan teolojisinde- üzerinde durulan esas mesele, ilahi sevginin insan sevgisine benzetilerek anlaşılıp anlaşılamayacağıdır. Bu tartışma daha çok ebeveyn analojisinin geçerliliği üzerinden yürütülmektedir. Üçüncüsü ise Tanrı'nın bir niteliği olarak ilahi sevginin de mükemmel olması ve dolayısıyla tüm insanlara eşit derecede ve aynı yoğunlukta olması gerektiği iddiası çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu iddia hem ilahi gizlilik argümanlarında hem de kötülük probleminde yer alması açısından önemlidir.

Daha önce de ifade edildiği üzere ilahi gizlilik probleminin temelinde ilahi sevgiyi Tanrı ile insan arasında kişisel bir ilişki olarak gören anlayış yatmaktadır. Burada cevaplanması gereken soru Tanrı'nın insanlara yönelik sevgisinde bu arzulara sahip olup olmadığı yahut bu arzuları Tanrı'ya atfedip atfedemeyeceğimizdir. İlahi gizlilik problemini şekillendiren varsayımlar, Tanrı'nın bizimle ilişki kurmayı arzuladığı, iyiliğimizi istediği ya da her ikisini birden arzuladığı varsayımına dayanmaktadır. Dolayısıyla ilahi sevginin bunları içermediğini söylemek ilahi gizlilik argümanın temel

---

[330] Lowell D. Streiker, "The Christian Understanding of Platonic Love A Critique of Anders Nygren's 'Agape and Eros'", *The Christian Scholar* 47/4 (1964), 332–333.

[331] John Hick, "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı", çev. Aydın Topaloğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 213–214.

önermesini zayıflatabilir. Bu çerçevede Rea, Schellenberg'in ilahi sevgi anlayışına eleştirilerini ortaya koymaktadır.

İlahi gizlilik problemi üzerine düşünen filozoflar, ilahi sevgiyi mükemmel sevgi olarak tanımlamakta ve insan sevgisine benzeterek açıklamaktadır. Ancak Rea, ilahi gizlilik probleminin çözümü için ilahi sevgi üzerine felsefi soruşturmanın rasyonel hiçbir katkısı olmadığını iddia eder.[332] Bu iddiasıyla birlikte ilahi sevginin idealleştirilmiş insan sevgisi olamayacağına dair argüman ileri sürerek ilahi sevgiyi nasıl anlamamız gerektiğini izah etmeye çalışır. Rea, burada ilahi sevgi üzerine felsefi teorileştirmeye uzak durmaya çalışarak analitik teolojik metodolojiye de uygun bir şekilde kutsal kitaba, vahye dayalı bir ilahi sevgi tasavvuru önermektedir.

İlahi gizliliğe dair argümanlarda ilahi sevginin insan sevgisinin mükemmel versiyonu olarak ele alındığı görülmekte; ilahi sevgi ebeveyn analojisi üzerinden izah edilmektedir. İlahi sevgi insan sevgisinin mükemmel hali ise öncelikle sevginin mahiyeti ve neye mündemiç olduğu hususu üzerinde durulmalıdır. İlahi sevgi kavramsal olarak incelendiğinde temel olarak iki arzu barındırdığı ileri sürülmektedir: Bunlardan ilki, sevilenin iyiliğini isteme arzusudur. Bu özellik, Tanrı'nın kullarının iyiliği noktasında özverili bir ilgisinin bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca bu özellik, yalnızca sevilenin iyiliğini isteme değil, aynı zamanda bu iyilikleri fiilen gerçekleştirmeyi de içermektedir. İlahi sevginin içerdiği ikinci özellik ise, sevilenin çıkarlarını benimsemektir. Bu durum, sevilenin çıkarlarıyla özdeşleşmek anlamına gelmektedir.[333] Bu iki arzuya ek olarak Schellenberg, ilahi sevginin Tanrı'nın insanlarla karşılıklı bir ilişki kurmak istemesini de eklemektedir. Ona göre bu arzu, ilahi sevginin ihmal edilmiş bir özelliğidir.

İlahi sevgi, insan sevgisinin mükemmel bir formu olarak ele alındığında, ilahi sevginin söz konusu arzulardan sadece birini değil her ikisini de içermesi gerekmektedir. Buna

---

[332] Rea, *The Hiddenness of God*, 64.

[333] Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love* (Princeton: Princeton University Press, 2004). Burada genelde sevginin özelde ise ilahi sevginin sevilenin çıkarlarıyla özdeşleştirerek anlamak, insanın Tanrı'ya yönelik sevgisinin imkânı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. İnsanın Tanrı'nın çıkarlarını rasyonel olarak bilemeyeceği göz önüne alındığında bu husus, vahyin hem önemi hem de gerekliliği ortaya çıkarması bakımından önemlidir.; Jeff Jordan, "The "Loving Parent" Analogy", *International Journal for Philosophy of Religion* 82/1 (2017), 18.

göre Tanrı insanlarla ilişki kurmayı ve insanların iyiliğini arzular. Tanrı'nın insanların iyiliğini istediği fikri, hem teizmin hem de farklı dinlerin teolojilerinin merkezinde yer almaktadır. Ancak Tanrı'nın insanlarla karşılıklı bir ilişki istediği -hatta bunu arzuladığı- düşüncesi, özellikle 20. ve 21. yüzyıl düşüncesinde yer almaktadır.[334] Elenore Stump, bu düşüncenin kökeninin Thomas Aquinas'ta bulunabileceğini iddia etmektedir.[335]

İlahi sevgiyi bu şekilde anlamanın ve tasvir etmenin birtakım problemli sonuçları olabilir. Burada problemli hususlardan biri, Tanrı'ya bir arzu atfetmektir. Tanrı'ya arzu atfetmek, Tanrı'nın erişilmez olduğu yönündeki geleneksel varsayıma göre sorunlu kabul edilebilir. Ayrıca, yaratıklarla birleşme arzusunun Tanrı'ya atfedilmesinin, Tanrı'yı yaratıklara zorunlu olarak bağımlı göstermesinden ve Tanrı'nın tam anlamıyla tatmin olmak için bizden bir şeye ihtiyaç duyduğunu ima etmesinden dolayı da sakıncalı görülebilir.[336] Ancak Tanrı'nın insanların iyiliğini istediği fikri, din felsefesinde ve teolojik geleneklerde yaygındır ve Tanrı'nın bunu istemesi, analoji yoluyla arzunun Tanrı'ya atfedilmesi için yeterli görünmektedir. Dolayısıyla Rea, bu kaygıların göz ardı edilebileceğini düşünmekte; söz konusu arzuların Tanrı'ya atfedilebileceğini ve ilahi sevginin bu iki arzudan en az birini içermesi gerektiği yönündeki iddiaları kabul etmektedir.[337]

3.2.1. İlahi Sevgi İdeal İnsan Sevgisi Değildir

Rea, sevilenin iyiliğini isteme ve sevilenle birlikte olma arzusunun Tanrı'ya atfedilebileceğini kabul etmekle birlikte ilahi sevgi tanımlamasında "mükemmel sevgi" ve "ideal sevgi" ayrımı yapar ve onun ideal değil mükemmel sevgi olduğunu savunur. Bu ayrımla Rea'nin vurgulamak istediği nokta, mükemmel sevginin -ya da ilahi

---

[334] John Peckham, *The Concept of Divine Love in the Context of the God-World Relationship* (New York: Peter Lang, 2015), 531-533. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Peckham, Tanrı'nın insanlarla karşılıklı bir ilişki arzuladığı düşüncesinin Kutsal Kitapta geçtiğini savunmaktadır.

[335] Stump, *Wandering in Darkness*, 91.

[336] Bu eleştiri İslam düşüncesinde İbn Teymiyye tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Joseph Norment Bell, *İslam'da Aşk Tasavvuru*, *Hanbelilik Örneği*, çev. Yücel Aşıkoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 120; Michael C. Rea, "Divine Love and Personality", *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*, ed. Oliver Crisp vd. (London: T&T Clark, 2020), 46.

[337] Rea, *The Hiddenness of God*, 67.

sevginin- idealize edilmiş insan sevgisiyle makul bir şekilde özdeşleştirilemeyeceğidir. Bu hususta Rea şöyle der: "Mükemmel sevgi, idealleştirilmiş sevgiyle aynı şey değildir. İlahi sevgi, *mükemmel bir varlığın başka bir kişiye ya da bir grup insana duyabileceği her türlü sevgidir."* Bu tanıma göre, ilahi sevginin herhangi bir örneği Tanrı'nın mutlak mükemmelliğine uygun olacağından, bu tür örnekler, mükemmel sevgi vakaları olarak tanımlanacaktır. Rea'ye göre ideal ya da idealleştirilmiş sevgi; bir kişinin, başka kişiler için insan sevgisinin en iyi türlerinden birinin idealleştirilmiş bir versiyonuna yönelmesiyle oluşan sevgi türüdür. Rea bu iki tanım neticesinde, mükemmel bir varlığın insanlara karşı (bireysel ya da grup olarak) ideal bir sevgiye sahip olmayacağı iddiası ve ilahi sevginin ideal sevgi olmasından şüphe etmek için güçlü sebepler olduğunu iddia etmektedir.[338] Burada Rea'nin ilahi gizlilik argümanlarının temelinde olan ilahi sevgi tasavvurunu ideal sevgi olarak ele aldığını söylemek yerinde olacaktır. Bu anlamda ideal sevginin mahiyetine yönelik dile getirilen her eleştiri, esasında ilahi gizlilik argümanın tutarsızlığını gösterme amacına hizmet etmektedir.

O halde ideal sevginin mahiyeti nedir? Rea bu soruyu yanıtlayarak, ilahi sevginin ideal sevgi olarak yorumlanmasının sonuçlarını açıklar. Sevilenin iyiliğini isteme ve sevilenle birleşme arzusuna mündemiç olan ideal sevgi, bu arzulardan birinde ya da her ikisinde sınırsız olmayı ifade etmektedir. Burada sözü edilen arzularda "sınırsız" olmanın ne anlama geldiği önemli bir sorudur. Bir bireyin ya da grubun iyiliğini sınırsızca arzulayan kişi, kendi iyiliğini arzulamak da dahil olmak üzere, sevilen dışındaki tüm şeylere yönelik arzuları ikinci plana iter. Bu durumda sevilenin iyiliği, öncelik ve güç bakımından ilk sırada gelir. Söz konusu önceliklendirme, sevilenle birleşmeyi arzulama durumunda da geçerli olacaktır. Bu durumu Rea, ebeveyn sevgisi üzerinden örneklendirir: Biri, çocuğuna yönelik sevgisi sınırlı olan; diğeri ise sevgisi sınırsız olan iki anne vardır. Sınırsız sevgiye sahip olan anne, hem kendi iyiliğini hem de diğer insanların iyiliğini göz ardı edecektir. Bu durum, annenin çocuğun iyiliğine dair arzusunun idealleştirilmiş bir sevgi olduğunu göstermektedir.[339] Bu durumda ideal sevgide ortaya çıkan sorunlardan biri şudur: Tanrı'nın insanların iyiliğini sınırsızca arzulaması durumunda kendi iyiliğini göz ardı etmesi durumu ortaya çıkar ve insanların

[338] Rea, "*Divine Love and Personality*", 46; Rea, *The Hiddenness of God*, 67–68.
[339] Rea, "*Divine Love and Personality*", 47; Rea, *The Hiddenness of God*, 69.

tikel iyilik durumlarının birbiriyle çatışması durumu gündeme gelir. Dolayısıyla Rea, Tanrı'nın sevgisinin en üst düzeyde (*maximally)* yahut sınırsız olarak anlaşılmasını, problemli teolojik sonuçlara yol açacağı endişesiyle reddetmektedir.

İdeal sevgi tasavvurunun neden mümkün olamayacağına ilişkin Rea, iki gerekçe sunmaktadır. İlk neden, sevilenle birlik olma arzusu ile onun iyiliğini isteme arzusunun çatışabilme olasılığıdır. Bir kişinin bir başkasının iyiliğine yönelik sınırsız arzusu; onunla birlik olma arzusuyla çatışabilir ya da bu arzuyu sınırlamaya zorlayabilir. Bu durum Tanrı'nın insanlara yönelik sevgisi için de geçerlidir. Şayet Tanrı'nın insanlara yönelik bu iki arzusu çatışırsa, şu sonuç ortaya çıkar: Tanrı mükemmel bir sevgili ise, Tanrı hiç kimseyi her iki arzu açısından da ideal olan bir düzeyde sevemez, hatta sevmesi mümkün değildir. İlahi sevginin ideal sevgi olamamasının ikinci nedeni ise herkese karşı ideal sevginin imkânsız oluşudur. Çünkü herkesin iyiliğini istemek, farklı insanların çıkarları arasındaki çatışmalar nedeniyle sınırlanacaktır.[340] Bu duruma göre Tanrı'nın her insanın iyiliğini istemediği şeklinde bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bu durum da inanan insanlar için Tanrı'nın adaletini sorgulanmasını beraberinde getirecektir. İlahi sevginin ideal sevgi olarak tanımlanmaması, inanan insanların ilahi gizlilik karşısında inanç krizi yaşaması durumunu önleyecektir. Nitekim analitik teolojide ilahi gizlilik problemi, yalnızca dirençsiz inançsızlar açısından değil aynı zamanda dindar kimselerin yaşadığı inanç krizini de içerecek şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede ilahi sevginin idealleştirilmemesi, deneyimsel ilahi gizlilik probleminin çözümü noktasında önemli bir yerde durmaktadır.

Analitik teolojide ilahi sevginin ideal insan sevgisi olarak anlaşılmaması gerektiğine dair Waltman şunları söylemektedir: İdeal insan sevgisiyle ilahi sevgi arasında tanımlama noktasında farklılıklar vardır. İlk olarak, insanlar arasında ifade edilen sevgi ile Tanrı'nın ifade ettiği sevgi arasında ilişki türünde farklılıklar vardır. Sevgi kavramı, ifade biçimlerinin çeşitliliği nedeniyle, ayrıştırılması özellikle karmaşık bir kavramdır. Örneğin, ebeveyn ile çocuk arasındaki ideal sevgi, karı koca arasındaki sevgiye benzer ve farklı niteliklere sahiptir. Benzer şekilde, arkadaşlıkta var olan sevgi, diğer sevgi türlerinden farklı kendine özgü niteliklere sahiptir. İnsan sevgisi bu gibi farklılıkları

[340] Rea, "*Divine Love and Personality*", 48; Rea, *The Hiddenness of God*, 70–71.

içerdiği için, ilahi sevgiyi ideal insan sevgisi olarak tanımlayan filozof, ya ilahi sevgiyi bu sevgi türlerinden birinin çerçevesine yerleştirmeli ya da bu sevgi çeşitlerinden bir sevgi taslağı oluşturmalıdır. Ayrıca Waltman'a göre kutsal kitapta Tanrı'nın sevgisine dair ifade edilen bazı nitelikler insan sevgisinde bulunmamaktadır.[341]

Rea ise, ilahi sevginin ideal insan sevgisi olamayacağına dair iddiasını izah ederken ideal sevgi anlayışının temel önermelerine odaklanmakta; bu önermelerin teolojik olarak problemli yönlerine dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın insanlar için ideal bir şekilde iyiliğini arzulaması; ikincisi ise Tanrı'nın insanlarla sınırsızca birlik olmayı arzulamasıdır. Rea, ilahi sevginin ideal sevgi olamayacağına dair ilk olarak, mükemmel bir varlığın ya da Tanrı'nın ideal olarak insanların iyiliğini arzulayamayacağı meselesini tartışır. Bu iddiasını Wessling'in Tanrı'nın yüce sevgisi (*supreme love of God*) tanımı üzerinden açıklar. Tanrı'nın yüce sevgisi, sevilen bireyin en yüksek ya da en büyük iyiliğini arayan, değer veren bir sevgidir. Bu tanıma göre, Tanrı, her insanı, sevilen bireyin en yüksek iyiliğini arayarak sevmektedir.[342] Ancak Rea, bu tanımın Tanrı için problemli bir hususa mündemiç olduğunu göstermeye çalışır. Şayet Tanrı'nın insanlara bu şekilde yüce sevgi duyduğu kabul edilirse, Tanrı, kendi iyiliği ve refahı yerine bir insanın iyiliğini ya da toplumun refahını tercih eden bir aziz gibi olur. Rea de mükemmel bir varlığın bu şekilde tasavvur edilen ahlaki azizlik için çabalamasının *rasyonel*, *iyi* ya da *arzu edilir* olmayacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla, mükemmel bir varlık herhangi bir insanı ya da insan grubunu ideal bir şekilde sevmeyecektir.[343]

Rea, Tanrı'nın ahlaki azizlik için çabalamasının rasyonel, iyi ya da arzu edilir olmadığını temellendirirken kötülük problemi ve ilahi gizlilik sorununa ilişkin literatürde yaygın varsayımlardan biri üzerinde durmaktadır. Bu varsayım, Tanrı'nın her şeye gücü yettiği için, Tanrı'nın kendi çıkarları, istekleri ve insan refahını teşvik etmek arasında etik açıdan anlamlı bir seçimle karşı karşıya kalmayacağıdır. Bu nedenle, insanlar Tanrı'nın kötülüğe, acıya ve ilahi gizliliğe ancak bunlar insanların iyiliğine

---

341 Waltman, *Why Does God Seem So Hidden?*, 33.
342 Jordan Wessling, *Love Divine*, *A Systematic Account of God's Love for Humanity* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 146.
343 Rea, "*Divine Love and Personality*", 50; Rea, *The Hiddenness of God*, 73.

hizmet ediyorsa izin vermesinin haklı olduğunu düşünme eğiliminde olmuşlardır. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın bunlara izin vermesi, Tanrı'nın insan refahına öncelik vermesiyle tutarlıdır. Ancak Rea bu noktada Tanrı'nın mükemmel oluşunu, O'nun diğer varlıklara odaklanmayan farklı istekleri, ilahi planları olabileceği şeklinde yorumlamaktadır.[344] Başka bir ifadeyle Tanrı'nın tüm amacı, yalnızca yaratılmış varlıkların iyiliğini istemek değildir. Bunun dışında Tanrı'nın insanların iyiliğini merkeze almayan farklı istekleri ve bu istekleri doğrultusunda gerçekleştirdiği planları bulunabilir. Rea'nin bu yorumu ilk bakışta kudret niteliğini göz ardı ettiği şeklinde yorumlanabilir ancak burada Rea'nin vurguladığı husus incelendiğinde, Tanrı'nın mükemmelliğine ve isteklerinin nasıl şekilleneceğine dair varsayımların sınırlandırılamayacağı varsayımı ön plana çıkmaktadır.

Rea'nin Tanrı'nın ahlaki bir aziz olamayacağına dair görüşü, ilahi gizlilik problemine bir yanıt verme çabasından kaynaklanmaktadır. Zira kanıtsal ilahi gizlilik argümanını temellendirirken Schellenberg, Tanrı'nın ahlaki yükümlülükleri olamayacağını, bu durumun O'nun kudret niteliğiyle çatıştığını iddia etmektedir. Bununla birlikte ona göre insanların ilişkisel anlamda Tanrı'dan beklentileri, ilahi sevginin ve dolayısıyla Tanrı'nın doğasından kaynaklanmaktadır. Rea de Tanrı'nın ahlaki yükümlülükleri olamayacağı hususunda Schellenberg'le hemfikirdir. Ancak Rea'nin bu noktada karşı çıktığı şey, ilahi sevginin böyle beklentiler oluşturmasıdır.

Tanrı'nın insanın iyiliklerini önceliklendirmesinin sonucu olarak ahlaki azizlik, Tanrı'nın zatî olmasıyla da çelişen bir durumdur. Tanrı'nın mükemmel bir şekilde zatî olması, Tanrı'nın başkalarınınkinden farklı ve zorunlu olmayan çıkarları ve arzuları, bu çıkarları ve arzuları ilerleten projelerinin olmasıdır. Burada ahlaki azizlik ve kişisel benlik arasındaki ilişki önem kazanmaktadır. İnsan söz konusu olunca Rea, Suzan Wolf'a katılarak ahlaki azizliğin, zatî bir benliğin yokluğu ya da varlığının inkarını gerektirdiğini düşünmektedir.[345] Ayrıca bir adım daha öteye giderek buradaki benliğin

[344] Rea, "*Divine Love and Personality*", 51; Rea, *The Hiddenness of God*, 74.
[345] Susan Wolf, "Moral Saints", *The Journal of Philosophy* 79/8 (1982), 424.

ilahi ya da insani olması arasında bir fark olmadığını, dolayısıyla Tanrı'nın ahlaki aziz olduğunu söylemenin O'nun zatîliğine noksanlık getirdiğini iddia eder.[346]

Ahlaki azizlik ve kişilik ilişkisini derinlemesine ele alacak olursak burada önemli bir düşünceye değinmek gerekecektir. Bu fikir, kişinin sahip olduğu niteliklerin, kişinin kim olduğunu oluşturduğu ve bunlardan yoksun olmanın kişiliği bir şekilde azaltan bir eksiklik olduğudur. Şayet bu düşünce doğruysa, *o zaman Tanrı'nın insan refahına azami derecede adanmış olduğu görüşü, Tanrı'nın gerçekten ve mükemmel bir şekilde kişisel olduğu fikriyle çatışmaktadır:* Ya Tanrı'nın mükemmel olduğu ama gerçekten ya da tam olarak kişisel olmadığı ya da Tanrı'nın kişisel olduğu ama kişi olarak önemli ölçüde eksik olduğu anlamına gelir. Şayet mükemmel derecede diğer insanların iyiliğini arzulamak, ahlaki iyiliğin peşinden koşmak, kişiliğin bir anlamda eksilmesi anlamına geliyorsa, Tanrı'nın insanların iyiliğine ve refahına kendini adamış olduğu şeklinde ilahi sevgi anlayışı Tanrı'nın zatî oluşuyla tutarsızdır.[347]

Bu noktada Tanrı'nın zatîliğinin nasıl anlaşıldığı din felsefesi ve analitik teolojik yaklaşımın farkını göstermek açısından önemlidir. Rea'ya göre çağdaş din filozoflarının, Tanrı'yı, mükemmel bir şekilde kişisel olmaktan ziyade daha az kişisel olarak ele aldıklarını öne sürmektedir. Her ne kadar hiçbir filozof bunu açıkça söylemese de Rea için onların yazılarından böyle bir Tanrı tasavvuruna sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz. Ancak analitik teolojik yaklaşım, ilkeleri itibariyle Tanrı tasavvurunu kutsal kitaba ve vahye dayandırmaktadır. Kutsal kitaplara bakıldığında ise din filozoflarının aksine Tanrı'nın mükemmel bir şekilde zatî olarak tasvir edildiği görülmektedir.[348] Analitikçi teolog olan Rea, analitik teolojik metodolojiye de uygun olarak Tanrı'nın zatî olduğunu ve ilahi sevginin ideal sevgi olarak anlaşılmasının Tanrı'nın zatîliğine bir noksanlık getireceği kaygısıyla eleştirmektedir.

Mükemmel sevginin ya da ilahi sevginin ideal insan sevgisi olamayacağını izah ederken ileri sürdüğü ikinci önerme Tanrı'nın insanlarla sınırsızca birlik olmayı

---

[346] Rea, *The Hiddenness of God*, 74.
[347] Rea, "*Divine Love and Personality*", 51; Rea, *The Hiddenness of God*, 74–75.
[348] Rea, "*Divine Love and Personality*", 51; Rea, *The Hiddenness of God*, 75.

arzulayamayacağıdır. Rea, Tanrı'nın insanlarla birlik olmayı sınırsızca arzulamasından şüphe edilmesi için iki sebep olduğunu söyler. İlk olarak, insanın yapısının ve kişiliğinin, Tanrı'nın sınırsızca birleşme arzusuna dayanabileceği muğlaktır. Burada Rea, bir ebeveynin çocuğu olmayı ya da bir eş olmayı örnek olarak verir. Sınırsız bir birleşme arzusuna oldukça yaklaşan bir ebeveynin çocuğu için böyle bir arzunun nesnesi olmak mükemmel iyilik değildir. Bu durum Tanrı için de geçerlidir. Şayet yaratılmış varlıklar, doğaları gereği Tanrı'yla birlik olmaya uygun değilse, mükemmel bir varlık olan Tanrı bunu bilir ve bu arzuya sahip olmaz.[349]

Tanrı'nın insanlarla sınırsızca birleşme arzusundan şüphe edilmesi için ikinci sebep, yaratılmış varlıkların sınırsız bir birleşme arzusu için uygun varlıklar olmamasıdır. İnsan ilişkilerinde, bazı bireylerin birleşme arzusu için diğerlerinden daha uygun nesneler olmadığı kabul edilmektedir. Örneğin, kişi kedisiyle birleşmeyi, bir insan eş, kardeş veya yakın arkadaşla birleşmeyi arzuladığı ölçüde arzulamamalıdır. Kişi kedi ile bir tür kişisel birliktelik gerçekleştirebilse bile, kedi birleşme arzusu için doğru nesne türü değildir. Bunun nedeni, kişinin diğer insanlarla kuracağı birliktelikle karşılaştırıldığında, kediyle kuracağı bir birlikteliğin sınırlarıyla ilgilidir. Diğer insanlarla kişisel birliktelik -araçsal olarak ve kendi iyiliği için- kişinin kedi ile sahip olabileceği her türlü birliktelikten daha iyidir ve arzu yapısının rasyonel modeli bu gerçeği yansıtmaktadır.[350]

Benzer şekilde insanlar, sınırsız bir ilahi birleşme arzusu için uygun nesneler değildir. Tanrı'nın insan dışındaki canlıları da -örneğin kedileri ve yunusları- sevdiği varsayılabilir. Ancak muhtemelen Tanrı hayvanlarla birlik olmayı, insanlarla birlik olmayı arzuladığından daha az arzulamaktadır. Çünkü Tanrı- insan ilişkisi, Tanrı'nın hayvanlarla kurabileceği birliktelikten daha değerlidir. Mükemmel rasyonel arzu yapısına sahip Tanrı, bu değer farkını arzularına yansıtacaktır. Ancak aynı şekilde, Tanrı-insan birlikteliği, Tanrı'nın daha göksel varlıklarla kurabileceği birliktelikten daha alt düzeydedir ve bu nedenle Tanrı'nın rasyonel arzu yapısı bu gerçeği de yansıtacaktır. Nasıl ki yeryüzündeki son insanın, 'bir sonraki en iyi' türün üyesiyle

---

[349] Rea, "*Divine Love and Personality*", 53; Rea, *The Hiddenness of God*, 77.
[350] Rea, "*Divine Love and Personality*", 53; Rea, *The Hiddenness of God*, 77.

birleşmek için sınırsız bir arzu duyması beklenmezse, tamamen rasyonel bir Tanrı da sırf mevcut en iyi nesneler olduğumuz için bizimle birlik olmayı sınırsız bir şekilde arzulamayacaktır.[351]

Bu noktada Tanrı'nın insanlarla birlikte olma arzusuna sahip olabileceğini iddia eden Stump'ın görüşleri kayda değerdir. İlahi sevginin, sevilenle birlikte olma arzusu içerdiğini iddia eden Stump'a göre, sevgi ilişkisinde birliktelik, temel olarak kişisel varlığı ve karşılıklı yakınlığı barındırmalıdır. Bu çerçevede Tanrı-insan ilişkisinde de bu ilkelerin olduğunu savunmaktadır. Stump, Tanrı-insan birlikteliğinin sağlanamayacağına dair eleştirilere yönelik olarak, bu birliktelik düşüncesinin klasik teizmin ileri sürdüğü ilahi niteliklerle çelişmediğini temellendirmeye çalışır. İlk olarak Tanrı, insanlığa vahiy aracılığıyla doğasını açıklar ve böylece Tanrı, insanların kendisine yakın olabilmesi için gerekli koşullardan birini yerine getirir. İkinci olarak birliktelik kurma arzusu, başka bir kişiye ihtiyaç duymakla ilişkilendirilir. Bir kişinin bir başkasına ihtiyaç duyması, zorunlu olarak o kişinin herhangi bir kusuruna ya da eksikliğine işaret etmez. Dolayısıyla Stump'a göre klasik ilahi niteliklerin hiçbiri, Tanrı'nın birliktelik kurma arzusuna sahip olmasını engellemez. Bu anlamda, klasik teizmin Tanrı'sının dahi yaratıklarına ihtiyaç duyabileceği ileri sürülebilir.[352]

İlahi sevginin, sevilenin iyiliğini isteme ve sevilenle birlikte olma anlamında ideal insan sevgisi olamayacağını açıklarken Rea temelde Tanrı'nın mükemmelliğine, zatîliğine ve yaratılmış varlıkların Tanrı'yla birlik olma için uygun varlıklar olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Rea'nin ilahi sevginin idealleştirilemeyeceğine yönelik eleştirilerin felsefi derinlikten yoksun olduğunu ileri sürülmekle birlikte bu eleştirilerle Rea, felsefi düşünme neticesinde oluşturulan ilahi sevgi tasavvurunun sonuçlarına şüpheyle yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca Rea'nin ilahi sevginin idealleştirilemeyeceği iddiasının teolojik kaygılarla güdülendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Tanrı'nın insanların iyiliğini istemesi, insanların tikel çıkarları arasındaki çatışmalar nedeniyle ilahi adaletin sorgulanmasına yol açmaktadır. Bu

[351] Rea, "*Divine Love and Personality*", 54; Rea, *The Hiddenness of God*, 78.
[352] Stump, *Wandering in Darkness*, 109, 123.

çerçevede Rea, ilahi sevginin felsefi analizinin mantıksal tutarsızlığının ilahi gizlilik argümanlarını çürütebileceğini savunmaktadır.

3.2.1.1. İlahi Sevginin İdeal Sevgi Olmadığına Dair Apriori Sebep

Rea, ilahi sevginin ideal insan sevgisi olmasına dair eleştirilerinde vardığı en önemli sonuç, mükemmel bir varlığın, insanoğlunun iyiliğini istemekle çatışan ve insanı merkeze almayan sevgi ve çıkarlara sahip olabilmesidir. Bu iddia Rea'nin ilahi sevgiye dair eleştirisindeki apriori varsayımıdır. Şayet bu iddia doğruysa, o zaman Tanrı'nın insanları mükemmel bir şekilde sevdiğini, ancak insanların iyiliğiyle ilişkili olmayan nedenlerle ilahi gizliliğe ve acı ve ızdıraba izin verdiğini varsaymakta bir tutarsızlık yoktur. Dolayısıyla ilahi gizlilik ve bunun neticesindeki acı ve ızdırap, insan idrakinin ötesindeki ilahi iyiliklere hizmet etmektedir.[353] Bu sebeple Rea, ilahi gizliliğin çözümü için ilahi sevgi tasavvurunda ilahi gizlilik-insan iyiliği ilişkisine odaklanmaz. Dolayısıyla ona göre ilahi gizliliğe ve ilahi gizlilikten doğan ızdırap ve acılara, daha büyük insani iyilikler yerine meşru ve değerli ilahi iyiliklerin ya da belki de tamamen bizim bilemeyeceğimiz başka iyiliklerin gerçekleştirilmesi için izin verilmektedir.

Rea'nin bu yaklaşımı septik teizme (*skeptical theism*) benzemektedir. Septik teizm, özellikle kötülük problemine yönelik argümanlara verilen yanıtlar grubudur. Buna göre, Tanrı'nın dünyayı yönetmek için yaptığı planlar, insan aklınca tam olarak bilinemez. Bu duruma dünyadaki kötülüklerin mahiyeti de dahildir. Şayet bu iddia doğruysa kötülük argümanları zayıflamaktadır.[354] Septik teistlerden Stephen Wykstra, makul epistemik erişim koşulu (*Condition of Reasonable Epistemic Access, CORNEA*) adını verdiği ilkeyle insanın bilgi ve anlama kapasitesinin sınırlılığına dikkat çekerek Tanrı'nın amaçlarının insanlarca anlaşılmayacağını ileri sürer.[355] Wykstra'nın bu ilkeyi özellikle delilci kötülük argümanına yönelik olarak ortaya koyduğunu göz önüne alırsak, Rea'nin ilahi gizlilik argümanına yönelik yukarıdaki iddiasıyla amaçları ve sonuçları bakımından benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz.

---

[353] Rea, *The Hiddenness of God*, 79–80.

[354] Timothy Perrine, "Skeptical Theism"*, the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)* (Erişim 21 Mayıs 2025).

[355] Wykstra – Stephen J., "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance"", *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984), 84–89.

Her ne kadar Rea, ilahi gizliliğin insan iyiliğiyle ilişkili olmayan ilahi iyiliklere hizmet ettiğini iddia etse de ilahi sevginin kutsal metinlere dayalı vahyi kavramlarla anlaşılması gerektiğini vurgular. Onun bu yaklaşımı, ilahi gizlilik argümanına yöneltilen "daha büyük iyilikler" fikrini kabul onaylamasını gerektirmiştir. Çünkü, Hıristiyan kutsal kitabında buna yönelik ifadeler geçmektedir. Daha büyük iyilikler fikrine göre Tanrı, zorunlu olarak her zaman insanlarla kişisel ilişki kurmaya açık değildir. Bunun nedeni ise, ilahi gizliliğin insan iyiliğine katkıda bulunmasıdır.[356] Bu çerçevede Marilyn McCord Adams'ın teodisesinden[357] hareketle Rea, Tanrı'nın insan yaşamında izin verdiği acıların, -özellikle kişinin fail ya da kurban olarak işlediği kötülüklerin- insan yaşamının bütününü dikkate alınarak değerlendirilmesini savunur. Bu yaklaşım doğrultusunda, insan hayatının tamamı dikkate alındığında, korkunç kötülükler insanın yararına hizmet eder. Bu, kötü olanın sadece eklemlenmiş değil, organik bir bütünlük ilişkisi içinde yer aldığı ve yeterince iyi bir bütüne anlamlı biçimde dahil edildiği bir yaklaşımdır. Böyle bir durumda, bir kötülük ya da ızdırap örneği, bireyin yaşamı bağlamında, eğer bu örnek söz konusu bütünle organik bir bağ taşıyorsa, kabul edilebilir ve 'yenilmiş' sayılabilir.[358]

Sonuç olarak diyebiliriz ki ilahi sevginin ideal insan sevgisi olamayacağına dair Rea'nin dört temel iddiası vardır: (ı) Tanrı insanları ideal bir şekilde sevmez ve dolayısıyla Tanrı kendini insanların iyiliğine adayan bir ahlaki figür gibi hareket etmez. (ıı) Tanrı, bazen insani iyiliklerin feda edilmesine izin verir ve bu durumun, insanların nihai iyiliği için gerçekleştiğine ilişkin net bir güvence yoktur. (ııı) Tanrı, her durumda kötülük ve acılardan insanların lehine iyilik çıkarır ve korkunç kötülüklerle damgalanmış kişilerin

---

[356] Paul Moser, "Cognitive Idolatry and Divine Hiding", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 120–148. İlahi gizliliğin insanın ahlaki olgunlaşması için gerekli olduğu düşüncesi için bk. Laura L. Garcia, "St. John of the Cross and the Necessity of Divine Hiddenness", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 90–91; Luke Teeninga, *The Greater Goods Response to the Argument From Divine Hiddenness* (University of Oxford, Faculty of Philosophy, Doktora Tezi, 2018), 29.

[357] Adams'ın ortaya koyduğu bu teodise, klasik kötülük problemi tartışmalarını bir adım daha öteye taşıyarak Tanrı-insan ilişkisini temelden sarsan ve aşırı derece yıkıcı, kişinin hayatını sarsan "dehşet verici kötülüklere" ilişkindir. Adams, dehşet verici kötülüklerin varlığında Tanrı'nın iyiliğinin nasıl anlaşılacağını sorgular ve bu teodiseyi ileri sürer: Tanrı her bireyin yaşamını doğrudan kuşatarak, söz konusu kötülükleri bile kişinin mutluluğu lehine çevirebilir. Diğer bir deyişle, bu kötülükler, kişinin kurtuluş hikayesinde anlamlı bir şekilde telafi edilebilir. Adams, "*Horrendous Evils and the Goodness of God*", 29–32.

[358] Rea, "*Divine Love and Personality*", 56–57; Rea, *The Hiddenness of God*, 82.

bile hayatlarının iyi olacağını garanti eder. (ıv) Bu durum, kutsal kitaplarda açıklandığı şekliyle ilahi sevginin bir yansımasıdır.[359]

Bu sonuçlara ilişkin şu değerlendirmelerde bulunulabilir: Rea'nin (ıı) ve (ııı) numaralı iddiaları birbiriyle çelişkilidir. Buradaki çelişkinin temelinde, Rea'nin ilahi sevgiye ilişkin doğru tasavvurun kutsal metinlere dayanması gerektiği kabulü yer almaktadır. Çünkü Rea, bir yandan septik teistik bir yaklaşımla ilahi gizliliğin insan iyiliğinde başka ilahi iyilikler için olduğunu iddia ederken, diğer yandan Hıristiyan kutsal metinlerinde vurgulanması sebebiyle ilahi gizliliğin insan iyiliği için de olabileceğini kabul etmektedir. Rea'ye göre ilahi sevgiye ilişkin doğru tasavvur, vahye yani kutsal metinlere dayanmalıdır. Rea bunu belirtmekle birlikte, ilahi sevginin mahiyetine dair bir açıklama yapmamaktadır. Diğer bir deyişle Rea, ilahi sevginin iyilikseverlik ya da merhamet gibi hangi anlamları içerdiğine dair herhangi bir açıklama yapmaz. Bu husus onun düşüncesinin zayıf noktasını oluşturmaktadır. Zira ilahi sevginin ne olmadığına dair açıklamaları olmakla birlikte ne olduğunu açıklayan herhangi bir şey söylememektedir.

Bu başlıkta ilahi gizlilik probleminde Tanrı'nın insanlara yönelik sevgisi sorgulandığı için ilahi sevginin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Ancak gizlilik argümanları Tanrı-insan ilişkisinin karşılıklı olması gerektiği varsayımına dayandığından, insanın Tanrı'ya yönelik sevgisinin nasıl anlaşılacağı da yanıtlanması gereken bir sorudur. Rea, Tanrı sevgisinin 'ibadete dayalı sevgi' (*worshipful love*) olduğunu iddia eder. İbadete dayalı sevgi, kişinin hayatını bir şeye odaklaması yahut adaması anlamına gelmektedir. Bu sevgi, Tanrı'nın üstünlüğünün kabul edildiği hiyerarşik bir yapıdadır. Tanrı sevgisine dair Rea'nin yaklaşımında dikkat çeken husus, ilahi sevgiye dair açıklamalarında karşı çıktığı ideal sevgi anlayışının, insanların Tanrı'ya yönelik sevgisinde olmasının mantıksal tutarsızlık doğurmayacağını ileri sürmesidir. Bu doğrultuda ideal sevginin mündemiç olduğu sevilenin iyiliğini isteme arzusu, Tanrı sevgisi bağlamında Tanrı'nın iradesine uymayı arzulamak şeklinde anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, kutsal metinlerdeki Tanrı'nın iradesine yapılan vurgulara da uygundur.[360] Netice olarak Rea'nin Tanrı-insan

[359] Rea, *The Hiddenness of God*, 83.
[360] Michael Rea, "Love for God and Self-Annihilation", *Faith and Philosophy* 39/4 (2024), 513–515.

ilişkisinde sevgi tasavvurlarını hem Tanrı hem de insan açısından kutsal metinlere dayandırdığını söylemek mümkündür.

Rea'nin ilahi sevgiye dair bu çıkarımları, ilahi gizlilik probleminin temel öncülünün gücünü zayıflatabileceğini göstermektedir. Ancak bu yaklaşım, ilahi gizlilik problemini Tanrı'nın bakış açısından temellendirmektedir. Bu noktada hâlâ ilahi gizlilik/sessizlik neticesinde insanların acılarına odaklanan bir açıklama yoktur. Bu sebeple Rea, ilahi gizliliğin varoluşsal boyutuna odaklanan, Tanrı'nın varlığının ve sevgisinin deneyimlenebileceğini öne süren "ilahi karşılaşmalar" teorisini geliştirmiştir. Çalışmanın dördüncü bölümünde Rea'nin ilahi karşılaşmalar teorisi incelenecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İLAHİ KARŞILAŞMALAR TEORİSİ

4.1. İlahi Karşılaşmalar Teorisi Hakkında Genel Bilgi

Analitik teolojide ilahi gizlilik problemine dair karşı argüman olarak ele alınabilecek teori, Michael Rea'nin İlahi Karşılaşmalar (*divine encounters*) teorisidir. Problemin çözümü için Rea, Tanrı'nın insanlarla iletişiminin, yalnızca belirli önermesel içeriklerle değil, aynı zamanda insanların Tanrı'nın varlığını ve sevgisini deneyimlemesiyle de gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Rea bu iddiasını "ilahi karşılaşmalar" adını verdiği yeni bir teoriyle açıklamaya çalışır. Bu teoriyle ilahi gizlilik literatüründe belirtilenin aksine, Tanrı'nın varlığını ve sevgisinin deneyimlenebileceğini iddia etmektedir.[361] Rea'nin ilahi karşılaşmalar teorisi, dinî deneyimin doğasına ilişkin bir açıklama yahut dinî deneyimi bir sınıflandırma teşebbüsü değildir. Daha ziyade ilahi gizlilik argümanının ortaya çıkardığı felsefi ve teolojik sorunları gidermek amacıyla ortaya konmuş bir teoridir. Bu çerçevede Rea'nin ilahi karşılaşmaları açıklarken dinî deneyimin epistemolojisinde kendini konumlandırdığı yer ve yaptığı tercihler, ilahi gizlilik probleminin çözümüne yöneliktir.

İlahi karşılaşmalar teorisi, dinî deneyime ilişkin kategorizasyonların çerçevesini genişletmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda teoriye göre gündelik hayatta her insanın yaşayabileceği deneyimler, Tanrı'nın varlığının ve sevgisinin bir yorumu olarak ele alınabilir. Bu açıdan, Tanrı'nın sevgisinin deneyimlendiği ilahi karşılaşma deneyimleri, ilahi sessizliğin önüne geçerek Tanrı'nın varlığının deneyimlenmesini sağlamaktadır. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki ilahi karşılaşmalar adı verilen deneyimler, dinî deneyimin bir çeşididir. Ayrıca ilahi karşılaşmalar teorisinin, dinî deneyime ilişkin diğer açıklamalardan farkının, dinî epistemoloji, algı felsefesi ve zihin felsefesini birleştirmesinde olduğunu söyleyebiliriz. Burada özellikle algı felsefesi ve zihin felsefesine dair yaklaşımlar -diğer zihinler problemi, bilişsel olarak etkilenmiş deneyim,

[361] Rea, *The Hiddenness of God*, 91.

olarak deneyimleme- ilahi sessizliğin önüne nasıl geçileceği konusunda önemli bir yerdedir.

İlahi karşılaşmalar teorisini inceleme adına çalışmanın bu bölümünde, "İlahi karşılaşma nedir? İlahi karşılaşmalar adı verilen deneyimler dinî deneyimin bir çeşidi midir? İlahi karşılaşmalar teorisinin dayandığı felsefi temeller nelerdir? Tanrı'yla ilişkisi çatışmalı olan ya da Tanrı kavramına sahip olmayan kimseler ilahi karşılaşma yoluyla Tanrı'nın varlığını ve sevgisini deneyimleyebilir mi?" soruları yanıtlanacaktır.

İlahi karşılaşmalar teorisinin genel olarak dört temel iddiası vardır: (ı) Tanrı'nın varlığı ve sevgisi deneyimlenebilirdir. (ıı) İlahi karşılaşmalar adı verilen deneyimler, tamamen doğal uyarana sahiptir. (ııı) İlahi karşılaşma deneyimini yaşamak için Tanrı'yla özel nedensel bir bağ gerekli değildir. (ıv) Bu deneyim sürecinde bilişin rolü, ilahi karşılaşmalara neden olan doğal uyaranları neden ilahi karşılaşmalar olarak deneyimlendiğine dair açıklama sunmaktır.

Bu iddiaları incelemeden önce Rea'nin dinî deneyim tanımını ve ilahi karşılaşmalar tanımını incelemek gereklidir. Rea, dini deneyimi şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Dinî deneyim ya (a) ilahi aklın (*divine mind*) varlığına, karakterine veya davranışına ya da (b) kişinin kendi zihinsel durumlarından birinin veya başkaları tarafından iletilen bir tanıklık raporunun ilahi olarak ilham edilmiş olduğuna dair doğrudan bir farkındalıktır."[362]

Fakat daha sonra ilahi karşılaşmalar teorisini geliştirince Rea, tanımını şu şekilde yenilemiştir:

> "İlahi karşılaşmalar, (içsel ve dışsal) uyaranı tamamen doğal olan, bilişsel olarak etkilenmiş deneyimlerdir."[363]

Bu tanımda dikkat çeken iki husus vardır: Bunlardan ilki, ilahi karşılaşmalar deneyiminde, deneyime neden olan uyaranın doğal fenomenler olmasıdır. Bu hususta Rea, dinî deneyimi duyu algısıyla benzerliği çerçevesinde temellendiren Alston ile aynı

---

[362] Rea, *World without Design*, 68.
[363] Rea, *The Hiddenness of God*, 106.

görüştedir. Nitekim Alston, dinî deneyimde öznenin algıladığı şeyin, dış dünyadaki bir gerçeklik olduğunu iddia etmektedir.[364] İkinci husus ise, bilişsel olarak etkilenmiş deneyim kavramıdır. Bu kavram, Rea'nin dinî deneyimin bir kategorisi olarak ele aldığı ilahi karşılaşmaları algı felsefesiyle açıkladığını göstermektedir. Çünkü "bilişsel olarak etkilenmiş deneyim" (*cognitively impacted experience*) kavramı algı felsefesinden alınmıştır. Rea'ye göre doğal fenomenleri, bilişsel olarak etkilenmiş bir biçimde deneyimlemek bir tür beceridir. Bu yetenek, her ne kadar özne tarafından bilinçli olarak geliştirilmemiş olsa da kısmen sosyalleşmenin, eğitimin ve etrafındaki dünyayı deneyimlemenin ve onunla ilişki kurmaya dair öğrenilmiş şemaların ürünüdür.[365]

Bu nokta ilahi karşılaşmalar teorisindeki apriori varsayımları göstermektedir. Bu varsayımlardan ilki, öznenin doğal fenomenleri, ilahi karşılaşma olarak kabul etmesidir. İkincisi ise Tanrı'nın öznelerin doğal uyaranları ilahi işaretler olarak algılamasını istemesidir. Bu noktada, ilahi karşılaşmalar teorisinin temel unsurlarını anlamak için dinî deneyime ilişkin "ortak dikkat" (*shared attention*), fikriyle arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilmesi yerinde olacaktır. Dinî deneyimin doğasına ilişkin açıklamalarda bulunan Adam Green'e göre ortak dikkat, kişinin, bir nesneye dikkatini verme sürecinde bilinçli olarak bir başkasıyla ne yapılacağı konusunda iş birliği içinde olmasıdır.[366] Tanrı'nın deneyimi özelinde ortak dikkat düşüncesi ise, öznenin doğal fenomenleri yahut dış dünyayı algılarken Tanrı'yla iş birliği içinde olması şeklinde anlaşılmaktadır. Green'e göre teizmde Tanrı'yı bilmenin amacı, O'nunla karşılıklı bir ilişki geliştirmek olduğu için, Tanrı'yı bilmek, yalnızca Tanrı'nın varlığını deneyimlemek gibi basit bir algıdan ibaret olmayıp, ortak dikkat içeren bir durumdur.[367] Diğer bir ifadeyle, Tanrı'yı deneyimlemek sadece O'nun varlığını algılamak değil, doğal fenomenleri Tanrı'nın işaret ettiği şekilde anlamayı da içermektedir. Doğal fenomenleri, ilahi işaretler olarak anlamak, ilahi karşılaşmalar teorisiyle ortak dikkat düşüncesinin benzerlik noktasıdır. Ancak Rea ve Green'in farklılaştığı husus, bu sonuca ulaşırken merkeze aldıkları kavram ve bu kavramın ait olduğu alandır. Green, ortak

---

[364] Alston, *Perceiving God*, 14–15.
[365] Rea, *The Hiddenness of God*, 106.
[366] Adam Green, "Reading the Mind of God (without Hebrew lessons): Alston, Shared Attention, and Mystical experience", *Religious Studies* 45/4 (2009), 459.
[367] Green, "*Reading the Mind of God (without Hebrew lessons): Alston, Shared Attention, and Mystical experience*", 461.

dikkat kavramını merkeze alıp, bu kavramı nörobilimsel temellerle açıklamaktadır. Rea ise, bilişin etkilenebilirliğini ve 'olarak görme' kavramlarını temele alıp algı felsefesi içerisinde teorisini geliştirmektedir.

İlahi karşılaşmaların mahiyetini açıklamak üzere Rea, bu tür deneyimlerin mistiklerin yaşadığı vizyoner deneyimlerle sınırlandırılamayacağını; aksine bu tecrübelerin gündelik yaşam içerisinde yaygın olarak deneyimlenen tecrübeler olduğunu göstermeye çalışır. Bu deneyimlere örnek olarak şunları verir: "Bir sahilde dalgaların çarpışını izlerken ya da bir kanyonda yürüyüş yaparken Tanrı'nın yüceliğini hissetmek, kamp ateşinin etrafında ilahiler söylerken Tanrı'nın sevgisiyle dolup taşmak, dua ederken günahlarının affedildiğini hissetmek.[368] Bu örnekler açıkça göstermektedir ki, kişi çevresindeki doğal olayları Tanrı'nın varlığının ve sevgisinin bir yorumu olarak algılamaktadır. Rea bu karşılaşmaların kelimenin tam anlamıyla Tanrı'nın bizimle konuşması olarak nitelendirilemeyeceğini, ancak bu deneyimlerin de Tanrı'yla bir tür iletişim şekli olduğunu savunmaktadır.

İlahi karşılaşmalar teorisinin ilk iddiası, Tanrı'nın varlığının ve sevgisinin deneyimlenebilir olduğudur. Tanrı'nın varlığının deneyimlenebilir olduğu iddiası birçok analitik din filozofunun da kabul ettiği bir iddiadır. Nitekim bu filozoflar Tanrı'nın varlığının deneyimlenmesinin altıncı duyu olarak gördükleri *sensus divinitatis* (tanrı duyusu) ile mümkün olduğunu düşünmektedirler. *Sensus divinitatis*teki temel fikir, insan zihninin ya da bir parçasının Tanrı'nın varlığını algılayabilecek şekilde tasarlandığıdır. Dinî epistemolojisini *sensus divinitatis* üzerine kuran John Calvin, her insanın bu duyuya sahip olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığı herkesçe bilindiği için O'nun varlığının tartışılmasına gerek olmadığını söylemektedir. Calvin'in duyu terimini kullanması, Tanrı bilgisinin her insanda doğuştan gelen bir yetenek olduğuna işaret eder. Calvin'e göre insanlar sadece Tanrı'nın varlığını idrak etmede yetkin varlıklar olarak değil aynı zamanda gerçekte O'nu bilen varlıklar olarak yaratılmıştır.[369]

---

[368] Rea, *The Hiddenness of God*, 91.

[369] Paul Helm, "John Calvin, the Sensus Divinitatis,and Noetic Effects of Sin", *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998), 88.

Sensus divinitatis fikri, yakın dönemde reform epistemologları olarak bilinen bir grup din filozofunca da benimsenmiştir. William Alston ve Alvin Plantinga tanrı duyusunu savunup onun günahla ilişkisine odaklanmaktadır. Nitekim Plantinga, günahın *sensus divinitatis* üzerindeki olumsuz etkisinden söz etmektedir. Ona göre günahın en önemli noetik[370] etkisi, Tanrı'ya dair bilgimize yöneliktir. Şayet günah olmasaydı Tanrı'nın varlığı; fiziksel nesnelerin, geçmişin varlığı kadar apaçık olurdu. Ancak Plantinga'nın bilişsel bir süreç olarak gördüğü *sensus divinitatis*, işlenen günahlar neticesinde zarar görebilir. Bunun neticesi olarak da Tanrı'yla insanın ilişkisi bozulur. Günah nedeniyle, Tanrı'yı algılayamama ya da O'nu kendi eserinde yani dünyada görememe meydana gelir ve O'nun doğası ve insanlara yönelik sevgisi hakkındaki bilgimiz zarar görmektedir.[371]

Tanrı'nın varlığının deneyimlenebilir olduğu iddiasına ilişkin ikinci bir fikir, bunun öğrenilebilir bir beceri olduğudur. Nitekim bu iddia teist geleneklerde savunulmuştur. Hıristiyan mistisizminde, İslam tasavvufunda ve Zen Budizminde, kişinin birtakım ritüellerle Tanrı'nın varlığını deneyimleyebileceği düşüncesi vardır. Sufi anlayışa göre, genel olarak riyâzat ve mücâhede gibi usullerle Tanrı'yı "huzurda" hissetmek mümkündür. Ayrıca ibadet, zikir ve tefekkürle bu yolda ilerlemenin manevi bir rehber gerektirmesi, bu deneyimin geliştirilebilir bir beceri olduğunu göstermektedir.[372] Tanrı'nın varlığını deneyimlemek için mistik geleneklerde verilen tavsiyelerde farklılıklar olmakla birlikte genel itibariyle tavsiyelere dair şunlar söylenebilir: Düzenli ibadet ve dua ve bunlara bağlı çeşitli alışkanlıkların geliştirilmesi. Mistik geleneklerde bu tavsiyelerin yerine getirilmesiyle Tanrı'yı huzurda hissetmenin mümkün olduğu noktasında fikir birliği olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Fakat Tanrı'nın varlığını deneyimlemenin öğrenilebilir bir beceri olmasının yanı sıra bu ibadet pratiklerini uygulamayan pek çok insanın, Tanrı'nın varlığını deneyimlediği de bir gerçektir.

---

[370] Noetik kavramı sözlükte "duyumsal-empirik olmayan, deneyime dayanmayan saf düşüncenin ürünü ya da nousun, saf aklın faaliyetinin eseri olan kavramlar…" olarak tanımlanmaktadır. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1170.

[371] İlahi gizlilik probleminin çözümüne yönelik dirençsiz inançsızların Tanrı'yla ilişki kurmamasının sebebi olarak günahın sensus divinitatis üzerindeki etkisini vugulayan görüş için bk. Azadegan, "*Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin*"; Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 214–215.

[372] H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 13, 20.

Rea teist geleneklerde Tanrı'nın varlığının deneyimlenmesinin öğrenilebilir olduğu yönündeki yerleşik anlayışın hem ilahi gizlilik literatüründeki ilahi sevginin olumsuz algılanmasına hizmet etmesi hem de Tanrı-insan ilişkisini zedelemesi sebebiyle ilahi karşılaşmalar teorisinde bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Rea, Tanrı'nın varlığını deneyimlemenin öğrenilebilir bir beceri olmasının temelde iki problemli yönü olduğunu söyler. Bunlardan ilki, Tanrı'yı deneyimlemek için gerçekleştirilen ritüellerin, Tanrı'yla nedensel bir bağ kurmak için gerekli olduğuna dair bir neden olmadığıdır. Bu, birtakım meditatif uygulamalar yoluyla ölü ruhlarla temasa geçilebileceğini söyleyen büyücülerin karşılaştığı bir problemdir. Buna göre söz konusu uygulamalarla ölü ruhları tespit edeceğimize dair yetilerimiz yoktur. Aynı şekilde bu ruhani pratiklerin ölülerle *nedensel* bir temasla sonuçlanacağına dair bir apriori yahut ampirik bir neden bulunmamaktadır. Tanrı söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Tanrı'yı algılama yetilerimizin, belirli ritüeller ve bedensel sınırlamalarla onarıldığını ya da Tanrı'nın bunlara yanıt olarak ortaya çıkacağını düşünmek için açıkça ifade edilmiş nedenler kutsal metinlerde yoktur. İkinci sorun ise Tanrı deneyiminin öğrenilebilir bir beceri olması fikri, bu deneyimin Tanrı'yla özel bir *nedensel* temas içerdiği yahut Tanrı deneyiminin yoğun çabaya karşılık olarak bahşedilmesi düşüncesini barındırmasından kaynaklanmaktadır. Sorun şu ki, Tanrı deneyiminin yoğun bir çabaya karşılık olarak yaşanması, kanıtsal ilahi gizlilik problemindeki ilahi sevgiye ilişkin ebeveyn analojisinin olumsuz sonuçlarını güçlendirmektedir.[373] Nitekim, kanıtsal ilahi gizlilik probleminde Schellenberg, yalnızca deneyerek Tanrı ile anlamlı bir ilişki kurulmasının zor olduğunu belirtmektedir.[374]

Tanrı deneyiminin bir çabayla elde edilmesinin ilahi gizlilik problemini güçlendirmesi sebebiyle Rea, bu fikre karşı çıkmaktadır. Ancak bazı insanların Tanrı deneyimi yaşadığı bazı insanların da yaşayamadığı açık bir gerçektir. Peki Rea Tanrı deneyiminin yaşayan ve yaşayamayan insanlar arasındaki farkı nasıl açıklamaktadır? Ona göre bu fark, Tanrı'nın insanlarla nedensel temasındaki farklılıklarla ilgili değildir. Ayrıca söz konusu fark, Tanrı'nın insanlara sadece istisnai durumlarda ya da ruhani disiplinlerin

---

[373] Rea, *The Hiddenness of God*, 97.

[374] J. L. Schellenberg, "Divine Hiddenness and Human Philosophy", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Adam Green – Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 21, 27.

uygulanmasındaki çabalara karşılık olarak Tanrı'nın varlığı deneyimini bahşetme yönündeki bir anlayış ile de açıklanmamalıdır. Aksine aradaki fark, insanların mükemmel doğa olaylarıyla bilişsel olarak nasıl ilişki kurdukları konusundaki farklılıklarla ilgilidir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Rea, Tanrı'nın varlığını deneyimlemenin öğrenilebilir bir beceri olduğunu onaylamakla birlikte bu becerinin mutlak suretle nefis terbiyesi yahut ruhani disiplinler yoluyla kazanılmasına karşı çıkmaktadır. İlahi gizlilik problemine bir yanıt olarak geliştirdiği ilahi karşılaşmalar teorisinde de bu durumu savunmaktadır.[375]

İlahi karşılaşmalar teorisinin esas amacı, dinî deneyimin kapsamını genişleterek ilahi sessizliğe yer bırakmamaktır. Peki ilahi karşılaşmalar dinî deneyimin yeni bir kategorisi midir yoksa literatürde var olan kategorilerden birine dahil edilebilir mi? Bu soruyu cevaplamak için öncelikle dinî deneyim kategorilerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Wainwright, her ne kadar dinî deneyime dair bir kategorizasyon yapma amacı taşımasa da mistik deneyimi diğer dinî deneyim türlerinden ayırt etmek için dinî deneyim çeşitlerinden söz etmektedir. Ona göre mistik deneyim, noetik ya da algı benzeri olmasına rağmen, fenomenal dünyadaki belirli bir nesnenin deneyimi değil, bu dünyayı aşan bir şeyin sezgisel kavrayışıdır. Mistik deneyimin mahiyetini daha net ortaya koyma adına Wainwright, mistik deneyimin, vizyonlar, sesler ve okült fenomenler,[376] sıradan dinî duygu ve hisler, *nominuos* (kutsal) deneyimlerden farklı olduğunu vurgular. Dinî deneyim türleri arasındaki farkların önemli olduğunu vurgulayarak Wainwright mistik deneyim dışındaki dinî deneyim türlerinin Tanrı'yla birlik olma niteliğini taşımadığına dikkat çekmektedir.[377] Wainwright'ın bu sınıflamasında en önemli nokta, nominous ve mistik deneyim arasındaki farktır. Ona göre mistik deneyimler, noetik ve dolayısıyla ampirik içerikten yoksun, birlik olma duygusu içeren deneyimlerdir. Nominous

---

[375] Rea, *The Hiddenness of God*, 98.

[376] Okült (*occult*) kavramı, duyularla algılanamayan şeyleri ifade etmek için kullanılmaktadır ve bu nedenle astroloji, el falı, numeroloji gibi kehanet içeren ve ruhlarla iletişim kurma gibi büyücülük uygulamalarını ifade etmektedir. bk. J. Gordon Melton (ed.), *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology* (Detroit: Gale Group, 2001), 1135.

[377] William J. Wainwright, *Mysticism*, *A study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications* (Madison Wis.: University of Wisconsin Press, 1981), 1.

deneyimler ise, mistik deneyim gibi ampirik içerikten yoksun olmakla birlikte birlik olma duygusu içermeme noktasında mistik deneyimden farklılaşmaktadır.[378]

İlahi karşılaşmalar teorisini dinî deneyim çeşitleri arasında konumlandırmak amacıyla Rea, Wainwright'ın kabul ettiği dört dinî tecrübe kategorisine ek olarak beşinci bir kategori ekler ve bu deneyimi "vizyonlar, sesler ya da okült fenomenler olarak tanımlanmayan, sadece dinî duygular ya da hislerden daha fazlası olan, ancak nominous ya da mistik deneyimler seviyesine yükselmeyen ilahi karşılaşmalar" olarak tanımlamaktadır. Burada dikkat çeken husus bu tür deneyimin neden diğer dört kategoriden birine girmediği sorusudur. Rea'ye göre bu deneyimlerden bazıları Wainwright'ın dinî sevgi ya da duygu kategorisinde konumlandırdığı türden salt "hissi kanaatler" olarak tanımlanabilmekle birlikte "nesnel varlığın ya da gerçekliğin sezgisel duyumları" gibi görünen terimlerle de tanımlanmıştır ki, bu da onları sıradan dinî hisler kategorisinin dışında bırakır. Ayrıca ilahi karşılaşmaların "nesnel varlığın ya da gerçekliğin sezgisel duyumları" tanımından ve Rea'nin verdiği örneklerden hareketle ampirik içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple bu tür deneyimlerin genellikle mistik veya numinous olma seviyesine yükselmediği görülmektedir.[379] Netice olarak Rea'nin dinî deneyimin yeni bir kategorisi olarak ilahi karşılaşmalar sınıfının, Wainwright'ın sınıflandırmasında sıradan dinî hisler ve vizyonlar, okült fenomenler kategorilerinden sezgisel olma yönüyle yukarıda olması gerektiği ancak ampirik içeriğe de sahip olmaları bakımından nominous ve mistik deneyim seviyesine de çıkamayacağı söylenebilir.

Rea'nin ilahi karşılaşmaları dinî deneyimin beşinci kategorisi olarak tanımlamasındaki amacı, dinî deneyimin çerçevesini daraltmaktan ziyade genişletmektir. 20. yüzyıl düşüncesinde dinî deneyimin, mistik deneyim, numinous deneyim ve ses, vizyon ve okült fenomenler olarak ele alınmasının dinî deneyime ilişkin ana akım paradigmayı oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Dinî deneyimi bu şekilde tasavvur etmek, tecrübeyi bireyin iç yaşantısıyla sınırlamaya yol açmaktadır. Dinî deneyime dair bu yaklaşım esasında modern yaşantının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim

---

[378] Wainwright, *Mysticism*, 2.
[379] Rea, *The Hiddenness of God*, 115–116.

modernitenin etkisiyle dünyayı dinî açıdan deneyimleme pratikleri kaybolma eğilimindedir. Dolayısıyla modern dünyadaki epistemolojik çerçeve, Tanrı'nın gündelik yaşamdaki deneyimini engellemektedir. Diğer bir ifadeyle modern dünyada gündelik yaşamda Tanrı'nın sesi duyulmaz hâle gelmektedir.[380]

Her ne kadar dinî deneyim bu şekilde tasvir edilse de dinî deneyimi yalnızca mistik deneyime indirgeme ve dinî deneyimi dar bir çerçevede değerlendirilemeyeceğine dair görüşler de vardır.[381] Özellikle analitik teolojik yaklaşımı benimseyen düşünürler, dinî deneyimi daha geniş bir kapsamda ele almaktadır. Nitekim Yahudi düşünür Gellman, mistikler dışında sıradan insanların dua ve tefekkür gibi deneyimlerinin, mistisizm yahut nominus kategorisine girmeyeceğini ancak yine de dinî deneyim olarak sayılabileceğini iddia eder.[382] Ayrıca Mark Wynn da, dinî deneyim kavramının kapsamını genişleterek maddi dünyanın varoluşsal anlamının idrak edilmesiyle Tanrı'nın varlığının ve sevgisinin deneyimlenebileceğini savunmaktadır.[383] Rea, 20. yüzyıl düşüncesinde dinî deneyime ilişkin bu metodolojik yaklaşımı duyumculuk (s*ensationalism*)[384] olarak adlandırır. Bu adlandırmanın sebebi, bu düşüncenin dinî deneyimde muğlak olan ilahi karşılaşmalardan ziyade duyusal dinî deneyimleri temel paradigma kabul etmesidir.[385]

İlahi karşılaşmalar teorisinin dinî deneyime dair yaklaşımlar arasındaki konumunu belirlemek, teorinin hem özgünlüğünü hem de diğer yaklaşımlardan farkını belirleme noktasında önemlidir. Bu doğrultuda 20. yüzyılda dinî deneyimin mahiyetine dair temel yaklaşım olan duyumculuğun içerdiği temel iddialardan bahsetmek yerinde olacaktır.

---

[380] Sameer Yadav, *The Problem of Perception and the Experience of God*, *Toward a Theological Empiricism* (Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2015), 341–342.

[381] Özellikle William James'in dini deneyimi salt mistik tecrübeye indirgeyen ve mistik deneyimi bireyin yoğun tecrübeleri olarak ele alan görüşünün eleştirisi için bk. Grace M. Jantzen, "Mysticism and Experience", *Religious Studies* 25/3 (1989), 295–315.

[382] Jerome Gellman, *Mystical Experience of God*, *A Philosophical Inquiry* (Milton: Taylor and Francis, 2017), 84–85.

[383] Mark Wynn, "Towards a Broadening of the Concept of Religious Experience: Some Phenomenological Considerations", *Religious Studies* 45/2 (2009), 147–166; Dinî deneyime dair görüşleri için bk. Mark Wynn, *Renewing the Senses*, *A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

[384] Duyumculuk (*sensationalism*), tüm bilgilerimizin duyumlardan türediğini, bir başka şeye indirgenemezcesine gerçekten var olan ve başka her şeyin kendisine indirgenebildiği tek şeyin duyum olduğunu savunan görüş. bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 513.

[385] Rea, *The Hiddenness of God*, 117.

Bunlardan ilki olan daimîciliğe (*perennialism*) göre mistik ve diğer dinî deneyimler, tarih boyunca kültürleri aşan ortak bir özü içermektedir.[386] Daimîciliğe yönelik temel eleştiri, öznenin içinde bulunduğu kültürün deneyimi şekillendirdiği ve dolayısıyla daimîciliğin iddia ettiği şekliyle kültürler üstü bir özün olamayacağıdır. Katz'a göre aracısız, saf deneyim yoktur. Tüm deneyimler karmaşık epistemolojik yollarla işlenerek oluşmaktadır. Bu durum Tanrı'nın deneyimlenmesinde de geçerlidir. Dinî deneyimde hem deneyimin kendisi hem de deneyimin aktarılma tarzı, öznenin kavramlarıyla şekillenmektedir. Katz ayrıca daimîciliği, farklı dinlerde ortak payda bulmaya çalışan misyonerlik faaliyetlerinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir.[387] Benzer şekilde Proudfoot, dinî deneyimin, öznenin sahip olduğu kavramlar ve beklentiler tarafından şekillendiğini ve dolayısıyla deneyimlerin ortak bir özü olamayacağını belirtir.[388] Her ne kadar dinî deneyimin kültürler üstü "daimî hakikatler" olarak ele alınması, yapısalcı eleştirilere maruz kalarak terk edilme eğilimi gösterse de, yeni-daimîcilik olarak adlandırılan bir yaklaşım da söz konusudur.[389]

Bu durumda Rea ilahi karşılaşmalar teorisini nerede konumlandırmaktadır? İlahi karşılaşmalar teorisi, dinî tecrübenin bilişsel olarak nüfuz edebilirliğine dair tartışmalarda özellikle daimîciler ve eleştirmenleri yapısalcılar (*constructivism*) arasında orta noktada yer almaktadır. Rea'nin görüşü, bu tartışmada ihmal edilen üçüncü olasılığı gündeme getirmektedir. Buna göre, ilahi karşılaşmalar, -dış seslerin veya vizyonların görünür algıları, tamamen öznenin kendi zihninde meydana gelen Tanrı'dan gelen iletişimler ve ilahi sevgi, bağışlama, rahatlık, mevcudiyet ve benzerlerinin genel duyumları dahil olmak üzere- tamamen doğal uyaranlar içerir. Bu noktada bilişin rolü, doğal uyaranların neden ilahi karşılaşmalar olarak deneyimlendiğine dair açıklama sunmaktır.[390]

---

386 Stephen S. Bush, *Visions of Religion*, *Experience, Meaning, and Power* (New York, USA: Oxford University Press, 2014), 39.
387 Steven T. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 24, 26.
388 Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985), 121.
389 Richard H. Jones, "Perennial Philosophy and the History of Mysticism", *Sophia* 61/3 (2022), 659–660.
390 Rea, *The Hiddenness of God*, 121.

Duyumculuğun içerdiği diğer temel düşünce, Tanrı deneyimi ile duyu deneyimi arasında analoji kuran algısalcı (*perceptualizm*) yaklaşımdır. Bu yaklaşım, dinî deneyimin Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlayıcı nitelik taşımasını göstermesi açısından önemlidir. Ancak Rea, algısalcılığın, içerdiği nedenselci (*causalism*)[391] yaklaşım sebebiyle özellikle dinî deneyimin kanıtlayıcı niteliğinin olmadığına dair nöroteolojik yaklaşımlarda kabul edildiğini belirtir. Bu sebeple Rea, duyumculuğun içerdiği algısalcı yaklaşımı uygun bulmakla birlikte nedenselciliği reddetmektedir. Rea, kendisinin konumlandırdığı bu noktanın, ona ilahi gizlilik probleminin çözümünde avantajlar sağladığını düşünmektedir.[392] Sonuç olarak, bu yaklaşımlar çerçevesinde ilahi karşılaşmalar teorisinin, daimîci ve nedenselci düşünceyi içermemekle birlikte algısalcı yaklaşımı barındırdığını söyleyebiliriz.

Rea, dinî tecrübeye dair tartışmalarda kendisini konumlandırdığı noktanın neden ilahi gizlilik probleminde avantaj sağladığını, William Alston ve Mark Wynn görüşleri ile kendi teorisi arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekerek açıklamaya çalışmaktadır. Dinî deneyime ilişkin algısalcı görüşün en önemli temsilcisi William Alston'dır. Alston'ın dinî deneyim anlayışı ile ilahi karşılaşmalar teorisinin iki temel benzerlik noktası vardır. Bunlardan ilki, Alston'ın mistik deneyimi, ilahi karşılaşmaları içermektedir. Zira mistik deneyim, öznenin Tanrı deneyimi olarak kabul ettiği algılardır. Bu da ilahi karşılaşmalara tekabül etmektedir. İkinci benzerlik ise diğer, mistik deneyim ve ilahi karşılaşmaların Tanrı'nın varlığı lehine kanıtlayıcı (*justificatory*) rol oynamalarıdır. Dahası, bir ilahi karşılaşma için olası doğal uyaranlar arasında kişinin kendi zihinsel durumlarının da bulunduğuna dair Rea'nin iddası ile Alston'ın kişinin kendi zihinsel durumlarının aracılık ettiği farkındalıkları "doğrudan" farkındalık olarak görmesi, iki yaklaşım arasındaki bir diğer ortak noktadır. Bu ortak noktalara rağmen Rea, Alston'ın teorisinden farklılaştığı yerleri de belirleyerek teorisinin özgün yanlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. İki düşünür arasındaki temel fark, dini deneyimde nedenselci düşüncenin konumudur. Alston'ın Tanrı'nın algılanmasına ilişkin görüşleri

---

[391] Nedensel algı teorisi, algının insan zihni dışında var olan nesnelerin algısı olduğu ve algılamaya bu nesnelerin sebep olduğunu ileri süren anlayıştır. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1144. Bu doğrulta dini deneyimde nedenselcilik, algılamada Tanrı yahut doğa üstü bir fenomenle nedensel bir bağ gerektiği iddiasıdır.

[392] Rea, *The Hiddenness of God*, 119, 123.

nedenselciliği içerirken, Rea ilahi karşılaşmalar teorisinde amacının ilahi gizlilik problemini çözmek olması hasebiyle nedenselciliği reddeder. Bu fark küçük görünse de ilahi gizlilik probleminin çözümü için önemli olduğunu vurgulamak gerekir. İlahi gizlilik sorunu, Tanrı'nın varlığını deneyimlemenin Tanrı ile bir tür özel nedensel temas gerektirdiği fikrinden güç almaktadır. Bu olasılığı kapatmak, gizlilik sorununu hafifletmeye yardımcı olur. [393]

İlahi karşılaşmalar teorisi ile Alston'ın dinî deneyim teorisi arasındaki en önemli farklardan bir diğeri de duyumculuk konusundadır. Nitekim Rea, kendisini anti-duyumcu olarak nitelendirirken Alston literatürdeki en önemli duyusal dinî deneyim teorisini ortaya koymuştur. Ancak bu farklılığın, esaslı bir anlaşmazlıktan ziyade iki teorinin hedeflerindeki farklılıklarla ilgisi vardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ilahi karşılaşmalar teorisi ilahi gizlilik çözümü için ileri sürülmüştür. Gizlilik sorunu, Tanrı'ya dair gerçek ve anlamlı tek deneyimin duyumsal deneyimler olduğu fikrinden güç almaktadır. Bu fikir, dinî deneyime ilişkin literatürde duyumculuğu savunanlarca teşvik edilir ve makul bir şekilde, sıradan ilahi karşılaşmaların değerinin düşürülmesine ve daha duyumsal dinî deneyimlerin yokluğunda özlem ve acının arttığı düşüncesini desteklemektedir. Bu durum da gizlilik sorununa katkıda bulunur. Zira duyumsal ilahi karşılaşmalar sıradan dinî deneyimlerden çok daha nadirdir. Ancak Rea, duyumsal olmayan dinî deneyimlerin duyumsal dinî deneyimlere kıyasla Tanrı'yla daha az temas içerdiği iddiasına katılmaz. Ona göre duyusal dinî deneyime neden daha fazla değer verilmesi gerektiği muğlaktır; duyusal karşılaşmaların sıradan olanlara tercih edilmesi, daha çok yüksek sesli müziğin yumuşak müziğe ya da baharatlı körinin hafif olana tercih edilmesine benzemektedir.[394]

Netice itibariyle ilahi karşılaşmalar teorisindeki temel düşünce şudur: Tüm ilahi karşılaşmalar tamamen doğal uyaranlara sahiptir; uyaranın ilahi bir karşılaşma olarak deneyimlenip deneyimlenmediği önemli ölçüde öznenin bilişsel durumlarına bağlıdır ve neden bazı insanların doğal uyarıcılar aracılığıyla Tanrı ile karşılaşma yeteneğine sahipken diğerlerinin bunu yapamadığını açıklayan şey tam da insanların bilişsel

[393] Alston, *Perceiving God*, 20–24; Rea, *The Hiddenness of God*, 123–125.
[394] Rea, *The Hiddenness of God*, 126.

durumlarındaki farklılıklardır.[395] Diğer bir ifadeyle, ilahi karşılaşmalar deneyiminde, Tanrı'nın mevcudiyetinin farkındalığı, öznenin içinde bulunduğu şartlarla 'teistik yahut dinî mercekten' bakmasını gerektirir. Bu merceğin önemi, ilahi karşılaşma deneyimlerini insanlar için yaygın ve kolay kılmaktadır. Bu durum, teorinin en önemli noktasıdır; çünkü ilahi gizlilik argümanının iddia ettiğinin aksine, dinî deneyimin daha fazla ve herkesçe ulaşılabilir olduğunu göstermektedir.

Bu noktada ilahi gizlilik probleminin iki boyutu önem kazanmaktadır. Kanıtsal ilahi gizlilik problemi, masum inançsızlar ve dirençsiz inançsızlar özelinde Tanrı'nın sevgisini ve dolayısıyla varlığını sorgulamakta, Tanrı'nın bu kimselerle ilişki kurmamasını temele almaktadır. Deneyimsel ilahi gizlilik argümanı ise inançlı insanlar özelinde acı ve ızdırap zamanlarında Tanrı'nın sevgisini sorgulamakta ve kötülük deneyimi sırasında Tanrı-insan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Analitik teolojide ilahi gizlilik problemin, her iki argümanı da içeren ve ilahi gizliliğin lütuf boyutuna da işaret edecek şekilde ele alındığı göz önüne alındığında, ilahi karşılaşmalar teorisinin hem inançlı hem de inançsız insanların dini deneyim yoluyla Tanrı'yla ilişki kurabilmesini açıklaması beklenir. Rea de bu doğrultuda Tanrı ile ilişkisi bağlamında insanları sınıflandırarak teorisinin detaylarını izah etmektedir.

4.1.1. Teistik Mercek: İnançlı Kimsenin Deneyimi

İlahi karşılaşmalar teorisinde ilk olarak Tanrı inancına sahip ve ilahi vahye muhatap olmuş insanlar ele alınmaktadır. Rea, dinî inanca sahip insanların ilahi karşılaşma deneyimlerini, acı ve ızdırap deneyimi, dinî travma gibi kriterlere göre değerlendirmektedir. İlahi karşılaşmalar teorisine göre, Tanrı kavramına sahip olan ve özellikle de kutsal kitaplara ve toplu ibadetlere ulaşabilen pek çok insanın sadece deneyerek ilahi karşılaşmalar yaşaması mümkün görünmektedir. Rea, kişinin içinde bulunduğu koşullara teistik bir mercekten bakmasının, Tanrı'nın varlığına dair bir farkındalık için yeterli olduğunu ima etmektedir. Buna göre teistik bakış açısına sahip

[395] Rea, *The Hiddenness of God*, 130.

bir kimsenin kolay bir şekilde ilahi karşılaşma deneyimi yaşaması makul görünmektedir.[396]

Ancak teistik bakış açısına sahip olmasına rağmen bazı insanlar yaşadıkları dinî deneyimin bir anda kesildiğini tecrübe ederler. Bu noktada dinî deneyimin ya da ilahi karşılaşmaların neden kesintiye uğradığı cevaplanması gereken bir sorudur. Rea'ye göre bu durumun en muhtemel açıklaması, ilahi karşılaşmaların bilişsel olarak etkilenmiş deneyim olmaları hasebiyle, kişinin geçmiş bilişindeki değişikliklerin sorun olduğudur. Kişi, deyim yerindeyse, Tanrı'nın varlığını deneyimlemesini kolaylaştıran "merceği" kaybetmiştir. Teistik merceğin kaybolmasının yahut diğer bir ifadeyle *sensus divinitatis*in zayıflamasının nedeni, ilahi gizlilik literatüründe günah, şüphe ya da Tanrı'ya duyulan sevgi veya bağlılığın kaybı gösterilmektedir.[397] Rea'nin, bu bakış açısını insanları suçlayıcı bir yön ihtiva etmesinden dolayı göz ardı ettiğini söylemek mümkündür.

Günahın noetik etkisi sebebiyle Tanrı'nın varlığının deneyimlenememesi fikri, insanları suçlayıcı bir mahiyet içermektedir. Bu doğrultuda Rea, daha az "suçlayıcı" başka açıklamaların mümkün olduğunu belirtir. Buna örnek olarak şu durumu verir: Diğer insanların acılarıyla empatik bir şekilde ilgilenmek ve bu tür acıları gözlemlemek, sevgi dolu Tanrı'nın dünyadaki eylemlerini görmeyi ve buna bağlı olarak Tanrı'nın sevgisini ve varlığını deneyimlemeyi zorlaştırabilir. Rea, bu yaklaşımının ilahi gizlilik problemine karşı bir avantaj sağladığını söyler. Zira aniden kesilen dinî deneyimler ilahi gizlilik problemini daha acı verici bir hale getirir.[398]

Teistik inanca ve dolayısıyla Rea'nin tabiriyle teistik merceğe sahip olan insanların dünya hayatında yaşadıkları küçük anları ilahi karşılaşma olarak tanımlamaları oldukça makuldür. Nitekim ilahi gizlilik, 'sağlıklı' Tanrı-insan ilişkisine sahip olan insanlar açısından problem teşkil etmemektedir. Ancak Tanrı-insan ilişkisi noktasında kötülük

---

396 Rea, *The Hiddenness of God*, 135.

397 Günahın Tanrı'yı bilme yetisi üzerindeki etkilediği düşüncesi Agustinus'a kadar girmektedir. J. Patout Burns, "Augustine on the Origin and Progress of Evil", *The Journal of Religious Ethics* 16/1 (1988), 13–14; Günahın sensus divinitatisi etkisi sonucu masum inançsızlığın olamayacağı ve dolayısıyla kanıtsal ilahi gizlilik argümanının geçersiz olduğu iddia için bk. Azadegan, "*Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin*".

398 Rea, *The Hiddenness of God*, 136.

deneyimi yaşamış yahut Tanrı'yla ilişkisi çatışmalı olan kimselerin dinî deneyim yaşamalarının imkânı tartışılmaktadır. Bu çerçevede Rea'nin Tanrı'yla ilişkisi çatışmalı insanlara dair açıklamaları incelenecektir.

4.1.2. İnançlı Kimsenin Çatışmalı Deneyimi: Tanrı'ya Sitem Etmek

İlahi karşılaşmalar teorisinin bu kategorisi, esasında deneyimsel ilahi gizlilik problemine bir cevap verme amacı taşımaktadır. Bu çerçevede Rea, Tanrı inancına sahip ancak Tanrı'yla ilişkisi problemli olan insanların deneyimini temele almaktadır. O halde Tanrı-insan ilişkisinde çatışma yaşayan kimselerin özellikleri nelerdir? Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir: Yaşantılarındaki olumsuz deneyimler neticesinde Tanrı'ya öfke duyan yahut Tanrı'ya güveni sarsılan insanlar; insanın acı ve ızdırabı neticesinde Tanrı'nın sessizliğini yahut deneyimsel yokluğunu sorgulayarak inanç krizi yaşayan kimseler; bu inanç krizi neticesinde Tanrı'ya şikayetlerde bulunan ya da dünyaya müdahil olmayan kudretsiz ve deistik bir Tanrı tasavvuruna sahip olan insanlar.[399]

Rea, bu kimseler açısından Tanrı-insan ilişkisinin problemli yönünü şu şekilde açıklar: Bu kimseler için sorun, Tanrı'nın iyiliğinden tamamen yararlanamamaları ya da Tanrı tarafından affedilmek için bir yol bulamamaları değildir. Sorun, Tanrı'ya karşı bir anlamda meşru şikâyetleri varmış gibi görünmeleri ve dolayısıyla Tanrı'yla olumlu ve anlamlı bir ilişki kurma yollarının olmamasıdır.[400] Diğer bir ifadeyle yaşanan kötülük deneyimi, bu kategorideki insanların Tanrı'yla bir ilişki kurmalarına engel olmaktadır. Bu durum ilahi gizlilik/sessizlik olgusunu daha aşikâr kılmaktadır.

Rea, Tanrı'yla ilişkisinde çatışma yaşayan insanlar açısından ilahi gizlilik problemini analitik teolojik geleneğe uygun bir metodoloji izleyerek, yani bu çatışmalı ilişkiye Kutsal Kitap'tan örnek vererek çözümler. Bu amaçla Kutsal Kitap'ta Tanrı-insan ilişkisi çatışmalı olduğu ve Tanrı'ya yönelik şikayetlerin geçtiği pasajları inceleyerek, Tanrı'yla çatışmalı ilişkisi olan insanların Tanrı'yla bağ kurmasının yollarını göstermeye çalışır. Tanrı-insan ilişkilerinin yoğun bir şekilde çatıştığı iki kutsal metin tasvirini -Eyüp

---

399 Milazzo, *The Protest and the Silence*, 163–168.
400 Rea, *The Hiddenness of God*, 138.

Kitabı'nda[401] Tanrı'nın Eyüp'le olan ilişkisini ve Yeremya Kitabı'nda[402] anlatıldığı şekliyle Tanrı'nın İsrailoğullarıyla ilişkisini- inceleyerek üç sonuca varmaktadır: İlk olarak, Tanrı'nın Eyüp'le ilişkisinde gerçekleşen teofani,[403] Tanrı'nın Eyüp'ün şikayetlerini ciddiye aldığını ve Eyüp'e kendisiyle ilişkisinde sevgi dolu bir karşılık verdiğini göstermektir. İkinci olarak, Yeremya Kitabı'nda Tanrı'nın İsrailoğullarıyla olan ilişkisi, Tanrı'nın Eyüp'e olan sevgisi ve onun sitemleriyle ilgilendiğine dair işaretlerin daha geniş bir versiyonunu barındırmaktadır. Bu iki iddiadan hareketle Rea, Kutsal metinlerde Tanrı'nın kendini bu şekilde tasvir etmesinin, Tanrı'nın insanların sitemleriyle ilgilendiğine dair olumlu bir işaret olduğunu ileri sürmektedir. Son olarak Rea hem Eyüp'ün hem de eski İsraillilerin Tanrı'yla olumlu ve anlamlı bir ilişki kurmak için sitemde bulunmanın, Tanrı'ya inanan ve Tanrı'yla olumlu bir ilişki kurmak isteyen herkes için geçerli olabileceğini vurgulamaktadır.[404] Burada Rea, acı ve ızdırap neticesinde Tanrı'ya sitemkâr olmanın, esasında Tanrı'yla bir ilişki olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Eyüp Kitabı'nda ilahi gizlilik problemi açısından en önemli husus, Eyüp'ün yaşadığı kötülükler ve bunlar neticesinde Tanrı'nın kötülükler karşısında nasıl sessiz kalabildiğini ve acılara nasıl izin verebildiğini sorgulamasıdır. Bu durum deneyimsel

---

[401] Eski Ahit'in Eyüp Kitabı, büyük bir felaketle karşılaşan dindar bir adamın yaşadıklarını konu edinir. Eyüp, başlangıçta zengin, itibarlı ve Tanrı'dan korkan bir kişidir. Tanrı'nın huzuruna çıkan "Şeytan" figürü, Eyüp'ün bağlılığının çıkar ilişkisine dayandığını öne sürerek onun sınanmasını ister; Tanrı da bu sınamaya izin verir. Bunun sonucunda Eyüp, çocuklarını, mal varlığını ve sağlığını kaybeder. Üç arkadaşı bu acıları onun günahlarının cezası olarak yorumlarken, Eyüp masumiyetini savunur; fakat acıların nedenini sorgulamaktan da geri durmaz. Düşünce evreninde doğrudan Tanrı'yı suçlamak yerine, Tanrı'nın bu tür sınamalara izin verdiğini kabul eder. Tanrı, bir fırtına içinden Eyüp'e seslenerek yaratılışın sırlarına dair sorular yöneltir ve onun evrensel düzeni kavrayamayacağını ortaya koyar. Kitabın sonunda Tanrı, Eyüp'ü aklar; arkadaşlarını ise Eyüp'ün duası sayesinde affeder. Eyüp'ün kayıpları telafi edilir, ailesi yeniden kurulur ve uzun bir ömür süre. Bk. *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011), 535-571.

[402] Eski Ahit'in Yeremya Kitabı (Yeremya'nın Mersiyeleri), Yahuda Krallığı'nın yıkımını, bilhassa Yahudiler için çok kıymetli olan Süleyman Mabedi'nin yıkımını derin bir melankoli ve yas duygusuyla ele alır. Metin, Tanrı-insan ilişkisinin yanı sıra acı ve ızdırap ekseninde yoğun bir sorgulamaya sahne olur. Metin genelinde Yeremya peygamberin Tanrı ile olan diyalogları, yakarış ve sitemlerinin Tanrı tarafından işitildiği ve bu ilginin karşılık bulduğu anlatılır. Bk. Kutsal Kitap, 785-856.

[403] Tanrı'nın kendini görünür bir şekilde belirtmesi anlamına gelen yunanca terim. Tanrı'nın duyu organlarıyla algılanabilen nesnelerde kendini gösterdiği bir vahiydir. Bu çerçevede maddi nesneler içermesi bakımından mistik deneyimlerden farklılaşır. Tanrı'nın Musa'ya yanan bir çalıda görünmesi olayı bir teofani yani tecelli örneğidir. Emily Stetler, "Theophany", 2. Basım, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. David A. Leeming (Boston, MA: Springer US, 2014), 1796; Xavier Jacop, *Hıristiyan Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ohan Matbaacılık, t.s.), 539.

[404] Rea, *The Hiddenness of God*, 139.

ilahi gizlilik probleminin temelidir. Kötülük probleminin bir alt versiyonu olarak da ele alınabilecek olan deneyimsel ilahi gizlilik probleminde bu kötülüklerin nasıl anlamlandırılacağı önemli bir sorundur. Bu çerçevede literatürde farklı cevaplar vardır: Bunlardan en önemlisi mağdurun iyiliği prensibine dayanan teodisedir. Adams'ın teodisesine göre Eyüp'ün şahsında insanların yaşadığı korkunç kötülükler, kişinin hayatının tamamı dikkate alındığında iyiliğin içinde erimektedir. Diğer bir ifadeyle kişinin hayatındaki iyilikler, yaşadığı kötülükleri yenmektedir. Bu durum Tanrı'nın insanlara olan sevgisi olarak anlaşılmalıdır.[405] Bu görüşün aksine Bergman, Tanrı'nın korkunç kötülüklere izin vermesinin insanın iyiliği dışında başka nedenleri olabileceğini ancak insan aklının sınırlılığı dolayısıyla bunları bilemeyeceğini iddia eder.[406] Van Inwagen ise, insanların acı ve ızdırap deneyimlerinin onların iyiliğine yönelik olmadığını iddia etmektedir.[407] Bu noktada Bergman ile Inwagen arasındaki temel fark, kötülüğün amacı noktasındadır. Bergman kötülüğün insan idrakini aşan ilahi planın bir parçası olabileceği düşüncesini iddia ederken, Inwagen, kötülüklerin herhangi bir amaca hizmet etmediğini, tamamen raslantısal olduğunu savunmaktadır.

Rea ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak öncelikle insanın acısının onun iyiliği yönündeki temel teistik görüşün doğru olması durumunda bile acı çeken insanın haklı olabileceğini düşünmektedir. Şöyle ki, insanın Tanrı'nın nedenlerine dair bilgisizlik durumu ve insanların Tanrı'nın doğası hakkındaki fikirlerini doğrulamak için vahiyden bağımsız hiçbir araca sahip olmadıkları gerçeğini dikkate alındığında, acı çeken insan haklı olarak kafası karışık ve öfkelidir, ilahi adalet ve merhamet hakkında şüphe duyabilir.[408] Bu çerçevede Rea, deneyimsel ilahi gizlilik problemi açısından Eyüp Kitabı'ndan çıkarılacak en önemli sonucun, bir insanın yüce yaratıcıyı zalimlik ve adaletsizlikle suçlayabileceği, Tanrı'yı dinlemeye çağırabileceği, Tanrı'nın güç ve ihtişamla ortaya çıkabileceği ve tüm bunların sonunda insanın ayakta kalabileceği

---

405 Adams, "*Horrendous Evils and the Goodness of God*".

406 Michael Bergmann, "Skeptical Thesim and the Problem of Evil", *The Oxford handbook of philosophical theology*, ed. Thomas P. Flint – Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 377–380.

407 Peter van Inwagen, "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy", *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 180–182.

408 Rea, *The Hiddenness of God*, 149.

olduğunu iddia eder. Teofani neticesinde Rea'ye göre Eyüp'ün elde edebileceği en çarpıcı sonuç budur.[409]

İlahi gizlilik problemine bir yanıt olması açısından ilahi karşılaşmalar teorisinde Tanrı'nın sitemkâr davranışlara izin vermesinin en önemli teolojik sonucu, şikâyette bulunmanın, Tanrı-insan ilişkisinde kabul edilebilir olduğudur. Çünkü bu anlayışa göre Tanrı insanları sevmekte ve Tanrı'nın acılı insanların şikayetlerine izin vermesi, Tanrı-insan ilişkisi açısından faydalıdır. Örneğin ilahi sessizlik karşısında inancını korumak için mücadele eden acılı insanlar tüm öfkelerini, hayal kırıklıklarını, güvensizliklerini ve üzüntülerini filtresiz bir şekilde Tanrı'ya aktarma özgürlüğüne sahip olurlarsa, içinde bulundukları durumlarıyla daha iyi başa çıkabilirler.[410] Hıristiyan düşünce geleneğinde Tanrı'ya sitemde bulunmanın birtakım teolojik sonuçları olduğu vurgulanmıştır. Buna göre Tanrı'ya ağıtta bulunmamak, Tanrı-insan ilişkisini bozmaktadır. Bu durum ise Tanrı-insan ilişkisinin ebeveyn-çocuk ilişkisi üzerinden anlatılıp modern psikolojik yaklaşımla temellendirilmektedir: Çocuğun sağlıklı bir benlik geliştirmesi için duygu ve düşüncelerini ebeveynine açıkça dile getirmelidir. Aksi durum, yalancı benlik oluşumuna sebep olur. Bu durum Tanrı-insan ilişkisi için de geçerlidir.[411]

Ayrıca sitemde bulunmak, insan açısından hâlâ Tanrı'nın varlığına ve sevgisine olan bağlılığı göstermesi açısından da önemlidir. Çünkü Tanrı'ya şikâyette bulunmak, Tanrı'yla ilişkisi çatışmalı olan birinin, Tanrı'yla ilişkisini sürdürmesi için bir yoldur. İnsanın Tanrı'yla olan ilişkisi, dünyanın ve yaşamın anlamlandırılması noktasında önemlidir. Dolayısıyla Tanrı'yla ilişkiyi geri dönülmez bir şekilde koparmanın aksine bu ilişkiyi çatışmalı bile olsa sürdürmenin değerli olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Rea'nin temel iddiası, yaşanılan kötü deneyimler neticesinde Tanrı'ya şikâyette bulunmak, aslında ilişkiyi devam ettirmenin bir yoludur. Netice olarak Tanrı'yla ilişkisinde çatışma yaşayan ya da Tanrı'ya yönelik şikayetlerini dile getiren insanların, Tanrı'yla ilişkilerinin devam ettirmeleri hususunda bu durumun olumlu katkısı vardır.[412]

---

409 Rea, *The Hiddenness of God*, 148.
410 Rea, *The Hiddenness of God*, 153.
411 Walter Brueggemann, "The Costly Loss of Lament", *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (1986), 61.
412 Rea, *The Hiddenness of God*, 154.

Rea, iddiasında bir adım daha öteye giderek, şikayetlerin Tanrı'ya iletilmesinin, Tanrı tarafından makul ve kabul edilebilir olduğunu ve bu doğrultuda Tanrı'nın, insanların Tanrı'yla bu şekilde iletişim kurmasını tercih ettiğini de iddia eder. Ancak bu durum, Tanrı'nın bu sözlerin önermesel içeriğini onayladığı anlamına gelmez. O halde, Tanrı'nın sitemi geçerli saydığını söylemek ne anlama gelir? Rea'ye göre bu durum özünde Tanrı'nın merhametinin bir sonucudur. Buna göre Tanrı; insanın bilişsel sınırlıklarından dolayı iyi ve kötü hakkında bilebileceği nedensel bağlantılar, sevginin ve erdemin doğası hakkında anlayabildiklerini dikkate alarak sitem etmenin ve Tanrı'yı açıkça suçlamanın, insanlar için makul tepkiler olduğunu kabul etmektedir.[413]

Sonuç olarak, ilahi karşılaşmalar teorisi, deneyimsel ilahi gizlilik noktasında Tanrı'ya sitem etmenin Tanrı'yla bir iletişim şekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu iddia, insanın Tanrı'yla iletişim kurma yolunu göstermektedir. Deneyimsel ilahi gizlilik argümanında sorun, Tanrı'nın insanlarla bir iletişim kurmadığı yahut varlığını ve sevgisini hissettirmediğidir. Bu çerçevede ilahi karşılaşmalar teorisindeki bu yaklaşımın problemin çözümüne yönelik bir katkı sağladığını söylemek yanlış olmaz. İlahi karşılaşmalar teorisinin temel iddiası, her insanın yalnızca deneyerek Tanrı'nın varlığını ve sevgisini hissedebileceğidir. Bu anlamda Tanrı'ya şikâyette bulunmak, ilahi karşılaşma deneyimi yaşamak için denemenin bir yoludur.

İlahi karşılaşmalar teorisinin temel iddiası olan deneyerek ilahi karşılaşma deneyimi yaşanabileceği fikrinin karşılaştığı en büyük engel, dinî travma (*religious trauma*) yaşamış insanların nasıl dinî deneyim yaşayabileceği sorunudur. Dinî travmadan kurtulan kişinin sadece denemekle Tanrı ile ilişkiye katılamayacağı düşünülebilir. Böyle kimseler için Tanrı'yla ilişki kurmak, Tanrı'ya şikâyette bulunarak bile mümkün olmayabilir.[414] Bu doğrulta dinî travma yaşamış kişilerin Tanrı'yla ilişki kuramamaları gerçeği, ilahi karşılaşmalar teorisinin en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Çünkü söz konusu teorinin merkezinde yalnızca deneyerek Tanrı'yla ilişki kurulabileceği düşüncesi yer almaktadır. Ancak dinî travma geçmişi olan kişiler, travmatize olmalarından dolayı Tanrı'yla ilişki kurmak için adım atamamaktadır.

---

413 Rea, *The Hiddenness of God*, 155–157.
414 Rea, *The Hiddenness of God*, 158.

Rea'nin dinî travma yaşamış kişilerin Tanrı'nın varlığını ve sevgisini nasıl deneyimleyeceğine dair görüşlerine geçmeden önce dinî travmanın mahiyetini açıklamak yerinde olacaktır. Bu çerçevede dinî travmanın ne olduğu, Tanrı-insan ilişkisinde dinî travmanın etkilerinin neler olduğu hususları üzerinde durulacaktır.

Din psikolojisinde dinî travma, öznenin ilahi varlık, dini cemaat, dini öğreti veya semboller aracılığıyla algıladığı travmatik deneyimdir. Bu çerçevede dini travma, fiziksel ve cinsel şiddetle birlikte din değiştirmeye zorlama gibi teolojik şiddeti de içermektedir. Bu durum, kişinin özdeğer kaybına yol açmakta ve dini cemaatten dışlanmasıyla sonuçlanmaktadır.[415] Dinî travmanın epistemik boyutunda ise, dinî inancın epistemik acı içerdiği inancı vardır. Diğer bir deyişle, dinî retorik, inançlı kimselerin kimlik inşa sürecine zarar vermektedir.[416] Dinî travmanın Tanrı-insan ilişkisine etkisi ise, travmatize olan kişinin Tanrı'ya karşı aşırı korku yahut güvensizlik duymasına neden olmasıdır. Bu bağlamda dinî travma geçmişi olan bir kimse, Rea'nin iddia ettiği gibi yalnızca deneyerek Tanrı ile bir ilişki kuramaz.

İlahi karşılaşmalar teorisine yöneltilen bu itiraz için Rea şu cevabı vermektedir: Dinî travma yaşamış kişilerde Tanrı ile ilişki kurmasını engelleyen olumsuz duygular her zaman aynı yoğunluk düzeyinde değildir. Söz konusu duyguların görece daha az yoğun olduğu zamanlarda deneyerek Tanrı ile ilişki kurulması mümkündür. Bu ilişki ise Tanrı'ya şikâyette bulunmakla gerçekleşir. Ancak bu noktada Rea, dinî travma itirazının güçlü olduğunu kabul ederek, öne sürdüğü çözümün her zaman geçerli olmayacağını kabul etmektedir. Bununla birlikte Tanrı tasavvuruna sahip olmayan insanların Tanrı'nın sevgisini deneyimleyebileceği yolun, Tanrı ile çatışmalı ilişkisi olan kimseler için de geçerli olduğunu belirtir.[417]

---

[415] Todd DuBose, "Trauma", 2. Basım, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. David A. Leeming (Boston, MA: Springer US, 2014), 1826.

[416] Mari E. Ramler, "When God Hurts: The Rhetoric of Religious Trauma as Epistemic Pain", *Rhetoric Society Quarterly* 53/2 (2023), 203.

[417] Rea, *The Hiddenness of God*, 159.

4.1.3. Tanrı'sız Tanrı Arayışı: Tanrı Tasavvuruna Sahip Olmayanlar

Gizlilik probleminin temelinde birçok insanın Tanrı'yı arayıp bulamaması, Tanrı'yla ilişki kurmak isteyip kuramaması olgusu vardır. Schellenberg'in masum inançsızlık ve dirençsiz inançsızlık olarak adlandırdığı bu olguyla birlikte dünya üzerinde birçok insanın, Tanrı tasavvuruna sahip olmadığı da bir gerçektir. Ayrıca ilahi vahyin dünya üzerinde yalnızca belirli yerlere geldiği iddiası, ilahi gizlilik problemini daha da zorlaştırmaktadır. Hem masum inançsızların hem de ilahi gizlilik probleminin lütuf boyutuna referansla Tanrı tasavvuruna sahip olmayan kimselerin ilahi karşılaşmalar yoluyla Tanrı'nın varlığını ve sevgisini nasıl deneyimleyeceği önemli bir sorudur.

İlahi karşılaşmalar teorisinde Rea, ilahi vahye muhatap olan ve dolayısıyla Tanrı inancı olan kimselerin dini deneyimini açıklar. Teorinin bu kısmı özellikle deneyimsel ilahi gizlilik probleminin çözümüne yöneliktir. Ancak, masum inançsızların yanında dünya üzerinde tanrı kavramına sahip olmayan birçok insanın varlığı, Schellenberg'in de ifade ettiği üzere ilahi gizlilik problemini daha zorlaştırmaktadır. Bu duruma Rea "tikellik skandalı" (*the scandal of particularity*) adını vermektedir. Tikellik skandalı, "….Tanrı'yla ilişki kurmak ve O'na ibadet etmek için uygun araçlara erişimin insanlığa evrensel olarak dağıtılmadığı, aksine herhangi bir zamanda yalnızca belirli insanlara verildiği şeklindeki görünüşte sorunlu gerçek" olarak tanımlanmaktadır.[418] Diğer bir ifadeyle tikellik skandalı, özellikle kurtuluşa ermeyi sağlayan vahyi bilgilerin dünyanın sadece belirli bölgesine gelmesi ve dolayısıyla iletim araçlarının yaygın olmadığı eski zamanlarda dünyanın farklı yerlerinde yaşayan insanların bu bilgiden mahrum oldukları durumudur. Her ne kadar tikellik skandalı, mükemmel seven bir Tanrı'nın olmadığı sonucuna ulaştırmasa da ilahi sevgiye ilişkin olumsuz analojileri güçlendirmektedir.

Tikellik skandalının yol açtığı problemi önleme adına ilahi karşılaşmalar teorisinin temelinde her insanın deneyerek Tanrı'yla ilişki kurabileceği ve dinî deneyim yaşayabileceği fikri yer almaktadır. Bunun temellendirilmesi için öncelikle Tanrı'yla ilişki kurmak için gerekli şartların belirlenmesi gerekmektedir. İlahi karşılaşmalar

---

[418] Rea, *The Hiddenness of God*, 161.

teorisine göre Tanrı tasavvuruna sahip olmayan insanlar bile bu şartları yerine getirerek Tanrı'yla ilişki kurabilir.

Tanrı'yla ilişki kurmak için gerekli şartlardan ilki, Tanrı'yı aramaktır. Rea Tanrı'yı aramanın iki temel özelliği olduğunu belirtir: Birincisi aramanın kasıtlı bir eylem oluşudur. Diğer bir deyişle, aramak, bir failin maksada matuf eylemi yani kişinin nesneyi bulma amacına yönelik olarak kasıtlı olarak hareket etmesi meselesidir. Fakat failin, eylemlerinin bir şeyi bulma amacına yönelik olduğuna dair doğrulanabilir bir inancının olması gerekmez. Bir şeyin nerede bulunacağına dair tamamen mantıksız inançlara sahip olan biri, sadece bu inançlar doğrultusunda kasıtlı olarak hareket ettiği için yine de onu arıyor sayılabilir. Buna göre kişi, Tanrı hakkında mantıksız betimlere yahut farklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olsa bile Tanrı'yı arayamaya niyet edebilir neticede Tanrı'yı arayabilir. İkincisi ise bir şeyi arama eyleminin kavramsallaştırma içermesidir. Başka bir ifadeyle bir şeyi aramak ona dair bir tasavvura sahip olmayı gerektirir. Burada Rea, Tanrı tasavvuruna sahip olmayanların Tanrı ile ilişki kurabilmelerini temellendirmek için bir istisna belirtir. Buna göre failin sahip olduğu kavramın, gönderimde bulunduğu nesneyi tam olarak ifade etmesi gerekmez. Aksine gönderimde bulunduğu nesnenin var olduğunu ima eden bir özellik ya da özellikler kümesi olan bir tasavvur kasıtlı arama eylemi için yeterlidir. Belki de bu yüzden Tanrı kavramından yoksun olan ya da ciddi duygusal veya fiziksel sonuçlar doğurmadan bu kavramı düşünemeyen insanlar Tanrı'yı aramaktan uzak görünmektedir.[419]

İlahi gizliliğe ilişkin argümanlarda, Tanrı tasavvuruna sahip olamayanların, -Schellenberg'in kategorizasyonunda izole inançsızlar- Tanrı'yla kişisel bir ilişki/iletişim kuramayacağı sonucuna varılmaktadır. Bu sonucu geçersiz kılma adına Rea, Tanrı'yı aramak için Tanrı tasavvurunun gerekliliği iddiasını yanıltıcı bulur. Bunun nedeni ise tek bir Tanrı tasavvurunun olmayışıdır. Schellenberg'in "Tanrı kavramı" dediği şey aslında Tanrı'yı arayabileceğimiz pek çok kavramdan sadece bir tanesidir. Ancak literatürde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel iyilik gibi niteliklere mündemiç olan Tanrı kavramının klasik teistik Tanrı tasavvuruna atıfta bulunmak için kullanılması yaygındır. Ayrıca Tanrı hakkında sadece 'Tanrı' kavramı varmış gibi

[419] Rea, *The Hiddenness of God*, 165–166.

konuşulması da oldukça yaygındır.[420] Bu nedenle bir şeyi arama eyleminin kavramsallaştırma içermemesi, özünde Tanrı kavramına sahip olamayan insanların da ilahi karşılaşma yaşamasına olanak sağlaması noktasında önemlidir. Böylece bu ilkenin dinî deneyimin kapsamını genişlettiği görülmektedir.

Tanrı-insan ilişkisini mümkün kılma adına Rea, Tanrı'ya gönderimde bulunan sadece bir kavram olmadığını, başka kavramların da Tanrı'yı ifade edebileceğini söylemektedir. Bu çerçevede Rea, Tanrı tasavvurunu şöyle tanımlamaktadır: Bir kavramın Tanrı tasavvuru olabilmesi için göndergesinin Tanrı olması ya da yalnızca Tanrı'nın nitelikleriyle uyumlu bir betimleme olması gereklidir. Buna göre Rea için "Tanrı" teriminden farklı olarak, evrenin yaratıcısı, en yüce varlık, dün geceki deneyimimin nedeni, ruhumun mükemmel sevgilisi gibi betimlemeler de Tanrı için kullanılabilir.[421] Bu noktada Rea'nin analitik teolojik geleneğe bağlı olarak Tanrı terimini özel ad olarak kabul ettiğini vurgulamak gerekir. Dolayısıyla Tanrı tasavvuru olarak ele alınabilecek kavramlar, dil felsefesi terminolojisiyle Tanrı'nın niteliklerini ifade eden farklı betimlemeler olabilir. Bu bakış açısı, vahye muhatap olmamış ve dolayısıyla dinlerin Tanrı'sının özel adlarını bilmeyen kimselerin de Tanrı'ya ait betimlemeler aracılığıyla Tanrı arayışını mümkün kılmaktadır.

O halde Tanrı'yı aramaya çalışmak ne anlama gelir? Rea'nin arayışın doğası hakkında söyledikleri göz önüne alındığında, Tanrı'yı aramaya çalışmak, kişinin doğru ya da yanlış, nihai olarak Tanrı'yı bulma hedefine yönelik olduğuna inandığı eylemleri gerçekleştirmeye çalışmaktır.[422] Rea Tanrı'yı aramanın mahiyetini açıklarken Terence Cuneo'nun bir tutum olarak "Tanrı deneyimine açık olma"[423] (*receptivity*) kavramına

---

[420] Rea, *The Hiddenness of God*, 166.
[421] Rea, *The Hiddenness of God*, 166.
[422] Rea, *The Hiddenness of God*, 167.
[423] Cuneo Tanrı deneyimine açıklık kavramını, dinin ulaşılmazlığı sorunun çözümü olarak ortaya atmaktadır. Dinin ulaşılmazlığı sorunu Cuneo'ya göre dini geleneklere içkin olan ve dini sorgulayan bir kimsenin toplumsal açıdan değerli ve çekici bulduğu normların dış epistemik normlar -insanın vicdanlı olmasını sağlayan ancak temel dini iddialara yönelik derin teorik meydan okumalar ve kanıtlar içeren normlar- sayesinde o kimse için erişilebilir olmamasında yatmaktadır. Bu sorunun çözümü olarak önerdiği Tanrı deneyimine açıklığı tanımlamadan önce onun düşüncesini daha iyi anlamak ve Rea'nın kavramsallaştırmasıyla farklılıklarını ortaya koyabilmek adına alıcılığın (*receptivity*) mahiyetinden bahsetmek yerinde olacaktır. Cuneo'ya göre alıcılık; bilişsel, duygusal ve iradi olmak üzere üç temel öğeden oluşur. Bilişsel ögede fail deneyimin kendisi için yaşayan bir olasılık olduğunu bilir. Duygusal ögede fail, deneyimin öznesi olmayı bazı açılardan çekici, faydalı ve

başvurur. Alıcılığı yahut açık olmayı bir tutum olarak gören Cuneo'dan farklı olarak Rea kavramı arzu, ilgi, cazibe gibi tutumları da içeren bir eğilim olarak anlamaktadır. Kişi arzuladığı şeye karşı alıcıdır; ancak kişi aslında arzulamadığı ama arzulamak istediği ya da arzu seviyesine tam olarak yükselmeyen şekilde çekici bulduğu nesnelere veya deneyimlere karşı da alıcı olabilir. Buna göre Rea, Tanrı'yı aramak söz konusu olduğunda kişinin Tanrı'yı bulmaya kayıtsız kalmadığı, onu hoş karşılamaya eğilimli olduğu ve bilinçli olarak direnmediği sürece Tanrı'yı aramaya açık olduğunu iddia eder.[424]

Bu noktada ilahi gizlilik problemiyle ilahi karşılaşmalar teorisinde Tanrı-insan ilişkisi noktasında farklı perspektiflerin benimsendiğini söyleyebiliriz. Schellenberg, insanların Tanrı'yla ilişki kurmak istemeleri varsayımını temele alarak Tanrı'nın bu ilişkiye açıklığını sorgularken, Rea Tanrı'nın dünyaya tecelli ettiği varsayımını temele alarak insanların bu durumu algılamaya açıklığını temellendirmektedir. Nihai olarak ilahi gizlilik problemin insan merkezli acıyı temele aldığını ilahi karşılaşmalar teorisinin Tanrı merkezli bir perspektif benimsediğini söylemek yanlış olmaz.

Nihai olarak ilahi karşılaşmalar teorisi hakkında şunları söyleyebiliriz: Söz konusu teori, ilahi gizlilik argümanlarında varsayıldığının aksine Tanrı deneyiminin daha yaygın ve kolay ulaşılabilir olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Rea'nin yaklaşımı, Tanrı'yla ilişki kurmanın doğasına dair esnek ve kapsayıcı bir anlayış getirmektedir. Ayrıca Tanrı tasavvuruna sahip olmayan ya da ilahi vahyin ulaşmadığı kimselerin de yalnızca Tanrı için geçerli olan bir kavram aramakla Tanrı'yla ilişki kurabilmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Nitekim bu husus, ilahi gizlilik argümanını

---

olumlu bulur. İradi ögede ise fail, deneyimin öznesi olmaya direnmemelidir. Netice olarak alıcılık failin bilişsel ve duygusal koşulları yerine getirmesi koşuluyla iradi bir durumdur. O halde Tanrı deneyimine açıklık nedir? Cuneo'ya göre Tanrı deneyimine açıklık "bir failin Tanrı deneyimini yaşayan bir olasılık olarak görmesi ve böyle bir deneyimin öznesi olmaya olumlu bakması koşuluyla böyle bir deneyimin öznesi olmaya direnmemeye kararlı olmasıdır." Burada Cuneo'nun tanrı deneyimini sadece mistik deneyimle sınırlandırmadığını daha geniş bir yelpazede ele aldığını söylemek gerekmektedir. Tanrı deneyimini ele alışları açısından Rea ve Cuneo'nun benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Cuneo'ya göre Tanrı deneyimine açıklık Tanrı'nın varlığına inanmayı gerekli kılmaz. Aynı şekilde Tanrı'nın var olduğu inancı da Tanrı deneyimine açıklığı zorunlu kılmaz. Dolayısıyla Tanrı deneyimine açıklık agnostisizm çeşitleriyle uyumludur. Bk. Terence Cuneo, "The Inaccessibility of Religion Problem", *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 4/20201214 (2017), 678–680.

424 Rea, *The Hiddenness of God*, 167.

zayıflatmaktadır. Bu hususları ilahi karşılaşmalar teorisinin pozitif yönleri olarak değerlendirmek mümkündür.

Ancak teori, tanrı arayışı içerisinde olan ve dolayısıyla masum inançsız yahut dirençsiz inançsızları kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle böyle kimselerin dinî deneyim yaşayabilmelerini ve bu yolla Tanrı'nın sevgisini deneyimlemelerine odaklanmıştır. Oysaki arayış içerisinde olmayan inançsızlar da mevcuttur. Bu noktada dirençsiz inançsızlar, Tanrı'yı arama noktasında iki kategoriye ayrılabilir:

> "Arayış içindeki dirençsiz inançsızlar: Bir kimse 'Tanrı vardır' önermesine ilişkin dirençsiz inançsızlık durumunda ve aktif olarak Tanrı'yı arıyorsa, arayış içerisindeki dirençsiz inançsızdır.
>
> Arayış içerisinde olmayan dirençsiz inançsızlar: Bir kimse 'Tanrı vardır' önermesine ilişkin dirençsiz inançsızlık durumunda ve aktif olarak Tanrı'yı aramıyorsa arayış içerisinde olamayan dirençsiz inançsızdır."[425]

Bu çerçevede ilahi karşılaşmalar teorisinin arayış içerisinde olmayan dirençsiz inançsızları kapsamadığı ve dolayısıyla bu durumun teorinin olumsuz yönü olduğu belirtilmektedir.[426] Ancak ilahi karşılaşmalar teorisinin ilahi gizlilik argümanlarının çözümü için ortaya konduğu dikkate alınırsa arayış içinde olmayan inançsızların Schelleneberg'in kategorizasyonunda yer almamasından dolayı bu durumun bir eksiklik olarak nitelenemeyeceği söylenebilir.

4.2. İlahi Karşılaşmalar Teorisinin Dayandığı Felsefi Temeller

İlahi karşılaşmalar teorisinin temel iddialarını desteklemek amacıyla Rea, algı felsefesi ve zihin felsefesindeki bazı kuramlara başvurmuştur. Algı felsefesiyle ilgili olarak

---

[425] Harvey Cawdron, "Getting to Know a God You Don't Believe in: Panentheism, Externalism, and Divine Hiddenness", *Zygon: Journal of Religion and Science* 56/2 (2021), 356.

[426] Cawdron, "*Getting to Know a God You Don't Believe in: Panentheism, Externalism, and Divine Hiddenness*", 356.Crawdron, ilahi gizlilik problemini ortadan kaldırma adına ilahi karşılaşmalar teorisinin bir adım daha ilerisine giderek arayış içinde olmayan dirençsiz inançsızların durumunu panentesit bir Tanrı-dünya tasavvuruyla çözmeye çalışır. Bu anlayışa göre Tanrı dünyaya içkindir; aynı zamanda dünyadan taşarak onun dışındadır. Panenteist Tanrı anlayışında tanrı aynı zamanda dış dünya Tanrı olduğu için, özne farkında olsun ya da olmasın, Tanrı'yla iletişim içindedir. Dolayısıyla arayış içinde olmayan inançsızlar da Tanrı'yla bir bağ kurabilmektedir. Bu durumun neticesi olarak Crawdron, kanıtsal ilahi gizlilik argümanın temel önermesinin geçersiz olduğunu iddia eder (s.360). Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki ilahi gizlilik probleminin temelinde İbrahimî dinlerin teistik tanrı anlayışı bulunmaktadır. Crawdron'un bu iddiası, teistik Tanrı tasavvurunun sınırlarının dışına çıkması sebebiyle kanıtsal ilahi gizlilik argümanı için geçerli bir cevap olmamaktadır.

"olarak deneyimleme" (*experience as*) ve "bilişin nüfuz edebilirliği" (*cognitive penetrability*) kuramlarına dayanmakta, zihin felsefesinde ise "diğer zihinler problemi" (*problem of other minds*) ile analoji kurarak Tanrı'nın varlığının deneyimini açıklamaya çalışmaktadır. Olarak deneyimleme ve bilişin nüfuz edebilirliği kuramları, ilahi karşılaşma deneyimlerindeki teistik merceği izah etme noktasında önemlidir. Diğer zihinler problemi ise maddi dünyada gayrı maddi varlığın algılanabilirliği açısından önemlidir.

İlahi karşılaşmalar, uyarı tamamen doğal olan bilişsel olarak etkilenmiş deneyimler olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımın en önemli unsuru, algıya sebep olan unsurun tamamen doğal olmasıdır. İlahi karşılamalar teorisi açısından bu uyarıcının içsel ya da dışşal olması, teorinin sonuçları açısından bir değişiklik meydana getirmemektedir. Rea'nin teorisini "olarak deneyimleme" düşüncesine dayandırmasının sebebi, ilahi karşılaşmalarda doğal fenomenin Tanrı'nın sesi olarak yorumlanması düşüncesine karşı çıkmasıdır. Yorumlayıcı dinî deneyimin temel özelliği, deneyimin bizatihi kendisinden dolayı değil, öznenin deneyimi dini bir perspektifle yorumlamasıdır.[427] Zira deneyimin öznenin yorumuyla dinî deneyim olarak görülmesi, bu deneyimin objektifliğini problematik hale getirmektedir. Bu doğrultuda Rea, çağdaş duyusal deneyim araştırmalarına odaklanmaktadır. Çağdaş araştırmalar, insanların duyusal deneyimleri anlamasının bilinçli yorumlama veya çıkarıma bağlı olduğuna dair herhangi bir şey söylemez. Bununla birlikte deneyimin kendisinin ya da öznenin bu deneyime ilişkin dolaysız, yorum içermeyen anlayışının, bilişsel durumlarından etkilendiğine dair kanıtlar olduğunu iddia etmektedir.[428]

Rea, deneyimin bilişsel durumdan etkilendiğini söylerken ilahi karşılaşma olarak dinî deneyimin, farklı inançları arzuları, korkuları veya diğer bilişsel durumları olan gözlemcilerin aynı doğal uyarıcıların varlığında farklı deneyimler aktardığı sıradan deneyimler olduğunu iddia etmektedir. Burada Rea'ye göre dikkat edilmesi gereken husus, aynı uyaranları farklı şekillerde algılama durumunda yorumlamanın olmadığıdır.

---

[427] Caroline F. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford: Clarendon, 1989), 33.
[428] Rea, *The Hiddenness of God*, 101.

Burada sadece "olarak deneyimleme" durumu vardır.[429] *Olarak deneyimleme*, 'olarak görme' (*seeing as*) düşüncesine dayanmaktadır. *Olarak görme* yaklaşımının temel savı, görme eyleminin objektif bir fiziksel süreç olmadığı, aksine öznenin önceden sahip olduğu bilgi ve kavramlarla şekillendiğidir. Dolayısıyla yalnızca görme eylemi, basit bir algıdan ibaretken, *olarak görme* algı ve yorumun içe içe geçtiği, aynı nesnenin farklı şekillerde algılanabileceğini ifade eder. Bu durumu açıklayan en iyi örnek, bilim insanının mikroskopla inceleme yaptığı sırada farklı canlılar görürken, herhangi bir kimsenin mikroskopta sadece şekiller görmesidir.[430] Bilim felsefesinde ileri sürülen bu yaklaşım, esasında Wittgenstien'ın *olarak görme* düşüncesine dayanmaktadır.[431] Bu yaklaşım din felsefesinde özellikle de dinî deneyimin doğası açıklanırken de başvurulan bir fikir olmuştur. Nitekim John Hick, dini inancı yalnızca teorik bir kabul olarak değil, bir tür deneyimleme biçimi olarak görmektedir. Hick 'olarak deneyimleme' durumunun dini deneyim de dahil olmak üzere tüm algı çeşitleri için geçerli olduğunu iddia etmektedir. Buna göre tüm algılar, özünde bir tanıma (*recognition*) içerdiği için, algı kavramsal çerçeve içinde gerçekleşir. Dinî deneyimin diğer algı türlerinden farklı olmadığı dikkate alındığında söz konusu deneyimin "olarak deneyimleme" durumu olduğu ifade edilebilir.[432] Bu çerçevede ilahi karşılaşma deneyimlerini açıklarken Rea'nin Wittgenstiencı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Bu noktada *olarak deneyimlemenin* ilahi karşılaşmalar teorisinde hangi durumlarda kullanıldığı önem kazanmaktadır. Bir deneyimin uyaranı ile –örneğin havadaki titreşimler, ekrandaki lekeler gibi- deneyimin kendisinin yahut deneyime yanıt olarak kendiliğinden ortaya çıkan belirli inançların fenomenal karakteri ve temsili içeriği arasındaki ayrıma dikkat çekmek için *olarak deneyimleme* kullanılmaktadır. Örnek verecek olursak x doğal uyaranını y olarak algıladığını söyleyen bir kimsenin x'i y olarak algılamasındaki etken, kişinin dikkatini sadece x'in belirli özelliklerine yöneltmesi değil, aynı zamanda doğal uyarının bilişsel olarak işlenmesidir. Kişilerin

---

[429] Rea, *The Hiddenness of God*, 102.

[430] Norwood R. hanson, "Seeing and Seeing as", *Philosophy of Science: Contemporary readings*, ed. Yuri Balashov – Alexander Rosenberg (London: Routledge, 2002), 322–339.

[431] Wittgenstein'ın seeing as görüşünün dinî deneyime uygulanması hakkındaki görüşler için bk. William L. Reese, "Religious 'Seeing-As'", *Religious Studies* 14/1 (1978), 73–87; Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), 246–250.

[432] Hick, *Philosophy of Religion*, 65; John Hick, "Religious Faith as Experiencing-As", *Royal Institute of Philosophy Lectures* 2 (1968), 23–26.

aynı dışsal uyarana karşı farklı deneyimleri olması ve bu deneyimleri sanki kendiliğinden öyleymiş gibi algılamaları durumunu düşünelim. Rea'ye göre burada bilişsel farklılıklar -yani çeşitli arka plan inançları, duygular ve şüphe, korku, inanç, açıklık, merak, umut, arzu ve benzeri diğer tutum ve eğilimler- aynı uyaranı farklı şekillerde deneyimlenmesini açıklamaktadır.[433]

Rea, ilahi karşılaştırmalar teorisinde teistik merceği temellendirmek için *olarak deneyimleme* düşüncesinin yanında *bilişin deneyime nüfuz edebilirliği* yaklaşımına da değinmektedir. Bilişin sadece kişinin algısal deneyimlerini nasıl anladığını şekillendirmekle kalmayıp, dahası bazen deneyimin kendisini de şekillendirip şekillendirmediği önemli bir sorudur. O halde deneyimin bilişsel olarak nüfuz edilebilir olması ne anlama gelir? Deneyimin bilişsel nüfuz edilebilirliği, inançlar, arzular veya diğer bilişsel durumlar tarafından deneyiminizin değiştirilebilmesidir.[434] Bilişsel nüfuz edebilirliği tatmin edici şekilde tanımlamak mümkün olmasa da literatürde şu tanımlara yer verilmiştir: "Belirli koşullar sabitken -yani algılanan şey, algılama koşulları, duyu organının durumu (ve belki de öznenin dikkat odağı)- iki öznenin veya farklı zamanlarda bir öznenin bilişsel durumlarının farklı içeriklerinden dolayı farklı muhtevaya sahip algısal deneyimlere sahip olmasıdır."[435] Rea'ye göre şayet algıya bilişsel olarak nüfuz edilebilirse, aynı uyaranı farklı şekillerde işleyen gözlemciler, sadece farklı deneyimler yaşadıklarını bildirmekle kalmayıp farklı algısal deneyimlere de sahip olabilirler.[436]

Algının aslında bilişsel olarak nüfuz edilebilir olup olmadığı bir tartışma konusudur. Şayet algıya bilişsel olarak nüfuz edilebilirse, algı benzeri ilahi karşılaşmalar da bilişsel nüfuz açısından anlaşılabilir. Fakat Rea, algı benzeri ilahi karşılaşmalarla ilgili olarak, bu tür deneyimlerin tamamen doğal uyaranlar içerdikleri ve bilişin öznenin kendisini ilahi bir deneyim yaşıyor olarak görüp görmediği konusunda bir fark oluşturduğu iddiasını öne sürmektedir. Rea'nin bu iddiaları deneyimde bilişin nüfuz edebilirliğine

---

433 Rea, *The Hiddenness of God*, 102–103.

434 Nicholas Silins, "Cognitive Penetration and the Epistemology of Perception", *Philosophy Compass* 11/1 (2016), 26.

435 Fiona MacPherson, "Cognitive Penetration and Nonconceptual Content", *The Cognitive Penetrability of Perception: New Philosophical Perspectives*, ed. John Zeimbekis – Athanassios Raftopoulos (Oxford: Oxford University Press, 2015), 339–340.

436 Rea, *The Hiddenness of God*, 103.

bağlı değildir. Bunun iki sebebi vardır: İlki, Rea'nin iddia ettiği şekliyle tüm ilahi karşılaşmaların algısal olup olmadıkları açık değildir. Dolayısıyla ilahi karşılaşmalar olarak ele alınan deneyimlerinin tamamen algısal olduklarını söylemek mümkün değildir. İkincisi, algının bilişsel olarak nüfuz edilebilirliğini desteklemek için gösterilen çeşitli "deneyimleme" fenomenlerinin alternatif yorumlarını engellemez. Rea, ilahi karşılaşmalar teorisinde "bilişsel nüfuz edebilirlik" teriminden ziyade gerektiği yerlerde "bilişsel olarak etkilenmiş deneyimlerden" bahsedeceğini söyler. Rea'nin buradaki kavram tercihinin altında yatan sebebin objektiflik kaygısı olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu kavram tercihinin sebebi, bilişin deneyimin içeriğini veya yalnızca deneyime verilen tepkileri etkileyip etkilemediği sorusunda tarafsız kalmasıdır.[437]

İlahi karşılaşmalar teorisinin temel iddiası Tanrı'nın varlığının ve sevgisinin deneyimlenebilir olduğudur. Rea ilahi karşılaşmalar teorisini temellendirirken temel iddiası olan maddi dünyada Tanrı'nın varlığını deneyimleme ile zihin felsefesinde önemli bir tartışma olan diğer zihinler problemi arasında bir analoji kurmaktadır.[438] Bu analoji neticesinde Rea, diğer zihinler probleminin çözümünün maddi dünyada Tanrı'nın varlığını deneyimleme problemini de çözeceğini iddia eder. Diğer zihinler problemi üzerine düşünüldüğünde, maddi dünyada diğer insan zihinlerinin varlığını algılamak, uyarıcıları doğal ve fiziksel fenomenler olan bilişsel olarak etkilenmiş deneyimler yoluyladır. O halde diğer zihinlerin varlığı, bu zihinlerin maddi ya da gayri maddi olmalarından bağımsız olarak bu şekilde algılanmaktadır. Bu durumun doğal bir neticesi de insanın maddi olmayan ilahi bir kişinin varlığını deneyimlemesi, aynı şekilde, uyarıcısı doğal bir fiziksel fenomen olan bilişsel olarak etkilenmiş bir algılamasıyla gerçekleşir. Başka bir deyişle, diğer zihinler sorunu üzerine düşünmek, Tanrı'nın varlığını, yaratılmış kişilerin varlığını deneyimlediğimiz gibi deneyimleyeceğimiz sonucuna işaret etmektedir.[439]

Rea, diğer zihinler sorunu ve diğer kişilerin varlığını idrak etme biçimimiz üzerine düşünmenin ilahi karşılaşmalar teorisini desteklediğini iddia etmektedir. Tıpkı diğer

---

[437] Rea, *The Hiddenness of God*, 105.
[438] Zihin Felsefesinde diğer zihinler problemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Anita Avramides, "Other Minds"*, the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)* (Erişim 15 Nisan 2025).
[439] Rea, *The Hiddenness of God*, 132.

insan zihinlerinin deneyimlerinin tamamen doğal uyarıcıların bilişsel olarak etkilenmiş deneyimleri olması gibi, Tanrı'nın varlığının deneyimi de tamamen doğal uyarıcıların bilişsel olarak etkilenmiş deneyimidir. Diğer zihinler probleminin din felsefesi açısından önemli başka bir sonucu, Tanrı'nın varlığı hakkında sürekli kanıt talep eden insanların durumlarıyla ilgilidir. Tanrı'ya inanmak için Tanrı'nın varlığına dair deneyimsel kanıt talep eden birinin, diğer zihinlere inanmanın bir koşulu olarak diğer zihinlere dair deneyimsel kanıt talep eden bir solipsistle kabaca aynı konumda olacağıdır. Dünyaya bakış açılarını yeniden yönlendirmedikleri sürece, onları şüpheciliklerinden kurtarmanın hiçbir yolu olmayacaktır.[440]

Burada Rea her ne kadar diğer zihinleri idrak ile Tanrı deneyimi arasında benzerlik kursa da iki deneyim arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Tanrı'nın varlığını deneyimlemek ile başka bir (maddi olmayan, insan) kişinin varlığını deneyimlemek arasındaki en önemli fark, ikinci tür deneyimin az ya da çok doğal olarak ortaya çıkmasıdır; oysa Tanrı'nın varlığını deneyimlemek çoğu insan için bir beceri edinmeyi gerektirir. Kutsal yazılara göre, ilahi mevcudiyet çeşitli şekillerde her yanımızda mevcuttur. Gökler Tanrı'nın yüceliğini "ilan eder"; kilise (bir anlamda) Mesih'in bedenidir. Ancak bu olguları Tanrı'nın varlığının mekânları olarak görmeyi öğrenmeliyiz.[441]

[440] Rea, *The Hiddenness of God*, 133.
[441] Rea, *The Hiddenness of God*, 133

SONUÇ

Teolojik dönemeç neticesinde analitik din felsefesinde yeni bir yaklaşım, analitik teoloji ortaya çıkmıştır. Analitik teoloji, 21.yüzyılda analitik felsefenin yöntemlerini kullanarak dilsel analizlere -özellikle dil felsefesi paradigmalarına- ve vahyi yahut kutsal metinleri kanıt kaynağı olarak kullanarak felsefi ve teolojik problemleri ele alan yeni bir din felsefesi paradigmasıdır. Bu yaklaşımın en önemli özelliği felsefi ve teolojik problemlerin çözümünde yeni bir metodoloji sunmasıdır.

Analitik felsefenin amaçları, ilkeleri ve kavramlarıyla karakterize edilen bu yöntemin en tipik örneği, analitik teolojik yaklaşımın öncülerinden olan Michael Rea'nin ilahi gizlilik problemine yönelik eleştirilerinde görülmektedir. Analitik felsefenin ve dolayısıyla analitik teolojinin epistemik amacına uygun bir şekilde Rea, özelde Tanrı'nın sevgisi genelde ilahi niteliklere ilişkin yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Dünya hakkında bilgi edinme gücümüzün kapsamı ve sınırları çerçevesinde ilahi sevgiye dair bilgimizin nasıl olması gerektiğini, Tanrı hakkında kullanılan kavramların vahye dayalı olup olmadıkları konusunda ayrım yaparak açıklamaktadır. Mütevazı ilahi aşkınlık görüşünün bir neticesi, ilahi niteliklere ilişkin tamamen şeffaf, vahye dayanmayan kavramlara sahip olunmayacağıdır. Analitik teolojik yöntemle ilahi nitelikler, tamamen kavramsal analiz yoluyla değil vahye dayalı kavramlarla anlaşılmalıdır. Bu durum vahiy temelli bir Tanrı tasavvurunu gerekli kılar. İlahi nitelikleri anlama noktasında kavramsal analizin yeterli olmaması ve vahye dayalı kavramların gerekliliği, Tanrı hakkındaki beklentilerimize ilişkin yeni bir perspektif getirmiştir. İlahi niteliklere ilişkin felsefi düşünme yoluyla yapılan tanımlar, ilahi niteliklerin nasıl tezahür edeceği hakkında birtakım beklentilere yol açmaktadır. Tanrı-insan ilişkisini etkileyen bu beklentilerin gerçekleşmemesi, Tanrı'nın bu niteliklere sahip olmadığını göstermez. Bu çerçevede beklentilere dair tevazu ilkesi, hem ilahi nitelikleri anlamada kavramsal analizin olumsuz sonuçlarına işaret etmesi, hem de bu sonuçları giderme noktasında önemlidir. Ayrıca ilahi niteliklere ilişkin felsefi teorileştirme, -özelde kanıtsal gizlilik argümanı- Tanrı'ya bir anlamda epistemik şiddet uygulamayı içermektedir. İlahi niteliklere ve özellikle ilahi sevginin tezahür biçimine dair varsayımlar, Tanrı'nın doğasının ve Tanrı'nın insanlara karşı tutumlarının nasıl olması gerektiğini söylemekte; bu söyleme dayanarak Tanrı'yı yargılamaktadır. Bu durum epistemik şiddet içermektedir.

Michael Rea, ilahi gizlilik problemine ilişkin eleştirilerinde analitik teolojik metodolojiye uygun bir şekilde görüşlerini ifade etmiştir. Bu metodoloji, iddiaların önermesel biçimde yazılabilmesi, açıklık ve kesinlik içermesi, metafor kullanımının sınırlandırılmasını içermektedir. Analitik teolojik yöntemde metafor kullanımının sınırlı oluşu, metaforların kognitif içeriğinin önemsenmediğini göstermez. Bu yöntemde kognitif içeriğe sahip metaforlar, literal iddiaları destekleme noktasında kullanılabilir. İlahi karşılaşmalar teorisinde Rea, Tanrı'yla çatışmalı ilişkisi olan kimselerin deneyimini temellendirirken bu metafor kullanımını gerçekleştirmektedir. Eski Ahit'in Eyüp Kitabında ve Yeremya Kitabında geçen metaforlarla Tanrı-insan ilişkisini açıklamaktadır. Bu durum aynı zamanda analitik teolojik yöntemde delil kaynağı olarak kutsal metinlere başvurulduğunu göstermektedir.

İlahi gizlilik problemi, yeryüzündeki masum inançsızlık olgusundan hareketle sevgi dolu bir Tanrı olmadığı sonucuna varan kanıtsal ilahi gizlilik argümanından ibaret değildir. Kanıtsal ilahi gizlilik argümanı, ilahi sevgi niteliğinin kavramsal analizi neticesinde oluşan Tanrı hakkındaki beklentilerin karşılanmamasını ve inançsızlık olgusunu temele almaktadır. Ancak ilahi gizliliğin inançlı insanlara yönelik farklı bir boyutu bulunmaktadır. Deneyimsel ilahi gizlilik argümanı olarak adlandırılan bu boyut, inançlı kimselerin Tanrı'nın varlığını ve sevgisini deneyimleyemediği düşüncesine dayanmaktadır. Kanıtsal ve deneyimsel ilahi gizlilik argümanları, ilahi gizliliğin farklı boyutlarını oluşturmaktadır. Analitik teolojide ilahi gizlilik problemi, kanıtsal ilahi gizlilik argümanı ve deneyimsel ilahi gizlilik argümanını içerecek şekilde daha kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

İlahi gizliliğe dair ortaya konulan argümanlar, kötülük probleminin bir versiyonu değildir. Bu argümanların temel dayanakları olan masum inançsızlık, dirençsiz inançsızlık gibi kavramlar kötülük olarak nitelendirilemez. Çünkü inançsız bir kimse açısından kendisinin içinde bulunduğu hâl kötü değildir. Ayrıca söz konusu argümanların kötülük probleminden farklı epistemik katkısı bulunmaktadır.

Kanıtsal ilahi gizlilik argümanının ilk versiyonuyla son versiyonu arasında önemli farklar vardır. İlk versiyonda Schellenberg inançsızlık- ilahi sevgi ilişkisini suçluluk kavramı üzerinden ele alıp "ilahi sevgisizliğin" inançsızlığa yol açtığını ve dolayısıyla inançsızlıkta kendi ihmalleri olmayan kimselerin masum olması gerektiği üzerinde

durur. Argümanın ikinci versiyonunda ise Schellenberg, inançsızlık-ilahi sevgi ilişkisini suçluluk kavramı üzerinden temellendirmez; dirençsiz inançsızlık kavramına geçiş yapar. Bunun nedeni inançsızlık durumunda bir suçluluk görmeyişidir. Bu durum ilahi gizlilik argümanının kötülük probleminin bir versiyonu olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Argümanın ikinci versiyonunda direnç kavramı merkeze alınarak kişinin Tanrı'yla ilişkisindeki somut olarak nitelendirebileceğimiz eylemlerini dikkate alıp mükemmel seven bir Tanrı'nın varlığında dirençsiz inançsızlığın olamayacağı sonucuna varılır. Argümanın ikinci versiyonundaki dirençsiz inançsızların kategorizasyonu ilahi gizliliğin sadece epistemik boyutuna değil aynı zamanda lütuf boyutunu da gündeme getirmesi hasebiyle argümanı daha güçlü hale getirmektedir. Nitekim bu kategorizasyondaki izole inançsızlar, vahyin yeryüzündeki dağılışını – vahyin sadece Ortadoğu'ya inme söylemini- gündeme getirmektedir. İzole inançsızlara yapılan vurgu, argümanı teolojik açıdan daha güçlü yapmaktadır.

Michael Rea'nin ilahi gizlilik argümanlarına yönelik eleştirileri hakkında şunlar söylenebilir: İlahi gizlilik argümanlarında ilahi gizliliğin örtük nedeni, Tanrı'nın aşkınlığıdır. Hem argümanların temelindeki ilahi sevgi niteliğinin anlaşılması noktasında hem de gizliliğin sebebi olması nedeniyle Rea, ilahi aşkınlığa ilişkin yeni bir tanım ortaya koyar. Analoji temelli mütevazı ilahi aşkınlık tanımı, ilahi niteliklere ilişkin kavramları vahye dayalı olup olmadıkları çerçevesinde değerlendirir ve söz konusu kavramların analojik olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Mütevazı ilahi aşkınlık anlayışındaki beklentilere dair tevazu ilkesi ve vahyedilmiş kavramlar ile şeffaf kavramlar arasındaki ayrım, ilahi gizlilik argümanları için -özellikle de kanıtsal ilahi gizlilik argümanı için- iki önemli sonucu beraberinde getirmektedir. İlki, ilahi sevgi niteliğine dair vahiyden bağımsız, felsefi analiz neticesinde oluşturulmuş şeffaf kavramlara dayanan bir tasavvurun geçerli kabul edilemeyeceğidir. İlahi niteliklere ilişkin felsefi teorileştirme, -özelde kanıtsal gizlilik argümanı- Tanrı'ya bir anlamda epistemik şiddet uygulamayı içermektedir. İlahi niteliklere ve özellikle ilahi sevginin tezahür biçimine dair varsayımlar, Tanrı'nın doğasının ve Tanrı'nın insanlara karşı tutumlarının nasıl olması gerektiğini söylemekte; bu söyleme dayanarak Tanrı'yı yargılamaktadır. Bu durum epistemik şiddet içermektedir. Mütevazı ilahi aşkınlığın sonucu, vahyedilmiş ve şeffaf kavramlar arasındaki ayrımın, ilahi sevginin kavramsal analizine dayalı çıkarımları geçersiz kılmasıdır. Felsefi teorileştirme neticesinde oluşan

ilahi nitelikler Tanrı'nın doğası hakkında tamlık yahut doğruluk konusunda eksiktir. İlahi niteliklere dair doğru bir kavrayış ancak vahiy temelli bir yaklaşımla mümkündür. Mütevazı ilahi aşkınlık yaklaşımı Tanrı'ya ilişkin beklentilerde alçakgönüllü olmayı vurgulamaktadır. Bu durum ilahi gizlilik argümanlarını motive eden beklentilerin haksız olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İlahi gizlilik argümanlarını motive eden bir diğer düşünce, ilahi sevginin ideal insan sevgisine olan benzerliğidir. İlahi sevgi, ebeveyn analojisi üzerinden anlaşılmasından dolayı sevilenin iyiliğini isteme ve sevilenle birlik olma arzularını mündemiçtir. Rea'nin ilahi sevginin ideal insan sevgisi olamayacağına dair temel argümanı, ilahi sevgi söz konusu olunca iki arzunun birbiriyle çatışabileceği ve sevilenin iyiliğini arzulamanın, insanların çıkarları çatışacağından dolayı Tanrı için geçerli olamayacağı iddiasındadır. Tanrı'nın insanların refahını temele almayan farklı istekleri ve bu istekler doğrultusunda gerçekleştirdiği planları vardır. Burada Rea'nin vurguladığı husus, Tanrı'nın isteklerinin insanların iyiliğiyle sınırlandırılamayacağıdır. Rea'nin bu yaklaşımı soruna Tanrı'nın perspektifinden bakmaya çalıştığını göstermektedir. Rea'nin bu eleştirileri felsefi açıdan derinlikli olmamakla birlikte ilahi sevginin kavramsal analiziyle oluşan tasavvuruna şüpheyle yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Söz konusu iddialar, kanıtsal ilahi gizlilik argümanının temel öncülü olan "Mükemmel seven bir Tanrı varsa, her insanla kişisel ilişkiye açık olmalıdır" iddiasının gücünü zayıflatabilir.

İlahi gizlilik argümanlarının gücünü zayıflatma noktasında karşı argüman olarak Rea, ilahi karşılaşmalar teorisini geliştirmiştir. Bu teoriyle ilahi gizlilik argümanlarında belirtilenin aksine Tanrı'nın varlığını ve sevgisini deneyimleme noktasında Tanrı'yla bir ilişki kurulabileceğini göstermeye çalışır. İlahi gizlilik probleminin ortaya çıkardığı felsefi ve teolojik sorunları giderme noktasında ilahi karşılaşmalar teorisi, dini deneyimin kapsamını genişletmiştir. Bu çerçevede hem inançlı kimselerin hem de inançsız kimselerin ilahi karşılaşma yaşayabilmelerini açıklamıştır. Rea'nin yaklaşımı, Tanrı'yla ilişki kurmanın doğasına dair esnek ve kapsayıcı bir anlayış getirmektedir. Ayrıca Tanrı tasavvuruna sahip olmayan ya da ilahi vahyin ulaşmadığı kimselerin de yalnızca Tanrı için geçerli olan bir kavram aramakla Tanrı'yla ilişki kurabilmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Nitekim bu husus, ilahi gizlilik argümanını zayıflatmaktadır. Bu hususları ilahi karşılaşmalar teorisinin pozitif yönleri olarak

değerlendirmek mümkündür. Ancak ilahi karşılaşmaların başarısız olduğu tek nokta dini travma yaşamış kişilerin ilahi karşılaşma yaşayabileceği noktasında yaptığı açıklamadır.

KAYNAKÇA

Abraham, William J. "Systematic Theology as Analytic Theology". *Analytic Theology*: *New Essays in the Philosophy of Theology*. ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea. 54–69. New York: Oxford University Press, 2009.

Abraham, William J. "Turning Philosophical Water into Theological Wine". *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 1–16. https://doi.org/10.12978/jat.2013-1.220812000112a

Adams, Marilyn McCord. "Horrendous Evils and the Goodness of God". *The Problem of Evil*. ed. Marilyn McCord Adams – Robert Merrihew Adams. 209–221. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Aijaz, Imran. "Islam and the Problem of Divine Hiddenness". *Islamic Philosophy of Religion: Analytic Perspectives*. ed. Mohammad Saleh Zarepour. 181–203. New York: Routledge, 2023.

Akdemir, Ferhat. *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Alena, Tkatschenko vd. (ed.). *Handbuch für analytische Theologie*, *Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie*. Münster: Aschendorff Verlag, 2017.

Alpyağıl, Recep. *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi: Paul Ricour Örneği Üzerinden Bir Soruşturma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Alston, William P. *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. New York: Cornell University Press, 1989.

Alston, William P. "Ineffability". *The Philosophical Review* 65/4 (1956), 506–522. https://doi.org/10.2307/2182419

Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Amor – Christoph J. "Analytic theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas". *Zeitschrift für katholische Theologie* 133/3/4 (2011), 442–464.

Anderson, Charity. "Divine Hiddenness: An Evidential Argument". *Philosophical Perspectives* 35/1 (2021), 5–22.

Antony Flew. *Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 4. Basım, 2011.

Avramides, Anita. "Other Minds". *the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*. ed. Edward N. Zalta – Uri Nodelman. Erişim 15 Nisan 2025. https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/other-minds/

Ayer, A. J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 1998.

Azadegan, Ebrahim. "Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin". *Journal of Reformed Theology* 7/1 (2013), 69–90. https://doi.org/10.1163/15697312-12341274

Azadegan, Ebrahim. "Ibn ʿArabi on the Problem of Divine Hidenness". *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 53 (2013), 49–67.

Bell, Joseph Norment. *İslam'da Aşk Tasavvuru: Hanbelilik Örneği*. çev. Yücel Aşıkoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Bergmann, Michael. "Skeptical Thesim and the Problem of Evil". *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. ed. Thomas P. Flint – Michael C. Rea. 374–399. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Bitar, Ray Paul. "The Wisdom of Clarity and Coherence in Analytic Theology". *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013), 578–585.

Blackstone, William T. "Mantıkçı Pozitivizm ve Din". çev. Celal Büyük – Tuncay İmamoğlu. *Tabula Rasa- Felsefe&Teoloji* 3/1 (2003), 135–146.

Brueggemann, Walter. "The Costly Loss of Lament". *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (1986), 57–71.

Burns, J. Patout. "Augustine on the Origin and Progress of Evil". *The Journal of Religious Ethics* 16/1 (1988), 9–27.

Bush, Stephen S. *Visions of Religion: Experience, Meaning, and Power*. New York, USA: Oxford University Press, 2014. https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=3056312

Butakov, Pavel. "Divine Openness for Physical Relationship". *Roczniki Filozoficzne* 69/3 (2021), 141–161.

Calvert, David J. *Liturgical Speech Acts: How to Do Things with Words in Worship*. North Carolina: Southeastern Baptist Theological Seminary, Doktora Tezi, 2018.

Cawdron, Harvey. "Getting to Know a God You Don't Believe in: Panentheism, Externalism, and Divine Hiddenness". *Zygon: Journal of Religion and Science* 56/2 (2021), 352–372. https://doi.org/10.1111/zygo.12689

Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 3. Basım, 2001.

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

Chignell, Andew. "'As Kant has Shown . . .' Analytic Theology and the Critical Philosophy". *Analytic Theology*: *New Essays in the Philosophy of Theology*. ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea. 117–135. New York: Oxford University Press, 2009.

Chignell, Andrew. "Liturgical Philosophy of Religion: An Untimely Manifesto about Sincerity, Acceptance, and Hope". *The Future of the Philosophy of Religion*. ed. Troy DuJardin vd. 8/73–94. Cham: Springer, 2020.

Church, Ian M. "Is God Hidden, Or Does God Simply Not Exist?". *Philosophy, Science, and Religion for Everyone*. ed. Mark Harris – Duncan Pritchard. 62–70. London, New York: Routledge, 2018.

Clark, Kelly James. *God and the Problems of Love*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2023.

Coakley, Sarah. "On Why "Analytic Theology" Is Not a Club". *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013), 601–608.

Coakley, Sarah. *God, Sexuality and the Self: An Essay 'on the Trinity'*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013.

Coakley, Sarah. "Dark Contemplation and Epistemic Transformation The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of A´ vila". *Analytic Theology*: *New Essays in the Philosophy of Theology.* ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea. 280–312. New York: Oxford University Press, 2009.

Creel, Richard E. *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Crisp, Oliver vd. *The Nature and Promise of Analytic Theology*. Leiden: Brill, 2020.

Crisp, Oliver D. "Reason, Style, and Wisdom: More on Analytic Theology". *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013), 609–613. http://www.jstor.org/stable/24488081

Crisp, Oliver D. "On Analytic Theology". *Analytic Theology*: *New Essays in the Philosophy of Theology.* ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea. 33–53. New York: Oxford University Press, 2009.

Crisp, Oliver D. – Rea, Michael C. (ed.). *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Critchley, Simon. *Kıta Felsefesi*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

Crombie, I. M. "Arising from the University Discussion". *New Essays in Philosophical Theology*. ed. Anthony Flew. 109-130. London: SCM Press, 8. Basım, 1972.

Cuneo, Terence. "The Inaccessibility of Religion Problem". *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 4/20201214 (2017), 669–692.

Çetin, İsmail. *İman ve İnkarın Felsefi Temelleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Çetin, İsmail. "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 36–52.

Çotuksöken, Betül – Babür, Saffet. *Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.

Çüçen, A. Kadir. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.

Davatos, Ian Anthony. "The Problem of Divine Hiddenness: A Wojtylian Response". *Philosophia: International Journal of Philosophy* 21/Special Issue (2020). https://doi.org/10.46992/pijp.21.si.a.20

Davis, Andrew J. *Divine Transcendence: A Philosophical Inquiry*. Staffordshire: Keele University, Doktora Tezi, 1983.

Davis, Caroline F. *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon, 1989.

Delacampagne, Christian. *20.Yüzyıl Felsefe Tarihi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2014.

Dobrzeniecki, Marek – King, Derek. "The Theology of Hiddenness: J. L. Schellenberg, Divine Hiddenness, and the Role of Theology". *Roczniki Filozoficzne* 69/3 (2021), 105–122.

DuBose, Todd. "Trauma". *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. David A. Leeming. 1825–1828. Boston, MA: Springer US, 2. Basım, 2014.

Dumsday, Travis. "The Problem of Divine Hiddenness". *American Catholic Philosophical Quarterly* 90/3 (2016), 395–413. https://doi.org/10.5840/acpq20166289

Dumsday, Travis. "Divine Hiddenness as Divine Mercy". *Religious Studies* 48/2 (2012), 183–198. https://doi.org/10.1017/S0034412511000199

Dumsday, Travis. "Why the Problem of Evil Undermines the Problem of Divine Hiddenness". *Religious Studies* 52/4 (2016), 525–544. https://doi.org/10.1017/S0034412516000160

Dumsday, Travis. "From Satan's Wager to Eve's Gambit to Our Leap: An Anselmian Reply to the Problem of Divine Hiddenness". *Roczniki Filozoficzne* 69/3 (2021), 67–85. https://doi.org/10.18290/rf21693-5

Er, Hasan. *Dinî Sözcelerin Edimselliği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Ergin Ögcem. "Antony Flew'ün Tanrı'yı İnkârı ve Gerekçeleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 139–164.

Ergin Ögcem. "Antony Flew'de Tanrı'ya Dair Paradigma Değişikliği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* ½ (2015), 215–245.

Feldman, Richard – Conee, Earl. "Evidentialism". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic* 48/1 (1985), 15–35.

Flew, Anthony. "Theology and Falsification". *New Essays in Philosophical Theology*. ed. Anthony Flew. 96–99. London: SCM Press, 8. Basım, 1972.

Flew, Anthony – Mitchell, Basil. "Yanlışlama Münazarası". *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael L. Peterson vd. 523–528. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Frankenberry, Nancy. "Feminist Philosophy of Religion". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 15 Nisan 2025. https://plato.stanford.edu/entries/feminist-religion/#FemiCritTradPhilReli

Frankfurt, Harry G. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Gäb, Sebastian. "Languages of Ineffability: The Rediscovery of Apophaticism in Contemporary Analytic Philosophy of Religion". *Negative Knowledge*. ed. Sebastian Hüsch vd. 191–2016. Tübingen: Narr Francks, 2020.

Garcia, Laura L. "St. John of the Cross and the Necessity of Divine Hiddenness". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser. 83–97. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Gasser, Georg. "Toward Analytic Theology: An Itinerary". *Scientia et Fides* 3/2 (2015), 23–56.

Gellman, Jerome. *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry*. Milton: Taylor and Francis, 2017. https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=5119574

Göcke, Benedikt Paul. *Gott Existiert : Analytische Theologie und die Frage nach dem Ursprung der Wirklichkeit*. Hamburg: Meiner, 2025. https://deposit.dnb.de/cgi-bin/dokserv?id=04c994e69a294c2e8963aa6f17a6f6ed

Green, Adam. "Reading the Mind of God (without Hebrew lessons): Alston, Shared Attention, and Mystical Experience". *Religious Studies* 45/4 (2009), 455–470. https://doi.org/10.1017/S0034412509990175

Gudyma, Igor. "Richard Swinburne's Probabilistic Epistemology". *Philosophy and Cosmology* 29 (2022), 70–80.

Gunton, Colin. "Transcendence, Metaphor, and the Knowability of God". *The Journal of Theological Studies* 31/2 (1980), 501–516.

hanson, Norwood R. "Seeing and Seeing as". *Philosophy of Science*: Contemporary readings. ed. Yuri Balashov – Alexander Rosenberg. 321–339. London: Routledge, 2002.

Hare, Richard. "Theology and Falcification". *New Essays in Philosophical Theology*. ed. Anthony Flew. 99–103. London: SCM Press, 8. Basım, 1972.

Hector, Kevin. *Theology without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Helm, Paul. "John Calvin, the Sensus Divinitatis,and Noetic Effects of Sin". *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998), 87–107.

Helm, Paul. *John Calvin's Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Hempel, Carl G. "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning". *Revue Internationale de Philosophie* 4/11 (1950), 41–63.

Hick, John. "Religious Faith as Experiencing-As". *Royal Institute of Philosophy Lectures* 2 (1968), 20–35. https://doi.org/10.1017/S0080443600010864

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Macmillan, 1989.

Hick, John. "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı". çev. Aydın Topaloğlu. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 207–216.

Hick, John. *Philosophy of Religion*. USA: Prentice-Hall, 2. Basım, 1983.

Holmes, Stephen R. *The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2012.

Howard-Snyder, Daniel. "The Argument from Divine Hiddenness". *Canadian Journal of Philosophy* 26/3 (1996), 433–453.

Howard-Snyder, Daniel. "Panmetaphoricism". *Religious Studies* 53/1 (2017), 25–49. https://doi.org/10.1017/S0034412515000487

Howard-Snyder, Daniel – Green, Adam. "Hiddenness of God". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*. ed. Edward N. Zalta – Uri

Nodelman. Erişim 7 Mart 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/divine-hiddenness/>.

Howard-Snyder, Daniel – Moser, Paul K. "Introduction: The Hiddennes of God". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser. 1–23. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Hudson, Hud. *The Fall and Hypertime*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Hudson, W. Donald. "The Concept of Divine Transcendence". *Religious Studies* 15/2 (1979), 197–210.

Jacop, Xavier. *Hıristiyan Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ohan Matbaacılık, t.s.

Jantzen, Grace M. "Mysticism and Experience". *Religious Studies* 25/3 (1989), 295–315.

Jones, Richard H. "Perennial Philosophy and the History of Mysticism". *Sophia* 61/3 (2022), 659–678. https://doi.org/10.1007/s11841-021-00847-3

Jordan, Jeff. "The "Loving Parent" Analogy". *International Journal for Philosophy of Religion* 82/1 (2017), 15–28.

Katz, Steven T. "Language, Epistemology, and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*. ed. Steven T. Katz. 22–74. New York: Oxford University Press, 1978.

Kaufman, Gordon D. *God the Problem*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1972.

Keller, Lorraine Juliano. "Divine Ineffability and Franciscan Knowledge". *Res Philosophica* 95/3 (2018), 347–370.

Kim, Jaegwon. "Psychophysical Supervenience". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition,* 41/1 (1982), 51–70.

King, Derek S. *The Church and the Problem of Divine Hiddenness*. New York: Routledge, 2023.

Kraay, Klaas J. "The Problem of Divine Hiddenness". *Oxford Bibliographies Online Datasets*. Erişim 5 Haziran 2025. https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0178.xml

Kvanvig, Jonathan L. "Divine Transcendence". *Religious Studies* 20/3 (1984), 377–387.

Kvanvig, Jonathan L. "Divine Hiddenness: What Is the Problem?". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser. 149–163. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Langton, Rae – Lewis, David. "Defining 'Intrinsic'". *Companion to Intrinsic Properties*. ed. Robert M. Francescotti. 17-30. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.

Lebens, Samuel. "Revelation Through Concealment: Kabbalistic Responses to God's Hiddenness". *European Journal for Philosophy of Religion* 12/2 (2020), 89–108.

Lebens, Samuel vd. *Jewish Philosophy in an Analytic Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Lebens, Samuel – Segal, Aaron. "Introduction to Special Issue on Jewish Analytic Theology". *Journal of Analytic Theology* 10 (2022). https://doi.org/10.12978/jat.2022-10.110418180411

Lebens, Samuel R. "Why So Negative About Negative Theology? The Search for a Plantinga-proof Apophaticism". *International Journal for Philosophy of Religion* 76/3 (2014), 259–275. https://doi.org/10.1007/s11153-014-9464-3

Levine, Michael P. "Transcendence in Theism and Pantheism". *Sophia* 31/3 (1992), 89–123.

Lim, Ling Siew. *The Spirit of YHWH and the Restoration in Ezekiel*. Australia: Alphacrucis University College, Doktora Tezi, 2024.

Lowell D. Streiker. "The Christian Understanding of Platonic Love A Critique of Anders Nygren's 'Agape and Eros'". *The Christian Scholar* 47/4 (1964), 331–340.

MacPherson, Fiona. "Cognitive Penetration and Nonconceptual Content". *The Cognitive Penetrability of Perception: New Philosophical Perspectives*. ed. John Zeimbekis – Athanassios Raftopoulos. 331–358. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Marion, Jean-Luc. "Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology". çev. Thomas A. Carlson. *Critical Inquiry* 20/4 (1994), 572–591.

Marion, Jean-Luc. *Givenness and Revelation*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2016.

Marion, Jean-Luc vd. *God without Being: Hors-texte*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2012.

McCall, Thomas H. *An İnvitation to Analytic Christian Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.

McMillian, Jacob Allen. *Speech Act Theory and the Theological Convictions of Preaching*. Saint Joseph, Missouri: The Southern Baptist Theological Seminary, Doktora Tezi, 2021.

Melton, J. Gordon (ed.). *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*. Detroit: Gale Group, 2001.

Michael J. Murray. "Coercion and the Hiddenness of God". *American Philosophical Quarterly* 30/1 (1993), 27–38.

Milazzo, G. Tom. *The Protest and the Silence: Suffering, Death, and Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Moser, Paul. "Cognitive Idolatry and Divine Hiding". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser. 120–148. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Mullins, Ryan. "Closeness with God". *Journal of Analytic Theology* 10 (2022), 233–245. https://doi.org/10.12978/jat.2022-10.17-51-65122018

Nagasawa, Yujin. "Silence, Evil, and Shusaku Endo". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Adam Green – Eleonore Stump. 246–259. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Nebi Mehdiyev. "Temelcilik". *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. ed. Nebi Mehdiyev. 131–153. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2021.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*. Ankara: İmge, 6. Basım, 2020.

Otto, Rudolf. *The idea of the Holy*. United States of America: Oxford University Press, 1958.

Özalp, Hasan. "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji". *(Journal of Turkish Studies* 10/2 (2015), 735–748. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7796

Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi II: Gündelik Dil Paradigması*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2016.

Özgüç Güven. "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 11–24.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Parker, Ross. *The Argument from Divine Hiddenness: An Assessment*. Texas: Baylor University, Doktora Tezi, 2014.

Peckham, John. *The Concept of Divine Love in the Context of the God-World Relationship*. New York: Peter Lang, 2015.

Pellegrin, Marie-Frederique (ed.). *Tanrı*. Ankara: Fol, 2022.

Perrine, Timothy. "Skeptical Theism". *the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*. ed. Edward N. Zalta – Uri Nodelman. Erişim 21 Mayıs 2025. https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/skeptical-theism/

Plantinga, Alvin. "Teistik Felsefecilere Tavsiye". çev. Kemal Batak. *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. ed. Recep Alpyağıl. 90–114. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Plantinga, Alvin. *God and Other Minds: A study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1990.

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 2010.

Plantinga, Alvin. "Doğal Teolojiye Yönelik Reformcu İtiraz". çev. Nebi Mehdiyev. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael L. Peterson vd. 329–341. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Platon. *Euthydemos, Parmanides*. çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say yayınları, 2016.

Plotinus. *Dokuzluklar (Enneadlar)*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.

Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. çev. İlknur Aka – İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2003.

Pricopi, Victor Alexandru. "Platonists and Gnostics on Negative Theology and True Inner Self". *Agathos* 5/2 (2014), 21–30.

Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Ramler, Mari E. "When God Hurts: The Rhetoric of Religious Trauma as Epistemic Pain". *Rhetoric Society Quarterly* 53/2 (2023), 202–216. https://doi.org/10.1080/02773945.2022.2129755

Rea, Michael. "Love for God and Self-Annihilation". *Faith and Philosophy* 39/4 (2024), 511–534. https://doi.org/10.37977/faithphil.2022.39.4.1

Rea, Michael C. "Hiddenness and Transcendence". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Adam Green – Eleonore Stump. 210–225. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Rea, Michael C. *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*. Oxford: Clarendon, 2002.

Rea, Michael C. *The Hiddenness of God*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Rea, Michael C. "Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God". *Essays in Analytic Theology: Volume 2*. ed. Michael C. Rea. 143–171. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Rea, Michael C. "Divine Love and Personality". *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. ed. Oliver Crisp vd. 43–61. London: T&T Clark, 2020.

Rea, Michael C. "Introduction". *Analytic Theology*: New Essays in the Philosophy of Theology. ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea. 1–30. New York: Oxford University Press, 2009.

Reese, William L. "Religious 'Seeing-As'". *Religious Studies* 14/1 (1978), 73–87.

Reno, R. R. "Theology's Continental Captivity". *First Things* 1/162 (2006), 26–33 (Erişim 14 Kasım 2022). https://www.firstthings.com/article/2006/04/theologys-continental-captivity

Rorty, Richard. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Russell, Bertrand. *Why I am not a Christian: and Other Essays on Religion and Related Subjects*. thk. Simon Blackburn. London: Routledge, 2004.

Schärtl-Trendel, Thomas. "Analytische Philosophie trifft Theologie". *Blick in die Wissenschaft* 39 (2019), 46–49. https://doi.org/10.5283/bidw.v28i39.106

Schellenberg, J. L. "Divine Hiddenness and Human Philosophy". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Adam Green – Eleonore Stump. 13–32. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Schellenberg, J. L. "The Hiddenness Problem and the Problem of Evil". *Faith and Philosophy* 27/1 (2010), 45–60. https://doi.org/10.5840/faithphil20102713

Schellenberg, J. L. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Schellenberg, J. L. "The Hiddenness Argument Revisited (I)". *Religious Studies* 41/2 (2005), 201–215.

Schellenberg, J. L. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2007.

Schellenberg, J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. New York: Cornell University Press, 1993.

Schwarz, Hans. "Eschatalogy". *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. ed. Ian A. McFarland vd. 168–170. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011.

Scott, Michael – Citron, Gabriel. "What is Apophaticism? Ways of Talking About an Ineffable God". *European Journal for Philosophy of Religion* 8/4 (2016), 23–49. https://doi.org/10.24204/ejpr.v8i4.1716

Sezgin, Fatmanur. *Akıl ve İman Ekseninde J. L. Schellenberg'te İlâhi Gizlilik/Sessizlik Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Silins, Nicholas. "Cognitive Penetration and the Epistemology of Perception". *Philosophy Compass* 11/1 (2016), 24–42. https://doi.org/10.1111/phc3.12292

Smith, Quentin. "The Metaphilosophy of Naturalism". *Philo* 4/2 (2001), 195–215.

Stetler, Emily. "Theophany". *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. David A. Leeming. 1796–1798. Boston: Springer, 2. Basım, 2014.

Stump, Eleonore. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.

Sullivian, Meghan. "The Semantic Problem of Hiddenness". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Adam Green – Eleonore Stump. 35–52. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2004.

Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2005.

Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford, New York: Clarendon Press, 1998.

Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1981.

Swinburne, Richard. "The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion". *Faith and Philosophical Analysis*: *The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion.* ed. Harriet A. Harris – Christopher J. Insole. 33–46. Aldershot Hants England, Burlington VT: Ashgate, 2005.

Taliaferro, Charles – Marty, Elsa J. *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York: Continuum, 2010.

Teeninga, Luke. *The Greater Goods Response to the Argument From Divine Hiddenness*. University of Oxford, Faculty of Philosohy, Doktora Tezi, 2018.

Terrien, Samuel L. *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1978.

The New Yorker. Erişim 6 Mayıs 2024. https://www.newyorker.com/magazine/1970/02/21/comment-5269?

Thomas S. Kuhn. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982.

Timpe, Kevin. "On Analytic Theology". *Scientia et Fides* 3/2 (2015), 9–22.

Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.

Torrance, Alan. "Is Love the Essence of God?". *Nothing Greater, NothingBetter*: *Theological Essays on the Love of God*. ed. Kevin J. Vanhoozer. 114–137. Grand Rapids Mich.: Eerdmans Publication, 2001.

Trakakis, Nick. "The Hidden Divinity and What It Reveals". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Adam Green – Eleonore Stump. 192–209. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Türkben, Yaşar. *İlahî Gizlilik*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Türkben, Yaşar. "Tanrı'nın Gizlenmesine Dair Farklı Yaklaşımlar". *Mütefekkir* 4/7 (2017), 63–77.

Urbaniak, Rafal – Di Bello, Marcello. "Legal Probabilism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*. ed. Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/legal-probabilism/

Ünlüsoy, Abdulhan. "Analitik Felsefî Teolojinin İmkânı". *Route Educational and Social Science Journal* 5/8 (2018), 1386-1398.

Ünlüsoy, Abdulhan. *John Searle'ün Sözedimleri Kuramının Din Felsefesine Olan Paradigmasal Etkileri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

van Inwagen, Peter. "What Is the Problem of the Hiddenness of God?". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser. 24–32. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

van Inwagen, Peter. "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy". *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 161–187.

van Woudenberg, René. "Panmetaphoricism Examined". *Philosophy & Rhetoric* 31/4 (1998), 231–247.

Vries, Hent de. *Philosophy and the Turn to Religion*. London: Johns Hopkins University Press, 1999.

Wainwright, William J. *Mysticism: A study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*. Madison Wis.: University of Wisconsin Press, 1981.

Wainwright, William J. "Jonathan Edwards and the Hiddenness of God". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder – Paul K. Moser. 98–119. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Waltman, Josh. *Why Does God Seem So Hidden? A Trinitarian Theological Response to J. L. Schellenberg's Problem of Divine Hiddenness*. Eugene Oregon: Pickwick Publication, 2023.

Wessling, Jordan. *Love Divine: A Systematic Account of God's Love for Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Westphal, Merold. "Immanence and Transcendence". *The Oxford Handbook of Nineteenth-century Christian Thought*. ed. Joel D. S. Rasmussen vd. 111–126. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kanıt. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

Wolf, Susan. "Moral Saints". *The Journal of Philosophy* 79/8 (1982), 419–439.

Wolterstorff, Nicholas. "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy". *Analytic Theology*: New Essays in the Philosophy of Theology. ed. Oliver D. Crisp – Michael C. Rea. 155–168. New York: Oxford University Press, 2009.

Wood, William. "Analytic Theology as a Way of Life". *Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 43–60.

Wood, William. *Analytic Theology and the Academic Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Wood, William. "Trajectories, Traditions, and Tools in Analytic Theology". *Journal of Analytic Theology* 4 (2016), 254–266.

Wykstra – Stephen J. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance"". *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984), 73–93.

Wynn, Mark. *Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Wynn, Mark. "Towards a Broadening of the Concept of Religious Experience: Some Phenomenological Considerations". *Religious Studies* 45/2 (2009), 147–166. https://doi.org/10.1017/S0034412508009748

Yadav, Sameer. "Mystical Experience and the Apophatic Attitude". *Journal of Analytic Theology* 4 (2016), 17–43. https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.180017240021a

Yadav, Sameer. *The Problem of Perception and the Experience of God: Toward a Theological Empiricism*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2015. https://www.jstor.org/stable/10.2307/j.ctt12878v8

Yadav, Sameer. "The Hidden Love of God and the Imaging Defense". *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. ed. Oliver Crisp vd. 63–80. London: T&T Clark, 2020.

Yılmaz, H. Kâmil. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2010.

Yu, Ivan C. *How to Create Things with Words: Identifying the Performative Speech Acts of God's Spoken Words in the Genesis 1 Creation Account*. Lynchburg, USA: Liberty University, School of Divinity, Doktora Tezi, 2024.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Merve		YAVUZ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Dil	İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama -**		**Kurum Adı**
Lise	2005	2009	Orhangazi İmam-Hatip Lisesi
Lisans (Anadal)	2009	2014	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Bölümü
Lisans (Yandal)	2013	2014	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2014	2017	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri YL (Tezli)
Doktora	2017		
ÇalıştığıKurum (lar)	**Başlama-Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2015	Devam ediyor	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Omnipotence and Omniscience- Discussing the Divine Attributes in Muslim- Christian Dialogue Summer School- 2019 Universitat Padernborn Almanya		
Yayınlar:	• Merve Yavuz, "**Din Dilinde Gönderim Problemi**", Amasya İlahiyat Dergisi 19 (2022), 119-149. 10.18498/amailad.1184204 • Merve Yavuz, "**Nedensel Referans Teorisi ve Din Dili**", 1st International Scientific Researches Congress - Humanity and Social Sciences, Madrid - 2016. • H.P. Owen, "Panteizm", çev. Merve Yavuz, *Tanrı Tasavvurları*, ed. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2025). • H.P. Owen, "Süreç Teolojisi", çev. Merve Yavuz, *Tanrı Tasavvurları*, ed. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2025).		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	**yavuzm@uludag.edu.tr**		
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı:**			